Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Nisan 2023 Sayı: 20 ISSN: 2148-0958



SEKÜLARİZM, POST-SEKÜLARİZM VE DEMOKRASİ

Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı:20, Nisan 2023
ISSN: 2148 – 0958
www.felsefidusun.com
bilgi@felsefidusun.com

Sayı Editörü/Issue Editor
Funda GÜNSOY

Editör/Editor
Eylem YOLSAL-MURTEZA

Yayın Kurulu/Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL-MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Felsefi Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.

Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.
Felsefi Düşün, **The Philosopher's Index, TUBİTAK ULAKBİM (TR Dizin)** ve **EBSCO Humanities International Index** tarafından indekslenmektedir.

Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.

Felsefi Düşün is indexed by **The Philosopher's Index, TUBİTAK ULAKBİM (TR Dizin)** and **EBSCO Humanities International Index.**

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ. Adına
Mahmut SEVER
Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin Yazışma Adresi
Litros Yolu Fatih Sitesi No:12 / 214-15
Z.Burnu / Topkapı-İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61

Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 400 TL
Bireyler 300 TL
Yurtdışı 45 $
Banka: Finansbank – Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı: Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.

SUNUŞ



SEKÜLARİZM, POST-SEKÜLARİZM VE DEMOKRASİ

> Şayet bir kimse ilahi vahiyde gerçek gizemler bulunmadığını, aksine inancın tüm dogmalarının doğal ilkelere uygun şekilde eğitilmiş akıl tarafından anlaşılabileceğini ve kanıtlanabileceğini söylerse; lanet olsun ona.[1]
>
> Monoteizmin Tanrısı, on dokuzuncu yüzyılın Avrupalı 'dünyanın büyüsünün bozulması' anlatısı sayesinde bazı darbeler -muhtemelen ölümcül darbeler- alırken, 'hurafe/batıl inanç' denilen pratikler içinde 'yerleşik' tanrılar ve diğer varlıklar hiçbir zaman hiçbir yerde ölmedi. Bana göre tanrılar ve ruhlar insanlarla bir arada var olur ve bu nedenle insan olma sorunu, tanrıların ve ruhların varlığı sorunuyla yakından ilgilidir. İnsan olmak, Ramachandra Gandhi'nin belirttiği gibi, "Tanrı (ya da Tanrılar)'nın gerçekliğini belirleme yükümlülüğünü yerine getirmek zorunda kalmaksızın ona (ya da onlara) yakarma olasılığını" keşfetmek demektir.[2]

Tarihsel arkaplanına bakıldığında "sekülarizasyon" sözcüğünün hem bir çağ/devir (aynı zamanda soy, nesil) hem de en azından dördüncü ve beşinci yüzyıllarda "dünya" anlamına gelen Latince *saeculum*dan geldiği görülür. William H. Swatos ve Kevin J. Christiano dördüncü ve beşinci yüzyıllara kadar sözcüğün bitmeyen zaman ya da "dışarıdaki" dünya anlamlarının yanı sıra Tanrı'yla çelişen bir yaşam veya yaşam tarzı anlamını içerecek ölçüde bir belirsizlik ya da çok anlamlılık taşıdığına işaret ederler. Öyle ki, Hıristiyan dualarının sonunda yer alan "sonsuz dünya", "ebediyen" ve "sonsuza kadar" ifadeleri Latince "*in saecula saculorum*"un çevirileri olup "dışarıdaki dünyadan"

[1] I. Vatikan Konsili Kilise Tüzüğü (Canons of Session 3, 24 Nisan 1870) için akt.,Rob Warner, *Secularization and Its Discontents* (Continuum, 2010), 19.

[2] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton University Press, 2004), 16.

kaçmak için manastır hayatına giren ve keşişçe bir yaşam tarzı benimseyen rahipler "dışarıdaki dünyada" yaşayan insanlara hizmet eden bölge kiliselerine mensup rahipleri *seküler* addediyorlardı.[3] Daha sonraları terim sivil ve dini hukuk, topraklar ve mülkler arasında ayrım yapmakta kullanılmaya başlandı.[4] On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Seküler Toplum'un kurucusu İngiliz George Jacob Holyoake kendisini ve takipçilerini "sekülarist" olarak adlandırırken ateizmden daha pozitif bir anlam yüklediği sekülarizmi de "bu yaşama ilişkin ve tamamıyla insani değerlendirmelere dayanan bir görev kodu" olarak tanımlıyordu.[5] "Teolojiyi

[3] Jose Casanova orijinalinde Latince *saeculum*'un belirsiz bir zaman periyodunu imlediğine işaret ederken Augustinus tarafından ilk kullanıldığı biçimiyle seküler'in "hem Hıristiyanların hem de paganların sivil bir topluluk olarak ortak çıkarlar adına bir araya geldikleri şimdiki zaman ile eskatolojik *parousia* arasındaki zamansal bir uzamı" ifade ettiğini söyler. İlginç olan, Augustinus'un seküler terimini kullanma tarzının, dinsel olsun olmasın tüm dünya görüşlerine tarafsız olan demokratik bir politik alanın seküler anlamına fazlasıyla benzer olmasıdır. Dolayısıyla, böyle bir anlayış sekületi kutsalın ötekisi olarak din dışı olanla eşitlemediği gibi dinselin ötekisi olarak da görmez. Bu anlayışta seküler çok kültürlü bir toplumda yaşayan herkesin bir parçası olabileceği tarafsız alandır. Ancak, Yahudi-Hıristiyan monoteizmi pagan kutsalının büyüsünü bozmuştur. Batı ortaçağ Hıristiyanlığının birleşmesi ve Hıristiyan Kilisesi'nin hegemonik zaferi seküler'i seküler-dinsel ikiliğinin ya da karşıtlığının terimlerinden biri haline getirmiştir. Bu ikilik öylesine işlevselsdir ki "ortaçağ Hıristiyanlığının tüm uzamsal ve zamansal gerçekliğini kurtuluşun dinsel-ruhsal-kutsal dünyası ile seküler-zamansal-dindışı dünya olmak üzere iki dünyayı ayıran ikili bir sınıflandırma sistemi halinde yapılandırması"nı mümkün kılmıştır.
Casanova, "kutsal-dindışı ve dinsel-seküler ikili sınıflandırma sistemlerinin birbirine eklenip seküler olanın dünyevi şehirle, dinsel olanın ise göksel şehirle bir tutulmasının" neticesinde "Hıristiyan mükemmelliğinde bir yaşam sürmek için dünyadan manastırlara çekilen "dini" ruhban ile kilise mensubu olmayanlarla dünyada birlikte yaşayan "seküler" ruhban arasındaki ayrım"ın mümkün hale geldiğini belirtir. Ona göre, Ortaçağ Hıristiyanlığının bu yeni teolojik perspektifi çok önemlidir, zira modern anlamda sekülarizasyon buradan ortaya çıkar. Yani, sekülerleşmek artık dindar kişilerin dünyada yaşamak adına manastır yaşamını ve kurallarını (*monastic*) terketmesidir. Jose Casanova, "Exploring the Postsecular Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence", *Habermas and Religion,* ed.ler Craig Calhoun, Eduardo Mendieta ve Jonathan VanAntwerpen (UK: Polity Press, 2013), 53-55.

[4] Amos Funkenstein "seküler" ile "din-karşıtı" eğilimleri birbirine karıştırmamak gerektiğini dile getirirken orijinalinde "sekülarizasyon"un hukuki bir terim olduğuna dikkat çeker: "sekülarizasyon", "Karolingen çağından beri Kilise mülkünün dünyevi güçler tarafından kamulaştırılmasını temsil ediyordu". Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton University Press, 1986), 5, d.n.7.

[5] William H. Swatos, Jr. and Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Sonbahar, 1999): 211-212.; Bob Forder, "George Jacob Holyoake", https://www.secularism.org.uk/george-jacob-holyoake.html, çevrimiçi 09.04.2023.; Holyoake'nin sekülarizm sözcüğünü kullanmasının nedeni kendi teizm-karşıtı konumu ile ateizm arasına bir sınır çizgisi çekme ve "ateist" ya da "kafir" suçlamalarından kurtulma arzusuydu. Çok daha önemlisi, ona göre sekülarizm pekâlâ liberal teistlerin de destekleyeceği toplumsal, politik ve etik amaçlara sahiptir. Talal Asad,

kabul etmeyenler için yaşam şekli (*policy*)" ya da "teolojiyi belirsiz, yetersiz veya güvenilmez bulanlara yol göstermek için tasarlanmış ilkeler dizisi" olarak takdim ettiği sekülarizmin temel amacını da "insan refahının maddi araçlarla arttırılmaya çalışılması" ve "başkalarına hizmet etmeyi bir yaşam görevi haline getirmek" şeklinde belirlemişti.[6]

Holyoake'nin mutlak suretle bu dünya, *ad seculum* ve dünyevi görevler ile ilişkilendirdiği sekülarizasyon terimi, hem modern dünyada "Aklın Zaferi", "Rasyonalizasyon", "Entelektüelizasyon" ya da "Büyü Bozumu" adı altında vuku bulan özgül bir sosyal, politik, ekonomik ve hukuki değişim sürecini hem de bu sürecin sonucunu ya da aldığı formu ifade eder.[7] Hakikaten de, terim, modern batı toplumu içinde dinin tarihsel dönüşümünü anlamak bakımından anahtar kavramlardan biridir. Öyle ki, farklı alanlardan sosyal bilimciler açısından "sekülarizasyon hipotezi" küresel ölçüde yaygın olduğu varsayılan sosyo-politik bir fenomene dair gözlemi yönlendiren bir paradigma niteliği kazanmıştır.[8] Max Weber ünlü "Science as a Vocation (Meslek Olarak Bilim)" konferansında bu süreci "nihai ve en yüce değerlerin kamu yaşamından geri çekilmesi" olarak tarif etmişti.[9] Bu, sekülarizasyon sürecini modernleşme ideali bağlamında ve sekülarizmi de Talal Asad'ın önerdiği gibi, köklerini on dokuzuncu yüzyılın liberal toplumlarında bulan bir politik öğreti olarak düşünmemiz gerektiğini gösterir.[10] Dünyanın

---

Sekülerliğin Biçimleri, çev. F.Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 36, d.n.6.

[6] George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism*, https://www.gutenberg.org/files/36797/36797h/36797h.htm#:~:text=Secularism%20seeks%20the%20material%20purity,all%20improvement%20is%20higher%20purity, çevrimiçi 09.04.2023.

[7] Harvey Cox, tanımlayıcı bir terim olan sekülarizasyonun "toplumun ve kültürün dinsel kontrolden ve kapalı metafiziksel dünya görüşlerinin vesayetinden kurtulduğu tarihsel bir süreci" ifade ettiğini, buna karşılık sekülarizmin "bir ideoloji, yeni bir kapalı dünya görüşü" olduğunu belirtir. Ona göre, "sekülarizasyonun kökleri İncil inancının kendisinde bulunurken", sekülarizm "sekülarizmin ürettiği açıklık ve özgürlüğü tehdit eder; yeni bir düzenin ideolojisi haline gelmemesi için dikkatle izlenmesi gerekir". Harvey Cox, *The Secular City* (Princeton University Press, 2013), 20. Paolo Costa da sekülarizasyonun "bir durum değişikliğini cisimleştiren önemli bir tarihsel dönüşümün kendisi aracılığıyla kavranılmak istendiği bir süreç kavramı" olduğuna işaret ederken insanların en temel ahlaki, politik, manevi ve ontolojik bağlılıklarında meydana gelen bu dönüşümün varoluşsal karakterine dikkat çeker. Paolo Costa (*The Post-Secular City: The New Secularization Debate*, Brill Schöningh, 2022), xı-xıı.

[8] Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen, "Introduction", *Habermas and Religion*, ed.ler C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen (UK: Polity Press, 2013),12-13.

[9] Max Weber, "Science as a Vocation", *From Max Weber*, çev.ler H.H Gerth ve C.W Mills (London: Routledge, 1948), 155.

[10] Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, 37. John Casanova'nın da ifade ettiği gibi, sekülarizasyon süreci

açıklanmasında öngörülebilirliğe ve hesaplanabilirliğe duyulan güçlü inancı ifade eden modernleşme ideali sosyal-politik kurumların dini/teolojik ilkeler çerçevesinde organize edilmesine karşı güçlü bir rasyonelleşme ve özerkleşme talebine de hayat verir. Dolayısıyla, sekülerizasyon kavramının temel iddiası şu cümlede özetlenebilir: Dini argümanlar mantıksız oldukları için politikanın dışında tutulmalı ve politik yaşamı oluşturan tartışma ve argümanlar özerk "kamusal akıl"da temellendirilmelidir.[11]

Kuşkusuz, aklın dinin çizdiği sınırların ötesine geçerek özgürleşmesi ve bunun sonucunda kutsallık fikrinin aşınması yalnızca epistemolojik değil, politik otonominin de temelidir. Bu çerçevede, Spinoza'dan Locke'a August Comte'dan Emile Durkheim ve Max Weber'e farklı disiplinlerden öncü isimlerin gelişmiş bir toplumda dinin rolünün giderek azalacağına inandıklarını söylemek yanlış olmaz. Nitekim Carl Schmitt "Nötralizasyon" ve "Depolitizasyon" terimleriyle açıkladığı bu rasyonelleşme sürecini çatışmasızlık, istikrar ve uzlaşma saikleriyle ilerleyen seküler evreler dizisi olarak görmeyi ve liberal toplumun nihai köklerinin dinin özelleşmesinde (teolojinin sekülarizasyonunda) aranması gerektiğini önerdi. Ona göre, modern devlet egemenliği otorite (*auctoritas*) ve iktidarı (*potestas*) kendi bünyesinde eriterek dinin özelleşmesinin, yani salt bir inanç konusu haline gelerek bireyin öznel dünyasına çekilmesinin yaratacağı tehlikeleri büyük ölçüde bertaraf edebilmişti. Ancak rasyonel özerklik talebinin bir noktada durmaması ya da sekülarizasyonun kapanmayan aşamalı bir süreç oluşu,

---

ile Batı modernleşme süreci arasındaki içkin bağa ya da korelasyona işaret eden en önemli isimlerden biri Habermas'tır. Bkz., Casanova, "Exploring the Postsecular Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence", 52-53. Ancak, modernleşme ile sekülarizasyon arasındaki ilişkinin burada sunulandan daha karmaşık olduğunu da ifade etmeliyim. Bu hususta özellikle Peter Berger'in "The Desecularization of the World: A Global Overview" yazısı din ile modernite arasındaki ilişkinin komplike karakterine dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Berger modernleşmenin sekülerleştirici etkileri olduğunu reddetmemekle birlikte, modernleşmenin hem toplumsal hem bireysel düzlemde dinin gerilemesine yol açtığı görüşünün artık sürdürülemez olduğunun da altını çizer. Ona göre, "bazı dini kurumlar birçok toplumda gücünü ve etkisini kaybetmiştir, ancak hem eski hem de yeni dini inançlar ve uygulamalar yine de bireylerin yaşamlarında varlıklarını devam ettirmiş, bazen yeni kurumsal biçimler almış, bazen de büyük dini coşku patlamalarına yol açmıştır". Bu yüzden "bugün dünya, her zaman olduğu kadar ve bazı yerlerde her zaman olduğundan bile daha şiddetli biçimde dinidir". Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" , *The Desecularization of the World*: *Resurgent Religion and World Politics* (William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 3-4.

[11] Charles Taylor, sekülerliğin Tanrı'ya ya da mutlak herhangi bir varlığa referansta bulunmayan, eylemi yönlendiren ilke ve normların herhangi bir dini inanca kayıtsız olması anlamında kamusallıkla veya kamusal alanla ilgi oluşuna dikkat çeker. Bkz.,Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: T. İş Bankası Yayınları, 2014), 5.

devlet egemenliğine de sirayet ederek hukukun ve politikanın mekanikleşmesi-teknikleşmesi ile sonuçlanmıştır.[12]

Charles Taylor da *din ile devlet arasındaki ayrım*, *dini pratik ve ritüellerin azalması* ve *kültürel atmosferin ya da inanç koşullarının değişimi* olmak üzere birbiriyle ilişkili, dine gönderimde bulunan ama farklı anlam düzeyleri ile karakterize olduğunu öne sürdüğü modern çağı aşamacı (*stadial*), kapanmayan ve açık-uçlu bir süreç olarak yorumlarken Schmitt ile ortak bir perspektife yerleşir. Schmitt gibi o da, ikinci anlam düzeyinin veya ikinci düzey sekülerliğin, yani bilime ve akla duyulan inanç sebebiyle *dini pratik ve ritüellerin* ve hatta (bilhassa) Hıristiyan inancının gerilediği yönündeki açıklamalara ihtiyatla yaklaşır. Sekülerleşme tinsel tamlık arayışlarına ve deneyimine bir son vermekten çok Tanrıya adanmış sofuca bir yaşamı hayatın kurucu anlamının nerede bulunduğuna yönelik sorgulamanın alternatif cevaplarından biri haline getirmiştir.[13] Taylor açısından bu durum dinin "aşkın/içkin ayrımı" kadar onunla ilişkili "dışlayıcı" ya da "kendine yeterli hümanizm" bağlamında anlaşılmalıdır. Modern sekülerliğin dışlayıcı ya da kendine yeten hümanizmi, dünyevi yaşamı tüm görünümleri ve boyutlarıyla aşkın bir Tanrı'nın iradesine bağlayan ve insani eyleme bu dünyayı aşan/öte dünyalı bir anlam yükleyen "naif" bağlılığı yerinden ederken "insan gönencinin ötesindeki her hedefi" silikleştiren bir tasarımı (başka çağlar ve önceki toplumlarla) mukayese edilemez bir tarzda başat hale getirmiştir.[14] Ancak Weber, Schmitt ve Strauss gibi Taylor da, kentleşme, kapitalizm, sanayileşme, rasyonalizasyon, pozitif bilimlere inanç vb. gibi moderniteye özgü unsurların dini inanç (daha doğrusu Hıristiyanlık) ve pratiklerde bir gerilemeye yol açtığını düşünmekle birlikte, dini yanlışlayamadığı gibi dine olan talebi de ortadan kaldıramadığında hemfikirdir. Modernliğin büyüden arındırıcı yapısı eski dinsel formları zayıflatmış olsa da, yeni dinsel formların ortaya çıkışına engel olamamıştır.[15] Dolayısıyla müdahaleci, tektipleştirici, homojenleştirici ve rasyonelleştirici özellikleriyle "dışlayıcı hümanizm"in "toplumu baştan yaratma ve kitlesel hayatı faal bir şekilde yeniden düzenleme girişimi"ne rağmen,

> Belki de üzerinde yeterince durulmamış olan şey, Reformcu elitlerin dinsel ve/veya ahlaki yaşamlarımızı daha kişisel ve içe dönük kılmaya, dünyayı sihirsizleştirmeye ve kolektifi önemsizleştirmeye dönük, yüzyıllardır

[12] Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz.,Funda Günsoy, *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'Politik Olan' Kavramı* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010).
[13] Taylor, *Seküler Çağ*, 3-20.
[14] *A.g.e.*, 24-27.
[15] *A.g.e.*, 500-514.; Günsoy, *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'Politik Olan' Kavramı*, 25-26.

> sürdürdükleri çabalara rağmen dinin en eski formlarına, eksen çağın çok öncesine uzanan bahsettiğimiz bu boyutunun hala canlı ve ayakta olmasıdır.[16]

Öyle görünüyor ki, seküler modernliğin kamu alanı ile özel alanı birbirinden ayırarak ve dini bireyin mahrem alanına hapsederek üniter, rasyonel ve seküler bir toplumsal yaşam yaratma idealine rağmen, çoğu zaman dini bir kökten neşet eden ya da dini motivasyonların yönlendirdiği sosyal, kültürel ve politik hareketlerin yükselişi "sembolik mücadele"lerin teolojik-politik karakterini anlamamızı önceki çağlardan çok daha fazla zorunlu kılmaktadır.[17] Colby Dickinson'ı takip ederek söyleyecek olursak, "teolojinin daimi melez ve "zayıf" doğasını kabul etmenin, ilkin teolojinin politik kimliği oluşturan şeyin köklerindeki, kültür ve inanç kavşağındaki ve "her tür" ilişkinin sıradan bağlantı noktasındaki yerini ortaya çıkaran potansiyel bir teoloji eylemi" olduğunu teslim etmemiz gerekir.[18] Bu ise, Hent de Vries ve Lawrence E. Sullivan'ın "küreselleşme çağının bizi açıklık kaynaklarından çok ironilerle karşı karşıya bıraktığı" gözlemini bir kez daha doğrular bir nitelik taşır.[19] İronik bir başka gözlem ise, post-seküler bir çağda dini canlanma hareketlerinin kimi zaman demokratikleşme talepleri ile çakışıyor olmasıdır. Sözgelimi 1928'de Mısır'da Hasan el-Benna'nın kurduğu Müslüman Kardeşler ve 1941'de Güney Asya'da Ebu el-ala Mevdudi'nin kurduğu Cemaati-i İslami gibi gruplar, modern öncesi koşullara geri dönmeyi değil, politik süreçlere aktif ve eşit ölçüde katılımın yanı sıra toplumun otantik İslam'a uygun bir biçimde tanımlanmasını talep etmişlerdir.[20] Bu durum, modern dünyada dinin yalnızca bireyin mahrem dünyasında kendisine yer bulabilecek özel inanışlar kümesi olduğunu öne süren liberal ideolojiyi yalnızca normatif değil, empirik açıdan da tartışmalı hale getirmiştir.

Bu çerçevede, geçen yüzyıldan itibaren sosyal ve politik teoride klasik sekülerleşme-modernleşme paradigmasının kademeli olarak "çözülme" sürecine girdiğini söyleyebiliriz. Bu yeniden değerlendirmeye sekülarizm

---

16 Taylor, *Seküler Çağ*, 106.

17 "Dinin geri dönüşü" sekülarizasyon teorilerinin yeterliliğini tartışmayı, modern toplumda dinin yerini yeniden düşünmeyi ve hatta sekülarizasyon kavramından bütünüyle vazgeçmeyi bile gündeme getirmiştir. Bkz.,Herbert de Vriese ve Gary Gabor, *Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age* (Cambridge Scholars Publishing, 2009), ıx-xıı.

18 Colby Dickinson, *Between the Canon and the Messiah*: *The Structure of Faith in Contemporary Continental Thought* (UK: Bloomsbury Academic Publishing, , 2013), 77.

19 Hent De Vries ve Lawrence E.Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (Fordham University Press, 2006), ix.

20 John L. Esposito ve John Obert Voll, *İslamiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi (Köprü Kitap, 2012), 11-14.

fikrinin politik imalarının çeşitli felsefi perspektiflerden (Jürgen Habermas[21], Talal Asad, Fred Dalmayr, William Connolly, Judith Butler, Dipesh Chakrabarty vb) sorgulanması eşlik ediyor. Dini argümanların liberal-demokratik kamusal alanın gereksinimlerine göre "makul" hale getirilmesinin ayrımcılığa ve dışlanmaya yol açtığını öne sürenler ile özel alan *ya da* kamusal alanın farklı ilkeler temelinde kurgulanması gerektiğini öne sürenler arasındaki tartışma bir sonuca ulaşmaktan uzak görünüyor. Üstelik bu tartışma tümüyle seküler politik bir kültürün demokratikleşmenin ana kaynaklarından yoksun olduğu iddiasıyla daha da alevlenmişe benziyor. Jürgen Habermas, William Connolly, Andrew F. March, Craig Calhoun ve Hent de Vries gibi yazarlar politik özgürlük, bağımsızlık ve özgürleşme gibi fikirlerin dini tecrübeyle ve dini dil ile yakından bağlantılı olduklarına dikkat çektiler. Onlardan önce Carl Schmitt ve Leo Strauss dinin tam da kamusal akıl fikrinin soyağacındaki önemli bileşenlerden biri olduğunu iddia etti. Bugün dini tecrübenin ve dilin dijital evrende yeni formlar kazandığı dikkate alındığında, sekülarizm, kamusal akıl, politik egemenlik, sivil haklar ve demokrasi arasındaki ilişkiyi tüm boyutları ile tartışmaya açmak elzem

[21] Hem P.Portier hem de *Habermas and Religion* kitabının editörleri, Habermas'ın entelektüel kariyerinde modern toplumda din sorununa gösterdiği dikkat bakımından takip edilebilir bir değişimin yaşandığına dikkat çekerler. Bir başka ifadeyle, din söz konusu olduğunda Habermas, ortaya çıkan yeni durumların da etkisiyle, önceki pozisyonunu tadil etmekte ve hatta "temel varsayımlarını yeniden yapılandırmak"ta tereddüt etmez. Bu çerçevede o, kariyerinin ilk evresinde (1980'lerde), öte-dünyalı bir kurtuluş anlatısı adına dünyevi mutluluğun değerini düşürdüğünü ve insanı kendi gerçekliğine yabancılaştırdığını öne sürerek dini inanç konusunda oldukça eleştirel bir pozisyon benimser. *On Social Identity* ve *Theory of Communicative Action* (İletişimsel Eylem Kuramı) kitaplarında öne çıkan bu tavır, "seküler evrensel sorumluluk etiğinin ilkeleri"ne dayanan iletişimsel rasyonelliği özgürleşmenin hakiki kaynağı olarak takdim eder. Portier'e göre, 1985-2000 yılları arasını kapsayan ikinci evrede Habermas, dinin acı çeken insanlara "teselli" sunduğu için varoluşsal bir gereklilik olduğunu kabul eder ve dinin "gözden kaybolması" umudu yerini "özelleşme" çağrısına bırakır. Aslında bu dönemde Habermas'ın dikkatinin dine yönelmesinin temel sebebi "kamusal alanın liberal kurumsallaşmalarına yönelik meydan okumalar"dır. Habermas her ne kadar dinin varoluşsal gerekliliğini kabul etmiş olsa da, inançların evrensel kabulden ve rasyonel haklılandırmadan yoksunluğu sebebiyle kamusal alanda seküler aklın yeterli olduğunu öne sürmeye devam eder. 1990'ların sonlarından itibaren, özellikle *The Future of Human Nature* (İnsan Doğasının Geleceği) ve *Between Naturalism and Religion* (Doğalcılık ve Din Arasında)'da kendini gösteren üçüncü bir evreden daha söz etmek mümkündür. Entelektüel kariyerinin bu geç döneminde Habermas'ın düşüncesi, "kamusallaşma" kavramı yoluyla çağdaş demokrasilerde dinin yerini ve önemini tanıyan bir çizgide ilerler. Din artık bireyin mahrem alanına gizlenmiş uzak bir geçmişin kalıntısı olmayıp kurucu metinleri ve gelenekleriyle "ahlaki sezgileri" inceltme, ütopyacı idealleri ve dayanışma örnekleriyle demokratik mücadeleyi esinleme ve dini dile içkin yeni anlam kaynakları sunarak hem bireysel hem toplumsal yaşamı iyileştirme potansiyeli ile öne çıkar. Philippe Porter, "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas", *Culture and Society* (2011): 426-427; Calhoun, Mendieta, VanAntwerpen, "Introduction", 14-26.

görünmektedir. İşte *Felsefi Düşün*'ün bu sayısı farklı alanlardan ve perspektiflerden araştırmacıları bir araya getirerek sekülarizm, post-sekülarizm ve demokrasi ana teması etrafında oluşmuş disiplinlerarası birikime katkıda bulunmayı ve böylelikle akademik ve fikri yaşamımızı zenginleştirmeyi amaçlıyor. Yazılarıyla literatüre katkıda bulunan tüm yazarlarımıza ve dikkatli değerlendirmeleriyle hakemlerimize en içten teşekkürlerimi sunarım.

Katkılarından dolayı Yayın Kurulu üyelerine ve Gökhan MURTEZA'ya çok teşekkür ederim. *Felsefi Düşün* Dergi Editörü Eylem YOLSAL MURTEZA'nın bu sayının hazırlanmasındaki editoryal emeği, özenli yönlendirmeleri, süreci yönetme becerisi ve dostluğu paha biçilmez değerdeydi. Kendisine müteşekkirim.

Funda GÜNSOY
Nisan, 2023
BURSA

SPİNOZA'DA DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ

Erdal GÜRSUL*

THE IDEA OF DEMOCRACY IN SPINOZA

Öz

Siyasal düşünce tarihinde Antik Yunan'da Platon ile başlayıp Modern Çağ'da Benedictus Spinoza'ya gelinceye kadar devlet ya da yönetim biçimleri konusunda "en iyi yönetimin ne olduğu" üzerine süregelen bir tartışma vardır. Platon ve Aristoteles'te insan doğasında bulunan iyi'yi gerçekleştirmek amacıyla düşünülen devlet, Orta Çağ'da insan doğasını kötü olarak nitelemekle birlikte teokratik bir karakterde mutlak bir monarşi olarak düşünülmüştür. Bu devlet ve yönetim anlayışına karşın, ilkin Machiavelli daha sonra Thomas Hobbes -her ne kadar onlar da insan doğasını kötü olarak nitelendirseler de- dünyevi mutlak bir monarşiyi savunurlar. Platon'un filozof-kralına karşın güçlü bir hükümdarın devleti yönetmesi gerektiğini düşünen Machiavelli, bu düşüncesiyle meşru bir zemini olmaksızın dünyevi mutlak monarşiyi savunur. Machiavelli'den geriye kalan bu meşruiyet problemine Hobbes sözleşme yoluyla çözüm getirmeye çalışır. Bu tarihsel izlekten yola çıkan Spinoza ise, söz konusu yönetim biçimlerinden, gerek çoğunluğun yönetimi olması, gerek özgürlükleri savunması bakımından kendisine gelinceye kadar dışlanan demokrasiyi savunur. Spinoza, mutlak monarşiye karşı mutlak demokrasiyi tam da bu dışlanan yönleriyle devletin vazgeçilmez bir yönetim biçimi olarak kendi siyasal düşüncesinin temeline yerleştirir. Düşünce ve ifade özgürlüğünü temel alan onun demokrasi düşüncesi, bir yandan toplumsal hiyerarşileri ortadan kaldıran, diğer yandan teolojik temellerinden arındırılmış modern bir devletin yönetim biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmanın amacı, Antik Çağ'dan Modern Çağ'a gelinceye kadar istenen ve dışlanan siyasal yönetimleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan devlet biçimlerini incelemek, bu incelemede Spinoza'nın demokrasiyi vazgeçilmez iyi bir yönetim biçimi olarak savunduğunu

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Doktora Mezunu, Dr., erdalgursul@gmail.com, ORCİD: 0000-0003-2427-3612.Araştırma Makalesi

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 01-24.
(Makale Gönderim: 02.07.2022 / Makale Kabul: 23.02.2023) /Araştırma Makalesi

gerekçeleriyle birlikte açıklamak ve böylece modern devletin kuruluşuna bir zemin hazırlamış olduğunu göstermektir.

Anahtar Kelimeler: İnsan doğası, doğal hak, devlet, monarşi, demokrasi, düşünce ve ifade özgürlüğü.

Abstract

In the history of political thought, there is an ongoing debate on "what is the best government" about the state or forms of government, starting from Plato in Ancient Greece until Benedictus Spinoza in the Modern Age. In Plato and Aristotle, the state, which was thought to realize the good in human nature, was considered as an absolute monarchy in a theocratic character, although it described human nature as bad in the Middle Ages. Despite this understanding of state and government, first Machiavelli and later Thomas Hobbes advocate an absolute worldly monarchy, even though they also call human nature evil. Machiavelli, who thinks a powerful ruler should rule the state despite Plato's philosopher-king, defends the worldly absolute monarchy without a legitimate ground. Hobbes tries to solve this legitimacy problem, which is left behind by Machiavelli, through contract. Spinoza, on the other hand, sets off from this historical trait and defends democracy, which is excluded from these forms of government up to Spinoza, in terms of both being the rule of the majority and defending freedoms. Spinoza places absolute democracy versus absolute monarchy at the foundation of his political thought as an indispensable form of government of the state with precisely these excluded aspects. His idea of democracy, which is based on freedom of thought and expression, appears as a form of government of a modern state that eliminates social hierarchies on the one hand and is free of theological foundations on the other. The aim of this study is to examine the desired and excluded political governments from Antiquity to the Modern Age and the state forms that emerged as a result, to explain with the reasons that Spinoza defended democracy as an indispensable good form of government, and thus, to show that he has laid the groundwork for the establishment of the modern state.

Keywords: Human nature, natural right, state, monarchy, democracy, freedom of thought and expression.

***

Siyaset felsefesi tarihi boyunca iyi bir yönetimin nasıl olması gerektiği üzerine süregelen tartışmalar, devlet ya da yönetim biçimi şeklinde temel bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Antik Çağ'da, ilkin Platon ve Aristoteles'in tartıştığı demokrasi düşüncesi, dönemin kendine özgü koşullarında kötü bir yönetim biçimi olduğu için dışlanmıştır. Orta Çağ boyunca süren teokratik yönetim anlayışından sonra, demokrasiye dayalı yönetim anlayışını bir sefer daha 17. yüzyılda Benedictus Spinoza tartışmaya açar. Spinoza, Orta Çağ'ın sorun haline gelmiş ve artık sürdürülemez teokratik düzenine ve buna alternatif olarak gösterilen Machiavellici ve Hobbesçu dünyevi mutlak monarşiye karşı insan doğasında ortak bir şekilde bulunan akıl ilkelerini esas alan mutlak demokrasiyi savunur.

Descartes "düşünüyorum, o halde varım" demişti. Spinoza, kendi ontolojisini kurduğu *Etika*'nın ilk bölümünde bunu en kısa biçimde ama daha kapsamlı bir anlamda ifade eder. "İnsan düşünür."[1] Bu aksiyomun hemen devamında düşünmenin Tanrının sonsuz sıfatlarından biri olduğunu ve sınırlandırılamayacağını dile getiren Spinoza, bu temelden hareketle kendi demokrasi düşüncesini oluşturmaya çalışır. Tanrının düşüncesinin sınırlandırılamayacağı gibi insan düşüncesinin de sınırlandırılamayacağını düşünen Spinoza, özgürce düşünmek için, önce insan zihnini işgal eden korku ve hurafelerden temizlemek, sonra aklın ilkelerine göre insanın özgürce yaşayabildiği, düşünebildiği ve düşündüğünü ifade edebildiği bir toplumsal yönetim anlayışı kurmak istiyordu. Bu amaçla Spinoza, gerek çoğunluğun yönetimi olması, gerek özgürlükleri savunması bakımından Antik Çağ'dan beri dışlanan demokrasiyi, tam da bu dışlanan yönleriyle savunmak amacıyla bir devlet için iyi bir yönetim biçimi olarak ortaya koyar.

Bu çalışmanın amacı, Antik Çağ'dan başlayıp Modern Çağ'a gelinceye kadar gerekçeleriyle birlikte istenen ve dışlanan siyasal yönetimleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan devlet biçimlerini incelemek, bununla birlikte, Antik Yunan'da insan doğasında iyi olanı gerçekleştirmek amacı olan devletin, Orta Çağ'da teokratik bir karaktere, sonrasında ise "güç" odaklı dünyevi mutlak bir monarşiye dönüştüğünü, buna karşın Spinoza'nın çoğunluğu/çoğulculuğu temsil etme ve özgürlükleri savunması bakımından bir yönetim biçimi olarak dışlanan demokrasiyi, bu sefer tam da bu dışlanan

[1] Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 79.

yönleriyle vazgeçilmez iyi bir yönetim biçimi olarak savunduğunu ve böylece modern devletin kuruluşuna bir zemin hazırlamış olduğunu göstermektir.

Antik Yunan'dan Modern Çağ'a Siyasal Yönetim Sorunu

Platon ve Aristoteles, siyasetle ilgili temel eserlerinde ideal bir devleti insan doğasında bulunan 'iyi'den yola çıkarak açıklarlar. Akıl sahibi bir varlık olarak insan, kendi doğasında bulunan bu iyi'yi gerçekleştirmek amacındadır. Siyaset, insan doğasında bulunan bu iyi'yi gerçekleştirebilmenin ve bu yolla herkesin iyi yaşamını mümkün kılmanın yegâne aracıdır. Fakat bu iyinin ne olduğu konusuna gelince her iki filozofun farklı düşündüklerini anlıyoruz. Bu temelde Platon, *Devlet* adlı eserinde iyi'nin ideal bir devlette "iyi ideası"na uygun bir şekilde gerçekleşebileceğini, Aristoteles ise *Politika* adlı eserinde bu iyinin *Polis*'te ancak kendi amacını kendinde taşıyan adalet erdemine dayalı olarak gerçekleşebileceğini savunur.

Olgunluk dönemi eseri olan *Devlet* (*Politeia*) yapıtında Platon, insanın iyisi olan aklın üç yanının olduğunu belirtir: Hesaplayan, düşünen yan (akıl); düşünmeyen, arzulayan yan (istek); kızan, öfke duyan yan.[2] Aklın bu üç yanından yalnızca ilkinin insanın kendine özgü iyisi olduğunu, diğer ikisinin ise insanların yanı sıra hayvanlarda da bulunduğunu vurgulayan Platon, insanın akıldan pay alan bu iyi yanıyla hayvandan ayrıldığını ve bu iyinin de ancak iyi bir devlette gerçekleşebileceğini düşünür. İyi bir devlette akıldan pay alan yanıyla insan, iyi ideasını bilmekle erdemli bir şekilde yaşarsa mutlu olur.

İnsan ve devlet arasında bu denli ayrılmaz bir bağ kuran Platon için iyi bir devlette dört erdem bulunmalıdır: Bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet. Bu erdemler devlette bulunan üç sınıfa karşılık gelmektedir. Cesaret koruyucular sınıfının, ölçülülük üretenler sınıfının ve bilgelik yöneticiler sınıfının erdemidir. Adalet ise her sınıfın işini en iyi şekilde yapmasıyla kazanılan erdemdir.[3] Bununla birlikte Platon, dokuzuncu kitapta altın, gümüş ve tuncu temsil eden insan tiplerini sırasıyla *bilgeliksever*, *ünsever* ve *parasever*[4] olarak tanımlar. Sekizinci kitapta ise timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olmak üzere dört farklı bozuk devlet biçimi olduğunu dile getirir.[5] Devamında da oligarşi ve demokrasinin aşırı ve düzensiz özgürlükten dolayı bozuk birer

[2] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 439d.
[3] *A.g.e.,* 433b.
[4] *A.g.e.,* 581c.
[5] *A.g.*e., 544c.

yönetim biçimi olduğunu belirtir. Daha sonra Platon, yaşlılık dönemi diyaloglarından *Devlet Adamı* adlı eserinde yönetim biçimlerini tekrar gündeme getirir ve burada en iyi yönetim biçimini, filozof-kral yönetiminde anayasal monarşi[6] olarak belirleyip siyasetle ilgili düşüncelerine son şeklini verir.

Aristoteles ise genel anlamda insanı bir *animal rational* [7]olarak tanımlar. İnsanın, karıncalar ve arılar gibi topluluk halinde yaşayan bir varlık olduğunu, fakat onlardan farklı olarak insanın yalnızca yaşamak amacında değil, iyi yaşamak amacında olduğunu düşünen Aristoteles, ruhun akla uygun etkinlikte bulunmasıyla insanın kendi doğasına uygun bir şekilde bu iyi yaşamı gerçekleştirebileceğini dile getirir. Dolayısıyla Platon'dan farklı olarak Aristoteles, akıl sahibi bir varlık olarak insanı, yalnızca bilen bir varlık olarak değil, aynı zamanda eylem yaşamına sahip bir varlık olarak diğer varlıklardan ayırır.[8] Aristoteles için eylem yaşamı ise üç farklı şekilde vardır: *haz* yaşamı, *teoria* yaşamı ve *siyaset* yaşamı.[9]

Bununla birlikte Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde yaptığı bilimler sınıflandırmasında siyaseti, ilkesi yapanda bulunan eyleme dönük bir bilim olarak pratik bilimler içinde gösterir. *Etik* adlı eserinde ise ruhun akıl sahibi yanının ilkeleri olduğundan başka türlü olmayan şeyleri bilebilen yanını teorik, ilkeleri olduğundan başka türlü de olabilen şeyleri bilebilen yanını ise pratik bilimler şeklinde sınıflandırır. Pratik bilimler içinde yer alan siyaset, eylem yaşamına yönelik olup 'en iyi'yi amaçlar.

Aristoteles'e göre, her bilgi ve her tercih bir iyiyi amaçlar ve siyasetin amaçladığı şey iyi bir yaşam ya da mutluluktur. Mutluluk, ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun etkinlikte bulunmasıdır.[10] Başka deyişle, insanın akla uygun etkinlikte bulunmasıyla gerçekleşen iyi aynı zamanda erdemdir (*arete*). Bu temelde, bir eylem biçimi olan siyaset yaşamının erdemi adalettir. "Adalet, kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir."[11] Devlette amaçlanan iyilik adalettir.[12]

---

[6] Platon, *Devlet Adamı,* çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 302e.
[7] Aristoteles, *Politika,* çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 9.
[8]Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2009), 1098a.
[9] *A.g.e.,* 1095b.
[10] *A.g.e.,* 1102a.
[11] *A.g.e.,* 1129b.
[12] Aristoteles, *Politika,* çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 91.

Aristoteles'te etik ve siyasetin birbirinden ayrı olmadığı, -etik kitabının sonunda bunu belirtir- onun birbirinin devamı olan iki eserinden açıkça anlaşılıyor. İlkin *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde iyinin neliğini, daha sonra *Politika* adlı eserinde ise toplumsal ve siyasal açıdan iyi yaşamın neliğini tartışan Aristoteles, burada insanın ancak bir toplum içinde yaşayabileceğini ve toplumsal iyi bir yaşamın da ancak *Polis*'te gerçekleşebileceğini dile getirir. *Politika*'da Aristoteles, Platon'un "ideal bir devletin ancak filozofun yönetimiyle gerçekleşebileceği" şeklindeki düşüncesini kast ederek şunu sorar: "Eski ve temel bir soruyla işe başlamalıyız: En iyi adam tarafından yönetilmek mi daha iyidir, en iyi yasalar tarafından yönetilmek mi?"[13] Bu soruyla siyasal yönetim biçimlerini tartışmaya[14] açan Aristoteles, "ortak iyi"yi[15] amaçlayan üç doğru yönetim ve bu amaca aykırı olan üç bozuk yönetim şeklini karşılaştırmalı olarak inceler. Buna göre "ortak iyi"yi amaçladıkları halde *Krallık*, yalnızca bir kişinin siyasal yönetimi, *Aristokrasi*, belirli bir azınlığın siyasal yönetimi ve *Politeia*,[16] çoğunluğu esas alan siyasal bir yönetim biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu yönetimlerin bozuk biçimlerini ise Aristoteles şöyle açıklar: Krallık yönetiminin bozuk hali tiranlık, aristokrasi yönetiminin bozuk hali oligarşi ve çoğunluğun anayasal yönetimi olan *Politeia*'nın bozuk hali ise demokrasidir.[17] Burada tiranlık yönetiminde tek bir kişinin çıkarı, oligarşi yönetiminde yalnızca zengin bir azınlığın çıkarı ve demokrasi yönetiminde ise yalnızca yoksulların çıkarı amaçlanmakta ve dolayısıyla bunlardan hiçbirinin bütün toplumun çıkarını gözetmediği ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in doğru ve iyi yönetim için belirlediği "ortak iyi" ölçütünü ihlal etmesi nedeniyle bu yönetimleri bozuk birer yönetim biçimi olarak gördüğünü anlıyoruz. Tartışmanın ilerleyen bölümlerinde Aristoteles, aristokrasinin yol gösterici ilkesini erdem, oligarşinin yol gösterici ilkesini servet ve demokrasinin yol gösterici ilkesini ise özgürlük[18] olarak belirler.

---

[13] *A.g.e.,* 99.

[14] Bu tartışmaya Platon'un *Devlet* adlı eserinde vurguladığı şu düşüncesini de eklemek gerekir: Yasalarla kötülüklere son vereceğini düşünenler, Hydra'nın bin başından birini kestiklerinde, her kesilen başın yerine ikisinin çıktığını bilmezler. 426e.

[15] Aristoteles'in bir erdem olarak gördüğü ortak iyi kavramının, daha sonra sözleşme kuramlarına dayalı modern devlet düşüncesinde genel irade şeklinde tekrar karşımıza çıktığını burada söylemek gerekir.

[16] Platon'un *Politeia* adlı yapıtının genel olarak *Devlet* şeklinde Türkçeye çevrildiğini, Aristoteles'in *Politeia* adlı yapıtının ise anayasa anlamında siyasal yönetim olarak Mete Tunçay tarafından çevrildiğini burada hatırlatmak gerekir.

[17] Aristoteles, *Politika,* çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 81.

[18] *A.g.e.,* 123.

Anayasal yönetim ya da *Politeia,* zengin sınıfa dayanan oligarşi ile yoksul sınıfa dayanan demokrasinin bir karışımı[19] olup, Aristoteles'in erdem anlayışına uygun bir şekilde iki aşırı uç arasında bir ortadır. Bu yönüyle *Politeia*, yöneten ve yönetilen ayrımını, sadece özgürlükten ya da sadece servetten hareketle düzenlemediği, yönetme ve yönetilme işini yasaların egemenliği altında tanımladığı ve bu bakımdan yurttaşların yönetimden eşit pay almalarına imkân yarattığı için uygulanabilir en iyi yönetim olarak ortaya çıkar. Böylece sorduğu soruya yanıt olarak Aristoteles, en iyi adamlar olan filozoflardan ziyade en iyi yasalar temelinde devletin adaletle yönetilmesi gerektiğini açık hale getirir. Demokrasiyi ise Aristoteles, en iyi yönetim olarak adlandırdığı *Politeia* ya da anayasal yönetimin bozulmuş biçimi olarak görür.

Anlaşılıyor ki Platon, devletin en iyi adamlar, yani filozoflar tarafından yönetilmesi gerektiğini, Aristoteles ise devletin en iyi yasalarla yönetilmesi gerektiğini savunur. Bununla birlikte hem Platon'un hem de Aristoteles'in ideal devleti yöneten ve yönetilenler bakımından bir erdemler devletidir ve yasalar da bu erdemlere göre belirlenir. Platon'da insan için iyi bir yaşamın ideal bir devlette iyi ideasını bilmekle mümkün olacağı, Aristoteles'te ise insan için iyi bir yaşamın onun akla uygun etkinliğiyle ancak *Polis*'te adalet erdemine dayalı olarak gerçekleşeceğine dair düşüncelerinde, devlet henüz bir iktidar aracı değildir, yalnızca iyi bir yaşamın ve iyi bir yönetimin nasıl olacağına ilişkin bir tartışma vardır. Asıl amacı iktidar olmayan, insan doğasında bulunan "iyi"yi gerçekleştirmek olan Platon ve Aristoteles'in siyaset anlayışına karşın, Orta Çağ'da insan doğasını kötü olarak nitelendirmekle birlikte, Augustinus ve Thomas Aquinas'ın görüşleriyle şekillenen teokratik karakterde iktidar amaçlı bir siyaset anlayışı karşımıza çıkar.

Aristoteles ve Platon'un insanın iyi doğasından yola çıkarak iyi yaşamın ancak iyi bir devlette geçekleşeceğine ilişkin etik üzerine temellendirilen siyasal düşünce biçimini ve buna karşın insan doğasını kötü olarak nitelendiren Orta Çağ teokratik siyasal anlayışını ilk eleştirenlerden biri Niccolò Machiavelli'dir. İnsan doğasını kötü olarak nitelendirmekle birlikte Machiavelli, bu kötülüğün ve siyasal iktidarın temelinin ne doğada ne de Tanrıda bulunduğunu dile getirmekle siyasal yönetim anlayışı konusunda bir kırılmaya yol açar. Onun için hiçbir dinsel ya da etik ilkeye dayanmayan bu yeni siyasal iktidarın kaynağı *güç*tür. Machiavelli, etik ve din aracılığıyla temellendirilen siyasal anlayışlara karşı çıkarak, siyaset sorunlarının iyi bir yönetimin nasıl olması gerektiğiyle değil, güçlü bir yönetimin nasıl olması

[19] *A.g.e.,* 122.

gerektiğiyle çözüleceğini savunur. Bir taraftan *Söylevler* adlı eserinde özgürlükçü ve cumhuriyetçi bir yönetim biçimini, diğer taraftan *Prens* adlı eserinde etik siyaset ilişkisini koparıp güce dayalı dünyevi bir mutlak monarşiyi savunan Machiavelli, bu konuda yaşadığı çağın ruhuna uygun bir şekilde karma bir yönetim anlayışını benimser.

Söz konusu iki eserinde de, hayali durumlardan ziyade, tarihsel olay ve olgulardan yola çıkarak siyasal düşüncesini açıklayan Machiavelli, ilk eserinde Roma Cumhuriyetini, ikinci eserinde ise özellikle birçok tarihsel siyasi karakteri öne çıkarır. *Prens* adlı eserinin 15. bölümünden itibaren Machiavelli, iktidarı elinde tutmanın ve kaybetmenin hükümdarın karakterine bağlı olarak Büyük İskender, Sezar gibi birçok güçlü tarihsel siyasi figürden yola çıkarak anlatır. Platon'un erdemli bilge kralına karşın, güçlü-kudretli (*virtù*) bir hükümdarın devleti yönetmesi gerektiğini düşünen Machiavelli için, bu güçlü hükümdar talihin (*fortuna*) de yardımıyla önüne çıkan fırsatları değerlendirmekle birlikte amacına ulaşmak için her türlü yola başvurabilir. Bu minvalde iktidarda kalabilmek için hükümdar, korku yoluyla halkı itaate zorlayabilir, acımasız, merhametsiz ve vaatlerini tutmayan biri olarak her türlü kötülüğe başvurabilir.

> Şimdi geriye, bir prensin tebaasına ve dostlarına karşı nasıl davranması gerektiğini incelemek kalıyor. Birçok kişinin bu konuda yazdığını bildiğimden, bu konuyu işleyeceğim ve özellikle başkalarını görüşlerinden ayrıldığım için kendimi beğenmiş sayılmaktan korkarım. Ama öğrenmek isteyenler için yararlı olacak şeyler yazmak istediğimden hayali durumlardan çok somut gerçeklerle ilgilenmek bana daha doğru geldi. Nitekim birçok insan tarihte kimsenin bilmediği, görmediği cumhuriyetleri ve prenslikleri hayal etmiştir. İnsanın nasıl yaşadığı ile nasıl yaşaması gerektiği arasında o kadar büyük bir fark vardır ki, ne yapılması gerektiğini düşünürken ne yapıldığını göz ardı edenler kurtuluştan ziyade mahvolmayı öğrenir, çünkü daima iyi olmak isteyen bir insanın iyi olmayan bu kadar çok insan arasında mahvolması kaçınılmazdır. Dolayısıyla iktidarını muhafaza etmek isteyen bir prensin iyi olmamayı ve duruma göre kötülük yapma kabiliyetini kullanıp kullanmamayı öğrenmesi gerekir.[20]

Bu metinde Machiavelli, örtük bir şekilde Platon'u hedef alır ve onun iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğini mükemmel bir şekilde tasarımlarken, nasıl yaşandığını, yani olandan ve dolayısıyla gerçeklikten uzaklaştığını dile getirir. Bu düşüncesiyle Machiavelli, Platon'dan beri süregelen ideal gerçeklik ya da ütopyacı geleneğe karşı somut gerçeklik ile ilgilenmek gerektiğini dile getirir. Onun için somut gerçeklikte iyi ve kötü bir aradadır ve iktidarda kalmak

[20] Niccolò Machiavelli, *Prens*. Çev. Leyla T. Basmacı. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 75.

yalnızca iyi olanı yapmakla değil, gerektiğinde kötü olanı da yapmakla mümkündür. Böylece Machiavelli için iktidarı almak ve iktidarda kalmak, meşru bir zemin olmaksızın her türlü yola başvurmak kaydıyla önceliklidir. Sözleşme veya yasa gibi bir meşruiyet zemini olmayan onun bu yönetim anlayışı, kendisinden sonra siyaset felsefesinde önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar.

Öte yandan Thomas Hobbes, bir yandan Antik Çağ'da insan doğasının iyi olarak görülmesine karşın, Orta Çağ'ın mirasından ve Machiavelli'nin düşüncelerinden beslenip insan doğasını bencillik ve kötülükle niteler, diğer yandan Machiavelli'den geriye kalan meşruiyet problemini sözleşme (*institution/contract*) yoluyla aşmaya çalışır. Bu amaçla yazdığı *Leviathan* adlı ünlü eserinde Hobbes, devletin henüz ortaya çıkmadığı durumu "doğa durumu" olarak betimler. Doğa durumu[21], herkesin herkesle eşit olduğu, herkesin her şeyi yapma hakkına sahip olduğu ve herkesin herkese karşı daima savaş içinde olduğu bir durumdur. Bu durumda egemen bir güç olmadığı için tam bir yasasızlık vardır, doğru-yanlış, adalet-adaletsizlik gibi kavramlara yer yoktur.[22] Ne var ki, korku ve güvensizliğin hakim olduğu böyle bir durumda insanın toplumsal yaşamını sürdürmesine de olanak yoktur. Başka deyişle yaşam güvenliği "doğal hukuk"la sağlanamaz. Dolayısıyla Hobbes, yaptığı doğa durumu betimlemesiyle aynı zamanda egemen bir güç olarak devletin gerekli olduğuna işaret etmektedir. Öyleyse insanlar kendi güvenliğini sağlamak için kendi rızalarıyla doğal hak ve özgürlüklerini bir sözleşmeyle mutlak egemen bir güce devretmek yoluyla bu doğa durumuna son verebilirler. Böylece egemen güç olan devlet kurulmuş olur.

Devleti sözleşmeyle kurduktan sonra Hobbes'un üzerinde durduğu temel problem devlet ya da yönetim biçimleridir.[23] Ona göre devlet (*commonwealth*), dolayısıyla egemenlik biçimleri üç çeşittir: Egemenlik tek kişiye aitse monarşi, sadece belli bir kesime aitse aristokrasi, halka aitse demokrasi adını alır. Bu yönetimleri benimsemeyenler ise onları sırasıyla tiranlık, oligarşi ve anarşi olarak adlandırırlar.[24] Sonuçta Hobbes, bu yönetim biçimleri arasında mutlak monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak belirler.[25]

---

[21] Hobbes'da doğa durumu tarihsel değil, varsayımlıdır.

[22] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 94-97.

[23] Bu problemi Hobbes, daha önce yazmış olduğu *De Cive* (1647) adlı eserinin VII. bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele almıştı. Dolaysıyla 1651'de yazdığı *Leviathan*'da bazı tekrarlar söz konusudur.

[24] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 139.

[25] Thomas Hobbes, *(DE CİVE) Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, çev. Cihan Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2018), 139.

Gelgelelim Orta Çağ'ın teokratik iktidar yönetim biçiminin ortaya koyduğu sorunlar ve sonuçları açısından, ne Machiavellici cumhuriyet ve monarşiden oluşan dünyevi karma yönetim, ne de Hobbesçu dünyevi mutlak monarşi yönetimi çözüm için yeterlidir, üstelik her ikisinin savunduğu yönetim anlayışı yeni problemleri de beraberinde getirmektedir. Kısacası Orta Çağ'daki teokratik mutlak otoritenin yerini dünyevi mutlak bir otorite almıştır. Bir yandan Platon ve Aristoteles'in iyi'yi amaçlayan yönetim anlayışına karşın Machiavelli'nin güce dayalı iktidar anlayışında açık bir şekilde ortaya çıkan bir meşruiyet sorunu vardır, diğer yandan bu meşruiyet sorununu Hobbes'un bir sözleşmeyle çözmesinden ve bu sözleşmeyle hak ve özgürlüklerin rızaya dayalı olarak devredilmesinden kaynaklanan problemler vardır. İşte tüm bu karmaşık problemlerden yola çıkan Spinoza, temel olarak yönetim biçimi problemi üzerinde tekrar durma gereği duyar. Antik Çağ'da Platon ve Aristoteles tarafından bozuk bir yönetim biçimi olduğu gerekçesiyle dışlanan demokrasi yönetimini 17. yüzyılda bu sefer Spinoza -elbette söz konusu çağdaki anlamından farklı olarak- kendine özgü demokrasi düşüncesiyle yeniden ortaya koyar. Bu noktada ilkin 17. yüzyılın siyasal manzarasını ve Spinoza'nın buradaki önemini ortaya koymak gerekir.

Spinoza'da Siyasal Yönetimin Temelleri

Siyasal yönetim düşüncesine dair buraya kadar kat ettiğimiz sahayı ve mesafeyi Spinoza'nın da düşünsel olarak kat ettiğine ve süzgeçten geçirdiğine dair hiçbir şüphe yoktur. Bununla birlikte Spinoza'nın yaşadığı çağa gelinceye kadar birikmiş siyasal sorunları kendi yaşamında da deneyimlemesi, onun bu sorunlara özellikle yoğunlaşmasına yol açmıştır. Spinoza'nın yaşadığı 17. yüzyıl Avrupası, 15. ve 16. yüzyılda özellikle bilimsel alanda ortaya çıkan yeniliklerden dolayı feodal düzeninin yıkılmaya başladığı, ekonomik ve siyasal alanda da yeni gelişmelere gebe kalmış bir durumdaydı. Bu dönemlerde başlayan Rönesans ve Reform hareketleri dinsel otoritenin gücünü oldukça zayıflatmış, Almanya'da tek güç olan Katolik mezhebe karşı Martin Luther öncülüğünde Protestan bir mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu yeni durum iki mezhep arasında uzun süre devam edecek olan iktidar savaşlarına yol açmıştır.

Böylesine karmaşıklık içinde olan 17. yüzyıl Avrupa'sında bir yandan dinsel ve mezhepsel çatışmalardan kaynaklanan Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sürmekte, diğer yandan gücünü göstermeye başlayan mutlak monarşiler bu çatışma ve uzlaşmazlıklara çözüm olarak görülüyordu. Bu dönemde yedi Protestan eyaletin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan Birleşik Eyaletler (günümüzde Hollanda), 1579 tarihinde imzalanan Utrecht Birliği

anlaşmasıyla İspanya'dan bağımsız olma yoluna girmiş, fakat tam anlamıyla 1648 yılında yapılacak olan Westphalia Barışı'yla bağımsızlığına kavuşmuştur. Böylece 17. yüzyılın ortalarında Birleşik Eyaletler, hem ekonomik hem de politik açıdan özerk olması nedeniyle Avrupa kıtasının parlayan yıldızı haline gelmişti.[26]

Öte yandan Orta Çağ'ın bir kalıntısı olan dinsel bağnazlık ve baskı Avrupa kıtasında etkisini henüz yitirmemiş, Birleşik Eyaletler, bu baskı ve şiddete maruz kalanların gidebilecekleri güvenli bir sığınak haline gelmişti. Burası aynı zamanda, bir zamanlar baskıdan kaçanların Atina'ya sığınması gibi, İspanya ve Portekiz'den kaçıp kurtulan Yahudilerin de başlıca sığınağıydı ve Spinoza da bu göçle sürülen Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 1632 yılında Amsterdam'da doğdu. 1653'te Birleşik Eyaletler hükümetinin başına, dinsel otorite ve monarşi yanlılarına karşı, Seküler ve görece sınırlı özgürlükleri savunan Jan de Witt'in gelmesini destekleyen Spinoza, bundan bir süre sonra, henüz hiçbir eser yayınlamamışken çeşitli yerlerde yaptığı konuşmalar nedeniyle 1656 yılında henüz 24 yaşındayken ateizm suçlamasıyla Yahudi cemaatinden aforoz edilir. Bununla birlikte, 1664 yılında Birleşik Eyaletler'in siyasal ve sosyal ortamında, dışarıda İngiltere ile sürmekte olan bir savaş hali, içerde ise bir taraftan veba salgını diğer taraftan monarşi yanlısı Orange ailesi ile Cumhuriyet yanlısı Regent partisi arasında sürmekte olan siyasi çekişmeler vardır.[27]

Şiddete dönüşmüş bu çekişmeli ve gergin atmosferde, Spinoza'nın yazmakta olduğu *Etika*'yı yarıda bırakıp bir tepki olarak *Tractatus Theologico Politicus*[28] adlı eserini yazmaya karar vermiş olduğunu, dilimize çevirisini yapmış olduğu bu esere yazdığı *Önsöz*'de Reyda Ergün'den öğreniyoruz.[29] Yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz tarihsel sürecin oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alındığı bu *Önsöz*'de yazılanlara göre, 1672'de Jan de Witt ve kardeşinin monarşi yanlıları tarafından öldürülmesi Spinoza'nın demokratik bir yaşamın oluşturulmasına ilişkin endişelerinde haklı olduğunu gösterir. Bu olaydan sonra 1674'te T. Hobbes'un *Leviathan*'ıyla birlikte *TTP*'nin çoğaltılması ve basılması yasaklanır. Spinoza, eksik bıraktığı *Etika*'yı 1670-1675 yıları arasında tamamlar, fakat Birleşik Eyaletler'in içinde bulunduğu siyasal gerginlik ve *TTP*'ye yönelik şiddetli tepkilerden dolayı yayınlamaktan vazgeçer. Söz konusu iki eserinde Spinoza, eleştirdiği teolojik düşünce ve

[26] Benedictus Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme,* çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 10.
[27] *A.g.e.,* 13.
[28] Bu çalışmada bundan sonra *TTP* biçiminde kısaltma olarak kullanılacaktır.
[29] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*), 13.

monarşik iktidarı öylesine kökten sarsmış olmalı ki, buna karşı tepkilerin de dozunun o ölçüde yüksek olduğu söylenebilir. Ontolojik incelemesi olan *Etika*'daki Tanrı ve doğa özdeşliği *(Deus Siva Natura)*, bununla birlikte politik incelemesi olan *TTP*'de peygamberlere ve mucizelere yönelik ortaya koyduğu düşünceleri nedeniyle Spinoza'nın bu şiddetli tepkilere maruz kaldığı anlaşılıyor. *Etika*'da kurduğu ontolojik temelden hareketle Spinoza, *TTP*'de, teolojik kökenden tamamen bağımsız bir politik yönetim anlayışı, buna bağlı olarak teolojik (dinsel) ve dünyevi mutlak iktidarlardan arındırılmış bir yaşam alanı açmaya çalışmaktadır. Bu amaçla Spinoza, insan doğasıyla en uyumlu yönetimin demokrasi olduğunu, buna bağlı olarak düşünce ve ifade özgürlüğünün insanın vazgeçilemez temel bir hakkı olduğunu ve baskı yoluyla hiç kimsenin bu hakkı kullanmaktan men edilemeyeceğini vurgular. Teoloji kökenli monarşik iktidara karşıt bir tavırla düşünce ve ifade özgürlüğü savunması olarak ortaya koyduğu *TTP*'deki amacını Spinoza, 1665 yılında bir arkadaşına yazdığı mektupta şöyle dile getirir:

> Teologların önyargıları"na karşı savaşmak; beni sürekli ateizmle suçlayan sıradan insanların, hakkımdaki fikirlerini düzeltmek; felsefe yapma özgürlüğünü, vaizlerin ölçüsüz otoriteleri ve bencillikleri tarafından her türlü biçimde bastırılan düşüncelerimizi söyleme özgürlüğünü savunmak.[30]

Özgür düşüncenin engellenmesi ve bastırılmasının nedeni olarak baskıcı teokratik yönetim anlayışını gören Spinoza, ilkin bu yönetim anlayışını inceleyip eleştirmekle işe başlar. Böyle iktidarların egemenliği altında yaşayan insanları, aklını kullanan özerk bireyler olmaktan ziyade, itaat eden kalabalık/yığınlar olarak gören Spinoza, ayrıca bu yığınları yönetmek için korkuya dayanan ve beslenen hurafelerin en etkili araç olduğunu dile getirir. Bu temel üzerinden varlığını koruyan ve sürdüren teokratik monarşiler için din vazgeçilmez bir araç haline gelir. Bu yönetimler, iktidarlarını korumak için din maskesi altında insanları korku ve hurafelerle sürekli besleyip büyütürler. Böylece kurtuluşları için savaştığını sanan kalabalıklar, aslında daha da köleleşmek için savaşmış olurlar. Böyle bir yanılgı içinde oldukları sürece bu kalabalıklar, siyasal yaşamın özneleri değil yalnızca kullanışlı birer nesnesi olurlar. Spinoza'ya göre onlar, tek bir kişinin egemenliği altında onun arzularını yerine getirmek için canını vermeyi bir utanç olarak görmek yerine, büyük bir onur olarak görürler, oysa özgür bir devlette, özgürce yaşayan insanlar için bundan daha kötü bir şey yoktur.

[30] Benedictus Spinoza, *Mektuplar*. Çev. Emine Ayhan. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020), 189.

TTP'nin *Giriş* kısmında teolojik düşünce sistemini temel alan monarşik yönetimleri *Kutsal Kitap*'tan hareketle bu şekilde eleştiren Spinoza, burada eserinin ilk bölümünde ilkin peygamberlerin bilgisini ve mucizeleri tartışmaya açacağını yazar. Buna göre, doğal bilgiyi ortaya koyan insan zihniyle tanrısal olduğu söylenen bilgiyi ortaya koyan peygamberlerin zihni arasındaki fark şöyledir: Peygamberler daha mükemmel bir zihinden çok, daha canlı bir hayal gücüne sahiptirler. Hayal gücü daha baskın olanların saf anlama yetenekleri hiç de gelişmiş değildir. Tersine, anlama yeteneği baskın olup, onu alabildiğince geliştirenlerin hayal gücü daha ölçülüdür. Sanki bu hayal gücü anlama yetisine bulaşmasın diye dizginlenmiştir.[31]

Doğal bilgi kesinliğini kendi doğasından alırken, peygamberlerin bilgisi rasyonel olmayan ahlaki bir kesinliği ifade eder. Dolayısıyla *Kutsal Kitap*'ta ileri sürülen dogmaların kanıtlanması için Tanrıdan geldiği söylenen birtakım mucizelere başvurma gereği duyulur. Doğanın yasalarından habersiz olan sıradan insanların kavrayış şekli mucizelerin bilgisine dayalıdır. Eskiler, sıradan insanın doğal şeyleri açıklamaya alışkın olduğu biçimde açıklayamadıkları şeyi mucize saydılar. İnsanların mucize olarak adlandırdıkları şeyin temelinde insanların nedenlere dair bilgisizliği yatar. İnsanlar, nasıl kavrama yeteneklerini aşan bilgiye tanrısal bilgi derlerse, nedenlerinden habersiz oldukları şeylere de Tanrının işi demeye alışkındırlar. Dolayısıyla eski insanlar da nedenlerini bilmedikleri olayları, aşkın bir iradeye dayandırarak mucize saymışlardır. Bizlere mucize olarak görünen şeyler aslında eskiden de olan ya da doğanın yasası uyarınca yeni ortaya çıkan nedenlerini bilmediğimiz olaylardır. Öyleyse mucize denen şeyin doğaüstü bir şey olmadığı, doğanın içinde olduğu anlaşılıyor. Mucize, doğaüstü sayılsa bile, yine de zorunlu olarak doğanın düzenini engellemesi gerekir. Oysa doğanın düzenini engellemiyor.[32] Dolayısıyla mucizeler, yani kavrama yeteneğimizle ilgisi olmayan hayal gücüne dayalı şeyler, bize ne Tanrının özünü, ne varoluşunu, ne de Tanrı ve doğaya ilişkin bir şey anlatabilirler. Tam tersine bu konuda kuşku duymamıza yol açarlar. Mucizelerin yeni bir şeymiş gibi görünmelerinin nedeni, insanların bilgisizliğidir.[33]

Bu bilgisizlik üzerine kurulan iktidarın ilk sorumlusu olarak Musa'yı gösteren Spinoza, onun Tanrısal bir emri tanrısal bir erdemle yerine getirmek için dini devlete musallat eden ilk kişi olduğunu ve bunu da halkın iktidara olan itaat görevini büyük bir bağlılıkla yerine getirmesini sağlamak için yaptığını

[31] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 67.
[32] *A.g.e.,* 124.
[33] *A.g.e.,* 132.

vurgular. Bu mistik ve tarihsel iktidar anlayış monarşilerin teokratik kökenine öyle bir saplandı ki, krallar için vazgeçilmez bir 'ilahi hak' olarak görüldü.[34] Teolojik düşüncede inanç, gerçeklerden ziyade dine bağlılığı sağlayan dogmalara gerek duyar. Onun gerek duydukları, insanın gönlüne itaat duygusunu aşılayabilecek dogmalardır; ama aralarında çoğunun gerçeklikle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Yeter ki insan onlara bağlanırken yanlışlıklardan haberdar olmasın, yoksa tersine isyankârlığa sürüklenmesi kaçınılmaz olur. Dolayısıyla "kutsal kitap bilgisizliği değil, yalnızca itaatsizliği mahkûm eder."[35]

Böylece Spinoza, zihinsel bir temizlik yaparak, aklı dogmalardan ve hurafelerden arındırır; felsefeyi teolojiden ayırır. Spinoza, hakikate ulaşmak için hayal gücü (*imaginatio*) yerine *ratio*'nun (akıl) doğru bilgisine başvurur ve buna felsefe yapma özgürlüğü der. İnsan, anlama yetisi yerine, hayal gücünün hâkimiyeti altında yaşadığı sürece korku ile umut arasında gidip gelir ve doğal olarak hurafenin *(superstitio)* pençesine düşmekten kurtulamaz. Hurafeyi doğuran ve besleyen neden korkudur, felsefeyi ise özgür düşünce besler. Buna göre teoloji itaat etmeyi ve bu yolla dine bağlılığı amaçlar, felsefe ise bilgelik yoluyla hakikate ulaşmayı amaçlar.

Bu düşünceleriyle Spinoza, *TTP*'nin XVI. bölümüne kadar felsefeyi teolojiden ayırmak yoluyla aklın ve teolojinin birbirleri üzerinde hâkimiyet kurmamalarını, birbirlerinden tamamen bağımsız olmaları gerektiğini açık hale getirmiş olur. Bu şekilde akıl ve vahiy arasında keskin sınırlar ve ayrımlar belirledikten sonra Spinoza, din konusunu işin içine karıştırmadan, devlettin temellerini akıl düsturuna göre ilkin doğal hak kavramı bakımından incelemeye geçer.

Spinoza'da Devletin Temelleri

Eski Çağ Yunan ve Orta Çağ düşüncesinde insanları siyasal birliktelikte tutmak için Tanrı, filozof veya kral gibi üst garantiler vardı. Mutlak monarşinin modern dönemdeki başlıca temsilcileri olan Machiavelli ve onu izleyen Hobbes'la birlikte bu siyasal düşünce geleneğinde bir kırılma meydana gelir. Machiavelli ve Hobbes'da bu siyasal birlikteliğin ya da devletin garantisi artık hiçbir şekilde doğal ya da doğaüstü bir varlık değildir. Tamamen dünyevi bir karakterde olan bu garanti, Machiavelli'de güçlü bir hükümdar, Hobbes ve bazı ardıllarında ise toplumsal sözleşme şeklindedir.

[34] *A.g.e.,* 112.
[35] *A.g.e.,* 121.

Devletin temelini, ne önceden belirlenmiş bir insan doğasına, ne bir hukuk sistemine, ne de bir sözleşmeye dayandıran Spinoza ise modern siyasal düşünce geleneği içinde tüm bunlara aykırı bir şekilde yerini alır. Devletin temelini Spinoza, Hobbes'da da sözü geçen "doğal hak" kavramına dayandırır, fakat elbette ondan tamamen farklı bir anlamda bu kavramı açıklar. Arkadaşı Jarig Jelles'e yazdığı mektupta Spinoza, bu konuda Hobbes'la arasındaki farkı şöyle yazar:

> Ben doğal hakkı daima bütüncül bir biçimde muhafaza ediyorum. Bir devletteki egemen iktidarın, kendi uyrukları üzerindeki hakkının, bu uyruklar üzerinde sahip olduğu güçten daha fazla olmadığını savunuyorum. Doğa durumunda bu hep böyledir.[36]

Doğal hak kavramını daha açık hale getirmek için Spinoza, *Etika*'da ortaya koyduğu Tanrı doğa özdeşliğini öne çıkarır. Tanrı'nın gücü ölçüsünde doğa üzerinde hakkının olması gibi, insanın da doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı olduğunu dile getiren Spinoza, insanın var olmasını ve yaşamasını sağlayan bu doğal hakkı bir kez daha şöyle vurgular:

> Doğal hak ile her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum. Sonuç olarak, tüm doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır. O halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır.[37]

Metafizik temellerden arındırılmış insan doğasından yola çıkan Spinoza, insanın yalnızca aklın ilkelerine göre yaşayan bir varlık olmadığını, bunun yanı sıra duyguları ve tutkuları içeren eylem yaşamına sahip bir varlık olduğunu düşünür. Bununla birlikte Spinoza, insanın akıl ilkeleri söz konusu olduğunda ortaklaştığını, fakat duygu ve tutkularına gelince birbirlerinden karşıtlık boyutunda farklılaştığını vurgular. Doğadaki yasallık gibi insanın da aklının tabii olduğu bir yasallığın gücüne göre yaşaması gerektiğini düşünen Spinoza için, insanlar ister akla isterse de arzularına göre eylemde bulunsunlar, gerçekte ne yaparlarsa yapsınlar, yalnızca doğanın yasalarına ve işleyişine göre yaparlar, yani doğal hakkı neyi gerektiriyorsa onu yaparlar. İnsanın varlığını korumaya ve sürdürmeye yönelik çabasını, mutlak olarak doğasının yasalarına uygun olarak eylemde bulunma gücüne bağlayan ve

[36] Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020), 268.
[37] Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme,* çev. Murat Erşen (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 16.

insanın aynı zamanda bu güce sahip olduğu ölçüde özgür olduğunu düşünün Spinoza için "özgürlük gerçekte bir erdemdir, yani bir yetkinliktir."[38] İnsan, aklın ilkelerine uygun bir şekilde etkinlikte bulunma gücünü artırdığı ölçüde özgür olur, bu gücün yetersizliği durumunda ise o ölçüde özgürlükten yoksun olur. Dolayısıyla insan, yegane gücü olan aklın kılavuzluğunda eylem ve etkinlikte bulunduğu ölçüde o kadar çok kötüye karşı iyiyi tercih eder ve yine buna bağlı olarak o kadar çok özgürdür.[39] Öyleyse zorunlu olarak bir şey insanın doğasıyla örtüştüğü ölçüde, o derecede iyidir ve örtüşmediği ölçüde o derece kötüdür.

İnsanların edilgin duygular altında birbirlerinden farklı ve birbirlerine karşıt olduklarını, fakat yalnızca akıl düsturuna göre yaşadıkları zaman birbirleriyle zorunlu olarak doğaları gereği uyuştuklarını düşünen Spinoza, insana tabiatta akıl düsturuna göre yaşayan bir insandan daha faydalı hiçbir tekil şeyin olmadığını vurgular. Zira bir insana en faydalı olan şey onun doğasıyla örtüşen şeydir, açıktır ki bu insandır. Öyleyse insana insandan daha faydalı olan başka bir şey yoktur. İnsan yalnız akıl düsturuna göre yaşadığı zaman, mutlak olarak özünün yasalarına göre yaşar.[40] İnsanların çoğu zaman birbirlerine karşı kin ve düşmanlık beslemeleri nedeniyle akıl düsturuna göre yaşamaları çok nadir olsa da, yine de onlar akıl düsturuna göre bir arada yaşamak zorundadırlar. Bu anlamda "insan, insan için bir Tanrıdır." [41]

Bu düşünceleriyle insanın toplumsal varlığının zorunluluğuna işaret eden Spinoza, onun yalnızca aklın rehberliğinde yaşadığı ölçüde kendisi ve herkes için iyi olan şeyi zorunlu olarak yapmak için eylemde bulunacağını dile getirir. İnsanın ortak iyiliğinin zorunlu olarak onun diğer insanlarla ortak olan yanından, yani akıl düsturuna göre eyleme zorunluluğundan çıkaran

[38] *A.g.e.,* 18.
[39] *A.g.e.,* 18.
[40] Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 222.
[41] *A.g.e.,* 223.
42. dipnotta alıntısını yaptığımız bu sözü, Spinoza'nın Hobbes'dan aldığı anlaşılıyor. "*İnsan insanın Tanrısı'dır ve insan insanın kurdudur*." (Hobbes, *De Cive*, 1). İlki yurttaşlar, ikincisi ise devletler arasındaki ilişkiler için doğrudur. Barışın ilkeleri olan adalet ve yardımlaşma bakımından yurttaşlar Tanrıya benzerlik gösterir. Ama devletler arasındaki ilişkilerde, kötü insanların şeytanlıkları, iyi insanları da, kendi korunmaları adına, vahşi ve düzenbaz olmaya, eş deyişle yabani hayvanların avcı ruhuna sahip olmaya zorlar (*A.g.e.,* 2). Gelgelelim Spinoza, söz konusu cümlenin ikinci kısmını atar, yalnızca ilk kısmını alır. İnsan, insan için Tanrıdır düşüncesiyle Spinoza, insana insandan daha faydalı bir şeyin olmadığını düşünür ve böylece -adını zikretmese de- Hobbes'un devletler arasındaki ilişkilerden kaynaklanan "insan insanın kurdudur" şeklindeki düşüncesine tamamen karşı olduğunu açıkça gösterir.

Spinoza, doğada insana aklın kılavuzluğunda yaşayan bir başka insandan daha yararlı başka bir şeyin olmadığını, insan için en yararlı olan şeyi onun doğasıyla en çok uyuşan şey olduğunu, yani insan olduğunu yineler.
Spinoza'da doğal hak, toplumsal gövdenin bütünlüğünü ve bu bütünlüğün yönetim biçimini belirler. "Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarı olacaktır. Dolayısıyla doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı artıkça, bu kişilerin sahip olduğu hak da artar."[42] Öyleyse ne kadar çok insan ortak iyilik için bir araya gelirse, o ölçüde ortak haklara sahip olacaklar ve onlar haklarının gücünü çokluğunun gücünden alacaklardır. Buna karşın, her birinin ne kadar az iktidarı ve ne kadar az hakkı varsa, korkmak için de o kadar çok nedeni vardır. O halde, insanların kendi ortak çıkarları ya da ortak iyiliği için ortak haklarıyla birlikte güvenli bir şekilde bir arada yaşayabilmeleri doğal hakka sahip olmalarıyla olanaklıdır, bunun dışında bir doğal hak düşünülemez.

Bununla birlikte, ortak çıkar ve iyiliği oluşturan bu gücün siyasal iktidarı elinde bulundurma hakkına sahip olduğunu düşünen Spinoza, böylesine çokluğun gücüne dayanan iktidarın aynı zamanda yasaları oluşturma ve yürürlükten kaldırma, savaşa ve barışa karar verme gibi yönetimle ilgili her türlü hakka sahip olduğunu vurgular. *TTP*'nin *Üçüncü Bölüm*'ünde geleneksel tanımlamaya uygun bir şekilde yönetme gücünün tüm halkta olmasını demokrasi, belirli bir azınlıkta olmasını aristokrasi ve tek kişide olmasını monarşi olarak gören Spinoza, bundan sonra bu yönetim biçimlerini tartışmaya geçer.

Söz konusu üç yönetim biçimini, daha önce değindiğimiz gibi Hobbes dile getirmiş ve bunlar arasından mutlak monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak savunmuştu. Teokratik monarşinin yerine Hobbes, hak ve özgürlükleri mutlak egemen bir güce sözleşme yoluyla devreder ve böylece dünyevi bir monarşiyi kurmuş olur. Spinoza ise aşırı özgürlüklerin insanı günaha sürüklediği gerekçesiyle itaati esas alan yaşam biçimini savunan teokratik monarşiyi eleştirip, böylesi bir yaşamın kölelik olduğunu söyler. İster teokratik yolla olsun, ister sözleşme yoluyla olsun hak ve özgürlüklerin tek bir kişiye veya azınlığa devredilmesine karşı çıkan Spinoza, yönetme hakkını, yukarıda da ifade edildiği gibi, doğal hak kavramına dayalı olarak çokluğun ortak iradesini esas alan bir güce bırakır. Bunun anlamı, doğal haldeki bireyin gücü ölçüsünde bir hakka sahip olması gibi, devletin de bütün gövdesiyle gücü ölçüsünde bir hakka sahip olması gerektiğidir. Yani

[42] Spinoza, *Politik İnceleme*, 20.

egemenin gücü bireyin gücünden daha fazla değildir, çünkü bireyin gücü doğal hakka dayandığı gibi egemenin gücü de bireyin gücüne dayanır. Böylece egemen güç de aklın yasalarına bağlanmış olacağı için, o da aklın kurallarına göre yönetmek zorunda kalır.

Öyleyse hiç kimse, kendi gücünden aldığı doğal hakkını, insan olmayı bırakmışçasına bir başkasına ya da üstün bir güce devredemez ve buna zorlanamaz. Bu bağlamda sözleşme yoluyla hak ve özgürlüklerin mutlak bir güce devrini savunan Hobbes'a karşı çıkan Spinoza için bir sözleşme ancak yararlılığı sayesinde var olabilir, bu yararlılık yoksa geçersiz ve hükümsüz olacaktır. Bu temelde Hobbes'ta özgürlük yerini mutlak bir iktidara bırakırken, Spinoza'da iktidar eleştirisi yerini özgürlüğe bırakır. Böylece Spinoza, Hobbes'un siyasal düşüncesinin temellerine yaptığı eleştirilerle, onun "mutlak iktidar" düşüncesini tersine çevirip, bunun yerine "mutlak demokrasi" düşüncesini ortaya koyar.

Siyasal Yönetim Olarak Spinoza'da Demokrasi Düşüncesi

Buraya kadar Spinoza'nın felsefe ve teolojinin sınırlarını çizdikten sonra dini işin içine karıştırmadan devletin temellerini akıl düsturuna göre doğal hak kavramıyla açıklamasını ele aldık. Devletin temellerini açıkladıktan sonra Spinoza, "en iyi yönetimin ne olduğu" problemi üzerinde durur. Bu temel problemi devletin amacıyla birlikte ilk incelemesinde tartışmaya açan Spinoza, esas olarak bu konuyu *Tractatus Politicus* [43] adlı ikinci incelemesinde tartışmaya devam eder.

Spinoza'nın *TP* adlı eseri modern demokrasinin tesis edilmesi açısından temel bir metindir, fakat onun ani ölümü nedeniyle eksik kalmıştır. Bu eserin planını ve eksik kalan mutlak demokrasi bölümünü, Spinoza'nın bir arkadaşına gönderdiği mektuptan öğreniyoruz. Söz konusu eserde *Önsöz* olarak yer alan mektuba göre, ilk on bölümde monarşik ve aristokratik yönetim biçimleri incelenir. Fakat demokratik yönetimin ele alındığı 11. Bölüm Spinoza'nın ani ölümü nedeniyle kesiliverir. Spinoza'nın bu bölüm için amacı, mutlak iktidara karşı, düşünce ve ifade özgürlüğünü temel alan mutlak bir demokrasiyi açıkça ortaya koymaktır. Bu nedenle Spinoza, *TP*'de ilkin monarşi ve aristokrasinin ilkelerini, sonra da demokrasinin ilkelerini incelemeyi amaçlar.

[43] Bu çalışmada bundan sonra bu eser, *TP* biçiminde kısaltma olarak kullanılacaktır.

> Bu incelemede, monarşik rejimin var olduğu ve de iktidara en iyilerin sahip olduğu bir toplumun tiranlığa dönüşmemesi için, barışın ve yurttaşların özgürlüğünün ihlal edilmeden korunması için nasıl kurulması gerektiği gösterilmiştir.[44]

Burada ilkin, monarşik yönetimlerde ortaya çıkabilecek tehlikeli sapmalara karşı uyarıda bulunduktan sonra Spinoza, *TP*'nin ilk bölümünün ilk paragrafında, isimlerini doğrudan anmasa da örtük bir şekilde Platon'dan başlayarak "insan doğası"nı önvarsayımlı bir şekilde iyi veya kötü olarak belirleyen ve buna bağlı olarak monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak gören filozofların düşüncelerini tartışmaya açar.

> Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları, insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler. İşte bu yüzden, onları alaya almayı, onlara hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde varolmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte varolanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmasını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu, bir etik yerine bir yergi yazmışlardır ve asla siyasette uygulanabilecek görüşleri olmamıştır, onların tasarladığı şekilde siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş olarak veya ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir. O halde, bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve devleti yönetmek için kuramcılardan, yani filozoflardan daha uygunsuz olanı yoktur.[45]

Bu uzun alıntıda Spinoza, filozofların insanları oldukları gibi değil de nasıl olmasını istiyorlarsa öyle düşündüklerini, dolayısıyla düşündükleri ideal devlet tasarımında gerçeklikten uzaklaştığını ve böylece uygulamalı tüm bilimler arasında kuramın eylemden oldukça farklı olduğu siyaset alanında filozofların devleti yönetmesinin uygunsuz olduğunu vurgularken, bu düşüncenin başlangıcında bulunan Platon'u hedef aldığı açıktır. Bununla birlikte Spinoza, genel olarak insan doğasını iyi ya da kötü olarak nitelendiren filozofların görüşlerinin siyaset olanında uygulanabilir olmadığını vurgular. Fakat burada Spinoza'nın filozoflara yönelik yaptığı bu eleştirilerden Machiavelli'yi bir yönüyle muaf tutmak gerekir. Çünkü Spinoza, filozofların olması gerekenin peşine düştükleri için olandan, yani gerçekte olup bitenden uzaklaştığını belirttiği düşüncesinde, yukarıda Machiavelli'nin *Prens* adlı eserinden yaptığımız alıntıda da gösterildiği gibi,

[44]Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme.* Çev. Murat Erşen. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012b), 11.
[45] *A.g.e.,* 11-12.

aslında daha önce Machiavelli'nin örtük bir şekilde Platon'a yönelik yaptığı eleştirilerden hareket etmektedir. Machiavelli ve Spinoza'dan yaptığımız her iki uzun alıntıyı yan yana koyduğumuzda ortaya çıkan benzerlikle birlikte, Spinoza'nın *TP*'nin Onuncu Bölüm'ünde "keskin zekalı Floransalı" şeklinde Machiavelli'nin adını zikretmesi, onu eleştirmenin yanı sıra ondan oldukça esinlendiğini de göstermektedir.

Uygulamalı tüm bilimler arasında kuramın eylemden oldukça farklı olduğu alanın siyaset alanı olduğunu belirleyen Spinoza, bu ölçütten hareketle *TP*'de monarşi, aristokrasi ve demokrasi şeklindeki devlet ya da yönetim biçimlerini inceler. Bu bağlamda bir devlette en iyi yönetimin nasıl olması gerektiği problemini tartışmaya açan Spinoza, böyle bir yönetimin kuramdan ziyade insanın eylem yaşamına, başka deyişle olması gerekenden ziyade gerçekte olana dayalı olması gerektiğini düşünür. Ona göre "en iyi yönetim insanların yaşamlarını dirlik ve düzen içinde geçirdiği, ihlal edilmeksizin yasalarına uyulan yönetimdir."[46] Böyle bir devlette düşünce ve ifade özgürlüğüne sahip bir şekilde yaşayan halk üzerinde korku değil, umut hakimdir. Baskıcı yönetimlerde insan, korku ile umut arasında sürekli bir salınım halinde tutularak itaat etmeye zorlanır. Oysa devletin nihai amacı baskı değil, özgürlüktür.

> Devletin nihai amacı hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabi kılmak değildir. Tersine, devletin nihai amacı, elden geldiğince barış ve güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır. Başka deyişle, devlet, insanın var olma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden davranma şeklindeki tabii hakkını mümkün olan en iyi biçimde korur. Devletin amacı, insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç, insanların kinle, öfkeyle, hileyle rekabete girmelerinden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgürce aklını kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür.[47]

İnsan için açılan bu özgür alanda düşünme ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünün sınırlarını oldukça genişleten Spinoza için, özgür bir devlette her insan özgürce istediğini düşünebilir ve düşündüğünü ifade edebilir. Hiç kimse, kendisini insan olmaktan çıkaracak ölçüde, kendi doğal hakkını bir başkasına ya da üstün bir güce devretmez ve buna zorlanamaz. Her istediğini yapabilecek bir üstün güç de asla var olmayacaktır.[48] Bu temelde siyasi bütünün herkese ait olduğu ve yasaların ortak rızayla yürürlük

[46] *A.g.e.,* 38.
[47] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 285.
[48] *A.g.e.,* 243.

kazandığı toplumda, gerçekte korkuya dayalı itaat diye bir şey yoktur, ortak özgürlükler vardır.

Spinoza, *TP*'de monarşik ve aristokratik yönetimlerin ilkelerini inceledikten sonra, mutlak demokrasiye en yakın olan halk yönetimini, yani cumhuriyet yönetimini inceler. Sonuçta incelediği yönetim biçimleri içinden egemenliğin, belli bir kişiye ya da kesime ait olmadığı, halka ait olduğu, herkesin seçme ve seçilme hakkına sahip olduğu, devletin ruhunun ortak iradeyi ifade eden yasaya dayandığı, mutlak demokrasinin egemen olduğu cumhuriyet yönetimini savunur. Böylece, sözleşme yoluyla doğal hakkın devrini ve bu yolla elde edilen iktidar biçimini eleştiren Spinoza, mutlak monarşi yerine, mutlak demokrasinin özgürlük olarak nasıl gerçekleşebileceğini her iki incelemesinde ortaya koyar. Bu noktada Spinoza için en önemli problemlerden biri, özgürlük kendi doğallığını reddetmeden demokrasi içinde varlığını nasıl kurabilir? Ona göre hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmadığı, insanların özgürce düşündüğü ve yaşadığı yegane yönetim biçimi demokrasidir. Böyle bir yönetim anlayışında, doğal toplum en geniş anlamda politik toplum olarak karşılığını bulur. "Mutlak bir iktidar, eğer böyle bir şey varsa, gerçekten halkın bütününün sahip olduğu iktidardır."[49]

Böylece Spinoza, özgürlükleri sınırlandıran mutlak bir gücü ve sözleşmeyi esas alan mutlak iktidara karşı, özgürlükleri korumayı ve genişletmeyi esas alan mutlak demokrasi projesini bu şekilde açık hale getirir. Sözleşmeden söz etmesine rağmen Spinoza, onu hukuksal bir garanti veya hak devri olarak görmez, insanın bozulmamış doğal hakları ile yaşamasını salık verir. Spinoza için mutlak demokraside, tıpkı Tanrının doğayla, bedenin zihinle olan uyumlu ilişkisi gibi, halk ve devlet arasında da böyle bir uyumlu ilişki vardır. Bu uyum, ortak iradenin gücünün mutlak demokrasinin gücü haline gelmesiyle sağlanır. Öyleyse mülkiyet, sözleşme gibi şeyler hiçbir zaman insanın yerine geçemez, insan ilişkilerini belirleyemez. İnsan, düşüncenin her aşamasında yine insanla birlikte vardır.

Anlaşılıyor ki Spinoza, doğal haktan yola çıkarak demokrasinin insan doğasına en uygun yönetim biçimi olduğunu belirtirken, *Etika*'da belirlediği temel bir önerme olan Tanrı-doğa özdeşliğinden yola çıkar. Nasıl ki Tanrı doğaya içkin ve her yerdeyse, demokrasi düşüncesi de bir güç olarak tüm topluma mümkün olduğunca eşit bir şekilde yayılıp nüfuz eder. Böyle bir demokraside, hiç kimse kendi eşitine itaat etmez, herkes kendi doğasına

[49] Spinoza, *Politik İnceleme*, 73.

uygun olarak toplumsal bütün içinde özgür ve eşit bir şekilde yaşar. Toplumsal bütünü oluşturan her birey, gücünün özerkliği ilkesi uyarınca her konuda özgürce düşünme ve düşündüğünü ifade etme hakkına sahiptir ve bu hakkını hiçbir şekilde devretmez. Siyasal alanda insanın bu hakkı baskı altına alınıp sınırlandırıldıkça, o ölçüde doğal haktan uzaklaşılmış ve şiddet yoluyla hüküm sürülmüş olur. Böylece Spinoza'nın demokrasi düşüncesinde, insanın doğal hakkı olan düşünce ve düşünceyi ifade etme özgürlüğü, ne kısıtlanır ne de bir başkasına devredilir ve bu hak, mutlak olduğu ve demokrasiye temel oluşturduğu için mutlak demokrasi olarak adlandırılır.

Sonuç

Spinoza'nın ontolojik eseri olan *Etika*'nın aynı zamanda onun siyasetle ilgili görüşlerine de temel oluşturduğunu anlıyoruz. Burada Tanrıyı düşünen ve sınırlandırılamaz bir varlık olarak gören Spinoza, aynı şekilde insanın da düşünce ve ifade özgürlüğünün sınırlandırılamayacağını belirtir. Bu temelden hareketle siyasetle ilgili görüşlerini oldukça kapsamlı bir şekilde iki incelemesinde ortaya koyan Spinoza, ilk incelemesinde kökten bir şekilde teolojiyi politikadan ayırdıktan sonra, ikinci incelemesinde dini devlet içine karıştırmadan incelediği üç yönetim biçiminden demokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak öne çıkarır. Doğal hak kavramına dayandırdığı kendi demokrasi düşüncesi, insanın ortak iyisi olan aklın ilkelerine uygun olarak işlerlik kazandığı için insan doğasına en uygun yönetim biçimidir. Buna göre insan, kendi doğasında ortak bir şekilde bulunan aklın düsturuna göre ne kadar çok etkinlikte bulunursa, o ölçüde ortak bir iradeyi gerçekleştirir ve insan doğasına bu şekilde en uygun düşen yönetim şekli demokrasidir. Bu demokrasi düşüncesiyle Spinoza, Eski Çağ ve Orta Çağ'dan beri süregelen hiyerarşileri Tanrı ve doğa özdeşliği düşüncesiyle ortadan kaldırdığı gibi, toplumsal ve siyasal açıdan da tarihsel olarak süregelen hiyerarşileri ortadan kaldırmış ve modern demokrasi düşüncesine öncülük etmiştir. Bununla birlikte Spinoza'nın kendi zamanında her iki incelemesinde ortaya koyduğu siyaset sorunlarıyla, günümüzün siyaset sorunları arasında fazlasıyla bir takım benzerlikler olduğu söylenebilir. Her ne kadar günümüzde, doğal hak teorilerinin yerini hukuk ve insan hakları almışsa da, Spinoza zamanından kalan dini devlet içine karıştırmadan, yani laik bir devlet anlayışıyla birlikte düşünce ve ifade özgürlüğünü içeren demokrasi düşüncesi günümüzde bir problem olarak tartışılmaya devam etmektedir. Bu anlamda, Spinoza'nın ortaya koyduğu demokrasi düşüncesi, hem kendi çağının siyaset sorunlarına çözüm önerileri ortaya koymuş, hem de modern çağ ve sonrası dönemin siyaset sorunlarının çözümüne ışık tutabilecek niteliktedir. Ne var ki, oldukça ileri ve çağdaş sayılabilecek düşünceleriyle yaşadığı çağa böylesine

aykırı bir duruşu olan Spinoza'nın, *TP*'nin son bölümünün son satırlarında kadınlara yönelik ortaya koyduğu düşünceleri, onun parlayan mutlak demokrasisi üzerinde bir gölge olarak aykırı bir şekilde durmaktadır.

Kaynakça

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2009.

-. *Politika*. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

-. *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Benedictus, Spinoza. *Etika*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.

-. *Teolojik Politik İnceleme*. Çeviren Cemal Bali Akal, Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

-. *Politik İnceleme*. Çeviren Murat Erşen. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

-. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. Çeviren Coşkun Şenkaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

-. *Mektuplar*. Çeviren Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020.

Hobbes, Thomas. *De Cive*. Editör Howard Warrender. Oxford University Press, 1987.

-. *Leviathan*. Editör J.C.A Gaskin. Oxford University Press, 1998.

-. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

-. *(DE CİVE) Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*. Çeviren Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2018.

-. *Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İçyüzü*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Machiavelli, Niccolò. *Söylevler*. Çeviren Alev Tolga. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

-. *Prens*. Çeviren Leyla T. Basmacı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019.

Platon. *Mektuplar*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

-. *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna, Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

-. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

-. *Devlet Adamı*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

RAWLS'UN *HALKLARIN YASASI*'NDA HALKLARA LAYIK GÖRÜLMEYEN LAİKLİK

Sibel KİBAR*

THE SECULARISM IN RAWLS'S *THE LAW OF PEOPLES* WHICH DOES NOT SEEM TO BE MEANT FOR SOME PEOPLES

Öz

Bu çalışmada, John Rawls'un laikliğe bakış açısı *Halkların Yasası* adlı eserinde ele alındığı şekliyle tartışılmakta, ancak öncesinde *Bir Adalet Kuramı* ve *Siyasal Liberalizm* eserindeki laikliğe karşı çıkmasının nedenleri ortaya konmaktadır. Rawls, adalet ilkelerini, liberal demokratik değerleri içselleştirmiş, eşit, özgür ve rasyonel vatandaşların içerisinde yaşadığı bir toplumu baz alarak geliştirmiştir. Rawls siyasi liberalizmi, kamusal yaşamın işleyişini sağlayacak bir zemin olarak kurgular. Rawls'a göre laiklik, bir grup vatandaşın sahip olduğu kapsamlı bir doktrin olabilirken, siyasi liberalizm ve çoğulculuk, böyle bir kapsamlı doktrin değildir; farklı tarafların bir arada yaşamasını sağlayacak ve devleti dinlere tarafsız kılacak siyasi çözümdür. Liberal bir toplumda din ve vicdan özgürlüğü devlet tarafından güvence altına alınırken, bireylerin bağlı bulunduğu dinden ve üyesi olduğu cemaatten ayrılma hakkı da güvence altına alınmıştır. Rawls, liberal bir toplumun kurumları için geçerli olan ilkelerin başka toplumsal yapılarda geçerli olmayabileceğini vurgulamaktadır. Buna karşın *Halkların Yasası*'nda liberal devletlerin iş birliğinin yeterli olmayacağından hareketle, düzgün toplumlar adını verdiği dine dayalı bir yönetim biçimine sahip toplumları da uluslararası sözleşmenin eşit özneleri kılmaktadır. Teokratik devletlerin halklarını da Halklar Topluluğu'na dâhil eden Rawls'un laikliğe olan tutumunu ve mesafesini, uluslararası ilişkiler kuramında da sürdürmesi, hatta laiklikten daha da uzaklaşması, dünyanın diğer halklarının dini baskı altında ezilmesini kabul edilebilir gördüğünü düşündürtmektedir. Rawls, bu devletlerin insan haklarına saygılı olduğunu savunurken, bir dine inanmayanların ve kadınların

* Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr. skibar@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4790-6614.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 25-47.
(Makale Gönderim: 01.12.2022 / Makale Kabul: 03.04.2023) /Araştırma Makalesi

haklarının çiğnenmesini önemsememekte ve böyle devletleri düzgün devletler sınıflandırmasına yerleştirmektedir. Bu çalışmada, Rawls'un özellikle *Halkların Yasası*'ndaki laikliğe karşı tutumundan doğan bu çelişkisi gösterilmekte ve laiklik olmadan temel insan haklarının emniyet altına alınamayacağı savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rawls, laiklik, siyasal liberalizm, Halkların Yasası, çoğulculuk, teokrasi.

Abstract

In this study, John Rawls' perspective on secularism is discussed as it is discussed in his work called *The Law of Peoples*, but before that, his distance to secularism is discussed in his previous work *Political Liberalism*. Rawls has developed the principles of justice based on a society in which equal, free and rational citizens have adopted liberal democratic values. Rawls defines political liberalism as a ground for the functioning of public life. According to Rawls, while secularism may be a comprehensive doctrine held by a group of citizens, political liberalism and pluralism are not such comprehensive doctrines. Political liberalism is a political solution that will enable different parties to live together and make the state neutral to religions. While freedom of religion and conscience is guaranteed by the state in a liberal society, the right of individuals to leave their religion and the religious community is also guaranteed. Rawls emphasizes that the principles that apply to the institutions of a liberal society may not be valid in other social structures. But societies with a religion-based government, which he calls decent societies, also make them equal parties of the international agreement in *The Law of Peoples* because the cooperation of merely liberal states will not be sufficient. The fact that Rawls, who also included the peoples of theocratic states in the Society of Peoples, maintains his attitude towards secularism in his theory of international relations, even further away from secularism, which makes us think that he considers acceptable for other peoples of the world to be oppressed under religious pressure. While Rawls argues that these states respect human rights and so they deserve to be ranked as decent states, he does not care about the violation of the rights of non-believers and women. Thus, this contradiction arising from Rawls's attitude towards secularism, especially in *The Law of Peoples*, is indicated and it is argued that basic human rights cannot be secured without secularism.

Keywords: Rawls, secularism, political liberalism, The Law of Peoples, pluralism, theocracy.

***

Giriş

John Rawls, *Bir Adalet Teorisi* (*A Theory of Justice*) adlı eserini yayınladıktan sonra, hakkaniyetli adalet düşüncesinin küresel veya uluslararası bir adalet ilkesi olarak formüle edilip edilemeyeceği siyaset felsefecileri ve uluslararası ilişkiler teorisyenleri tarafından konu edildi. Rawls *Justice As Fairness: A Restatement* adlı kitabında, hakkaniyetli adalet fikrinin, yalnızca liberal demokratik bir tarihe sahip, böylelikle de liberal demokratik değerleri içselleştirmiş, özgür ve makul bireylerin içerisinde yaşadığı bir toplumda konu edilebileceğini vurgulamaktadır; zira bu adalet ilkeleri, liberal demokratik değerleri benimsemiş makul ve özgür yurttaşların yaşadıkları toplumdaki kurumların işleyişini belirleyecektir[1]. Böyle bir toplumda, toplumun farklı kesimlerinin üzerinde uzlaşarak meydana getirdiği bir anayasa mevcuttur ve hukukun üstünlüğü kabul edilmiştir. Toplumda yaşayan vatandaşların birbirlerinden ayrı dini, siyasi, ahlaki, kültürel görüşleri olsa da, kamusal yaşamın ortak ilkeleri üzerinde uzlaşabilecek makul bir yaklaşıma sahip olmaları konsensüse varmanın zeminini sağlayacaktır[2]. Aksi halde, makul olmayan kişiler Rawls'un hakkaniyetli adaletin ilkeleri olarak ortaya koyduğu, temel özgürlükleri, fırsat eşitliğini ve fark ilkesini idrak edemeyebilirler. Bu nedenle Rawls, ısrarla dünya üzerinde başka tarihsel süreçleri deneyimlemiş ve başka değerlere sahip insanlar için üzerinde uzlaşabilecekleri, başka adalet ilkelerin tasarlanabileceğini vurgulamaktadır.[3] *Halkların Yasası* (*The Law of Peoples*) adlı kitabı, tam da bu amaçla, dünyadaki halklar arasındaki ilişkileri düzenleyecek adalet ilkelerini tasarlamak ve gerekçelendirmek için yazılmıştır.

Rawls *Halkların Yasası*'nda, Kant'ın *Ebedi Barış* eserine gönderme yaparak, uluslararası bir barışın temellerinin gerçekçi bir kuramla atılabileceğine inanır.[4] Kant'ın ebedi barış düşüncesi, İsmail Serin'in belirttiği gibi, yalnızca gerçekçi bir düşünce değil aynı zamanda insanlık için elzem bir ihtiyaçtır.[5] Rawls da Kant gibi, sınırların ortadan kalkıp tek bir dünya devletinin olabileceğini öngörmez ve hatta böyle bir olasılığı, despotizme yol

[1] John Rawls, *Justice As Fairness: A Restatement* (The Belknap University Press of Harvard University Press, 2001), 11, 13.
[2] *A.g.e.*, 46.
[3] *A.g.e.*, 11, 10. dipnot; 13, 13. dipnot.
[4] John Rawls, *Halkların Yasası*, çev. Gül Evrim (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 9.
[5] İsmail Serin, "Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesi Gerçekçi midir?" *Birinci Uluslararası Felsefe Kongre Bildirileri* (Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2011), 131-33.

açabileceği için tehlikeli bulur.[6] Bu nedenle, mevcut devletlerin halklarının mevcut halleriyle bir sözleşmeye katıldıkları bir durum tahayyül eder. Hâlihazırda dünya üzerinde, liberal demokratik, teokratik, oligarşik ve başka türlü yönetim biçimleriyle yönetilen toplumlar vardır. Rawls, toplumların mevcut yönetim biçimlerini değiştirmeden bir araya gelip, birbirleriyle ilişkilerini düzenleyecek adalet ilkeleri üzerinde uzlaşabilecekleri "gerçekçi bir ütopya" sunar.[7] Dolayısıyla, Leif Wenar'ın ifade ettiği gibi, "halkların hukuku kozmopolit değil uluslararası olacaktır".[8] Rawls'un bu ütopyasında, liberal demokratik sistemlerde yaşamayan halkların, böyle bir sisteme geçmesi değil, mevcut sistemde başka halklarla ilişkilerini hangi ilkelerle yürütmeleri gerektiği konu edilmektedir. Böylelikle, Rawls'a göre, savaşların, işgallerin, soykırımların, katliamların ve benzeri kötülüklerin yaşanmayacağı bir dünya mümkün hale gelebilecektir.[9]

Ralws, dünyanın çeşitli yönetim biçimlerine sahip devletlerinde yaşayan halkların, temsilcileri aracılığıyla, örtüşen görüşbirliğine (*overlapping consensus*) ulaşabileceklerini ve bir sözleşme yapabileceklerini iddia eder.[10] Rawls uluslararası yapıyı temel alır ama bu, her devletin bu sözleşmede söz hakkı olduğu anlamına gelmez. Rawls'un uluslararası kuramında sözleşmeye katılacak temsilciler sadece liberal değil "düzgün" (*decent*) devletlerin de vatandaşlarının temsilcileridir. Rawls'un düzgün devletlerden kastı, liberal, demokratik ve çoğulcu olmayan ama vatandaşlarının bir dizi temel insan haklarını tanıyan, bazı demokratik hak taleplerine ve protestolara izin veren, ve başka devletleri işgal etmek gibi niyetleri bulunmayan devletlerdir.[11] Bu devletler, din veya başka bir kapsamlı doktrini esas alan, demokratik seçim mekanizmalarına sahip olmayan, dolayısıyla hiyerarşik bir örgütlenmeye sahip olan devletler olabilirler. Yine de böyle devletler yayılmacı bir politika izlemiyorlar ve kendi vatandaşlarının temel hak ve özgürlüklerini ihlal etmiyorlarsa, düzgün toplumlar sınıflamasına dahil edilirler ve liberal devletlerin halklarıyla eşdeğer görülürler. Dolayısıyla, Rawls, yayılmacı bir politika izleyen, barışçıl olmayan ve vatandaşlarının temel hak ve özgürlüklerini gasp eden totaliter devletleri, bu uluslararası platformun, Halklar Topluluğu'nun dışında bırakır ve Halklar Topluluğu, yasa tanımaz

[6] *A.g.e.*, 37, 40. Dipnot.
[7] *A.g.e.*, 2.
[8] Leif Wenar, "John Rawls", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021).
[9] Rawls, *Halkların Yasası*, 4-5.
[10] *A.g.e.*, 16.
[11] *A.g.e.*, 2-3, 68-70, 89.

devletleri hoş görmez; hatta bu devletlere yaptırımlarda ve müdahalede bulunabilir.[12]

Halkların Yasası'nda Rawls, laikliği Halklar Topluluğu'nda yer almanın bir ölçütü olarak görmez; dine dayalı teokratik devletler de, şu iki kriteri, yani barışçıl olmayı ve insan haklarını güvence altına almayı garanti ediyorlarsa, düzgün devletler kategorisinde değerlendirilirler.[13] Rawls, öncesinde de *Siyasal Liberalizm* adlı kitabında, laikliğin kapsamlı bir doktrin olduğunu ve plüralizmle yani çoğulculukla uyuşmayacağını, bu nedenle laiklik yerine vicdan özgürlüğünün temel bir politik değer olarak benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır.[14] *Halkların Yasası* adlı eserinde daha da ileri giderek, çoğulcu olmayan teokratik devletlerin de insan haklarına saygılı olabileceğini öne sürmekte ve laikliğin insan haklarını korumaktaki rolünü yok saymaktadır.[15]

Bu çalışmanın konusu Ralws'un laikliğe bakışının sorunlarını ortaya koymak olduğundan, laiklik ve sekülarizm ayrımından da söz etmek gerekiyor. Laiklik ve sekülarizm sözcükleri eş anlamlıymış gibi görünse de[16], farklı tarihsel süreçlerin ürünleri ilkeler olarak ortaya çıktıklarından aralarında bu çalışma açısından önemli ayrımlar bulunmaktadır. Laiklik (*läicité*) Fransız Devriminin ardından modern Fransa Cumhuriyetinin dayandığı temel ilkelerden birisidir. Devlet ve din katı bir şekilde birbirinden ayrılmış ve din kamusal alandan uzaklaştırılıp özel alana devredilmiştir. Devletin, kamusal kurumların, hukukun işleyişinde dine bir referans olamaz. Kamusal alanda bir Fransız diğer kimliklerinden önce bir yurttaş olarak bulunur ve yurttaşlık dini kamusal işlere bulaştırmamayı gerektirir. Latince'den gelen sekülarizm (*saecularis*) sözcüğü ise yüzyıl, çağ anlamına gelmektedir ve çağdaşlaşmayı işaret etmektedir.[17] Amerikan tarihinde sekülarizm, dinin, kilisenin ve diğer dini kurum ve otoritelerin siyasi yaşamı baskı altına alınmamasını güvence altına almaktır. Bu nedenle, sekülarizm de din ve devlet işlerini birbirinden ayırmak olarak tanımlanabilir. Ancak burada devletin, dinlerin kamusal alana

---

[12] *A.g.e.*, 86-7.
[13] *A.g.e.*, § 8, §9, 90.
[14] John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 331-2.
[15] Rawls, *Halkların Yasası*, 70 dipnot 2.
[16] Bazı kuramcılar laiklik ve sekülarizmi birbirinin yerine kullanabilir ve bunda da bir sakınca yoktur. Örneğin, bkz. Taner Timur, "Laiklik", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, haz. G. Atılgan, E. A. Aytekin. 5. Basım (İstanbul: Yordam Kitap, 2015) 171, 176.
[17] Ionna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 2. Baskı (Türkiye Felsefe Kurumu, 2011) 84.

bazı vatandaşların bu konuda talepleri varsa ve diğer vatandaşların bu konuda bir dirençleri yoksa müdahil olmasına izin verdiği görülür. Dinlerin kamusal alanda temsil edilmesi de devlet tarafından güvence altına almıştır. ABD tüm dinlere yönelik plüralist bir toleransla yaklaşmakta ve din özgürlüğünü de temel ve kamusal özgürlüklerden saymaktadır. Kısaca, Fransa'da hukukun kamusal alanda düzenleyici rolü için mücadele verildikçe, laiklik öne çıkan ve hatta kazanılan bir ilke olmuştur. Öte yandan ABD'de, kuruluşundan itibaren devletin varlık nedeni piyasa içindir. Bu nedenle din özgürlüğü piyasada da kamusal alanda da korunmuştur. Göçmenlerin de bu yolla, din özgürlükleri güvence altına alınarak, sanayi kapitalizmine entegre olmaları sağlanmıştır.[18] Ancak sekülarizmin bu haliyle uygulamaya konduğunda din özgürlüğünün başka özgürlüklerle çelişebileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, bu çalışma bütün dinlere eşit mesafede duran bir sekülarizm yerine dini kamusal alanın dışına çıkartan laiklik ilkesinin önemini göstermeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmada, Rawls'un laikliğe bakış açısı *Halkların Yasası* adlı eserinde ele alındığı şekliyle tartışılmakta, ancak öncesinde *Bir Adalet Kuramı* ve *Siyasal Liberalizm* eserindeki laikliğe karşı çıkmasının nedenleri ortaya konmaktadır. Rawls, *Bir Adalet Kuramı* ve *Siyasal Liberalizm* kitaplarında savunduğu siyaset teorisini, vatandaşı olduğu ve içerisinde yaşadığı Amerika Birleşik Devletleri'ni ve toplumunu baz alarak geliştirmiştir.[19] Rawls, içerisinde yaşadığı toplum için geçerli olan ilkelerin başka toplumsal yapılarda geçerli olmayabileceğini vurgulamaktadır. Buna karşın laikliğe olan tutumunu ve mesafesini, uluslararası ilişkiler kuramında da sürdürmesi, hatta laiklikten daha da uzaklaşması, kendisiyle çelişmektedir. Bu çalışmada, Ralws'un özellikle *Halkların Yasası*'ndaki laikliğe karşı tutumundan doğan bu çelişkisi gösterilmekte ve laiklik olmadan temel insan haklarının emniyet altına alınamayacağı savunulmaktadır.

Rawls'un Çoğulculuğu Laikliğin Karşında Konumlandırması

Laikliğin genel bir tanımını yapmak gerekirse laiklik; dinin, resmî kurumların işleyişini ve kamusal alanı belirlemesine izin verilmemesi ve dinin kamusal alanın dışında tutulması demektir. Laik bir devlette, dini kurumların resmi alanlara müdahalesi kısıtlanmıştır. Eğitim, ahlak, sağlık gibi alanların dini

[18] Onur Karahanoğulları, "Fransa'da Kamu Yönetimi", *Kamu Yönetimi Ülke İncelemeleri*, haz. K. Karasu, 3. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi), 43. Ayrıca bkz. Kristin Ross, *Ortak Lüks: Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: 2016), 61.

[19] Micheal J. Sandel, "Political Liberalism: Review of Rawls' *Political Liberalism*", *Harvard Law Review*, sayı 107(7) (1994); 1765, 1781, 1793.

görüşlerin etkisi altına girmesi engellenir. Kamu düzeni ve güvenliği için ortak çıkar esas alınır. Ortak çıkardan kasıt, çoğunluğun çıkarı değil, aksine çoğunluğun inancının azınlığın özgürlüğünü tahakküm altına almasını engellemektir. Dolayısıyla laiklik, dini azınlıkların ve inançsızların varlığını korur, toplumdaki her kesime kamusal alanda eşit muamele etmeyi sağlar ve toplumda yaygın ve baskın dini görüşleri kontrol altında tutarak, onların resmî kurumları etkilemesine izin vermez.

Rawls, laiklikle mesafesini özellikle *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde gerekçelendirir ancak onun öncesinde de *Bir Adalet Kuramı* adlı kitabında, laik bir devleti vicdan özgürlüğünü yeterince korumadığı gerekçesiyle eleştirmektedir.[20] Rawls, din ve vicdan özgürlüğünü, temel insan haklarından birisi olarak görür ve pek tabii ki, liberal demokratik bir devletin, vatandaşlarının bu temel insan hakkını koruması gerektiğini düşünür. Rawls'un *Bir Adalet Kuramı*'nda formüle ettiği hakkaniyet olarak adalet kuramı, din ve vicdan özgürlüğünü de garanti altına alacak şekilde kurumların düzenlenmesini öngörür. Kozmopolit bir toplumda elbette bu özgürlüğün nasıl yorumlanacağı önemli bir sorundur; kişiler, gruplar ve cemaatler arasında pek çok anlaşmazlık çıkacaktır ama Rawls'a göre, bu anlaşmazlıkların çözümü laiklikte değildir.[21] Rawls laikliği, devletin ve resmî kurumların bütün dini ve dini olmayan görüşlere eşit mesafede olması olarak görmemektedir. Rawls'a göre laiklik, resmî kurumların dini kurumlara üstün olduğunu, dini kurumların laiklikle uyumlu hale getirilmesi gerektiğini ima eder.[22] Gerçekten de laik bir anayasal düzende, vicdan hürriyetinin korunması ve insanların dini konularda eşit muamele görmesi için, kamusal alanlarda dini pratiklerin kısıtlanmasını gerekmektedir. Rawls, bunu din ve vicdan özgürlüğünün kısıtlanması olarak yorumlar çünkü din ve vicdan özgürlüğü, dini pratiklerin kısıtlanmamasını da içerir ve tek istisnası, başka insanları, bir dine inanmaya veya o dinin pratiklerini yerine getirmeye zorlamaktır.[23] Bu nedenle Rawls, laiklik yerine, siyasi bir ilke olarak plüralizmi, çoğulculuğu önerir.[24]

Çoğulculuk, bilindiği gibi, ABD'nin kuruluşundan beri vardır ve dini çoğulculuk da anayasal güvence altındadır. Faviola Rivera-Castro, Rawls'un

[20] Faviola Rivera-Castro, "Rawls' Critique of the Secular State," *Konferans sunumu: John Rawls, 100 Years Later: The Legacy Of «A Theory Of Justice»,* sayı 57 (2021).
[21] Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İkinci Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 339.
[22] Rivera-Castro, "Rawls' Critique of the Secular State."
[23] Rawls, *A Theory of Justice*, 177, 181, 186-187.
[24] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 6, 12, 177.

Bir Adalet Kuramı'nda çoğulculuğu laikliğin bir alternatifi olarak savunmasını, ABD tarihinden ve siyasi kültüründen özümseyerek getirdiği bir tutum olarak yorumlar.[25] ABD anayasası, neredeyse en başından beri, vicdan özgürlüğünü güvence altına almıştır. Devlet, güvenliği bozacak bir tehdit dışında, dini kurumların veya bireylerin dini pratiklerini engelleyemez ve kısıtlayamaz. Böylelikle, dini pratiklerin özgürce yerine getirilmesini güvence altına almak, devletin görevi haline getirilmiştir. ABD anayasası esas itibariyle bireyleri ve bireylerin özgürlüklerini korumayı amaçladığından, devlet, dinler arası çatışmalara müdahale edebilir. Böyle bir durumda devlet, dinler, cemaatler üstü konumunu hatırlatmaktadır. Rivera-Castro, devletin bu pozisyonunun devletin laik karakterinden kaynaklandığını öne sürse de, Rawls'a göre bu siyasi bir gerekliliktir. ABD tarihine içkin olan liberalizmde ve Ralws'un siyaset kuramında, devletin dinler üstü konumu, laiklikteki gibi doktriner bir şekilde gerekçelendirilmemekte; ancak siyasi bir uzlaşı gereği kabul edilmektedir.

Rawls'un adalet kuramı, farklı dini, ahlaki ve kültürel doktrine sahip insanların siyasi kurumların işleyişini belirleyebilecek ilkeler üzerine uzlaşabilecekleri varsayımı üzerine dayanmaktadır. Bu farklı doktrinleri benimsemiş kişilerin, ahlaki veya dini konularda uzlaşmaları gerekmez. Ancak kamusal alanda siyasi ilkeler üzerinde "örtüşen bir konsensüs" oluşturabilirler. David Peddle'a göre, konsensüsün kendisi laik bir fikirdir çünkü herhangi bir dini veya ahlaki ön kabule dayanmamaktadır.[26] Ancak Rawls, komüniteryanlar gibi, laik yaşam tarzının da toplumun bir kesiminin sahip olduğu bir doktrin olduğunu belirtir.[27] Bu nedenle, laikliği savunanlar ve laik olmayanlar başka bir ortak temelde uzlaşmalıdırlar. Bu ortak temel, yukarıda da söylendiği gibi, çoğulculuktur. Laiklik nasıl bir kesimin savunduğu bir doktrinse, çoğulculuğun da bir kesimin savunduğu bir doktrin olduğu pekâlâ söylenebilir. Ancak Rawls makul çoğulculuğu bir doktrin olarak görmez; çoğulculuğun ve liberalizmin siyasi temelde ele alındığında, doktriner olmayan bir uzlaşı zemini sağladığını öne sürer.[28]

Rawls'a göre böyle bir çoğulculuğun sağlanabilmesi için, o toplumun özgür ve rasyonel bireylerden oluşması gerekmektedir.[29] Başlangıç durumundaki kişilerin, liberal demokrasiyi içselleştirmiş ve makul olmaları, düşünce

[25] Rivera-Castro, "Rawls' Critique of the Secular State".
[26] David Peddle, "The Construction of the Secular in Rawls and Hegel: Religion, Philosophy and Public Reason," *Animus* 9 (2004), 131.
[27] Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 339, 345.
[28] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 6, 12, 80, § 7.
[29] *A.g.e.*, 94-6.

özgürlüğünün, din ve vicdan özgürlüğünün sınırlarını da uzlaşıyla belirleyebilmeleri için şarttır.[30] Başlangıç durumundaki kişiler, kalın bir bilgisizlik peçesi ardında olduklarından tarihsiz gibi görünseler de, aslında Rawls bu kişilerin tarihsel arka planlarını da sözleşmeye dahil eder. Bu kişiler ortak bir tarihten gelmemiş ve kapalı bir toplumda yaşamıyor olsalardı, Rawls'un her fırsatta altını çizdiği makullük düzeyine ulaşmış olamayacaklardı. O zaman Rawls'un farazi toplumsal sözleşmesindeki adalet ilkelerini kabul etmek yerine, başka bir doktrini dayatmaya çalışabilirlerdi.

Rivera-Castro, Rawls'un laikliğe karşı tutumunda ABD tarihinden ve anayasasından etkilendiğini öne sürer.[31] ABD'de sekülarizm, Avrupa'daki laiklik ilkesinden farklı bir sürecin sonunda anayasadaki yerini almıştır. ABD'de Katolik kilisesi, hiçbir zaman Avrupa'daki gibi güçlü olmamıştır. Avrupa'da Katolik kilisesi, yüzyıllar boyunca siyasetten bilime, sanattan yaşam tarzına kadar yaşamın her alanında egemenliğini sürdürmüştür, siyasi iktidarı, devleti ve diğer resmi kurumları kendi amaçları ve çıkarları için araçsallaştırmıştır. Kişilerin ve kurumların dini tahakkümden kurtulmaları da birkaç yüzyıl süren bir mücadelenin eseridir. Dolayısıyla Avrupa'da laiklik, siyasi kurumları, kamusal alanı ve bireyleri dinin tahakkümünden korumanın temel bir gerekliliğidir. ABD'de böyle bir çatışma ve mücadele tarihi yaşanmadığından ve ABD'deki çoğunluğun bağlı olduğu Protestan kilisesi sermayeyle ve devletle uyumlu olduğundan, laikliğin anayasayla güvence altına alınması elzem olmamıştır. Bunun yerine, bireylerin herhangi bir dini baskıdan korunması güvence altına alınmıştır. Bu, Amerikan sekülarizmi olarak tanımlanabilir ve Rawls'un savunduğu sekülarizm de ABD'de benimsenen sekülarizmdir.

Yeniden, Ralws'un düşünce deneyi olan başlangıç durumuna dönersek, Rawls ABD tarihindeki değerlerle yoğrulmuş kişilerin masaya oturmalarını öngörür. Ralws'un "kapalı toplum" vurgusu da buna işaret etmektedir. Rawls kapalı bir toplumu; vatandaşları içerisinde yaşadığı toplumda doğan ve ölene kadar o toplumda yaşayan insanlardan oluşan bir toplum olarak tanımlar.[32] Makul çoğulculuk böyle kapalı bir toplumda mümkün olacaktır. Bu nedenle, Rawls'un adalet kuramı başka toplumlara uyarlanmaya müsait değildir.

Başlangıç durumundaki vatandaşlar, sahip olabilecekleri dini, metafizik veya ahlaki inançlarından kendilerini bilgisizlik peçesiyle ayırabilirler. Bu nedenle,

[30] Rawls, *Justice As Fairness: A Restatement*, § 6, § 7.
[31] Rivera-Castro, "Rawls' Critique of the Secular State".
[32] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 58, 63.

bu bireyler adalet ilkelerine karar verirken, Peddle'a göre laik bir tavır sergilemektedirler.[33] Rawls'a göre, elbette başlangıç durumunda kimse kendi konumunu da bilmediği için böyle olmak durumundadır. Ancak yine de bu noktada bile bireyler, devletin laiklik ilkesini benimsemesi gerektiği üzerinde uzlaşmazlar. Yukarıda da belirttiğim gibi, Rawls laikliği de toplumun bir kesiminin savunduğu alternatif doktrinlerden birisi olarak görür. Bireyler, laiklik yerine çoğulculuk ve siyasi hoşgörü üzerinde uzlaşırlar. Başka kişilerin dini ve metafizik görüşlerine şahsi olarak saygı duymak zorunda değillerdir ama siyasi alanda onların bu görüşleri temsil etme veya ibadetlerini gerçekleştirmelerine saygı göstermek zorundadırlar, elbette bir başkasına zarar vermediği sürece. Benzer şekilde devlet de kişilerin inançlarına ve inançlarının içeriğine müdahale edemez. Dolayısıyla, siyasal liberalizm, hoşgörü ilkesini gerektirir. Ancak bu hoşgörü, Peddle'ın dediği gibi, kendisini ahlaki, dini ve felsefi bakış açıları arasındaki çatışmalardan kurtarmış, ortaya çıkan bir kamusal alana dayanmaktadır.[34]

Peddle, Rawls'un birey ve tarih anlayışını sorunlu bulur: Rawls, bireylerin "tarihsel gelişimden çok çabuk özgürleştiğini varsayar."[35] Oysa bireylerin gelişimi, adalet talepleri, siyasi idealleri o toplumun mevcut tarihsel gelişiminden kolay kolay ayrılmaz. Bununla ilişkili olarak, yalnızca bireylerin tarihselliği değil kurumların da bir tarihselliği vardır. Kurumların şekillenmesini sağlayan unsurlardan biri de o toplumdaki tarihsel olarak egemen olmuş, eskiden veya güncel yaşamda da kurumsallaşmış dindir. Dolayısıyla "birey ile dini veya felsefi doktrin arasındaki ilişkinin yeri, yalnızca vicdan ve iradede değil, kurumsal yaşamın nesnel tarihindedir."[36] Yukarıda da söylendiği gibi, modern liberal devletin oluşumu dinle devletin ayrılmasıyla başlamıştır. Ayrıca Aydınlanma Çağının gözde niteliklerinden birisi olan evrensellik ilkesi gereğince "bireysel tercihlere ve karar alma özerkliğine yüklenen ayrıcalıkta karşımız çıkarken, harici bir otoriteden gelen baskının olumsuzluğuna özellikle dikkat çekilir."[37] Dini örgütlerin inananlar üzerinde kurduğu baskı böylelikle kamusal güçten yoksun kılınarak sadece inanan bireyin vicdanına hapsedilir.

---

[33] Peddle, "The Construction of the Secular in Rawls and Hegel: Religion, Philosophy and Public Reason," 134.
[34] *A.g.e.*, 135.
[35] *A.g.e.*, 133.
[36] *A.g.e.*, 132.
[37] İsmail Serin. "Tzvetan Todorov'un Aydınlanmayı Savunusu Bağlamında 'Nasıl Yaşamalı?' Sorusunun Önemi," *Eğitim, Adalet, Ekonomi: Eğitim Felsefesi Tartışmaları,* ed. Eray Yağanak (Nikay Yayınevi, 2022), 117-130.

Dinin baskısından kurtulma ve laiklik mücadelesi Avrupa'da kanlı bir şekilde verildiğinden, ABD'de böyle bir mücadele yaşanmadan dini ve resmî kurumlar birbirinden ayrışmıştır.[38] ABD'nin kuruluşu liberalizme dayandığından, ABD anayasasının ortaya çıkışından itibaren, anayasa bütün dinlere hoşgörüyü siyasi bir temel olarak benimsemiştir. Bunu da bireylerin din ve vicdan özgürlüğü olarak anayasal güvence altına almıştır. Peddle'a göre, Rawls da ABD tarihindeki bu süreci önemser; bu tarihsel gelişimde dinler devlet tarafından dışlanmamış, kapsanmıştır. "Etik çoğulculuk da anayasal olarak tanınmıştır." Ama elbette bu çoğulculuk, siyasi açıdan kabul edilebilir dinleri kapsar.[39] Dolayısıyla, Rawls'un ilkeleri, kendisini geleneksel felsefi tartışmalardan kurtulmuş olarak gören siyasi liberalizmin ürünüdür. Rawls esasen, kendi kuramını kamusal siyasi kültürdeki yerleşik ilkeler üzerine inşa etmek istiyor ve tam da bu nedenle *Bir Adalet Kuramı*'ndaki adalet ilkeleri küresel değil, yereldir.[40]

Bu noktada yeniden Rawls'un, liberalizmin ve liberal özerklik fikrinin toplumun tüm kesimleri tarafından benimsenmesini beklemediğini hatırlamalıyız. Bazı dini cemaatler, üyelerinin özerk olmasını, liberal düşüncelere sahip olmalarını istemeyebilir veya bazı gruplar "saçma" fikirlerinin yaygınlaşması için propaganda yapabilirler. Liberaller, farklılıkların bir şekilde bastırılmasını doğru bulmazlar. Ancak, Rawls'a göre, devletin toplumun tüm alanlarına liberal değerler dayatması da kapsamlı bir görüşü kabul ettirmeye çalışmak olacaktır ve meşru değildir. Rawls makul anlaşmazlıkların, devletin müdahalesiyle değil de, makul bireyler ve makul taraflar tarafından çözülebileceğine inanır:

> Siyasal liberalizm tinsel sorunları önemsiz sayarak göz ardı etmez, aksine, bu sorunların öneminin ayırdında olduğu için, bu konuyu vatandaşın kendi kararına bırakır. Bu bir bakıma dinin "özelleştirilmesi" anlamına gelmez; tersine, siyasal liberalizmde din "siyasallaştırılmaz" (yani ideolojik amaçlarla yozlaştırılmaz, zayıflatılmaz).[41]

Siyasal liberalizm kavramını vurgulayarak Rawls, doktriner, felsefi liberalizmden, siyasi liberalizmi ayırmaktadır. Felsefi liberalizm, yaşamın her alanında liberalizmin uygulanabileceği kapsamlı bir doktrin sunarken, siyasal

[38] Ronald Beiner, "Taylor, Rawls, and Secularism," *Konferans sunumu: Charles Taylor at 80*, (Montreal, 2012), 5.
[39] Peddle, "The Construction of the Secular in Rawls and Hegel: Religion, Philosophy and Public Reason," 133.
[40] Michael Blake ve Patrick Taylor Smith, "International Distributive Justice," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2022 Edisyonu).
[41] Rawls, *Halkların Yasası*, 140.

liberalizm, kamusal alandaki uzlaşmazlıkların çözümü olarak ortaya konur ve yalnızca siyasi alanla sınırlandırılır. Siyasal liberalizm, örtüşen görüş birliği olarak kamusal işleyişe egemendir ama ev, kilise, cemaat, dernek ve benzeri özel alanlara müdahale edemez. Liberal olmayan makul vatandaşlar da, böyle çoğulcu bir siyasal liberalizm üzerinde uzlaşacaklardır çünkü liberalizm bu haliyle alternatif doktrinlerden biri değildir; "tarafsız zemin"dir. Aynı zamanda, çoğulculuğun da "nötr ve ortak" temelidir.[42]

Devletin, bireylerin özel yaşamlarında iyi anlayışları arasında ayrım yapmaması gerektiği, siyasal liberalizmin temel tezlerinden birisidir. Liberaller, devletin farklı grup temelli yaşam biçimlerine (örneğin, dini veya kültürel toplulukların) müsamaha göstermesi gerektiğine de inanmaktadırlar. Ancak, kendi üyelerine, grubun iç pratiklerini ve geleneklerini yeniden değerlendirme ve gözden geçirme hak ve özgürlüğü tanımayan bir grup, liberal hoşgörü sınırlarının dışında kalır. Siyasal liberalizm, bir cemaate girme özgürlüğü kadar o cemaatten çıkma özgürlüğünü de güvence altına alır.[43]

Elbette Rawls, birbirinden farklı kapsamlı doktrinlere sahip bireylerin, çoğulcu liberal-demokratik bir toplumda siyasal liberalizmi onaylamayacağı ihtimalini de düşünür. Örneğin, kamusal kaynaklardan dini eğitime kaynak ayrılması, kürtaj hakkının tanınması, eşcinsel evliliklerin resmiyet kazanması, kamu kurumlarında dua okunması, yerleşim birimlerine ve kamu kurumlarına ibadethane yapılması ve benzeri sorunlar muhakkak doğacaktır. Bilindiği gibi, bazı Katolik kiliseleri ve bu kiliselere mensup kişiler, kürtaj hakkına karşı çıkmaktadır. Rawls *Siyasal Liberalizm* eserinde kürtaj soruna değinir: Yetişkin bir kadın, gebeliğinin ilk üç ayında gebeliğini sonlandırmaya karar verebilir.[44] Rawls'un kürtaj tartışmasını hafife alması ve gerekçelendirmeden "gebeliğin ilk ayıyla sınırlaması" feminist ve liberal düşünürler tarafından eleştirilir. Rawls *Halkların Yasası*'nda, bu eleştirileri göz önünde bulundurarak, kürtaj sorunun nasıl çözüleceğine ilişkin, kısa da olsa, bir açıklamada bulunmuştur[45]. Önce özgürlüğü siyasi bir değer olarak benimsediğini, kürtaj konusunda Judith Jarvis Thomson'un yaklaşımını benimsediğini ama kürtaja ilişkin kişisel tutumunun, siyasi uzlaşının konusu olmadığını açıklar. Thomson, "ünlü kemancı düşünce deneyiyle" kürtajı, kadının kendi bedeni üzerinde karar verme hakkına dayandırır ve ahlaken

[42] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 61-2.
[43] Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 333.
[44] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 38-9, 31. Dipnot.
[45] Rawls, *Halkların Yasası*, 182-3 ve 80. Dipnot.

meşru görür.[46] Rawls, fetüsün yaşam hakkı savunucularının, bu bireysel özgürlüğü kabul etmeyebileceklerini ama kürtaj hakkının oylamaya sunulup, yasallaştığında, dileyen kadınların kürtaj yaptırmalarına itiraz etme haklarının bulunmadığını anlatır.[47] Burada yine Rawls'un iyimserliğinin altını çizme ihtiyacı hissediyorum: Rawls oylamada kürtaj hakkının yasalaşacağına inanıyor; yani makul vatandaşların kişisel yaşam tarzına saygı duyacak ve bireysel özgürlükleri genişletecek kararlar alacağını varsayıyor. Oysa gerçekte tam tersi kararların çoğunluk tarafından alındığı pek çok örmek mevcuttur.

Rawls'un siyasal liberalizminin, makul vatandaşlar arasında "daima genel bir görüş birliği sağlaması gerektirmediği" açıktır.[48] Rawls, kimilerinin bazı yaşam tarzlarına hoşgörüsüz olabileceklerini kabul ederken, kamusal haklara saygı duyma zorunluluğunu vurgular. Bu hoşgörüsüzlük makul olma sınırlarını aşarsa, liberal devlet bireysel özgürlükleri ve çoğulculuğu koruma adına müdahale edecektir. Mantıksız görüşler, liberal hoşgörüye sığmayan görüşlerdir. Bunların dışında doktriner diğer görüşler, kamusal siyasi alanda liberal ilkeleri bağlayıcı olarak kabul ettiği sürece liberal hoşgörünün sınırları içinde kalır. En dindar, en katı kurallara sahip olan dinsel cemaatler de, siyasal alanda "kamusal akla riayet edebilir" ve siyasal liberalizmin ilkelerini tanıyabilirler.[49]

Halkların Yasası'nda Laiklik ve Teokrasinin Eşdeğerliliği

Ralws'un bir uluslararası ilişkiler kuramı olarak tasarladığı *Halkların Yasası*, adil bir dış politikanın ilkelerini belirlemeyi amaçlar. *Bir Adalet Kuramı*'ndaki gibi, *Halkların Yasası*'nda da, başlangıç durumundaki taraflar bilgisizlik peçesinin ardından, kendi aralarındaki ilişkileri düzenleyecek ilkeleri belirlerler.[50] Ancak iki sözleşme arasında bu benzerliklerin dışında derin farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle şunu hatırlamakta fayda var: Rawls'un hakkaniyetli adalet kuramındaki ilkeler, uluslararası ilişkiler kuramına doğrudan uygulanmamıştır ve daha önce de vurgulandığı gibi, hakkaniyetli adalet kuramındaki ilkelerin benimsenmesi için liberal demokratik değerleri içselleştirmiş, özgür ve makul insanlara gereksinim vardır. Bu sözleşmeye katılanlar bireyler değil, halklar, daha doğrusu hakların temsilcileri olacaktır.[51]

---

[46] Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 1 (Sonbahar, 1971), 47-66.
[47] Rawls, *Halkların Yasası*, 182-3 ve 80. Dipnot.
[48] *A.g.e.*, 184.
[49] *A.g.e.*, 183.
[50] *A.g.e.*, 31.
[51] *A.g.e.*, 24.

Ayrıca, buradaki sözleşme, siyasal liberal hoşgörüyü daha genel tanımlamayı gerektirir çünkü sözleşmeye katılacak bütün halkların liberal, demokratik ve çoğulcu olması beklenemez.

Rawls zaten liberal ve düzgün işleyen devletlerin, sınırlarını genişletme amacıyla başka devletlere saldırmayacağını umar.[52] (Bu varsayımının günümüzdeki liberal devletlerin doğrudan coğrafi sınırlarını genişletmek için olmasa bile başlattığı savaşlar ve askeri müdahaleler düşünüldüğünde yersiz olduğu ortadadır ama bu tartışma, bu çalışmanın kapsamı dışındadır.) Savaşların engellenmesi, uluslararası anlaşmalara uyulması, insan haklarının tanınması ve yoksul halklara yardım edilmesi ve benzeri adalet ilkeleri için liberal devletlerin liberal olmayan devletleri de içerisine alacak bir platform kurması gerekmektedir. Rawls, mevcut toplumları beş grupta sınıflandırır: (i) liberal halklar (*liberal peoples*), (ii) düzgün hiyerarşik halklar (*decent hierarchical peoples*), (iii) yasatanımaz devletler (*outlaw states*), (iv) zorluk içerisindeki toplumlar (*burdened societies*), (v) iyiliksever mutlakiyetçi toplumlar (*benevolent absolutist societies*).[53] Makul bir uluslararası ilişkiler yasası, adalet duygusuna sahip ve yasaya bağlı halkları gerektirir. Bu nedenle ideal koşullarda, liberal devletlerin halklarının kendi aralarında bir sözleşmeyle dünya üzerindeki kimi sorunlara çözüm önerileri getirebilecek bir platform kurmaları beklendik ve mümkündür. Ancak uluslararası ilişkiler kuramları realist olmadıkları takdirde pek de işe yaramazlar. Bu nedenle Rawls, "gerçekçi ütopya" olarak nitelediği yaklaşımında, dünya düzeninin ideal olmayan koşullarında, liberal devletlerin liberal olmayan devletleri de katarak makul bir Halklar Yasası oluşturmaları gerektiğini öneriyor.[54] Ancak halkların yasasının oluşturulacağı böyle bir platforma yasatanımaz devletlerin halkları katılamaz. Zorba rejimlerin, yani savaşçı ve/veya kendi vatandaşlarının temel haklarını kötüye kullanan devletler, liberal hoşgörünün sınırları içine girmez. Bu devletler dışında, iyi düzenlenmiş hiyerarşik toplumlar, mutlakıyetçi ama iyiliksever toplumlar ve yoksul olanlar, liberal hoşgörü şartlarını taşırlar.[55]

> Burada hoşgörüden kasıt, sadece bir halkın tutumunu değiştirmek için siyasal -askerî, ekonomik ya da diplomatik- yaptırımlardan kaçınmak değildir. Hoşgörü aynı zamanda liberal olmayan halkları Halklar Topluluğunun saygın bir üyesi olarak, Halklar Topluluğunun gerektirdiği gibi, faaliyetleri hakkında öteki halklara kamusal nedenler gösterme görevini de içine alan belirli hak ve yükümlülükleri ile birlikte kabul etmektir. Liberal toplumlar bütün saygın

[52] *A.g.e.*, 8, 20, 23.
[53] *A.g.e.*, 2.
[54] *A.g.e.*, 11-2, 18.
[55] *A.g.e.*, 63-4.

> halklarla işbirliği yapmalı ve onlara yardımcı olmalıdır. Eğer bütün toplumların liberal olması gerekseydi, o zaman siyasal liberalizm kavramı toplum düzenini sağlayan daha başka kabul edilebilir yöntemlere (ki böyle yöntemlerin var olabileceğini varsayıyorum) karşı hoşgörü gösterilmesine imkân vermezdi. Biz liberal bir toplumun, vatandaşların dinî, felsefi ve ahlâki kapsamlı doktrinlerinlerine, bu doktrinler adalet ve kamusal akıl hakkın da makûl bir siyasal görüşe aykırı biçimde uygulanmadıkça, saygı göstermesi gerektiğine inanıyoruz.[56]

Liberal hoşgörünün tek öznesi bireyler değildir; gruplar, cemaatler, kiliseler ve devletler de hoşgörünün sınırları içerisine dahil edilir. Liberal toplumlar, makul bir siyasi adalet anlayışıyla, savaşçı olmayan ve yasallığa saygı duyan, kapsamlı doktrinlerle örgütlenmiş liberal olmayan toplumlara saygı duymalıdır. Tıpkı liberal bir toplumda bir yurttaşın, diğer kişinin kapsamlı dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerine saygı duyması gibi, liberal devletlerin halkları da liberal ve/veya demokratik olmayan devletlerin veya toplumların halklarına saygı duymaları yine siyasal liberalizmin bir gereğidir. Böyle bir hoşgörü, küresel bir adalet fikrinin temelinde yatmaktadır.

Ralws, liberal demokratik bir devletteki kurumların işleyişindeki ilkeleri belirlemek için kullanılan düşünce deneyini, yasatanımaz devletlerin halklarını dışarıda bırakmak kaydıyla tüm diğer devletlerin halklarının müzakeresine uygular. Bu halkların delegeleri, kendilerini başlangıç durumunda ve kalın bir bilgisizlik peçesinin ardında tahayyül ederek, uluslararası ilişkileri düzenlemekte kullanılan makul adalet ilkelerine karar verirler. Yasatanımaz devletlerin, yani savaş yanlısı ve/veya vatandaşlarının temel haklarını kötüye kullanan devletlerin temsilcilerinin bu küresel ilkeleri onaylamayacağı açıktır. Ancak diğerleri, liberal olmayan devletlerin temsilcileri, eşit katılımlı bu platformda, bu ilkeleri özgürce kabul edeceklerdir.

İyi düzenlenmiş hiyerarşik toplumlar, şu üç gerekli koşulu karşılayan devletlerdir: barışçıldırlar, ortak iyi bir adalet anlayışı etrafında örgütlenmişlerdir ve (dolayısıyla) kendi halklarının gözünde meşrudurlar ve temel insan haklarına saygı duyarlar.[57] Rawls bu devletler için insan haklarının şunlar olabileceğini öngörür: özgür olma hakkı, özel mülkiyet hakkı, yasalar önünde eşitlik. Rawls, özgürlüğü parantez içerisinde köle olarak zorla çalıştırılmama ve asgari düzeyde din ve vicdan özgürlüğü olarak tanımlıyor. Ancak kapsamlı bir doktrin etrafında örgütlenen bu devletlerde, ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve demokrasi sınırlıdır veya hiç yoktur.

[56] *A.g.e.*, 63-4.
[57] *A.g.e.*, 69-70.

Rawls, bu devletlerin halklarının temsilcilerinin Halklar Topluluğu'nda yer almaları gerektiğini savunmaktadır çünkü bir adalet anlayışına sahip oldukları, yasayı tanıdıkları ve insan haklarına saygılı duydukları için üzerinde anlaşmaya varılan adalet ilkeleri onaylayacaklarını öngörür: Başka halkların bağımsızlığına saygı gösterecek, antlaşmalara ve taahhütlere uyacak, halkların eşitliğini kabul edecek, başka halklara savaş açmayacak, insan haklarına saygı duyacak, bir savaş durumunda adil savaş ilkelerine uyacak, ve imkanları ölçüsünde zor durumdaki diğer halklara yardım edecektir. Bu ilkeleri kabul eden devletler, makul devletlerdir dolayısıyla, liberal devletlerin, bu liberal olmayan toplumlara liberal değerleri dayatması söz konusu olmaz.
Kok-Chor Tan'a göre, liberalizmin hangi konuda tarafsız olduğunu iddia ettiği konusunda netleşmemiz gerekiyor. Liberalizm, iyi yaşamın ve gerekliliklerinin neler olduğu hakkında tarafsızdır, yani liberal değerleri dayatmaz. Tan, bunu "etik tarafsızlık" olarak yorumlar. Ama "toplumun siyasi olarak nasıl örgütlenmesi gerektiği konusunda" tarafsız kalamaz.[58] Dolayısıyla, siyasal liberalizm aslında Rawls'un iddia ettiği gibi tarafsız değildir: "Liberalizmin tarafsız olduğu şey, politikaların gerekçelendirilmesidir: Bazı (makul) yaşam tarzlarının doğası gereği diğerlerinden üstün olduğu ve bu nedenle devletin destekleyebileceği veya bazılarının daha aşağı olduğu ve bu nedenle devletin yasaklaması gerektiği gerekçesiyle gerekçelendirilemezler."[59]

Fernando Teson, hakkaniyet olarak adaletin siyasi kurumları ve kültürü liberal olan toplumlar için geçerli olduğunu hatırlatarak, Rawls'un bu kuramını, doğrudan olmasa da başka bir versiyonunu, uluslararası ilişkilere uyarlamasını hatalı bulur. Rawls, liberal demokratik toplumlar için yerelde tasarladığı teorisini uluslararası ilişkileri kapsayacak şekilde genişletirken, hoşgörünün sınırlarını da genişletmiştir. Teson'a göre, *Halkların Yasası*'nda Rawls liberal ve liberal olmayan toplumları aynı platformda birbirlerinin içişlerine karışmayacak şekilde bir araya getirerek hoşgörünün sınırlarını gevşetmiştir. Bu uluslararası hoşgörü sayesinde, dine dayalı teokratik yönetimler de Halklar Topluluğu'nun bir üyesi olabileceklerdir. Teson, Rawls'un siyasal liberalizminin barındırdığı hoşgörünün, liberal demokratik yerellikte bir dereceye kadar işleyebileceğini ama küresel düzeyde kendisiyle çelişeceğini belirtir.[60]

---

[58] Kok-Chor Tan, "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples," *Ethics*, 108(2) (1998), 276–295, 283, dipnot: 18.
[59] *A.g.e.*, 283.
[60] Fernando Teson, "The Rawlsian Theory of International Law," *Ethics and International Affairs* 9 (1995): 79–99, 88–89.

Teson'un işaret ettiği gibi, Rawls siyasal liberalizmin hoşgörü sınırlarını uluslararası düzlemde genişlettiği için, liberal bir devlet, bireylerin özgürlüğüne, insan haklarına veya demokratik işleyişe dair kendi ülkesinde göz yummayacağı bazı suistimallere uluslararası düzeyde müsamaha göstermesi gerekecektir.[61] Örneğin, temsilcileri Halklar Topluluğu'nun üyeleri olan toplumlarda, idam cezası, kadın sünneti, kadınların seçme-seçilme haklarından mahrum bırakılması ve benzeri insan hakları ihlalleri, liberal hoşgörünün sınırlarına dahil edilir. Bu noktada Rawls, güncel siyaset gereği, diğer ülkelerle barışı ve adaleti tesis edebilmek için kimi liberal olmayan uygulamalara katlanmak zorunda kalabileceğimizi söyler ama liberal demokratik devletler, insanlık dışı uygulamaların son bulması, insan haklarının ve özgürlüklerin pratik yaşama geçirilmesi için mücadele etme sorumluluğuna sahiptirler.[62]

Ayrıca, Rawls, insanların bir dinden, bir cemaatten çıkma özgürlüğü olduğunu vurgulamasına karşın, Rawls'un düzgün devletler sınıflandırmasına giren ve temsilcileri Halklar Topluluğu'na üye olan teokratik devletlerde böyle bir özgürlükten söz edilemez. Diğer bir ifadeyle, liberal bir devlette kişiler bir dini cemaate girmeyi ya da çıkmayı özgür bir şekilde seçebilirler ama teokratik bir yönetim altında bu mümkün olmayacaktır. Rawls, Kazanistan adını verdiği hayali İslam devletinde, devletin resmi dininin İslam olduğu ama diğer dinsel azınlıklara da yaşam alanı tanındığı iyi düzenlenmiş, saygın bir devlet modeli kurgular. Böyle bir devlet, dine dayalı olsa da, diğer dinlere mensup kişilere de dini ibadetlerini gerçekleştirebilecekleri alanlar açmaktadır. Dünya üzerinde Kazanistan diye bir ülke olmasa da, din devleti olup da diğer dinlere, cemaatlere yaşam hakkı tanıyan devletler bulunmaktadır.[63] Yalnız böyle devletlerde din doğuştan geldiği için, dinden çıkmak veya dini değiştirmek yasaktır ve çıkanlar en ağır şekilde cezalandırılır. Kısacası, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde en temel haklardan birisi olarak tanınmış, din ve vicdan özgürlüğü ihlal edilmektedir. Rawls vicdan özgürlüğünü, laikliğin yerine, liberal bir anayasanın kalbine yerleştirirken, uluslararası hukuk için gerekli görmemektedir.

Rawls teokrasiyi Halklar Topluluğu için bir tehdit olarak görmese de, Ronald Beiner'ın tespit ettiği gibi, teokrasi dinin siyasallaşmasıdır. Beiner, laikliği dinle değil, teokrasiyle karşı karşıya getirir. Beiner'e göre, din ve laiklik arasında bir karşıtlık olması gerekmez ama böyle bir karşıtlık zorunlu olarak

[61] *A.g.e.*, 90.
[62] Rawls, *Halkların Yasası*, 65-6.
[63] *A.g.e.*, 79-81.

teokrasi ve laiklik arasında vardır.[64] Teokratik bir düzende din özel alanla sınırlanmaz; aksine kamusal yaşama egemendir. Kamusal yaşam, belli bir dinin öğretilerine göre düzenlendiğinde, bireysel özgürlüklere yer kalmaz. Özellikle kadınların özel ve kamusal alanda haklarının kısıtlandığı dinlerde, kamusal alanda laiklik egemen kılınmamışsa, insan haklarından söz edilemez. Rawls, kadınların dine dayalı düzgün hiyerarşik toplumlarda erkeklerle eşit olmadığını tespit etmesine karşın, muhalif hareketlerin kadın haklarında bir kazanım elde edeceğine duyduğu güveni bir cümleye sığdırarak, bu meseleyi geçiştiriyor.[65] Ayrıca Rawls, böyle toplumlarda kadınların konumunu dinin belirlemediğini, tarihsel nedenleri olabileceğini söyler ve bu ülkelere yapılacak maddi yardımlarla, kadınların yaşadığı zorlukların zaman içerisinde giderilebileceğini düşünür.[66]

Rawls'un *Halkların Yasası*'nda laikliği göz ardı etmesine ilişkin son bir eleştiri, Kok-Chor Tan'ın Halklar Topluluğu'nda kendi halkını temsil edecek temsilere ilişkin yaptığı eleştiriyle bağlantılıdır. Tan, Rawls'un Halkların Yasasını oluşturacak ilkeleri belirleyen temsilcilere dair yapması gereken önemli bir ayrımı yapmadığını belirtir. Halklar Topluluğu'nda temsilciler, bireysel olarak değil, varsayımsal müzakerenin tarafları olarak yer almaktadırlar. Tan'ın altını çizdiği gibi, liberal toplumlarda, o toplumu temsil edecek temsilciler demokratik yollardan seçilecektir ama liberal olmayan toplumlarda muhtemelen böyle olmayacaktır. Liberal olmayan düzgün toplumların kendi yöneticilerini seçme şansları olmadığı için, temsilcileri de onları temsil etmeyecektir. Diyelim ki, demokratik yollardan seçilip, kendi halklarının temsilcileri olsalar da, bağlı bulundukları devletin politikalarını etkileme şansları olmayacaktır. Dolayısıyla Tan burada Rawls'un kendisiyle çeliştiğini çünkü böyle toplumların temsilcilerinin ortak bir kamu yararını temsil etmesinin beklenemeyeceğini söyler.[67] Bu konu doğrudan laiklikle de ilgilidir: Laiklik olmayan bir rejimde, laik, dinsiz veya baskın dinden başka bir dine mensup kişilerin temsilcilerinin de Halklar Topluluğunda temsil edilmesi beklenemez.

Sonuç olarak, Rawls *Halkların Yasası*'nda laikliğe ve teokrasiye aynı mesafede durmaktadır ve bunun yaratacağı sorunların zaman içerisinde Halklar Topluluğu'nun belirlediği adalet ilkeleriyle çözüme kavuşturulacağına inanmaktadır. Öte yandan Beiner'e göre Rawls, dinin politik olarak evcilleştirilmesini istiyordu ancak aldığı eleştiriler sebebiyle bunu dinin

[64] Beiner, "Taylor, Rawls, and Secularism," 2.
[65] Rawls, *Halkların Yasası*, 80.
[66] *A.g.e.*, 120.
[67] Tan, "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples," 286-7.

evcilleştirilmesi olarak sunmak istemedi. Bu nedenle, laiklikle dini ve diğer tüm kapsamlı doktrinleri eş değerde görerek, laikliği de politik alanın dışına çıkarmaya çalışmıştır.[68] Ralws'un bakış açısına göre, ister dini ister felsefi olsun, tüm kapsamlı doktrinler prensipte sekterdir ve bu nedenle tam anlamıyla liberal bir çoğulculuğun zeminini oluşturamazlar. Ancak Peddle'ın ve Beiner'ın tespit ettiği gibi, Rawls'un bu yaklaşımı paradoksaldır[69] çünkü devletin tarafsızlığının ve makul doktrinlere karşı hoşgörüsünün altında laiklik için verilen mücadele tarihi yatmaktadır. Ama küresel düzeyde böyle bir laiklik içselleştirilmediğinden yerel düzeyde beklenen sorunlardan çok daha fazla ve ağır sorunun ortaya çıkacağı aşikardır.

Sonuç: Siyasal Liberalizm İçin Laiklik Şarttır!

Laik bir rejim, toplum üyelerine din karşısında yeterli nefes alma alanının verildiği, siyasi gündemin dini otoritelerin zorunlu diktesine tabi olmadığı ve vatandaşların siyasi meselelerle ilgili müzakerelerini politik bir şekilde yapabildiği yerdir. Ancak görüldüğü gibi Rawls, laikliği böyle anlamıyor; ona göre bu, siyasal liberalizmin sağladığı bir olanaktır. Siyasal liberalizm için de seküler bir siyasi alanın inşa edilmesi gerekmektedir. Kurumların tarafsız ve adil bir şekilde işleyebilmesi için, ahlaki veya dini bir doktrin kurumların işleyişini belirlememesi en temel gerekliliktir. Dolayısıyla, her ne kadar Rawls, siyasal liberalizmi, laikliğin dışında tanımlamaya çalışsa da, hem müzakereye katılacak vatandaşların kamusal meselelerde seküler bir bakış açısına sahip olmaları hem de kamu kurumlarının seküler bir şekilde örgütlenmiş olmaları gerekmektedir. Peddle'ın dediği gibi, Rawls'un kuramında "en çarpıcı olan şey, seküler olmayan inançlara sahip yurttaşlar arasında seküler bir anlayış üzerinde fikir birliğine varma girişimidir."[70] Diğer bir ifadeyle, çoğulculuk için de laiklik gerekmektedir bu nedenle, kamusal akılda ve örtüşen fikirler birliğinde, laiklik arka planda gizli bir temel olarak durmaktadır.

Peddle, Rawls'un bu yaklaşımını, postmodern bulur: Rawls, siyaset felsefesini, pragmatik ilkelere dayandırarak, felsefi ve metafizik tartışmalardan kaçınıyor. Dolayısıyla, laikliği de kapsamlı doktrinlerden birisi olarak niteleyerek laiklikle diğer kapsamlı doktrinleri eşdeğer kılmış oluyor.[71] Ancak Rawls, dinin kamusal alandaki etkisini kırarak dini özel alanda bir

[68] Beiner, "Taylor, Rawls, and Secularism," 5.
[69] *A.g.e.*
[70] Peddle, "The Construction of the Secular in Rawls and Hegel: Religion, Philosophy and Public Reason," 131.
[71] *A.g.e.*, 135.

özgürlük olarak güvence altına almakla, dinin bütünlüğünün parçalandığını görmezden gelir. Din yaşamın tüm alanlarını, dolayısıyla da siyaseti de belirlemek isteyebilir. Laiklik, özel alanla kamusalı birbirinden ayırırken, dini de özel alanda sınırlı kalacak şekilde şekillendirir ve siyasal liberalizmin işleyebilmesi için de bu şarttır. Dolayısıyla, Rawls bunu kabul etmek istemese de bireylerin iyi kavramları tarafsız olamaz ve belli bir iyi yaşam düşüncesi liberal yaşam deneyimine kazınmıştır.

Rawls'ta belirgin bir şekilde görüldüğü gibi, liberaller liberalizmi bir ideoloji, dünya görüşü veya taraf olarak görmezler; onlara göre liberalizm bütün görüşlere eşit mesafededir ve ideolojiler üstüdür. Rawls, bu eleştiriyi savuşturmak için felsefi liberalizmle siyasi liberalizmi birbirinden ayırır ancak bu kez de siyasal liberalizmi ve çoğulculuğu, ideolojiler üstü ve tarafsız bir konum olarak görür. Liberal bir siyasetin gerekliliklerini ortaya koyarken, liberal bir devletin esasen felsefi anlamda liberal ve laik bir yaklaşımla kurulması gerektiğini görmezden gelir. Örneğin, yargı, seküler ilkelere ve normlara dayanmazsa işleyemez hale gelir. Yargının bütün kapsamlı doktrinlere tarafsızlığı denilen şey, aslında yargının laiklik bir tutuma sahip olmasıdır.

Ralws'un laiklikle diğer doktrinleri eşdeğer görmesi, küresel adalet kuramında daha da belirgin hale gelmektedir. Rawls'un varsayımsal uluslararası sözleşmesinde, eşit ve özgür yurttaşların olmadığı, liberal demokratik değerlerin içselleştirilmediği, kurumların insanların hak ve özgürlüklerini genişletecek şekilde kurgulanmadığı toplumlarla liberal demokratik toplumlar yan yana gelmekte ve bir küresel adalet teorisi üzerinde anlaşma sağlamaya çalışmaktadırlar. Rawls yerel düzeyde, kapalı toplumlar için öngördüğü adalet ilkelerini küresel düzeye taşımasa da, yine burada da farklı toplumların temsilcileri arasında makul bir uzlaşı, örtüşen fikir birliği sağlanabileceğini varsaymaktadır. Oysa bu platformda halkların makul temsilcileri olmayabileceği gibi, liberal demokratik toplumlarda da bireyler her zaman makul tercihlerde bulunmamaktadırlar. Platon'un iki bin yıl öncesinden öngördüğü gibi, demokrasiler kolaylıkla tiranlıklara dönüşebilir ve bu dönüşüm tam da demokratik mekanizmalar aracılığıyla gerçekleşebilir.

Beiner, laiklik mücadelesinin günümüzde de elzem olduğunu hatırlatır: "Bazı çevrelerde, sanki laiklik, sürekli olarak mücadele edilmesi ve savunulması gereken bir şey değilmiş de bir anlamda miadını doldurmuş gibi 'post-sekülarizm'den söz etmek moda oldu." Aslında laiklik ne liberal demokratik toplumlar için ne de teokratik yönetimler için önemini yitirmiştir. Özgür bir

siyasi alan ve özgür yurttaşlar için laikliğin arka planda yer alması zorunludur. Rawls, ABD tarihine duyduğu güvenle ve kamu kurumlarının ABD toplumunda "tarafsız" işleyişinden hareketle, çoğulculuğu siyasi alan için yeterli görmüştür. Ancak, dünyanın geri kalan halkları için, sadece laikliği değil, çoğulculuğu da zorunlu görmemektedir. Bunu uluslararası ilişkiler kuramının realistliğine dayandırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, dünya devletlerinin verili hali baz alındığında, bir küresel adalet kuramı oluşturmak için, devletleri ve halkları mevcut haliyle kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Rawls'un bu yaklaşımı gayet makul karşılanabilir ancak bu kuramını temellendirmek için, örneğin, vatandaşlarının eşit olmadığı, kadın haklarının tanınmadığı, dinsizliğin de vicdan özgürlüğü olarak güvence altına alınmadığı devletlerde de asgari düzeyde insan hakları olduğunu savunmaktadır. Erkekler için, dindarlar için ve başka ayrıcalıklılar için asgari düzeyde sağlanan insan hakları, herkes için sağlanmıyorsa, o devletlere düzgün devletler denilemez. Görüldüğü gibi, Rawls *Halkların Yasası*'nda halklar için laikliği elzem görmemekle diğer temel insan haklarını tali görmüş olmaktadır.

Kaynakça

Beiner, Ronald. "Taylor, Rawls, and Secularism". *Konferans sunumu: Charles Taylor at 80*, Montreal, 2012. https://www.academia.edu/12526434/Taylor_Rawls_and_Secularism. Çevrimiçi 30 Kasım 2022.

Blake, Michael ve Smith, Patrick Taylor. "International Distributive Justice". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editör Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/international-justice/. Çevrimiçi 2022 Yaz Edisyonu.

Karahanoğulları, Onur. "Fransa'da Kamu Yönetimi". *Kamu Yönetimi Ülke İncelemeleri* içinde, 41-134. Hazırlayan Koray Karasu. 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2013.

Kuçuradi, Ioanna. *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.

Kymlicka, Will. *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

-. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren Ebru Kılıç. İkinci Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Peddle, David. "The Construction of the Secular in Rawls and Hegel: Religion, Philosophy and Public Reason". *Animus*. Sayı 9 (2004) www.swgc.mun.ca/animus. Çevrimiçi 30 Kasım 2022.

Rawls, John. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus". *The Idea of Democracy* içinde, 245-269. Hazırlayanlar David Copp, Jean Hampton ve John E. Roemer. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

-. *Justice As Fairness: A Restatement*. The Belknap University Press of Harvard University Press, 2001.

-. *Halkların Yasası*. Çeviren Gül Evrim. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

-. *Siyasal Liberalizm*. Çeviren Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Rivera-Castro, Faviola. "Rawls' Critique of the Secular State". *Konferans sunumu: John Rawls, 100 Years Later: The Legacy Of A Theory Of Justice*. Sayı 57 (2021). https://revistaidees.cat/en/rawls-critique-of-the-secular-state/. Çevrimiçi 30 Kasım 2022.

Ross, Kristin. *Ortak Lüks: Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Sandel, Micheal J. "Political Liberalism: Review of Rawls' *Political Liberalism*". *Harvard Law Review*. Sayı 107(7) (1994): 1765-94.

Serin, İsmail. "Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesi Gerçekçi midir?" *Birinci Uluslararası Felsefe Kongre Bildirileri* içinde, 131-133. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2011.

Serin, İsmail. "Tzvetan Todorov'un Aydınlanmayı Savunusu Bağlamında 'Nasıl Yaşamalı?' Sorusunun Önemi". *Eğitim, Adalet, Ekonomi: Eğitim Felsefesi Tartışmaları* içinde, 117-130. Hazırlayan Eray Yağanak. Nika Yayınevi, 2022.

Tan, Kok-Chor. "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples". *Ethics*. Sayı 108(2) (1998): 276-295.

Teson, Fernando. "The Rawlsian Theory of International Law". *Ethics and International Affairs*. Sayı 9 (1995): 79–99.

Thomson, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion". *Philosophy and Public Affairs*. Sayı 1(1) (Sonbahar, 1971): 47-66.

Timur, Taner. "Laiklik". *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, 171-186. Hazırlayan Gökhan Atılgan, E. Atilla Aytekin. 5. Basım. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.

Wenar, Leif. "John Rawls". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editör Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/. Çevrimiçi 2021 Yaz Edisyonu.

MACINTYRE'IN GÖRÜŞÜ DOĞRULTUSUNDA SEKÜLARİZM TARTIŞMASINA FARKLI BİR BAKIŞ

Buket KORKUT RAPTİS*

A DIFFERENT PERSPECTIVE ON SECULARISM DEBATE IN LINE WITH MACINTYRE'S VIEW

Öz

Devletin tarafsızlığı üzerine liberaller ve toplulukçular (*communitarian*s) arasındaki tartışma sekülarizm açısından da önemlidir. Yazımız bu çerçeveden değerlendirilme yaparak sekülarizm konusuna yeni bir bakış sağlamayı amaçlamaktadır. Devletin tarafsızlığı tartışmasında liberaller, kişilerin nasıl yaşamaları gerektiğine ilişkin devletin tarafsız olması gerektiğini savunurken, modern devlet yapısını eleştiren toplulukçular devletin 'ortak iyi' (*common good*) kavramına dayanması gerektiğini ileri sürerler. Toplulukçu olduğu düşünülen Alasdair MacIntyre aslında yazılarında hem liberalleri hem de toplulukçuları eleştirerek her iki tarafın görüşleri ile arasına mesafe koyar. MacIntyre'a göre ortak iyiye ancak katılımcı demokrasi yoluyla küçük yerel topluluklarda ulaşılabilir. Modern devlet katılımcı demokratik tartışma ortamından yoksun olduğu için onun belirli bir ortak iyi kavramına dayanması totaliter olması anlamına gelir. Bu yüzden MacIntyre ortak iyi konusunda ikili bir yapı önerir: Devlet düzeyinde ortak iyiye karşı tarafsız olunması gerekirken, küçük yerel topluluklar bazında ise ortak iyi olmazsa olmaz bir koşuldur. Sekülarizm açısından bakacak olursak, ortak iyi kavramını dini bir görüşe dayandıran yerel toplulukların buna göre yaşama hakları olması gerekirken, modern devletin kendisinin seküler olması totaliterliğe direnmek adına zorunludur. Yazımız MacIntyre'ın yerel topluluklar politikasını açıklayıp ona getirilen eleştirileri değerlendirdikten sonra kavramsal olarak bazı yeni açılımlar sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sekülarizm, devletin tarafsızlığı, liberalizm, toplulukçuluk, Alasdair MacIntyre.

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., buketkorkut@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0404-0910.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 48-64.
(Makale Gönderim: 30.11.2022 / Makale Kabul: 06.04.2023)/ Araştırma Makalesi

Abstract

The debate between liberals and communitarians on the neutrality of the state is also important for secularism. This article aims to gain a new perspective on the subject of secularism by evaluating it from this framework. In the discussion concerning the neutrality of the state, while liberals argue that the state should be neutral towards how persons should live, communitarians who criticize the structure of modern state argue that the state should be based on the concept of the 'common good'. While considered to be communitarian, Alasdair MacIntyre actually distances himself from both perspectives by criticizing both liberals and communitarians in his writings. According to MacIntyre, the common good can only be achieved in small local communities through participant democracy. Since modern state lacks an environment for participant democratic discussion, its being based a certain concept of the common good would mean that it becomes totalitarian. For this reason, MacIntyre proposes a dual structure on the common good: While it is necessary to be neutral towards the common good at the level of the state, the common good is an indispensable provision for small local communities. From the perspective of secularism, local communities that base their concept of common good on a religious view should have the right to live accordingly, while the modern state has to be secular in order to resist totalitarianism. After explaining MacIntyre's politics of local communities and evaluating the criticisms brought to it, our article aims to provide some new conceptual insights.

Keywords: Secularism, the neutrality of the state, liberalism, communitarianism, Alasdair MacIntyre.

****

Tanımı ve uygulanma biçimi çeşitlilik göstermekle birlikte, en temelde sekülarizm, devlet politikası ve din arasında belirli bir mesafe olması gerektiği görüşüne dayanır. Bu mesafe anlayışı, devlet politikasının farklı dini görüşlere karşı sadece toleranslı değil tüm dini görüşlerden tamamen bağımsız olması gerektiği savına dek genişletilebilir. Bu nedenle sekülarizm asgari ve azami diyebileceğimiz bazı koşullarla tanımlanabilecek bir ölçek gibi görünmektedir. Örneğin, bir devletin resmi bir dini olsa bile başka dinden kişilere bunu dayatmıyor ve dinin kamusal alandan özel alana çekilme koşulunu yerine getiriyorsa uygulamada seküler olarak değerlendirilmektedir. Biz bu yazımızda sekülarizm tartışmasına daha geniş

bir çerçeveden bakarak katkı sunmaya çalışacağız. Devletin tarafsızlığı olarak adlandırabileceğimiz bu üst çerçeveyi, insan yaşamı için neyin iyi olduğu konusunda farklı düşüncelere dayanan yaşam biçimlerine karşı devletin tarafsız olması ve "ortak iyi" (*common good*) kavramı bağlamında belirli bir yaşam biçimini kişilere ya da yerel topluluklara (*local communities*) dayatmaması olarak tanımlayabiliriz. Din dediğimiz olgu da insan için neyin iyi olduğu düşüncesinden hareketle belirli bir yaşam biçimini savunduğundan devletin tarafsız olması gereken dünya görüşlerinden birini oluşturur. Tam da bu nedenle, sekülarizm tartışması devletin tarafsızlığı tartışmasının kapsamına girmektedir. Konuya bu çerçeveden yaklaşmanın sekülarizm tartışmasına yeni bir bakış kazandıracağını düşünüyoruz.

Öncelikle devletin tarafsızlığı tartışmasının kendine konu edindiği devlet yapısının tarih sahnesinde yer alan herhangi bir devleti kapsamayıp modern devletle sınırlı olduğunun altını çizelim. Amerika Birleşik Devletleri'nin akademik çevrelerinde 1980'lerde başlayan bu tartışma güncel politika alanında da ses bulmuştur. Tartışma aslen modern devletin dayandığı politik görüş olan liberalizmi eleştirenler ve bu eleştiriye karşılık liberalizmi savunanlar arasındadır. Gerek felsefi bir görüş gerekse politik bir tavır olarak tarihsel gelişimi göz önünde bulundurulduğunda, liberalizmin genel bir tanımını yapmak zordur. Ama bütün bu farklı liberal görüşlerin ortak olarak savunduğu temel bir ilke vardır ve devletin tarafsızlığı tartışması bu ilke üzerinedir. Buna göre liberalizm, devletin, kişilerin hak ve özgürlüklerini korumakla sınırlı kalıp onların bu hak ve özgürlükler çerçevesinde nasıl bir yaşam süreceklerine karışmaması gerektiğini savunur. Liberalizm eleştirisi ise birbiri ile ilgili iki temel konuya odaklanır. Bir yandan liberal politikaların insanı atomik ve otonom bireylere dönüştürüp bireyselliğe yol açtığını, oysa insanın toplumsal bağlar çerçevesinde ele alınması gerektiğini ileri sürerken diğer yandan da insan hakları ve adalet kavramlarının, insan için iyi olanın ve ortak iyinin ne olduğu aydınlatılmadan tanımlanamayacağını savunur. Bu iki temel konu etrafında çeşitlenen eleştirileri yönelten düşünürler "toplulukçular" (*communitarians*) adı altında anılmaya başlanmıştır.[1] Bu düşünürler arasında adı geçen Alasdair MacIntyre kendisini bir toplulukçu olarak değerlendirmez ve yazılarında hem liberalizmi hem de toplulukçuluğu eleştirir. Toplulukçuların liberalizm eleştirileri ne kadar güçlü olursa olsun alternatif bir politik kuram geliştiremediklerini ama MacIntyre'ın bize en azında yol gösterici bir politik felsefe sunduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle incelenmeye değer bir filozof olan MacIntyre'ın devletin tarafsızlığı konusuna yaklaşımı sekülarizm tartışmasını nasıl ele almamız gerektiğini de

[1] Toplulukçular adı ile anılan düşünürlerin başında Michael Sandel, Michael Walzer ve Charles Taylor gelmektedir.

aydınlatacak niteliktedir. Burada liberal ve toplulukçu diğer filozofları incelemeyi bir kenara bırakarak MacIntyre'ın görüşünü açıklayıp geliştirmeye çalışacağız.

MacIntyre'ın Modern Devlet Eleştirisi

MacIntyre, Marksist ve Hıristiyan bir filozof olarak kendini konumlandırdığı erken döneminde sekülarizm konusunu başlı başına ele alır. MacIntyre'a göre, aydınlanma döneminde sekülarizmin batı dünyasında kabul görmesini sağlayan düşünürler, insan doğası ve varoluşunun anlamı üzerine önemli soruların artık din değil insan aklı tarafından yanıtlanacağını umuyorlardı. Ancak sanılanın aksine asıl sorun, modernite sonucunda bu sorulara eskisi gibi yanıtlar verilmeyişinden ziyade kimsenin artık bu tür soruları sormayı bile düşünmüyor olmasıydı. Modern liberalizm insanın varoluşuna dair en temel soruların önemsizleşip değerini yitirmesi sonucunu doğurmuştu. Bu döneminde MacIntyre, liberalizmin aksine Marksizmin bu tür varoluşsal sorulara insan için iyi olan bir yaşam önerisi ile yanıt verdiğini ve verdiği yanıtın da gerek biçim gerekse içerik olarak Hıristiyanlıkla uyumlu olmanın ötesinde onun bir devamı niteliğinde olduğunu savunur.[2] Kısaca özetlediğimiz MacIntyre'ın erken dönemindeki bu görüşünü tartışmayı bir kenara bırakıp, *Erdem Peşinde* adlı eserinden sonraki olgunluk döneminde konuya nasıl baktığını inceleyeceğiz.

Olgunluk döneminde MacIntyre Marksizmle arasına mesafe koymuş olsa da modern devleti ve onun politik altyapısı olan liberalizmi eleştirmeye devam eder. MacIntyre'ın batı modernitesine yönelttiği eleştirilerin kaynağı da hala Marx'ın kapitalist sistem üzerine olan görüşleridir. Bir başka deyişle, olgunluk döneminde MacIntyre, eleştirel görüşlerini Marx'a dayandırır ama liberalizm yerine alternatif bir politik yapılanmayı savunan Marksizmden artık uzak durur. Bu dönemle birlikte sekülarizm tartışması yerini daha temel bir sorun olarak gördüğü devletin tarafsız olup olmaması gerektiği tartışmasına bırakır. En nihayetinde yukarıda değindiğimiz nedenlerden dolayı devletin tarafsızlığı konusu sekülarizm konusunu da kapsamaktadır.
MacIntyre'ın en temel eleştirisi politik olarak liberal demokrasi adı altında savunulan sistemin gerek ekonomik gerekse politik güç dağılımı bakımından

[2] MacIntyre'ın sekülarizm üzerine erken dönem görüşlerine ilişkin bkz. Alasdair MacIntyre, *Marxizm and Christianity* (New York: Schocken Books, 1968a); Alasdair MacIntyre, "Secularization", *The Listener*, Vol. 79/ 2029 (1968b).

adaletsizliğe dayalı bir oligarşiden ibaret olduğu yönündedir. Bunu şu yalın sözlerle dile getirir:[3]

> Politik olarak ileri batı modernite toplumları, liberal demokrasiler kılığına girmiş oligarşilerdir. Buralarda yaşayanların büyük çoğunluğu, seçmenlerin aralarından seçim yapmasına izin verilen alternatifler yelpazesini belirleyen seçkinler üyeliğinden dışlanmıştır.[4]

MacIntyre'ın eleştirisi bununla sınırlı kalmaz. Modern devlet politikasının felsefi dayanaktan yoksun oluşu; insanın iyi yaşam olanaklarına dair soruların politik tartışmada yer almayışı; devletin farklı yaşam biçimlerine tarafsız olduğu iddiası taşırken belli tarz bir yaşam biçimini – tüketim toplumuna dayalı hedonist bir yaşamı – diğerlerine nazaran destekliyor oluşundaki samimiyetsizliği; devlet politikasının sıradan insanların da katıldığı bir görüş alışverişinden ziyade ekonomik gücü elinde barındıran belli bir seçkin sınıfın çıkarları doğrultusunda belirleniyor oluşu sebebiyle de modern devlet politikasını eleştirir.[5] En önemli eleştirisi böylesi bir politik sistemin meşruiyetten yoksun olduğuna ilişkindir. MacIntyre, politik otoritenin neden kabul edilmesi gerektiğini gerekçelendiremediği için modern devletin meşru olmadığını sistemin işleyişindeki şu çelişkiye dikkat çekerek ileri sürer:

> Örneğin, bireylerin kendi özel amaçları her ne olursa olsun onların peşinden gidebilecekleri güvenli bir toplumsal düzen sağladığı ölçüde politik otoritenin haklı olduğu iddiası vardır. Bireyler, hem kendi özel amaçlarını etkili bir şekilde gerçekleştirmek hem de toplumsal düzenin güvenliğini sürdürmek için iş birliğine ihtiyaç duyarlar. Ancak tüm bu tür iş birliği, onların bireysel amaçlarına yönelik bir araçtır. Politik otoritenin bu tür gerekçelendirilmesinde başvurulan ortak iyi kavramı, ortak iyiye bireysel iyilerin toplanmasıyla ulaşılacağı şekildedir. Aynı anda bireyci ve minimalist bir anlayıştır. Ve buna dayalı gerekçelendirmelerin şu önemli politik özelliği vardır: Bir politik toplumda bu gerekçelendirmelere inanıldığı ölçüde, bu politik toplum tehlikeye atılır ve bunun iki nedeni vardır.
> Birincisi, eğer politik otoriteyi kabul etmenin gerekçesi buysa, o zaman rasyonel bireyler, politik otoritenin sağladığı faydalardan tam olarak yararlanmaya çalışacak, ödenmesi gereken bedele ise mümkün olduğu kadar az katkıda bulunacaklardır. Politik otorite tarafından 'bedavacılık' ['free rider'] için konulan cezalardan kaçınılabildiği sürece 'asalak' olmak rasyonel olacaktır. İkinci olarak, politik otoriteyi sürdürmenin bedelinden fazladan bir payı kabul etmek, bu şekilde anlaşılan rasyonaliteye aykırı olacaktır. Ancak, ona tabi olanlardan bazıları bu bedelin fazladan bir kısmını ödemeye hazır

[3] Bu ve bundan sonraki İngilizce kaynaklardan yapılan alıntıların Türkçe çevirisi yazara aittir.
[4] Alasdair MacIntyre, "Politics, Philosophy and the Common Good", *MacIntyre Reader* içinde, ed. Kelvin Knight (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998), 237.
[5] *A.g.e.*, 238.

> olmadıkça, hiçbir politik otorite uzun bir süre boyunca sürdürülemez ve bu en çarpıcı şekilde olur, çünkü politik otoritenin sürdürülmesi, ona bağlı olan bazılarının politik ve sosyal düzenin güvenliği için gerekirse ölmeye hazır olmasını gerektirir: askerler, polisler, itfaiyeciler.[6]

MacIntyre'a göre, herhangi bir politik toplumda "ortak iyi" çatısı altında bir birliktelik sağlanamıyorsa o toplumdaki politik otorite meşru olamaz; çünkü politik topluluğun sürekliliği böylesine ortak bir bağ sayesinde mümkündür ve ortak iyi kavramına gönderme yapamayan politik otoriteye bağlılık gerek bedavacı olmadan topluma katkı sunmak gerekse ihtiyaç duyulduğunda fazladan bir bedel ödemek bakımından rasyonel bir tavır olmaktan çıkar. Modern devlet, güçlü bir ortak iyi anlayışından ziyade "toplumsal güvenlik" gibi zayıf bir ortak çıkar etrafında toplumsal düzeni sağlamaya çalıştığı ölçüde meşru olamaz. Böylesi bir otorite yurttaşlarından yeri geldiğinde devlete bağlılık gösterip ölmeyi göze almalarını istediğinde sanki bir telefon şirketi için ölmeye hazır olmalarını istiyor gibidir. MacIntyre, modern devletin meşruiyet sorununu, bir başka yazısında, şu sözlerle yeniden dile getirir:

> Modern devlet ve onda yaşayıp onu desteklemek isteyenler bir ikilemle karşı karşıyadır. Kendini ilk bakışta uyumsuz iki şekilde sunmak zorundadır. Bireylerin kendi amaçlarını az ya da çok etkili bir şekilde takip edebilecekleri kurumsallaşmış bir araçlar dizisidir ve bu şekilde anlaşılmalıdır, yani esasen verimliliği bireyler tarafından maliyet-fayda terimleriyle değerlendirilecek bir araçtır. Yine de aynı zamanda, yurttaşlarına anlamlı bir kimlik sağlayan, bu nedenle de ortak iyiyi, uğrunda ölmeyi bile göze alacak kadar önemsemenin kişinin kendisi için iyi olan şeyleri önemsemekten başka bir şey olmayan geleneksel politik toplulukların – Antik Yunan *polisinin* veya ortaçağ komününün en iyi türünün – talep ettiği türde bir bağlılık talep eder ve bunu talep etmekten kendini alıkoyamaz. Böylece modern devletin yurttaşı, devleti akılsal olarak bir şekilde, yani kendi çıkarını düşünen bir hesap makinesi olarak, ama hayali olarak tamamen farklı bir şekilde görmeye davet edilir. Yalnızca ilk bakış açısından sunulan modern devlet, asla yeterli bağlılığa ilham veremez. Bunun için ölmenin istenmesi, bir telefon şirketi için ölmenin istenmesine benzer. Ve yine de modern devlet, vatandaşlarından bunun için ölmelerini istemeye ihtiyaç duyar, bu da onun kendini sunmak için oldukça farklı bir dizi imge bulmasını gerektiren bir ihtiyaçtır.[7]

Sonuç olarak MacIntyre, modern devlet kurumunun güçlü bir ortak iyi kavramı üzerine inşa edilmediği için politik otoritesini gerekçelendirebileceği bir dayanaktan yoksun olduğunu öne sürer. Buradan çıkarılması gereken

[6] *A.g.e.*, 241-43.

[7] Alasdair MacIntyre, "Poetry as political philosophy: notes on Burke and Yeats", *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2* içinde (New York: Cambridge University Press, 2006), 163.

sonuç modern devletin böylesi bir ortak iyi kuramı geliştirmesi gerektiği midir? Bu tam da toplulukçular diye anılan çoğu düşünürün vardığı sonuçtur. Oysa MacIntyre, ulus-devlet anlayışına dayanan modern devletin kendisini yerel bir toplulukmuşçasına konumlandırmasını tehlikeli bulur; çünkü güçlü bir ortak iyi adı altında modern devletin kendi kurumlarının işleyişi göz önünde bulundurulduğunda totaliter olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünür. Bu yüzden MacIntyre, toplulukçularla arasına mesafe koyar ve modern devletin tarafsız olması gerektiği konusunda liberallere hak verir. Bu görüşünü şu sözlerle dile getirir:

> Ne zaman fırsatım olsa kendimi güçlü bir şekilde ayırdığım çağdaş toplulukçular, önerilerini ulus-devlet siyasetine bir katkı olarak ileri sürüyorlar. Liberaller karakteristik olarak bir ulus-devlet içindeki hükümetin insan iyisine (human good) ilişkin rakip kavramlar arasında tarafsız kalması gerektiğinde ısrar ederken, çağdaş toplulukçular böyle bir hükümetin insan iyisine ilişkin bazı ortak görüşlere, bir tür topluluğu tanımlayan bir vizyonun sesi olması gerektiğini savundular. Liberaller, genel olarak, dini gruplar tarafından oluşturulanlar gibi gönüllü birlikteliklerin faaliyetlerinde ortak iyi vizyonunun ifade edilmesi gerektiğini ısrarla savunurken, toplulukçular ulusun kendisinin ulus-devlet kurumları aracılığıyla önemli ölçüde bir topluluk olarak oluşturulması gerektiğinde ısrar ettiler. Amerika Birleşik Devletleri'nde bu, Demokrat Parti içinde bir tartışma haline geldi; bu tartışmada, benim bakış açıma göre, toplulukçular, liberallerin sürekli olarak haklı olduğu bir konuda liberalleri eleştirdiler.[8]

MacIntyre, modern ulus-devletin güçlü bir ortak iyi kuramına dayanmasının totaliterliğe yol açmasının kaçınılmaz olduğunu düşündüğüne göre, ortak iyi anlayışının tümden zararlı olduğunu savunan liberallere mi katılıyor? Aşağıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere bu doğru değildir. Liberaller, ortak iyi anlayışının her tür politik topluluk için kötülüğün kaynağı olduğunu düşünürken MacIntyre, bunun, modern ulus-devletin yapısından kaynaklı bir sorun olduğunu ve bütün politik topluluklara genelleştirilemeyeceğini ileri sürer. Bu anlamda liberallere katılmış olduğu konunun da sınırını çizmiş olur; modern ulus-devletin söz konusu olduğunda böylesi bir devletin belli bir ortak iyi kavramını dayatmayıp farklı yaşam biçimlerine karşı olabildiğince tarafsız olması gerekir. Bu liberal görüşü desteklemekle birlikte, modern devlete içkin olan yukarıda açıkladığımız çelişkiyi yeniden gündeme getirerek liberallere hangi açıdan katılmadığını şu şekilde ifade eder:

[8] Alasdair MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* içinde, ed. John Horton ve Susan Mendus (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 302.

> Liberaller…yanlış olarak kötülüklerin, insan iyisine dair güçlü bir kuram üzerinde somut pratik anlaşmayı cisimleştiren herhangi bir politik topluluk biçiminden kaynaklandığını varsayarlar. Ben ise aksine, bunların modern ulus-devletin kendine özgü karakterinden kaynaklandığını düşünüyorum ve bu nedenle en azından bu konuda liberallerle aynı fikirdeyim, topluluğun vücut bulmuş hali kılığına giren modern ulus-devletlere her zaman direnilmelidir. Modern ulus-devlet, hangi kisveye bürünürse bürünsün, tehlikeli ve yönetilmesi zor bir kurumdur; bir yandan müşterilerine her zaman para karşılığında değer veren ama aslında asla vermeyen bürokratik bir mal ve hizmet tedarikçisi olarak kendini sunar ve diğer yandan zaman zaman insanı onun adına hayatını vermeye davet eden kutsal değerler deposu olarak kendini gösterir. Başka bir yerde de belirttiğim gibi, bu, telefon şirketi için ölünmesini istemek gibidir.[9]

Bir yandan, ortak iyi kavramına gönderme yapamadığı zaman politik otoritenin meşru olması mümkün değilse, ama diğer yandan, modern ulus-devletin güçlü bir ortak iyi kuramına dayanmamasının totaliterliğe yol açması kaçınılmazsa, MacIntyre'a göre, meşru bir politik otoriteye dayalı topluluk nasıl mümkündür? Ortak iyi üzerine inşa edilen başka türlü politik topluluklar olabiliyorsa, böylesi topluluklarda insanlar ortak bir bağ etrafında bir araya gelip kimlik edindikleri gibi politik otoritenin de bu bağ sayesinde kendi varlığını gerekçelendirmesi olanaklı hale gelir. MacIntyre bu tür toplulukların ütopik bir hayal ürünü olmadığını hem geçmişte hem de günümüzde var olduklarını ileri sürer. Hangi topluluklardır bunlar? Politik yapılanmaları nasıldır? Bu sorulara yanıt vermek için MacIntyre'ın hem toplulukçulara hem de liberallere karşı geliştirmiş olduğu yerel topluluklar politikasını ele almamız gerek.

Yerel Topluluklar Politikası

MacIntyre modern devletin dayanmış olduğu ortak çıkar kavramının kişilerin bireysel çıkarlarının toplamına işaret ettiğini ve bu yüzden de toplumsal bağ için gerekli olan ortak iyi zeminini sağlayamadığını ileri sürer. Ortak iyi, MacIntyre'a göre, kişilerin bireysel iyiliklerinin toplamı olmayıp onlar için neyin iyi olduğunu tanımlamayı sağlayan kurucu (*constitutive*) bir iyiliktir. Bir başka deyişle, ortak iyi, bir bütün olarak parçaların toplamından farklı bir varlığa sahiptir ve kişilerin bireysel iyiliklerini önceliğinden dolayı kişi için neyin iyi olduğu onun üzerinden tanımlanabilir. MacIntyre'ın böylesi bir topluluğa ilişkin sıkça verdiği örnek birlikte avlanan balıkçılar topluluğudur. Bu topluluğa üye bir balıkçı için iyi olan birlikte avcılık yapan bütün üyelerin ortak iyisinden bağımsız olarak tanımlanamaz.

[9] *A.g.e.*, 303.

MacIntyre için bir topluluğun ortak iyisi birlikte gerçekleştirdikleri pratiklere bağlıdır. MacIntyre, "pratik" kavramını şu şekilde tanımlar:

> Bir 'pratik' ile anlatmaya çalışacağım, toplumsal olarak oluşturulmuş dayanışmacı insani etkinliğin, o etkinlik biçimine uygun ve etkinliğin kendisini kısmen tanımlayan mükemmellik standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde kendisi aracılığıyla o etkinliğe içsel olan iyilerin gerçekleştirildiği, mükemmelliğe ulaşmak için gerekli insani gücün ve amaç ile birlikte içerilen insani iyilerin tasarımının düzenli olarak genişletilmesiyle sonuçlanan herhangi bir tutarlı ve karmaşık biçimidir.[10]

MacIntyre için pratikler iki açıdan önemlidir. Birincisi bu etkinliklere içkin olan içsel iyiler insani iyilerin tanımlanmasını sağlar ve ikincisi, insanların belli başlı erdemlere sahip olması pratiklerde başarılı olabilmek için gerekli erdemleri zamanla alışkanlık haline getirmesiyle mümkündür. Burada dayanışmacı etkinliklerin içsel iyileri o etkinliğin gerçekleştirilmesiyle elde edilen iyilikler olup, zorunlu olarak etkinliğin kendisine bağlıdır. Bundan başka MacIntyre, pratiklerin kurumsallaşmasından doğan statü, unvan ve para gibi dışsal iyilerin zorunlu değil olumsal olduğunu belirtir. Bu tür dışsal iyilerin dağıtılmasını sağlayan kurumların pratikler üzerinde yozlaştırıcı etkisi olmasına karşın pratiklerin sürekliliğinin yine de kurumların desteğine bağlı olduğunu vurgular. Burada içsel iyiler etkinliğe bağlı olarak kazanılabilecek ortak iyiyi belirler çünkü etkinliğe katılan herkes etkinliğe katılmış olmakla bu tür iyilikten yararlanır. Oysa dışsal iyiler bireyseldir ve onlardan bir kişinin pay alması diğerlerinin onlardan mahrum olmasını gerektirir.

Anımsayacak olursak, MacIntyre için politik otoritenin meşru olması böylesi bir ortak iyi üzerine kuruluysa mümkündür. Peki politika bir pratik midir? Öyleyse, nasıl bir pratiktir? Eğer politika güç ve para gibi dışsal iyileri elde etme aracı olarak görülecek olursa bir pratik olarak değerlendirilemez. Ama MacIntyre politikanın pratikler üstü ikinci dereceden diyebileceğimiz başlı başına bir pratik olduğunu ve bu etkinliğe bağlı içsel iyilikler barındırdığını düşünür. Yerel bir topluluğun üyelerinin yaşamı sadece bir değil birden fazla pratik içerir. Örneğin, bir kişi hem babalık rolüne hem de dokumacılık kooperatifi üyeliğine sahip olabilir. Yerel topluluğu oluşturan üyelerin dahil oldukları pratiklerin önem sıralamasını yapmaları genel olarak yaşamlarının nasıl iyi organize edilebileceğinin belirlenmesi adına gereklidir. MacIntyre politikanın asli işlevini pratikler arasındaki önem sıralamasının yapılması olarak görür. Pratikler üstü ve pratiklerin değerlendirilmesini içeren bu

[10] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 187.

etkinlik de bir pratik olarak yerel topluluğun tüm üyelerinin katılımıyla gerçekleşmelidir. Ancak böylelikle politika ortak iyiliğe hizmet eden bir etkinlik olabilir. Bu ise katılımcı demokrasi diyebileceğimiz yani bütün topluluk üyelerinin politik görüş alışverişine katıldıkları bir münazara içerisinde olması koşuluyla gerçek anlamda ortak iyiliğe ulaşılabilen bir etkinlik halini alır. MacIntyre politikanın gerçek anlamda bir pratik olduğu böylesi toplulukların ölçek olarak küçük olması gerektiğini ileri sürerken, topluluğun her bir üyesinin pratikler üstü ortak iyinin ne olduğunun belirlenmesi etkinliği olan politikaya aktif olarak katılımının bir koşul olduğunu ifade etmek ister. Topluluğun ölçeği yerel topluluklardan hayli büyük olan modern devletlerde, adı temsili demokrasi olarak geçse bile, seçimlere katılan partilerin yapısını ve yelpazesini gücü ve maddi olanakları elinde bulunduran seçkinler belirlediği için böylesi bir politika politik münazara ortamından yoksundur.

Öyleyse, MacIntyre için, politikanın dışsal iyileri elde etmenin bir aracı olmaktan ziyade gerçek anlamda politik bir etkinlik, yani içsel iyilere bağlı bir pratik, olabilmesi ve ortak iyi kavramını elde etmeye olanak sağlaması görece küçük yerel topluluklar için mümkündür. Ortak iyiye dayalı yerel politik toplulukların sağlaması gereken belli başlı koşulları MacIntyre şu şekilde özetler:

> Böylelikle, rasyonel politik gerekçelendirmenin ve onunla beraber rasyonel politikanın mümkün olduğu topluluğun sahip olması gereken iki kümeden oluşan özellikleri belirlemiş olduk: Birincisi, iyilikler, erdemler ve kurallar hakkında büyük oranda paylaşılan ortak bir görüşe sahip olunması ve ikincisi, toplumsal ilişkilerin uzmanlaşmanın getirdiği bölünmelerden kaynaklı bozulmaya uğramamış göreceli küçük ölçekli bir toplum olması. Ama koşul olarak sağlanması gereken üçüncü bir küme özellik daha vardır… Gerçek anlamda serbest piyasaya dayalı toplum küçük üreticiler toplumu olacaktır…[11]

MacIntyre, bu koşulları sağlayan yerel topluluklarda var olan politik otoritenin meşru olduğunu; çünkü topluluğa üye olan herkesin bu otoriteyi sorgulama hakkına sahip olduğunu dile getirir.[12] Bu bağlamda, MacIntyre'a göre, baskıcı ya da zorbaca olan sosyal ilişkilerin nasıl olduğunu da daha iyi anlama olanağına sahip oluruz: "Ne belli bir oranda var olan sosyal eşitsizlik ne de sadece bazı insanların politik otoriteye sahip olması sosyal ilişkilerde zorbalığın işareti olmak zorundadır. Zorbaca olan, sosyal ilişkilere dahil

[11] MacIntyre, "Politics, Philosophy and the Common Good", 249-50.
[12] *A.g.e.,* 248.

olduğu halde bazı insanların ortak iyinin ne olduğu konusundaki görüş alışverişi ve birbirinden öğrenme etkinliğinden mahrum bırakılmasıdır".[13]

İşte tam bu nedenle MacIntyre, ortak iyinin ve insan için iyi olan yaşamın ne olduğuna ilişkin modern devletin tarafsız olması gerektiğinde ısrar eder; modern devlet kurumlarının işleyişi gereği sıradan bir yurttaş politik tartışmalardan mahrum bırakıldığı için böylesi bir devlet zaten oldukça zorbacadır ve uzlaşıya dayanmayan bir yaşam biçimini dayatması ise totaliterlikten başka bir anlama gelmez. Yerel topluluklar ölçeğinde ise belirli bir ortak iyiye dayanan yaşam biçiminin politik münazara sonucunda varılan uzlaşıya bağlı olarak kabul edilip uygulanmaya çalışılması sadece olası değil aynı zamanda insanın ulaşabileceği en iyi yaşam şeklidir. Ortak iyiye dayanan yaşam biçimi ister dini bir öğretiye dayansın isterse dinden bağımsız bir dünya görüşü olsun, sonuçta önemli olan her iki durumda da bunun topluluğa üye olan hiçbir kimsenin dışlanmadığı bir politik tartışma ile belirlenmiş olmasıdır. Modern devlet insan için iyi yaşam konusunda tarafsız olmalıyken gerçek anlamda etkin bir yerel topluluğun böylesi bir anlayışa dayanması insani iyi adına olmazsa olmaz bir koşuldur.

Sekülarizm tartışmasına MacIntyre'ın olgunluk dönemi görüşlerinin nasıl yeni bir bakış açısı getirdiğini de burada biraz açmamız gerek. Yerel toplulukların, insanların topluluk olarak nasıl yaşaması gerektiğine ve insan için iyi olanın ne olduğuna yanıt veren her türlü dini öğretiyi, bunu kendi içinde münazara ederek benimsemiş olması koşuluyla, hayata geçirme hakkına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda şayet sekülarizm politika ve dinin birbirinden ayrılması anlamına geliyorsa, yerel topluluklar bazında sekülarizmi dayatmak o topluluğun kendi yaşama biçimini seçme hakkını elinden almak demektir. Ancak modern devlet ölçeğinde birebir toplumsal uzlaşıyı hedefleyen politik münazara olmadığından seçkinlerin belirleyeceği dine dayalı bir yaşam tarzının bütün olası yerel topluluk ve kişilere dayatılması zorbalık ve totaliterlik anlamına gelir ve bu nedenle, modern devlet seküler olmak zorundadır.

MacIntyre'ın Politik Felsefesine Eleştirel Bir Bakış

Şu ana kadar MacIntyre'ın görüşlerini devletin tarafsızlığı açısından ve bunun sekülarizm tartışmasına etkisi bağlamında inceledik. MacIntyre'ın öne sürmüş olduğu yerel topluluklar politikasının ne derce uygulanabilir yani geçerli olduğunu da burada ele almamız gerekiyor; böylelikle öne sürmüş

[13] *A.g.e.*, 250.

olduğu iki yapılı çözüm önerisinin de ne derece gerçekçi olduğunu belirlemiş olabileceğiz. Öncelikle MacIntyre'ın politik felsefesine başka düşünürlerin getirmiş olduğu eleştirileri inceleyelim.

Mark C. Murphy, "MacIntyre'ın Politik Felsefesi" adlı makalesinin "İki Kaygı" başlıklı son bölümünde yapıcı eleştirilerde bulunur.[14] İlki, MacIntyre'ın kurgulamış olduğu yerel toplulukların bir yerden sonra devlet ya da devlete benzer bir yapıyı icat etmek zorunda kalıp kalmayacakları sorusuna MacIntyre'ın dile getirdiği kurumlar ve pratikler arasındaki zorunlu ilişkiye dair olan görüşüne dayanarak olumlu bir yanıt verir. Şöyle ki, MacIntyre'a göre pratiklerin süreklilikleri için kurumların desteğine ihtiyacı vardır. Kurum dediğimizse, MacIntyre'a göre, ancak bir devlet ya da devlete benzer bir yapıya bağlı olup dış iyilerin dağıtılmasını sağlayan oluşumdur. Murphy'e göre, sadece pratiklerin devamlılığı için değil, dışardan gelen tehditlere karşı korunmak adına da yerel topluluklar bir devlet çatısı altında toplanmaya ihtiyaç duyacaklardır. Bu iki nedenle yerel toplulukların MacIntyre'ın zaman zaman ileri sürdüğü gibi kendi kendine yeterli topluluklar olamayacaklarını ve gerek politik gerekse ekonomik anlamada bir devleti gereksindikleri sonucuna varır.[15]

Murphy ikinci olarak da MacIntyre'ın yerel topluluklar politikasının tanımını ve bunun işleyişini hedef alır. MacIntyre'a göre, bütün topluluk üyelerinin katılımıyla gerçekleşen bir tartışma ortamı olan politik etkinlik özel bir pratiktir çünkü topluluğun diğer pratiklerinin sağladığı içsel iyilerin önem sırasını belirleyen pratikler üstü bir pratik olarak karşımıza çıkar. Murphy'nin burada takıldığı konu bu pratikler arası karşılaştırmanın nasıl mümkün olabileceğine yöneliktir. Murphy, MacIntyre'ın içsel iyilerin ancak pratik dediğimiz etkinliğe katılanların ulaşabileceği bir iyiliktir tanımından hareketle bir topluluğa üye olan herkesin o topluluğa ait bütün pratiklere dahil olamayacağını göz önünde bulunduracak olursak pratikler arası içsel iyileri karşılaştırmak için gerekli deneyim ve bilgiye sahip kimse olamayacağı itirazını dile getirir.[16]

Murphy'nin her iki eleştirisinin de eleştirilecek yanı yok değildir. İlkinde, Murphy'nin haklı olarak dile getirdiği üzere MacIntyre'ın görüşlerinin toplamına bakacak olursak devlet yerel topluluklar için zorunludur sonucu çıkar gibi durmaktadır. Ama burada yanıtını aramamız gereken soru, bizi bu

[14] Mark C. Murphy, "MacIntyre's Political Philosophy", *Alasdair MacIntyre* içinde, ed. Mark C. Murphy (New York: Cambridge University Press, 2003), 152-175.
[15] *A.g.e.*, 170.
[16] *A.g.e.*, 171.

sonuca götüren öncüllerin doğru olup olmadığıdır. Gerçekten de meselenin özü yerel toplulukların devlete muhtaç olup olmadığından ziyade pratiklerin kurumsallaşmadan var olup olamayacağı sorusuna dayanır. Biz burada MacIntyre kadar net bir şekilde pratiklerin devamlılığı ve sürekliliği kurumları gerektirir yargısında bulunamıyoruz. Bu biraz da yerel toplulukların yapısı ve işleyişine bağlı gibi durduğundan kimi pratiklerin kimi topluluklarca kurumlara bağlı olmadan da sürdürülebileceğini söylemek mümkündür çünkü pratiklerin asli taşıyıcısı kurum denilen soyut yapılardan ziyade somut insanlardır. Bir diğer deyişle, erdemli insanların çoğunlukta olduğu topluluklar onlara bu erdemleri kazandıran pratikleri devam ettirme dirayetini gösterebilirler gibi gözükmektedir. Hatta MacIntyre'ın da öne sürdüğü üzere pratiklerin içsel iyilerinin koruma altına alınması onların olabildiğince kurumların tekelindeki dışsal iyilerin yozlaştırıcı etkisinden uzak tutulmasına bağlı gibi gözükmektedir. Özetle, burada eleştirilecek bir konu varsa o da pratikler ve kurumlar arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu varsayımıdır. Bundan vaz geçildiği zaman devletsiz yerel toplulukların var olamaması için bir neden yok gibi durmaktadır.

Murphy ikinci olarak MacIntyre'ın içsel iyilere ulaşmak için pratiklere katılmak gerekir tezinden içsel iyileri bilmek için de pratiklere katılmak gerekir varsayımını türeterek bir eleştiride bulunur. Buna göre, topluluğa ait bütün pratiklere katılıp bunlara dair olan içsel iyilerin hepsine sahip kimse olamayacağından, pratiklerin içsel iyilerini karşılaştırabilecek kimse olamaz. Oysa bir insan içsel iyinin ne olduğunu ve ne işe yaradığını bu iyiye sahip olmadan da bilebilir. Zaten sadece sahip olunan iyiler hakkında bir bilgimiz olsa nelerin iyi olabileceğine yönelik ortak bir paydada buluşmak yalnızca MacIntyre'ın yerel toplulukları için değil hiçbir topluluk için mümkün olamaz. Bu ise kabul edilebilir bir sonuç değildir.

Konuya başka bir açıdan yaklaşan Thomas S. Hibbs, MacIntyre'ın yerel topluluklar politikasına şu eleştiriyi getirir: Kendi kendilerini yönetme yöntemleri geliştirmek isteyen yerel toplulukların bazı anayasal düzenlemeleri gerçekleştirmiş olması gerekir; yerel topluluklar ve ulus-devlet arasındaki ilişkinin nasıl olacağına dair büyük ölçekte bir politik kuram ve etkinlik oluşturulmadan yerel toplulukların gerçek anlamda politik topluluklar olduğunu söylemek pek de anlam taşımaz.[17] Hibbs gerçekten de MacIntyre'ın politik felsefesindeki kuramsal boşluğa dikkat çekmektedir. Ancak Hibbs'in dikkatinden kaçan ve bu boşluktan daha önemli bir sorun vardır. MacIntyre'ın görüşüne içkin olan gerilim diye nitelendirebileceğimiz

[17] Thomas S. Hibbs, "MacIntyre, Aquinas and Politics", *The Review of Politics*, Vol. 66/3 (2004): 368-69.

bu sorunu yeri gelmişken dile getirelim. MacIntyre bir yandan yerel toplulukların kendi kendine yeterli olmaya çalışarak gerek devletin gerekse piyasa ekonomisinin yıkıcı etkilerinden kendilerini korumaları gerektiğini öne sürerken[18] diğer yandan da modern devletin kurumları olmadan pratiklerin sürekliliğinin olamayacağını savunmaktadır.[19] MacIntyre, bir başka kitabında yerel toplulukların devlete ihtiyaç duyacağını şu şekilde özetler:

> Yerel toplulukların, sadece devletin olanakları tarafından ve devlet yetkililerinin müdahalesi ile karşılanabilecek pek çok önemli ihtiyaçları vardır. Ama yerel toplulukların politikasının kalitesi bu ihtiyaçların belirlenmesi ve giderilmesinin denetlenmesi açısından önem taşımaktadır.[20]

Hibbs her ne kadar bizim burada dile getirdiğimiz gerilime değinmese de onun sorun olarak öne sürdüğü boşluk kuramsal olarak aslında giderilemez çünkü MacIntyre için yerel topluluklar ve devlet arasında var olan ilişki doğası gereği böylesi bir gerilime dayanmaktadır. Bu aşamada sorgulanması gereken Hibbs'in yaptığı gibi yerel topluluklar ve devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen büyük ölçekli bir politik yapılanma olmadan yerel toplulukların ne derece gerçek anlamda politik olduğu değildir. Gerçi biz de şimdi MacIntyre'ın tanımladığı sosyal ilişkiler ağına sahip yerel toplulukların politik olarak adlandırılamayacağını öne süreceğiz ama Hibbs'in dile getirmiş olduğu nedenden dolayı değil.

MacIntyre'ın görüşlerini bir adım öteye taşıyabilmek adına yerel toplulukların sosyal yaşamının neden politik olarak değerlendirilmemesi gerektiğine ilişkin bir eleştiri ile birlikte nasıl görülmesi gerektiğine dair bir öneride bulunmak istiyoruz. MacIntyre, yukarıda açıkladığımız üzere, politik otoritenin gerçek anlamda meşru olabilmesi için topluluğa dahil olan herkesin katıldığı bir münazara sonucunda belirlenen ortak iyiye dayalı toplumsal bağa gönderme yapması gerektiğini ileri sürer. Ancak politik otorite nedir ve böyle bir otoriteye hangi durumlarda ihtiyaç duyulur? Hibbs, MacIntyre'ın yerel topluluklarda bile politik otoritenin zor kullanmaya dayanan bir güç (*coercive power*) olduğunu kabul ettiğini ifade eder.[21] Ancak MacIntyre'ın bunu nerede ve hangi bağlamda söylediğini belirtmez. Bizim MacIntyre okumalarımıza göre onun gerçekten bu anlama gelecek bir şey

[18] MacIntyre, "Politics, Philosophy and the Common Good", 248.
[19] MacIntyre, *After Virtue*, 194.
[20] Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court Publishing, 1999), 142.
[21] Hibbs, "MacIntyre, Aquinas and Politics", 366.

söylemiş olma ihtimali neredeyse yok gibi görünmektedir. MacIntyre böylesi bir tanım yapıyor olsa kendisi ile çok açık bir şekilde çelişkiye düşmüş olur; zira zor kullanmaya dayanan bir gücün uzlaşıya dayalı bir ortak iyi kavramına gönderme yapması kendi içinde kavramsal bir uyuşmazlığa işaret eder. Diğer bir deyişle, ortak iyi konusunda uzlaşan insanlar üzerinde zor kullanmaya dayanan politik otoritenin varlığı gereksizdir; çünkü uzlaşıya dayanan bir şeyin kabulü zor kullanmayı gerektirmez.

Aslında MacIntyre'ın temel derdi modern devlet politikası ile yerel toplulukların politikası arasında bir fark oluşturabilmektir. Gerçekten de modern devlet, politik otoriteyi zor kullanmaya dayalı bir güç olarak görür. Bu politik görüşe alternatif olarak MacIntyre, politik otoritenin zor kullanmaktan ziyade uzlaşıya dayandığı yerel topluluklar politikasını öne sürer. MacIntyre'a göre, yerel topluluklara ait olan politik otoritenin meşruiyeti de üzerinde uzlaşılmış olan ortak iyiyi koruma görevinden kaynaklıdır. Kısaca MacIntyre, uzlaşı yoluyla ulaşılan ortak iyinin hayata geçirilmesi için gereken yasama, yürütme ve yargı kurallarını uygulayacak kimselerin meşru bir politik otoriteye dayanacaklarını ileri sürer. Bizim burada öncelikle sorgulamamız gereken böylesi bir otoritenin ne derece politik olarak adlandırılabileceğidir.

Bununla ne demek istediğimizi açabilmek adına MacIntyre'da bulunmayan bazı kavramsal ayrımlar yapmamız gerekir. İnsanların kendi aralarındaki ilişkileri belirleme gücüne sosyal güç diyecek olursak bir topluluk içindeki ilişki kurma biçimlerini belirleyebilmenin iki farklı yolu vardır: biri zor kullanarak, diğeri örnek olarak. Sosyal güç bu anlamda olumsuz olmak zorunda değildir; başkalarını etkileyebilme yeteneğine verdiğimiz addır. Ancak sosyal gücün bir olumsuz bir de olumlu uygulama biçimleri vardır. Zor kullanmaya dayanan sosyal güç, bir kişinin başka bir kişinin eylemini kendi isteğinin dışında gerek fiziksel gerek ekonomik gerekse psikolojik baskı araçlarını kullanarak belirleyebilme gücüdür. Örnek olmaya dayanan sosyal güç ise bir kişinin gerek düşünceleri gerekse eylemleri aracılığı ile başkasının eylemini kendi isteği ile değiştirmesini etkileme gücüdür. Bu anlamda iki tür sosyal güç vardır: bunlardan ilkine politik güç, ikincisine etik güç adını vermemiz yerinde olur.[22]

Bu kavramsal ayrımlardan yola çıkarak MacIntyre'ın felsefesine yeniden bakacak olursak onun sadece küçük ölçekli yerel topluluklarda var

[22] Sosyal gücün politik ve etik olarak iki biçimde ele alınması gerektiğini başka bir makalede daha önceden öne sürmüştüm, bkz., Buket Korkut Raptis, "On the Genesis of State" *FLSF*, 16 /31 (2021): 281-300.

olabileceğini öne sürdüğü ve "politik" olarak adlandırdığı otorite aslında etik güce dayanan bir otoritedir. Bunun en belirgin nedeni böylesi bir otoritenin modern devlet politikasında olduğu gibi zor kullanma gücünden ziyade herkesin katılımı ile gerçekleşen münazara sonucu varılan ortak iyi kavramına dayanmasıdır. Bu bize başka bir ayrım yapmanın da yolunu açar: politik otoriteye sahip kişiler sınıfsal bir toplumda yer alıp yönetici olarak adlandırılırken, etik otoriteye sahip kişiler eşitlikçi bir toplumda var olabilirler ve önder olarak görülürler.

Sekülarizm Tartışması Açısından Varılan Sonuç

Hibbs'in MacIntyre'da devlet ve yerel topluluklar arasındaki ilişkilerin politik olarak belirsiz olduğu eleştirisinin neden kuramsal olarak giderilmesi mümkün olmayan bir boşluk olduğunu da yapmış olduğumuz tanımlamalar çerçevesinde daha iyi anlayabilme olanağına sahibiz. En yalın ifadeyle, yerel toplulukların etik güce dayalı sosyal ilişkileri ile modern devlette politik güce dayalı sosyal ilişkilerin bir üst çatı altında uzlaştırılması mümkün değildir; böylesi bir uzlaşı ya devletin politik olmaktan çıkıp kendini feshetmesi ya da yerel toplulukları etik olmayı bırakıp ortak iyi yerine ortak çıkar etrafında devletin organlarından birine dönüşmesi anlamına gelir. Etik otoriteye dayalı yerel toplulukların varlıklarını sürdürebilmelerinin koşulu olabildiğince politik otoriteye dayalı modern devlete direnmeleridir. Bu yüzden günümüz koşullarında etik yerel topluluklar insanların ortak iyiye ulaşabilmelerinin direniş merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Dini topluluklar da etik yerel topluluklar olarak böylesi bir direniş merkezi olabilme olanağına sahiptir. Sonuç olarak her din insan için iyi yaşamın nasıl olduğu üzerine bir dünya görüşüne dayanır. Böylesi bir görüşün etik olabilme koşulu dini otoritelerin zor kullanmaya dayalı politik güç yerine örnek olmaya dayalı etik güce bağlı kalmalarıdır. Ne zaman ki dini otoriteler politik alana hâkim olma çabasına girer ve zor kullanmaya dayalı bir güç uygulamaya başlarlarsa o zaman kendi amaç ve değerleri ile çelişkiye düşeceklerinden dolayı gerçek bir din olmaktan çıkarlar. İşte tam da bu nedenle sekülarizm olarak tanımladığımız devlet politikası ve din arasındaki mesafeyi koruması gerekenler devlet otoritelerinden ziyade dini bütün insanların kendileridir.

Kaynakça

Hibbs, Thomas S. "MacIntyre, Aquinas and Politics". *The Review of Politics*. Volume 66/3 (2004): 357-383.

Korkut Raptis, Buket. "On the Genesis of State". *FLSF*. 16/31 (2021): 281-300.

MacIntyre, Alasdair. *Marxizm and Christianity*. New York: Schocken Books, 1968.

-. "Secularization". *The Listener*. Volume 79/2029. 1968.

-. "Politics, Philosophy and the Common Good". *MacIntyre Reader* içinde, 235-254. Editör Kelvin Knight. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

-. "Poetry as political philosophy: notes on Burke and Yeats", *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2* içinde, 159-171. New York: Cambridge University Press, 2006.

-."A Partial Response to my Critics" *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* içinde, 283-304. Editör John Horton ve Susan Mendus. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

-. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing, 1999.

-. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Murphy, Mark C. "MacIntyre's Political Philosophy". *Alasdair MacIntyre* içinde, 152-175. Editör Mark C. Murphy. New York: Cambridge University Press, 2003.

ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE: ÖZERK DÜŞÜNME, DEMOKRASİ VE DEMOKRATİK YURTTAŞLIK

Elif NUYAN*
Eylem YENİSOY ŞAHİN**

PHILOSOPHY FOR CHILDREN: AUTONOMOUS THINKING, DEMOCRACY AND DEMOCRATIC CITIZENSHIP

Öz

Çocuklar için Felsefe, ilk olarak Matthew Lipman ve Ann Margaret Sharp tarafından çocuklara ve ergenlere felsefi düşünmeyi öğretmek için geliştirilen bir program ve pedagojidir. Bu yaklaşım genellikle demokratik yurttaşlık için değerli bir eğitim biçimi olarak sunulur. Çocuklara demokratik sistem içinde yurttaşlardan beklenen ayırt edici bir özellik olarak eleştirel düşünebilme ve başkalarıyla diyalog kurma becerisi kazandırmak amacıyla geliştirilmiştir. Çalışmamızın amacı, Çocuklar ve Gençler için Felsefe gibi yenilikçi eğitim yaklaşımlarının demokratik yurttaş olabilmedeki işlevselliğini incelemektir. Bunun yanı sıra demokratik yurttaşın içselleştirmesi gereken bir özellik olarak, seküler dünya görüşünün şekillenmesinde bu pedagojinin uygulaması önemli rol oynadığı vurgulanacaktır. Çünkü Çocuklar için Felsefe, öğrencilere kazandırdığı eleştirel düşünme becerisiyle onları her türlü dogmatik anlayışa karşı hazırlamaktadır. Çalışmamızda öncelikle bu pedagojinin felsefi dayanaklarını bulduğumuz John Dewey'in fikirlerine yer verilecek, ardından Lipman ve Sharp'ın Çocuklar için Felsefe pedagojisinin gelişim serüveni bu pedagojinin işlevselliğine en önemli delilleri sunması bakımından aktarılacaktır. Son olarak, şayet birbirimizle demokratik bir sistemde yaşayan demokratik yurttaşlar olarak karşılaşmak istiyorsak, Çocuklar için Felsefe metodunun eğitim sürecine dahil edilmesi gerektiği gösterilmeye çalışılacaktır.

* Bursa Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Üyesi, enuyan@uludag.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0560-7085.

** Bursa Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Üyesi, eylemsahin@uludag.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8362-7682.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 65-84.
(Makale Gönderim: 30.11.2022 / Makale Kabul: 31.03.2023)/ Araştırma Makalesi

Anahtar Kelimeler: Özerk düşünme, felsefe, eğitim, demokratik yurttaş, P4C.

Abstract

Philosophy for Children is a program and pedagogy originally developed by Matthew Lipman and Ann Margaret Sharp to teach children and adolescents to think philosophically. This approach is often presented as a valuable form of education for democratic citizenship. It has been developed in order to enable children to think critically and to establish dialogue with others as a distinctive feature expected from citizens in the democratic system. The aim of our study is to examine the functionality of innovative educational approaches such as Philosophy for Children and Youth in being a democratic citizen. In addition, it will be emphasized that the application of this pedagogy plays an important role in shaping the secular worldview, which is a feature that the democratic citizen should internalize. Because philosophy for children prepares them against all kinds of dogmatic understanding with the critical thinking skills it provides to students. In our study, first of all, John Dewey's ideas, which we found the philosophical basis of this pedagogy, will be included, and then the development adventure of Lipman and Sharp's Philosophy for Children pedagogy will be conveyed in terms of presenting the most important evidences for the functionality of this pedagogy. Finally, it will be tried to show that if we want to meet each other as democratic citizens living in a democratic system, the Philosophy for Children method should be included in the education process.

Keywords: Autonomous thinking, philosophy, education, democratic citizen, P4C.

****

Giriş

"Sorgulanamayacak cevaplardansa,
cevaplanamayacak sorularım
olmasını tercih ederim."
Richard Feynman

Mathew Lipman ve Ann Sharp tarafından geliştirilen Çocuklar için Felsefe[1] pedagojisi felsefi düşünüşü okullara ve dolayısıyla da topluma taşımak amacıyla geliştirilmiştir. Bizim dilimize Çocuklar için Felsefe olarak çevrilen

[1]Yazının ilerleyen sayfalarında Çocuklar için Felsefe yerine İngilizce karşılığının (*Philosophy for Children*) kısaltması olan P4C kullanılacaktır.

Philosophy for Children kısaltılmış haliyle P4C aynı zamanda yetişkinlere de yöneliktir. P4C'deki C harfinin açılımı *communities* yani topluluklar olarak da anlaşılmaktadır. Fakat Lipman'ın kendisi önemli bir noktaya dikkatimizi çeker. Eleştirel düşünme becerisinin gelişmesi, tartışma kültürünün benimsenmesi için felsefe ile karşılaşmanın erken yaşlarda gerçekleşmesi gerekiyor. Bu yüzden de bütün dikkatini ve zamanını çocuklarla gerçekleştirdiği çalışmalara yönlendirmiştir.

Kısa sürede dünya geneline yayılan P4C farklı yöntemler ve stratejiler ile çeşitlense de belli başlı temel kabuller ve fikirler üzerinde durmaktadır: a) Çocuklar felsefe yapabilir ve bu becerilerini geliştirebilir; b) Felsefe her şeyden önce bir faaliyettir; felsefi teorileri öğrenmekle ilgili değil, felsefe yapmakla ilgilidir; c) Bu aktivite başkalarıyla birlikte daha iyi yapılır.

P4C'nin okullara sokulmak istenmesinin ana nedenlerinden biri de, çocukların demokratik vatandaş olarak yetişmesindeki kayda değer etkisi konusundaki fikir birliğidir. Lipman'ın da söylediği gibi;

> Sahip olmaya değer bir demokrasimiz olacaksa, çocuklara kendileri için düşünmeyi nasıl öğreteceğimizi öğrenmeliyiz. Düşünen birey, sorgulayan toplum kadar önemlidir.[2]

P4C ile demokratik vatandaşlık eğitimi arasındaki ilişkiyi kurarken en temel varsayımımız, P4C'nin, bir demokrasinin vatandaşlarının sahip olacağını umduğumuz eleştirel düşünme ve diyalog becerileri gibi özellikleri geliştirmeyi amaçlamasıdır.

P4C'nin ana felsefi temeli John Dewey'in düşüncelerine dayanmaktadır. P4C'nin demokratik vatandaşlık için özel bir eğitim biçimi olduğu iddiası, en iyi şekilde Dewey'in fikirleriyle desteklenir ve anlaşılır. Dewey'e göre sorgulama, doğal veya sosyal çevreleriyle olan ilişkilerine ilişkin insan yaşamının merkezi bir bileşenidir. Bu nedenle P4C, sorgulamanın gerektirdiği beceri ve tutumları geliştirerek, pragmatist görüşte demokratik bir eğitim biçimidir. Bu yüzden Dewey'in P4C'nin gelişimi üzerindeki etkisi incelenmelidir. Çalışmamızın ilk bölümü de bu konuyu inceleyecektir. Sonraki bölümlerde ise P4C'nin ne olduğu, P4C ile hangi kazanımların hedeflendiği ve P4C ve sekülarizmi de içeren demokratik yurttaşlık arasındaki ilişki temellendirilmeye çalışılacaktır.

[2]Matthev Lipman, *Education for thinking* (New York: Cambridge University Press, 2013), 34.

John Dewey: Çocuklar için Felsefe'nin Felsefi Arka Planı

Çocuklar için Felsefe Pedagojisini anlamak için Dewey'in eğitim hakkındaki düşünceleri üzerinde durulmalıdır. John Dewey 1859–1952 yılları arasında yasamış ünlü Amerikan filozof ve eğitimcidir. Atatürk'ün davetiyle Türk Eğitim Sistemi'ni incelemek üzere iki ay süreyle (19 Temmuz–10 Eylül 1924) Türkiye'ye gelmiş ve incelemelerinin sonucunda bir rapor yayınlamıştır. Dewey'e göre, mevcut eğitimin başarısızlığının nedeni toplumsal yaşamın gerektirdiklerini veya temel ilkelerini ihmal etmesinden ileri gelmektedir. Okul yalnızca bilgi alıp verilecek, kimi istendik alışkanlıkların oluşturulduğu bir yer olarak görülmektedir. İstendik, planlanmış bir gelecek inşa etmek adına yapılan bu eğitimin yaşam deneyimlerinin bir parçası olamaması gerçek anlamda eğitici olmasının önünü kesmektedir.[3] Dewey'in yayınladığı rapor Atatürk döneminde eğitim sisteminin yapılandırılmasında ana dayanak noktalarından birini teşkil etmiş ve eğitimle ilgili olarak yapılan birçok reforma da esin kaynağı olmuştur.[4]

Dewey eğitimin toplumla ilişkisine odaklanır. Toplumun kendisi için meydana getirdiği her şeyin, onun mensubu olan her bir bireye eğitim aracılığıyla kazandırılacağını iddia eder. Toplumun geleceğini ilgilendiren en güzel fikirlerin, bu sayede gerçekleşeceğine inanır. Tek gerçek eğitimin, çocuğun potansiyellerinin, içinde bulunduğu sosyal durumların talepleriyle uyarılması sayesinde hayata geçirilebileceğini öne sürmüştür. Toplumsal koşulların ve uygarlığın güncel durum bilgisi, çocuğun kendi güçlerini doğru bir şekilde yorumlayabilmesi için gereklidir. Dewey'e göre, her bir çocuğun kendi içgüdüleri ve eğilimleri vardır ancak çocuk bunları sosyal eşdeğerlerine çevirene kadar bunların ne olduğunu ya da ne anlama geldiğini kendisi dahil hiç kimse bilemez. Dewey eğitimcilerin görevini, tam da bu nedenle, öğrencilerin ilgilerini canlı tutmak ve onların dünyayı ve kendilerini keşfetme yolculuğuna rehberlik etmek olarak belirlemiştir.

P4C uygulamasında kolaylaştırıcının rolü de tam olarak buradadır. Dewey, "çocuğun sosyal yaşamının, tüm eğitiminde veya gelişiminde konsantrasyonun veya korelasyonun temeli olduğunu" söyler.[5] Onun için okul öncelikle sosyal bir kurumdur. Eğitim de sosyal bir süreç olduğundan, okul basitçe çocuğun insanlık mirası olan kaynaklara paydaş olmasına ve kendi güçlerini sosyal amaçlar için kullanmasına zemin hazırlamaya hizmet

[3]John Dewey, "My Pedagogic Creed", *The School Journal*, cilt LIV, sayı 3 (Ocak 16, 1897). http://dewey.pragmatism.org/creed.htm, çevrimiçi 01.03.2023: 3.
[4]John Dewey, *Okul ve Toplum*, çev. H. A. Başman (Ankara: Pegem Akademi, 2008), iii.
[5]Dewey, "My Pedagogic Creed".

eder. Okul yaşamı, çocuk için evde, mahallede veya oyun alanında sürdürdüğü kadar gerçek ve hayati olan yaşamı temsil etmelidir. Ev, çocuğun içinde beslendiği ve ahlaki eğitimini aldığı sosyal yaşam biçimidir.[6] Ev yaşamına bağlı değerler hakkındaki duygusunu derinleştirmek ve genişletmek ise okulun işidir. Çocuğun büyümesinde sürekliliği sağlamanın tek yolu, okulda verilen yeni fikirlerle, geçmiş deneyimlerin buluşmasıdır. Yaygın olarak uygulanan eğitim anlayışında, okul, belirli bilgilerin verileceği, belirli derslerin öğrenileceği veya belirli alışkanlıkların oluşturulacağı bir yer olarak algılanır. Bunların, değeri uzak gelecekte açığa çıkacak bir hazırlık olduğu düşünülür. Sonuç olarak, çocuğun yaşam deneyiminin bir parçası haline gelmezler ve bu nedenle gerçekten eğitici değildirler.

Dewey, ahlak eğitiminde sürekliliğin okul bir toplumsal yaşam biçimi olarak görüldüğünde mümkün olacağını, en iyi ve en derin ahlaki eğitimin ise tam da bir çalışma ve düşünce birliği içinde başkalarıyla doğru ilişkilere girmek zorunda kalmaktan geçtiğine inanır. Mevcut eğitim sistemleri, bu birliği yok ettikleri veya ihmal ettikleri ölçüde, herhangi bir gerçek, düzenli ahlaki eğitim almayı zorlaştırır veya imkânsız hale getirir.

Dewey, eğitimin deneyimin sürekli bir yeniden inşası olarak tasarlanması gerektiğine ve eğitim sürecinin ve amacının bir ve aynı şey olduğuna inanır. P4C için de çocuğun kişisel deneyimi temeldir. Öğrenme sürecinin çocuğun kendi deneyimlerine dayalı olarak kendi ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmesi gerektiğine vurgu yapılır. Dewey fikirlerin (entelektüel ve rasyonel süreçlerin) de eylemden kaynaklandığını düşünür. Fikirler eylemin daha iyi kontrol edilmesini sağlar. Dewey'in eğitim anlayışında ideal olan bireyci ve kurumsal ideallerin uzlaşmasıdır. Bu nedenle toplumun eğitim görevi, onun en önemli ahlaki görevidir. Yasalar ve cezalarla, toplumsal ajitasyon ve tartışmalarla toplum kendini az ya da çok gelişigüzel ve tesadüfi bir şekilde düzenleyebilir ve şekillendirebilir. Ancak eğitim yoluyla toplum kendi amaçlarını formüle edebilir, kendi araçlarını ve kaynaklarını organize edebilir ve böylece hareket etmek istediği yönde kesin bir şekilde kendini şekillendirebilir. Dewey, eğitimin toplumsal ilerleme ve reformun temel yöntemi olduğuna inanmıştır. Dewey'in sözünü ettiği bu eğitim anlayışını, onun felsefesinden oldukça etkilenen Matthew Lipman bir pedagojik forma sokarak uygulamaya geçirmiştir.

[6]Burada bahsi geçen aile içi ahlaki eğitim, evrensel insani değerlere (birlik, dayanışma, sevgi, saygı, hoşgörü, birlikte yaşama gibi) gönderme yapmakta olup, dar topluluklara ait değişken gelenek ve göreneklere dönük ahlaki belirlemeleri kapsamamaktadır.

Nedir bu Çocuklar için Felsefe?

P4C ülkemizde ve dünyada son zamanlarda yeni bir pedagojik yaklaşım olarak ilgi uyandırmıştır. P4C oturumlarında anaokulu ve ilkokuldan lise düzeyine kadar farklı yaş gruplarından çocukların, küçük gruplar halinde bir kolaylaştırıcı eşliğinde, felsefi düşünme becerisini geliştirmeleri amaçlanmaktadır. P4C kavramlar üzerine ve çeşitli alanlardaki felsefi sorunlar ile ilgili bir öğretim yöntemi olarak ele alınmaktadır. Burada söz konusu olan, çocuklara filozofları, felsefe tarihini "basitleştirerek" öğretmek değildir hatta amaç kesinlikle herhangi bir şeyin öğretilmesi değildir. İyi düşünme, iyi kavrama, iyi dinleme, iyi gözlem gibi becerilerin gelişimi hedeflenmektedir. Çocuklar felsefe yapmaya davet edilirken amaç birlikte düşünme etkinliği gerçekleştirerek, eleştirel, yaratıcı, iş birliğine dayalı ve özenli düşünmeyle çocukları tanıştırmaktır.

Gareth B. Matthews'e göre, dikkatli bir gözlem yapıldığında 3 ve 7 yaş arasında felsefeye kendiliğinden yönelen çocukların sayısının hiç de az olmadığını görebiliriz. 8-9 yaşlarında ise bu daha nadir görülür. Matthews, çocuklar okul hayatına tam uyum sağladıkları anda sadece "faydalı sorgulamaların" onlardan beklenildiğini öğrenirler ve felsefi düşünme böylece arka plana itilir ya da kişisel olarak yaşanır, başkalarıyla paylaşılmaz ya da tamamen durağanlaşır iddiasını öne sürer.[7] Uzun zamandır çocuklarla sanki filozoflarla konuşuyormuş gibi konuştuğunu belirten Matthews, çocukların bilinçli olarak teşvik edildiklerinde hayal güçleri ve kendi becerileriyle felsefi sorunları çözüp çözemeyeceklerini sınayacak bir metot geliştirmiştir. Sadece başlangıcını yazdığı hikayelerin nasıl devam etmesi gerektiğini sormak için adeta sınıf sınıf dolaşır. Oldukça ilgi çekici ve önemli bir deneyimini şöyle aktarır:

> Bu hikâye tamamlama tekniğini Amerika'da ve diğer ülkelerde birçok okulda uygulama şansım oldu. Kitaplarımdan biri, "Çocuklarla Sohbet" (Harvard 1984) bu tekniğin İskoçya'da bir müzik okulunda sekiz-on bir yaş arası çocuklar üzerinde başarıyla uygulanması sonucu yazılmıştır. Bu kitap aynı zamanda çocuk sesleri ve düşünceleri aracılığıyla oluşan felsefeye bir giriş niteliğindedir.[8]

Daha önce belirttiğimiz üzere, P4C'yi bir eğitim modeli olarak şekillendiren kişi Matthew Lipman olmuştur. P4C, Lipman'ın, çocukların entelektüel olarak daha enerjik, meraklı, eleştirel, yaratıcı ve mantıklı olmalarına

[7]Gareth B. Matthews, *Çocukluk Felsefesi*, çev. E. Çakmak (İstanbul: Gendaş Kültür, 2000): 12.
[8]*A.g.e.*, 12.

yardımcı olmak için felsefe disiplinini kaynak olarak kullanma projesine verdiği isimdi. Bu model çocuklara, kendileri ile ilgili ve önemli olan soruları sorma ve onlara açıkça tartışma fırsatı verme ilkesine dayanmaktadır. 1970'lerde Lipman, üniversitede verdiği ders deneyimleri sonucunda yetişkin üniversite öğrencilerinin siyasal ve toplumsal meseleler karşısında tartışma becerilerinin yetersiz olduğunu ve üniversitenin bir tartışma kültürü geliştirmede çok geç bir basamak olduğunu fark eder. İşte, bugün dünya çapında pek çok ülkede uygulanan P4C, 1972 yılında ABD'deki Montclair Üniversitesi'nde Lipman ve arkadaşlarının Çocuklar için Felsefe Enstitüsü'nde (IAPC), gözlem ve deneyime dayalı bu tespitlerle yapmış oldukları çalışmalar neticesinde doğmuştur. Eleştirel ve yaratıcı düşünmenin insan yaşamının daha erken dönemlerinde gelişmesi gerektiğini fark eden Lipman'ın, bu alanda gerçekleştirmiş olduğu uygulamalarda öncü olması onu önemli bir noktaya taşımaktadır. Lipman, bu program ile sadece öğrencilere değil onlarla birlikte eğitimcilere de eleştirel düşünme ve en formel mantık konularına yönelme fırsatı sunmuştur. Ona göre, öğrencilerin yaşama hazırlanma sürecinde kendileri için düşünmelerini sağlayan eğitim, her türlü eğitim alanında ve branşta başarı yakalamalarına katkıda bulunmaktadır.

Lipman, ilk uygulamalı felsefe dersi denemesini ilköğretim 5. sınıf öğrencileriyle yapmıştır. Lipman burada öyküleri çocuklarla birlikte okur ve model sorular üzerinden çocuklarla sohbet eder. Bu projenin asıl hedefi ortak sohbet ortamında çocukları çözüm önerileri getirmeye ve dolayısıyla mantıklı düşünmeye teşvik etmektir.[9] Üniversitedeki görevini bırakarak 1974 yılında Montclair State College desteğiyle "Institute for the Advancement of Philosophy for Children" adlı bir enstitü kurar.[10] Bu enstitüde yaptığı en önemli faaliyeti, çocuklarla felsefenin sadece sözel olarak yapılmadığını, aynı zamanda çeşitli edebi türlerle (masal, hikâye, efsane, tiyatro), resimlerle, müzik ve sporla da felsefe yapılabileceğini göstermesidir.[11] Lipman'ın *Harry Stottlemeier's Discovery Elfie*, *Pixie*, *Kio* ve *Gus* gibi çocuklara yönelik felsefi romanları birçok dile çevrilmiştir, dünyanın birçok yerindeki okullarda kullanılmıştır. Ayrıca, P4C alanında çalışan felsefeciler ve eğitimciler için hala örnek oluşturmaya devam etmektedirler. Lipman ayrıca, öğretmen eğitimine de önem vermiştir. Enstitü, *Thinking: The Journal of Philosophy for Children* adlı bir dergi çıkarmıştır ve bu dergi, 1979'dan 2014'e kadar Montclair Eyalet Üniversitesi'nde Çocuklar için Felsefeyi Geliştirme

[9]Zeki Karakaya, "Çocuk Felsefesi ve Çocuk Eğitimi Children's Philosophy And Education Kinderphilosophie Und Kinderausbildung", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 1 - VI (2006): 25.
[10]*A.g.e.*, 26.
[11]*A.g.e.*, 26.

Enstitüsü (IAPC) tarafından basılmaya devam etmiştir. Lipman, otobiyografisinde düşünmeyi öğretmenin gücünün eğitimi dönüştürebileceğinden asla şüphe duymadığını söylüyor.[12] Her ne kadar Lipman ve arkadaşlarının geliştirmiş olduğu pedagoji dünyanın farklı ülkelerindeki eğitim kurumlarında uygulansa da çocuklara düşünmeyi öğretmek için felsefeden yararlanma anlayışının henüz resmi eğitim politikalarında yerini bulduğu söylenemez.

Lipman, John Dewey'in "My Pedagogic Creed" adlı makalesinde dile getirdiği eğitim problemlerine dair görüşlerinin üzerinden geçerek, eğitimin yalnızca yaşama hazırlık olarak görülmemesi gerektiği ve yaşam boyunca devam eden bir süreç olarak ele alınması gerektiği fikrini paylaşır. Daha önce belirtildiği üzere, Lipman, P4C programını 1969 yılında ilk felsefi romanı *Harry Stottlemeir's Discovery* adlı kitabıyla başlatmıştır. Bu kitap, her biri tartışma alıştırmaları, etkinlikler ve kavramsal açıklamalar içeren bir el kitabıyla birlikte dokuz kitaptan oluşan bir serinin ilk felsefi romanıdır. Program K-12 yani okul öncesi, ilk ve orta öğretim sınıflarını kapsamakta ve uluslararası düzeyde uygulanmaktadır. Lipman, henüz anaokulu surecinde olan çocukların öğrenmeye daha açık, daha meraklı ve bilgi karşısında heyecanlı olduklarını ve bu özelliklerini çocukluk dönemi boyunca uzun bir süre koruduklarını ifade eder. Ancak sosyalleşme ve akranlarıyla birlikte olma çocukların bu özelliklerinin zaman içerisinde gerilemesine sebep olmaktadır. Eğitimin bu yönüyle korkunç bir çileye dönüştüğünü düşünmektedir.[13] Yine bu dönemlerde çocukların beklentisi onların konuşmasını teşvik edecek bir aile ve çevredir. Yaşamla ilgili daha fazla merak ve soruya sahip olan çocuk, aile ortamından sonra, ilkokuldan itibaren belirli bir çevreye ve kurallara tabi olan bir mekana dahil olmaktadır. Bu mekanda oluşturulmuş olan bir sınıf dili içerisinden kendi düşüncelerini ifade etmek durumunda kalan çocuğun esrarengiz, gizemlerle dolu dış dünyadaki etkinliği yerine her şeyin düzenli, açık bir şekilde ifade edildiği, yapılı bir ortama geçişi söz konusudur.[14] Eğitimde düşünme becerileri açısından yaşanan bu sıkıntılar için alternatif bir model olarak gündeme gelen P4C ile amaçlanan şey, Lipman'ın eksik gördüğü noktaları yani çocukların kendi düşüncelerini kurgulama ve ifade etmedeki yetersizliklerinin geliştirilmesi ve sınıf ortamının toplumsallaştırılan bir grup olmaktan ziyade, sorgulayan bir topluluk olarak kurgulanmasıdır. Dolayısıyla çocuklar bu ortamda gerçek, arkadaşlık, adalet, kimlik, özgürlük gibi konular

[12]Philip Cam, "Matthew Lipman (1923–2010)", *Diogenes*, sayı 58-4 (2011), çevrimiçi 02.03.2023.
[13]Lipman, *Education for Thinking*, 12.
[14]*A.g.e.*,13.

üzerine düşünür ve diğer düşünmeler üzerine bir düşünme gerçekleştirebilirler.[15]

Neden Çocuklar İçin Felsefe?

John R. Searle, eğer bir şeyi açıkça ifade edemiyorsanız, bu o şeyi kendinizin de anlamadığı anlamına geldiğini öne sürmüştür. Searl'ün bu ifadesi bizi düşünme-anlama ve dile getirme arasındaki ilişki üzerine düşünmeye davet eder. Çünkü bilgiye ulaşma, işleme ve onu aktarabilme ancak düşünme-anlama ve ifade etme arasındaki bağın sağlam bir şekilde kurulabilmesi sayesinde mümkün olmaktadır. Argümana dayalı, temellendirilebilir bilgiye erişebilmek için felsefi düşünüşe ihtiyacımız vardır. Felsefe bize doğru düşünmenin nasıl gerçekleştirileceğini öğretir. Çünkü her düşünme, 'doğru düşünme' değildir. Burada herhangi bir şey hakkında düşünmekten bahsetmiyoruz. İnsanlar hemen hemen her şey hakkında ve farklı biçimlerde düşünebilirler. Aristoteles, insanı "*zoon logon echon*" (akıllı konuşan hayvan) olarak değerlendirir.[16] Bunu da türümüzün ayırıcı özelliği olarak görür. Fakat düşünmek de diğer eylemler gibi doğru/iyi veya yanlış/kötü bir biçimde gerçekleştirilebilir. Yani sadece düşünebilmek her durumda yeterli değildir. İnsanlar doğru düşünmeyi başarabildiği oranda insanca yaşama olanağına sahip olabilirler. Bu durumda doğru düşünmenin nasıl ve hangi koşullarda gerçekleştiği ve dahası düşünme etkinliğini daha iyi düşünmeye doğru geliştirecek yöntemleri araştırmak önem kazanmaktadır. Bu da bizi felsefeye götürür. Çünkü felsefi düşünme, kavramlar üzerine mantık ilkeleri çerçevesinde düşünmeyi gerektirir.

Felsefe, dünya ve kendimiz hakkındaki temel soruları gündemine alır. İnsan niçin, neye göre, nasıl yaşadığını araştıran bir varlıktır. İşte bu yüzden felsefe belirli bir konu ile sınırlı kalamaz. Felsefi bir soruyu karakterize eden şey ne hakkında olduğu değil, nasıl sorulduğudur. Örneğin, herhangi birisi, bir yurttaş olarak, bazı sosyal düzenlemelerin adil olup olmadığını gündelik yaşam içinde sorgulayabilir; bir filozof ise soruyu şöyle sorar: "Adalet nedir?". Nermi Uygur'un da belirttiği gibi felsefedeki "nedir" sorusu anlama ilişkin bir sorudur. Uygur bilgi ile ilgili ortaya konmuş felsefe soruları hakkında şu belirlemelerde bulunur:

[15]Matthev Lipman, *Philosophy Goes to School* (Philadelphia: Temple University Press, 2010), 162.
[16]Christian Kietzmann, "Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human", *Aristotle's Anthropology* içinde, ed. G. Keil ve N. Kreft (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 26.

> Oysa bir felsefe sorusunda, daha bir soru olarak, olmuş bitmiş bir durum vardır. Yanıtsız bile kalsa -belki de tam bir yanıtı gerektirmediğinden- yine de bir soru olarak yeterince bir başarı ortaya koyar: belli bir boyutu açar: Bu soru ile birlikte insan yeni bir yöne bakmaya başlamıştır. "Bilgi nedir?", "Kaç çeşit bilgi edinme yolu vardır?", "Çeşitli bilme yolları arasındaki bağ nasıl bir bağdır?", "Her doğruluğuna inandığımız sanı bir bilgi midir?" ... Bu soru dizisi bakışımıza bir yenilik getirir; benzerlerini, diğer bir söylemle başka soruları çekip çıkaracağımız bir kaynağa döndürür bizi.[17]

Uygur filozofların soru tutkunu olduğunu söyler. Hatta filozofun diğer adının "sorucu" olabileceğini öne sürer. Sorularının amacı farklı olsa da çocuklar da bitmez tükenmez soruları ile bilinir. Henüz filozofça soramasalar da çocuklar felsefi soruları erken yaşta sormaya başlar. Neden adil olmalıyım? Birini arkadaş yapan şey nedir? Neden hayattayım? Hikayeler gerçek olabilir mi? Çocuklar her zaman içinde yaşadığımız dünyayı ve insan yaşamının anlamını merak eder. P4C'nin bir düşünme becerileri programı olarak çocukları filozof haline getirmek gibi bir amacı olmadığının altı çizilmelidir. P4C daha ziyade çocukların daha düşünceli, daha özdüşünümsel, daha dikkatli ve daha mantıklı bireyler olmalarına yardımcı olmayı hedefler. İster çocuklarla ister ergenlerle ya da yetişkinlerle gerçekleştirilsin, felsefi soruşturma etkinliği bireylerin kendi adına düşünebilmesine önem verir ve buna katkı sunma amacındadır.

Felsefe oturumlarına katılmak, çocukları kendileri için önemli olan büyük soruları keşfetmeye teşvik eder ve güçlü eleştirel ve yaratıcı düşünme becerilerini geliştirmelerini destekler. Felsefe, bağımsız düşünmeyi öğrenmek, çocukların kendi bakış açılarını daha iyi ifade etmelerine, birbirlerinin düşüncelerine meydan okumalarına ve kendi görüşlerini ve fikirlerini daha net bir şekilde gerekçelendirmelerine yardımcı olmak için en eski ve en etkili disiplindir. Felsefe, dünya anlayışımızı oluşturan temel kavramlar hakkında sorular sorarak düşünmede mükemmelliğe ulaşmayı amaçlar. Çocuklar bu kavramların anlamlarını sorgulayarak felsefi düşünceye giriş yaparlar. Felsefi soruları sormaya ve oluşturmaya teşvik edilen çocuklar kendi görüşlerini geliştirir, onlar için gerekçeler sunar ve birbirini dinler ve öğrenirler. Felsefi sorgulama, çocukların muhakeme ve mantık konusundaki yetkinliğini geliştirir, yeni konuları eleştirel ve yaratıcı bir şekilde inceleme yeteneğini ve özgüvenini arttırır, dinleme ve empati becerilerini derinleştirir. Çocuklar, felsefe tartışmalarını kısmen zorlayıcı bulabilirler, çünkü incelenen soruların özellikle ezberci eğitim sistemleri göz önünde bulundurulduğunda hazır cevapları yoktur. Bu açık soruşturmanın yarattığı ortam, öğrencilerin

[17]Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 18.

ve özellikle de okuldan biraz kopuk olabilecek öğrencilerin entelektüel bir maceraya dahil olmalarının yolunu açar.

Felsefe oturumları genellikle bir hikâye, bir etkinlik, bir bulmaca veya sadece bir sorunun ortaya konması şeklinde felsefi bir soruyla veya soruya girişle başlar. Bununla birlikte çocukların en çok ilgilendikleri soruları belirlemelerine yardımcı olmak daha yararlı olacaktır. Daha sonra oturumun büyük kısmı bu soruları tartışmakla geçirilir. Oturumun sonunda tartışılanlar özetlenerek kapanış sağlanabilir. Görüleceği üzere, felsefe tartışmaları, çocuklarla filozofların söyledikleri hakkında konuşmayı değil, felsefi fikirler hakkında açık uçlu ve düşünceli diyaloglarla sorgulamayı içerir. Bu fikirleri keşfetme çalışmalarının bir parçası olarak soru sorma, felsefi sorunlara yaklaşmanın yaratıcı ve yeni yollarını keşfetme, hikayeler oluşturma, resim çizme, rol yapma gibi diğer yaratıcı ifade biçimleri uygulanabilir.

P4C'nin Kazanımları ve Demokratik Yurttaşlık

Bazı P4C uygulamalarının sonuçlarından ve etkilerinden bahsedecek olursak, uygulamalardan sonra çocukların diğer alanlardaki derslerde de başarı düzeyinin arttığına dair veriler mevcuttur. 2001'de Dundee Üniversitesi'nde Profesör Keith Topping ve eğitim psikoloğu olan Steve Trickey haftada bir kez P4C uygulaması yapılan çocuklarla ilgili geniş kapsamlı bir çalışmanın sonuçlarını yayınladılar. Bu çalışma, çocukların sözel ve sözel olmayan akıl yürütmede ciddi kazanımlar elde ederken, dinleme, iletişim, davranış, sorgulama, okuma ve anlamada da ilerleme kaydettiğini göstermiştir. Ayrıca, kontrol grubu puanlarındaki artışa kıyasla, bir yıl boyunca P4C uygulaması yapılan çocukların IQ puanlarında istatistiksel olarak anlamlı bir artış olduğunu göstermiştir. Çalışmanın bazı sonuçları aşağıda belirtilmiştir:

• Tüm çocuk popülasyonu, haftalık 16 aylık sorgulamanın ardından bilişsel yeteneklerin ölçülmesinde ortalama 6 standart puan kazanmıştır.
• Felsefe programına katılan öğrenciler, bu süre zarfında özgüven puanlarını (0.05 düzeyinde anlamlı) geliştirdiler. Kontrol öğrencilerinin ön test ve son test sonuçları arasında anlamlı bir fark yoktu. Bu sonuçlar, sorgulamaya dayalı yaklaşımların öğrenme durumlarında benlik saygısını geliştirmeye yardımcı olduğunu göstermektedir.
• Ayrıca, çalışma süresince uygulanan video kayıtlarının ve öğrenci anketlerinin analizi neticesinde şu sonuçlar elde edilmiştir:

> Felsefe Yoluyla Düşünme programına dahil olan sınıflar aşağıdaki davranışlarda puanlarını yükselttiler (hepsi $p<0.05$ düzeyinde anlamlı). Görüşlerini gerekçeleriyle destekleyen öğrencilerin oranı altı aylık bir süre

> içinde deney grubunda iki katına çıktı. Öğretmenler, öğrenci yorumlarına yanıt olarak açık uçlu bir takip sorusu kullanımlarını ikiye katladılar. Öğrencilerin konuştuğu süre yüzdesi (öğretmenin konuştuğu süreye kıyasla) %41'den %66'ya yükseldi. Deneysel sınıflardaki öğrenci konuşmalarının uzunluğu ortalama %58 arttı. Kontrol sınıflarında gerçekleşen tartışmalarda önemli bir değişiklik olmamıştır.[18]

Keith Topping ve Steven Trickey 2007'de İskoçya'da başka bir çalışma daha yürütür. Bu çalışmanın sonunda 16 ay boyunca haftada bir saat felsefi tartışmaya katılan 10 ile 12 yaş aralığındaki çocukların, yaygın olarak saygı duyulan Bilişsel Yetenekler Testi'nde (CAT3, 2001) sözlü, sözel olmayan ve nicel puanlarını, puanları sabit kalan bir kontrol grubuna kıyasla ortalama 7 puan artırdığını buldular. Özellikle heyecan verici olan, ilk 16 aylık çalışma sırasında elde edilen kazanımların seanslar durduktan iki yıl sonra deneysel grupta devam ettiği, kontrol grubunun puanlarının ise marjinal olarak azaldığı bulgusuydu.[19]

Steve Trickey'in 2007'de yayınladığı makalesine baktığımızda da bu çalışma, ilkokullarda haftada bir saatlik felsefi soruşturmanın çocukların bilişsel yeteneklerinde sürdürülebilir kazanımlar elde etmesinde, ayrıca eleştirel muhakeme ve diyalog geliştirme becerileri ile duygusal ve sosyal gelişimleri üzerinde ciddi etkiye sahip olabileceğini kanıtlamıştır.[20]

P4C'nin son yıllarda dünya çapında bu kadar yaygın ve popüler olmasında geleceğin toplumlarının şekillenmesindeki etkisinin fark edilmesinin büyük payı vardır. Değişen dünyada, geleceğin toplumunda yaşayan bireyler yapay zekâ, moleküler biyoloji, nöro-bilim alanındaki gelişmelerle bizim karşılaştığımız problemlerden farklı sorunlarla yüzleşmek durumunda kalacaklar. Bugünün çocuklarını eleştirel, özenli ve işbirlikçi düşünürler olarak yarının dünyasına hazırlamak P4C programının en önemli hedefidir.

P4C programının temel amacı, yaşamsal pratikler üzerine yeni yargılarda bulunabilme, eleştirel ve yaratıcı düşünme gibi etkinliklerin arttırılmasıdır. Çocuklarda iletişim becerilerinin ve özgüvenlerinin geliştirilmesi eğitimin temel motivasyonlarıdır. İnsanlar çağın koşulları dolayısıyla çeşitli sayıda ve türde uyarana maruz kalmaktadırlar. Hayatın akışı içinde bu uyaranlara veya onların manipüle ettiği şeylere yönelik düşünmek çoğu zaman mümkün

[18] Steve Trickey, "Promoting Social and Cognitive Development in Schools: An Evaluation of 'Thinking Through Philosophy'", https://ep.liu.se/ecp/021/vol1/026/ecp2107026.pdf, çevrimiçi 02.03.2023, 188-189, 189.
[19] *A.g.e.*,188.
[20] *A.g.e.*,190.

görünmemektedir. Gelen uyaranlara rağmen yaşamsal pratiklerde elde edilen bilgilere ya da karşılaşılan durumlara yönelik doğru sorular sormayı ve mantıksal akıl yürütmeyi geliştirmek adına P4C eğitimi yol gösterici bir misyona sahiptir. Sözünü ettiğimiz yol önceden belirlenmiş, kesin kuralları olan ve kesin sonuçları bulunan bir yol olmaktan ziyade serbestçe ve duruma bağlı olarak geliştirilecek sorular merkezinde alınan bir yoldur.

P4C yaklaşımı genellikle demokratik yurttaşlık için değerli bir eğitim biçimi olarak sunulmaktadır. P4C çocukları eleştirel düşünen ve başkalarıyla nasıl diyalog kuracaklarını bilen bireyler olarak yetiştirme hedefiyle inşa edilmiştir. P4C bir demokrasi yurttaşının sahip olmasını umduğumuz eleştirel düşünme ve diyalog becerileri gibi özellikleri geliştirmeyi amaçlar. P4C ile bu özelliklerin gelişimi arasındaki ilişki ilk bakışta göründüğü kadar belirgin değildir. Bu nedenle, bu ilişkinin farklı yönlerini sunmak, derinleştirmek ve açıklığa kavuşturmak gerekir.

Demokratik eğitimle ilgili birçok tartışma gibi, P4C uzmanları da vizyonlarını "iyi" bir demokratik eğitim ile "kötü" bir eğitim arasındaki karşılaştırmaya göre konumlandırırlar.[21] Demokratik eğitimin "yanlış" biçimini tanımlamaya başlamak, neyin "doğru" olduğunu belirlemeye başlamamıza da izin verir. Bu nedenle, öncelikle P4C uzmanlarının reddettiği eğitim ve demokrasi türünü sunmak uygun olacaktır. Onların karşı çıktığı ana pedagojilerden biri "geleneksel eğitim"dir. Geleneksel vizyonun temel unsurlarından biri, eğitimin yukarıdan aşağıya işleyen, yani öğretmenin bilgiyi öğrencilere aktardığı bir süreç olduğu kabulüdür. Bu modelde hesaba katılan ve arzulanan öğrenci tipi itaatkâr, uysal, dinleyen ve öğretilen bilgileri ezberleyen öğrencidir. Bu anlamda eğitim, yeni gelenleri geçmişin modeline göre şekillendirmeyi amaçladığı için öncelikle muhafazakardır. İlerleme mümkündür, ancak daha önce var olan gerçekler veya uygulamalar karşısında önerilen değişiklikler dikkatli bir incelenme eşliğinde dikkatli bir şekilde gerçekleştirilmelidir.

Geleneksel eğitimin temel amacı geleneklerin aktarımı ve muhafazasıdır. Geleneksel eğitim perspektifinde demokratik yurttaşlık eğitimi okullarda veya yetişkin olmayanlara uygulanması gereken bir şey değildir. Bireyler ancak gerekli görülen bilgileri edindiklerinde yurttaş olabilirler: Eğitim sadece gelecekteki yurttaşlık için bir hazırlık olmalıdır. Şayet yurttaşlık eğitimi okulda varsa bu, öğrencilere ülkesinin tarihi veya hükümetlerinin

[21]Olivier Michaud, "What Kind of Citizen is Philosophy for Children Educating? What Kind of Citizen Should it be Educating?", *Philosophical Inquiry in Education*, cilt 27, sayı 1 (2020): 32.

siyasi yapısı gibi önemli kabul edilen bilgilerin aktarımı ile şekillendirilecektir.[22] Sonuç olarak, geleneksel eğitim çocukları bilgi yaratmak veya gerçekliğe göre hareket etmek için ortaklaşa harekete geçirmeyi amaçlamaz.[23] Bunun aksine P4C, demokratik eğitimin demokrasinin pratiği olması gerektiği ve bilginin çocukların etkileşimleri yoluyla yaratıldığı fikrini vurgular. Ayrıca felsefi araştırma topluluğunda her şey konuşulabilir; bilgi a priori, baştan kabul edilen, sorgulanamaz ve değişime direnen geleneklerle sabitlenmez.

P4C uzmanları en güçlü olanın kazanacağını bildiren yasaya tabi bir yaşam fikrini de reddeder. Bu yasaya göre toplum, önce kendini düşünen ve diğerlerinden daha iyi hayat sürmeyi hedefleyen bir bireyci yurttaşlar topluluğudur. Bu topluma uygun siyasal sistem, mümkün olduğunca böyle bir yaşam tarzına ve bu tür sosyal ilişkilere müdahale etmeden izin veren, bireylerin kişisel çıkarlarının peşinden gitmesini teşvik eden ve bir meritokrasi olasılığını yaratan sistemdir.[24] Bu dünya görüşü, demokrasiyi öncelikle oy kullanma yeteneği, bireylerin haklarına saygı ve hükmetme yetisinin farklı organlara dağıtılmasıyla tanımlanan bir siyasi sistem olarak görme eğilimindedir.[25] Bu siyasi yapı, yurttaşlara hükümet veya diğer yurttaşlar tarafından müdahale edilmemesini sağlamak için vardır. Bu nedenle, doğru eğitim şu ilkelere dayalıdır: Bireysel performans, kendi kendine yeterlilik, bağımsızlık ve sosyal rekabet içinde mücadele etme yeteneği. Buna karşılık, iş birliği ve özen kavramları P4C'den ayrılamaz çünkü bu pedagoji, öğrencilerin birlikte düşünüp hareket ettikleri ama aynı zamanda birbirlerine karşı saygılı ve dikkatli oldukları bir ortam yaratmaya çalışır.

Bir eğitim modeli olarak sorgulamaya ve diyaloğa dayalı P4C çocukların ve gençlerin sorgulama ve akıl yürütme yeteneklerini geliştirmeyi ve hayat boyu süren bağımsız öğrenme becerisini kazanmalarını hedeflemektedir. 4 C ile ifade edilen -sorgulayıcı, yaratıcı, işbirlikçi, özenli- P4C, demokratik anlayışa dayalı bir pedagoji olarak demokrasinin devamlılığını da garanti altına alır. Daha önce bahsedildiği üzere John Dewey'in felsefesinin Lipman'ın P4C programını geliştirmesinde büyük etkisi olmuştur ve Lipman da bu etkiyi onaylar.[26] Dewey, gerçek eğitimin, demokrasi içinde ve demokrasi için verilen eğitim olduğunu, "demokratik toplumu" yalnızca demokratik bir

[22] *A.g.e.*, 32.
[23] *A.g.e.*, 32.
[24] *A.g.e.*, 32.
[25] *A.g.e.*, 33.
[26] Lipman, *Philosophy Goes to School*, 4.

hükümete sahip olmakla değerlendiremeyeceğimizi öne sürer. Demokrasi, bir hükümet biçiminden daha fazlasıdır; öncelikle bir bağlantılı yaşam tarzı, birleşik iletişim deneyimidir. Ayrıca Dewey, "demokrasinin paylaşılan bir yaşam biçimi olduğunu ve insan doğasının ancak gerçekten demokratik gruplar ve toplumlarda tam olarak gelişebileceğini" belirtmiştir.[27] Dewey'in insan doğası ve davranış ile alışkanlıklar arasındaki ilişki analizinin de program üzerinde belirli bir etkisi vardır.

P4C'nin uygun bir demokratik eğitim biçimi olduğu iddiası, en iyi şekilde Deweyci felsefeyle desteklenir. "Demokrasi, bireylerin ve ait oldukları grubun günlük yaşamlarından ayrı bir yönetim biçimi değil, tüm toplumu yapılandıran bir ilkedir".[28] Dewey'e ve ona atıfta bulunan düşünürlere göre, demokratik bireyler yetiştirmenin tek yolu, tüm çocuklara demokratik yaşama uygun tutum, beceri ve alışkanlıkları uygulayabilecekleri bir eğitim vermektir. Bu anlamda, Deweyci pedagojide iyi bir eğitim ile demokratik bir eğitim arasında hiçbir fark yoktur: Sorgulama, iyi düşünme ve anlam arama alışkanlıkları, demokratik bir toplumsal yaşam biçimini karakterize eden aynı alışkanlıklardır. "Dewey'in fikirlerinden beslenen P4C bu nedenlerle demokratik yurttaşlık için uygun bir eğitim biçimidir".[29]

P4C, eleştirel düşünmeyi geliştirmeyi hedefleyen demokratik bir eğitim biçimidir. P4C'nin açıkça ve kasıtlı olarak geliştirmeye çalıştığı beceriler, "eleştirel, yaratıcı ve özenli düşünme, kendini düzeltme, argümanları desteklemek için nedenler arama, zayıf akıl yürütme konusunda tetikte olma, fikirleri bağlamsallaştırma, bir noktayı açıklamak veya düşünmeye neden olmak için örnekler ve karşıt-örnekler kullanma"dır.[30] P4C'de kolaylaştırıcının işlevi tam da bu becerileri geliştirmek ve keskinleştirmek olarak belirlenir. Geleneksel pedagojide olduğu gibi bu becerileri öğretmek ya da tartışılan konuya ilişkin belirli bilgileri aktarmak değil, çocukların bu becerileri uygulayabilecekleri ve ilgilerini çeken konularda sorgulama yapabilecekleri bir alan yaratmaktır. Kolaylaştırıcının işlevi, sorgulama prosedürlerine uyulmasını ve ilerleme kaydedilmesini sağlamaktır.

Demokrasi-toplum ve eğitim arasındaki ilişkinin nasıl işlediğini anlamak önemlidir. Bu ilişkinin karşılıklı etkileşime dayalı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Noah Webster 1790'da şöyle demektedir: "Eğitim, büyük

[27]Dewey, *Democracy and Education*, 91.
[28]Michaud, "What Kind of Citizen is Philosophy for Children Educating? What Kind of Citizen Should it be Educating?", 5.
[29]*A.g.e.*,4.
[30]*A.g.e.*,5.

ölçüde, insanların ahlaki karakterlerini oluşturur. İnsan ve ahlak hükümetin temelidir."[31] Onun bu savı 1790'da olduğu gibi günümüzde de tartışmalıdır.

> Webster'a göre bir yasama organın ilk işi okulların en iyi öğretmenlerle donatılmasıdır. İnsanlığı ıslah etmenin tek uygulanabilir yönteminin, çocuklardan başlamak ve mümkünse her aşağılık ve ahlaksız karakterin uzaklaştırılması olduğunu öne sürer.[32]

Fakat böyle bir durumda hem Webster'ın yöntemini takip edip hem de demokratik bir cumhuriyetin sürdürülmesi mümkün görünmüyor. Öncelikle demokratik bir cumhuriyetin vatandaşları, aşağılık ve ahlaksız karakteri neyin oluşturduğu konusunda fikir ayrılığına düşmekte özgür olacaktır. "Webster'ın reçetesi, Platon'un *Devlet*'ine benzer bir eğitim diktatörlüğünün kurulmasını gerektirecek, ancak şüphesiz vaadinin çok gerisinde kalacaktır".[33] Bununla birlikte, Webster'ın önerisi aynı anda hem daha gerçekçi hem de daha demokratik hale getirmek için gözden geçirilebilir.

Yukarıda bahsedilen karşılılık ilişkisi burada ortaya çıkmaktadır. Eğitim büyük ölçüde vatandaşların ahlaki karakterini ve ahlaki karakter de kanunlar ve kurumlarla birlikte demokratik yönetimin temelini oluşturur. Demokratik hükümet, karşılığında, büyük ölçüde onların ahlaki karakterini oluşturan geleceğin vatandaşlarının eğitimini şekillendirir. Demokrasiler, geleceğin vatandaşlarını yetiştirmek için ebeveynlerin, öğretmenlerin, kamu görevlilerinin ve sıradan vatandaşların ahlaki karakterine dayanmak zorunda olduğundan, demokratik eğitim sadece öğretilmesi gereken çocuklarla değil, aynı zamanda onların öğretmeni olacak vatandaşlarla da başlar. Çocukların eğitiminde reform yapılarak demokratik bir toplumun dönüştürülebileceğini iddia eden teorisyenler, vatandaşların gelecek neslin eğitimindeki rolünü genellikle görmezden gelir veya açıkça atlar. Örneğin John Stuart Mill gibi onlar da mevcut neslin "iyilik ve bilgelik konusunda acınacak derecede yetersiz" olduğuna hükmeder. Ama yine de Mill, acınacak derecede yetersiz bir neslin bile "yeni nesli bir bütün olarak kendisi kadar ve biraz da kendisinden biraz daha iyi hale getirme konusunda mükemmel bir yeteneğe sahip olduğunu" savunmuştur.[34] Burada bir ikilemle karşı karşıya görünüyoruz: Çocukluktan başlayarak, eksik eğitimli vatandaşların geleceğin vatandaşlarını eğitmesi gerektiği gerçeğini göz ardı edemeyiz. Ama her çocuk

[31]Noah Webster, "On the Education of Youth in America" [1790]. *Essays on Education in the Early Republic* içinde, ed. R. Frederick (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), 64.
[32]Amy Guttman, *Democratic Education* (Princeton University Press, 1999), 95.
[33]*A.g.e.*, 95.
[34]*A.g.e.*, 97.

için ideal bir öğretmen veya çocuklarına şaşmaz bir şekilde demokratik erdemi öğreten ebeveynler varsayamayız. Kusurlu yetişkinler nasıl olacak da Mill'in söylediği gibi kendisinden daha iyi nesilleri yetiştirecektir? Bu en azından geleneksel değerleri, bilgi birikimini sadece aktarmayı amaçlayan geleneksel eğitim biçimiyle mümkün görünmüyor.

Çocukluk, eğitim tartışmasına başlamak için doğal bir duraktır: İyi alışkanlıklar ve ilkelerin çocuklara aşılanması yetişkinlere göre daha kolaydır. Ama şu gerçeği göz ardı etmemeliyiz ki kusurlu eğitim almış vatandaşların geleceğin vatandaşlarını eğitmesi gerektiği bir durumla karşı karşıyayız. Öncelikle, çocuklar ebeveynleri tarafından eğitilir ve çocuk yetiştirmek en değerli kişisel özgürlüklerimizden biri olduğu sürece de bu böyle devam edecektir. Çoğu çocuk için aile, uzun yıllar karakterini oluşturmada ve temel becerilerin öğretilmesinde büyük rol oynar. Ancak çoğu çocuğun yaşamının erken dönemlerinde ebeveynleri bu temel eğitim işlevlerini diğer kurumlarla paylaşmaya başlar: Gündüz bakımevleri, ilköğretim (ve sonra ortaöğretim) okulları, arkadaşlık çevreleri hatta bazı durumlarda dini kurumlar. Çocuklar ailelerinin dışına çıktıkça, karakterleri ve becerileri sevdikleri ve saygı duydukları örneklerle ve ait oldukları kurumları düzenleyen kurallarla şekillenir. Fakat çocuklar, gelişimlerinin oldukça erken bir aşamasında, etkisi bakımından daha entelektüel ve yöntemi bakımından akılcı olan başka bir eğitim türüne de uygun hale gelirler. Ayrıca mantıklı düşünmeyi, tutarlı ve adil bir şekilde tartışmayı ve sonuçlara varmadan önce ilgili alternatifleri göz önünde bulundurmayı öğrenerek eleştiri, rasyonel tartışma ve karar verme kapasitelerini geliştirirler. İşte böyle bir durumda P4C pedagojisine ihtiyaç vardır. Bu tür bir eğitim, demokratik olarak arzu edilir çünkü vatandaşların birbirlerini anlamalarını, iletişim kurmalarını ve bazı durumlarda anlaşmazlıkları çözmelerini sağlar. Bu tür bir karşılıklı anlayış olmadan, farklı yaşam biçimlerine karşı yaygın bir hoşgörü ve saygı görmeyi bekleyemezdik ya da azınlıkların, çoğunluğu kendi bakış açılarına ikna etmelerini veya onlar tarafından ikna edilmelerini de bekleyemeyiz.

Ayrıca, politik işlevinin dışında, çocuklar, alışkanlıkların ve otoritelerin açık veya tutarlı rehberlik sağlamadığı durumlarda zor seçimler yapmak için eninde sonunda rasyonel düşünme kapasitesine ihtiyaç duyacaktır. Çocuklar, yurttaşlar olarak siyasi egemenliği paylaşma şeklindeki demokratik ideale uygun yaşamak istiyorlarsa, yalnızca otoriteye uygun davranmayı değil, aynı zamanda otorite hakkında eleştirel düşünmeyi de öğrenmelidirler. Demokratik vatandaşlar yaratmak için karakterlerini geliştirebilecekleri ve ahlaki muhakeme yapabilecekleri bir eğitim de gereklidir. 20. yüzyılın sonlarında geliştirilmiş olan P4C pedagojisi, demokratik toplumun geleceğini

göz önünde bulundurduğumuzda bize umut veriyor. İnsanlığın diktatörlerin, otokratik rejimlerin etkisine girebildiğine geçmişte de günümüz dünyasında da defalarca şahit olduk. Bu anlamda P4C anti-demokratik her türlü anlayışa karşı bir pan-zehir işlevi görmektedir. Çünkü bu eğitim modelinde hiçbir otorite sorgulanamaz değildir. Son olarak eski bir köle ve devlet adamı Frederick Douglass'ın söylediği gibi: "Güçlü çocuklar yetiştirmek, bozuk insanları düzeltmekten daha kolaydır."[35]

Sonuç

Günümüzde çocuklar ve gençler, sadece klasik medyaya değil internetin yaygın ve elbette bilinçsiz kullanımıyla yeni nesil medya olarak da adlandırabileceğimiz sosyal medyaya da fazlasıyla maruz kalmaktadır. Bu durum da beraberinde manipülasyon ve hatta beyin yıkama riskini beraberinde getirmektedir. Reklamcılar, radikal siyasetçiler, dini radikaller çoğunlukla medya aracılığıyla, çocuk ve ergen bireylerin zihnine kolaylıkla ulaşabiliyor. Bu da kafa karıştıran imgelerin dolaşımda olduğu ve sosyal medya etkileşiminin ön plana çıktığı çağımızda, çocukların ve gençlerin, dünyayla başa çıkmalarını zorlaştırabilir. Çocuklar için ve Gençler için Felsefe'de yaklaşımlar ve teknikler bazı farklılıklar gösterse de ortak bir amacın olduğu söylenebilir. Bu amaç, en yalın ifadesiyle eleştirel düşünme becerisinin kazandırılmasıdır. Felsefe öğretimi kendileri hakkında düşünmeleri, bilgi kirliliğine meydan okumaları ve beyinlerinin yıkanması tehlikesine karşı durmalarında onlara yardımcı olabilir. Geleceğin toplumunu şekillendirecek yetişkinler olarak çocuklar ve gençler; bugünün çocukları ve gençleri, yarının yetişkinleri olarak felsefe eğitimi ile kendileri adına düşünmeyi öğrendiklerinde, radikal eğilimler, ideolojiler karşısında adeta bağışıklık kazanmış olacaklardır.

Eğitimin amacı çocuklara ne zaman kullanacakları belirsiz olan bilgilerin yüklenmesi değildir. Eğitimde önemli olan öğrencinin kendisinin bir görüşü olması, olaylarla ya da olgularla ilgili nasıl bir değerlendirme yapacağını ve nasıl bir yargıya varacağını öğrenmesidir. Ayrıca varolan gerçeklerin tekrarlanması ve muhafaza edilmesi de eğitimin amacı değildir. Bunun yerine gerçekleri kendi kendilerine elde etmeyi öğrenmeleridir.

Çocuklar ve gençler için mantık ilkeleri çerçevesinde eleştirel, analitik ve yaratıcı düşünmeyi kazandıran, felsefi düşünüşe dayanan bir eğitim anlayışı

[35] Susan Mapp ve Shirley Gatenio Gabel, "It Is Easier to Build Strong Children than to Repair Broken Men", *Journal of Human Rights and Social Work*, sayı 4 (2019): 145–146. https://doi.org/10.1007/s41134-019-00106-z, çevrimiçi 02.03.2023.

ile demokratik yurttaşların kazanılacağı açıktır. Ayrıca günümüzde baş etmek zorunda olduğumuz hoşgörüsüzlük, ırkçılık ve her türlü ayrımcılık ve beraberinde getirdiği nefret söylemi, psikolojik ya da fiziksel şiddete dayalı akran zorbalığı gibi sorunların çözümü için de umut vadetmektedir. Bu problemlerin geleceğin dünyasına taşınmasının önüne geçmek için erken yaşta insanları felsefi düşünce biçimiyle tanıştırmak, bu vesileyle başkalarını hesaba katan, onları dinleyen ve onlarla birlikte ortak deneyimlerde buluşabilen demokrasi yurttaşları yetiştirmeyi hedeflemek geleceğin toplumlarının daha yaşanabilir bir dünya düzeni kurmasında başarılı olmasının önünü açabilir.

Kaynakça

Cam, Philip. "Matthew Lipman (1923–2010)". *Diogenes*. Sayı 58-4(2011): 116-118. Çevrimiçi 01.03.2023

Dewey, John."My Pedagogic Creed". *The School Journal*. Cilt LIV. Sayı 3 (Ocak 16, 1897): 77-80. http://dewey.pragmatism.org/creed.htm. Çevrimiçi 01.03.2023.

-. *Democracy and Education*. The Pennsylvania State University: A Penn State Electronic Classics Series Publication, 2001.

-. *Okul ve Toplum*. Çeviren Hüseyin Avni Başman.Ankara: Pegem Akademi, 2008.

Guttman, Amy. *Democratic Education*. Princeton University Press, 1999.

Karakaya, Zeki. "Çocuk Felsefesi ve Çocuk Eğitimi Children's Philosophy And Education Kinderphilosophie Und Kinderausbildung". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Sayı 1 - VI (2006): 23-37.

Kietzmann, Christian. "Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human". *Aristotle's Anthropology* içinde, 25-43. Editörler Geert Keil ve Nora Kreft. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Lipman, Matthev. *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.

-. *Education for thinking*. New York: Cambridge University Press, 2013.

Mapp, Susan ve Gabel, Shirley Gatenio. "It Is Easierto Build Strong Children than to Repair Broken Men". *Journal of Human Rights and Social Work*. Sayı 4 (2019): 145–146. https://doi.org/10.1007/s41134-019-00106-z. Çevrimiçi 02.03.2023

Matthews, Gareth B. *Çocukluk Felsefesi*. Çeviren Emrah Çakmak. İstanbul: Gendaş Kültür, 2000.

Michaud, Olivier. "What Kind of Citizen is Philosophy for Children Educating? What Kind of Citizen Should it be Educating?". *Philosophical Inquiry in Education*. Cilt 27. Sayı 1 (2020): 31–45.

Noah Webster, "On the Education of Youth in America" [1790]. *Essays on Education in the Early Republic* içinde, 64. Editör Rudolph, Frederick. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.

Trickey, Steve. "Promoting Social and Cognitive Development in Schools: An Evaluation of 'Thinking Through Philosophy'". https://ep.liu.se/ecp/021/vol1/026/ecp2107026.pdf. Çevrimiçi 02.03.2023.

Uygur, Nermi. *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

POST-SEKÜLER DURUM VE MODERN DEVLETİN ELEŞTİRİSİ

Ahmet OKUMUŞ*

POST-SECULAR CONDITION AND THE CRITIQUE OF THE MODERN STATE

Öz

Son birkaç on yılda, din ve siyaset, sekülerlik ve post-sekülerlik üzerine artan tartışmalar, devletin yeniden ve bu kez daha çok siyasi ilahiyat ve sivil din gibi başlıklar altında gündeme gelmesini sağlamış bulunuyor. Modern devletin teolojik arka planını, modern siyaset düşüncesinin saklı kalmış teolojik katlarını faş etmeye dönük ilgiler, devlet sorununu bu yeni bağlam içinde işleyebileceğimiz imkânlar oluşturuyor. Belki de post-seküler durumun en çarpıcı tezahürlerinden biri, devlete karşı siyasi ilahiyat girişimlerinin geri dönüşüdür. Bu makale, Alasdair MacIntyre ve Wael B. Hallaq örneklerinde, etiko-teolojik esaslara dayanarak devlet-karşıtı bir siyaset düşüncesi geliştirmeye dönük teşebbüslerin imkân ve sınırlarını konu ediyor. MacIntyre, *After Virtue* (*Erdem Peşinde*) ve sonrasındaki çalışmalarında, Thomasçı-Aristotelesçi Hristiyan düşünce geleneğini bazı Marxist ögelerle eklemleyerek devleti paranteze alan bir tür cemaatçi-mahalli siyaset anlayışının koşullarını araştırırken, Hallaq, *The Impossible State* (*İmkânsız Devlet*) kitabında, İslam hukuk tarihi ve doktrinine dair daha önce yaptığı çalışmalardan hareketle İslami normatifliğin merkezinde modern egemenlikle bağdaşmayan bir yasa fikri ve pratiğinin bulunduğunu vurgulayarak devletin neden İslami olarak "imkânsız" bir seçenek olduğunu göstermeye çalışır. Farklı düşünce geleneklerini takip eden bu iki yaklaşımın ortak paydası, ahlaki olanı merkeze almalarıdır. Bu itibarla, politik olanı ahlaki bir temelde kurmanın imkân ve zorlukları hakkında da fikir verirler.

Anahtar Kelimeler: Devlet, post-seküler, siyasi ilahiyat, MacIntyre, Hallaq.

* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Dr. Öğretim Üyesi, aokumus@fsm.edu.tr, ORCID: orcid.org/0009-0004-9375-4844

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 85-114.
(Makale Gönderim: 01.12.2022 / Makale Kabul: 23.02.2023)/Araştırma Makalesi

Abstract

Over the last couple of decades, with intensifying debates over religion and politics, secularism and post-secularity, the problem of state resurfaced in relation to broader issues of political theology and civil religion. Growing interest in the theological background of the modern state and in uncovering some subtly theological strands within modern political thought came to provide novel possibilities to deal with the question of the state in this context. Perhaps one of the most striking manifestations of the post-secular condition today is the return of attempts at political theology against the state. This study explores the potentialities and limitations of the initiatives of developing an anti-statist political thought on ethico-theological foundations in the cases of Alasdair MacIntyre and Wael B. Hallaq. Whereas MacIntyre, in his *After Virtue* and the works after, searches for the conditions of an anti-statist local-communitarian conception of politics by articulating the Thomistic-Aristotelian tradition with some Marxian elements, Hallaq, in his book *The Impossible State*, tries to demonstrate why the state is an Islamically impossible option by emphasizing that at the center of Islamic normativity is an idea and practice of law incompatible with modern sovereignty. The common denominator of these two approaches pursuing different traditions of thought is their centering on morality. They thus provide insights into the possibilities and difficulties of constructing the political on a moral basis.

Keywords: State, post-secular, political theology, MacIntyre, Hallaq.

****

Siyaset felsefesinin normatif tarzları John Rawls'un 1970'lerdeki teorik müdahalesiyle canlanana kadar 'devlet kuramı' siyaset düşüncesinin başat meselelerinden biri olmuştu. Bu tarihleme ve Rawls'a atfedilen merkezi rol tartışmalı olsa da *Bir Adalet Kuramı*'nın kışkırttığı tepkiler ve alternatif arayışlarının siyasi kurama yeni bir ivme kazandırdığını söylemek yanlış olmaz. Böylece siyaset bilimi müfredatlarında yeri bir dönem için belirgin olan devlet kuramı ana konu olmaktan çıkar ve 'karşılaştırmalı siyaset' çalışmaları devleti yeniden mesele etmeye dönük esaslı girişimler içerse de siyaset felsefesinin ilgileri adalet, iktidar, sivil toplum, demokrasi ve vatandaşlık gibi geniş bir konu yelpazesine açılarak devlet bahsinin bir hayli ötesine geçer. Bununla birlikte, son birkaç on yılda, din ve siyaset, sekülerlik ve post-sekülerlik üzerine artan tartışmalar, devletin yeniden ve bu kez daha çok siyasi ilahiyat ve sivil din gibi başlıklar altında gündeme gelmesini

sağlamış bulunuyor. Modern devletin teolojik arka planını, modern siyaset düşüncesinin saklı kalmış teolojik katlarını faş etmeye dönük ilgiler, devlet sorununu bu yeni bağlam içinde işleyebileceğimiz imkânlar oluşturuyor. Bunun en çarpıcı örneklerini, dini de mesele eden devlet karşıtı siyasi düşüncelerde buluyoruz. Dini ya da teolojik bir sezgiyi esas alan devlet karşıtı konumlanmalar, bugün mistik anarşizmden egemenliği yadsıyan siyasi ilahiyat okullarına ve giderek devlet-altı ahlaki bütünlere odaklanan cemaatçi siyaset arayışlarına uzanan geniş bir alan oluşturuyor. Bu çalışmada, Alasdair MacIntyre ve Wael Hallaq örneklerinde, etiko-teolojik esaslara dayanarak devlet-karşıtı diyebileceğimiz bir siyaset düşüncesi geliştirmeye dönük teşebbüslerin imkân ve sınırlarını tahlil etmek istiyorum. MacIntyre, Thomasçı-Aristotelesçi Hristiyan düşünce geleneğini bazı Marxist ögelerle eklemleyerek devleti paranteze alan bir tür cemaatçi-mahalli siyaset anlayışının koşullarını araştırırken, Hallaq İslam hukuk tarihi ve doktrinine dair daha önce yaptığı çalışmalardan hareketle İslami normatifliğin merkezinde modern egemenlikle bağdaşmayan bir hukuk düşüncesi ve pratiğinin bulunduğunu vurgulayarak devletin neden İslami olarak "imkânsız" bir seçenek olduğunu göstermeye çalışır. Farklı düşünce geleneklerini takip eden bu iki yaklaşımın ortak paydası ahlaki olanı merkeze almalarıdır. Bu itibarla, politik olanı ahlaki temelde kurmanın imkân ve zorlukları hakkında da fikir verirler. Diğer taraftan, çağdaş Hristiyan teolojisinde otoriteyi teistik olarak temellendirmeye dönük iddialı girişimlerin[1] radikal demokratik siyasi ilahiyat arayışlarıyla[2] eşzamanlı geliştiği, çağdaş İslam düşüncesinde de seküler devletle şeriatı Rawls tarzı bir siyasi liberalizm bünyesinde buluşturmaya dönük çabalarla[3] Mısır ve Tunus örneğinde İslami referanslı 'sivil devlet' (*devle medeniyye bi'l-merciiyye İslamiyye*) tekliflerinin[4] yan yana geliştiği bir siyasi, teorik ve teolojik bağlamda, bu iki düşünürün mukayesesi daha geniş bir siyasi düşünceler alanını yorumlamamıza yardımcı olacaktır.

---

[1] Nicholas Wolterstorff, "The Authorities Are God's Servants": Is a Theistic Account of Political Authority Still Viable or Have Humanist Accounts Won the Day?", *Theology and Public Philosophy Four Conversations* içinde, haz. K. L. Grasso ve C. R. Castillo (Lanham, Md.: Lexington Books, 2012), 51-68.

[2] Jeffrey W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology* (New York: Columbia University Press, 2011); Clayton Crockett, *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2011).

[3] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari`a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

[4] İsmail Yaylacı, "Uprisings and the Muslim Brotherhood's Negotiation of the 'Civil State' in Egypt", *The Arab Spring: Ten Years On* içinde, haz. S. Ashwarya ve M. Alam (Berlin: Gerlach Press, 2022), 103-123.

Modern Devlet Yargılanıyor

Modern devletin geçen birkaç asırlık serüveni boyunca çok çeşitli eleştirilerin konusu olduğunu biliyoruz. Hristiyanlar, ütopyacılar, Marxistler ve anarşistler kendi açılarından devleti tenkitlerinin hedefi yaptılar. Erken modern dönemde devleti bir tür canavar (*Leviathan*), bir "ölümlü tanrı" olarak simgeleştiren siyaset düşünürleri olmuştu (Hobbes). Daha sonra, ondan yeni bir düzmece tanrı, "yeni bir put" olarak bahsedenler de oldu (Nietzsche). Modern zamanların hemen bütün ideolojik akımlarında şu ya da bu ölçü ve biçimde devlete kuşkuyla yaklaşan, hatta yer yer devlet karşıtı diyebileceğimiz bir tutumun izlerini takip edebiliriz. Hristiyan cemaatler başından beri egemen devlet ilkesiyle gerilimli bir ilişki içerisinde olmuş, liberaller zorunlu bazı kamusal ihtiyaçları karşılamakla sınırlı bir devlet biçimini savunmuş, muhafazakârlar kurumsal miras ve gelenekleri ihlal etmeyen ve daha çok yüksek siyasetle meşgul bir devlet anlayışını benimsemiş, Marxistler devletin sömürü ilişkilerindeki yerini faş ederek tam bir özgürleşim halinde gereksizleşeceği vaadini esas almışlardır. Peki, MacIntyre ve Hallaq'ta bulduğumuz devlet eleştirisinin kuramsal zemini nedir ve siyasi gerekçeleri nelerdir?

MacIntyre, faydacılık ve deontolojiyle birlikte çağdaş etiğin ana akımlarından biri olan erdem ahlakının en önemli temsilcilerinden biri olarak tanınmakta. Bununla birlikte, esasen bir ahlak düşünürü olarak ünlenen MacIntyre'ın, Troçkist başlangıçları olan ilginç bir siyasi angajman tecrübesi de bulunuyor. Kimileri, entelektüel güzergâhını Aristoteles'siz bir Marx'la başlayıp Marx'sız bir Aristoteles'e doğru seyreden, oradan da sonunda Thomasçı çerçevede Aristoteles ile Marx'ı buluşturan bir "devrimci Aristotelesçilik" öyküsü olarak anlatıyorlar.[5] Siyasi teorik konumlanışı itibariyle MacIntyre için uzun zamandır tedavülde olan 'komüniteryan' etiketi yerleşmiş olsa da bu gruba dahil edilen hemen bütün diğer düşünürler gibi o da böyle bir tarifi sahiplenmiyor. Yine de somut bazı cemaat veya küçük topluluk tiplerine, tutarlı bir ahlaki yaşamın ideal bağlamları olarak en fazla vurgu yapanın MacIntyre olduğunu söylemek yanlış olmaz. Muhafazakâr düşünür Roger Scruton'un, komüniteryanları daha incelikli liberaller olmanın ötesine geçememekle eleştirirken MacIntyre'ı zikretmemiş olması sebepsiz değildir: "hiçbiri, cemaatin gerçek bedelini kabule hazır değildir: kutsallık, hoşgörüsüzlük, dışlama ve hayatın anlamının itaate ve ayrıca düşmana karşı

[5] Tony Burns, "Revolutionary Aristotelianism? The Political Thought of Aristotle, Marx, and MacIntyre", *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism* içinde, haz. P. Blackledge ve K. Knight (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2011), 35-53.

teyakkuza bağlı olduğu hissi."[6] MacIntyre söz konusu olduğunda bu bedeller dizisine bir başkasını daha eklememiz gerekiyor: devlet.

MacIntyre ve Bir Pratik Olarak Siyasetin Tükenişi

MacIntyre'ın da yeniden canlanmasına önemli katkılarda bulunduğu Aristotelesçi erdem ahlakı, mutluluğu çoğalıp boyutlanan bir etkinlikler hayatı çerçevesinde yorumlar. Muhtelif etkinlikler sayesinde potansiyellerimizi işleyip geliştirir, yeteneklerimizi biler ve zamanla bir karakter kazanırız. MacIntyre, ahlaki yaşantının etkinlikler ekseninde şekillenen bu yönüne odaklanırken özel bir kavram kullanır: pratik. Biz bugün pratik sözcüğünü gündelik dilde daha çok teorinin pratiği olarak, yani soyut bir şablonun tatbiki, bir tasarımın uygulaması anlamında kullanırız. Oysa MacIntyre'ın zengin ve katmanlı tarifinde kavram onu ahlaki var oluşumuzun kilit unsuru haline getiren bir anlam derinliği kazanır. Buna göre bir pratik, "toplumsal olarak tesis edilmiş iş birliğine dayalı, tutarlı ve kompleks herhangi bir insani etkinlik formunu" ifade eder ki böyle bir etkinlik için gerekli ve tanımlayıcı olan üstünlük/erdem ölçülerini yakalamaya çalışırken o etkinliğe içsel iyileri de gerçekleştirmiş oluruz; böylece üstünlük/erdem kazanmaya dönük insani melekelerimiz ile insani amaç ve iyi anlayışlarımız sistemli bir şekilde geliştirilmiş olur.[7] Bu girift anlatımı unsurlarına ayırırsak; ilk olarak, herhangi bir pratik için daima o pratiğe içsel, yani o pratikle ilişkisi zorunlu ve ancak ve ancak o pratik sayesinde gerçekleştirebileceğimiz türden bazı içsel iyiler (*internal goods*) bulunur. İkinci olarak, her pratik için o pratiğe katılanları (ya da katılmak isteyenleri) etkileyerek onlara ilham veren mükemmeliyet örnekleri, üstünlük timsali olmuş örnek uygulamalar bulunur. Bir pratiği hem deneyimliler hem de çömezler için hayranlık odağı haline getirenler, o pratiği en üst düzeyde başarıyla sergileyen usta icracılar, pratiğin virtüözleridir. Bir pratiği yaşatan, onu sürdürülebilir kılan, böyle usta işi uygulamaların varlığıdır. Üçüncü olarak, her pratik toplumsal bir içeriğe sahiptir, iş birliğine dayanır ve tek tek katılımcıların bireysel iyiliğinin ya da çıkarının üstünde ortak bir iyi peyda eder. Son olarak, bütün bu içsel iyiler ve üstünlük örnekleri (ya da model uygulamalar), bir tarih, bir hafıza haline gelip korunur, ustalık hikayeleri olarak nesilden nesle aktarılırlar. Uygulayıcıları ve nitelikli örnekleri birbirlerine bağlayan böyle zincirler olmadığında pratiğin varlığı tehlikeye girer, körelmesi kaçınılmaz olur. Bu pratik anlayışının içerdiği döngüsellik

[6] Roger Scruton, "In Defense of the Nation", *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde, haz. D. Matravers ve J. Pike (Londra ve New York: Routledge, 2003), 278.
[7] Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 187.

aşikâr: pratikler insani yetkinliğin/erdemin fidelikleridir ama ancak yetkinlik/erdem sayesinde pratikler yaşayıp inkişaf ederler. Pratiklere katıldığımız oranda yetilerimizi berkitir, yetilerimiz olgunlaştıkça da pratiklerin gelişimine katkıda bulunmuş oluruz.

Bütün bu pratik tanımına bakılırsa, mesela topa vurmak bir pratik değildir ama bir oyun olarak futbol bir pratiktir. Daha sık kullanılan bir örneğe atıf yapmak gerekirse; piyonu bir kareden diğerine taşımak bir pratik değildir ama oynayanlara MacIntyre'ın ifadesiyle "analitik beceri, stratejik hayal gücü ve rekabetçi yoğunlaşma" gibi kabiliyetler, yani bazı "içsel iyiler" kazandıran satranç, bütün tarihi, usulleri, ustaları ve kulüpleriyle bir pratiktir.[8] Daha önemlisi, bu tür bildik oyunların ötesinde, resim, müzik, mimari gibi sanatsal; çiftçilik, doktorluk gibi mesleki; bilim ve felsefe gibi entelektüel; ev kurup bir ailenin geçimini sağlamak gibi insani-sosyal tüm karmaşık etkinliklerimiz bu tarife göre birer pratiktir.[9] Öyleyse, her bir insan tekinin hayatı türlü pratiklerle ilerleyen bir serüven gibi görülebilir. Oyun, meslek ve aile ekseninde çeşitli pratiklerle örülmüş hayatlar yaşarız. Ya da tersine, yaşam koşullarımız bize deneyimleyebileceğimiz insani faaliyet biçimleri, iştirak edebileceğimiz etkinlik seçenekleri sunmuyorsa, insani tekâmül için gereken imkânlardan mahrum kalmışız demektir.

Peki ama bir parçası olduğumuz bütün bu pratikleri düzene koymanın, hayatımızdaki uygun ağırlıklarına göre tanzim etmenin bir yolu var mı? Şu ya da bu etkinliğe vereceğimiz önem tamamen keyfi, hayatımızda işgal ettiği göreli yer bütünüyle rastlantısal değilse şayet, onları önceliklendirmenin, ağırlıklandırmanın usulünü nerede bulacağız? MacIntyre'a göre bunlar, cevaplarını hakkında konuştuğumuz yaşam alanına göre bulan sorulardır. Mesela kendi kişisel hayatımızda izlediğimiz yol, girdiğimiz etkinlikler, bir bütünlük sergiliyor, anlamlı bir yere doğru ilerliyor mu diye düşünürken, anlatısal değerlendirmeye başvururuz.[10] Hayatımızı bir hikâye şeklinde kavramamız benliğimiz için elzemdir. Benimsediğimiz etkinlikler, yer ve anlam buldukları bir anlatı içinde bütünlenemiyorlarsa, öyküsel benlikler olarak hayatımızın birliğini ve gidişatını kavramakta bocalarız. Hayata dair bir tutarlılık ve bütünlük sınaması için öyküleyici yargılara başvurmak kaçınılmazdır. Hayatımızın gerçek bir ilerleme kaydedip kaydetmediğini, tuttuğumuz yolun ilerleyişimize sahiden katkıda bulunup bulunmadığını, kişisel öykülerimizin içinden görmeye çalışır, istikametimizde buna göre bazı tadiller yapar, belki yeni kararlar alırız. Fakat konumuz itibariyle asıl önemli

[8] *A.g.e.*, 188.
[9] *A.g.e.*, 188.
[10] *A.g.e.*, 204-225.

olan, aynı meseleyle kolektif düzeyde, toplumsal alanda nasıl başa çıktığımızdır; zira toplumsal birimlerin de sürdürülebilir düzenler oluşturabilmek için, örgütledikleri çok çeşitli faaliyetleri bir ölçüde uzlaştırmaları gerekir.

Burada MacIntyre kökleri Aristoteles'e giden bir tavrı sahiplenerek siyaseti, çatışan değer ve öncelik anlayışları ya da neyin iyi olduğuna dair çelişen inanışlar karşısında kolektif var oluşumuzu kendisiyle düzene soktuğumuz 'arkitektonik' bir ilim sayar. Siyaset, birey ve grupların bazen ciddi ölçülerde ayrışan amaçlarını dengeleyip uyumlu kılmalarını sağlayan bir insan etkinliğidir. Yukarıdaki tarife göre söylersek, siyaset toplumdaki tüm diğer pratiklerin nispi yer ve ağırlığını belirleme sorunuyla ilgilenen bir pratiktir.[11] Okullaşma ve eğitim, sanat ve kültür, sağlık ve tıp, ekonomi ve refah, güvenlik ve savunma, hukuk ve adalet gibi bütün temel etkinlik alanları hem kendi içlerinde hem birbirleri arasında bir düzenleme, bir oranlama çalışmasına ihtiyaç duyarlar. Bunlar kişi ve gruplar arasında değer çatışmalarının açığa çıktığı, anlaşmazlıkların bazen muazzam boyutlara ulaştığı alanlardır. Fikir ve kanaatler sadece uygun oran ve miktarlar hakkında değil, bu etkinliklerle amaçlanan iyi(lik)lerin doğru anlamı hakkında da farklılaşabilmekte, ölçü sorunu olmayı aşıp anlam sorunu olmaya doğru genişleyebilmektedir. Bu itibarla siyaset, ortak sorunlarla ilgili eylem odaklı fakat düşünümsel bir etkinliktir ve tam da bu nedenle beraberce düşünme ve müzakere yoluyla ortak iyiye dair çıkarımlar yapıp yargıda bulunma kabiliyetimizi pekiştirir. Siyaset, hangi pratiklerin ne ölçüde ve hangi öncelikle uygulanacağına ilişkin beraberce (pratik) akıl yürütme, müzakere ve istişare işidir. Hatta MacIntyre akli melekemizi işleyip geliştirmemiz, "akli güçlerimizi kullanmamız" için en elverişli ortamları böyle bir siyasetin sağlayabileceğini vurgular.[12] Neticede denebilir ki siyaset, ikinci düzey bir pratiktir; birinci düzey toplumsal pratiklerimiz üzerine müşterek düşünme pratiği yahut pratikler hakkında bir pratik…

Peki ama bu şekilde yorumlandığında bugün devlet dediğimiz oluşumlar içerisinde siyasetin mümkün olduğu söylenebilir mi? MacIntyre'a bakılırsa,

[11] Alasdair MacIntyre, "Politics, Philosophy and the Common Good", *The MacIntyre Reader* içinde, haz. K. Knight (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1998), 241. Ayrıca bkz. Kelvin Knight, "Revolutionary Aristotelianism", *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism* içinde, haz. P. Blackledge ve K. Knight (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2011), 20-34; Mark. C. Murphy, "MacIntyre's Political Philosophy", *Alasdair MacIntyre* içinde, haz. M.C. Murphy (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 152-175.

[12] MacIntyre, "Politics, Philosophy and the Common Good", 243.

bir pratik olarak siyaset, ulus-devlet formunda örgütlenmiş politik yapılar düzeyinde icra edilemez. Devlet, kavramın Aristotelesçi anlamında siyaset için elverişli bir varlık alanı değildir. Modern devlete dönük bu açık ithamın esasına inebilmek için bahsi geçen pratik kavramsallaştırmasının bir başka inceliğine dikkat etmemiz gerekiyor. Bir pratik, *içsel* yani o pratikle ilişkisi zorunlu kimi iyilerin gerçekleşmesini temin eden bir etkinlik biçimidir. Fakat bu, *dışsal* yani o pratikle ilişkisi olumsal bazı iyilerin bulunduğu anlamına da gelir.[13] Her bir pratik içsel iyiler yanında bazı dışsal iyiler de sağlayabilir. Bu ayrımı biraz daha belirginleştirmek için MacIntyre ilkinden üstünlük türünden iyiler (*goods of excellence*), ikincisinden de etki ya da sonuç türünden iyiler (*goods of effectiveness*) diye söz eder. Pratikler, üstünlük ya da erdemin fidelikleridirler ama aynı zamanda başka bazı etki, sonuç ya da çıktıları da olur; maddi olmayan kazanımlar sağladıkları gibi maddi kazançlar da sağlayabilirler. Yine de bir pratiğe var olma nedenini verip onu o pratik olarak yaşatan, uygulayıcısına da üstünlük kazandıran iyiler, içsel iyilerdir, o pratikten elde edilen dışsal iyi ya da faydalar değil. Satranç sayesinde prestij hatta para da kazanılabilir ama para satranca içsel bir kazanım değildir; satrancı ayırt edip var kılan, satranç oyununa içsel üstünlük ve becerilerdir. Dahası, içsel (yahut üstünlük türünden) iyiler, ortak iyilerdir ve bu tür üstünlüklerin gelişmesi hem bütün bir pratik adına hem de ona katılan herkes için bir kazanımdır. Para, nüfuz ve iktidar gibi dışsal (yahut etki türünden) iyiler ise hemen daima temellük konusu olur, özel mülkiyetçi rekabete sürükler ve birinde daha fazla ise bir başkasında daha az olmak durumundadırlar. Bu aşamada MacIntyre bir üst ayrım daha yapar ve pratik ile kurumu ayırt eder ki buna göre pratikler kurumsal çatılar altında barınıp aktarılırlar.[14] İyi işleyen bir kurumun ilgili pratiği himaye edip niteliğini bozucu etkilere karşı koruması beklenir. Mesela bilim bir pratiktir, üniversite ise bir kurum; spor bir pratiktir, spor kulübü ise bir kurum; hekimlik bir pratiktir ama hastane bir kurum. Pratikler kurumsal himaye olduğunda serpilip gelişir, yaygınlaşırlar. Fakat işte tam da aynı noktada kurumla pratiğin ortak yaşarlığını zora sokan bir iç çelişki ortaya çıkar, zira çoğu kurum, içsel iyiler ile dışsal iyileri bağdaştırma ya da bir denge içinde gözetme baskısı altında çalışır, gayr-i maddi üstünlükler ile maddi getirilerin arasını bulmak zorunda kalırlar. Kurumların para, itibar ve iktidar alışverişinden büsbütün soyutlanması mümkün olmaz. Hastaneler, spor kulüpleri, üniversiteler, gelir oluşturup artırmak, algı yönetimiyle uğraşmak ve iktidar sahipleriyle bağlantı kurmak gibi kaygı ve meşguliyetlerden geri duramazlar. İnsani üstünlüklerin yeşerdiği pratiklerin, kazanan kurumlarla

[13] MacIntyre, *After Virtue*, 188-191.
[14] *A.g.e.*, 194-196.

uylaşmaları beklenir.[15] Bu durum, pratikleri harici ölçütlerin etkisi altında zedelenmeye, hatta bazen çürümeye açık hale getirir.

Nihayetinde mesele, bu manada bir pratik olarak siyasetin doğru zemin ve ölçeğini belirleme sorunu etrafında döner. Eğer siyaset bütün toplumsal etkinliklerimizin doğru yeri, ölçüsü ve dağılımı konusunda beraberce pratik akıl yürütme ameliyesi ise bunun devlet ölçeğinde yapılamayacağı açıktır. Devlet bu tür bir siyasete uygun kurumsal vasatları sağlayamaz. Devlet ölçeğinde siyaset, ilgili bütün tarafların katılabileceği bir pratik olmak yerine, hemen daima karar süreçlerine egemen bir grup nüfuz sahibinin yönlendirmesine ram olur. Modern devlet çerçevesinde yürütülen siyaset, mesafeli bürokrasilerin, iktidar elitlerinin ve iktidar koridorlarını yoklayıp duran seçkin zümrelerin oyun alanı haline gelmiştir. Elit içi rekabetin hüküm sürdüğü bu sahne için MacIntyre, Clausewitz'in tersinden giderek, iç savaşın bir başka şekli demekten çekinmez.[16] Buna rağmen MacIntyre, demokrasinin en uygulanabilir şeklinin, iktidarın alternatif seçkinler arasında tedavül etmesiyle mümkün olduğu, halk katında bir miktar politik kayıtsızlığın demokrasi için iyi sayıldığı, Schumpeterci minimalist siyaset telakkisini benimsemez. Bilakis, bağımsız (pratik) akıl sahipleri olarak her yetişkin ferdin siyasi katılımı konusunda bir hayli iyimser bir tutum alır. O kadar ki, yer yer radikal demokratik fikirlere çok yaklaştığı olur. Lakin, bu mahiyette bir siyasetin hakiki yurdu ona göre devlet değil, yerel cemaatler, küçük ölçekli topluluklardır.

Siyaset ile devlet arasındaki bu uyumsuzluğun bir diğer önemli tezahürü, çağdaş toplumlarda azalan 'ortak iyi' duygusudur. Devlet, müşterek iyilere ilişkin herhangi bir sağlam ortaklık bağının kurulabildiği bir zemine sahip görünmemekte, kamu yararını (*public utility*) temin etmede rakipsiz gibi dursa da sahici bir ortak iyi (*common good*) anlayışını somutlaştıran bir odak işlevi görememektedir. Burada bir kez daha maksat, ekonomi-politiğin Marxist eleştirisiyle zenginleştirilmiş ve daha yerleşik 'kamu yararı' ilkesiyle karıştırılmaması istenen bir yeni-Aristotelesçi 'ortak iyi' düşüncesini belirginleştirmektir. Bununla, bireylerin çıkarlarını kümeleştiren yarar mantığından nitelikçe daha farklı bir iyi fikri kastedilmektedir. MacIntyre'a göre kamusal iyiler, iş birliği yapsalar bile, bireylerin yine bireyler olarak edinip yararlandıkları iyilerdir; ortak iyiler ise bireylerin ancak bir grubun

[15] Habermas'ın normatif konsensüse dayalı "yaşantı dünyası" ile para ve iktidarın geçer akçe olduğu "sistem" arasında yaptığı ayrıma benzer şekilde, 'pratikler' ortak yetkinlik anlayışlarına dayanırken 'kurumlar' para ve nüfuz alanları oluştururlar.
[16] MacIntyre, *After Virtue*, 253.

mensubu ya da bir etkinliğin parçası olarak başarıp erişebildikleri iyilerdir.[17] Modern devlet kendini eğitim, ulaşım, güvenlik, adalet ve kamu sağlığı gibi bazı çok önemli kamusal faydaları sağlamada gördüğü yadsınamaz işleviyle meşrulaştırır. Sahiden de devlet dev bir hizmet sağlayıcı olarak görülebilir. Lakin karşılığında bizi günü geldiğinde uğruna ölmeye ve öldürmeye çağırma hakkını saklı tutan bir hizmet sağlayıcıdır bu. Kışkırtıcı bir hükümle MacIntyre bunu telefon şirketi tarafından ve onun uğruna kendimizi feda etmeye çağırılmaya benzetir.[18] Vurgulamak istediği, günümüzde devletin, kamusal manipülasyona girişmeksizin bu çapta bir fedakârlık çağrısını temellendirebilecek bir hakiki ortaklık duygusuna dayanmıyor oluşudur. Zorlu işler ve ortak davalar söz konusu olduğunda beliren nemelazımcılıkla, kaynakların istismarına sebep olan müzmin beleşçilikle (yine manipülasyon yahut demagojiye başvurmaksızın) başa çıkmakta zorlanması bunun alametleridir. Ulus-devlet bu melez oluşumun adıdır; temel hizmetleri sağlayan bir işletme olarak devlet, geniş bir aile, bir aidiyet bağı olarak ulus; konfor ve kolaylıkların teminatı olarak devlet, yüce ideallerin hamisi, ortak bir dava ve kimliğin vücut bulmuş hali olarak ulus.[19] Ulus-devletin işlevsel-araçsal yapısıyla ahlaki-tözel iddiaları arasında açılan yarığı fark etmemek imkânsızdır. Bu eğreti oluşumun bünyesinde siyaset tanınmaz hale gelir.

Devlet Eleştirisinin İmkân ve Sınırları: Ne Devletle Ne Devletsiz

MacIntyre, eleştirilerini belirli bir ortak iyi kavrayışına göre yapılandırılmış alternatif bir devlet önerisine bağlamaz. Ulus-devlet içten içe çelişkilere batmış bir kurumlar ağıdır ve ona bir iyi aşılayarak mesele çözüme kavuşturulamaz. Aksine, devlete bir iyi hamlederek onu efsunlamak yahut onda güçlü bir cemaat tözü varsaymak, ucu otoriterliğe ve ayrımcılığa çıkan bildik yollardan birine sapmak olur. Ahlaki insicamı ulusal ölçekte ve devlet marifetiyle aramak, anlaşmazlıkları körükler. Devleti değerlerin hamili kılmak, en başta o değerlere zarar verir.[20] Liberallerin haklı olarak bundan kaçındığını teslim eden MacIntyre, genel itibariyle nakzetmeye çalıştığı liberal fikriyat ile böylece bir noktada kesişmiş olur. Ölçek önemlidir ve ortak iyi üzerine müzakere pratikleri için ihtiyaç duyacağımız müşterek değerleri ancak cemaat ölçeğinde bulabiliriz. Kuşkusuz hiçbir cemaat sırf cemaat olduğu için ve bizatihi değerli sayılamaz. Her cemaat yozlaşmaya

[17] Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 168-176.
[18] Alasdair MacIntyre, "A partial response to my critics", *After MacIntyre* içinde, haz. J. Horton ve S. Mendus (Oxford: Polity Press, 1994), 303.
[19] MacIntyre, "Politics, Philosophy and the Common Good", 236.
[20] MacIntyre, "A partial response to my critics", 303.

açıktır ve insanı ezen bir ortama dönüşebilir. Fakat benzeri kötü senaryolar hemen her topluluk düzeyinde geçerlidir ve cemaatlerin, küçük ve yerel toplulukların, ortak iyi üzerine müzakere içeren bir siyaset pratiği için en uygun ortamları vadettiği gerçeğini değiştirmez. MacIntyre açısından, mukayeseli olarak söylenirse; liberallerin hatası, ortak bir iyiye referansla teşekkül edecek her türden ve herhangi bir siyasi topluluk fikrini baştan ve yekten tehlikeli saymaları, cemaatçilerin hatası, devletin sahiden böyle bir topluluk olabileceğini sanmalarıdır.[21]

O halde devletle ne yapacağız? Anarşist bir yaklaşımla mı karşı karşıyayız? Yahut kimilerinin söylediği gibi *polis*'i olmayan bir Aristoteles mi karşımızdaki? MacIntyre bazı anarşist antropologlardan bildiğimiz bir devletsiz toplum ya da "devlete karşı toplum" idealini sahiplenmez. Yerel düzeyi ve küçük ölçekli toplulukları öne çıkarsa da devletin varlığının kaçınılmaz olduğunu, hatta güvenlik ve düzen gibi mühim gerekçelerle meşru bir yapı olmayı sürdüreceğini kabul eder. Devletin sunduğu imkân ve kaynaklar hakir görülebilir cinsten değildir ve sözü geçen toplulukların dahi devletin varlığından yararlandığı inkâr edilemez.[22] Yine de devlet esasen şaibelidir ve çarpıtıcı tesirlerine karşı uyanık bulunmak yerinde olur.

MacIntyre külliyatının iki ana kaynağı olan Marxizm ve Hristiyanlık, devleti sorunsallaştırırken kendilerinden ilham alınabilecek zengin bir müktesebat taşırlar. Sol ideolojik yelpazenin farklı uçlarında bulunan Leninizm ve Fabianizm gibi bazı sosyalist akımlar, toplumsal dönüşümün aracı olarak farklı stratejik tercihlerle devlete bel bağlamış olsalar da Marxizm, başından beri devlet karşıtı siyasi programları savunan çizgiler içeriyordu. Benzer şekilde, modern devletin oluşumunu Hristiyanlığın kimi kollarının yaptığı etkiyi hesaba katmadan düşünmek mümkün olmasa da aynı gelenek içinde, kilise ve ilgili teşekküllerin var olacağı özerk alanlara sahip çıkma adına devletle polemiğe giren çizgiler her zaman olmuştur.[23] Salt öğreti farklılıkları nedeniyle değil, elbette değişen iktidar pay ve konumları nedeniyle de hem Hristiyan mezhepleri hem Marxist hizipler arasında devlete dönük muhtelif tutumlar ortaya çıkabilmiştir. Ayrıca, iki mirası terkip ederek, modern devlete sistematik bir eleştiri getiren, Hristiyan sosyalizmi ve sosyalist çoğulculuk gibi entelektüel ve sosyal hareketler de çıkmıştır. Modern devletin egemenlik iddiasını umutsuz bir "mutlak ahlaki üstünlük" girişimi

[21] *A.g.e.*, 302.
[22] Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (London: Duckworth, 1999), 131-133.
[23] Katolik geleneğinde devlet düşüncesi üzerine önemli ve klasik bir kaynak için bkz. Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy* (St. Louis: B. Herder, 1945).

olarak reddeden ve toplumsal uyum sorunlarına bürokratik ve merkeziyetçi çözümleri kuşkuyla karşılayan çoğulcular, "ademimerkeziyetçi ve katılımcı bir toplumda" kendi kendini yöneten ortaklıklar/birlikler düzenini savunmuştur.[24] Bu düşünce biçiminin yansımalarını, toplumsal açmazlar karşısında bürokratik idareciliği ve devletin yüceltilmesini reddeden MacIntyre'ın tavrında da fark edebiliriz. Bununla birlikte, çoğulcular zamanla liberalizme yönelmiş oldukları halde, MacIntyre böyle bir kabullenişe hiçbir zaman razı olmamıştır. Ayrıca, ilk dönem çoğulcu tartışmalarda öne çıkan tüzel kişilik ve grup varlığı gibi sosyal ontoloji bahislerindense, cemaat ve toplulukların etik imkânlarıyla daha çok ilgilenmiştir.

MacIntyre'ın tutumunu, siyasi içerimleri daha belirgin yakın dönemli bazı siyasi ilahiyat akımlarına göre konumlandırıp tasnif etmek kolay olmayabilir. Bu, kısmen bir vakitler söylediği üzere, "siyasi sadakatini hiçbir programa bağlamadığı",[25] kısmen de birinci dereceden teolojik argümanlardan görece uzak durduğu için böyledir. Öyle de olsa fikriyatının ilerleyişinde bazı temayülleri ayırt etmek mümkündür. Mesela bugün özellikle Amerika'da kimi Hristiyan çevrelerde benimsenen, akademi ve kamu kuruluşlarında da yer yer önemli karşılıklar bulan ve *integralism*[26] diye adlandırılan 'post-liberal'

[24] Cécile Laborde, *Pluralist Thought and the State in Britain and France 1900–25* (London: Macmillan, 2000), 74-78. Burada çoğulcular ile kastedilen, John Neville Figgis, Harold Laski, Ernest Barker ve G.D.H Cole gibi etkili siyaset bilimci ve tarihçilerdir. MacIntyre'ın Marxizm'le serüveni üzerine bkz. John Gregson, *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019).

[25] MacIntyre, *The MacIntyre Reader*, 265.

[26] *Integralism*, kelimeden de anlaşılabileceği gibi bir tür bütünleşme, kaynaşma düşüncesidir. Burada, kilise ile devlet arasında muhtelif şekillerde kurulabilecek bir entegrasyon, bir tür uyum kastedilmektedir. *Integralism*, taraftarları ve karşıtları arasında akademik ve yarı akademik mecralarda hararetli tartışmalara konu oluyor. Bu tartışmalar, özellikle Batı toplumlarında 60 sonrasında yaşanan kapsamlı sekülerleşme süreci hakkında geriye dönük yeni bir değerlendirme ihtiyacından kaynaklanıyor. Bazen 'post-liberal' etiketi altında toplanan *integralism* taraftarlarına göre, Protestanlığın seküler liberalliğe teslim olması, İkinci Vatikan Konsili (1962-65) sonrasında Katolikliğin de liberal değerlere uyum ve açılım tavrını benimsemesi, Hristiyanlık adına iyi sonuçlar vermemiştir. Dahası, toplumun etik tabanında inancın yerleşik olduğu, bir sivil din gücüne sahip olduğu şeklindeki kanaat ile Hristiyanlığın hâkim olduğu bir kültürde liberal çoğulculuğun din adına bir tehlike oluşturmayacağı yönündeki beklentinin, geçen on yıllar boyunca yanlışlanmış olduğunu düşünüyorlar. Bu bağlamda, bir zamanlar Hristiyan demokratik fikir ve oluşumlara ilham vermiş Jacques Maritain gibi önemli ilahiyatçı düşünürlerin bıraktığı etkiler de yeniden tartışmaya açılıp sorgulanıyor. Bkz. D.C. Schindler, *The Politics of the Real: The Church Between Liberalism and Integralism* (Steubenville, Ohio: New Polity Press, 2021); Thomas Crean ve Alan Fimister, *Integralism: A Manual of Political Philosophy* (London: Eurospan, 2020); Ross Douthat, "A Gentler Christendom", *First Things*,

akımın, liberal idari devletin üst kademelerine yerleşme ve böylece ortak iyiyi ilerletip "devletin liberalizmini içeriden geriletme"[27] stratejisi, MacIntyre'ın yaklaşımıyla bağdaşmaz.[28] MacIntyre, ısrarlı ve istikrarlı bir liberalizm karşıtı olduğu halde, böyle bir post-liberal anlayışı onaylamaz. Devletle iş tutmanın bu biçimi, yarardan çok zarar getirir, iyiyi değil kötüyü çağırır. Ortak iyiyi devlet marifetiyle uygulama talebi ile küçük, yerel topluluklarda ortak iyi fikrine bağlı bir siyaset pratiğine katılma deneyimi temelden ayrışırlar. Diğer yandan, inancın, yumuşak gücüyle topluma sirayet eden bir varlığa sahip olduğu, inanç topluluklarının "çoğulculuk içinde kuvvetli"[29] olabilecekleri şeklindeki iyimser varsayımlara da itibar etmez. Kilise ile devlet arasında herhangi bir entegrasyon fikrini makbul bulmaz ama bazılarının "Whig Thomasçılığı" diye nitelediği söylemlere de katılmaz. Liberal, kültürel Hristiyanlık da dini-mezhebi devlet fikri kadar davasına aykırı görünür. Aslında MacIntyre'ın mülahazalarından, devletin zaruri bazı kamusal ihtiyaçları (iyileri) tedarik ettiğini kabul eden fakat onları sahici bir topluluğun/cemaatin ortak iyileriyle özdeşleştirmeyen, iş bölümüne dayalı ya da işlevsel diyebileceğimiz bir devlet etiğini kastettiği sonucu çıkarılabilir.[30]

---

https://www.firstthings.com/article/2022/06/a-gentler-christendom, çevrimiçi Haziran 2022; Fred Dallmayr, "Continuity and Change: Remembering Jacques Maritain", *The Review of Politics*, vol. 81 (January 2019): 427-46; William McCormick, "Jacques Maritain on Political Theology", *European Journal of Political Theory*, vol. 12, no. 2 (2013): 175-194. Post-liberal çıkışın yakın yıllarda en ses getiren örneklerinden biri için bkz. Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed?* (New Haven: Yale University Press, 2018).

[27] Adrian Vermeule, "Integration from Within", *American Affairs*, https://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within/, çevrimiçi Bahar 2018. Harvard hukuk okulunda öğretim üyesi olan Vermeule, post-liberal *integralism*in en ateşli Katolik temsilcilerinden biri olarak biliniyor ve ayrıca 'ortak iyi anayasacılığı' (*common good constitutionalism*) diye bilinen yaklaşımın bir türünü savunuyor. Eleştirel bir değerlendirme için bkz. Jason Blakely, "The Integralism of Adrian Vermeule: Not Catholic Enough", *Commonweal*, https://www.commonwealmagazine.org/not-catholic-enough, çevrimiçi 5 Ekim 2020.

[28] Nathan J. Pinkoski, "Why Alasdair MacIntyre Is Not a Conservative Post-Liberal", *The Political Science Reviewer*, vol. 43, no. 2 (2019): 531-563.

[29] Douthat, "A Gentler Christendom".

[30] 'İş bölümüne dayalı devlet etiği' tabirini Philip G. Ziegler'den, onun *vocational ethic of the state* ifadesini (*vocation* sözcüğünün dini-metafizik tınısını vermese de) biraz tadil ederek ödünç alıyorum. Ziegler bunu, Protestan Alman kiliselerini Nazi ideolojisi ve devlet aygıtına ram oldukları için eleştiren meşhur Barmen Teolojik Deklarasyonu (1934) üzerine bir değerlendirmesinde, yani aslında Protestan öğreti çerçevesinde kullanmış olsa da buradaki tavrı tanımlamak için de uygun olduğunu düşünüyorum. Yine de MacIntyre'ın devletle işe girişme konusunda daimî bir teyakkuz halini salık verdiğini not düşelim. Bkz. Ziegler, "Foreword", *Christ, Justice and Peace: Toward a Theology of the State* içinde, haz. Eberhard Jüngel (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), VI-XII.

Fakat bu tür bir devletin niteliği ve kapsamı pek de belirginleşmiş görünmüyor.

Katolik ilahiyatının kimi radikal politik sonuçlar üretmiş olduğunu siyasi düşünceler tarihi üzerine bazı incelikli çalışmalardan biliyoruz.[31] MacIntyre'ın böyle radikal sayılabilecek bir düşünce gündemi oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Fakat bu radikalliğin ne ölçüde politik bir içerime sahip olduğunu sorgulamak mümkün. Aristotelesçi olduğu halde *Politika*'yı ıskaladığı ve *Etika*'da kaldığını, "apolitik bir Aristotelesçilik" içine sıkıştığını, siyasi müzakereye etkin katılımı yüceltse bile yaşadığımız sosyopolitik bağlamlara nispetle apolitik bir konumdan sıyrılamadığını iddia edenler bir dereceye kadar haksız sayılmazlar.[32] MacIntyre'ın siyaset düşüncesini 'pratik' gibi ilk bakışta sınırlı bir bahis üzerine kurmasına rağmen devlet odaklı siyasetin eleştirisini o çekirdek fikirle zenginleştirmesi ve bir şekilde siyaseti evetlemesi, onu Hristiyan düşünürler arasında özgün kılıyor. Ne var ki bu özgünlük, politik formlar üzerine daha kapsamlı bir düşünceyi kamçılayacak ölçüde işlenmiş bulunmuyor.

Hallaq ve Devletin İslami İmkânsızlığı

İslam'ın, modernliğin şu ya da bu kazanımıyla uyumsuzluklar içerdiğine dair tespitler, geçen birkaç asır boyunca gerek akademik gerek akademi dışı çok çeşitli söylemlerin merkezinde yer almıştır. Ernest Renan'ın (1823-1892) İslam'da bilim ve felsefe için müsait bir zeminin olmadığına dair yoğun münakaşalar doğuran, pek çok reddiyeye konu olmuş iddialarından bu yana, İslam'ın bilim, felsefe, demokrasi ve genelde modernlikle uyumsuzluğunun reddi ya da ispatı için ileri sürülen açıklamalar ciddi bir yekûn oluşturuyor. Modern devletin İslami bir bakış açısıyla meşrulaştırılmasına dönük girişimler, bu tartışmalar kümesinin bir parçası olarak değerlendirilebilirler.

---

[31] Quentin Skinner'ın *Foundations*'ta erken modern siyasi düşünceler tarihine getirdiği en önemli açılımlardan biri, Webergil Protestanlık merkezli yorumların hilafına, Katolik ilahiyatın kimi modern siyasi fikir ve pratiklerin gelişmesinde yaptığı etkiyi göstermiş olmasıdır. Bkz. Mark Goldie, "The Context of the Foundations", *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* içinde, haz. A. Brett, J. Tully ve H. Hamilton-Bleakly (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 15-16.

[32] Emile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: An Intellectual Biography*, çev. N.J. Pinkoski (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2022); Pierre Manent, "Foreword", *a.g.e.* içinde, XI-XVII; Nathan J. Pinkoski, "Manent and Perreau-Saussine on MacIntyre's Aristotelianism", *Perspectives on Political Science*, vol. 48, no. 2 (2019): 125–135; Keith Breen, *Under Weber's Shadow: Modernity, Subjectivity and Politics in Habermas, Arendt and MacIntyre* (New York: Routledge, 2016); Ronald Beiner, "Community versus Citizenship: MacIntyre's Revolt Against the Modern State", *Critical Review*, vol. 14, no. 4 (2000): 459-479.

O halde mesele pek de yeni sayılmaz; fakat geçmişte Müslümanlar arasında devletle ilgili şüpheci veya sorgulayıcı yaklaşımlar bulmak ihtimal dışı değilse bile Hallaq'ın meseleyi koyma biçimi (bir miktar ironi içerse de) keskin hükmüyle farklılaşmaktadır: *İmkânsız Devlet*.[33]

Hallaq'ta 'imkânsız' bugün kimilerinde rastladığımız imkânsızın siyasetini kastetmiyor. Postmodern ilahiyat denemelerinde karşımıza çıkan bir tür 'imkânsız tanrı' (ya da imkânsızın tanrısı) imgesine de dayanmıyor burada soruşturma. Mesihçi bekleyişlerin, ütopyanın veya umudun yankısı yok bu yargıda. Vurgu çok daha doğrudan ve gündelik bir anlam taşıyor onda: modern devlet İslam'a dayandırılamaz, ya da tersinden, İslam modern devleti temellendiremez. Bu bir bağdaşmazlık, bir eşölçülemezlik (*incommensurability*) ifade eder; İslam ve devlet kendileriyle tutarlı kalarak bir araya getirilemezler, bu imkânsızdır. Bu hükmü izah için Hallaq'ın soruşturmayı iki düzeyde geliştirdiği söylenebilir. Ampirik-tarihsel denebilecek ilk düzeyde, daha çok son asrın sömürge sonrası İslam dünyasında sergilenen devletleşme tecrübelerine değinir. Daha normatif-doktriner denebilecek ikinci bir düzeyde ise İslam ahlakı ve hukuk tarihinden çıkarsadıklarına dayanarak devletin imkân ve meşruiyetini tartışır.

Çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde süregelen devletleşme sorunları, pek çok bilgi disiplininde bir araştırma konusu olmaya devam ediyor. İslam dünyasında imparatorluk sonrası, sömürgecilik sonrası ya da kimine göre hilafet sonrası durum, hele de arka planda sağlam bir merkezi otorite geleneğinin bulunmadığı havzalarda, oldukça zorlu devletleşme süreçleri ortaya çıkarmıştır. Geleneksel krallıkların askeri-bürokratik otoriter rejimlerle rekabet halinde olduğu bu geniş jeopolitik alanda devlet inşası, bugün bile kapanmış bir mesele değildir. Hallaq bu vaziyeti argümanın tarihsel altyapısı olarak alır ve Batı-dışı bağlamlarda devletin hukuki bir kurgu olmanın ötesine gidemediğini söyler. Yeni kurulan yönetimler kabile ve aşiret gibi yerleşik aidiyet odaklarını ikame edemedikleri, kültürel olarak topluma nüfuzları da yüzeysel kaldığı için modern anlamda devlet oluşumunda başarılı olamamışlardır.[34] Devlet kısmen ve son tahlilde ismen mevcudiyet sergilemiş ama kavramına layık bir varlık kazanamamıştır. Esasında bir açıdan devlet daima bir kurgu olarak vardır; bu onun

[33] Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Poitics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).
[34] *A.g.e.*, 34.

ontolojisinin bir boyutudur.[35] Ama Hallaq başka bir noktaya, Batı-dışı bağlamlarda devlet oluşumunun eksik ve kusurlu işleyişine temas etmek istemektedir. Bu noktayı günümüzde *başarısız devlet*, *çöken devlet* ve *istisnai devlet* örnekleri üzerine büyüyen bir literatürle desteklemek mümkündür. Dünyanın bazı kalıcı çatışma bölgelerinde kronik devletsizlik yahut devlet kapasitesinin düşüklüğü, derinleşen bir problemdir. Hallaq, bu ampirik-tarihsel gerçekliğe esasen daha normatif-dokriner bir açıdan yaklaşarak İslam ile modern devletin bir bakıma özsel uyuşmazlığını kanıtlamak ister.

Söz konusu normatif-doktriner tahlil de kendi içinde karşıtlık oluşturacak şekilde ikili bir odağa sahiptir: modern devletin iç çelişki ve gerilimlerine bakan bir odak ve bir de İslam hukuk geleneğinin kendine özgü ilke ve pratiklerine bakan bir odak. Burada iç çelişki ve gerilimlerden maksat, devletin kurucu ilkesi, bir bakıma ruhu olan egemenliğin, yine modern güçler ayrılığı ilkesiyle bağdaşmaz tarzlarda yapılanmasıdır. Devletin egemenlik temelinde oluşan yapısal birliği, mesela yargı gücünü devlete eklemleyerek, hukuku da en nihayet egemen devletin vazettiği pozitif kurallar manzumesi olarak kurgulayarak, güçler ayrılığını bir parodiye çevirir. Öte yandan, en iyi örneklerinde bile idari bürokratik devlet, birçok sorun alanında hem yürütme hem yasama gücünü massedecek ölçüde aşırı büyüme eğilimdedir. Bürokratik vesayeti zapt edemeyen yürütme organı, idari aygıt üzerindeki kontrolünü büyük ölçüde kaybeder. Bazı hallerde de aksi olur ve bu kez yürütme gücü, yasama ve yargı aleyhine yetkiler elde ederek dengeleri bozar.[36] Kuşkusuz modern devletin iç yapılanışına ilişkin bu gerilimler, halen geçerli olan, hatta bugün daha bir derinleşen sorunlara işaret ediyor. Kimilerinin Hristiyan ilahiyatındaki teslis muammasına benzeterek açıklamaya çalıştığı bu zor 'üçteki bir' ya da 'birdeki üç' meselesi, yani erkler arasında uygun ayarı bulacak, çözülmeye neden olmayacak ve bütünü koruyacak bir ayrışma biçimini temin etme işi, çağdaş hukuk devletinin giderek boyutlanan karmaşık mimarisi üzerinde baskı oluşturmaya devam ediyor. Hallaq, klasik İslam hukukunun, kuramda ve uygulamada, modern egemen devletin tekelci eğilimleri ve belirtilen gerilimleriyle kıyaslandığında, daha dirençli bir iç denge ve çoğulculuk modeline sahip olduğunu göstermek ister.

Hallaq'ın da hatırlattığı gibi İslam'da hukuk kendi üzerinde herhangi bir otorite tanımaz. Bir tür *metanorm* olarak şeriat hiçbir dünyevi egemenin sözü

[35] David Runciman, "Devlet Kavramı: Kurgusal Olanın Hakimiyeti", *Devletler ve Yurttaşlar: Tarih, Kuram, Muhtemel Gelecek* içinde, haz. Q. Skinner ve B. Strath, çev. G. Aksay (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 25-37.
[36] Hallaq, *The Impossible State*, 37-48.

yahut yasası ile özdeşleştirilemez ve bu en başından tanımı ve mahiyeti gereği onu şu ya da bu erkin temellük girişimlerine karşı üst bir konuma yerleştirir. Müslümanlar topluluğu da kelimenin teknik anlamında egemen değildir fakat yetkin üyeleri aracılığıyla yasayı yorumlama ve yasanın nihai amaçlarını hayata geçirme mesuliyetini taşır. Şeriatın böyle bir anlatımı aslında modernlik öncesi düzenlerin ortak bir niteliğine tekabül ediyor denebilir. Vatter'in ifadesiyle "esas yasanın zaten verili olduğu orta çağ dünya görüşünde, temel siyasi faaliyet ferman çıkarmaktan (*legislatio*) ziyade o yasayı yorumlamaktır (*iurisdictio*)."[37] Modernlik öncesi bağlamlarda özerk bir kaynak olarak yasanın bu ortak özelliği, şer'i gelenekte yasayla iş gören iki ayrı hukukçu prototipinin varlığı, sosyal statüleri ve etkileşim biçimleriyle takviye edilir: *müftü* ve *kadı*.

İslam hukuk geleneğinde müftü gerek halktan gerek yargıçlardan (kadılardan), özellikle hukuki yorum gerektiren çetrefil davalara ilişkin olarak gelen sorulara cevaben, etkili ama bağlayıcı olmayan görüşler sunan bir hukuk uzmanıdır. Bağımsız ulema olarak müftüler, benimsedikleri yahut uygun gördükleri hukuk ekolüne (mezhebe) göre hukuki danışmanlık hizmeti sağlıyorlardı. Müftüler tarafından sunulan hukuki görüşler fetva mecmualarında derlenip yargı kararları için başvuru kaynağı olarak kullanılabiliyor, emsal oluşturuyordu. Müslüman hukukçular (*fukahâ*/fakihler) geleneksel olarak alt orta tabakalardan geliyor ama eğitim yoluyla dikey hareketlilik sayesinde toplumun daha üst kademelerine ilerleyebiliyorlardı. Herhangi bir merkezi yargı hiyerarşisine bağlı olmayan bu hukukçu zümresi, sosyo-hukuki işlevlerini yerine getirmeleri karşılığında yine özerk vakıflar tarafından destekleniyorlardı. Tabandan gelen, "kendi sivil toplumlarının dokusuna" aşina bu kişilikler, peygamberin varisleri mertebesinde saygı görüp, toplumda ve hükümranlar karşısında ahlaki otorite ve meşruiyetin hamisi sayılıyorlardı. Hallaq'ın ifadeleriyle "müftü, hukuki ve ahlaki olarak yönetici ve onun taleplerine karşı sorumlu değil de yaşadığı topluma karşı sorumlu olan bir sivil hukuk uzmanıydı … Kural olarak, ona danışmak ücretsizdi, bu da hukuki danışmanlığın zengin olsun fakir olsun, herkesin kolayca ulaşabileceği şekilde erişilebilir olması anlamına geliyordu."[38] "Ülkenin tartışmasız yasası" olarak şeriat, "yüksek iktidar katlarından ziyade orta sosyal tabakalara" daha çok hitap ediyordu. Bu nedenle, yani hem hukukçular zümresinin toplumsal kökenleri hem tabi oldukları yasanın doğası itibariyle şeriat, etkili bir temsil imkânı sağlıyordu.

[37] Miguel Vatter, *Divine Democracy: Political Theology After Carl Schmitt* (New York, NY: Oxford University Press, 2021), 135-136.

[38] Wael B. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya, dördüncü basım (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 25-26.

Yine Hallaq'ın sözleriyle, "fakihler ve onların şeriatı, yüksek siyasi güçler nezdinde halkı tıpkı bugün bilinen herhangi bir temsil sisteminin yaptığı gibi temsil ediyordu. Bu sadece fakihlerin … kendi toplumlarını, seçilmiş bir temsilcinin kendi seçmenleri adına konuştuğu tarzda temsil etmesi nedeniyle değil, aynı zamanda şeriatın maddi hukukunun sıradan sosyal sınıflara modern devletin hukukundan çok daha fazla uyumlu olması nedeniyle de doğrudur."[39]

Müftüler ve kadılar temsili işlevlerinin yanı sıra bir tür kuvvetler ayrılığının gelişmesinde de etkili oldular. Bu iki hukuk adamı arasındaki "adli iş bölümü",[40] kendine özgü bir yetkiler ve sorumluluklar düzeni oluşturmuştu. Akarlı'nın belirttiği gibi "hukukçular fıkhın özerkliğini ve İslami hukuk geleneğinin dünyevi alanlara aşkın olduğu fikrini temsil ediyordu."[41] Burada müftü toplumda daha çok yasama gücünü somutlaştırırken, kadı daha doğrudan yargısal bir sorumluluk taşıyordu. Hallaq da bu iş bölümüne atıf yapar ama bunun denge ve denetlemeye ilişkin içerimleri üzerinde durmaktan ziyade, İslami yönetişim biçiminde yasama gücünün şeriata dayalı üstünlüğünü ve tüm hukuk ehlinin yürütme erkini sınırlandıran birleşik enerjisini vurgulamayı tercih eder: "Eğer Kelsen'in "demokrasi idari ve yargısal organların yasamanın kontrolüne verilmesini gerektirir" savı doğruysa, İslami yönetişim biçimi böyle bir demokratik sistemi fazlasıyla sağlar, zira İslami yargı ve yürütme organları – toplum söz konusu olduğunda – yasama gücünün kontrolü altında kalmıştır."[42] Hallaq'a göre bu, şeriatın "kudretli ve siyaseten güçlü" olanlara karşı prensipte "şüpheci" tutumunda da açığa çıkmaktadır.

Şeriat-siyaset veya şeriat-kanun gerilimi tarih boyunca Müslüman yönetimlerin tekrar eden bir meselesi olmuştur. Aslında ikisinin doğru irtibatına dair çoğunlukla fakihlerin telif ettiği bir literatür, özel bir söylem türü vardır. *Ahkâm-ı sultaniye* ve *siyaset-i şer'iyye* diye bilinen bu külliyatın gayesi, yönetim işinin şer'i sınır ve kurallarını belirleyerek idarecilerin keyfi ya da kanunsuz fiillerini tahdit etmekti.[43] Hallaq'ın tabiriyle "yürütücü

[39] Hallaq, *The Impossible State*, 71.

[40] Engin Deniz Akarlı, "The Ruler and Law Making in the Ottoman Empire", *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors* içinde, haz. C. Humfress, H. Nimrod, J. Duindam ve J.D. Harries (Leiden: Brill, 2013), 95.

[41] *A.g.e.*, 95.

[42] Hallaq, *The Impossible State*, 71-72.

[43] Şeriatın öz-yeterliliğine dair yargılar (bir ilke ve doktrin meselesi olmanın yanı sıra) geçmişte de gücün suistimaline karşı yükselen itirazlardı. Mesela Taşköprizade "şeriat mahza adalettir", "siyasete hassaten ihtiyaç duymaz" derken şeriata atfettiği kendine-yeterlik, aynı zamanda hükümdarların hukuk dışı, keyfi uygulamalarını tenkit amacı taşır;

sultanlık" (*executive sultanism*) altında "sultan gerçek bir egemenliğe sahip değildi," … "yasanın kaynağı değildi ve belirgin hiçbir yasal iradesi yoktu."[44] Hükümdar esasen toplumun işlerini kamu yararı yahut ortak iyi (*maslahat*) uyarınca idareden sorumluydu ve 'şer'i şerif'in hizmetkârı olduğu müddetçe takdir edilirdi. Bu şekilde, hükümdarın ya da yürütmenin genel olarak toplulukla sözleşmeye dayalı bir ilişki içinde olduğu varsayılmıştır; "fakat bu, anayasal olarak şeriat ve fakihleri tarafından tanımlanan bir ilişkiydi."[45] Topluluğun gerçek temsilcileri, özerk bir alanda çalışan, İslam'ın ahlaki nitelikli hukukunu yorumlayan ve uygun gördükleri hukuk okulunun usul ilkelerine göre hüküm veren hukuk alimleriydi. Burada taslağı sunulan, modern egemen devletin tekelci yapısından ari, dengeli ve hukuken çoğulcu bir yönetişim modelidir. O halde Hallaq'ın izahında klasik Müslüman yönetim modeli, ister hukukun üstünlüğü ister güçler ayrılığı, hatta ister demokrasi hesaba katılsın, her açıdan bugünkü muadili olan modern devletten üstündür.[46]

İmkânsız Devlet Mi, İmkânsız Siyaset Mi?

Bu tarz bir mukayese için politik modernliğin malum bazı çatışkıları da gerekçe gösterilebilir. Bunların en mühimlerinden biri bugün 'egemenlik paradoksu' diye bildiğimiz meseledir; yani içkinlik iddiasındaki bir siyasi modelin bir aşkınlığa referans yapmadan, bir aşkınlık figürünü devreye

zira hükümdarlar gayrimeşru fiiller işler, haddi aşan karar ve cezalar verirler, sonra da buna "siyaset derler". Hassaten ihtiyaç duyulmayan siyasetten kasıt budur. Bkz. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016). Aslında her dini-teolojik gelenekte siyasetin yeri ve değeri hakkında ikirciklenmeler, tereddütler yer bulmuştur. Yücelten ya da yeren değerlendirmelere aynı gelenek içinde rastlanabilir. Bunlar bazen farklı edebi türler, farklı janrlar tarafından temsil edilirler.

[44] *A.g.e.*, 65-66.

[45] *A.g.e.*, 66.

[46] Yeri gelmişken belirtelim, şeriat üzerine biriken akademik çalışmalar, yerleşik ve klişe temsillerin ötesine geçerek daha bütüncül ve kavramsal tanımlamalar üretmeye başladı. Mesela Emon'un tarifiyle şeriat, salt bir hukuk doktrini ya da ilahi yasa değil, İslam toplumunda farklı unsur ve tarafların "farklı adalet iddiaları" sunmalarına zemin oluşturan bir "kavramsal çerçeve"dir ve "hukukun üstünlüğü" demektir. Benzer şekilde Siddiqui de şeriatı *nomos* kavramıyla yorumlamaktadır. Bkz. Anver M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: 'Dhimmīs' and Others in the Empire of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 16; Sohaira Zahid Siddiqui, *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019). Konuyu bugüne dönük muhtemel ve yapıcı yansımaları açısından inceleyen ve bir "İslami anayasacılık" çerçevesi geliştirmeye çalışan araştırmacılar da var. Bkz. Asifa Quraishi-Landes, "Islamic Constitutionalism: Not Secular, Not Theocratic, Not Impossible", *Rutgers Journal of Law and Religion*, vol. 16 (2015): 553-579. Bu gibi çalışmalar, yukarıda sözü edilen "ortak iyi anayasacılığı" ve *integralism* teşebbüsleriyle mukayeseli biçimde okunabilir.

sokmadan kurulamıyor oluşu.[47] Bu paradoks ve içkinliğin öz-yeterlilik vaatlerinin boşa çıktığına ilişkin kanaatler, günümüzün post-seküler koşullarında daha çok yankı uyandırabiliyor. Marcel Gauchet'ye göre köklerini "mutlakiyetçi boyun eğiş", yani dinin krala tabi kılınmasından alan modern, laik ve egemen devlet, dinin kamusal sahnedeki hâkim konumunun sarsılmasıyla birlikte zaferinin sıradanlaştığını izler. Dine karşı kurucu mücadelesini kazanan devlet, "karşıt öge" ortadan kaybolunca varoluş ilkesini yitirir. "Yaderkliğe karşı kazanılacak bir özerklik" davası kalmamıştır artık.[48] Öyleyse dinsellik, içkinlik yönelimli modeller için bile kaçınılmaz bir uğrak gibi durmaktadır. Hallaq'ın modern devlete dair anlatımları, siyasi modernliğin güncel açmazlarına dair bu genel taslağa yerleştirilebilir.

Benzer şekilde, Hallaq'ın anayasal kuvvetler ayrılığı ilkesine dönük eleştirilerinin de "demokratik modernliğin çatışkıları" üzerine bina edildiğini düşünebiliriz: demokratik siyasetin yasama üstünlüğünden yürütme hakimiyetine kayması (demokrasinin plebisiter siyaset yahut başkancılık yoluyla çarpıtılması), demokratik siyasetin salt 'nomokrasi' ile salt idare arasında salınıp durması ve halkın bir ilkenin adı olma ile bir sayı meselesi olma (ya da bir soyutlama olma ile bir sosyoloji olma) arasında gidip gelmesi.[49] Bu tür gerilim alanlarını modern devlet ile İslami yönetişim modeli arasındaki mukayesesini keskinleştirmek için kullanan Hallaq, kendi içinde tutarsız olan bir politik yapıyı bir de İslami kıstaslarla uzlaştırmaya çalışmanın beyhude olduğunu savunur.

Hallaq'ın modern devlet derken özünde Hobbesçu-Schmittçi bir anlayışı merkeze alması,[50] Schmitt'e alternatif ya da Schmitt-sonrası bir egemenlik biçimi tasarlamaya dönük girişimlerin yoğunluğu düşünüldüğünde biraz isabetsiz görülebilir. Diğer yandan, liberal demokratik hukuk devletlerinde bile olağanüstü hâl tedbirlerinin tekrar tekrar benimsenmesinde gözlenebilen

[47] Simon Critchley, *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Deneyleri*, çev. E. Ünal (İstanbul: Metis, 2013); William Connolly, *Pluralism* (Durham and London: Duke University Press, 2005), 134-136.

[48] Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, çev. M.E. Özcan (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 55.

[49] Pierre Rosanvallon, *The Demands of Liberty: Civil Society in France Since the Revolution*, trans. A. Goldhammer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), 68-75.

[50] Bu arada, Hallaq Schmitt'in "merkezi alan" kavramını ödünç alırken, kavramı onun dinamik kullanımından oldukça farklı, fazlaca sabitleyerek kullanıyor. Halbuki Schmitt'te merkezi alan yüzyıldan yüzyıla değişim göstermiştir. Buna kıyasla, İslam için tek ve sabit bir merkezi alan olduğunu, bunun da ahlak olduğunu söylemek biraz toptancı bir iddia gibi görünüyor. Bkz. Carl Schmitt, *Siyasal Kavram*, çev. E. Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2006[1932]), 100-114.

Schmittçi depreşmelere bakılırsa böyle bir odaklanma makul addedilecektir. Hallaq'ın klasik İslami yönetim tecrübesini modern devletle karşıtlık içinde sunması, bazı orta çağ ve erken modern siyasi düşünce tarihçilerinin orta çağ anayasacılığı (ya da *conciliarism*) ile modern egemenlik arasında kurdukları ilişki ve tezada benzetilebilir.[51] Bu tezat günümüzde bir bakıma Kelsenci kanunculuk ile Schmittçi egemenlikçilik arasındaki ayrışmada sürmektedir.[52] Egemenliğin Hristiyan eleştirmenlerini de bu ayrışmalar dizisine ilave etmek mümkün. Bunların başında, "siyaset felsefesi, modası geçmiş olduğu için değil … hakiki anlamı hesaba katıldığında … özünde yanlış ve kullanmaya devam edersek bizi yanıltması mukadder olduğu için egemenliği hem bir kelime hem bir kavram olarak ortadan kaldırmalıdır" diyen Maritain gelir. "Maritain için egemen demek, ayrı ve aşkın demekti ve ne bir kral ne de bir halk siyasi varlıktan ayrı sayılabilirdi. Bu manada bir tek Tanrı egemendi."[53] Öte yandan, Hallaq'ın argümanı iki fikir ve uygulama kümesinin biraz dengesiz bir şekilde kıyaslanması olmaktan kaçınamıyor. Neredeyse bütün eleştirel enerji modern ve çağdaş politik formları hedef alırken, klasik İslami siyaset bütünüyle ideal-tipik bir çerçeve içinde anlatılıyor. Modern politik yapıları kuşatan çelişkiler keskin çizgilerle betimlenirken, modernlik öncesi hukuk ve siyaset sahnesine hâkim çapraşıklıklar hafife alınıyor.[54] Bu

[51] Literatürde Figgis tezi diye bilinen ve önemli temsilcileri olan bu ekole göre modern anayasacılık ve sınırlandırılmış iktidar anlayışının kökeninde kilise içinde papanın mutlak hakimiyetine karşı girişilen doktriner ve fiili mücadeleler bulunur. Bkz. John Neville Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625* (Kitchener: Batoche Books, 1999 [1907]); Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955); Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Bu literatürdeki süreklilik tezlerini eleştiren bir yorum için bkz. Cary J. Nederman, "Pathologies of Continuity: the Neo-Figgisites", *Lineages of European Political Thought: Explorations Along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel* içinde (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009), 29-48.

[52] Vatter, *Divine Democracy*, 25-35.

[53] Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political Thought in Twentieth-century Europe* (New Haven: Yale University Press, 2011), 136-137.

[54] Mesela fakihlerin sivil ve özerk konumunu vurgulamak isteyen Hallaq, hukuk üretiminde hükümdarların yalnızca fiili değil belirli şekil ve ölçülerde hukuken de kanıksanmış meşru rolünü azımsıyor. Bkz. Yossef Rapoport, "Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shariʿah under the Mamluks", *Mamluk Studies Review*, 16 (2012): 71-101. Hallaq'ın "bütün İslam imparatorluklarının en devlete benzeyeni" dediği Osmanlı tecrübesi de bu konuda aykırı bir örnek teşkil ediyor. Bu konu hakkında bkz. Samy Ayoub, *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanaf Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 2020); Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018). Bu konuya dikkatimi çektiği için Özgür Kavak'a müteşekkirim. İlaveten, siyaset-i şer'iyye literatüründe siyasetin hâkim bir anlamı da şeriatın ağırlaştırılması, yani yöneticilerin, şeriatın normal sınırlarını aşan daha ağır kararlar

asimetrinin altında, idealleştirilen, arketipleştirilen bir tecrübeyi, sorunsallaştırılan bir ötekiyle yarıştırma eğilimini bulmak zor olmayacaktır.

İmkânsız Devlet geçmişte ve günümüzde şeriat-devlet ilişkisinin mahiyetine dair artan çalışmaların çarpıcı örneklerinden biri olarak literatürde yerini almış bulunuyor. Özellikle Müslüman topluluklarda şüphe duymadan devlet-merkezli siyasete dahil olma alışkanlığına karşı ihtiyat telkin eden değerlendirmeler içeriyor. Aslında bu topluluklarda devlet hiçbir zaman toplumsal seferberliğin yegâne kaynağı olmamıştır. Herhangi bir inanç geleneğinde görebileceğimiz üzere, taban hareketleri, yatay örgütlenmeler, cemaatleşmeler, vakıflar ve gönüllü teşekküller kolektif çabaların asıl filizlendiği zeminler olmuştur. Fakat özellikle on dokuzuncu asırla birlikte sömürgeciliğin ve ulusal ayrılıkçılığın çifte baskısı altında elde kalan son siyasi yapı ve düzeni korumak Müslüman elitlerin en hayati meselesi haline gelmişti.[55] Hal böyle iken mücerret manada devleti sorgulamak, devletin kendinde eleştirisi, abes ve yersiz bulunacaktı. Neticede İslam dünyasında devlete eleştirel bakış zaman zaman ortaya çıkmış olsa da kavramsal derinlik kazanamadı ve siyasi uçlara mahkûm oldu. Devlet, March'ın ifadesiyle, "Müslüman toplumun ekolojisine çarpan bir asteroid" olduğu halde "çoğu modern İslami hareket tarafından teorileştirilmemiş ve eleştirilmemiş durumdadır."[56] Bu bağlamda "imkânsız devlet" iddiası cüretkâr bir girişim sayılabilir. Yine de Hallaq'ın, hakkında konuştuğu toplumların, otoriter devletlerden mustarip oldukları kadar kronik devletsizlikle malul olduklarını ne derece dikkate aldığını sormamız gerekiyor. Batı dünyasında MacIntyre'ınki de dahil olmak üzere devlet eleştirisi, tipik olarak, kapasitesi yerinde ve sağlam yapılı bir *Leviathan* karşısında ortaya çıkmıştır. Buna karşın İslam dünyasının istikrarlı siyasi failler üretmede kıyasıya zorlandığını inkâr edemeyiz. Sömürge sonrası Müslüman dünyasında sorunun devlet fazlası mı yoksa devlet açığı mı olduğu tartışmaya açık. Belki de burada "çağdaş olsalar

alabilecek, cezalar verebilecek şekilde yetkilendirilmesidir ki bu, modern olağanüstü hâl doktrinleriyle mukayese edilebilir.

[55] Osmanlı'da merkezileşme ve 'devleti kurtarma' çaba ve sonuçları üzerine bkz. Engin Deniz Akarlı, "A Nation-less Modern State: The Ottoman Attempts at Centralization 1750-1922", *Brown University Watson Institute for International Studies*, October 1 (2001). Muhammed İkbal'in, başka bir havzada, Hint alt kıtasında, Müslümanlara ait müstakil bir devletin gerekliliğini savunan görüşleri için bkz. "Allama Muhammad Iqbal's Presidential Address", *25th Session of All India Muslim League December 29-30, 1930 at Allahabad.*

[56] Andrew March, "Political Islam: Theory", *Annual Review of Political Science*, vol. 18 (June 2015): 112.

da tarihsel olarak eşzamanlı olmayan" önceliklerin bir başka örneğiyle karşı karşıya bulunuyoruz.[57]

Bununla irtibatlı olarak, imkânsız devlete mukabil bir mümkün siyasetin ne yana düştüğü burada açıklanmadan bırakılmış durumdadır. Son tahlilde Hallaq'ın çağdaş Müslümanlar için bir ahlaki ihtar ve onarım işine girişmiş olduğu söylenebilir. Kendisinin de belirttiği gibi şeriat kurumsal olarak büyük oranda lağvedilmiş olsa da milyonlarca insanın hayatında ahlaki bir güç olarak canlıdır. Bu yüzden, Müslümanların dini muhayyile ve pratiklerine, dindar "benliğin ahlaki teknolojileri"ne yoğunlaşarak İslami öznelliğin etik hüviyetini açığa çıkarmaya çalışır.[58] Lakin, modern devletin İslami meşruiyetine hasredilmiş bu çalışmada, bir pratik olarak siyasetin izahı eksik kalmıştır. Bu eksiklik kısmen Hallaq'ın, siyasetle din arasında tam bir ahlaki tezat olduğunu öne süren, siyaseti dışa-aşkınlaştırma (*extranscendentalization*) yani "egoyu ilahlaştırma", dini ise içe-aşkınlaştırma (*intranscendentalization*) yani "ilahi erdemi içselleştirerek ahlakileşme" olarak gören ve şimdilerde ünlenen Müslüman Arap düşünür Abdurrahman Taha'nın düşüncesini genel hatlarıyla benimsemesinden kaynaklanıyor olabilir.[59] Böyle bir tasvir, siyaseti pagan onur ve şan (*gloria*) güdüsüyle özdeşleştirmek demek olur. Nitekim, Hallaq'ın, siyaseti, "olan ile olması gerekenin, olgu ile değerin ayrılmasına ilişkin modern projenin en yüksek tezahürü" diye tasviri de aynı şekilde katı bir tezat ifade eder. Nihayetinde bu zıtlık, siyaset üzerine herhangi bir olumlayıcı perspektife imkân tanımakta bocalayacaktır.[60] İslami devlet fikrine dönük ilk eleştiriler, "ele avuca gelmez bir ahlaki devlet idealinin" tenkidiyle başlamış ama "İslami siyaset tartışmalarının tutarlılık kazanması" ile ilgilenmişti.[61] Şimdi önümüzde duran örnekte ise ahlaki odak, siyasetle karşıtlık içinde kurulmuş oluyor ve belki de imkânsız devlet imkânsız siyaset anlamına geliyor. Peki bu bir tür imkânsız İslam iması da içeriyor olabilir mi?

---

[57] Jürgen Habermas, "War and Indignation. The West's Red Line Dilemma", *Reset Dialogues on Civilizations*, https://www.resetdoc.org/story/jurgen-habermas-war-indignation-west-red-line-dilemma/, çevrimiçi 6 Mayıs 2022.

[58] Hallaq, *The Impossible State*, 110-138.

[59] Wael B. Hallaq, *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha* (New York: Columbia University Press, 2019), 208-215.

[60] Bu noktada Hallaq, aslında önem verdiği ve fikriyatından yararlandığı MacIntyre'ın siyaseti onaylamaya açık yaklaşımından uzaklaşmış oluyor. Gerçekten de MacIntyre, pratik kavramıyla sınırlanmış da olsa siyaset için olumlayıcı bir normatif çerçeveyi koruyup geliştirmek ister. Ne var ki Hallaq buna müsait bir alan açmıyor.

[61] Abdulvahhab el-Efendi, *Nasıl Bir Devlet? [Who Needs an Islamic State?]* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2009[1994]), 157, 216.

Sonuç

Post-seküler duruma yanıt oluşturabilecek siyasi yaklaşımların hemen tümü devleti var sayarak belirli normatif gereklilikler üzerine yoğunlaşmışlardır. Siyasi liberalizm, anayasal yurtseverlik, sivil din gibi farklı politik öneri ve çizgilerin devletin formuna dair içkin bazı kıstaslarla geliştirilmiş olduğu elbette söylenebilir. Yine de bu yaklaşımlar, düzgün ve işlerlikli bir devleti var kabul ederek siyasi vizyonlarını temellendirirler. MacIntyre ve Hallaq örneklerinde ise bu ön kabulün sorunsallaştırıldığını, normatif değerlendirmenin önce modern devleti ve egemenlik ilkesini mesele eden bir konumdan hareket ettiğini görüyoruz. Belki de post-seküler durumun en çarpıcı tezahürlerinden biri devlete karşı siyasi ilahiyat girişimlerinin geri dönüşüdür.

Siyasi ilahiyat genellikle devlet odaklı bir söylem türü olarak anlaşılmaktadır. Dini kavrayışlarla modern devletçi anlayışlar arasında, yapısal, analojik, ya da soykütüksel bir rabıta olduğu düşüncesine dayanan siyasi ilahiyat literatüründe hâkim Schmittçi eğilimlerin, böyle bir değerlendirmeye haklılık kazandırdığı düşünülebilir. Halbuki siyasi ilahiyat, sivil ilahiyat ve şimdilerde kamusal ilahiyat gibi örnekleriyle ve eleştirel siyasi ilahiyat, demokratik siyasi ilahiyat gibi alt açılımlarıyla, bugün farklı öncelikler içeren daha geniş bir söylem alanı oluşturmaktadır. Devleti ve politik egemenliği temel eleştiri konusu haline getiren, siyasi, sivil ve kamusal ilahiyat arayışları yaygınlık kazanmaktadır.

Aslında tarihi kökenler ve öğreti kaynakları itibariyle üç büyük tektanrıcı dinin, yani bütün bir İbrahimi geleneğin, devlet eleştirisine zemin oluşturabilecek içeriklere sahip olduğunu biliyoruz. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, rahatlıkla, arkaik tanrı-kral konumunu yerinden eden ve asıl kurucu kudretleri mevcut herhangi bir iktidarla özdeşleşmesi muhal bir aşkınlık figürüne hamleden eksen çağ maneviyat silsilesine dahil edilebilirler. Bu karşıt sezgi, yeryüzünde cari iktidarların ilahi, kutsanmış ya da bizdeki deyişle lâyüs'el olmadığı sezgisi, Voegelin'in vurucu tabiriyle sık sık o "arkaik ipotek" altında yitirilmiş olsa da bir kez yeni çıta koyulmuştur artık. Kutsallık halesine bürünmeye meyleden herhangi bir iktidar ya da devlet, eleştirinin bu yeni, bu aşkın biçimiyle bir şekilde yüzleşmek durumunda kalır. Kaldı ki, asırlar içinde devletin büyü bozumu gerçekleşmiş, aklın kendine dönüşü, gerçek olanın rasyonelliği, etiğin somutlaşması, tinin belirişi, kısaca bir tecelli olarak devlet, abesten sayılır olmuştur.

Buna rağmen, bir ortak iyi kavrayışını somutlaştırabilecek, etik açıdan daha zengin bir topluluk hayatı arayanlar, ya da sağlam etik bağlara dayalı küçük toplulukları ahlaki yetkinleşmenin sığınağı sayanlar için devlet ve devlet-odaklı siyaset, yadsınamaz tehlikelere gebedir. Bu hassasiyeti uyandıran, yalnızca devletin bir iyi anlayışının emrine verilmesiyle sökün edebilecek toplumsal anlaşmazlıklardan duyulan endişe değil, devlet iktidarıyla bütünleşen herhangi bir iyinin özünde zarar göreceği endişesidir. MacIntyre ve Hallaq'ın eserlerinde izini sürdüğümüz, devlete dönük kuşkucu tavır, haklı kaygılara dayanır. Devletperestliğin ahlaki-toplumsal bedelleri hafife alınamaz. Alınamaz ama devlet irili ufaklı kurumlarıyla hayatımızda öylesine vazgeçilmez işlevler görmektedir ki, siyasi-toplumsal varoluşumuzda işgal ettiği yerden çekilmesini beklemek makul karşılanmayacaktır. Hele de bugün, dünya çapında bir tehdit haline gelen, kamu gücünün özel nüfuz ağlarına parsellenmesinin yarattığı sorunlar düşünüldüğünde, devlet eleştirisini ihmal etmeyen ama devletin yapıcı kapasitelerini de unutmayan bir itidal ile yaklaşmak daha basiretli bir tavır olabilir. Devletin özel iktidar ağları lehine sönümlenmesi de bir tehlikedir ve kamu gücünün erimesi çok daha sömürgen vesayet odaklarının topluma sirayet etmesine imkân verebilir. Devletin tenkidi, kamucu dikkatleri köreltmeyecek bir incelik gerektiriyor. Öyleyse, hem devletle hem devletsiz…

Kaynakça

Akarlı, Engin Deniz. "A Nation-less Modern State: The Ottoman Attempts at Centralization 1750-1922". *Brown University Watson Institute for International Studies*. October 1 (2001).

-. "The Ruler and Law Making in the Ottoman Empire". *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors* içinde, 87-109. Hazırlayan C. Humfress, H. Nimrod, J. Duindam ve J.D. Harries. Leiden: Brill, 2013.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari`a*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Ayoub, Samy. *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanaf Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 2020.

Beiner, Ronald. "Community versus Citizenship: MacIntyre's Revolt Against the Modern State". *Critical Review*. Vol. 14. No. 4 (2000): 459-479.

Blakely, Jason. "The Integralism of Adrian Vermeule: Not Catholic Enough". *Commonweal*. https://www.commonwealmagazine.org/not-catholic-enough. Çevrimiçi 5 Ekim 2020.

Breen, Keith. *Under Weber's Shadow: Modernity, Subjectivity and Politics in Habermas, Arendt and MacIntyre*. New York: Routledge, 2016.

Burns, Tony. "Revolutionary Aristotelianism? The Political Thought of Aristotle, Marx, and MacIntyre". *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism* içinde, 35-53. Hazırlayan P. Blackledge ve K. Knight. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2011.

Connolly, William. *Pluralism*. Durham and London: Duke University Press, 2005.

Crean, Thomas ve Fimister, Alan. *Integralism: A Manual of Political Philosophy*. London: Eurospan, 2020.

Critchley, Simon. *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Deneyleri*. Çeviren E. Ünal. İstanbul: Metis, 2013.

Crockett, Clayton. *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2011.

Dallmayr, Fred. "Continuity and Change: Remembering Jacques Maritain". *The Review of Politics*. Vol. 81 (January 2019): 427-46.

Deneen, Patrick. *Why Liberalism Failed?* New Haven: Yale University Press, 2018.

Douthat, Ross. "A Gentler Christendom". *First Things*. https://www.firstthings.com/article/2022/06/a-gentler-christendom. Çevrimiçi Haziran 2022.

el-Efendi, Abdulvahhab. *Nasıl Bir Devlet? [Who Needs an Islamic State?]*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2009[1994].

Emon, Anver M. *Religious Pluralism and Islamic Law: 'Dhimmīs' and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Figgis, John Neville. *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*. Kitchener: Batoche Books, 1999 [1907]).

Gauchet, Marcel. *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*. Çeviren Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Yayınları, 2000.

Goldie, Mark. "The Context of the Foundations". *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* içinde, 3-19. Hazırlayan A. Brett, J. Tully ve H. Hamilton-Bleakly. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Gregson, John. *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

Habermas, Jürgen. "War and Indignation. The West's Red Line Dilemma". *Reset Dialogues on Civilizations*. https://www.resetdoc.org/story/jurgen-habermas-war-indignation-west-red-line-dilemma/. Çevrimiçi 6 Mayıs 2022.

Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Poitics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

-. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. New York: Columbia University Press, 2019.

-. *İslam Hukukuna Giriş*. Çeviren Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Iqbal, Muhammad. "Allama Muhammad Iqbal's Presidential Address". *25th Session of All India Muslim League December 29-30*, *1930 at Allahabad*.

Knight, Kelvin. "Revolutionary Aristotelianism". *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism* içinde, 20-34. Hazırlayan P. Blackledge ve K. Knight. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2011.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh ve siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Laborde, Cécile. *Pluralist Thought and the State in Britain and France 1900–25*. London: Macmillan, 2000.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

MacIntyre, Alasdair. "A partial response to my critics". *After MacIntyre* içinde, 283-304. Hazırlayan J. Horton ve S. Mendus. Oxford: Polity Press, 1994.

-. *The MacIntyre Reader*. Hazırlayan K. Knight. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1998.

-. "Politics, Philosophy and the Common Good". *The MacIntyre Reader* içinde, 235-252. Hazırlayan K. Knight. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1998.

-. *Dependent Rational Animals*. London: Duckworth, 1999.

-. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Manent, Pierre. "Foreword", *Alasdair MacIntyre: An Intellectual Biography* içinde, XI-XVII. Çeviren N.J. Pinkoski. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2022.

March, Andrew. "Political Islam: Theory". *Annual Review of Political Science*. Vol. 18 (June 2015): 103-123.

McCormick, William. "Jacques Maritain on Political Theology". *European Journal of Political Theory*. Vol. 12. No. 2 (2013): 175-194.

Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Murphy, Mark. C. "MacIntyre's Political Philosophy". *Alasdair MacIntyre* içinde, 152-175. Hazırlayan M.C. Murphy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Müller, Jan-Werner. *Contesting Democracy: Political Thought in Twentieth-century Europe*. New Haven: Yale University Press, 2011.

Nederman, Cary J. "Pathologies of Continuity: the Neo-Figgisites". *Lineages of European Political Thought: Explorations Along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel* içinde, 29-48. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.

Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Perreau-Saussine, Emile. *Alasdair MacIntyre: An Intellectual Biography*. Çeviren N.J. Pinkoski. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2022.

Pinkoski, Nathan J. "Why Alasdair MacIntyre Is Not a Conservative Post-Liberal". *The Political Science Reviewer*. Vol. 43. No. 2 (2019): 531-563.

-. "Manent and Perreau-Saussine on MacIntyre's Aristotelianism". *Perspectives on Political Science*. Vol. 48. No. 2 (2019): 125–135.

Quraishi-Landes, Asifa. "Islamic Constitutionalism: Not Secular, Not Theocratic, Not Impossible". *Rutgers Journal of Law and Religion*. Vol. 16 (2015): 553-579.

Rapoport, Yossef. "Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shariʿah under the Mamluks". *Mamlūk Studies Review*. 16 (2012): 71-101.

Robbins, Jeffrey W. *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press, 2011.

Rommen, Heinrich A. *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*. St. Louis: B. Herder, 1945.

Rosanvallon, Pierre. *The Demands of Liberty: Civil Society in France Since the Revolution*. Çeviren A. Goldhammer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

Runciman, David. "Devlet Kavramı: Kurgusal Olanın Hakimiyeti". *Devletler ve Yurttaşlar: Tarih, Kuram, Muhtemel Gelecek* içinde, 25-37. Hazırlayan Q. Skinner ve B. Strath. Çeviren G. Aksay. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Schindler, D.C. *The Politics of the Real: The Church Between Liberalism and Integralism*. Steubenville, Ohio: New Polity Press, 2021.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. Çeviren E. Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2006[1932].

Scruton, Roger. "In Defense of the Nation". *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde, 271-285. Hazırlayan D. Matravers ve J. Pike. Londra ve New York: Routledge, 2003.

Siddiqui, Sohaira Zahid. *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Tierney, Brian. *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Vatter, Miguel. *Divine Democracy: Political Theology After Carl Schmitt*. New York, NY: Oxford University Press, 2021.

Vermeule, Adrian. "Integration from Within". *American Affairs*. https://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within/. Çevrimiçi Bahar 2018.

Wolterstorff, Nicholas. "The Authorities Are God's Servants": Is a Theistic Account of Political Authority Still Viable or Have Humanist Accounts Won the Day?". *Theology and Public Philosophy Four Conversations* içinde, 51-68.

Hazırlayan K. L. Grasso ve C. R. Castillo. Lanham, Md.: Lexington Books, 2012.

Yaylacı, İsmail. "Uprisings and the Muslim Brotherhood's Negotiation of the 'Civil State' in Egypt". *The Arab Spring: Ten Years On* içinde, 103-123. Hazırlayan S. Ashwarya ve M. Alam. Berlin: Gerlach Press, 2022.

Ziegler, Philip G. "Foreword". *Christ, Justice and Peace: Toward a Theology of the State* içinde, VI-XII. Hazırlayan Eberhard Jüngel. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

KARL MARX'I POLİTİK TEOLOJİNİN FAİLİ OLARAK OKUMAK MÜMKÜN MÜ?

Bilge SARIOĞLAN*

IS IT POSSIBLE TO READ KARL MARX AS THE AGENT OF POLITICAL THEOLOGY?

Öz

Politik teolojinin ne anlama geldiği sorusundan hareket eden bu makale, politik teolojiyi Karl Marx'ı değerlendirmenin en uygun bağlamı olarak sunmayı amaçlamaktadır. Politika ve teoloji farklı insani etkinliklere işaret eden adlandırmalar olsa da, taşıdıkları işlevler açısından aralarında benzerliği aşan bir durum olduğu söylenebilir. Bu benzerlik tarihsel 'sistematik' ve 'yapısaldır.' Politik teolojinin temel iddiası, modern devlet kuramına ait tüm kavramların teolojiden aktarılmış olduğudur. Dolayısıyla politik teoloji 'teolojik politika' şeklinde de ele alınabilir. Modern dönemde, özellikle on dokuzuncu yüzyıldaki politik seküler akımların (Marksizm, nasyonalizm, sosyalizm vb.) temel özelliği bir soruna çözüm bulmak, belirli vaatlerde bulunmak, ya tek bir ulusu ya da tüm insanlığı adil, ahenkli, refah bir sosyal düzen içerisine oturtmaktır. Söz konusu akımlar tıpkı bir din gibi 'kurtuluş' vaadinde bulunurlar. Marx'ın politik düşüncesi de bu çizgidedir. Devrim, proletarya, yabancılaşma, özel mülkiyet, sınıfsız toplum, komünizm Marx'ın görüşlerinin temelinde yer alır. Politik teoloji teolojik terminolojinin politik dile tahvil edilebileceğini öne sürer. Teolojinin terminolojisi açısından devrim kıyametle, proletarya müjdelenen devrimci Mesih'le, yabancılaşma ve özel mülkiyet ilk günahla, komünizm cennet kavramıyla paralellik taşır. Kuşkusuz Marx'ı 'Yahudi bir düşünür' kategorisi içinde tüketmek mümkün değildir. Ancak Marx'ın ileri sürdüğü görüşler, politik seküler-Mesihçilik kategorisinde değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Politika, teoloji, kurtuluş, Marx, seküler-mesihçilik.

* Bursa Uludağ Üniversitesi, Felsefe Doktora Öğrencisi, b.sarioglan@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8400-1323.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 115-135.
(Makale Gönderim: 30.11.2022 / Makale Kabul: 28.02.2023)/ Araştırma Makalesi

Abstract

Proceeding from the question of what political theology means, this article aims to present political theology as the most appropriate context for evaluating Karl Marx. Although politics and theology are designations that point to different human activities, it can be said that there is a situation that exceeds the similarity between them in terms of the functions they carry decisively. This similarity is historically, 'systematic' and 'structural.' The main claim of political theology is that all the concepts belonging to the modern theory of the state have been transferred from theology. Therefore, political theology can also be considered in the form of 'theological politics'. The main feature of the political secular movements (Marxism, nationalism, socialism, etc.) in the modern period, especially in the nineteenth century, is to find a solution to a problem, to make certain promises, or to place either a single nation or all humanity in a just, harmonious and prosperous social order. These movements promise 'salvation' just like a religion. Marx's political thought is also on this line. Revolution, proletariat, alienation, private property, classless society, communism are at the heart of Marx's views. Political theology suggests that theological terminology can be linked to political language. In terms of the theology's terminology, revolution is parallel to the apocalypse, the proletariat is parallel to the heralded revolutionary Messiah, alienation and private property are original sin, communism is parallel to the concept of heaven. Undoubtedly, it is not possible to consume Marx in the category of a 'Jewish thinker'. However, the views put forward by Marx can be evaluated in the category of political secular-Messianism.

Keywords: Politics, theology, salvation, Marx, secular-messianism.

****

1.Politik Teoloji Nedir?

Bugün Batı'da politik teolojinin belli çevrelerde belirgin bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Politik teoloji, modern politik teorilerce bilhassa, Marksist ve neo-Marksist solun sunduğu kategorilerde Hristiyanlığın evanjelik vaazını açıklamaya çalışan bir teologlar grubu ya da teologlar 'okulu' anlamına gelir. Bu açıdan politik teoloji, *İncil* metinlerinin politik yorumunun araştırılmasına yönelik saf bilimsel araştırmalardan radikal sosyo-politik hareketlerde teologların ve ruhban sınıfının doğrudan ve aktif seferberliğine kadar uzanır. Christos Yannaras'a göre politik teolojinin her

aşamasının arka planında Batı Hristiyanlığının klasik sorunu ön plana çıkar. Bu sorun "aşkın olan ile seküler arasındaki ilişki, kavramsal bir metafiziğin soyut idealizmi ile yaşamdaki maddi şeylerin (*material goods in life*) dolaysız evetlenmesi, olumlanmasıdır."[1] Şu halde, politik teoloji devrimci ve sosyo-politik hareketlerin köklerini *İncil*'in kendisinde arar. Yannaras'ın işaret ettiği üzere:

> *İncil* politik bir ahlaki (moralite) metin, tıpkı "cennet" gibi sınıfsız bir toplumu hedefleyen bir devrim teorisi metni olarak görülür. Bu sebeple Hristiyan olmak, her şeyden önce sosyal adaletsizliğe ve politik baskıya karşı aktif bir şekilde muhalefet içinde olmak demektir. Örneğin bir miting "kültürel" bir eylemdir, devrimci bir afiş inancın (*faith*) bir simgesidir ya da politik eylemdeki birlik Kilise cemaatinin yeni biçimidir.[2]

Fakat bu bağlamda birkaç soru sorulabilir: Neden politik bir partiye katılmak ya da bir devrimci olmak yeterli değildir? Neden Hristiyan olmak gereklidir? Bu tip sorular politik teolojinin psikolojik motivasyonlarını ortaya çıkarır. Yannaras söz konusu soruların Ortodoks teolojinin kriterleriyle birlikte Avrupa medeniyetinin kalbinde bulunan kökten farklı bir politika anlayışını da dile getirdiğini belirtir. Bu bağlam "insani ilişkilerin konvansiyonel kurallarla sınırlı olmadığı, hedefi insanın hakikati ve varlığının sahihliği olan politik bir teori ve eylem olarak anlaşılmalıdır."[3] Politikanın insan doğasına ve insanın hakikatine hizmet etmesi, onun teolojinin bir parçası olarak düşünülmesi fikrini ortaya çıkarabilir. "Yani, politika insanlığın politik doğasına, kişilerin hakiki birliğine, hakiki bir şehrin (site) oluşumuna ve *polisin* koşulu olan sevginin gücüne hizmet eder."[4] Farklı bir ifadeyle politika "insanlığın sosyal ihtiyaçlarına ve hedeflerine hizmet eden hakiki ilişkiler ve münzevi (*ascetic*) bir eylem teorisi olduğu ölçüde teolojinin hakikatine bağlıdır."[5] Bu bağlamda, teolojinin hakikat anlayışının kavramsal bir metafiziğin soyut ideolojisiyle ortak bir paydada buluşmadığının altını çizmek gerekir. Çünkü teolojik hakikat Kilise'nin 'somut deneyimini' ifade eder. Kilise için insanın hakikati teslis inancında yatar. İnsanın hakikati Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesindedir. Bu üçleme insanın Tanrı'nın sureti olarak tanınmasına yol açar. "Kilise'nin politik teorisi, Kutsal Üçlemenin hakikatidir ve bu hakikat ne metafizik bir ilke ne de entelektüel bir fikir

[1] Christos Yannaras, "A Note On Political Theology", *St. Viladimir's Theological Quarterly*, sayı 1 (1983): 54.
[2] *A.g.e.,*54-55.
[3] *A.g.e.,*55.
[4] *A.g.e.,* 55.
[5] *A.g.e.,*55-56.

olarak verilmiştir."[6] Yannaras'a göre "o, tarihte bir enkarnasyondur, Ruh'un enerjileri aracılığıyla Baba'nın işareti olan enkarne Söz'ün kişisidir, Söz'ün bedenidir, Kilise'nin kendisidir, Mesih'in bedenidir, tamamen tarihte ve nihai olarak eskaton'dadır."[7]

Söz konusu izahlar, politik teolojinin politika ve teoloji kavramlarının harmanlanmasıyla karakterize olduğuna işaret eder. Dolayısıyla politik teoloji sınırları ve çerçevesi net bir şekilde belirlenip tek bir tanımdan hareketle ifade edilebilir değildir. Creston Davis'e göre "politik teoloji tek bir tanıma direnen bir özelliğe sahiptir."[8] Adam Kotsko'ya göre ise "politik teoloji alanı kesin bir şekilde tanımlanmış olmamakla birlikte, bir araştırma sahası olarak politik teolojinin alanı ve biçimi az gelişmiş olsa da zorunlu görünen referans noktalarına sahiptir. "[9] Şu halde politika ve teoloji kavramları özelinde düşünecek olursak, politik teoloji politika ve teolojinin harmanlanması, politik olan ile teolojik olanın buluşmasıdır.

Bir araştırma sahası olarak politik teolojiyi ilginç kılan politikanın teolojik bir boyuta sahip olduğunun ileri sürülmesidir. Eş deyişle teolojinin belirli politik ve sosyal kurumlar için meşru bir zemin sunması ya da meşru bir kökene dönüşmesi süreci, politik teolojinin ana unsurlarından biridir. Dolayısıyla böyle bir süreci ya da bir kavram olarak politik teolojiyi sadece din ekseninde ele almak mümkün değildir. Bu noktada ön plana çıkan iki husus söz konusudur. Birincisi ilahi otoritenin doğası, ikincisi ise devlet iktidarıdır. Molly Farneth'e göre "politik teolojiyi karakterize eden temel unsur ilahi otoritenin doğası üzerine düşünmekle birlikte ilahi otoritenin doğasının devlet iktidarıyla ilişkisi sorununu ön plana çıkarmaktır."[10] Bu noktayı destekleyen başka bir yorum ise Sturla J. Stlsett'e aittir. Stlsett'e göre "politik iktidarla alakalı olan politik teoloji, Tanrı'ya inancın ve politik güç biçimlerinin birbirine bağlı şekilde analiz ve inşa edilerek eleştirilmesidir."[11] Politik teoloji açısından egemenlik, öznellik ve kolektivite kavramları büyük

[6] *A.g.e.,*56
[7] *A.g.e.,*56-57.
[8] Creston Davis, "Political Theology-The Continental Shift", *Political Theology*, sayı 1 (2010): 5.
[9] Adam Kotsko, "Genealogy and Political Theology: On Method in Agamben's The Kingdom and the Glory", *Political Theology*, sayı 3 (2013): 107.
[10] Molly Farneth, "When God and State Don't Dominate: Pragmatism, Political Theology, and Democratic Authority", *Political Theology*, sayı 2 (2019): 119.
[11] Sturla J. Stlsett, "Towards a Political Theology of Vulnerability Anthropological and Theological Propositions", *Political Theology,* sayı 5 (2015): 477.

önem arz eder. Kenneth Reinhard'a göre "politik teoloji söz konusu kavramların öz itibariyle birleşmesi anlamına gelir."[12]

Her şeyden önce politik olan ile teolojik olan arasındaki ilişkiyi vurgulayan politik teoloji politik ve teolojik kavramların ortak bir paydada buluştuğunu ya da politik ve teolojik kavramlar arasında içerik açısından bir ortaklık arayışı olduğunu vurgular. Politika ve teoloji farklı isimlere ve terminolojilere sahiptir. Ancak taşıdıkları işlevler açısından aralarında salt bir benzerliğin ötesinde bir husus söz konusudur. Politik teolojinin araştırdığı ve vurguladığı nokta bu benzerliğin ötesindeki hususdur. Bu bağlam "kimilerinin "yirminci yüzyılın Hobbes'u" kimilerinin ise "yirminci yüzyılın Donoso'su" olarak selamladıkları, kendi ifadesiyle "jus publicum europaeum'un son bilinçli temsilcisi"[13] olan Carl Schmitt'in ifadelerinde açıklık kazanır. Gerek teoloji gerek politik kuramlar gerekse hukuk alanı ile ilgili çarpıcı görüşler ileri süren Schmitt'e göre teolojik ve hukuksal kavramlar arasında sadece tarihsel bir benzerlik değil, 'sistematik ve yapısal' bir benzerlik söz konusudur.

Modern Batı medeniyetinin içinde bulunduğu krizden[14] hareketle modern devlet kuramı ve modern hukuk üzerine düşüncelerini inşa eden Schmitt'e göre modern devlet kuramının tüm önemli kavramları, dünyevi kılığa bürünmüş teolojik kavramlardır. Söz konusu kavramlar yalnızca tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil aynı zamanda sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları sebebiyle de dünyevileştirilmiştir. Eş deyişle modern devlet kuramına ait kavramlar teolojiden aktarılmıştır. "Örneğin Kadir-i Mutlak Tanrı, egemen veya yasa koyucu kavramına dönüşmüştür"[15] ya da "teolojinin önemli kavramları arasında yer alan mucizenin anlamı hukuk açısından olağanüstü hal kavramının taşıdığı anlama denk düşmektedir."[16] Bu bağlamda politik teoloji kavramını tersten

[12] Kenneth Reinhard, "There is Something of One (God): Lacan and Political Theology", *Political Theology*, sayı 1 (2010): 43.

[13] Funda Günsoy, "Hristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmıtt Biyografisi", *Felsefe Arkivi*, sayı 46 (2017): 43.

[14] Günsoy Schmitt'in politik düşüncesinin çağdaş Alman düşüncesi içinde yaygın bir ruh halini ifade eden kültürel kriz nosyonuna referansla anlaşılması gerektiğine işaret eder. Bkz.,Funda Günsoy Kaya, *Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010):18. Schmitt ile ilgili olarak ayrıca bkz., Funda Günsoy, "Hristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi" *Felsefe Arkivi*, 46.sayı, 2017; Kardeş, M. Ertan. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. İstanbul: İletişim, 2015.

[15] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 43.

[16] *A.g.e.,* 43.

okumak ve anlamak mümkündür. Politikaya ait önemli kavramların teolojiden aktarılmış olması politikayı, teolojik politika olarak da okumak ve anlamak demektir. Yani, politik teoloji kavramı iki yönlü olarak ele alınabilir. Birincisi teolojinin politik boyutu, ikincisi politikanın teolojik boyutudur. Her iki durum politika ve teolojiyi aynı paydada buluşturur. Politika ve teoloji arasında tarihsel, sistematik ve yapısal benzerlik, Paulina O. Espejo'nun 'teolojik yapısalcılık' olarak adlandırdığı veciz ifadede karşılık bulur. Teolojik yapısalcılık, politik ve dini argümanların aynı ortak bir 'yapı' paylaşıp paylaşmadığı tezinden hareket eder. Bu noktada esas olan politikanın ve teolojinin terminolojisini oluşturan kavramlar arasında bir tutarlık, uyum veya ahenk (*coherent*) olmasıdır. Başka bir ifadeyle "teolojideki kavramlar kendi içinde uyumlu bir sistem politikadaki kavramlar kendi içinde uyumlu bir sistem oluşturur."[17] Dolayısıyla politik teoloji, politika ve teoloji arasındaki ortak yapının ne olduğu sorusuna odaklanır. Espejo'ya göre 'teolojik yapısalcılık' "Schmitt'in de işaret ettiği üzere devletin hukuksal temelindeki birçok kavram ve argümanın teolojideki kavram ve argümanlarla tarihsel ve yapısal bir ilişkisi olduğunu"[18] vurgular ki bu da politik teoloji içinde belirleyici bir konumda bulunur.

Politik teoloji içinde belirleyici bir konumda bulunan 'teolojik yapısalcılık' tezi bizi, teolojiden ayrı bir hukuk bilimi tezini sorgulamaya götürür. Politik teolojinin sınırları içinde yer alan teolojiden bağımsız bir hukuk bilimi tezinin kaynağı, sosyo-politik hayatın rasyonel bir düzlemde inşa edilmesinde yatar. Fakat söz konusu anlayış teoloji ve hukuk bilimi arasındaki sistematik ve yapısal benzerliğin unutulmasına neden olur. Bu nokta ilk örneğini Gottfried W. Leibniz'de bulur. Espejo, Leibniz'in argümanlarını şu şekilde aktarır:

> Leibniz'e göre teoloji ve hukuk bilimi arasındaki analojiler, her iki disiplinin de çifte bir zemine sahip olmasıyla alakalıdır. Bu zemin kısmen akıl (*reason*) kısmen de otoriteyle ilgilidir. Tıp, matematik ve felsefede akıl ve gözlem yeterli olmasına rağmen teoloji ve hukuk bilimindeki argümanlar, yazılı hukukta vücuda gelen otoriter bir iradeye atıfta bulunmalıdır. Teolojide otoriter temel, Tanrı'nın vahyin bilgisi açısından, kutsal kitaptır. Hukukta otoritenin kaynağı anaysa veya yazılı hukukun özetidir.[19]

Schmitt'e göre Leibniz, hukukun teolojiyle olan sistematik yakınlığını vurgulamak için hukuku, tıp ve matematik ile karşılaştırmayı reddetmiştir.

[17] Paulina Ochoa Espejo, "On Political Theology and Possibility of Superseding it" *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, sayı 4 (2010): 480.
[18] *A.g.e.,*480
[19] *A.g.e.,* 480

Hukuk biliminin ahlaki normlardan ve doğa bilimlerinden ayrı tutulması ya da söz konusu ikili arasında paralellik olması hukukçu ve filozof kimliğine sahip olan Hans Kelsen'in. *Essays in Legal and Moral Philosophy* isimli eserine de konu olur. Kelsen, eserin üçüncü bölümünü "God and State" başlığıyla açar. Espejo'ya göre Schmitt'in *Siyasi İlahiyat'ı* kısmen "God and State'e" eleştirel bir cevaptır.[20] "God and State" adlı bölümün temel meseleleri şu şekildedir: Birincisi *dini deneyim* ve *toplumsal-sosyal (society) deneyim* dolayısıyla Tanrı (*God*) ve toplum arasındaki paralelliktir. Bu paralellik psikolojik açıların da dâhil edilmesiyle ele alınır.

Toplum kavramı söz konusu olunca politik teolojinin sosyolojik perspektiften değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamın önde gelen isimleri Max Weber ve Emile Durkehim'dır. Weber'in *Protestan Ahlakı* ve Durkheim'ın *Dinin İlkel Biçimleri*[21] politik teolojinin sosyolojik açıdan ele alınmasını sağlayan metinlerdir. Psikolojik perspektiften dini deneyim ve toplumsal deneyimi değerlendirmek için ise öncelikle Ludwig A. Feurbach ve Sigmund Freud'a göz atmak gerekir. Freud *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde Tanrı ve din düşüncesinin kaynağını insanda bulduğunu iddia ederek antropolojik bir tutum sergiler, Feurbach *The Essence of Christianity*'nin önsözünde de ilahiyatı "psikolojik bir patoloji" olarak değerlendirdiğini belirtir. Freud ise *Totem ve Tabu* isimli eserinde dini deneyim üzerine görüşlerini belirtir. "God and State" adlı bölümün ikinci temel meselesi, *dini deneyimin* toplumsal olarak tasvir edilmesidir. Üçüncüsü, toplumun (*society*) bir ideoloji olarak anlaşılması durumunda dinin de özel bir sosyal ideoloji olarak anlaşılması gerektiğidir. Dördüncüsü, din-devlet, din ve hukuki ya da yasal organizasyonlar, kilise ve devlet gibi kategorilerin aynılığıdır. Beşincisi, Tanrı'nın dünya düzeni aracılığıyla kişileştirilmesi, devletin ise hukuk aracılığıyla kişileştirilmesidir.[22] Başka bir ifadeyle Tanrı dünya vasıtasıyla devlet hukuk vasıtasıyla kişileşir, vücuda gelir.

Politik teolojinin kökleri ve kavramsal geçmişi söz konusu olunca stoik felsefeye ve onun teolojiye yönelik mitik, doğal ve politik teoloji şeklindeki üç sınıflandırmasına göz atmak gerekir. Roma politik-hukuksal düşüncesi

[20] Politik teoloji tezi, Schmitt'in politika ve hukuk felsefesi bağlamında ele alınır. Çünkü politik teolojinin ilkin 1922 yılında Schmitt tarafından formüle edildiği kabul edilir.

[21] Durkheim totemizmi sosyolojik ve teolojik perspektiften ele alan ilk araştırmacılardan biridir. O, *Dinin İlkel Biçimleri* isimli eserinde totemizme önemli bir yer ayırır. Dini deneyim ve toplumsal deneyim arasındaki paralellik, dini deneyimin toplumsal bir element içermesi gibi tezler söz konusu olunca Durkheim'ı anmak gerekir.

[22] Hans Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy,* çev. Peter Heath (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1973), 62-69.

içinde Quintus Mucius Scaevola, Marcu T. Varro gibi isimler bilhassa Varro'nun bu anlamda yaptığı ayrım dikkate değerdir. Ona göre "mitik teoloji, şairlere ve tiyatroya, doğal teoloji filozoflara ve onların okullarına, politik teoloji ise kamu görevlilerinin ilgi alanına aittir."[23] Bu tipteki üçlü teoloji anlayışı, Hristiyanlığın kurumsallaşması süreci de dikkate alınırsa, Augustinus tarafından eleştirilir. Augustinus'a göre üç tip teoloji anlayışı üç tip tanrı arasındaki bir ayrıma işaret eder ve Varro'nun yapmış olduğu ayrım politik teolojinin mitik ve doğal teolojilerin bir birleşimi olarak anlaşılmasına neden olur. Bununla birlikte, Avrupa tarihi açısından politik teolojiyi, Kilisenin ya da Papalığın merkezi konumundan uzak düşünmek neredeyse imkânsızdır.

Moderniteye geçişle beraber politik teolojinin değişen kavramsallaştırması üç ayrı dönemde ortaya çıkar. "Birincisi, on dokuzuncu yüzyılın karşı-devrim döneminde, ikincisi, Weimar-sonrası Alman Cumhuriyeti'nde üçüncüsü, İkinci Dünya Savaşı Alman teolojisi içinde."[24] Her üç dönemde de politik teoloji bir modernite eleştirisi olarak okunur. Bu çerçeve içinde politik teolojiyi savunan bazı önemli Katolik filozoflar şu şekildedir: Louis de Bonald, Joseph de Maistre ve Donoso Cortes. Söz konusu "Katolik filozofların perspektifinden politik teoloji bir Aydınlanma ve Fransız Devrimi eleştirisi zeminine dönüşür."[25]

Kuşkusuz politik teoloji gibi çok yönlü bir alanın tüm argümanlarını bu yazının çerçevesinde tüketmek mümkün değildir. Bu nedenle son olarak politik teoloji tartışmaları içinde önemli bir yer edinen Thomas Hobbes[26] ve

[23] Francis Schüssler Fiorenza, "Political Theology and The Critique Of Modernity", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, sayı 1 (2005): 87.
[24] Francis Schüssler Fiorenza, "Political Theology and The Critique Of Modernity", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, sayı 1 (2005): 87.
[25] *A.g.e.,* 88.
[26] Türkçe'de M.Ertan Kardeş'in editörlüğünü üstlendiği *Çağımız ve Thomas Hobbes*, Hobbes'a dair çağdaş yorumları bir araya getiren yazılardan oluşmaktadır. Funda Günsoy'un "Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hak Düşüncesi" yazısı Leo Strauss'un Hobbes yorumuna odaklanırken, ilgi çekici bir biçimde, Hobbes'un politik düşüncesini politik teoloji perspektifi içine yerleştirir. Başkaca perspektiflerin yanı sıra kitapta burada sıkça referansta bulunduğumuz Carl Schmitt'in Hobbes yorumu M. Ertan Kardeş tarafından kaleme alınmıştır. Bkz.,Funda Günsoy, "Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hak Düşüncesi: Leo Strauss'un Hobbes Yorumu", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed.M. Ertan Kardeş (İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021); M.Ertan Kardeş, "Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınlık, Yasa ve Hakikat", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed.M. Ertan Kardeş, (İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021)

Baruch Spinoza'ya[27] dair bazı notlara dipnotlarda yer verilip bu başlık toparlanacaktır.

Toparlayacak olursak, politik teoloji dini kavramlar ve argümanlar ile bazı politik kavram ve argümanlar arasındaki analojileri ifade eder. Genel anlamda politik teolojinin geldiği anlamlar şu şekildedir: Birincisi, Weber tarafından "Sezaropapizm" (devletin kiliseden üstün olması ya da devletin kilise ve dini kurumlar üzerinde de yetkisinin bulunması) olarak adlandırılan dinin politik otoriteye tabi olması gerektiğidir. Politik teolojinin ikinci anlamı, politik problemler üzerine teolojik refleksiyona atıf yapması ve liberal teolojiler, Katolik doktrin ve İslami düşünce gibi doktrinleri tanımlamak için kullanılmasıdır. Üçüncü anlamı, politik ve sosyal bağlamı göz önüne alarak teolojinin eleştirel hermenötiğine atıf yapmasıdır. Politik teolojinin dördüncü anlamı, politikanın aşkınlığının keşfi olarak anlaşılan politik düşüncenin eleştirel hermenötiğidir. Söz konusu terimin sonuncu anlamı ise hukuk, politik teoriler ve teoloji arasındaki yapısal ilişkilerin analiz edilmesi anlamına gelmesidir.[28]

2.Politik Teoloji Bağlamında Marx

Modernliğin kendine has seküler bir din tarihi olduğu kabul edilirse, Batı modernliğinin tarihi akışı ve teşekkülü seküler-dini umutların ve inançların

[27] Spinoza'nın *Teolojik Politik İnceleme* adlı eserinde dikkat çekilen önemli hususlardan biri yasa kavramıdır. Spinoza insani ve tanrısal yasa olmak üzere iki tür yasaya işaret eder. İnsani yasa, insan yaşamı ve devletin güvenliğinin gerçekleşmesini sağlayan bir yaşama usulünü ifade eder. Tanrısal yasa ise insana 'en üstün yararı' sağlayan yasadır. Spinoza'ya göre 'en üstün yarar' anlama yeteneğinin olabildiğince mükemmelleştirilmesidir. Bu bağlam hem politik hem epistemolojik hem de ontolojik perspektiften ele alınmalıdır. Çünkü Spinoza için her türlü kuşkuyu bertaraf edecek tüm bilgi ve kesinlik, 'en üstün yarar' ve mükemmelleşme olanağı, Tanrı'nın bilgisine bağlı olduğu gibi var olan her şeyin varlığı ve kavranması da Tanrı özelinde açıklanır. 'En üstün yararı' gözeten tanrısal yasanın temel özelliği tüm insanlarda ortak yani evrensel olmasıdır. Tanrısal yasanın evrenselliği insan tabiatından çıkarılmış olmasıdır. Bu sebeple tabii tanrısal yasa, insan doğasından hareketle ifade edilebilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de dikkat çeken başka bir husus 'özel yasadır.' Spinoza *Eski Ahit*'in yasalarının sadece Yahudilere vahyedildiğini belirtir. 'Özel yasa' Tanrı'nın sadece Yahudileri özel bir politik bütün ve toplum olarak seçmesi zemininde açıklanır. Fakat başka ulusların 'özel yasalara' sahip olup olmadığı sorusu Spinoza'da kesin bir yanıt bulmamakla birlikte *Kutsal Kitap*'tan bir takım açıklamalar yapılarak 'özel yasa' konusu ele alınmaya devam eder. Son olarak, *Teolojik-Politik İnceleme* günah-sevap, karar hakkı temalarıyla politik teoloji zemininde ifade edilir. Bkz., Baruch Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme,* çev. Cemal Bali Akal-Reyda Ergün (Ankara, Dost Kitabevi, 2016): 86., 97-100., 269.

[28] Paulina Ochoa Espejo, "On Political Theology and Possibility of Superseding it" *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, sayı 4 (2010): 477.

kudretinin anlaşılmasını gerektirir. 'Yeni insan' modernliğin seküler inanç tarihine ait bazı fikir akımları ve hareketleri için bir umuttur. Bu bağlamda ifade edilmesi gereken husus, insanın 'farklı' ve 'yeni' olma arayışının tarihinin çok eskilere gitmesidir ki bu arayış insanın kültür tarihine sürekli eşlik etmiştir. Ancak modern çağda 'yeni insanın' umudu, kendine has bir muhteva ve iddia ile tarih sahnesine çıkmıştır. Böyle bir çerçevede önemli olan insanın politik eylemidir. Gottfried Küenzlen'e göre "insanın politik eylemi aracılığıyla dünyayı kendi gerçek hedeflerine göre inşa edebileceği ve insanlığın evrensel mutluluğunun tarihi gerçeklik olacağına ilişkin fikri zemin, dünya görüşü olarak tarihin gelişen hâkimiyeti sayesinde hazırlanmıştır."[29]

Kurtuluş, ferah, her türlü korku ve kaygıdan uzak güvende olma hali, artık dünyevi ilerleme düşüncesinin temel hedefi olmuş ve insani davranışa teslim edilmiştir. Böylesi tarihi düşüncelerin neticesinde, yeniçağ devrimci hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu bağlamın en önemli teması 'kurtuluştur.' Kurtuluş görüşü, zaman ve tarih içinde aklın rehberlik ettiği davranış aracılığıyla gerçekleşebilecektir. Gottfried Küenzlen'e göre özellikle "on dokuzuncu yüzyıl politik Mesihçiliğinin ideolojik kökleri burada yatar."[30] Hayatını seküler Mesihçilik bilmecesine adayan Jacob Leib Talmon'a göre "on sekizinci yüzyıldan itibaren seküler bir din olan politik Mesihçilik, modern seküler yaşamdaki birey ve toplum, özgürlük ve eşitlik, birlik ve tikellik arasındaki çelişki ve gerilimleri ortadan kaldırmaya çalışmıştır."[31] Bu anlamıyla politik Mesihçilik kurtuluş temasıyla örülü olarak karşımıza çıkar ve rotasını "tarihte uyumlu bir ütopya yaratarak politik yollarla başarmak"[32] şeklinde belirler. Dolayısıyla "Fransız Devrimi'nden sonra modern insanın politik ve pedagojik olarak şekillendirilmesi hem sol hem de sağ ideolojilerin ortak amacı"[33] olmuştur. Eş deyişle, insanlar 'oldukları gibi değil' uygun koşullar altında 'olması gerektiği gibi' yaratılmıştır.

Adil bir sosyal düzenin gerçekleşmesi fikri on sekizinci ya da on dokuzuncu yüzyıllardaki 'devrimci' ya da seküler hareketleri karakterize eden temel unsurlardan biridir. İnsanlığın bu dünyadaki evrensel mutluluğuna olan eskatolojik inanç ya da modern-devrimci ruhun bu eskatolojik karakterinin

[29] Gottfried Küenzlen, "Die Religion der Revolution", çev. Naci Kadızade, *Tezkire Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi,* sayı 31-32 (2003): 199.
[30] *A.g.e.,* 200.
[31] Jacob Leib Talmon, *Mission and Testimony: Political Essasy* içinde, haz. D. Ohana, (UK: Sussex Academic Press, 2015), 2.
[32] *A.g.e.,* 2.
[33] *A.g.e.,* 2.

on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda nasıl oluştuğunu ele alan önemli isimlerden biri Karl Löwith'tir. Aynı bağlama dikkat çeken diğer bir önemli isim Pierre Joseph Proudhon'dur. Löwith, Proudhon'un söz konusu noktaya dikkat çeken tezini şu şekilde aktarır:

> 1800 yıl önce bir adam, bizim bugün yaptığımız gibi insanlığı ıslah etmeyi denemişti. Devrim dehası [Lucifer] "Sonsuz"un düşmanı, azizlere yaraşır bir yaşamdan, harika bir akıldan ve hayal gücünden dolayı onda kendi oğlunu fark edebileceğini düşündü. Dünya krallıklarını göstererek ona şöyle söyledi: "Beni şükranla tanımak ve bana tapmak istiyorsan, sana dünyadaki her şeyi bahşedeceğim." "Hayır," dedi Nazarane, "Ben sadece Tanrı'ya tapacağım." Önemsiz reformcu çarmıha gerildi. Ondan sonra Farisiler, vergi tahsildarları, papazlar ve krallar önceden olduklarından çok daha baskıcı, zorba ve çirkin bir biçimde yeniden ortaya çıktılar ve devrim bir problem olarak kalarak yirmi defa başladı ve yirmi defa ertelendi.[34]

Löwith'in tespitine göre "Proudhon Lucifer'in işini yapmak için kendisinin hazır olduğunu"[35] belirtmiştir. Proudhon, kendisini deyim yerindeyse yarım bırakılan işi tamamlayacak 'devrimci bir rehber' olarak görmüştür. Proudhon'un yukarıdaki ifadelerinden şu sonuçları çıkarabiliriz:

1. Yahudilik ve Hristiyanlık ile birlikte bir devrim başlamış ancak bu devrim yanlış yöne doğru yol almıştır.
2. İstikameti değiştirecek olanlar Mesihçi-devrimci ruhun taşıyıcıları olduklarını iddia edenlerdir.

Buradan hareketle on dokuzuncu yüzyılda "eskatolojinin kıvılcımının 'liberal teologlar' vasıtasıyla değil, aksine devrimin seküler teologları aracılığıyla diri tutulduğunu"[36] söyleyebiliriz. Proudhon'un izahlarını da göz önünde bulundurarak Fransız Devrimiyle alakalı birkaç cümle kurma hakkına sahibiz. Fransız Devrimi, Yahudi-Hristiyan geleneğiyle başlayan tüm devrimci hedeflerin gerçekleşmesinin bir işareti midir? Bu soru tartışmaya açıktır. En azından Proudhon gibi Mesihçi-devrimci ruhun taşıyıcıları olduklarını iddia eden, yeryüzündeki tanrı devletinin öncüleri olarak kendilerini görenlerden hareketle Fransız Devrimi'nin teolojik bir perspektiften de ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Gerek Yahudiliği gerekse Hristiyanlığı karakterize eden ya da her iki dinin eskatolojik anlayışlarında önem arz eden noktalar söz konusudur. Bunlar, dünyanın başlangıcı, sonu, kurtuluşu, Kudüs'ün kutsallığı, İsa'nın krallığı ve Tanrı Devletidir.

[34] Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 108.
[35] *A.g.e.,* 108.
[36] Küenzlen, "Die Religion der Revolution", 201

Küenzlen'e göre söz konusu noktalar "seküler bir dönüşüm altında devrimci hareketlerin kalbinde yer alır."[37] Peki, seküler dönüşüm hangi kavramlar etrafında nasıl gerçekleşmiştir? Bir 'başlangıç' gerçekleşmiştir ki bu özgürlük temalıdır yani özgürlük devletinin başlangıcıdır. Bir devir kapanmış yani 'son' bulmuştur ki bu da yükümlülükler devletinin sonudur. Kudüs'ün kutsallığı ise Leo Strauss'un çarpıcı tespitlerinde hayat bulur. Strauss Kudüs ve Atina meselesini ele alarak bizi geçmişin deneyimlerini düşünmeye sevk eder. Ona göre:

> Şimdinin karışıklıklarının ve tehlikelerinin ortasında teselli bulduğumuz tüm umutlar, pozitif ya da negatif bir şekilde, dolaysız ya da dolaylı olarak, geçmişin deneyimlerine dayanır. Bu deneyimlerin en geniş ve en derinine, biz Batılı insanları ilgilendirdiği kadarıyla, iki kentin adı ile Kudüs ve Atina ile işaret edilir. Kendimizi anlamak ve geleceğe giden izsiz yolumuzu aydınlatmak için, Kudüs ve Atina'yı anlamak zorundayız.[38]

Politik seküler akımların temel özelliği bir soruna çözüm bulmak, belirli vaatlerde bulunarak ya tek bir ulusu ya da tüm insanlığı adil, ahenkli, refah bir sosyal düzen içerisine oturtmaktır. Yani 'kurtuluş' vaadinde bulunurlar. Bu tip akımların kendilerine göre bir 'hakikat' iddiası vardır ve hakikat anlayışları parçalanamaz, yekparedir. Örneğin Sosyalizm, Nasyonalizm, Marksizm gibi seküler ideolojiler hakikat anlayışlarını ve kurtuluş vaatlerini birbirleriyle yarıştırmışlardır. Küenzlen'e göre:

> Marksizmin, nasyonalizmin fakat muhtelif şekillerde diğer devrimci hareketlerin seküler tarih teolojileri insanlığın bugüne kadar ki çöküş tarihinin son bulduğunu ve yeni yüzyılların sonsuzluk kılavuzunu ilan etmişlerdir. Devrimleri taşıyan bu inançtır. Başka bir ifadeyle eski dinle (Hristiyanlık, Yahudilik) birlikte bertaraf edilen konular, seküler-devrimci bir örtü altında yeniden vücuda gelmiştir. Özellikle Hristiyan inancına içkin olan dünyanın sonu tasavvuru, eskatolojik-devrimci bir yıkım motifine dönüşmüştür.[39]

Söz konusu bağlamlar ekseninde Marx 'yeniden' düşünülebilir. Kuşku yok ki Marx'taki önemli kavramlardan biri proletaryadır. Sir Isaiah Berlin "Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity" adlı makalesinde Marx'ın proletaryayı taviz vermeden savunmasını onun Yahudi atalarına referansla anlaşılması gerektiğini belirtir. Isaiah Berlin'e göre "Marx'ın proletarya ile ilgili kast ettiği, gerçek işçiler (*worker*) değil, genel

[37] *A.g.e.,* 201.
[38] Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* der. Solmaz Zelyut (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017), 16.
[39] Küenzlen, "Die Religion der Revolution", 203.

olarak insanlık ya da bazen kendi öfkeli benliğidir."[40] Bununla birlikte Isaiah Berlin 'sınıf' kavramına dikkat çekerek Marx'ın aslında yeni bir sınıf ileri sürmediğini ifade eder. Ona göre "Marx'ta sözünü söyleyen yeni ortaya çıkan bir sınıf değil, bir parya halkının yüzyıllar boyunca ezilmişliğidir."[41] Peki, parya halkı kimdir? Kuşkusuz Isaih Berlin'in söylemleri bu parya halkının Yahudiler olduğu cevabına götürür. Eş deyişle Marx Yahudiliğin savunusunu yapan bir düşünür gibi görünmektedir. Bu anlamda muhtelif görüşler söz konusudur. Örneğin kimilerine göre:

> Marx'ın mesiyanik tasavvurunda ifadesini bulan şey Eski Ahit geleneğinin kehanetidir. Kim bilir, ancak on dokuzuncu yüzyılın devrimci hareketleri kazanında, Yahudi geçmişi olmayan pek çoğu da Yahudi geleneğinde olduğu gibi Hristiyan geleneğinde de kökleri kolayca bulunabilen bu politik mesiyanizmi paylaşmıştır.[42]

Marx'ı 'Yahudi bir düşünür' kategorisi içinde tüketmek mümkün değildir. Ancak politik teoloji açısından proletaryayı müjdelenen devrimci mesih olarak okumak mümkündür. Marx'ın görüşlerinin temel temalarından bir diğeri yabancılaşmadır. Yabancılaşma üzerine yapılan analizler Marksçı insan tanımının temel hatlarını da gösterir. Genel olarak Marx'ta yabancılaşma insan-dünya ilişkisinde ortaya çıkar. İnsanın dünyaya yönelmesi ve onu etkilemesi söz konusudur. Bu aşamada insan kendisini yaratıcı bir güç olarak göremiyorsa o insan kendisine yabancılaşmıştır. Dolayısıyla dünya insanın üzerinde ve karşısında yer alır. Oysaki tüm dış dünya insanın içsel süreçlerinin bir yansıması ya da dışavurumudur. Kısaca yabancılaşma kişinin hem dünyayı hem de kendisini pasif yani edilgen olarak kabul etmesi anlamına gelir. Bu ise "nesne ve öznenin birlikte oluşu gerçeğinin fark edilmemesi yani dünyanın bütünsellik olarak algılanamaması anlamına gelir."[43] Peki, yabancılaşma fikrinin teolojik dayanağı nedir?

Yabancılaşma fikri ilk kez Batı düşünce sisteminde *Eski Ahit'te* 'putperestlik' temasıyla örülü bir şekilde karşımıza çıkar. Bilinen anlamıyla putperestlik tek Tanrı yerine birden fazla Tanrı'ya tapma anlamını taşır. Ancak bu noktada peygamberlerin ifade ettiği şey, birden fazla Tanrı'ya tapma meselesi değil, tapılan putların insan yaratımı olmasıdır. Putlar insan yaratımı birer nesne olduğu halde, insanoğlu neden bir nesneye ya da kendi yarattığı şeye

[40] Sir Isaiah Berlin, "Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity", *Jewish Historical Society of England,* sayı 22 (1968-1969): 18.
[41] *A.g.e.,* 18.
[42] Shlomo Avineri, *Karl Marx*, çev. Önder Kulak (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021): 9.
[43] Erich From, *Marx'ın İnsan Anlayışı,* çev. Kaan H. Ökten (İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1992): 125.

tapmaktadır? Bu haliyle insan, kendisini bir nesne yerine koymakta, sahip olduğu güç ve yeteneği kendi yaratmış olduğu nesneye atfetmektedir. Daha sonra ise insan "kendi özünü bulabilmek amacıyla putlara tapınmaya ve esir olmaya yönelmektedir."[44] Söz konusu noktalar, Marx'ın emek ve yabancılaşma konusuna dair görüşleriyle paraleldir. Marx'ın *1844 El Yazmaları* adlı eserinde emeğin yabancılaşması üç temel boyut içerir. Birincisi, emeğin ürününün yabancılaşması, ikincisi çalışma edimine yabancılaşma, üçüncüsü ise insanlık hayatındaki yabancılaşmadır. Bu bağlamdaki ele alınacak husus birincisidir. Çünkü emeğin ürününün yabancılaşması iş bölümü ve özel mülkiyet kavramlarıyla ilişkilidir. Marx için emek insan-doğa ilişkisinde ortaya çıkar. Yani insan doğa ile olan ilişkisinde üretken olmalıdır. Ancak iş bölümü ve özel mülkiyetin ortaya çıkması, emeğin insan gücünün üretken olması özelliğini kayba uğratmıştır. Bu kayıp sonucunda emek, emeğin ürettiği şeyler insanın, insan iradesinin karşısında konumlanmıştır. Eş deyişle emek ve emeğin ürettiği şeyler, insanın kendi seçimine bağlı olmayan nesnelere dönüşmüştür. Böylece "emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak üreticiden bağımsız bir erk olarak ona karşı koymuştur."[45]

Yabancılaşma kavramının, batı düşüncesindeki teolojik dayanakları ve Marx'ın emek-yabancılaşma ikilisindeki vurguları birbirine paraleldir. Çünkü her iki durumda da insan üretmiş olduğunun karşısında konumlanır. Dolayısıyla nesne ve özne birlikteliği, dünyanın bütünsel olarak algılanması zedelenir. Marx'ta insanın varlığı, verili şartlar altında yabancılaşmıştır. Bu sebeple insan 'soyut' bir varlık değil daha ziyade belli tarihsel ve toplumsal durumlar içinde oluşmuş somut insandır. Bu vurgu Marx'ın Feuerbach üzerine yazdığı altıncı tezde de yinelenir. Marx'a göre:

> Feurbach dinsel özü *insani* öz haline getirir. Ne var ki insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür.[46]

Marx'ın görüşleri açısından önemli olan Marksçı insan tanımı, yabancılaşma, özel mülkiyet, kapitalizm, proletarya kavramlarıyla ilişkilidir. Marx'ta yabancılaşma kapitalist toplumun ortaya çıkmasıyla birlikte ele alınmalıdır. Çünkü Kapitalist toplumun ortaya çıkmasıyla paralel olarak özel mülkiyet gündeme gelir ki bu da beraberinde insanın yabancılaşması ve sefaleti

[44] *A.g.e.,* 126.
[45] Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer (Ankara, Sol Yayınları, 2015): 140.
[46] Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi,* çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez (İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013): 16.

meselesini ortaya çıkarır. Peki, özel mülkiyet ve ona bağlı olarak yabancılaşma 'ilk günah mıdır?' Marx *Das Kapital'in* birinci cildinin yirmi dördüncü bölümünü "İlk Birikim" başlığı ile açar. Bu bölümde Marx sermaye birikimi, artık değer ve kapitalist üretim varlığı, meta üreticilerinin elindeki büyük miktardaki sermaye ve emek gücü arasında kısır bir döngü olduğunu belirtir. Bu kısır döngüden kurtulmanın yolu ise kapitalist birikimi önceleyen ve kapitalist üretim tarzının sonuçlarını analiz etmek değildir. Esas kurtuluş onun başlangıç noktası olan bir 'ilk birikimin' varlığını kabul etmektir. 'İlk birikim' ve teolojinin önemli kavramları arasında yer alan 'ilk günah' arasında bir paralellik söz konusudur. Marx'a göre:

> İlk günahın teolojide oynadığı rolün aşağı yukarı aynısını, ekonomi politikte ilk birikim oynar. Âdem elmayı ısırdı ve insan soyu günahı yüklendi. Günahın kaynağı, onu geçmişe ait bir öykü olarak anlatarak açıklanır. Evvel zaman içinde, bir tarafta çalışkan, akıllı ve her şeyden önce de tutumlu bir seçkinler grubu, diğer tarafta tembel, ellerine geçen her şeyi ve daha fazlasını har vurup harman savuran bir serseriler grubu vardı. Kuşkusuz teolojinin ilk günah efsanesi, bize, insanın ekmeğini alnının teriyle kazanmaya nasıl mahkûm edildiğini anlatır; iktisadi ilk günah tarihi ise, buna hiçbir şekilde gereksinim duymayan insanların nasıl olup da var olabildiklerini açıklar. Olsun. Böylece birinciler zenginlik biriktirdi, ikincilerin elinde sonunda kendilerinden başka satacakları bir şey kalmadı.[47]

Şu halde özel mülkiyetin 'ilk günah' olarak kabul edilmesi meselesi açıklığa kavuşur. Peki, 'ilk günahtan' kurtulmanın yolu nedir? Eş deyişle ne tür bir toplumsal düzen özel mülkiyeti dışlayacak ve tüm insanların mutluluğunu sağlayacaktır? Gerek özel mülkiyeti gerekse yabancılaşmayı dışlayacak olan komünizmdir. Komünizmin temel ilkelerinden biri sınıfsız bir toplum vaat etmesidir. Bu ise teolojinin önemli kavramları arasında yer alan 'cennet' kavramıyla eş değerdir. Sınıfsız toplumun er ya da geç oluşacağına dair ileri sürülen görüş, bir 'beklenti' içerir. Yani insan, beklenti içindedir ve beklentisi onun lehine olacak şekilde gerçekleşecektir. Eş deyişle kurtuluş komünist toplumda, 'cennettedir.' Bu noktadaki kritik rol proletaryaya aittir. Burjuva toplumunun çözülüşünden doğan proletarya, yabancılaşmaya son verecektir. Marx'ın deyişiyle "proletarya devrim çanını çalacaktır."[48]

Marx için proletarya insana birliği ve bütünlüğü sağlayacak, 'evrensel kurtuluşu' gerçekleştirecek olan yetkili merciidir. Eş deyişle proletarya kendisini evrensel olarak gerçekleştirecektir. Yani proletarya müjdelenen

[47] Karl Marx, *Das Kapital 1*, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan (İstanbul, Yordam Kitap, 2021): 686.
[48] Marx, *Das Kapital 1*, 576.

devrimci Mesih'tir. Marx'ın proletaryaya yüklediği görevler seküler-Mesihçi kategoriler bağlamında düşündüğünü gösterir. Bu bağlam Löwith'in çarpıcı tespitleriyle desteklenebilir. Löwith için *Komünist Manifesto'nun* temel argümanı burjuva sınıfı ve proletarya arasındaki antagonizma değildir. Burjuva ve proletarya arasındaki uzlaşmazlık, burjuva sınıfının 'karanlığın çocuğu' proletaryanın ise 'ışığın çocuğu' olmasından kaynaklanır. "Marx bilimsel bir tahminden hareketle, tarihsel yasalar çerçevesinde, burjuva kapitalist dünyanın son krizini ifade etse de esasen bu bir kıyamettir."[49] Teolojik perspektifi göz önüne alarak devrimin 'kıyamete' (kıyamet günü) bir çağrı olduğu çıkarımını yapabiliriz. Löwith burjuva ve proletarya arasındaki mücadelenin ve buna bağlı olarak cereyan eden tarih görüşünün ampirik yollarla doğrulanamayacağını belirtir.

Löwith'e göre tarihin bir sınıf mücadelesi olduğu görüşü 'ideolojik' olarak Marx'ın bilincinde vardır. Ancak bu kavramın arkasındaki itici güç, kendi bilinçsiz kökünü Marx'ın varlığında dahası onun ırkında bulan saydam bir mesiyanizmdir. Dolayısıyla "tüm seküler saptırmalara rağmen *Komünist Manifesto* hala mesiyanik bir inancın temel özelliklerini muhafaza eder: Beklenilen şeylerin güvencesi."[50] Beklenilen şeylere yönelik umut ve güvencenin temel şartı sınıfsız toplum yani komünist toplumdur. Dolayısıyla *Komünist Manifesto*, bir 'çağrı' niteliği taşır. Bu çağrının muhatabı, tüm insanlığı evrensel mutluluğa ulaştıracak olan proletaryadır.

Marx'ın tarihsel geçmişe ve yaşadığı döneme dair değerlendirmeleri *Komünist Manifesto'*nun ilk sayfalarında şu ifadelerle dile getirilir:

> Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir. Özgür yurttaş ile köle, patrisien ile pleb, baron ile serf, lonca ustası ile kalfa, sözün kısası ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa ama dur durak bilmeyen bir mücadele içinde olmuşlardır.[51]

Sınıflar arası mücadele tarihsel süreçte kimi zaman aleni olarak kimi zaman ise gizliden yapılmış; ya toplumun devrimsel bir dönüşümüyle ya da mücadele eden tarafların ortak çöküşüyle sonuçlanmıştır. Marx için feodal toplumların yıkılmasıyla birlikte filizlenen modern burjuva toplumu sınıf karşıtlığına son vermemiş; eski sınıfların yerine yeni sınıflar inşa etmiştir.

[49] Löwith, *Tarihte Anlam*, 76.
[50] *A.g.e.,* 76
[51] Karl Marx, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan (İstanbul, Yordam Kitap, 2019): 40.

Buna bağlı olarak modern burjuva toplumu, yeni sömürü ve baskı koşulları yaratmıştır. Marx'a göre:

> Bununla birlikte dönemimizin, burjuva döneminin ayırt edici bir özelliği vardır: Sınıf karşıtlıklarını yalınlaştırmıştır bu dönem. Bütün bir toplum iki büyük düşman kampa, birbiriyle doğrudan doğruya karşı karşıya gelen iki büyük sınıfa, yani burjuvazi ve proletaryaya her geçen gün daha fazla bölünmektedir.[52]

Marx burjuva-kapitalist toplum çağının diğerlerinden farklı olduğunu vurgular. Bu fark burjuva sınıfı ve proletarya arasında nihai anlamda kozların paylaşılması amacıyla iki sınıfı birbirleriyle doğrudan yüzleştirerek 'iki düşman kampta' bir araya getirmiş ve sınıfsal uzlaşmazlığı yalınlaştırmıştır. Marx'ın tarihsel kehanetine göre bu nihai ve son durum proletarya tarafından noktalanacaktır. 'Seçilmiş bir sınıf' olarak proletarya farklı ülkelerde çalışan tüm işçilerin komünist karakterini ön plana çıkararak, tüm toplumun kurtarılmasında öncü rol oynayacaktır. Proletarya, burjuvadan farklı olarak yönetici bir sınıf anlayışını ortadan kaldıracak, eski burjuva toplumunun yarattığı sınıf uzlaşmazlığının yerine, herkesin özgür gelişiminin koşulu olarak her bir kişinin gelişimini önceleyecek, deyim yerindeyse "hep birlikteliği" ilke edinecektir. Marx'ın gerek burjuva-kapitalist topluma yönelik değerlendirmeleri gerekse tarihsel kehaneti, onun tarihe bir görev biçmiş olduğu izlenimini verir. Bu görev dünyayı olduğu haliyle ele almak yani dünyanın gerçeğini ortaya koymaktır. Marx'a göre:

> İnsanın özyabancılaşmasının (kendi kendine yabancılaşmasının) kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal-olmayan biçimleri içindeki özyabancılaşmayı da ortaya çıkarmak ilkin tarihin hizmetinde olan *felsefenin görevi* oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor.[53]

Hem söz konusu alıntıyı hem de proletarya ile ilgili değerlendirmeleri göz önüne alarak Marx'ın tarih ile alakalı görüşlerini tarihsel mesiyanizm çerçevesinde ele alabilir, Marx'ın "tarihsel mesiyanizminin nihai amacının ve idealinin Tanrı'sız ve yeryüzünde olan bir Tanrı Krallığı"[54] olduğu yorumunu yapabiliriz. Bu bağlam dönüp dolaşıp burjuva sınıfı ve proletarya arasındaki çekişmeden hareketle kurulur. Löwith için proletarya ve burjuva sınıfının

---

[52] *A.g.e.,* 41

[53] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara, Sol Yayınları, 2009): 193.

[54] Löwith, *Tarihte Anlam*, 73.

son antagonizması, tarihin sonunda İsa ve İsa karşıtları (Hristiyan olanlar ve olmayanlar) arasındaki savaşın son safhasına olan inanca tekabül etmesi ve proletaryanın görevinin 'seçilmiş halkın' tarihi misyonuna benzemesi tesadüf değildir. Ezilen sınıfın evrensel kurtarıcı fonksiyonu, 'çarmıh' ve 'yeniden dirilişin' dini diyalektiğine ve zorunluluk alanının özgürlükler alanına dönüşümü yeni bir asra tekabül eder. "Bütün tarihi süreç *Komünist Manifesto*'da tasvir edildiği gibi tarihin Yahudi-Hristiyan yorumunun genel şemasını, öngörülen kurtuluş olgusu olarak anlamlı bir nihai hedefe aksettirir."[55] Löwith, *Max Weber ve Karl Marx* isimli eserinde Marx'ın tarihsel materyalizminin Hristiyan teolojisinin laik hale getirilmiş bir uyarlaması olduğunu belirtir. Löwith'e göre "Marksist tarih anlayışı bilimsel terimlerine rağmen, evrensel bir görüş olarak ele alınırsa Hristiyan eskatologya dizgesine, Son Günler öğretisine ve İnsanın Şükran için Onarılmasına bağlı olarak"[56] ifade edilebilir.

Bu başlığa dair son değerlendirmelerimi, Marx'ın Yahudi sorununa yaklaşımını ele alarak tamamlamak istiyorum. Marx'ın 1843'te kaleme aldığı ve 1844'te yayınlanan *Yahudi Sorunu* adlı eserinde "Marx'ın idealizmden materyalizme ve devrimci demokrasiden Komünizme geçişinin işaretleri bulunur."[57]*Yahudi Sorunu*'nun Marx'ı, *Komünist Manifesto*'nun Marx'ı olmamasına rağmen tarihin materyalist bir şekilde kavranışı kendisini söz konusu eserde açığa vurur. *Yahudi Sorunu* Almanya'da feodalizmden kapitalizme geçiş döneminde yazılmıştır. I. Rennap'a göre Marx Yahudilerin feodal toplumdaki toplumsal ve ticari işlevini kavramış, Yahudiler ile sınıf iktidarı mücadelesi veren burjuva arasındaki kayda değer bağı görmüş ve bu bağın, Almanya'daki yeni burjuva toplumun Yahudilerin asırlar boyunca gördükleri toplumsal bir fonksiyona dayandığını anlamıştır. Eş deyişle Yahudilerin toplumsal işlevi, onları asırlar boyunca ayakta tutmuş ve Yahudiliğe dair bir takım ideolojik nitelikler, toplumsal işlevlerinden kaynaklanmıştır. Bu sebeple Marx'a göre "Yahudilik, tarihe karşın değil, tarihin yardımıyla tutunmuştur."[58]

Yahudiler ve Almanya'daki yeni burjuva toplumu arasındaki bağ, Yahudilerin kapitalist toplum ile olan bağlarına ve ondan sağladıkları

[55] *A.g.e.*, 76.
[56] Karl Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz (Ankara, Doruk Yayıncılık, 1999): 28.
[57] I. Rennap, *Anti-Semitizm ve Yahudi Sorunu*, çev. Şen Süer Kaya (İstanbul, İnter Yayınları, 1991): 70.
[58] Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu (Ankara, Sol Yayınları, 2014): 42.

yararlara işaret eder. Fakat Yahudilerin kapitalist toplum ile olan bağı, onlara tam anlamıyla bir kurtuluş sağlamamıştır. Zaten Marx'ın perspektifi gereği kapitalist toplumsal sistem sadece Yahudiler için değil, insanlığın tamamı için kurtuluşa engeldir. Bu sebeple Marx Yahudilerin kurtuluşunun kapitalist toplumsal sistemin ötesinde, yani daha ileri bir toplumda görür. Marx'a göre "bezirganlığın ön koşullarını, ve öyleyse bezirganlık olanağını ortadan kaldıran bir toplum örgütlenmesi, yahudiyi olanaksızlaştırmış demektir."[59] Kapitalist sistemin ötesinde olan bir toplumda Yahudiler ticarete bağlı olarak yani yaşamlarını idame ettirmek adına eski toplumsal fonksiyonlarını yerine getirmekten kurtulmuş olacaktır. Eş deyişle kapitalist sistemin ötesindeki bir toplum anlayışı Yahudilerin kapitalist sistemle olan zorunlu bağını ortadan kaldıracaktır. Marx'a göre "Yahudiliğin dünyasal temeli pratik gereksinim, özel çıkardır."[60] Marx için bu pratik özün Yahudilerce boş görülmesi ve ortadan kaldırılmasına yönelik gayret Yahudileri şimdiye kadar olan gelişimlerinden kurtarır. Bu sebeple Yahudiler genel olarak 'insani özgürleşme' için çalışır ve insani öz-yabancılaşmanın 'en yüksek pratik' ifadesinin karşısında yer alırlar. Dolayısıyla Yahudilerin gerçek anlamda kurtuluşu, kapitalist toplumun yıkılması yönünde gösterecekleri çabalar olmalıdır.

Toparlayacak olursak *Yahudi Sorunu* esasen anti-semitizmi merkeze koyarak yapılan yorumların ötesinde değerlendirilebilir. Marx, politik bakımdan Almanya'da Yahudilerin nasıl özgürleştirilebilecekleriyle (*emancipation*) alakalı olan pratik sorunun ötesine geçmiştir. Esas mesele Yahudilerin 'insani özgürleşmeye' kavuşmalarıdır. Bu sebeple 'insani özgürleşme' olmadan politik anlamda özgürleşmenin (yurttaşsal) bir önemi yoktur. Marx'ın 'tüm insanlığın' topyekûn kurtuluşunun komünist toplumda olacağına dair kehanetinde Yahudiler de rol oynar. Bu rol, Yahudilerin kapitalist toplumun yıkılması yönündeki çabaları ile karakterize edilir. Dolayısıyla Yahudi sorununun nihai çözümü kapitalizmden daha ileri bir toplumsal düzende 'insanlığın kurtuluşundadır.' Kurtuluş teması, kapitalizmin ötesinde bir toplumsal düzen veya geleceğe dair umut ve güvence, insani özgürleşme ve tüm insanlığın topyekûn kurtuluşuna dair talep *Yahudi Sorunu'*nun teolojik-politik perspektiften ele alınabileceğinin işaretidir.

[59] *A.g.e.,* 39
[60] *A.g.e.,* 39

Kaynakça

Avineri, Shlomo. *Karl Marx*. Çeviren Önder Kulak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Berlin, Sir Isaiah. "Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity". *Jewish Historical Society of England*. Sayı 22 (1968-1969): 1-20.

Davis, Creston. "Political Theology-The Continental Shift". *Political Theology*. Sayı 1 (2010): 5-14.

Espejo, Paulina Ochoa. "On Political Theology and Possibility of Superseding it". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Sayı 4 (2010): 475-494.

Farneth, Molly. "When God and State Don't Dominate: Pragmatism, Political Theology, and Democratic Authority". *Political Theology*. Sayı 2 (2019): 112-124.

Fiorenza, Francis Schüssler. "Political Theology and The Critique Of Modernity". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*. Sayı 1 (2005): 87-105.

Fromm, Erich. *Marx'ın İnsan Anlayışı*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1992.

Günsoy Kaya, Funda. *Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

-. "Hristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi" *Felsefe Arkivi*. Sayı 46 (2017): 41-70.

Kelsen, Hans. *Essays in Legal and Moral Philosophy,* Çeviren Peter Heath. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1973.

Kotsko, Adam. "Genealogy and Political Theology: On Method in Agamben's The Kingdom and the Glory". *Political Theology*. Sayı 3 (2013): 107-114.

Küenzlen, Gottfried. "Die Religion der Revolution". Çeviren Naci Kadızade, *Tezkire Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*. Sayı 31-32 (2003): 199-210.

Löwith, Karl. *Max Weber ve Karl Marx*. Çeviren Nilüfer Yılmaz. Ankara: Doruk Yayımcılık, 1999.

-. *Tarihte Anlam*. Çeviren Caner Turan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Marx, Karl, Engels Friedrich. *Alman İdeolojisi*. Çeviren Tonguç Ok, Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.

Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2009.

-. *Das Kapital I*. Çeviren Mehmet Selik, Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap, 2010.

-. *Yahudi Sorunu*. Çeviren Sol Yayınları Yayın Kurulu. Ankara: Sol Yayınları, 2014.

-. *1844 El Yazmaları*. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2015.

-. *Komünist Manifesto*. Çeviren Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap, 2019.

Rennap, I. *Anti-Semitizm ve Yahudi Sorunu*. Çeviren Şen Süer Kaya. İstanbul: İnter Yayınları, 1991.

Rae, Gavin. "The Theology of Carl Schmitt's Political Theology". *Political Theology*. Sayı 6 (2016): 1-18.

Reinhard, Kenneth. "There is Something of One (God): Lacan and Political Theology". *Political Theology*. Sayı 1 (2010): 43-60.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çeviren A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2016.

Stlsett, Sturla J. "Towards a Political Theology of Vulnerability Anthropological and Theological Propositions". *Political Theology*. Sayı 5 (2015): 464-478.

Spinoza, Baruch. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çeviren Cemal Bali Akal, Reyda Ergün Ankara: Dost Kitabevi, 2016.

Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?*. Derleyen Solmaz Zelyut. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

Talmon, Jacob Leib. *Mission and Testimony: Political Essasy* içinde. Hazırlayan D. Ohana, UK: Sussex Academic Press, 2015.

Yannaras, Christos. "A Note On Political Theology". *St. Viladimir's Theological Quarterly*. Sayı 1 (1983): 53-56.

VESTFALYA SONRASI BİR DÜNYADA ULUS-ÖTESİ BİR KAMUSAL ALANIN İMKANI

Tayfun TORUN*

THE POSSIBILITY OF A TRANSNATIONAL PUBLIC SPHERE IN A POST-WESTPHALIAN WORLD

Öz

Kamusal alan kavramı, demokrasi tartışmalarının merkezi kavramlarından biri olmayı sürdürmektedir. Son dönemde yapılan tartışmaların en dikkat çekici olanlarından biri Nancy Fraser'ın mevcut tarihsel gelişmelerin ışığında ulus-ötesi bir kamusal alan teorisinin imkanına ilişkin yorumudur. Özellikle küreselleşmeyle birlikte, ulus devlet mantığı içinde ele alınan klasik kamusal alan teorisi işlevini kaybetmiştir. Kamusal alanın öznesi artık doğrudan yurttaşla, kamuoyunun muhatabı da kamu erki olarak ulus devlet ile sınırlandırılamaz. Modern demokrasilerin kaderi, vazgeçilmez bir kategori olan kamusal alan teorisinin mevcut koşullar altında yeniden yapılandırılmasına bağlıdır. Ona göre, 21. Yüzyılda ihtiyaç duyulan eleştirel bir kamusal alan teorisi, "normatif meşruiyet" ve "politik etkililik" kavramlarının yeniden yapılandırılmasıyla, Vestfalya sonrası bir perspektiften ulus-ötesi bir kamusallık düşüncesine dayanmak durumundadır. Bu makale Nancy Fraser'ın, 1991'de Vestfalyan çerçevede yazılan "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı" adlı makalesinden 2007'deki "Kamusal Alanın Ulus-ötesileşmesi: Vestfalya Sonrası Bir Dünyada Kamuoyunun Meşruiyeti ve Etkililiği Üzerine" makalesine, eleştirel bir kamusal alan teorisi inşa etme teşebbüsünün evrimini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nancy Fraser, ulus-ötesi kamusal alan, normatif meşruiyet, politik etkililik.

* Bursa Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr., torun@uludag.edu.tr, ORCID: 0000-000-7169-5944.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 136-157.
(Makale Gönderim: 01.12.2022 / Makale Kabul: 29.02.2023)/ Araştırma Makalesi

Abstract

The public sphere remains one of the central concepts of discussions about democracy. One of the most impressive debates in more recent times is Nancy Fraser's interpretation of the possibility of a transnational public sphere theory in light of current historical developments. Especially under the conditions of globalization, classical public sphere theory, which was conceptualized in the logic of the territorial nation-state, lost its function. Neither the subject of the public sphere can be restricted any longer by the citizen not even the addressee of the public opinion by the nation-state as public power. The destiny of democracies depends on the reconstruction of public sphere theory under current conditions. According to Fraser, a critical public sphere theory needed in the 21st century has to be based on a transnational idea of publicity from a post-Westphalian perspective, in which the concepts of normative legitimacy and political effectiveness are reconstructed. This article discusses the evolution of reconstructing a critical public sphere theory from Nancy Fraser's articles "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Really Existing Democracy (1991)," written in a Westphalian framework, to "Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World (2007)."

Keywords: Nancy Fraser, transnational public sphere, normative legitimacy, political efficacy.

****

1980'lerden itibaren yürütülen demokrasi tartışmalarında merkezi bir yer tutan, hem tarihsel hem de normatif bir kategori olarak kamusal alan kavramsallaştırmasını Jürgen Habermas'a ve onun en önemli eserlerinden biri olan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (1962) adlı eserine borçluyuz.[1] Öyle ki bugün yapılan tartışmaların hemen hepsi bir şekilde Habermas'ın görüşleriyle hesaplaşırken, onun sunduğu çerçeveyi ve kavram setini kullanmaktadır. Fraser'ın da belirttiği gibi, Habermas'ın klasik kamusal alan teorisi, demokrasi tartışmalarında mutlaka hesaplaşılması gereken temel bir kaynak niteliğindedir.

Etimolojik kökeni itibariyle demokrasi, Grekçe *demos* (halk) ve *kratos* (yönetim ya da iktidar) kavramlarının birleşiminden meydana gelirken, halkın

[1] Meral Özbek, "Kamusal Alanın Sınırları", *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hil Yayınları, 2015), 45.

yönetimi ya da iktidarına gönderimde bulunur. Bu basit etimolojik saptama bile beraberinde halktan ya da yönetimden/iktidardan anlaşılan şeyin içeriğine bağlı olarak ortaya farklı demokrasi anlayışları ya da modelleri çıkacağını akla getirmektedir. Modern devletteki klasik kamusal alan tartışmaları açısından ele alındığında, *demos* doğrudan bir "yurttaşlık" kategorisine, *kratos* ise kamu erki olma anlamında devlete atıfta bulunur.[2] Habermas'ın yukarıda sözü edilen eseri de demokrasiyi bu çerçevede ele alır. Bu makale Nancy Fraser'ın, kamusal alan söz konusu olduğunda 21.Yüzyılda *demos*un artık doğrudan yurttaş ile eşitlenemeyeceği ve aynı şekilde *kratos*un da yalnızca belirli bir bölgede egemen ulus devlete gönderimde bulunamayacağı tezini tartışmaktadır. Makalenin ilk bölümünde Fraser'ın "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı (1991)" makalesi ele alınmaktadır. Söz konusu makale, Habermas'a yönelik en dikkat çekici eleştirilerden birini, mevcut koşullarda demokrasinin sınırlarını çizme teşebbüsünü temsil eder. Bununla birlikte Fraser'ın kendisinin de belirttiği üzere, 1991 eleştirisi Vestfalyan (ulus devlet mantığına dayanan) bir perspektife dayanır ve tam da bu nedenle günümüz için yeterli olmayıp Habermas'ın yorumuyla aynı kaderi paylaşır. Makalenin ikinci bölümü ise, Fraser'in 2007'deki "Kamusal Alanın Ulus-ötesileşmesi: Vestfalya Sonrası Bir Dünyada Kamuoyunun Meşruiyeti ve Etkililiği Üzerine" adını taşıyan makalesine odaklanmaktadır. Fraser'ın terminolojisiyle ifade edersek, Vestfalyan (ulus devlet merkezli) bir çerçeve bizim bugün kamusal alan tartışmalarını anlamamız bakımından yeterli olmadığı gibi, Vestfalya sonrası dönemde kamusal alan tartışması terminolojisi itibariyle yeniden yapılandırılmak durumundadır.

Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek (1991): *Yapısal Dönüşüm*'ün Feminist Eleştirisi

Fraser'ın "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı (1991)"[3] adlı makalesi, her şeyden önce başlığı dikkate alındığında önemli bir eleştirel ipucu vermektedir. "Gerçekte var olan demokrasi" vurgusu, Habermas'ın yaklaşımının, her ne kadar önemli bir kavramsal kaynak sunuyor olsa da mevcut demokrasilerin

[2] Ahmet Cevizci, "Demokrasi", *Felsefe Ansiklopedisi* içinde, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Ebabil Yayınları, 2006), 122. Demokrasi kavramının etimolojik kökeni ve modern dönemde aldığı forma ilişkin detaylı bilgi için bkz. Christian Meier, "Die Entstehung des Begriffs 'Demokratie' ", *Politische Vierteljahresschrifft*, Vol. 10, No. 4 (Springer, 1969), 535-575.

[3] Nancy Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek, çev. Meral Özbek (İstanbul: Hil Yayınları, 2008), 103-132.

koşullarına uyarlanamayacağının altını çizmektedir. Bu perspektiften geç kapitalizmin koşulları altında eleştirel bir toplum teorisine her zamankinden daha çok ihtiyaç bulunduğunu dile getiren Fraser'a göre, demokrasi teorisinin merkezi kavramlarından biri olan ve eleştirel bir toplum teorisinin kendisine başvurmadan edemeyeceği "kamusal alan" kavramının mevcut koşullarda yeniden ele alınması gerekmektedir.[4]

Hiç kuşkusuz Habermas'ın kamusal alan kavramı demokrasi teorisi açısından belirli bazı ayrımları yapmamızı olanaklı kılan kurucu bir kavram olan "kamusal alan"ı dolaşıma sokmuştur: Kamusal alan fikri,

> Modern toplumlarda, politik katılımın konuşma (talk) ortamı aracılığıyla icra edildiği bir sahneye işaret ediyor. Bu, yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakerede (deliberate) bulundukları bir alan; yani, kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanı. Bu alan, kavramsal olarak devletten ayrı olan; ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alan. Habermasçı anlamıyla kamusal alan aynı zamanda resmi-ekonomiden de kavramsal olarak ayrı; pazar ilişkilerinin değil, söylemsel ilişkilerin alanı; satın alma ve satmak yerine, tartışma (debate) ve müzakere (deliberate) için bir sahne. Böylece kamusal alan kavramı demokratik kuram için gerekli ayrımları, yani devlet aygıtları, ekonomik pazarlar ve demokratik birlikler arasındaki ayrımları göz önünde tutmamıza izin veriyor.[5]

Dolayısıyla geç kapitalizm koşulları altında demokrasinin sınırlarını anlamaya çalışan herhangi bir teşebbüsün "kamusal alan" kavramına başvurmaksızın başarılı olması düşünülemez.[6] Ancak yine de gerçekte var olan demokrasinin koşullarını anlamak bakımından söz konusu kavramın Habermasçı yorumuna bağlı kalınamaz. Habermas'ın *Yapısal Dönüşüm*'de çizdiği liberal burjuva kamusal alan modeli, Fraser'a göre temelleri itibariyle bir takım problemli varsayımlara dayanmaktadır ve öncelikle bunların aydınlatılması gereklidir. Öte yandan tarihsel olarak özgül ve sınırlı bir kamusal alan formunun ortaya çıkış, yükseliş ve çöküş bağlamının hikayesi olan eserin, 20. Yüzyıl refah devleti kitle demokrasilerinin koşulları altında liberal burjuva kamusal alanın çöküşüne yönelik tespitinden sonra Habermas, yeni ve geçerli bir eleştirel kamusal alan teorisi de önermemiştir.

Habermas'ın kamusal alan teorisi, ana hatlarıyla şu şekilde tanımlanabilir: Kamusal alan, bir devletin yurttaşlarının eşit haklarla donanmış olarak bir araya geldikleri ve kendilerini ilgilendiren "ortak" meselelerle ilgili tartışmaya katılabildikleri özgür bir tartışma ortamıdır. Her yurttaşın erişimine açık,

[4] *A.g.e.*, 102.
[5] *A.g.e.*, 104-105.
[6] *A.g.e.*, 105.

aleniyetin alanı olarak kamusal alandaki müzakerelerin amacı, ortak meselelerle ilgili bir uzlaşıma vararak bir kamuoyu oluşturmak ve kamu erki olarak devlet aygıtını kamuoyunun kararlarını uygulamaya davet etmek, zorlamaktır. Bu anlamıyla kamusal alan, yurttaşların rasyonel politik bir irade oluşumunun alanıdır.[7]

Yapısal Dönüşüm'deki bu temel iddialara atıfla Fraser, revizyonist tarih yazımından gelen bazı temel eleştirilere başvurur ve Habermas'ın yorumunun açmazlarına işaret eder. Joan Landes, Mary Ryan ve Geoff Eley gibi düşünürlere göre, Habermas'ın *Yapısal Dönüşüm*'de sunduğu çerçeve aşırı idealize edilmiştir ve bunun bir sonucu olarak her ne kadar Habermas kamusal alana erişimde bir eşitlik idealini temele alıyorsa da, liberal burjuva kamusal alanın kendisi açıkça bir dizi dışlamaya dayanmaktadır. Bu düşünürler arasında Landes, Fransa örnekleminden hareketle, kamusal alandaki dışlamanın toplumsal cinsiyet ekseninde gerçekleştiğine ve kadınların kamusal alandan sistematik olarak dışlandığına işaret ederken; Eley bu itirazı genişleterek kadınlara yönelik dışlamanın yalnızca Fransa değil, İngiltere ve Almanya'da da hakim olduğunu dile getirir. Habermas'ın kamusal alana erişimin herkese açık olduğuna yönelik vurgusunun aksine, bu ülkelerde kamusal alan açıkça eril/erkek bir burjuva sınıfın hakimiyetinde şekillenir.[8] Bu aşırı idealleştirme ya da dışlama eleştirisi, kamuoyunun meşruiyetinin altını oyan hayli önemli bir eleştiridir. Çünkü kamusal alan, bir devletin yurttaşlarının tümünün erişimine açık olan, eşitler olarak ortaklaşa problemlerin tartışılabildiği ve ortak bir karara varılabildiği politik irade oluşum alanı olarak tanımlanır. Kamuoyu, bütün yurttaşların müzakere sonucu oluşturdukları politik iradeye gönderimde bulunması gerekirken, söz konusu kamuoyunun bütünü temsil etmemesi anlamında dışlama sonucu meşruiyet kaybı yaşanır. Fraser dışlama ile ilgili noktayı farklı bir vurguyla şöyle dile getirir: "Serbestçe erişilebilirlik, rasyonalite ve statü hiyerarşilerinin askıya alınması özellikleriyle görücüye çıkan kamusallık söyleminin kendisi bir 'ayrıcalaştırma' stratejisi olarak yerleşiyor."[9] Bundan dolayı Habermas, toplumdaki biçimsel ya da biçimsel olmayan statü farklılıklarının kamusal alanın müzakereci çerçevesinde paranteze alınacağını ve nötrleşeceğini iddia ederken fazlasıyla naif davranmaktadır.

Fraser, kamusal alanın bu şekilde aşırı ideal bir çerçeveden ele alınışını başka bir olgu olan "rakip/farklı/alternatif" ya da "burjuva olmayan"

[7] Detaylı bir analiz için bkz. Tayfun Torun, "Jürgen Habermas'ın Kamusal Alan Kavrayışı: Rasyonel Politik İrade Oluşumu", *Kaygı*, Sayı 19(1), (2020): 220-238.
[8] Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek", 107-108.
[9] *A.g.e.*, 108.

kamusallıkların ihmal edilmesiyle ilişkilendirir. Ona göre, *Yapısal Dönüşüm*'ün Önsöz kısmında plebisiter kamusallıkları bilinçli olarak tartışma dışı bırakacağını ifade eden ve dolayısıyla daha baştan rakip/farklı/alternatif kamusallıkların varolduğunun farkında olan Habermas'ın, nasıl olup da bu ihmali gerçekleştirdiği anlaşılır değildir. Aşırı ideal ya da dışlamaya dayanan bir burjuva kamusal alan portresi, tam da bu ihmalden dolayı sorunludur ve Fraser'a göre, rakip/farklı/alternatif ya da burjuva olmayan kamusallıkların dikkate alınması Habermasçı çerçeveyi bütünüyle değiştirecektir.[10] Ryan'ın 19. Yüzyılda Kuzey Amerika'da resmi kamusal alandan dışlanan kadınların, kamusal alana katılmanın farklı yollarını bir şekilde gayri resmi olarak yaratması olgusu bile çoklu kamusal alanların varlığına gönderimde bulunmaktadır:

> …ulusalcı kamular, popüler köylü kamuları, seçkin kadınların kamuları ve işçi sınıfı kamuları dahil olmak üzere birbiriyle çatışan bir karşıt kamular çokluğu, burjuva kamusuyla hemen hemen aynı zamanda ortaya çıktı. Birbirine rakip kamular, böylece Habermas'ın ima ettiği gibi yalnızca on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılda değil, ta baştan beri vardı.[11]

Dolayısıyla Fraser'a göre daha baştan çoklu kamular dikkate alınmış olsaydı, Habermas karşıt kamulardan oluşan ve bunlar arasındaki diyalektiği temele alan bir yaklaşımla *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nü bambaşka bir formülasyonla yazmak durumunda kalırdı. Buradaki eleştirisinin çarpıcı niteliği, Habermasçı liberal burjuva kamusal alan anlayışının gerçekleşmemiş bir ütopya olarak daha fazla savunulamayacağıdır. Karşıt kamusal alanların diyalektiğinin göz ardı edilmesi, erkek egemen ve dışlayıcı bir burjuva idealleştirmesi, hegemonik bir karaktere sahiptir ve buradan ideal bir demokrasi teorisi devşirilemez.

---

[10] *A.g.e.*, 109. Habermas'ın *Yapısal Dönüşüm*'deki yorumunun rakip/farklı/alternatif kamusal alanları dikkate almadığına dair bir başka eleştiri sol kanattan Alexander Kluge ve Oskar Negt tarafından gerçekleştirilir. Bu iki düşünürün birlikte kaleme aldıkları *Kamusallık ve Tecrübe: Burjuva ve Proleter Kamusallığın Analizine Doğru* adlı çalışma, proleter sınıfın burjuva kamusal alanından sistematik olarak nasıl dışlandığını, buna karşılık kendisine özgü *deneyim* (*Erfahrung*) aracılığıyla proleter bir kamusal alan meydana getirerek politik söyleme nasıl sirayet ettiğini anlatır. Kluge ve Negt'in proleter kamusal alan yorumu, diğer karşıt kamusal alanlar ve toplumsal hareketlerin kendilerine dayanabilecekleri bir çerçeve sağlaması bakımından hayli dikkate değerdir. Bkz. Miriam Hansen, "Foreword", *Oskar Negt and Alexander Kluge Public Sphere and Experience:Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çev.ler Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel ve Assenka Oksiloff (University of Minnesota Press, 1993), xxviii.

[11] Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek", 110.

Amy Allen da *Yapısal Dönüşüm*'ün cinsiyet farklılıklarını görmezden gelen, yani dışlayıcı bir burjuva kamusal alan nosyonunu temele aldığını ve aynı zamanda işçi ve köylü sınıfın da söz konusu dışlamadan nasibini aldığını belirterek Habermas'ı eleştirir. Bununla birlikte Habermas'ın kitabı yazdığı dönemde söz konusu feminist tartışmalar henüz yoktu ve aslında bu konuda Habermas'ın belirli bir ölçüde hakkını teslim etmek gerekir. Dahası onun kitabının feminist tartışmalara ilham kaynağı olduğunu söylemek bile doğru olabilir.[12] Allen'a göre, Habermas'ın eserinin sonraki feminist okumaları ısrarla, kitaptaki dışlamanın rastlantısal ya da olumsal olmadığını dahası kurucu bir karaktere sahip olduğu noktasına dikkat çekmektedir. Böyle bir okuma gerçekleştiren Fraser, liberal burjuva kamusal alan düşüncesi basit bir şekilde gerçekleş(e)memiş bir ütopik ideal değil, basbayağı tarihsel bir karaktere sahip 'sınıf', 'ırk', 'toplumsal cinsiyet' konularındaki tahakkümünün rasyonalize edilmesine hizmet eden ideolojik bir düşünce olduğunu iddia eder.[13]

Allen'ın da belirttiği üzere, Habermas eleştirmenlerine verdiği yanıtlarda, burjuva kamusal alanının kadınları dışlayıcı karakterini olduğu gibi, daha da önemlisi bu dışlamanın burjuva kamusal alanının rastlantısal değil "kurucu" bir nitelikte olduğunu kabul eder. Kadınların, işçiler ya da köylüler gibi dışlandığından söz etmenin de ötesinde, dışlanan dezavantajlı erkeklerden farklı olarak, kadınlara özgü dışlanma çok daha karakteristik ve kurucu bir niteliktedir.[14] Yine de Habermas aynı metninde tarihsel açıdan dışlayıcı bir şekilde kurulmuş ve gelişmiş olmasına rağmen, liberal burjuva kamusal alan nosyonunun temelde sınırsız katılım ve eşitlik ideali üzerinde yükseldiği gerçeğinin değiştirmediğinin altını çizer. Tam da bu ideallere referansla kamusal alana katılımın, feminist hareket gibi toplumsal hareketlerle ilişki içerisinde, kendisini dönüştürme potansiyeline sahip olduğunun altını çizer. Habermas'a göre, burjuva kamusal alan nosyonu tarihsel olarak belki belirli bir derecede ideolojik bir karaktere sahip olabilir ama büsbütün de ideolojik değildir.[15]

Habermasçı kamusal alan kavrayışının yukarıdaki bahsettiğimiz problemli yapısından hareketle Fraser, gerçekte var olan demokrasiler için alternatif bir

[12] Amy Allen, "The Public Sphere: Ideology and/or Ideal ?", *Political Theory*, 40(6), (Sage Publication 2012): 822.
[13] *A.g.e.*, 823.
[14] Jürgen Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere", *Habermas and the Public Sphere* içinde, ed. Craig Calhoun (Cambridge,Massachusetts ve London, England: MIT Press, 1993), 428.
[15] *A.g.e.*, 429.

kamusal alan yorumunun sahip olması gereken birbiriyle bağlantılı dört temel dayanağı temellendirmeye geçer: (1) Politik bir demokrasi için, toplumsal eşitsizliklerin tam anlamıyla giderilmesi gerekir. Toplumsal eşitsizliklerin giderilmediği, yalnızca paranteze alındığı ideal bir kamusal alan tasavvurundan söz edilemez. Yukarıda bahsettiğimiz revisyonist tarih yazımı perspektifinden gelen eleştiriler, dışlama pratiğine atıfla, burjuva kamusal alanının herkesin erişimine açık olma iddiasını gerçekleştiremediğini halihazırda göstermektedir.

> Burada burjuva kamusal alan anlayışının statü eşitsizliklerini paranteze almayı gerektirdiğini hatırlamalıyız. Bu kamusal alan, katılımcıların doğumdan ve servet farklılıklarından kaynaklanan özelliklerini bir tarafa bırakarak, birbirleriyle sanki toplumsal ve ekonomik olarak denklermiş gibi konuştukları bir alan olacaktı. Buradaki etkin tabir 'gibi' tabiridir. Gerçekten de, konuşmacılar arasındaki eşitsizlikler ortadan kaldırılmıyor, yalnızca paranteze alınıyordu.[16]

Dolayısıyla ekonomik bakımdan dezavantajlıların, kadınların, plebyen sınıfların, azınlık durumundaki etnik grupların vb yaşadıkları toplumsal eşitsizliklerin giderilmesi, kamusal alana eşit katılım için bir zorunluluk olarak kendisini dayatır. Fraser'a göre, aksi durumda, kamuoyunu yansıtan "biz" tasavvuru, yukarıdaki gruplar üzerinde bir tahakkümü gizlemekten başka bir işlev görmez.[17]

(2) Habermas'ın ileri sürdüğü gibi tek ve kapsayıcı bir kamusal alan yerine, bir karşıt kamular çoklusu varsayımı mevcut demokrasiler için bir engel değil aksine bir zenginlik ya da ilerleme kaynağıdır. Fraser, bu noktada kamusal alana katılmanın önündeki engellerin kaldırılması, katılım eşitliğinin tam anlamıyla sağlanması açısından çoklu kamusal alanların daha başarılı olacağını ileri sürer. Gerek tabakalı toplumlar (eşitsiz grupların oluşturduğu) gerekse eşitlikçi-çokkültürlü toplumlar açısından durum, çoklu kamuların katılım eşitliğini diğerine nazaran daha etkin bir şekilde gerçekleştirebileceğini göstermektedir. Bu noktada Fraser'ın çoklu kamu nosyununu açıklamak için geliştirdiği kavram, *madun* karşıt kamu kavramına bakmak gerekir:

> Revizyonist tarih yazımı…bağımlı toplumsal grup üyelerinin, yani kadınlar, işçiler, derilerinin rengi farklı olanlar, gayler ve lezbiyenlerin, alternatif kamu oluşturmayı tekrar ve tekrar kendi yararlarına bulduklarını kaydetmekte. Bu alternatif kamuları, bağımlı toplumsal grup üyelerinin kendi kimlik, çıkar ve ihtiyaçları hakkında muhalif yorumlar formüle etmelerine izin veren karşıt

[16] Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek", 113.
[17] *A.g.e.*, 113-115.

> söylemler türeterek yaydıkları, birbirine paralel söylemsel alanlara işaret ettiği için, *madun karşı kamular* (subaltern counterpublics) olarak adlandırmayı öneriyorum.[18]

Fraser'a göre, madun karşıt kamular, söylem alanının genişlemesine ve bütün farklılıkların seslerinin duyulabilir hale gelmesine imkan sağlıyor olması bakımından ideal ve gerekli bir koşuldur.

(3) Fraser açısından önemli olan bir diğer mesele, kamusal tartışmayı "ortak iyi" üzerine tartışmalarla sınırlamak yerine "özel çıkarlar" ve "özel meseleleri" kamusal tartışmanın gündemine taşıma meselesidir. Başka bir ifadeyle temel soru, kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırın tam olarak nerede çizileceği ve neyin kamusal tartışmanın konusu olarak kabul edileceğidir. Buradaki tehlike, bazı konuların "herkesi ilgilendiren", "ortak iyi" ile ilgili kabul edilmesi ve bazı başka konuların kamusal tartışmanın dışına itilerek hiçbir suretle tartışmaya açılamayacak olması ile ilgilidir. Örneğin bir toplumda, azınlıkların, dezavantajlı grupların problem olarak gördüğü meselelerin asla kamusal tartışmanın gündemine gelmemesi demokrasi teorisi açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Bu açıkça çoğunluğun tahakkümünü dile getirir. Dolayısıyla Fraser, herhangi bir konunun daha baştan verili olarak kamusal alanın ya da özel alanın konusu olarak sınıflandırılamayacağını öne sürerken, neyin ortak ya da kamusal bir mesele sayılacağının söylemsel mücadele ile belirlenebileceğini dile getirir. Dolayısıyla hiçbir konu daha baştan tartışma dışı bırakılamaz. Örneğin feminist mücadele, daha önceleri özel alana ait bir konu sayılan aile içi şiddetin ancak uzun mücadeleler sonucunda kamusal bir tartışma konusu haline gelmesini sağlamıştır. Sonuç olarak Fraser'a göre, kamusal alandaki tartışma, dışlayıcı değil kapsayıcı olmak durumundadır.[19]

(4) Fraser'ın üzerinde durduğu son ilke, sivil toplum ve devlet ayrımının nasıl ele alınacağıyla ilgilidir. Klasik yorumun iddia ettiği gibi, demokratik kamusal alanın işlerlik kazanması için sivil toplum ve devlet alanı arasına keskin bir ayrım çekmek zorunlu bir koşul olmadığı gibi, tam aksine bu kurumlar, Fraser'a göre birbirleriyle kesişmek durumundadırlar.[20] Bu noktada Fraser "zayıf" ve "güçlü" kamular arasında, sırasıyla, "müzakere pratiği yalnızca fikir oluşturma sürecinden ibaret olan ve aynı anda karar verme sürecini kapsamayan kamular"[21] ile parlamentolar gibi, "söylemiyle

[18] *A.g.e.*, 117.
[19] *A.g.e.*, 123-127.
[20] *A.g.e.*, 128.
[21] *A.g.e.*, 128-129.

hem fikir oluşturma hem de karar verme süreçlerini kapsayan"[22] kamular arasında bir ayrım yapar ve şöyle devam eder: "Sonuçta yasal olarak bağlayıcı kararlar (ya da yasalar) çıkaran bir kamusal müzakere yeri olarak parlamento, devlet iktidarının kullanımının söylemsel olarak yetkilendirildiği alan olacaktı. Bundan dolayı parlamenter egemenliğin gerçekleşmesiyle birlikte, (kurumsallaşmış) sivil toplum ile devlet arasındaki ayrım çizgisi de belirsizleşti."[23] Parlamentoların ortaya çıkması Fraser'a göre açıkça demokratik bir ilerleme aşamasını temsil etmektedir. Bu aşama, toplumsal açıdan "zayıf" ve "güçlü" kamular arasındaki kurumsallaşma, kamuoyunun iradesinin yasama ve yürütmeye doğru tercümesi anlamına gelecektir.

Nihayetinde Fraser'ın 1991 makalesindeki önerileri şöyle özetlenebilir: (1) Habermas'ın varsayımının aksine, toplumsal eşitsizlikleri yalnızca paranteze alan değil, tümüyle ortadan kaldıran ideal bir kamusal alan inşa edilmek; (2) toplumların çok katmanlı yapılarına istinaden, çoklu kamusal alanların ve bunlar arasındaki ilişkilerin varlığı dikkate alınmak; (3) erkek egemen burjuva kamusal alanın 'özel' diye yaftaladığı ve dışladığı konular/sorunlar, kamusal tartışmanın gündemine alınmak ve son olarak (4) birbiriyle rekabet eden farklı kamular dikkate alınarak, "zayıf" ve "güçlü" kamular arasındaki ilişkiler kurumsallaştırılmak zorundadır.[24]

Fraser'ın burada ana hatlarını verdiğimiz Habermas eleştirisi ve eleştirel bir kamusal alan teorisinin sahip olması gereken özelliklere ilişkin yorumu, nihai olarak, bölgesel bir ulus devletin sınırları içerisinde demokrasinin daha ideal bir formunu yakalamayı hedefler. Oysa birazdan göreceğimiz üzere, yaşanan belirli bir takım tarihsel gelişmeler Vestfalyan ulus devlet anlayışının pek çok durumu açıklamak bakımından yeterli bir çerçeve sunmadığını göstermektedir. Yine de burada yapılan eleştirilerin, Habermas'ın kamusal alan yorumunu sarsma konusunda hatırı sayılır bir etki yaptığı ortadadır.

Habermas hukuk ve politika konusundaki kapsamlı eseri *Olgusallık ve Geçerlilik* (*Faktizität und Geltung*), burjuva sonrası bir perspektiften kamusal alanla ilgili görüşlerini yeniden formüle eder. Özellikle Fraser'ın çoklu karşıt kamusal alanlar eleştirisini dikkate alarak, feminist hareket gibi alternatif kamuların dikkate alınması gerekliliğini kabul eder. Nitekim alternatif kamuların kamusal tartışmaya toplumsal eşitlik zemininde katılabilmesi ve temsiliyet bulması politik demokrasi için hayati bir öneme sahiptir.[25]

[22] *A.g.e.*, 129.
[23] *A.g.e.*, 129.
[24] *A.g.e.*, 131.
[25] Allen, "The Public Sphere: Ideology and/or Ideal ?", 824.

Allen'ın da vurguladığı gibi, aradan geçen son 20 yıldaki tarihsel, politik ve teorik gelişmeler, Habermas'ın eleştirmenlerini dikkate alarak geliştirdiği yeni formülasyonunun da yeterli olmadığını açığa çıkarmıştır. Küreselleşme olgusu, kamusal alan tartışmalarında açıkça bir eksen kaymasına neden olmuştur. Allen buna, küresel dönüş adını verdiği gibi, bu koşullar altında Habermas'ın teorisinde yeni türden dışlamaların olduğu açığa çıkmıştır: Fraser'ın belirttiği üzere Vestfalyan bir politik çerçeveye dayanan Habermasçı yorum, belirli bir bölgesel devletin içindeki sınırlı bir politik topluluk için geçerli olabilir. Habermas'ın yorumu, küreselleşme ile birlikte ortaya çıkan ulus-ötesi kamusallık meselesini (kamusal alanın ikinci bir yapısal dönüşümünü) tartışmak bakımından yeterli bir kavram seti sunmaktan uzaktır.[26]

Ulus-ötesi Kamusal Alan İdeali (2007): Normatif Meşruiyet ve Politik Etkililiğin Ulus-ötesi Yeniden Yapılandırılması

Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nden bu yana kamusal alan teorisi hep Vestfalyan bir politik imgelem çerçevesinde, yani demokrasinin belirli bir bölgesel devletin sınırları içerisinde iyileştirilmesi ve geliştirilmesi perspektifinde ele alınmıştır. Neredeyse bütün kamusal alan eleştirileri, feminizm, çok kültürlülük ya da ırkçılık karşıtı eleştiriler de dahil aynı çerçeveye sadık kalmıştır. Son dönemde ise, ulusların ve bölgesel devletlerin sınırlarını aşan iletişim süreçlerine atıfla, ulus-ötesi kamusal alanlar, diasporik kamusal alanlar ve hatta küresel kamusal alandan çok sık söz edildiğini görüyoruz.[27] Bilhassa küreselleşme ile birlikte artan ulus-ötesi kamusal alan tartışmaları söz konusu olduğunda Fraser'a göre, sorulması gereken elzem soru şudur: Kavramsal yapısı itibariyle bütünüyle Vestfalyan kamusal alan kavramı, bugünün teorisini yapmada kurtarılması mümkün olmayan eleştirel bir araç mıdır? Yoksa kavram Vestfalya sonrası bir çerçeveye uygun gelecek biçimde yeniden yapılandırılabilir mi? İkinci durumda yapılması gereken, basit bir şekilde halihazırda mevcut kurumlar üzerinden ulus-ötesi bir kamusal alan kavramlaştırmak değildir; aksine kamusal alan teorisinin, mevcut durumdaki özgürleşim imkanlarını aydınlatabilecek şekilde yeniden formüle edilmesidir.[28]

[26] *A.g.e.*, 825.
[27] Nancy Fraser, "Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World", *Theory, Culture&Society*, vol. 24 (4), (Sage, Los Angeles, London, New Delhi ve Singapore, 2007): 7.
[28] *A.g.e.*, 8.

Kamusal alan nihayetinde iletişim sürecinde kamuoyunun üretildiği bir alandır. Kamuoyunun üretim süreci kapsayıcı ve adil olduğu ölçüde, kamusal alanda, eleştirel tartışmaya dayanmayan görüşler geçersiz kılınırken, dayanabilenlerin meşruiyeti ise garanti altına alınır. Öte yandan yine kamusal alan, devlet görevlilerinin hesap verebilirliğinin ve devletin eylemlerinin kamuoyunu temsil etmesinin garantörüdür. Başka bir ifadeyle demokrasi teorisi açısından, sırasıyla "normatif meşruiyet" ve "politik etkililik" kamusal alan kavramının iki temel bileşenidir. Bu iki kavram olmaksızın kavram hem eleştirel gücünü hem de politik anlamını kaybeder. Fraser'ın 2007'deki makalesi, bu iki temel bileşeni değişen tarihsel koşullar altında ulus-ötesi kamusal alan açısından yeniden ele alıp yapılandırmaktadır.

Ulus-ötesi kamusal alanlar söz konusu olduğunda Fraser'a göre, "normatif meşruiyet" ve "politik etkililik" özelliklerini ayırt etmek güçleşmektedir. Muhataplarının politik bir topluluğun eşit birer üyesi olmadığı, politik yaşama eşit katılım haklarının bulunmadığı iletişim ortamları ile meşru kamuoyu düşüncesini ilişkilendirmek çok kolay değildir. Ayrıca egemen devletler ile ilişkisi olmayan söylem alanları ile etkili iletişim gücünü ilişkilendirmek de aynı ölçüde zordur. Dolayısıyla ulus-ötesi kamusal alan ile tam olarak neyin kastedildiği çok açık değildir. Fraser'a göre, yine de ulus-ötesi kamusal alan nosyonu bir kenara atılamayacak ve özellikle ulus devlet sonrası dönemde demokrasi teorisini yeniden yapılandırmak isteyen birinin görmezden gelemeyeceği bir kavramdır.[29] Bu çalışmasında Fraser, kamusal alan teorisine yeniden dönülmesi gerektiğini, ulus devlet sonrası dönemde kamusal alanın normatif meşruiyetini ve iletişimsel gücün politik etkililiğini tartışmaya açmak ve temellendirmek durumunda olduğumuzun altını çizmektedir.

Fraser bu noktada tartışmaya *Yapısal Dönüşümü* ve onun Vestfalyan çerçevedeki eleştirilerini bir kez daha ele alarak başlar. Sonrasında kendi önerisi bağlamında ulus-üstü bir eleştirel kamusal teori için "normatif meşruiyet" ve "politik etkililik" unsurlarının nasıl daha farklı bir şekilde ele alınabileceğini gösterir. Buna göre, Habermas'ın 1962'deki yorumu, biri empirik ve tarihsel diğeri ideolojik-eleştirel ve normatif olmak üzere iki temel boyuta sahiptir. Her iki düzlemde de kamusal alan sınırları belirli bir politik topluluk ve bir ulus devletine yani bağımsız bir bölgesel devletle kavramsallaştırılır. Fraser Vestfalyan çerçeveye dayanan bu klasik kamusal alan teorisinin temel özelliklerini 6 başlık halinde ele alır ve bu özelliklerin

[29] *A.g.e.,* 8.

mevcut ulus-ötesi kamusal perspektif açısından artık daha fazla geçerli olamayacağını vurgular.

(1) *Yapısal Dönüşüm*, kamusal alanı bir bölgedeki egemen güç kullanımıyla karakterize olan modern bir devlet aygıtı ile ilişkilendirir. Habermas'a göre kamuoyu, ilkece yurttaşlar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve onların problemlerini çözen Vestfalyan bir devlete atıfla kavramsallaştırılır. (2) Bu klasik yorumda kamusal alanda tartışmaya katılanlar, Vestfalyan bir devletin yurttaşları olarak, sınırları belirli bir politik topluluğun eşit üyeleri olarak kavranır. Öyle ki, tartışmaların *telos*u *demos*un genel ilgilerinin/çıkarlarının bağlayıcı yasalara dönüşmesidir. (3) Habermas'a göre, kamusal alandaki tartışmaların amaçlarından biri de yurttaşların ekonomik ilişkilerinin, devlet düzenlemesine bağlı kapitalist sistem uyarınca, uygun bir organizasyonunu sağlamaktır. (4) Bundan başka klasik yorum, modern medyanın birbirinden uzamsal olarak uzak tarafları bir kamu olarak birbirine bağladığını iddia eder. Örtük bir biçimde, Habermas, ulusal medyaya odaklanarak kamusallığı mekana bağlar, yani bölgeselleştirir ve Vestfalyan bir ulusal iletişim altyapısını varsayar. (5) Yine Habermas'ın klasik yorumu, ortak bir ulusal dil üzerinden işleyen tek bir ana/temel kamusal alan varsayımında bulunur. (6) Ve son olarak bu yorumda, kültürel kökleri 18. ve 19. Yüzyıl edebi topluluklarına dayanan kamusal alanın hayali bir ulusal birlik oluşturduğu düşünülür. Sonuç olarak, Habermas'ın erken dönem yorumu olan *Yapısal Dönüşüm*'de kamusal alanın doğuşu, ulus devletin doğuşuyla ilgilidir, dolayısıyla ulusal bir alt metni vardır.[30] Onun müzakereci demokrasi modelinde, yurttaşların ortaklaşa paylaştıkları yaşam dünyasını, belirli iletişim süreçleri üzerinden oluşturdukları kamuoyu aracılığıyla organize etmeleri düşüncesi merkezi bir yere sahiptir. Bu bağlamda demokratik bir düzende kamuoyu, yurttaşların eşitler olarak katıldıkları kamusal alanda tartışma yoluyla ulaştıkları ortak bir rasyonel iradeyi temsil ederken, politik unsurları bu iradeyi uygulamaya yönelten politik bir güç olarak okunmaktadır.

Fraser'a göre, Habermas'ın ulus devletin demokratikleşme süreçlerine ilişkin bu klasik yorumu, beraberinde özellikle "normatif meşruiyet" ve "politik etkililik" konusunda pek çok eleştiri ile birlikte şu soruların sorulmasına neden olmuştur: Gerçekten de tüm yurttaşların ulusal politik kamusal alanın tam birer üyesi olduğu söylenebilir mi? Başka bir ifadeyle, kamuoyu olarak kabul edilen düşünceler gerçek anlamda ne ölçüde meşrudurlar? Vestfalyan sivil toplumda üretilen iletişimsel güç, hangi ölçüde yasama ve yürütme alanlarına tercüme edilebilmektedir? Diğer bir deyişle, ulusal kamuoyu

[30] *A.g.e.,* 9-10.

politik açıdan etkili midir?[31] "Normatif meşruiyet" ile ilgisinde, *Yapısal Dönüşüm* kamusal alana katılım söz konusu olduğunda yalnızca kağıt üzerinde eşit olan bazılarının kamusal tartışmaya katılmasının önündeki yapısal engelleri gizlemektedir. Mevcut sınıfsal eşitsizliklerin ve statü hiyerarşilerinin paranteze alınması, yurttaşların yalnızca kağıt üzerinde eşitlenmesi bu durumu çözmek için yeterli değildir. Vestfalyan çerçevede ilkece eşit kabul edilmelerine rağmen mülksüz işçilerin, kadınların, yoksulların, etnik kimlikler vs. pratikte dışlanması, kamuoyu olarak kabul edilen düşüncelerin normatif meşruiyetinin sorunsallaştırır.[32] İkinci olarak, sivil toplumdan devlete iletişim akışının önündeki yapısal engeller de *Yapısal Dönüşüm* tarafından görmezden gelinir. Başka bir ifadeyle, "politik etkililik" eleştirisi, kapitalist toplumlarda kamuoyunun politik bir güç olarak etkili tercümesini engelleyen sistemik unsurlara odaklanır.

Fraser'ın, *Yapısal Dönüşüm*'e getirilen bu eleştirilerin, hatta 1991 yılında yapmış olduğu kendi eleştirisinin de, Vestfalyan çerçeveye dayanmak bakımdan aynı ölçüde problemli olduklarını dile getirmesi dikkate değer bir husustur. Burada vurgulanan nokta, bu eleştirilerin daha iyi bir demokratik düzenin yine ulus devletin sınırları içerisinde yapılacak düzenlemelerle geliştirilebileceğini varsaymalarıdır. Fraser'ın 1991 yorumunda, "normatif meşruiyet" ile ilgisinde toplumsal eşitsizliklerin ortadan kaldırılması politik bir demokrasi için zorunlu bir koşul olarak görülür. Statülerin, sınıf farklılıklarının paranteze alınması ve yurttaşların eşitlermiş gibi düşünülmesi gerçek bir demokrasi için yeterli değildir. Tek ve hakim bir liberal kamusal alan düşüncesine karşın, burada madun karşıt kamuların çoğalmasının tabakalı toplumlarda alt tabakaların katılımını arttıracağını iddia eder. Feminist bir perspektiften gerçekleştirilen bu ilk eleştiri, liberal burjuva kamusuna özgü erkek egemen yapının ifşası ile birlikte, feminizm gibi madun kamuların çabalarıyla özel alan kamusal alan ayrımlarının yeniden çizilebileceği düşüncesine dayanır. Kamuoyunun politik bir güce tercümesi anlamındaki "politik etkililik" söz konusu olduğunda ise, düşünceleri bağlayıcı yasalara dönüşmeyen "zayıf kamular" ile düşünceleri hakim anlayışı belirleyen devlet içerisindeki "güçlü kamular" ayrımına başvurur ve ikincisinin birinciye hesap verebilirliğini arttıracak kurumsal düzenlemelerle ilgilenir. Fraser, bir kez daha vurgulamak gerekirse, 1991'de getirdiği bu eleştirilerin modern bölgesel devletin sınırları içerisinde müzakereci demokrasiyi daha iyi bir düzeye getirmeyi amaçlamak bakımından Vestfalyan çerçeveye sadık kalmış olduğu konusunda kendisini eleştirir.[33]

[31] *A.g.e.,* 11.
[32] *A.g.e.*, 11.
[33] *A.g.e.*, 12-13.

Küresel ısınma, göç, kadın hareketi, değişen ticaret koşulları, işsizlik, teröre karşı yürütülen savaşlar gibi bölgesel ulus devletin sınırlarını aşan gerçekliklerle karşı karşıya olduğumuz için Fraser'a göre, mesele artık Vestfalyan bir çerçeve içerisinde ele alınamaz. Bu ve benzeri durumlarda muhataplar herhangi bir politik yurttaşlık ya da *demos* oluşturmadıkları gibi aralarındaki iletişimin adresi de herhangi bir ulus devlet değildir. Dolayısıyla kamusal alan teorisinin ulus-ötesi bir perspektiften yeniden ele alınması ve yapılandırılması mevcut koşullar altında tarihsel bir zorunluluktur.

Fraser eleştirel kamusal alan teorisini 2007'den sonra meydana gelen bir takım tarihsel gelişmelerin ve kendisine yöneltilen eleştirilerin ışığında "Kamusallığın Ulus-ötesileşmesi Üzerine Yeni Düşünceler"[34] (2013) adlı makalesinde yeniden ele alır.

> 2008 krizi, finansal sermayenin, tıpkı ulusal ekonomileri tahrip etme, toplumları karmaşaya sürükleme, politika dayatma ve kamuoyunu dikkate almaksızın demokratik yollarla seçilmiş hükümetleri dize getirme konusundaki gücünü olduğu kadar, küresel hakimiyetini de açık hale getirdi. Vaktiyle ulus-ötesi demokrasinin temsili olan Avrupa Birliği gibi bölgesel yapılar, bireysel çıkarlara sınırlarını göstermede başarısız oldu; yatırımcılara korkakça teslim olarak ve maliyetleri çalışan halkın sırtına yükleyerek, kamusal harcamaları büyük ölçüde azaltmaya zorladı, şiddetli protestoları görmezden geldi ve böylece demokratik meşruiyetlerini kaybetti. Bush karşıtı bir öfke dalgası ile seçilen Birleşik Devletlerin ilk siyahi başkanı ise Atlantiğin diğer tarafında "teröre karşı savaşa" devam etti; güvenlikçi devleti önemli ölçüde genişletirken, yürütme gücünün kamusal kontrolüne şiddetle karşı çıktı ve dahası gizli gözetleme yapıldığını herkese ifşa eden muhbirlerin peşine düştü. Aynı zamanda, buna paralel olarak, madun karşıt kamusal alanlar bütün dünyada güç gösterisinde bulundular; yeni medyanın yardımıyla kamusal alanları dolduran ve otoriter rejimleri yıkan büyük bir ulus-ötesi aktivisit eylem selinin ortaya çıkmasına katkı sağladılar –her ne kadar şimdiye değin çoğunlukla güçlülerin kontrolünde kalmış olan "derin devletleri" ya da hükümet yapılarını değiştirmeyi başaramamış olsalar da.[35]

[34] Burada Fraser'ın 2014 yılında yazdığı "Publicity, Subjection, Critique- A Reply to my Critics" adlı makalenin 2021 yılında gözden geçirilerek basılan Almanca versiyonu temele alınmıştır. Bkz. Nancy Fraser, "Neue Überlegungen zur Transnationalisierung der Öffentlichkeit", *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit içinde,* Martin Seeliger-Sebastian Sevignani (Leviathan Sonderband 37, 2021), 139-159.

[35] *A.g.e.*, 139. Fraser, 2021'deki Almanca metinde, 2014'teki İngilizce versiyonda olmayan ve aradaki süre zarfında gelişen farklı tarihsel olaylara da atıfta bulunur. Donald Trump'ın başka seçilmesi, 2020 ABD başkanlık seçimlerindeki *Büyük Yalan*, 2017'den beri internette komplo teorileri yayan aşırı sağcı bir arka plana sahip Qanon hareketinin ortaya çıkışı, sosyal medyanın hakikat-sonrası-politika (Post-Wahrheits-Politik) üzerindeki etkileri de kamusal alanın karakterini önemli ölçüde etkilemiştir. Ona göre, bütün bunlara ek olarak, Covid-19 pandemisi de ulus-ötesi bir kamusallığın gerekliliğini bir kez daha göstermiştir. *A.g.e.*, 139.

Yukarıda gelişmeler Fraser'a göre, kamusal alanın ulus-ötesileşmesine ilişkin teşhisinin doğruluğuna işaret ederken, diğer yandan da demokratik kamusallığın temel önkoşullarının gerçekleşmemiş olduğunu (hatta 2007'de olduğundan çok daha açık bir şekilde) bir kez daha göstermektedir. Başka bir ifadeyle, sınırlanmamış ve kapsayıcı tartışmalar aracılığıyla sivil toplum içerisinde üretilen iletişimsel gücün, tahakkümün aşılmasını ve hayatımızı belirleyen güçlerin demokratik bir kontrole tabi kılınmasını sağlama idealinden uzak olduğumuza işaret etmektedir.[36] Fraser, ulus-ötesi kamusallıkların demokratik inşasını, 2007'deki yazısında olduğu gibi, iki koşula bağlamaktadır: "Normatif meşruiyet" ve "pratik etkililik". Bu kamusallıklar farklı konum, ideoloji ve güç olanaklarına sahip tarafların katılım eşitliğini sağlamak için her şeyden önce kapsayıcı ve dayanışma temelli olmak zorundadır. Yine onlar ikinci olarak uygun muhatap ya da muhataplara hitap etmek durumundadır. Ancak sağlam, hesap verebilir ulus-ötesi kurumlar, kamuoyunu/kamusal düşünceyi uygulanabilir bir politik iradeye tercüme edebilirler. Dolayısıyla uygun bir muhatap olmaksızın üretilen düşüncenin pratik bir etki yaratmasından söz edilemez.[37]

Fraser'a göre, kamusal alan teorisinin mevcut tarihsel görüngüler ışığında giderek derinleşen bir kriz içinde olduğunu söyleyebiliriz. İlk bakışta ideal teori bağlamı ve toplumsal gerçeklik arasındaki yarığın/çatlağın giderek açılmasına bağlanan bu kriz, çoğunlukla yüzeysel bir perspektiften, bu yarığın/çatlağın azaltılması mantığıyla ele alınmaktadır. Fraser kamusal alan teorisinin içinde bulunduğu krizin, demokrasi teorisinin Vestfalyan kökeninden kaynakladığını iddia ederken, bu temelde oluşturulacak hiçbir kamusal alan teorisinin söz konusu krizi aşamayacağını vurgular. Dolayısıyla ona göre, kamusal alan teorisinin krizi, 21. Yüzyılda Vestfalya-sonrası çerçeveden (*post-westfaelischen Rahmen*) yapısal bir kriz olarak algılanmak ve yeniden yapılandırılmak durumundadır.[38]

> Eğer kamuoyu şimdilerde Vestfalyan çerçeveyi aşıyorsa, tahakkümün kontrol edilmesi ve yönetimin demokratikleşmesine ilişkin eleştirel işlevi ne hale gelmektedir? Daha spesifik olarak, muhatapları bir *demos* ya da politik yurttaşlık oluşturmadığında, kamuoyunun meşruiyetinden anlamlı bir şekilde söz edilebilir mi? Bu bağlamda meşruiyet ne anlama gelmektedir? Aynı şekilde ilkece bölgesini düzenleme ve yurttaşlarının kamusal çıkarlarıyla ilgili problemlerini çözmeye yetili egemen bir devlete gönderimde bulunmayan bir kamuoyunun etkililiğinden anlamlı bir şekilde söz edilebilir mi? Bu durumda "etkililik" ne anlama gelmektedir? Bu sorulara tatmin edici bir cevap

[36] *A.g.e.*, 140.
[37] *A.g.e.*, 140.
[38] *A.g.e.*, 140.

> verilemediğinde, kullanılabilir bir kamusal alan teorisinden yoksunuz demektir.[39]

Fraser'ın yaklaşımı bu sorulara nihai bir yanıt vermek yerine, verilecek olası çözüm yollarına işaret eden kavramsal bir strateji önerir. Bu strateji Vestfalya sonrası dönemde kamuoyu düşüncesinin doğasına özgü ve hatta zorunlu olan iki temel kavramı olan "normatif meşruiyet" ve "politik etkililik" kavramlarının yeniden yorumlanmasını talep etmektedir. Kamusal alan teorisinde kamuoyunun meşruiyeti, yalnızca ve yalnızca potansiyel olarak etkilenenlerin ortak meselelerin organizasyonuyla ilgili tartışmalara eşitler olarak katılabilmelerine bağlıdır. Fraser burada iletişim süreçlerine özgü iki temel analitik bileşeni ayırt etmek gerektiğini altını çizer: "kapsayıcılık" ve "eşit katılım". Kapsayıcılık, tartışmaların ilkece herkese açık olmasına; eşit katılım ise, yine ilkece, muhatapların kendi görüşlerini eşit bir şekilde ifade edebilmelerine gönderimde bulunur. Dolayısıyla birincisi "kim" ikincisi ise "nasıl" sorusuyla ilgilidir. Fraser'ın eleştirisi normatif meşruiyetin bu iki analitik özelliği ya da koşulunun geçmişte tam olarak ayırt edilmemesi noktasındadır. Nitekim, geçmiş bu iki koşul *sınırları belirli bir toplulukta paylaşılan yurttaşlık* çatısı altında birlikle ele alınmıştır.[40] Vestfalya sonrası dönemde yurttaşlık kategorisi kapsayıcılık şartının yerine getirilmesini imkansız kılmaktadır. Burada Fraser, Habermasçı "bütün etkilenenler ilkesi"ne başvurulabileceğini düşünür: Politik kararlardan potansiyel olarak etkilenen herkes, iletişim süreçlerine eşit koşullarda katılma şansına sahip olmalıdır. Günümüzün koşulları göz önüne alındığında hiç kimsenin yaşamı bütünüyle yurttaşı olduğu politik topluluğun anayasasına bağlı değildir. Bu anlamda bölgesel olmayan unsurların etkisi özellikle küreselleşme ile birlikte giderek daha da artmaktadır. [41]

> Burada Vestfalya sonrası bir dünyada kapsayıcı eleştirel bir kamuoyu kavrayışının yeniden yapılandırılması için umut veren bir yol öneriyorum: Bir grup insanı kamusal alanın eşit üyelerine dönüştüren şey paylaşılan yurttaşlık değildir; onların yaşamlarını etkileyen ortak bir yapılar ya da kurumlar setinin katmanlı yapısıdır. Mevcut bir sorun açısından uygun kamusal alan, buna göre, etkileri söz konusu olan yaşamı şekillendiren yapılara erişmeye karşılık gelmelidir. Böyle yapıların devletlerin sınırlarını aştığı yerde, buna karşılık gelecek olan kamusal alanlar ulus-ötesi olmak zorundadır.[42]

Normatif meşruiyet söz konusu olduğunda, o halde, kamusal alan teorisi eleştirel mahiyetini sürmek durumundaysa eğer, kapsayıcılık meselesini kısa

[39] Fraser, "Transnationalizing the Public Sphere", 15.
[40] *A.g.e.*, 20.
[41] *A.g.e.*, 20-21.
[42] *A.g.e.*, 22.

yoldan yurttaşlığa bağlayarak çözemez. Kamusallığın sınırları, sorun alanına "bütün etkilenenler" ilkesi uygulanarak bulunabilir: "Kamuoyu, yalnızca ve yalnızca bütün potansiyel etkilenenlerin *politik yurttaşlıkları ne olursa olsun* eşitler olarak katılabildikleri bir iletişim sürecinin sonucu ortaya çıkarsa meşrudur."[43] Bu perspektiften Fraser, Vestfalya sonrası bu yeni meşruiyet anlamasının günümüzde varolan kamusal alan biçimlerinin değerlendirilmesi açısından eleştirel bir işlevi de üstleneceğinin altını çizer.

Eleştirel bir kamusal alan teorisinin ikinci unsuru olan kamuoyunun etkililiği ise, uygulamaları sivil toplumun iradesinin bir yansıması olacak şekilde kamu erkini kontrol altında tutabilen bir politik güç olma durumuna gönderimde bulunur. Bu nedenle Fraser, "politik etkililiği" iki temel unsura bağlar: "tercüme koşulu" ve "kapasite koşulu". "Tercüme koşulu", sivil toplumda üretilen iletişimsel gücün bağlayıcı yasalara tercüme edilmesiyken; "kapasite koşulu", kamusal gücün söylemsel olarak inşa edilen iradeyi uygulayabilir durumda olma zorunluluğudur. Bu iki koşul, sırasıyla, bir yandan sivil toplumdan kamusal güce iletişim akışı ile diğer yandan da yürütme gücünün kamuoyunun isteklerini yerine getirebilme ve problemlerini çözebilme kapasitedir.[44]

Geçmişte bu iki etkililik koşulu Vestfalyan bir çerçeveden egemen bir bölgesel devlet düşüncesine bağlanmıştır. Klasik teoride, kamuoyunun muhatabı, demokratik bir yapılanmaya sahip olan ve böylece iletişim akışının zayıf kamulardan güçlü kamulara geçişinin engellenmediği ve bağlayıcı yasalara tercüme edilebildiği Vestfalyan devlet, yurttaşların amaçlarını gerçekleştirmek ve sorunlarını çözmek için yasaları uygulamada gerekli yönetici güç olarak kabul edildi. Dolayısıyla kamusal alanın etkililiğinden hem tercüme hem de kapasite koşulunun yerine getirilmesinin uygun aracı olarak düşünüldü.[45]

Fraser'a göre, tercüme koşulunu dikkate almış olsa da Vestfalyan çerçeve "kapasite koşulunu" ihmal etmiştir. Egemen bölgesel devlet kamuoyunun uygun muhatabıydı; öyle ki bu çerçeve, ulusal kamusal alanda üretilen iletişimsel gücün, yasamayı etkileme ve yönetimi sınırlamada yeterince güçlü olup olmadığı sorununu temele aldı. Bu argüman, sivil toplum ve devlet arasında gücün demokratik sirkülasyonu meselesine odaklanır. İhmal edilen ise, devletlerin yurttaşlarının yaşamlarını biçimlendiren bireysel güçleri düzenleme kapasitesiydi. Kamusal alan teorisyenlerinin de varsaydığı üzere,

[43] *A.g.e.*, 22.
[44] *A.g.e.*, 22.
[45] *A.g.e.*, 22-23.

ekonomiler etkili bir şekilde (*effectively*) ulusaldı ve ulusal yurttaşların ilgileri/çıkarları ulus devletler tarafından yönetilebilirdi/idare edilebilirdi. Tercüme koşuluna odaklanırken, klasik teoride kapasite koşulu bu anda göz ardı edilir.[46]

Bugün bu varsayımlar kabul edilebilir değildir. Kapasite koşulu, ulus-ötesi koşullarda bağımsız bir şekilde ele alınmalıdır. Şunu sormak zorundayız: Eğer modern bölgesel devlet, artık daha fazla ekonomiyi yönlendirme, ulusal ortamın uyumluluğunu sağlama, güvenliği ve yurttaşlarının refahını tesis etme kabiliyetine sahip değilse etkililiğin kapasite bileşenini bugün nasıl anlamak durumundayız? Dolayısıyla eğer egemen bölgesel devlet bu işlevleri yerine getiremiyorsa, ulus-ötesi koşullarda problemlerin muhatabı kimdir? Bu durumda yeni ulus-ötesi kamusal güçler yaratmak [Kamuoyu için yeni muhataplar, yönetimsel olarak (yürütmeyle ilgili) ulus-üstü problemleri çözme kapasitesine sahip ulus-üstü kamusal güçler inşa etmek/yaratmak durumundayız.] ve onların yeni ulus-ötesi kamusal alanlara hesap verebilir hale getirmek durumundayız.[47] Hem tercüme hem de kapasite koşulunun dikkate alınması ile kamusal alan teorisinde, Vestfalya sonrası dönemde işler durumda olan eleştirel bir iletişimsel etkililikten söz edebiliriz.[48]

Sonuç olarak, mevcut kamusal alanın meşruiyet teorisi, yalnızca "nasıl" değil "kim" sorusunu da sormak ya da eşitlik ve kapsama (dahil etme/*inclusiveness*) birlikte düşünülerek "kimler arasında eşit katılım" diye sormalıdır. Aynı şekilde etkililik eleştirisi de "tercüme ve "kapasite" koşulunu kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Vestfalya sonrası bir dünyada geçerli bir eleştirel kamusal alan teorisi için, kültür araştırmaları ya da medya araştırmalarının ortaya koyduğu veriler yeterli değildir. Bu oldukça zor görev için, sosyal bilimcilerin ve politik teorisyenlerin, teorinin kamuoyunun meşruiyeti ve etkililiğine dair temel dayanaklarını yeniden ele almaya ve düşünmeye ihtiyacı vardır.[49]

Allen, Habermas'ın aksine, bazılarının haklı gerekçelerle daha pesimist bir yaklaşıma sahip olduklarının altını çizmektedir: Olağanüstü küresel eşitsizlikler göz önüne alındığında, ulus-ötesi ya da küresel kamusal alanlarda tartışılan ve şekillenen düşüncelerin ve iradelerin (bütün etkilenenlerin kapsanması ve hakiki bir eşit katılımın gerçekleşmesi anlamında) normatif açıdan meşru olduğunu kim söyleyebilir? Allen'a göre bu soruya olumlu bir

[46] *A.g.e.*, 23.
[47] *A.g.e.*, 23.
[48] *A.g.e.*, 24.
[49] *A.g.e.*, 24.

yanıt verilemeyeceği gibi, bir adım ötede, kamusal alan teorisinin Avrupa Aydınlama geleneğine sıkı sıkıya bağlı olması ve tam da bu nedenle sömürgecilik ve emperyalizmle iç içe geçmiş olan yapısı da sorgulanabilecek bir konudur.

Fraser'ın ulus-ötesi kamusal alan teorisine getirilen en ilginç eleştirilerden birisi tam da bu ikinci nokta ile ilgilidir. Fraser'ın kamusal alan teorisi ideal bir teori formunda değil de, tarihsel bir perspektiften kurulduğu için kırılgan hale gelmektedir. Hutchings'a göre, Fraser'ın yorumu, gelecek odaklı, nereden geldiğimiz ve nereye gittiğimize yönelik bir dizi refleksiyona dayanan bir yaklaşımdır. Bu hikaye, genel olarak Batılı modernleşme süreci ile ve özel olarak da 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren liberal-kapitalist refah devletinin akıbeti ile sıkı sıkıya bağlı bir politik imgelemi yansıtır. Hutchings'e göre Batılı modernleşme süreçlerine dayanan kamusal alan teorisinin düşünsel temellerini, taşıdığı ideolojik unsurları sorgulamak ve bu Batılı perspektifin bir bütün olarak dünyaya uyarlanıp uyarlanamayacağını göz önünde bulundurmak zorundayız.

Fraser, eleştirel kamusal alan teorisinin Batılı modern demokratikleşme süreçlerine bağlı olarak ortaya çıktığını ve yalnızca Batıya özgü olup, dolayısıyla sömürgeleşme sonrası (post-kolonial) dönemi açıklamak için yeterli olmadığını savunan eleştiriler içerisinde Hutchings'in eleştirisine ayrı bir önem verir.[50]

Hutchings Fraser'ın "kim" ve "nasıl" sorularına ek olarak "ne zaman" sorusunun sorulması gerektiğinin altını çizer. Fraser tarihsel açıdan demokratikleşme sonucunda ulaşılabilecek bir halk dayanışmasının öncesi ve sonrasına tarihsel olarak referansta bulunurken, Hutchings'e göre küresel dönemde böyle bir halk dayanışmasından söz etmek mümkün değildir. Tam da bu nedenle kamusal alan teorisinin yeniden yapılandırılması böyle bir tarihsel çerçeveye dayandırılamaz. Nitekim küresel dünyanın özneleri için *zamansal* olarak başka koşullar söz konusu olmaktadır.[51] Hutchings'e göre, 21. Yüzyılın küresel koşulları altında öznelerin kendi yaşam koşullarını etkili bir şekilde kontrol edebilmeleri, ona göre, mümkün görünmemektedir ve bu koşullar altında ulus-ötesi bir kamusal alan teorisi için yeni bir özne kavrayışına ihtiyacımız bulunmaktadır. Fraser, kendisine yönelttiği itirazlar arasında küreselleşme sonrası dönemde öznenin mahiyetine dair daha ayrıntılı bir incelemeye ihtiyaç olduğu konusunda Hutchings ile aynı

[50] Fraser, "Neue Überlegungen zur Transnationalisierung der Öffentlichkeit", 149.
[51] *A.g.e.*, 149-150.

fikirdedir. Ancak bu yine de eleştirel bir kamusal alan teorisinden vazgeçilmesini haklı kılmaz. Fraser'ın Hutchings'e yanıtı şöyle özetlenebilir. Modern öznenin, mevcut güçlükler karşısında kolektif bir şekilde hareket ederek geleceğini belirleyebilme, kendisini özgür ve eşit haklarla donatılmış bir özne olarak kavrayabilme, despotik ve adaletsiz bir güce boyun eğmeyi reddedebilme gibi, formel niteliklerine güvenmek için elimizde yeterince neden vardır. Kaldı ki, bu formel koşullar yalnızca Batılı öznede değil, Doğulu özne için de geçerlidir. Bu formel koşulları Arap Baharı'nın liberal, İslamcı ve solcu bütün akımlarının ya da anti-emperyalizmin ulusalcı, Marksist ve sömürgecilik sonrası bütün türlerinin temelinde görebiliriz. Sonuç olarak, Fraser'a göre, modernleşme süreçlerinin ve dolayısıyla modernliklerimizin çeşitliliğine rağmen aslında *hepimiz modern özneleriz*.[52]

Kaynakça

Allen, Amy. "The Public Sphere: Ideology and/or Ideal?. *Political Theory*. Sage Publication. 40(6). (2012): 822-829.

Cevizci, Ahmet. "Demokrasi". *Felsefe Ansiklopedisi* içinde, 122-137. Editör Ahmet Cevizci. Cilt 4. İstanbul: Ebabil Yayınları, 2006.

Fraser, Nancy. "Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World". *Theory, Culture&Society*. Sage, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore, Vol. 24 (4). 2007: 7-30.

-. "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı". *Kamusal Alan* içinde, 103-132. Editör Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayınları, 2008.

-. "Neue Überlegungen zur Transnationalisierung der Öffentlichkeit". Im *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 139-159. Martin Seeliger-Sebastian Sevignani. Leviathan Sonderband 37, 2021.

Özbek, Meral. "Kamusal Alanın Sınırları". *Kamusal Alan* içinde, 21-93. Editör Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayınları, 2015.

Habermas, Jürgen. "Further Reflections on the Public Sphere", in *Habermas and the Public Sphere,* 421-461. Editör Craig Calhoun. Cambridge, Massachusetts ve London, England: MIT Press, 1993.

[52] *A.g.e.*, 151.

Hansen, Miriam. "Foreword". Oskar Negt and Alexander Kluge *Public Sphere and Experience:Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Çevirenler Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel ve Assenka Oksiloff. University of Minnesota Press, 1993.

Meier, Christian. "Die Entstehung des Begriffs 'Demokratie'". *Politische Vierteljahresschrift*. Vol. 10. No. 4. (1969): 535-575.

Torun, Tayfun. "Jürgen Habermas'ın Kamusal Alan Kavrayışı: Rasyonel Politik İrade Oluşumu". *Kaygı*. Sayı 19(1). 2020: 220-238.

FATİH KANUNNAMELERİNİN TEOLAİK KARAKTERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hulusi Ertuğrul UMUDUM*

AN EXAMINATION ON THEOLACITY OF THE KANUNNAMAHS OF MEHMED II

Öz

Modern öncesi klasik iktidar biçimlerinin özgün örneklerinden biri olan Osmanlı Devleti yönetimi, Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren imparatorluk aurasını tesis etmek için büyük değişimler geçirmiştir. Fatih döneminde derlenen ve sistematik hale getirilen kanunnameler bu değişimin önemli işaretlerinden biridir. "Fatih Kanunnameleri" olarak bilinen bu kanunnameler incelendiğinde iktidarın ve otoritenin kaynağının ne olduğuna dair bulgular açıklıkla tespit edilebilir. Osmanlı Devleti, iktidarın kaynağını ilahi argümanlara dayandırması sebebiyle teokratik bir devlet olarak tanımlanabilir. Ancak uygulamaları cihetinden düşünüldüğünde Osmanlı padişahlarının icraatlarında yetkinin kaynağının zaman zaman padişah emri (otoritesi) olduğu durumlar da mevcuttur. Bu sorunsal, Fatih Kanunnamelerini söz konusu olduğunda seküler veya teokratik (teolojik) olup olmadığına dair bir tartışma ekseninde sürdürülmektedir. Birtakım akademisyenler ve düşünürler, Fatih Kanunnamelerinin iktidarın kaynağına atıfla teokratik karakterli olduğunu söylerken, bir grup bilim insanı ise uygulamalardaki otoritenin durumunu göz önünde bulundurarak kanunnamelerin seküler olduğunu öne sürmektedir. Bu çalışmada, klasik dönem İslam siyasal geleneğindeki monarşinin politik ontolojisinden hareketle yeni bir kavram geliştirmek (*neology*) suretiyle Fatih Kanunnamelerinin *teolaik* olduğu öne sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Kanunname, politik ontoloji, Osmanlı Devleti, sekülerlik, teokrasi.

* Atatürk Üniversitesi İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, ertugrul.umudum@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4997-1575.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 158-173.
(Makale Gönderim: 30.11.2022 / Makale Kabul: 28.04.2023)/ Araştırma Makalesi

Abstract

The Ottoman Empire which is the sui generis model of the pre-modern power forms has huge transformations since the era of Mehmed II (The Conqueror) in order to gain an imperial aura. The lawbooks (Kanunnamahs) which were codified and systematized in his era is one of these huge transformations. When these kanunnamahas, known as Fatih Kanunnameleri in Turkish, are examined some findings on the source of authority and power can be detected. The Ottoman Empire can be defined as a theocratic state since the source of its power comes from the divine arguments. Yet, given the implementations there some cases in which the source of authority is the order (authority) of the sultan. This problematic is developed around whether the kanunnamahs have secular character or theocratic one. While some scholars and thinkers argue that the kanunnamahs are theocratic referring to the source of the power, some other scholars and thinkers offer they are secular due to the case of the authority in the practices of the monarchs. This study proposes, through a neology, the *theolaicity* of the kanunnamahs considering the political ontology of the monarchy in the Classical Islamic tradition of politics.

Keywords: Kanunnamahs (lawbook), political ontology, Ottoman Empire, secularity, theocracy.

****

Beyanlardaki sihir yasalarda kendini gösterir: Tur Dağı'nda emirler inerken ya da kavimler uyarıldıkları azapla helak olurken; Hammurabi taşa nakşettiğinde ya da Senato'da etrafını saran sütunlar gibi sade; ama soğuk estetiğiyle Roma'da ezberden okunurken, yasa heybetiyle kuşatır ve cezbeder. Roma Hukuku, Mecelle ahkamı ve daha pek çoğu bu ürpertici kudretin metinleridir.

Osmanlı Devleti'nin, Türk-İslam siyasal geleneğinde kopuşları ve süreklikleri ile kendine has bir yeri vardır. Ancak monarşi özelinde düşünülürse Fatih Sultan Mehmet'in hükümdarlığından itibaren Osmanlı Devleti, mutlakıyet anlayışıyla monarşiyi farklı bir boyuta taşımıştır. İslam siyasal geleneğinde hükümdar (monark), politik ontolojisi itibariyle merkezde olandır. Rene Guenon monarşinin evrensel denebilecek bu değeri için şu benzetmeyi hatırlatmaktadır: "Tekerleğin göbeği etrafında dönmesi gibi evren de

evrensel ekseninin, yani kralın etrafında döner.[1]" Aynı zamanda da hükümdar aradadır (*metaxy*): "Hissesi her ne ise hem insani hem de ilahi olandan payını alan kral, bir temas noktası, yer ile göğü birbirine bağlayan bir çeşit axis mundi tüm evren olan dar bile olsa, kendi evreninin ruhani merkezidir.[2]" Bu yüzden hükümdar, Roma siyasal düşüncesinde birtakım metaforlarla unvanlar almıştır ve bu unvanlar çeşitli biçimlerde İslam monarşi anlayışına sirayet etmiştir:

> […]hükümdarlık- *souverain pontife*. Sözlük anlamıyla *pontifex* (baş rahip) köprü inşa eden kimsedir... Ancak sembolik olarak aracılık görevini yerine getiren anlamını taşır; bu dünya ile yüksek âlemler arasındaki ilişkisini kuran kişidir. Pers ve Arap ve sair kültürlerde hissedilebilir âlem [duyular âlemi] ile hissedilebilir üstü âlem arasını birbirine bağlayan köprüdür[3].

Hükümdarın bu ikili durumu, klasik dönem İslam siyasal düşüncesinin hükümdar merkezli (*monarchocentric*) söylemidir: "Hükümdar, işlerin sorumlusu, hukukun düzenleyicisi, hadlerin ana direği, din ve dünyanın bağlı olduğu ana mihverdir. Devlet başkanı, Allah'ın ülkesinde, onun korusu ve Allah'ın kulları üzerine uzatılan gölgesidir.[4]" Bir *axis mundi* olarak hükümdar siyasal yapının merkezindedir. Fatih devri ise Osmanlı Devleti'ne kadar pek çok kaynaktan beslenegelmiştir. İbn Abdirrabih'in değindiği şekliyle "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" payesini alan hükümdar, kaynağını İran-Hint geleneklerinden alan düşünceyi kendi bünyesine katarak "devleti hükümdarın kuvvet ve kudretinden, otoritesinden başka bir şey addetmeyen"[5] bir anlayış benimsenmiştir. Ancak hükümdar, uhrevi ve dünyevi olan arasında olduğundan merkezinde olduğu söylemde kendini, ikili durumu sebebiyle, söylemin sınırlarına iten bir unsurdur ve klasik dönem İslam siyaset geleneğinde siyaset/siyasal olan, tarihsel/ontolojik, meşruiyet/egemenlik köken(kaynak)/mevcudiyet ikiliklerinde anlam koordinasyonunu gerektirmektedir.

---

[1] Jean Paul Roux, *Kral Mitler ve Simgeler*, çev. Nuri Fudayl Kıcıroğlu (Dergah Yayınları, 2020), 69.

[2] Roux, *Kral Mitler ve Simgeler*, 31.

[3] Rene Guenon, *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 14.

[4] İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd / Kültürel İnciler 1*, çev. Musa Kazım Yılmaz, c. 1 (Ankara Okulu Yayınları, 2021), 23.

[5] Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve Iran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", içinde *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Kronik Kitap, 2020), 16.

İslam tarihinde saltanatın ihdas edilmesiyle sonuçlanan süreç takip edildiğinde bunun anlama dair bir sorunsal olduğu göze çarpmaktadır. Sıffin Savaşı (miladi 657) sonucu İslam dünyasında mezhepsel ilk ayrışmalara bakıldığında anlam meselesi ön plandadır. Savaşın taraflarından biri olan Ali b. Ebi Talib, hilafeti esnasında kendisine karşı gelen ve sonraki dönemlerde "Hariciler" olarak adlandırılacak grup ile (ilmi konularda) münakaşa yapmak için amcasının oğlu ve aynı zamanda İslam'da "baş müfessir" olarak kabul edilen Abdullah b. Abbas'ı gönderirken "Onlara git, kendileriyle münakaşada bulunurken sakın Kur'an'ı onlara karşı delil olarak kullanma; çünkü Kur'an'ın ayetlerinde çeşitli vecihler vardır. Buna karşılık münakaşada hadisi nebeviden delil getirebilirsin.[6]" diye tavsiyede bulunduğu belirtilmektedir.

Başka bir yaklaşımı ise, Ali b. Ebi Talib'ten sonra iktidara gelen ve İslam geleneğinde saltanatı başlatan Muaviye b. Ebi Süfyan ile Ebu Zer Gıfari arasında yaşanan diyaloglarda görmek mümkündür. Anadolu'ya yapılan fetihlerden sonra elde edilen ganimetlere "Allah'ın malı" mı "Müslümanların malı" mı denmesi gerektiği ya da kenz ayetlerinin[7] yorumlanmasında ayetin muhataplarının Müslümanlar mı Ehlikitap mı olduğu gibi[8] konularda anlamı tayin etme mantığı yatmaktadır. Hatta sonraki dönemlerde, Ali b. Ebi Talib'in ifadesinde yer alan "çeşitli vecihler" *zu vucûh* ifadesine kelam, tefsir ve fıkıh gibi bilimlerde yer verilmektedir. Mezhepleşme sürecinde ön plana çıkan geleneğin önemli isimlerinden Maturidi, kendi tefsirinin girişinde şu ayrımı yapmaktadır: "… Allah neyi murat ettiğini ancak kendisi bilir: Sonuç olarak tefsir tek yönlüdür (*zu vech*), te'vil ise birden fazla manalara (zu vucûh) ihtimal taşımaktadır.[9]"

Anlamların bu şekilde çokluğu İslam düşüncesinde olması istenmeyen bir durum değildir. Hz. Peygamber'in "Ümmetimin ihtilafı rahmettir.[10]" hadisine atıfla farklı görüşler arasında meydana gelen tartışmalar bir sorun teşkil etmemektedir. Ve saltanatın yukarıda bahsi geçen eksenleriyle anlamlar koordinasyonu için getirdiği tertibat, liminal (liminallikten kastedilen hem sınırları zorlama hem de uçta olması sebebiyle marjinallik ve radikallik

[6] Celâleddiîn Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sakıp Yıldız ve H. Avni Çelik, c. 1 (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 380.
[7] Tevbe Suresi 34-35. ayetler
[8] Mehmet Azimli, *Hasan&Muaviye*, *Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 122.
[9] Ebu Mansur el-Matüridi, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi -1*, çev. Bekir Topaloğlu (Ensar Neşriyat, 2021), 28.
[10] İsmail b Muhammed el-Acluni, *Keşfü'l Hafâ*, çev. Mustafa Genç, c. 1 (Beka Yayınları, 2019), 64.

deneyimidir) bir örüngüyü (*plexus*)[11] işletmek içindir. Emevi Hanedanı kurucusu Muaviye b. Ebi Süfyan: "Ben meliklerin ilki ve halifelerin sonuncusuyum.[1213]" derken aslında bu durumu ortaya koymuştur. Örüngü üzerinde işleyen bu durum, köken/mevcudiyet ekseninde hükümdarın özellikle hukuki uygulamalarını, yeni bir kavram ihdas etmeye (*neology*) izin verilirse, *teolaik* kılmıştır. Hatta `hükümdar merkezli söylem *teolaik* bir karakteri haizdir´ önermesi ileri sürülebilir. Teolaik, ilk elde içinde tenakuz barındıran (*oxymoron*) bir kavram olarak düşünülebilir; ancak bu tutum, siyasetin modern çağda telakki ediliş biçimiyle "idare, hesaplama gibi teknik ögelerin hâkim olduğu bir akılsallığa indirgenmiş bu yüzden dünyanın sadece hakimiyet altına alınabilir bir nesneye indirgendiği teknik-teknoloji çağında politikanın yegâne dilinin buna göre koşullandırılması[14]" olarak algılanan bir siyasetle ilgilidir.

Teolaik kavramı, klasik dönem İslam monarşilerinin teokratik ve laik karakteri için geliştirilmiştir. Teokratik ve laiklik kavramlarının basit bir birleşimi olarak düşünülürse kolayca göz ardı edilebilecek bir kelimedir. Ancak bu iki kavramın ortasından konuşması itibariyle, kavramların karşıtlıklarını çizen sınırlarla birlikte düşünme imkânı sunması açısından

[11] *Plexus,* genelde ağ olarak Türkçeye çevrilmektedir; ancak burada *örüngü* olarak Türkçeye yeniden kazandırılmıştır. Kavramsal arka planı ve gelişimi için bkz. Hulusi Ertuğrul Umudum, Hat(t) ve Had(d): Emevilerde İtaatin Yapı Bozumu, Ketebe Yayınları, 2021.

[12] Mevlüt Koyuncu, *Emeviler Döneminde Saray Hayatı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 87.

[13] Bu konunu aynı zamanda hadislere dayandırılmıştır. Saltanat bahsi ile ilgili en meşhur iki hadis şöyledir: "enden sonra ümmetimde hilafet otuz sene sürer. Ondan sonra melikler gelir."Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Ramûz El-Ehâdis (Hadisler Deryası)*, çev. Abdulaziz Bekkine, c. 1 (Gonca Yayınevi, 2007), 469.. Ve "Nübüvvet içinizde Allah'ın dilediği kadar devam eder; sonra dilediği zaman onu ortadan kaldırır. Sonra, nübüvvet sisteminde bir hilafet olacaktır. Bu da Allah'ın dilediği kadar devam eder; ardından Allah onu da *-dilediği zaman*-ortadan kaldırır. Sonra ısırıcı bir saltanat olur. O da Allah'ın dilediği kadar devam eder; sonra Allah dilediğinde onu ortadan kaldırır. Daha sonra ceberut bir saltanat olur; o da Allah'ın dilediği kadar devam eder, ardından Allah dilediği zaman onu ortadan kaldırır. Sonra, nübüvvet sisteminde bir hilafet olur" Nübüvvet içinizde Allah'ın dilediği kadar devam eder; sonra dilediği zaman onu ortadan kaldırır. Sonra, nübüvvet sisteminde bir hilafet olacaktır. Bu da Allah'ın dilediği kadar devam eder; ardından Allah onu da -dilediği zaman- ortadan kaldırır. Sonra ısırıcı bir saltanat olur. O da Allah'ın dilediği kadar devam eder; sonra Allah dilediğinde onu ortadan kaldırır. Daha sonra ceberut bir saltanat olur; o da Allah'ın dilediği kadar devam eder, ardından Allah dilediği zaman onu ortadan kaldırır. Sonra, nübüvvet sisteminde bir hilafet olur." al-Hayṯamī, Abū"l- Ḥasan Nūr al-dīn, *Maǧmaʿ al-Zawāʾid wa Manbaʿ al-Fawāʾid*, c. 9 (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿilmiyyāt, t.y.), 226. "Isırıcı saltanat" ifadesi, saltanatın Dört halife (ve hatta Ali b. Ebi Talib'in oğlu Hasan b. Ali'nin 6 aylık yönetimi de buna dahil edilerek) 30 yıl süren bir dönemden sonrasını ifade etmektedir. Konunun detaylı incelemesi için bkz. Hulusi Ertuğrul Umudum, *Hat(t) ve Had(d), Emevilerde İtaatin Yapıbozumu* (Ketebe Yayınları, 2020).

[14] Efe Baştürk, *Schmitt'ten Habermas'a Çağdaş Politik Felsefe* (Fol Kitap, 2022), 16.

özgün bir deneyim sunması amaçlanmaktadır: Bir yönetim biçimi olarak saltanat, ilahi kökeni haiz değildir. Yönetimde olanların karşılaştıkları problemlere çözüm olarak getirdikleri bir yaklaşım olması sebebiyle beşerî tercihler etkili olmuştur denebilir. Tarihsel olarak düşünüldüğünde miladi, 661-750 yılları arasında hüküm süren Emevilerin ilk yöneticisi Muaviye b. Ebi Süfyan'ın oğlu Yezid için biat alması neticesinde Ümeyyeoğullarının yönetime gelmesiyle devam eden bir idare biçimi olmuştur. İslam geleneğine özgü yanlar tarihsel süreçte gelişmiş olsa da geçmişteki Helen, Roma ve Sasani mirasından önemli ölçüde beslenmiştir ve bu gelenekleri kendine eklemlemesiyle yayıldığı coğrafyanın dilini de konuşabilen bir yönetim olmuştur. Bunun en bariz örneği hükümdarın merkezi işlevini vurgulayan Hint-İran nasihatnamelerinden gelen devleti, hükümdarın kuvvet ve kudretinden, otoritesi kabul etmesi ve siyasetinde de hükümdarın bu otoritesini koruma ve kuvvetlendirme ve bunun araçları olan askeri ve parayı halkın hoşnutsuzluğuna sebep olmadan sağlama yolu olması [15] anlayışının tevarüs etmesidir.

Bunun yanı sıra İslami karakteri de taşımaktadır. Yöneticiler "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" sıfatını taşımaktadır. Kur'an ve sünnetin prensipleri yönetmektedirler ve aşağıda açıklanacağı üzere, İslam hukuku alanında otorite olan, mezhep imamlarının görüş ve içtihatlarının zamanla benimsenmesi ve pratikte yaygınlık kazanmasıyla sistematikleşen İslam Şeriatının[16] tatbikçisidirler. Bu tatbiklerinde, şeriatı nasıl anladıkları, neye dini neye din dışı dedikleri ve bu ayrımlar arasındaki sınırları nasıl belirledikleri özelinde teolaiklik, iktidarın tasarruflarında dini ve dini olmayana başvurması, mevcut söylemi ile kökeni arasındaki ilişkiyi dini ve dini olmayan unsurlara atfederek ortaya koyması üzerine bir sorgulamayı imlemektedir.

Literatürde bu konuyu seküler/teoloji (teokrasi) ayrımında inceleyen yapıtlar mevcuttur. Fuad Köprülü, Halil İnalcık ve Ömer Lütfü Barkan gibi düşünürler örfi hukuku "seküler" olarak tanımlarken, Ali Bardakoğlu, Mehmet Akif Aydın ve Ahmet Akgündüz gibi düşünürler de tersini iddia etmektedirler.[17]. Halil İnalcık, Maverdi'nin *el-imâre* ve *kuvvetü's-saltan*a kavramlarına atıfla şeriatı korumak için seküler güce ihtiyaç duyulduğu argümanından başlayarak fakihlerın "*el-a'mâlü'l-âmme, hukūkullah*, siyaset

[15] İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve Iran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", 16.
[16] Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11, sy 3-4 (1945): 204.
[17] Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (Klasik Yayınları, 2019), 23.

terimleriyle ayrılmış olan askerî ve hükümetle ilgili teşkilâtlar, vergilendirme, özellikle toprak vergileri, beytülmâl ve ceza hukukuyla ilgili hususları ihtiva eden kamu hukuku sahasında değerlendirdiğini[18]" belirtmiştir. Bu ayrımın Fatih dönemindeki yansımaları için de ayrıca şunları söylemektedir:

> Merkezîleşmiş ve mutlakiyetçi imparatorluk sisteminin destekleyicisi olarak Fâtih Sultan Mehmed kanun ve örf ilkelerini kuvvetlendirmiş ve seküler kanunun bağımsızlığını desteklemiştir. Aynı zamanda Osmanlı kanunnâmelerini yürürlüğe koymuş ve ulemâyı devlet kontrolündeki daireler hiyerarşisine daha da yakınlaştırmıştır[19].

Mehmet Akif Aydın ise Ömer Lütfü Barkan'ın konuyla ilgili metinlerinde zikredilen örfi hukuk şer'i hukuk ayrımını eleştirirken hükümdarların İslam hukukundaki rolünü göz ardı ettiğini ifade etmekte ve şer'i hukuk ile örfi hukuk arasında bir uyum olduğunu vurgulamaktadır[20]. Devlet başkanına kanun koyucu olarak bir paye verilirken "[S]ırf oluşum tarzının İslam hukukunun Emeviler ve Abbasiler dönemindeki oluşum tarzından farklı olduğuna bakarak; örfî hukukun, şer'î hukukun bütünüyle dışında ve ona aykırı bir hukuk olduğunun söylenemeyeceği gibi, şer'î hukukun teokratik, örfî hukukun ise laik bir hukuk olduğu söylenemez. Bunlar bütünüyle Osmanlı siyaset kültürünün ve tarihî tecrübesinin dışında oluşmuş kavramlar.[21] olduğunun da altını çizmektedir. Fakat bu, Osmanlı Devleti'nde birbiriyle bağlantısı olmayan iki hukuk sisteminin olduğunu göstermemektedir[22]. Osmanlı düşünce dünyasında, en azından devletin klasik döneminde, kavramsal ayrıma (şeriat, ilahi kanun ve yasa, akla dayalı kanun ve düzenlemeler) birbirleriyle tamamlayıcı bir uyum içinde olup olmadığı cihetinden bakılmaktadır. Bu bağlamda sorunlu ya da kabul edilmesi mümkün olmayan, şeriata hiç itibar etmeyen salt akla dayalı hukuk ve siyaset sisteminin teşekkülüdür ve bekleneceği üzere meşruiyeti tartışmalıdır [23] çıkarımı yapılabilir.

Teolaiklik, bu bağlamda iktidarın pragmatik tutumunu bu pragmatizmi içinde söylemini nasıl şekillendirdiğini ve bu söyleme göre kendini nasıl

---

18 https://islamansiklopedisi.org.tr/kanun--hukuk#2-mali-yonetim-ve-kamu-yonetimi çevrimiçi, 16.11.2022.

19 DİA, https://islamansiklopedisi.org.tr/kanun--hukuk#2-mali-yonetim-ve-kamu-yonetimi, çevrimiçi 16.11.2022.

20 Mehmet Akif Aydın, "Türk hukuk Tarihçiliği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy 5 (2005): 20.

21 *A.g.e.,* 20-21.

22 Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye* (Klasik Yayınları, 2017), 100.

23 *A.g.e.,* 101.

şekillendirmek zorunda kaldığını göstermesi bakımından bu tartışmalara farklı bir perspektiften bakmayı amaçlamaktadır. Dünyevi ve uhrevi olanı birleştiren hükümdarın bu hatta nasıl bir sınır çizdiği ve bu çizdiği sınırın deneyimlenme pratiklerine yer vermektedir. Bu tartışmayı Hıristiyanlık ve monarşiler bağlamında çalışan ve özellikle tartışmanın tarihini ve soykütüğünü çıkaran araştırmacıların yapıtlarıyla düşünmeye başlamak mümkündür. Walter Ullman, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship* (Türkçeye Karolenj Rönesansı ve Krallık Düşüncesi şeklinde çevrilmesi mümkündür) olarak basılan derslerinde Karolenj İmparatorluğunda yaşandığını öne sürdüğü yenilenme döneminde siyasal olanın kilise tarafından gasp edildiğini belirtmekte ve bu hareketin, yüzyıllar sonra doğacak devlet egemenliği fikrinin ilk nüvelerinden biri olduğunu söylemektedir [24].

Ullman'ın miladi 9. yüzyıla dair bu tespiti 500 sonra tersyüz olacak ya da kilise ile siyasal olan arasındaki ayrımın belirsiz ve sabit olmadığı (yani iktidarın birinden diğerine geçtiği) bir safhaya varacaktır[25]. Arada geçen 500 yılı farklı bir açıdan inceleyen Ernst Kantorowicz, Türkçeye *Kralın İki Bedeni-Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması* olarak çevrilen yapıtında, sekülerleşmiş devlete doğru bu ilerlemenin Hıristiyan pratiklerini yansıtan birtakım kurumların vücuda getirilmesi suretiyle (mühim ve birtakım gerekli farkları da ortaya koyarak) temelinde Hıristiyan karakteri taşıdığını ifade etmektedir[26]. Kantorowicz'e göre Hıristiyan eskatolojisindeki en büyük dönüşüm yaklaşık miladi 13. yüzyılda yaşanmaya başlamış ve salt teolojik yapının siyasal olana dönüşümüne dair ilk bulgulara bu tarihlerde rastlanmıştır[27].

Bu dönüşümün merhalelerinden biri de ezeli ve ebedi bir Tanrı (*eternal*) ile sonsuz veya lamütenahi (*sempiternal*) halk fikrinin eş faili olduğu bir merhaledir.13. Yüzyılda izleri görülen dönüşüm neticesinde halk, *corpus mysticum* olarak değil *corpus politicum* olarak düşünülmeye başlanmıştır. Ve bu halkın başında "kral" veya daha Kantorowicz'in altını çizdiği belirgin metaforuyla "taç" yer almaktadır. Bu yüzden, kitabının başında yer verdiği alıntıyı da açarak kral ölümlü iken taç ölümsüzdür mantığında taç sembolik olarak krala matuf iken imtiyazları ve egemenliği ile tüm halka sorumlu

[24] James Martel, *Divine violence: Walter Benjamin and the eschatology of Sovereignty* (Routledge, 2013), 20.
[25] *A.g.e.,* 21.
[26] *A.g.e.,* 20.
[27] *A.g.e.,* 20-21.

olmaya atıfta bulunmaktadır[28]. Bu metaforların doktrin temelleri Hıristiyan akidesinde geçtiği şekliyle İsa'nın fiziksel bedeni ve ilahi yönü analojisinden hareketle tacın ilahi yönün tecessümünü simgeleyerek halka matuf olmasıdır[29].

Ullman'ın değindiği biçimiyle düşünüldüğünde İslam dünyasında iktidarın el değiştirdiği iki kurumdan söz etmek güçtür. Çünkü klasik dönemde de siyasal olan hilafet, sonraki dönemde de hilafet/saltanatla devam edegelmiştir. İslam siyasal düşüncesinde *ulü'l-emr*e (yönetimdeki kişilere) itaatle meselenin siyasallığı durumu ele alınmıştır; ulü'l-emrin kim olduğuna dair tartışmalarda da bir kısım ümera/vülât (yöneticiler) demiş ve "zaman içinde görev üstlenecek devlet başkanları" anlamını vermişken diğer bir kısım da ulema veya fukaha (âlimler ve fakihler) olduğunu beyan etmiştir: "Dolayısıyla ülü'l-emr ile şer'î hükümlerin elde edilmesi ve hadiselerin bu açıdan takdiri hususunda uzman kimselerin kastedilmiş olduğunu kabul etmek gerekir. Ülü'l-emr ile ehlü'l-hal ve'l-akdin kastedildiğini, ehlü'l-hal ve'l-akdin (yönetime getirecek veya yönetimden alabilme salahiyetinde olan kişiler) ise ictihad veya icmâ ehlinden oluştuğunu benimseyen yaklaşım bu tesbiti desteklemektedir.[30]" Ancak, en azından Sünni gelenekte, hükümdar merkezliliğin doğal bir sonucu olarak (zira Şia'da çok farklı bir serüveni olacaktır) birbirine denk iki kurum arasında iktidarı kapma, devralma söz konusu olmamıştır. Bu minvalde görüşleri olan düşünürlerden biri de Carl Schmitt'tir:

> Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil – çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kâdir Tanrı, her şeye kâdir kanun koyucuya dönüşmüştür – bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son yüzyıllarda kaydettiği gelişim anlaşılabilir.[31].

Schmitt'in modern devlet ve egemenliğe dair kavramsallaştırmasına bakıldığında bunun monarşi için doğrudan bir karşılığının olduğunu söylemek güçtür. Fakat yine de onun mucize ve olağanüstü hâl arasında gördüğü anlam benzerliği, klasik İslam siyaset geleneğinde bir anlam

[28] *A.g.e.,* 22.
[29] *A.g.e.,* 22.
[30] https://islamansiklopedisi.org.tr/ulul-emr .çevrimiçi 16.11.2022.
[31] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Dost Kitabevi, 2020), 41.

hiyerarşisiyle ele alınarak düşünülebilir. Anlamların hiyerarşisi de hakikat-mecaz ilişkisinde kendini göstermektedir. Hakikî anlam, mecazî anlam olarak ele alınınca örneğin "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" gibi bir ifade öncüllerini yanlışlamayacak bir biçimde ortaya konabilmektedir. Ya da ileride ele alınacağı şekliyle ebed'ü-l âbâd (sonsuzların sonsuzu) kanun anlayışı, Kantorowicz'in *eternal* ve *sempiternal* arasındaki ilişkiyi de hatırlatarak, mecaz-hakikat hiyerarşisiyle anlam kazanabilmektedir.

Fatih devri Kanunname-i Al-i Osmanın'da benzer bir yaklaşımı "nizam" ve "tertip" kavramlarında görmek mümkündür. Kanunnamenin dibacesinde: "Hamd-i bî-hadd ve senâ-i lâ yu'add ol Hâlık-ı bî-çûn -cella anı'r-reyb ve'l-menûn- dergâhına olsun ki nizâm ve intizâm-ı âlemi ahsen-i tertîb üzere îcâd edip ahvâl-i mevcûdatâtı kanun-ı hikmet-makrûnu üzere bî-müşîr tedbir [ü] halk eyledi." Allah'a hamd ettikten sonra Peygambere salat u selam getirmekte ve Peygamber için: "[salat ü selam] Eşrefü'n Nebiyyin üzerine olsun ki, anın dahi sünnet-i şerî'at-ı şerîfesi sebeb-itertîb-i dîn-i metîn [ve] tehzîb-i şer'-i mübîndir.[32]" Devamında kanunnamenin 3 bab üzere kaleme alındığını belirtmektedir ve ilk babın (Merâtib-i a'yân u ekâbir beyanındadır) sonunda: "Bu kadar ahvâl-i saltanata nizâm verildi. Şimdiden sonra gelen evlâd-ı kirâmum dahi ıslâha sa'y itsünler.[33]"

Fatih kendi kanunlarını ilahi kaynağa dayandırmakta ve dibacede şeri hukukun kaynaklarını hiyerarşi içinde vererek kendi konumunu ortaya koymaktadır. Salat u selamdan sonra hükümdarın sıfat ve meziyetlerinin yer aldığı kısımda hükümdar için verilen sıfatlardan biri "nâzır-ı umûr-ı dîn ü devlet ve mu'în-i kavân'in-i kadr u saltanattır.[34]" Hükümdar din ve dünya işlerinin ortasında ve aynı zamanda sınırında; kanun ve kuvvetiyle de koşut bir konumdadır ve böylece teolaiktir. Ahvâl-i mevcûdât (varlıkların halleri) ilahi nizamın tedbirinde; ahvâl-i saltanat da (saltanatın halleri) kaynağını ilahi tasarruftan almak kaydıyla hükümdarın iradesi ile nizam bulmaktadır. Bu hiyerarşi birbiriyle çelişmeyen bir silsile ile gelmekte ve hükümdara tasarruf alanı sunmaktadır. Kendi maiyetinin konumunu ve huzurunda alacağı tertibatı ilahi kaynaktan mülhem vermektedir.

Saltanatı kökenleri ile düşünen ve hukuki boyutuna yer veren Joseph Schacht hükümdarın teorik olmayan kutsal hukuku tatbik etmesine, pratikte de yönetime dair bağımsız yasama mevzularını, bir adli merciinin (kadı) kontrolünde bulunmayan konularda düzenleme yetkisine siyaset dendiğini

[32] Abdülkadir Özcan, *Atam Dedem Kanunu Kanunname-i Al-i Osman* (Kronik Kitap, 2018), 3.
[33] *A.g.e.,* 15.
[34] *A.g.e.*, 3-4.

belirtmekte ve bu siyasetin hükümdarlarda bulunmasını da Emevilerle başlatmaktadır. Bu siyaset, Schacht'a göre, hükümdarın elinde olan gerek gördüğü yerde kullanabildiği tam yargısal yetkidir ve idari tasarruf adıyla şeriatı tamamlayan, uygulayan ve güçlendiren bir olgudur ve modernleşme öncesi Osmanlı ve Memluk kanunnamelerinde sıklıkla görülmektedir[35]. Bu bağlamda düşünüldüğünde Fatih devrinde teolaik karakter mükemmelen görülebilir:

> Bir Müslüman hükümdar, halife olsun, sultan olsun, kanun koyucu sıfatını takınamazdı. O, ancak İslam kanunun, yani şeriatın nazırı ve muhafızı idi. Binaenaleyh, Osmanlı Devleti'nin bir İslam devleti olarak bi'n-nazariye şeriattan başka bir kanunu olmaması gerekirdi. Gerçekte tamamıyla hususi şartlar altında gelişen Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiştir. Buna imkân veren prensip ise örf yani hususi manasında hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın şümulüne girmeyen sahalarda kanun koyma salahiyetidir. Bu da doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam manasıyla mutlak bir mevki kazanması, devlet menfaatlerinin her şeyin fevkinde sayılması sureti ile tahakkuk edebilmiştir.[36]

Kudret ve otorite mutlaktır. Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra dahi hükümdarın iktidarına ortak tanımayan veya onun iktidarının üstünde bir otorite kabul etmeyen mutlakıyetçi bir karakter vardır[37]. Bu karakter, Türk-Moğol geleneğinden tevarüs etmiştir ve en açık tatbikini Cengiz Han'ın imparatorluğunda görmek mümkündür [38]. Cengiz Han'ın imparatorluğu dağıldıktan sonra kurulan devletler, Altay menşeli geleneği Yakın Doğu topraklarına bir kez daha taşıdığında, Müslüman Türk devletlerine getirdiği kavram yasa veya yasag(k) olmuştur. Makrizi, "Altun-Ordu Hanlarından Müslüman olan Berke (Baraka) Mısır ve Suriye'de haiz olduğu üstün nüfuzu sayesinde, orada Yasa'nın devlet hakimiyetiyle ilgili sahalarda hâkim olmasını sağladığını" belirtmektedir[39]. İlk kez 13. yüzyılda Türk lehçelerinde görülen, Moğolların getirdiği yasa(g) "düzen" anlamını taşımaktadır. Yasa veya yasak ile o dönem kastedilen, *Yasagnâme-i Büzürg* olarak da maruf Cengiz yasalarıdır[40]. Cengiz Han'dan sonra yasa(g), Orta Asya toplumunda *yosun* olarak bilinen örfi hukuk ile, kağanın kurucu iradesi ile çıkardığı kanunlarla

---

[35] Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*, 32-33.
[36] Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Adalet Kitabı* içinde (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015), 87-88.
[37] *A.g.e.,* 89.
[38] *A.g.e.,* 90.
[39] *A.g.e.,* 92.
[40] Mehmet Canatar, "Yasa, Yasak, Yasaknâme Tabirleri", *Adalet Kitabı* içinde (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015), 33.

(*bilig*) tamamlanmıştır[41]: "Hükümdarın sırf kendi iradesiyle koyduğu kanunlar, İlhanlılardan sonra gerek Osmanlılarda gerekse Doğu-Anadolu ve İran'da kurulan Türkmen devletlerinde (mesela Akkoyunlular) Yasa veya Yasakname adı altında toplanacaktır.[42]"

Türk-İslam devletlerinde yasanın önemi arttıkça şer'i hukukun konumu ve yasa ile olan ilişkisini yeniden şekillendirmek lazım gelmiştir. Nitekim yasa ile beraber işleyen bir şeriat zamanla ulema ile beyler arasında, İnalcık'ın tabiriyle "rekabete" sebep olmuştur[43] Yine kendisinin Osman Gazi'den aktardığı anekdot bu bağlamda değerlendirilebilir: Pazar bacı (veya baçı, vergisi) alınması hususundaki bir teklif için Osman Gazi: "Tanrı mı buyurdu yoksa beyler kendiler mi ettiler?" diye sorduğunda bir kişi "Türedir Hânım, ezelden kalmıştır" deyince Osman Gazi onu azarlar ve sonra "Pazar beylerine âdettir." Diye açıkladıklarında durumu kabul eder ve bac kanunu koyar[44].

Fatih devrine kadar Osmanlı Devleti'nde yasanın Türk-Moğol devletindekine benzer bir değeri taşıdığına dair verilerle karşılaşmak mümkündür. Zeki Velidi Togan, Orhan Bey'in devlet nizamı dendiğinde anladığı şeyin türe ve yasak olduğunu belirtmektedir [45]. Aynı şekilde örfi vergi ve toprak tasarrufu esasına dayalı tahrir sisteminin en eski kayıtlarına Yıldırım Bayezid döneminde rastlandığına dair bulgular mevcuttur[46]. Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'un fethinden sonra merkezi ve mutlak imparatorluk kurma[47] saikıyla yasanın belirgin bir biçimde temayüz etmesinde en önemli isimdir ve mutlak hükümranlık haklarıyla yasa koyma suretiyle "yasa ve kanun hükümdarı olmuştur.[48]"

Dönemin tarihini yazan Tursun Beg, "Târîh-i Ebü'l-Feth" (Fetih Babasının Tarihi) adlı yapıtında Fatih dönemindeki bu dönüşümün kavramsal ve düşünsel yapısını ortaya koymaktadır. Tursun Beg, klasik literatürde yer alan hükümdar merkezliliği, padişahlık mertebesinin yükseklik derecesini ve padişahın varlığının nasıl ulu bir nimet olduğunu, insanların da ayrıca ona

41 İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", 92.
42 *A.g.e.,* 92.
43 *A.g.e.,* 92.
44 *A.g.e.,* 93-94.
45 *A.g.e.,* 94.
46 *A.g.e.,* 95.
47 *A.g.e.,* 97.
48 *A.g.e.,* 97.

ihtiyaç duyduğunu yazmaktadır[49]. Sultana duyulan ihtiyaç, insanların farklı fıtratları olması ve bu yüzden birbirleriyle çekişme ve çatışma yaşadıklarından insanları böylesine bir tedbire yönlendirmiştir. Bu tedbir de Tursun Beg'e göre siyasettir. Eğer insanlar bu tedbiri doğru biçimde icra ederse insanları erginliğe ulaştırır ve iki cihan saadetini kazandırır. Bu tarz bir siyasete hikmet ehli "İlahi siyaset" demekte, bu siyaseti uygulayana da "namus" adını vermektedirler. Şeriat erlerine de "şeriat" ve koyucusu için "şari" demektedir ve şari ile kastedilen peygamberdir; peygamberin kanun koyucu olduğu belirtilmiştir. "Aksi durumda", der Tursun Beg, "yani bu tedbir o mertebede olmazsa, belki salt akıl yolu olarak bu dünyanın düzeni için, örnek, olarak Cengiz Han'ın yaptığı türden olursa… "sultan siyaseti" ve "padişah yasağı" derler ki geleneğimizde ona örf derler. Hangisi olursa olsun, onun konulması kaçınılmaz olarak bir padişahın varlığına bağlıdır.[50]"

Sultan siyaseti, örf ya da örf-i sultani ifadesinde geçtiği şekliyle bugünkü örfün anlaşılmaması gerektiğini hatırlatmaktadır:"Osmanlılarda daha ziyade örf-i ma'ruf veya sadece âdet tabiriyle gösterilmiştir. Örf tabiri (bazen örf-i sultanî şeklinde) hükümdarın, cemiyetin hayrı için şeriatın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanunları (lex principis) gösterir.[51]". Sultan kendi otoritesine dayanarak örfi kanun çıkarabildiği gibi örf ü âdâtı da yine kendi iradesiyle kanun mertebesine çıkarabilmektedir. Bu yüzden örfi kanunların çoğunun kaynağını bu örf ü âdât teşkil etmiştir ve bu durumda bile sultanın yasama iradesindeki bağımsızlığı esastır[52]. Hükümdar merkezli söylem, anlamların çokluğuna müdahil olmaktan ziyade diğer anlamları işlerken akim bırakacak bir örüngü üzerinden ilerlemeyi amaçlamaktadır. Fatih kanunnamesi de bu örüngüde işlemektedir. Zamansal ve mekânsal olarak anlamın sınırlarındadır. Kanunname: "Bu kanunname atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur. Evlad-ı kiramım neslen ba'de neslin bununla âmil olalar![53]" diye başlamaktadır. Kanunnamenin dikkat çeken özelliği "ebedü'l-âbâd ma'mûlün bih olmak için vücuda getirilmiş olmasıdır (Özgün metinde: "…Divan-ı hümayunda ebed'ü-l âbâd ma'mülün bih olmak için bir kanunname tahrir olunmak lazım gelmeğin…[54]" diye geçmektedir.) [Zira] Osmanlı hukukunda aslında bir padişahın çıkarmış

[49] Tursun Beg, *Fetih Babası'nın Tarihi (Kutulu 2 Cilt Takım) Tarih-i Ebü'l-Feth*, çev. Mertol Tulum, c. 2 (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020), 27.
[50] *A.g.e.,* 28.
[51] İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", 88.
[52] *A.g.e.,* 88.
[53] Özcan, *Atam Dedem Kanunu Kanunname-i Al-i Osman*, 3.
[54] *A.g.e.,* 4.

olduğu hükümler, kanunlar ve akdettiği muahedeler, verdiği beratlar kendisinden sonra gelen padişahları bağlamaz.[55]"

Ama kanunname geçmiş ve geleceği kendisi dolayımında bağlayarak sonsuza dek işleyecek bir nizam tesis etmektedir ve bu, teolaik bir iktidarda anlam ifade etmektedir. Kantorowicz'in değindiği biçimi ile lamütenahi (*sempiternal*) olmak, sonsuz (*eternal*) Tanrı inanışı ile ters düşmemektedir; örneğin kimse kanunnamedeki bu ifadeye şeriata mugayir diyemez; çünkü anlamın sınır noktası burasıdır. Nitekim, Fatih'e izafe edilen "Dünyada tek bir din, tek bir devlet ve tek bir padişah ve İstanbul da cihanın payitahtı olmalıdır.[56]" cümlesi ile birlikte düşünüldüğünde Osmanlı düşüncesinde yer alan "nizam-ı âlem" ilk akla gelen fikirdir ve kanunnamede şu ibarelerle yer verilmiştir: "Ve her kimesneye ki evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için kat etmek münasiptir. Ekser ulemâ dahi tecviz etmiştir. Anunla âmil ola.[57]"

Bu İbarede dikkat çeken hususlardan biri, hükümdarın buyruğunun öncelenmesidir. Ulemanın cevazı bu emre koşut bir biçimde verilmektedir. Hüküm teolojik ve seküler olanın sınırına kendine yerleştirdiği noktadan mekânsal düzenini kurmaktadır. İbarenin devamı, sonraki dönemlerde "kardeş katli" olarak adlandırılan bu hükmün nizam-ı âlem için olduğunu belirtmektedir. Saltanat müyesser olan yani *de facto* hükümdar olmuş birine *de jure* uygun düşeni tanımlamaktadır. Taht mücadelesinde katletme için yasal meşruiyet sağlamamaktadır. Kendine saltanat nasip olan hanedan üyesi, bütün rakiplerini bertaraf ettikten sonra sultan olunca hükümdarlığına ortak olabilecek olası isimleri akamete uğratmaktadır ki bu "lâ erhâme beyne'l-mülûk (hükümdarlar arasında akrabalık olmaz) ilkesiyle açıklanmaktadır[58]. Taht kavgaları Türk-İslam monarşilerinde sıklıkla görülmektedir ve taht kavgalarına Leslie Pierce'ın tespitlerine atıfla, adayların erkek olması dışında bir sınırlama konmamıştır. Bu sebeple tüm erkek hanedan üyeleri iktidarı devralabilecek potansiyel olarak görülmüştür[59]. Kanunname taht kavgalarını önleyici bir tedbir mahiyetinde kardeş katletmeyi buyuruyor değildir. Ya da yine önleyici tedbir kapsamında hareme yönelik emir ve yasaklar çıkarmış da değildir. Bunun bir boyutu yukarıda Acluni'den alıntılanan hadiste geçtiği şekliyle (Ümmetimin ihtilafı rahmettir) ihtilafın ilk elde sorun olarak

[55] İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", 101.
[56] Özcan, *Atam Dedem Kanunu Kanunname-i Al-i Osman*, xlv.
[57] *A.g.e.,* 19.
[58] *A.g.e.,* xliii.
[59] Leslie P. Pierce, *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktay (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016), 26-27.

görülmemesidir; nihayetinde amacına ulaşacak bir rahmet olarak düşünülmektedir.

Sonuç

Modern öncesi klasik iktidar biçimlerinin özgün örneklerinden biri olan Osmanlı Devleti yönetimi, Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren imparatorluk mantığıyla hareket etmeye başlamıştır. Fatih döneminde derlenen ve sistematik hale getirilen kanunnameler bu geçişle gelen değişimin izlerini taşımaktadır. İktidarın ve otoritenin kaynağının açısından kanunnameler ele alındığında, iktidarın kaynağını ilahi argümanlara dayandırması sebebiyle Osmanlı Devleti'ni teokratik bir devlet olarak tanımlamak mümkündür. Ancak uygulamaları açısından, Osmanlı padişahlarının icraatlarında yetkinin kaynağının zaman zaman padişah emri (otoritesi) olduğu durumlar da söz konusudur. Konuyu bu iki noktadan ele alanların bazıları Fatih Kanunnamelerinin iktidarın kaynağına atıfla teokratik karakterli olduğunu söylerken, bazıları ise uygulamalardaki otoritenin durumunu göz önünde bulundurarak kanunnamelerin seküler olduğunu öne sürmektedir. Bu çalışmada, klasik dönem İslam siyasal geleneğindeki monarşinin politik ontolojisinden yeni bir kavramla yaklaşılarak Fatih Kanunnamelerinin *teolaik* olduğu öne sürülecektir. Teolaiklik, bu bağlamda iktidarın pragmatik tutumunu bu pragmatizmi içinde söylemini nasıl şekillendirdiğini ve bu söyleme göre kendini nasıl şekillendirmek zorunda kaldığını göstermesi bakımından bu tartışmalara farklı bir perspektiften bakmayı amaçlamaktadır. Dünyevi ve uhrevi olanı birleştiren hükümdarın bu hatta nasıl bir sınır çizdiği ve bu çizdiği sınırın deneyimlenme pratiklerine yer vermektedir.

Kaynakça

Acluni, İsmail b Muhammed el-. *Keşfü'l Hafâ*. Çeviren Mustafa Genç. C. 1. 4 c. Beka Yayınları, 2019.

al-Hayṯamī, Abū"l- Ḥasan Nūr al-dīn. *Maǧmaʿ al-Zawāʾid wa Manbaʿ al-Fawāʾid*. C. 9. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿilmiyyāt, t.y.

Aydın, Mehmet Akif. "Türk hukuk Tarihçiliği". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. Sayı 5 (2005): 9-26.

Azimli, Mehmet. *Hasan&Muaviye. Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11.Sayı 3-4 (1945): 203-224.

Baştürk, Efe. *Schmitt'ten Habermas'a Çağdaş Politik Felsefe*. Fol Kitap, 2022.

Canatar, Mehmet. "Yasa, Yasak, Yasaknâme Tabirleri". İçinde *Adalet Kitabı*, 33-50. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.

Guenon, Rene. *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*. Çeviren İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin. *Ramûz El-Ehâdis (Hadisler Deryası)*. Çeviren Abdulaziz Bekkine. C. 1. 2 c. Gonca Yayınevi, 2007.

Inalcik, Halil. "Kutadgu Bilig'de Türk ve Iran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri (Turco-Iran Political Theories and Traditions in Kutagdu Bilig)". *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet (State, Law and Justice in Ottoman Empire)* içinde, 9-30. Istanbul: KRONIK KITAP, 2020.

İbn Abdirabbih. *el-İkdü'l-Ferîd / Kültürel İnciler 1*. Çeviren Musa Kazım Yılmaz. C. 1. 3 c. Ankara Okulu Yayınları, 2021.

İnalcık, Halil. "Kutadgu Bilig'de Türk ve Iran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri". *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet* içinde, 9-30. Istanbul: Kronik Kitap, 2020.

-. "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları". İçinde *Adalet Kitabı*, 87-116. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.

Koyuncu, Mevlüt. *Emeviler Döneminde Saray Hayatı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*. Klasik Yayınları, 2017.

Martel, James. *Divine violence: Walter Benjamin and the eschatology of Sovereignty*. Routledge, 2013.

Matüridi, Ebu Mansur el-. *Te'vilatül Kur'an Tercümesi -1*. Çeviren Bekir Topaloğlu. Ensar Neşriyat, 2021.

Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. Klasik Yayınları, 2019.

Özcan, Abdülkadir. *Atam Dedem Kanunu Kanunname-i Al-i Osman*. Kronik Kitap, 2018.

Pierce, Leslie P. *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*. Çeviren Ayşe Berktay. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.

Roux, Jean Paul. *Kral Mitler ve Simgeler*. Çeviren Nuri Fudayl Kıcıroğlu. Dergah Yayınları, 2020.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çeviren A. Emre Zeybekoğlu. Dost Kitabevi, 2020.

Suyûtî, Celâleddîîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Çeviren Sakıp Yıldız ve H. Avni Çelik. C. 1. 2 c. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.

Tursun Beg. *Fetih Babası'nın Tarihi (Kutulu 2 Cilt Takım) Tarih-i Ebü'l-Feth*. Çeviren Mertol Tulum. C. 2. 2 c. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.

HOBBES, SCHMITT VE AGAMBEN'DE POLİTİK TEOLOJİ SORUNU: EGEMEN KİMDİR?

Özlem ÜNLÜ*

THE PROBLEM OF POLITICAL THEOLOGY IN HOBBES, SCHMITT AND AGAMBEN: WHO IS THE SOVEREIGN?

Öz

Bu çalışmanın amacı, politik teolojinin egemen kimdir olan birincil sorusunun, Thomas Hobbes, Carl Schmitt ve Giorgio Agamben'deki karşılığını bulmaktır. Politik teolojinin egemen sorunu, Schmitt'in formüle ettiği haliyle, modern liberal hukuk devletinin Hobbes'un egemenlik kuramıyla birlikte uğradığı mekanikleşme ve depolitizasyon sorunudur. Schmitt'e göre Hobbes'un egemenlik kuramı, dini otorite (*auctoritas*) ile kralın gücünü (*potestas*) mutlak bir egemen otoritede birleştirmekle gerçek bir politik teolojidir. Ancak Hobbes sivil din inşasında imanı içselleştirmiş ve bu imanın itirafını dışsallaştırmıştır. Tek tek bireyleri özel alanlarında özgür bırakan bu liberal hamle evrensel vicdan özgürlüğüyle sonuçlanmıştır. Schmitt'in perspektifinden ise bu, istisnayı din yoluyla bireylere teslim etmektir. Hobbes'un sözleşmesinin amacının tam aksine, doğal durumun organik din formunda saatli bir bomba gibi sivil toplum içinde yaşamasıdır. Bu nedenle Schmitt, liberal hukuk devletinin yasallık ve meşruiyet arasında kurduğu ilişkiyi tersine çevirerek egemeni yeniden tanımlar. Schmitt böylelikle politik teolojiyi yeniden devreye sokmuş olur. Agamben ise Schmitt'in Hobbes yorumuna karşı çıkar. Schmitt, *Leviathan*'da doğal durum ve sivil durum arasında bir karşıtlık gördüğü için Hobbes'un politik teolojisinin başarısız olduğuna inanmıştır. Halbuki Agamben için *Leviathan*'ın ikonografisine bakıldığında, Hobbes'un yaşam ve ölüm arasına yerleştirdiği egemen otoriteyle, Schmitt'in hukuk ve siyaset arasına yerleştirdiği egemen güç arasında büyük bir farklılık yoktur. İkisi de egemen istisnadır.

* Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Üyesi, ozlmunlu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5260-5499.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 174-197.
(Makale Gönderim: 29.11.2022 / Makale Kabul: 27.04.2023)/ Araştırma Makalesi

Anahtar Kelimeler: Agamben, Hobbes, politik teoloji, egemen, egemenlik.

Abstract

The aim of this study is to address the primary question of political theology, who the sovereign is, through the engagement with the thought of Hobbes, Schmitt, Agamben. The question of sovereign of political theology, as formulated by Schmitt, has indeed been the question of the mechanization and depoliticization of modern liberal rule of law since Hobbes' theory of sovereignty. According to Schmitt, Hobbes' theory of sovereignty is a true political theology as uniting religious authority (*auctoritas*) with the power of king (*potestas*) in an absolute sovereign authority. Hobbes's project of building civil religion, however, enhanced internalization of faith and externalization of the confession of this faith; this liberal move, which set one individual free in private domain, ends up with the universal freedom of conscience. From Schmitt's perspective, it comes to hand in the exception to individuals through religion. Contrary to the very purpose of Hobbessian contract, it means to say that the state of nature to live in civil society in the form of organic religion like ticking bomb. For this reason, Schmitt redefines the sovereign by reversing the relationship that the liberal rule of law state establishes between legality and legitimacy. Thus, Schmitt reintroduces political theology. Agamben, on the other hand, opposes Schmitt's interpretation of Hobbes. For Agamben, Schmitt believed convinced that Hobbes' political theology had failed because Schmitt saw in *Leviathan* a contrast between the natural state and the civil state. However, when considering *Leviathan*'s iconography, there is no substantial difference between the sovereign authority that Hobbes places between life and death and the sovereign power that Schmitt places between law and politics. Both are the sovereign exception.

Keywords: Agamben, Hobbes, political theology, sovereign, sovereignty.

****

Giriş

Sekülerleşme, çıkışı itibarıyla liberal ideolojinin, Hristiyanlığın dini pratiklerini, Batı kültürüne yeni bir yön verecek şekilde kişisel/özel/mahrem alana yerleştirmesidir. Post-sekülarizm ise erken modernizmle birlikte yükselen sekülerleşmenin artık geride bırakıldığı ve şimdiki din deneyiminin anlamamız gereken yeni bir deneyim olduğu iddiasındadır. Nasıl ki dini

pratikler 17. yüzyılda sözleşmeci metinlerde kavramsallaştırıldığı şekliyle sivil din formunda yaşanıp seküler bir dönüşüme uğradıysa, sekülerleşme de dindarlık deneyiminin yeniden organik köklerini anımsatacak şekilde güç kazanmasıyla post-seküler bir dönüşüme uğramıştır.

Modern liberal siyaset çocukluk çağında, Hristiyanlığın büyük teolojik sorularla şekillenmiş organik halini inceltmiş, Tanrı'yı emekliye ayırmış, kendini nötrlemek adına dini, kamudan ayırdığı özel alana taksim etmiş ve kültürel bir unsur olarak orada yaşanmasını talep etmiştir. Klasik liberalizmin seküler yaklaşımının en katışıksız ifadesi John Locke'un şu satırları olabilir: "Sivil Yönetim (government) İşini, Din işlerinden ayırt etmeyi ve bu ikisi arasına adil Sınırlar koymayı kesinlikle her şeyin üzerinde zorunlu görüyorum."[1] Locke'a göre bu sınırın çizilmediği durumda, "insan ruhunun çıkarları" ve "devleti gözetenler", yani ruhu gözeten kilise ile devleti gözeten yönetim (hükümet) arasındaki çatışma asla bitmeyecektir.[2] Kilise bu karşıtlıkta, katılımı "özgür ve gönüllü bir topluluk/cemaat" (*society*) olarak konumlanır:[3] "Hiç kimse herhangi bir Kilisenin Üyesi olarak doğmaz."[4] Locke burada, hangi kiliseye ya da mezhebe dahil olacağımızın, örneğin miras yasası gibi, önceden belirlenmiş yasaları olmadığını söylemek ister. Dolayısıyla, klasik liberalizmin perspektifinden bakıldığında, din, bireylerin serbest olduğu kişisel alanlarında beslediği imandır.

Post-seküler dönemde ise klasik liberalizmin bu tanımına sığmayan yeni dindarlık deneyimleriyle karşı karşıya kalırız. Post-sekülarizm, dinin, liberalizmin gelişme çağında ona uygun gördüğü özel alanın dışına taştığını; içerinin dışarıya çıktığını gösteren bir belirleme yapar. Dışarı taştığında, yani kamusal alana çıktığında ise, yine liberalizmin ona gösterdiği yerde sivil din formunda yaşanmayacak, dinin kadim organik köklerini manipüle eden köktencilik gibi liberalizmin ürktüğü biçimlerde kendini gösterebilecektir. Bu bakımdan post-sekülarizm, liberal dünyanın dinî deneyime açtığı alanın sonuna gelindiğini çeşitli şekillerde ifade etmiştir. Fukuyama'da olduğu gibi liberal demokrasinin Batı kültürünün geldiği son aşama olduğu yahut bu son aşamanın global etkilerle artık son zamanlarını yaşadığı ya da illiberal pre-modern dünyaya hiç olmadığımız kadar yakın olduğumuz gibi tezler, post-seküler tezlerdir. Bu iddiaların hepsini kapsayacak biçimde genişleyen post-

[1] John Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, haz. Mark Goldie (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2010), 12. (Eser boyunca kullanılan tüm alıntıların çevirileri tarafıma aittir.)
[2] *A.g.e.*, 12.
[3] *A.g.e.*, 20.
[4] *A.g.e.*, 15

seküler çerçeve, liberalizm eleştirisinin farklı şekillerde dile getirilmesine olanak sağlayan paradigmatik bir yapı kazanmıştır. Sekülarizmden, post-sekülarizme, modernizmden post-modernizme ya da liberalizmden neoliberalizme geçişin tartışıldığı bu paradigma, objektifimizi hangisine odaklarsak onu netleştirdiğimiz, ancak diğerlerinin kesinlikle kaybolmadığı sadece bulanıklaştığı kavramların taşıyıcısı durumundadır.[5]

Locke'tan çok daha ayrıntılı ve adeta ona daha gelişkin liberal bir siyaset kuramı için mücadele etmesine zemin hazırlayacak bir şekilde, Hristiyanlığın İncil'deki saf organik anlatımını *Leviathan*'da ameliyat masasına yatırmış filozof Thomas Hobbes da modernizmin hemen başında sekülerleşmenin yükselmesine katkıda bulunur. Hobbes'un politik kuramının daha ilk adımı olan doğal durumda, dindar bir Hristiyandan beklenmeyecek şekilde ölümden korkan ve varkalmak isteyen birey sekülerleşmenin müjdecisidir. Hobbes'a göre doğada din yoktur; sivil toplumda yapıntı ritüellerle sivil dinin kurumsallaştırılması gerekecektir. Dolayısıyla, dindarlık deneyimleri için siyaset gerekecektir. Ancak bu, belli politik yapılar gerektiren bir sivil din deneyimidir. Politik teolojide ise, tam tersine, "politik deneyim, yaşayan bir teoloji gerektirir."[6]

Hristiyanlığın kanonik yapısını borçlu olduğu Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nden Thomas Aquinas'ın metinlerine, Protestanlığın mimarı Martin Luther'den Jean Calvin'e kadar belli politik unsurlar gösteren teolojileri yahut siyaset ve teoloji arasındaki türlü ilişkiyi politik teoloji olarak adlandırarak tartışmak hala devam etmektedir.[7] Burada post-sekülarizmle bağlam kazanan politik teolojiden kasıt, politik deneyimin ancak teolojiyle olanaklı olduğu iddia edilen bir otorite kuramıdır. Dolayısıyla, siyaset

[5] Adam Kotsko'ya göre neoliberal ideoloji, basit bir ekonomik siyasa olmanın çok ötesinde, kapitalizmin önceki aşamalarından farklı olarak "tastamam bir yaşam biçim ve bütüncül bir dünya görüşü" sunmasıyla politik teolojidir. Neoliberalizm bir politik teolojidir çünkü kendisine sadık kalanlar için bir "meşruiyet sistemi" sunar. Adam Kotsko, *Neoliberalism's Demons: On the Political Theology of Late Capital* (Stanford, California: Stanford University Press, 2018), 6. Neoliberalizmin bilinen savunucularından Milton Friedman'ın 1951 tarihli *Neoliberalism ve Beklentileri* (*Neoliberalism and Its Prospects*) metninde terimin kullanımından anlaşılacağı gibi, *neo*-liberalizmde *neo* olan şeyin eski bir liberal ülküyü yeni meşru araçlarla olanaklı kılmaktır; "mesele devleti öyle basitçe aradan çıkartarak geleneksel laissez-faire'e 'geri dönüş' değil, klasik liberalizmin yeni versiyonunu edimsel bir şekilde yaratmak için devlet siyasasını bir araç olarak kullanmaktır." *A.g.e.*, 12.

[6] Tracy B. Strong, *Politics Without Vision: Thinking without Bannister in the Twentieth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 225.

[7] Birbirinden çok farklı figürleri politik teoloji bağlamında ele alan çok yeni bir çalışma için; Dennis Vanden Auweele ve Miklós Vassányi (haz.), *Past and Present Political Theology: Expanding the Canon* (New York: Routledge, 2020).

barındıran teoloji ya da teolojilerle, politik teoloji arasında karıştırılmaması gereken bir fark mevcut olmakla birlikte, ilişkisiz değildir. Politik teolojinin tanıştırdığı otorite sorunu siyasi unsurları olan teolojilerden bağımsız değildir. Aksine, bu çalışmada gösterileceği üzere Carl Schmitt'in Thomas Hobbes'un egemenlik kuramı eleştirisi bunun üzerine kurulmuştur. Siyasi erekleri olan teolojiler, sözleşme kuramıyla taşları döşenen liberalizmin otorite anlayışının yumuşak karnı olacak, diğer yandan politik teoloji bu zafiyeti önlemek isteyecektir. Schmitt'in politik teolojisi, politik otoritenin seküler değil, teolojik olarak tanımlandığı bir eksene oturur. Dolayısıyla, şimdiki politik teoloji tartışmalarının tümünü Schmitt'in liberalizm eleştirilerine borçlu olduğumuz için, onun bu sorunu köklerine inerek nasıl formüle ettiği ve ardından Giorgio Agamben'in kendisinden sonra bu mirası nasıl alımladığı incelenmelidir.

Schmitt'in Üç Dönemi ve Hobbes

Bir filozof hakkında okuduğumuz pek çok metin, onu dönemselleştirmemize katkı sunar. Schmitt'inkini ise ikincil literatürdeki pek çok kaynağa borçlu olmakla birlikte, elbette en çok onun en kapsamlı biyografisini yazan Reinhard Mehring'e borçluyuz.[8] Mehring'in kendisi Schmitt'i dört bölümde incelese de bunlar onun özel yaşamını fazlasıyla kapsamakta olduğu için Schmitt'in kendi kavramı "somut durum"u kullanarak onun külliyatını üç dönemde anlayabiliriz.[9] Bu aynı zamanda onun aldığı politik pozisyonları da gösteren bir ayrım olabilir. İlk dönem 1918 Alman İmparatorluğu'nun çöküşü, ikincisi, 1933 Weimar Cumhuriyeti'nin sonu ve son olarak 1945'te Üçüncü Reich'in devrilişi.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonlanmasıyla Avrupa'da sadece Alman İmparatorluğu değil tüm monarşiler parçalanmıştı.[10] Wilhelm Almanyası iki yüzyılı birden görmüş, Prusya Kayser'inin yönetiminde olağanüstü otoriterleşmişti. Daha savaş bitmeden II. Wilhelm görünüşte imparator ve Prusya kralıysa da Almanya aslında, Schmitt'in dilinden ifade edecek olursak,

[8] Özellikle Hobbes'un Schmitt için ele aldığı kısım için; Reinhard Mehring, *Carl Schmitt, A Biography*, çev. Daniel Steuner (Cambridge, Malden: Politiy Press, 2014), 349-58.

[9] Carl Schmitt, *The Concept of Political*, çev. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 27. Bu eser boyunca Schmitt tarafından zikredilen, "o somut durumda" alınan karara benzer şekilde, Schmitt'in o somut durumda yazdığı eserleri olduğunu düşünüyorum.

[10] Schmitt üç döneme ayrılacaksa en verimli dönemi olan ilk dönemi, politik koşullarını erken dönem eserleriyle birlikte anlatan bir giriş yazısı mevcuttur. Bu, Schmitt'in diktatörlük üzerine yaptığı çalışmaya İngilizce çevirmenlerinin yazdığı 'giriş'tir. Michael Hoelzl ve Graham Ward, Introduction to *Dictatorship*, Carl Schmitt, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward (Cambridge: Polity Press, 2014), x-xxix.

iki büyük generalin yönettiği modern militer komiseryal diktatörlüktü. 9 Kasım 1918'da Almanlar için imparatorluk dönemi kapanmış, cumhuriyet ilan edilmişti. Cumhuriyetin ilanından bir yıl sonra 1919'da Schmitt genç bir asker olarak, savaşın bittiği ancak sıkıyönetimin devam ettiği Cumhuriyet idaresindeydi. Aynı yıl sosyalist sokak hareketleri karşıdevrimci bir hareketle bastırıldıktan ve Weimar Anayasası yürürlüğe girdikten sonra askeri görevinden ayrıldı. Schmitt'in akademideki çalışma konusunu diktatörlük, tam da Münih'teki devrim sonrası iklime uygun düşecek biçimde imparatorluktan cumhuriyete geçişte sıkıyönetim altında "zorunlu tedbirler"in alındığı politik konjonktürle yasal düzen arasındaki hukuki ilişki eksenine oturur. 1919'da *Politik Romantizm*, 1921'de *Diktatörlük* basılır. *Politik Teoloji* ve *Roman Katolikliği ve Politik Form* eserlerini yayımladığı 1922 yılı Prusya, Bonn Üniversitesinde parladığı verimli bir yıldır. Bu süreye kadar Schmitt'in desizyonizm (kararcılık) fikrini geliştirdiğini söyleyebiliriz. Bundan sonra Schmitt, Weimar Cumhuriyeti yüksek enflasyonla istikrar sorunu yaşarken, 1923 yılında *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'ni yazar. Kriz hem liberal demokrasi çelişkisinden hem de siyasal olanın romantikleştirilmesinden kaynaklanır. Bu tanılar Schmitt'i *Siyasal Kavramı*'na doğru götürür. Buraya kadar Schmitt'in bir anayasa hukukçusu olarak geliştirdiği kuramın temel kavramlarını verdiğini söyleyebiliriz.

Kanımca Schmitt'in ilk dönemini kapatan ve ikinci dönemini açan olay Cumhuriyet'in son yılı olan 1932'deki Prusya Darbesi'dir (*Preußenschlag*). Darbenin meşruiyetine dair tartışmada Schmitt sorunu "anayasanın muhafızı" kim olduğuna getirir. 1932 yılının yazında Cumhurbaşkanı Paul von Hildenburg, artan sokak çatışmalarının kamu güvenliğine tehdit oluşturduğu kanaatiyle Prusya hükümetinin Weimar Cumhuriyeti'ne karşı sorumluluklarını yerine getiremediği kararına varmış ve Weimar Anayasası'nın 48. Maddesi'ne dayanarak Prusya'ya darbe kararnamesi çıkarmıştır. Bu ve ardından gele mahkeme Schmitt'in bütün entelektüel birikimiyle dahil olduğu Weimar anayasal krizinin en keskinleştiği andır. On dört yıllık Cumhuriyet, tarihine, parlamentonun kurduğu on altı, devlet başkanının kabinenin başında olduğu dört, toplamda yirmi adet hükümet sığdırabilmesiyle siyasi tarihe adını kriz dönemi olarak yazdırmıştır.

Bundan sonra Weimar Cumhuriyeti, Adolf Hitler'in Şansölyeliği liderliğinde Nazi Partisi'nin iktidara gelmesiyle 1933 yılının ilk ayında lağvedilmiş ve Üçüncü İmparatorluk dönemi başlamıştır. Schmitt Weimar Cumhuriyeti'ni 1933'teki yıkılışına kadar korumak istemiştir. Ancak anayasal düzenin korunmasının yalnızda hukuki yollardan mümkün olmayacağına inanır ve bundan sonraki dönemi bu inancı besleyecek yöne doğru evirilecektir. Şimdi

ise artık yeni 'somut durumda' farklı bir egemenlik biçimine uygun bir şekilde, özellikle de 1933 yılının Mayıs ayında Nasyonal Sosyalist Parti'ye katılmasıyla, Nasyonal Sosyalizmin hukuki-kurumsal yorumuyla ilgilenecektir. *Devlet, Hareket ve Halk* bu doğrultuda kaleme alınmıştır. 1938 tarihli *Thomas Hobbes'un Devlet Kuramında Leviathan*: *Bir Politik Sembolün Anlamı ve Başarısızlığı* (*The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*) çalışmasına kadar Nasyonal Sosyalist metinler yazar. Bu beş yıllık sürede parti içi çatışmalarda ayrımcılığa maruz bırakılan tarafta olmuştur. Bu nedenle Nazi rejimi yıkılana kadar parti işlerinden çekilip hukuk tarihi çalışmalarına yoğunlaşacağı üniversiteye çekilir. Üçüncü dönemi olan 1945'ten sonrasını ise Donoso Cortés ve Benito Cereno gibi figürlerin merkezde olduğu, özellikle ilk dönemi olan cumhuriyet dönemine kıyasla kısır kalmış, kendisinin olmasa da yine Alman siyasetinin apolojetiğini yapan metinlerle karakterize olur.[11]

Burada Schmitt'in külliyatını dönemselleştirirken Hobbes'un egemenlik kuramı üzerine yazdığı çalışma hem Schmitt'in entelektüel yaşamında bir dönüm noktası olması hem bu makalenin konusu olan politik teolojik sorunun faş olması bakımından önemlidir. Schmitt'in tez formundaki çalışmanın tarzından da anlaşılacağı üzere rejimdeki aktif hukukçu görevi sona ermiş ve üniversiteye geri dönmüştür.[12] Ancak yine de eserde anti-semitik unsurlar göze çarpar. Rejimin başarısızlıkları ve total devlete ulaşamayışı dışarıdan içeri sızan dini bir unsurda aranmıştır. 1922'de *Politik Teoloji*'deki liderlikle ekseninde güçlendirilmiş cumhuriyet isteği yerini ne Weimar Cumhuriyeti ne de Üçüncü İmparatorluğunun başarılı olabilmesinin kökensel nedenlerini incelemeye bırakmıştır. Liberal parlamenter düzenin başarısızlığının kuramsal köklerinde, ilk döneminde görmediği bir şeyi görecektir. İlk dönem eseri olan *Diktatörlük*'te Schmitt'e göre *Leviathan*'daki egemenlik bir kez kurulduğunda içeride kişisel olan tek tek vicdan bırakmaz, hepsini kamusallıktan sürer. *Leviathan*'da tek tek kişiler, egemenliğin bir unsuru olarak tebaa sayılacaklarsa, kişisel takdirle (*discretion*) oluşturacakları

[11] Enzo Traverso, Schmitt'in son döneminde öne çıkan bu karakterlerin tesadüf olmadığını ve bir yenilmişlik sinyali verdiğini tartışıyor. Daha önemlisi, Traverso'ya göre, Schmitt, Benito Creno'yla özdeşlik kurmuş ve kendini bir Nazi 'kurban'ı addetmiştir. Traverso, Schmitt gibi hiçbir zaman özür dilememiş biri için iddialı bir tartışma yürütüyor. Enzo Traverso, "Confronting Defeat"*, History and Theory*, sayı 56:3 (2017): 377.

[12] George Schwab, "Introduction", *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* içinde, çev. George Schwab ve Erna Hilfstein (Chicago: University of Chicago Press, 2008), xxxi-liii.

vicdanlarını doğal durumda bırakırlar.[13] Schmitt, Hobbes'un *Auctoritas, non veritas facit legem* aksiyomunu egemenliğin bir ilkesi olarak böyle okumuştur.[14] Ancak Schmitt'in ilk döneminde politik teolojisini güçlendiren bu unsur, ikinci döneminde sızıntı yapan bir 'çatlak' olarak karşımıza çıkacaktır.

Leviathan'ın İkonografisi

Leviathan, insanların neden bir egemen altına bir araya geldiğine dair rasyonel ve seküler politik gerekçelendirmeler sunmasıyla modern egemen devletin temel kurucu metni olarak görülür. Bu gerekçelendirmeler devletin meşruiyetini ortaya koyduğu gibi, egemenliğin kendisinde vücut bulduğu egemen kişinin, *persona civitatis*'in nasıl meşru bir şekilde halkı temsil ettiğinin gerekçelendirmesidir. İşte Hobbes, *Persona civitatis*'in temsil gücünü, *Leviathan*'ın önkapağında ikonografik bir temsil olarak sunulmak istemiştir.

Leviathan boyunca Leviathan adı üç defa, dört farklı imgeyle geçer; Birincisi, *homo artificialis*, yani 'yapay insan' kavramıyla, doğal durumdaki insanın dışarıda bırakıldığı yapay ve yaratılan bir insan tasarımıyla sunulur. Burada Leviathan'ın yapaylığı, makine (*automaton/machina*) imgesiyle tamamlanır. Ayrıca, insan ve hayvan arasında ortak özellikler gören Hobbes, Leviathan için yapay insan tamlamasının başka bir deyişi olan 'yapay hayvan' (*animal artificiale*) imasında da bulunur. Hobbes yine insana dair bir özellikle harmanladığı dördüncü ve son imge ile Leviathan resmini tamamlayacaktır; Leviathan, kişiler arasında yapılan sözleşmeyle varlık kazanmış ve sözleşmeye taraf olan herkesi temsil eden ölümlü bir Tanrı'dır (*deus mortalis*). Tıpkı bir birliğin, üyelerinin toplamından fazlası olması gibi, egemen kişi de temsil ettiği tek tek insanların toplamından fazla bir güçtür. Böylelikle Hobbes bize Leviathan için insan, hayvan, makine ve Tanrı imgelerinin ikonik bir kokteylini sunmaktadır; Doğallığından sıyrılmış bir makine olarak insan ve hayvan ve ölümsüzlüğünü terk etmiş bir Tanrı. Leviathan'ın içinde geçen bu adlandırmaların hepsi *Leviathan*'ın önkapağındaki egemen ikonunda okura sunulacaktır.

Bu kapak bir levha gibi görünmektedir; en üstünde Eski Ahit, Eyüp 41'deki tasvirine uygun bir şekilde tanımlanır—*Non est potestas Super Terram quæ comparetur ei*;[15] O her şeye hakimdir çünkü karadan değil denizden şehre karşı

[13] "Devlette kişisel/özel vicdan yoktur." Carl Schmitt, *Dictatorship: From the origin of the modern concept of sovereignty to the proletarian class struggle*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward (Cambridge: Polity Press, 2014), 17.
[14] [Yasayı hakikat değil, Devlet yapar.] Hobbes, *Leviathan*, 26:137.
[15] [Bu dünyada onun gücüyle kıyaslanacak başka bir güç yoktur.]

öyle yüksek bir şekilde yükselir ki orada olup biten hiçbir şey gözünden kaçmaz. Şehirde olmamasına rağmen şehirdeki tüm güç sembollerini iki ayrı elinde tutmaktadır; politik gücü temsilen kılıç da kilise otoritesini gösteren piskopos asası da onun elindedir.[16] Bu tasvirde egemen hem politik hem de dinî otoriteyi bünyesinde eritmiştir. Bu nedenle, siyasi otoritenin geleneksel temellendirmesi, Hobbes'un yeni egemen güç tasarımıyla birlikte bu açılış sayfasında sona ermiştir. Politik teoloji perspektifinden bakıldığında, bu tasarım dini otorite (*auctoritas*) ile kralın gücü (*potestas*) arasında meşru bir ayrım yapma imkânı bırakmamıştır çünkü Leviathan hem kılıcı hem de asayı ellerinde tutmaktadır.[17] Bu, Hobbes'un egemenlik kuramında din dışarıda bırakılmadığı, tersine egemen gücün kurumsallaştırmasıyla siyasetin içine çekildiği anlamına gelir ama din artık eski organik içeriğinde değil, sivil din formundadır.

Leviathan ve Belli Belirsiz Bir Çatlak

Leviathan'da sözleşme yapıldıktan sonra, her bir kişinin rızasını aşan bir irade -egemenin iradesi- açığa çıkar. Egemen sözleşmeye taraf değildir, sözleşmenin üzerindedir; ölümlü de olsa tanrı olduğu için tebaa, egemene mutlak olarak itaat eder. Hobbes'un insanın toplumu dışlama kapasitesine haiz olan doğasına duyduğu inanç ve kendini alttan alta gösteren doğal durum tasarımı, tebaanın politik otoritenin tekeli olan egemen güce koşulsuz itaat yükümlülüğü altında olduğunu savunmaya itmiştir. Hobbes'un mutlak egemen tasarımına rağmen Schmitt bu kapalı devre çalışan sistemde "egemen devletin temellendirilmesinde neredeyse görünmez bir çatlak" dediği gittikçe büyüyüp yarık hale gelen bir çatlak keşfeder.[18]

Burada Schmitt'in öne sürdüğü çatlağı anlamak için Tevrat'ın Eyüp kitabında tasvir edilen deniz canavarı Leviathan'la onun karşıtı olan toprak canavarı Behemoth'un Hobbes'un egemenlik kuramında nasıl bir ilişki içerisinde verildiklerini görmeliyiz. Biri denizden egemen olarak yükselirken, diğeri karada, yani şehirde sivil yaşamı sembolize eder. Diğer yandan, Leviathan yasal düzen iken, Behemoth iç savaştır. Bu nedenle, Leviathan ve

[16] *Leviathan*'ın önkapağı meraklısı için çözümlemesi zevkli bir bulmaca gibidir. Kılıç altındaki sütun, beş bölümde kılıcın gücünü gösterdiği ve kılıcın gücüyle canlanan simgelere ayrılmıştır. Bunlar sırasıyla, (1) kale, (2) taç, (3) top, (4) tüfekler, mızraklar ve sancaklar ve son olarak bir savaş sahnesi. Piskopos asası altında ise, (1) kilise, (2) piskoposluk rütbesi olan mitre, (3) farklı yönlere çakan şimşekler, (4) Ortaçağ Hıristiyan doktrinlerinin dilemmalarını ve tasımlarını temsilen çatallaşmalar ve (5) bir konsey toplantısı sahnesi.
[17] Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 32-3.
[18] Schmitt, *The Leviathan*, 57.

Behemoth, birbirlerinden bir kıyı şeridiyle ayrılmış iki kavramsal topoğrafyada Hobbes'un egemenlik kuramının tüm antagonizmalarını yüklenmiştir. Burada dikkat çekici olan, bu İbranice isim Behemoth'un, *Behema*'nın çoğulu olmasıdır.[19] Dolayısıyla, Behemoth hem şehirdeki sivil yaşamı hem de şehirdeki iç savaşı, Leviathan'ın bedeninde temsil edilen birliğin tam aksine, bir çoğullukla sembolize etmektedir.

Schmitt'e göre Behemoth, şehir sakinleri arasındaki rakip inançların çokluğu, sivil toplum içindeki bir parçalanmaya ve nihayet iç savaşa yol açacak bir potansiyeli taşır. *De Cive*'de kesinlikle, Schmitt'in çözümlemesini destekleyecek argümanlar bulunacaktır; Hobbes'un, bir egemen güç olmadıkça, çokluğun (*multitude*) neyin adil neyin adil olmadığı konusunda bir anlaşmaya varamayacağına dair inancı şu ifadelerinden açıktır; "çünkü bir çokluk, tek tek bireyleri saymazsak, söz veremez veya anlaşma yapamaz, bir hakkı devredemez ya da kazanamaz."[20] Dolayısıyla, doğal durum çoklukla karakterize olur; egemen gücün yokluğunda, doğal durumu doğal durum yapan şey tek bir otorite yoksunluğundan ziyade, otorite çokluğudur. Hobbes'un egemenlik kuramında, diğer antagonizmalar gibi birlik ve çokluk için ayrılan yerler gri alana yer bırakmayacak şekilde bellidir. Schmitt'e göre, Hobbes'un keskinliğine rağmen, neredeyse görünmeyen bir çatlaktan sızıntı mevcuttur.

Schmitt, Leviathan'ın *Mucizeler ve Kullanımları Üzerine* adlı otuz yedinci bölümün son satırlarına dikkat çeker; "Tek bir insanın (düşüncesi özgür olduğu için) her zaman için mucize diye sunulan eylemlere kalpten inanıp inanmama özgürlüğü vardır… Ancak, bu imanın itirafına gelince, Özel Akıl Kamusal olana, yani Tanrı'nın vekiline teslim olmalıdır."[21] Tanrı'nın vekili elbette egemen güçtür;

> O, insanları inanmaya zorlayamaz; gerçi Sivil Egemen olarak, insanları belli eylemlere zorlayan ve bazen de zaten aksini yapmayacakları ve buyurmaması gereken eylemler konusunda kendi öğretisine uygun yasalar yapabilir; ve yine bunlar buyurulduğunda, Yasa olurlar; ve içsel bir onaylama olmaksızın bu yasalara itaat eden dışsal eylemler, tebaanın değil Egemenin eylemleridir.[22]

---

[19] Patricia Springborg, "Behemoth and Hobbes's Science of just and Unjust", *Hobbes's Behemoth: Religion and Democracy* içinde (Imprint Academic, 2012), 150,51.

[20] Thomas Hobbes, *On the Citizen*, haz. Richard Tuck ve Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), VI: 1. Sırasıyla kitap ve paragraf numarası verilerek referans verilmiştir.

[21] Thomas Hobbes, *Leviathan*, haz. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 37:238. Sırasıyla bölüm ve paragraf numarası verilerek referans verilmiştir.

[22] *A.g.e.*, 42:309.

Schmitt'e göre Piskopos asasını ve kralın kılıcını aynı anda bir arada tutan egemen otorite, Hobbes'un devlet ile din arasındaki açıklığı kapatmaya yönelik politik niyetinin halisliğini gösterir. Ancak Hobbes burada mucize meselesini kamusal bir mesele olarak ele alırken aynı zamanda bireye kendi iç dünyasında da özel bir takdir yetkisini bırakır.[23] Hobbes bu hamlesiyle gereksiz yere risk alarak egemenlik kuramını tehlikeye atar çünkü sadece egemenin tekelinde bulunması beklenen mucizeyi, tek tek insanların özel dünyaları dolayımıyla politik-yasal düzenin içine yerleştir. Üstelik Hobbes, politika için vazgeçilmez olan simgelerin politik gücünü göz ardı ederek, Leviathan'ı gerekli mitsel gücünden mahrum bırakmıştır.[24] Daha da kötüsü, bireylerin kendi vicdanlarına terk edilen bu devasa gücün yerine bir ikame de önermemiş ve Leviathan'ı cansız, dünyevi teknik bir araç olarak bıraktı. Schmitt'e göre Leviathan'daki egemen sözde 'yeni Tanrı' ama aslında yalnızca devasa bir makinedir.[25]

Hobbes'un egemenlik kuramında bireylerin kendi vicdanlarında özgür, ancak kamuya açık itiraflarında yasalara bağlıdır. Schmitt, Hobbes'tan sonra gelen liberal kuramcıların ve Spinoza gibi filozofların, Hobbes'un egemen devlet örgütlenmesine karşı imanı içselleştirme ve itirafı dışsallaştırma yönündeki hamlesini kuramsal olarak geliştirip bu doğrultuda ilerlediklerini, yani çatlağın sızıntı yaptığını iddia eder. Schmitt'e göre, içsel özgürlüğe yapılan bu liberal vurgu, kaynağını Hobbes'un iç-dış/özel-kamusal ayrımı yapmasında bulur. Bu ayrımın nihai olarak geldiği nokta ise, Hobbes'un tasarımı olan mutlak egemen gücün karakterize ettiği mutlakiyetçi devletin aksine, sınırlı anayasal devlete yol açan evrensel vicdan özgürlüğüne ilişkin en karakteristik liberal fikirdir.

Schmitt için, Hobbes'un özel-kamusal alan ayrımı, egemenliği önemli ölçüde kamusal alanı güvence altına almakla sınırlamıştır. İşte bu sebeple, klasik liberalizmin klasik sorunu, devletin karşısında bireyin haklarının düzenlenmesi, korunması ve genişletilmesi sorunu oldu. Egemenin politik sınırlarını, halkın, halkların ya da toplumun politik talepleri değil, bireyin depolitize edilmiş ve vicdani olarak belirlenmiş mahrem alanından çıkan talepler belirleyecekti. Bu taleplerde ortaklaşanlar özel alanlarında bir araya gelecekler ve özel alanlarda gizlice amorf kamusallıklar yaratacaklardı. Diğer bir deyişle, kamusallık "gizli cemiyetler ve gizli tarikatlar"ın çoğalmasıyla

[23] Schmitt, *The Leviathan*, 56.
[24] *A.g.e.*, 22. Schmitt, Leviathan mitik figürünün zaten çoktandır zayıflamış, hatta alay konusu haline gelmiş ikonografik anlamının Hobbes'la birlikte deşifre olduğunu söylüyor.
[25] *A.g.e.*, 81.

belirlenecekti.[26] Daha da kötüsü, gizli olanlar olduğu gibi kalmıyor ve mahremiyetleri güçlendikçe aralarında kaçınılmaz olarak rekabet ortaya çıkıyor ve ortak çıkarları kamu yararından çok daha farklı olabiliyordu. Bu nedenle modern liberalizmin sorunu, birbirinden derinden ayrılan kesimlerin şiddetli ihtilafa düştüğünde istikrarlı bir yasal düzenin tesisinin nasıl olanaklı olarak belirlendi ve çözüm olarak da parlamenter liberalizm bulundu.

Schmitt böylelikle Hobbes'un egemenlik kuramının, liberalizmin yeşermesine sebep olan ilk büyük tavizini, yani evrensel vicdan özgürlüğü fikrinin köklerini faş etmiştir. Schmitt'e göre liberalizm, tam da Hobbes'un politik teolojisindeki bir kusurdan kaynaklanır; politik teoloji gerektiği gibi inşa edilemediği için mantar gibi türeyen 'teolojik politikalar' egemenliğe meydan okumaktadır. Bu egemenlik tasarımında, dini otorite (*auctoritas*) ile kralın gücü (*potestas*) arasında ayrıma yer yoktur. Ancak Hobbes, dini otoriteyi kiliseden alıp, tek tek kişilerin vicdanına ve sağ duyusuna bırakarak, bireylerin takdir yetkileriyle dolu ama politik olarak boşaltılmış bir geleceğe gebe bırakmıştır.

Hobbes, Yasallık ve Meşruiyet

Schmitt'e göre Hobbes'un egemenlik kuramının politik teolojik projeyi gerçekleştirememesi, kanlı canlı, mitik ve mucizevi olanı bireylere bırakması yüzünden olmuştur. Ancak Hobbes'un devletinde mekanizasyon, yasama ve yürütme (yargı) erklerinde, egemenliğin tüm canı çekilene kadar devam edecektir.[27]

Schimtt'in *Leviathan* okumasına göre herkesi bağlayan yasaların geçerliliği yani bir emir sistemi olarak hukukun meşruiyeti, inanç kaidelerinden değil, egemen gücün otoritesinden gelir. Diğer bir deyişle ilk olarak yasaları hakikat iddiası değil, otorite yapar. İkinci olarak, yurttaşlar halihazırda var olan yasaları doğa yasalarının doğru yorumu diye alır ve bağlayıcılığını kabul ederler. Son olarak, yasayı çıkartan egemendir ama egemenin kendisi 'yapay bir kişi', 'makinenin içindeki ruh' olarak yasanın dışındadır; kendi çıkardığı yasalara tabi değildir. Egemenin emirlerine, içeriğini değerlendirerek itaat etmeyiz. Emrolunduğu için itaat ederiz çünkü yurttaşların itaat nedeni yasanın içeriğinden bağımsızdır.

[26] *A.g.e.*, 60.

[27] Hobbes'un kuramında modern anayasal devletlerde görülen güçler ayrılığı olmadığı için yargılama bir yürütmedir çünkü yargı egemenin yasalarını uygular, yani yürütür.

Leviathan'ın 'Ceza ve Ödüller Üzerine' adlı yirmi sekizinci bölümü, ceza ve ödül başlıkları itibarıyla, egemenin yasalarının yargı tarafından nasıl yürütüldüğünün çok net bir şekilde görülebileceği bölümdür. Hobbes'a göre "Yasayı yapan *Juris prudentia* ya da onun altındaki yargıçların bilgeliği değil, Yapay Kişinin, Devlettin Aklı ve onun Buyruklarıdır."[28] Bu nedenle, egemenin buyruğu olan yasaların yürütülmesindeki mükemmelleşme, devletteki mekanizasyonun hedeflendiği alan olarak karşımıza çıkar. Hobbes'un yürüttüğü tartışmaya bakacak olursak, neyin bir ceza olamayacağını tartıştığı yerde kadim bir hukuk normunun altını çizer: "hiç kimsenin, Kanunlar usulünce dinlenmeden ve suçlu ilan edilmeden önce Cezalandırılması beklenmez."[29] Bunu, aksinin doğa yasasına aykırı olduğu pozitif yasa formunda yazacak olursak hukukun evrensel ilkesi sayılan masumiyet karinesi ya da 'hiç kimse keyfi tutuklama ve cezalandırılmaya tabii tutulamaz' ilkesine ulaşırız. Hobbes'a göre bu, tıpkı diğerleri gibi, öyle bir ilkedir ki, bu ilkenin dışavurumu olan tüm yazılı yasalarda yargıç, egemenin aklını görecektir: "Yargıç, böyle bir yasa yapmak üzere Egemeni harekete geçiren nedeni göz önünde bulundurmuş olmalıdır ki kendi Kararı buna uygun olduğu ölçüde kendi Egemeninin de Kararı olsun; aksi halde kendi kararıdır ve adil değildir."[30] Mahkeme, egemenin yasama etkinliğinde bulunurken, ne tür bir infaza niyetlendiğini yasa altında belirleyebilir olmalıdır. Mesele, mahkemenin hükmü ne olursa olsun, keyfi bir ceza verilip verilmediğidir. Bu, Hobbes'un "ister yazılı olsun ister yazısız, tüm yasalar yoruma tabi tutulur" dediği ilkeyle birlikte düzenlediği hâkiminin yasayı yorumlama sürecidir. Eğer hâkim sorduğu sorunun cevabını alabiliyorsa, yasa, yasal düzene uygun pozitif formdadır; yok eğer cevap alamıyorsa, değildir. Hatta belki bu bir yasa bile değildir. Dolayısıyla Hobbes'un yargı tasarımında hâkimin oldukça kısıtlı bir rolü vardır. İyi bir yasa, hâkimi, 'bu yasa şöyle yazılmalıydı' ya da 'bu yasa şöyle yazılsa daha iyi olurdu' türünden, yasama etkinliğine sokmamalıdır çünkü yasama sadece ve sadece egemenin tekelindedir. Egemenin emirlerinin, kendi mantıksal-formel yapısının gerektirdiği yollardan kendiliğinden işlevselleşebilmesi gerekir. Bunun için de belirlenebilir bir içeriği olmalı ve bu içerik, muhataplarının o içeriğin ne olması gerektiği konusunda tartışmasına geçit vermemelidir.

Leviathan'ın yasal düzeninde, yasa içeriğinden bağımsız olarak, yurttaşları itaat yükümlülüğü altında bırakır. Ama bunu şu yolla yapar: Yasanın içeriği doğru bir formda sunulmuş olmalıdır. Böylelikle, hâkim bu içeriği

[28] Hobbes, *Leviathan*, 26:140. Common-wealth terminin uygun karşılığı İngiltere'nin politik örgütlenmesini yansıtan devlet olarak çevirdim.
[29] Hobbes, *Leviathan*, 28:164.
[30] Hobbes, *Leviathan*, 26: 140.

belirleyebilsin ve hemen doğru kategori altına sokup karara bağlayabilsin. Yasa, ancak bu şekilde vakit kaybetmeden, yaptırım gücünü açığa çıkartabilir. Egemenin çıkardığı yasanın içeriğiyle formunun ilişkisi, mekanik devlet işleyişini tesis edecek, kararlar zamanında alınacak ve işler tıkır tıkır ilerleyecektir. Mekanikleşme, yasanın formuna yüklenmektedir. Schmitt'e göre bu aynı zamanda Leviathan'ın karakteri, yani "meşruiyetin, yasallığın içine doğru çöktüğü" yerdir.[31] Hâkimler yurttaşlara, içerikten bağımsız itaat yükümlülüğü sunabilen kararlar çıkarttıkça, belirsizlik azalacak ve Leviathan'ın meşruiyeti kendini her defasında daha da güçlenerek gösterecektir.

İşte Schmitt'e göre geleneğin ardından, *Leviathan*'la birlikte tanıştığımız siyasi otoritenin gerekçelendirmesi, yani meşruiyet arayışı budur. Meşruiyetin yasallığa doğru çökmesi, siyasetin de yasallığın içine tıkıştırılmasıyla sonuçlanır. Bu bakımdan Schmitt için Hobbes hukuk pozitivizminin kurucusudur. Schmitt, yasanın içeriğine uygun form bulma kaygısı taşıyan egemen gücün depolitize bir egemen olduğunu düşünür. Egemenin temsil kaygısı kalmamıştır. Temsili bir kenara bırakıp, düzeni politik değil de yasal olarak tasarlamanın başka sonuçları olacaktır. *Leviathan*'da temsilden ziyade, mükemmel işleyen devlet mekanizması hedeflenir. İşler iyi gittikçe mekanikleşen, mekanikleştikçe yetkinleşen bir yasal düzen tasarlanmıştır. Ancak, bu kadar mekanik tasarlanmış bir düzende, Hobbes, insanı iç dünyasında sonsuz şekilde özgür bırakmıştır. Bu adeta, yasal düzenin içerisindeki doğal durum gibi, sanki hiç sözleşme yapılmamış gibi, geride bıraktığımızı sandığımız 'sürekli savaş' egemenliğin içinde bizimle örgütlenerek yaşıyor olabilir.

Schmitt, Yasallık ve Meşruiyet

Schmitt için modern devlet, egemenin modern yuvasıdır. Diğer bir deyişle, ulus-devlet geçici ama egemen kalıcıdır. Bu nedenle, *Politik Teoloji* egemenin tanımıyla açılır; "Egemen istisnaya karar veren kişidir".[32] Bu çarpıcı aforizmik açılışta Schmitt egemen gücü, siyaset ve hukukun eşiğinde durmasıyla onları belirleyebilen "bir sınır kavramı" olarak tanımlamaktadır.[33]

---

[31] David Dyzenhaus, "Now The Machine Runs Itself": Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen, *Cardozo Law Review*, Vol:16:1 (1994): 9.

[32] Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 5. Burada kişi, organik anlamda bir tekliğe değil, aynı şekilde Hobbes'un literatüre tanıştırdığı haliyle, tam anlamıyla yapay bir kişiye de (*persona civitas*) denk düşmemektedir.

[33] *A.g.e.*

Bunun anlamı, bir düzenin meşruluğunu o düzenin yasallığının belirlemeyeceği; meşruluk ve yasallığın birbirinden ayrılması gerektiğidir. Egemen, politik-yasal düzeni hukuk normlarına göre değil, tam aksine, hukukun dışında kalarak, onu askıya alan siyasi bir kararla meşrulaştırmıştır. Meşruiyetin aranacağı yer, yasal düzene dışsal, ondan azade, ona öncel ve aşkın olan egemenin kararıdır. Dolayısıyla hukuki normlar kararı gerekçelendiremez, tersine karar politik-yasal düzeni gerekçelendirir. Schmitt'in bu formülünde meşruiyet, yasallığın da zemini olacak biçimde yüceltilmiş, adeta kendinden menkul bir hal almıştır.[34]

Schmitt'in politik teolojisi, her şeyin birbiriyle ilişkisi içerisinde tanımlandığı bilimsel formüllerin yönettiği sekülerleşmiş dünyada, bu kendinden menkul halin ne demek olduğunu anlamak için bire birdir. Modern devletin, yani egemenin nasıl egemenlik kurduğunu anlamak demek, politik-teolojik bir inceleme yapmak, politika ve teoloji arasındaki geçişleri ve kurulan analojileri yakalamak demektir.[35] Yasal düzenin mucizesi olağanüstü haldir. Pozitivist hukuk kuramcılarından Hans Kelsen'in, hukuk devleti adı altında devleti tamamıyla hukukla özdeşleştirmesinin altında, işte bu mucizeyi keyfilik olarak gören seküler-ideolojik tavır yatar. Kelsen politika ve teoloji arasındaki yakınlığı çok iyi bilmektedir. İşte bu sebeple, pozitivist oluşunun hakkını vererek, adeta bir doğa bilimci tavrı takınmış, takdir ettiğinde bir mucize tanıştırma kabiliyetine sahip olan omnipotent egemeni, yasal düzenden defetmiştir. Bunu yapmanın yolu, devleti hukukla özdeşleştirmekten geçer. Bu özdeşlikte egemen, politik kapasitesini göstermeye kalktığı her durumda sahte peygamber ilan edilecektir. Schmitt bu özdeşlik çabasına "tarafsızlık/nesnellik patosu" teşhisini koyar;[36] Burada devlet, hukukun özniteliği olan tarafsızlığı kendine mal etmesiyle patolojiktir çünkü tarafsızlık tutkusu (*passion*), onun politik kapasitesinin tutulması, tutukluk yapmasıdır.

Burada Schmitt'in politik teoloji bağlamında, normda değil kararda bulduğu meşruiyet, liberal bir perspektiften bakıldığında, hukuk devleti paradigmasındaki yasallığın altını tamamıyla oymuştur. Hukuk devleti (*rule of law*), hukukun egemenliği (yahut yasanın hükümranlığı) demek olduğu için, bu paradigma adeta egemen gücü nötrlemek üzere işlemektedir. Politik meşruiyetin kaynağı onun yasallığında yatar. Diğer bir deyişle, egemen otoritenin aldığı kararlar yasal olduğu sürece meşrudur. Schmitt işte bu paradigmada devletin politik meşruiyetinin kaynağı olarak görülen hukuk ile

[34] Karara dayalı meşruluğun en emin yolu olabildiğince de homojen bir toplumdan geçer.
[35] Schmitt, *Political Theology*, 36.
[36] *A.g.e.*, 41.

göbek bağını kesmiş ve onu egemen gücün yaşamına dahil ederek hukuk ve devlet arasında kesin politik bir hiyerarşi kurmuştur.

Schmitt'e göre politik teolojinin temel görevi, liberal ideolojinin makineleştirdiği devletin unsurlarını, yani egemen otorite, halk ve bunların birbirlerine eklemlendiği egemenlik kavramlarını kanlı canlı bir şekilde yeniden tanımlamaktır.[37] Ona göre, politik otoriteye itaatin, dünyevi, insani ve rasyonel gerekçelendirmeye temas etmeyen bir kaynağı mevcuttur. Tıpkı saf teolojinin içerdiği mucizevi unsurlara edilen iman gibi, sorgusuz sualsiz kabul ve itaat edilen nitelikte bir egemen otorite, liberalizmin talep ettiği nötr, yani mekanik şekilde belli prosedürleri takip etmesiyle kendini devam ettiren egemen tasarımını diriltebilir. Yasal düzenin meşruiyeti, yasa, anayasa ve hukuktan önce ilksel ve canlı bir yerde, homojen somut bir halkın istencinde, asli değerlerinde ve önlerindeki kurulacak düzene dair belli somut kararlarda aranmalıdır. Bu, egemen otoritenin teolojik karakterini ve canlılığını aldığı kararla/kararlarla kazanmasıdır.

Agamben ve Leviathan İkonografisi

Giorgio Agamben, *Homo Sacer* serisinin *Stasis: Politik Bir Pradigma Olarak İç Savaş* (*Stasis: Civil War as A Political Paradigm*) cildinde Hobbes'un *Leviathan*'ında politika ve mitin kesiştiği yerde belli sınır kavramlarla modern devletin kuruluş paradigmasını bulduğunu öne sürer.[38] Agamben, *ademos* kavramıyla, modern egemenlik anlayışının paradigmatik bir ögesi olan halkın aslında hiç bulunmadığını, mevcudiyetiyle değil, tam aksine bulunmayışıyla egemenliğe şekil verdiğini öne sürmüştür. Modern siyaseti belirleyen egemenlik kuramlarının halkı, yasal düzenin kuruluşunun işareti olan sözleşmede en önemli fail olarak belirlediğine inanılır; Halk ister kendi arasında olsun ister egemenle olsun, sözleşme gereği belirli haklarını egemene devretmeye rıza göstermesiyle politik-yasal düzenin kurucu gücüdür. Diğer bir deyişle, halk, kurulu düzenin kurucu gücüdür. Bu güç ise onu, politik-yasal düzenin meşruiyet kaynağı yapar. Agamben ise, bunun tam

[37] Schmitt'in politik teoloji kavramının başta 'politik olan' olmak üzere varoluşsal boyutu, diyalektiği, karşıtlıklarıyla kapsamlı bir tartışması için; Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 295-317.

[38] E. Kardeş bu bağlama oturtulabilecek bir tartışmayı Hobbes'ta egemen ve şiddet arasında kuruyor. Egemen, "şiddetin bariyeridir." Kendisinin "meşru gücünün şiddete dönüşmesini engelleyecek mekanizmalar kendiliğinden gelişecektir." Ancak diğer yandan, bir zorunluluk anında, yani herhangi bir tehlikeyi bir tehdit olarak telakki ettiğinde, yasallığını bir kenara bırakıp kuruluş anına gittiğinde, bastırılmış olan açığa çıkabilir, Leviathan Behemoth'a dönüşebilir. M. Ertan Kardeş, *Şiddet ve Politika: Felsefede Temel Tartışmalar ve Konumlar* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 48-9.

tersine, *ademia* kavramıyla kurulu düzenin ilk ve asli ögesi olan kurucu gücün bu paradigmada bulunmayarak varlığını sürdürdüğünü ileri sürer.[39]

Agamben'in halk kavramının izlerini sürdüğü kuramlar arasından Hobbes'unki hem sembolik hem de içerik bakımından bu paradigmanın cisimleşmiş bir durağıdır. Bu nedenle, *Leviathan*'a başlığını veren mitik figür Leviathan'ın bulunduğu önkapağı kriptik olarak çözümlemek, modern egemen devletlerin politik örgütlenmesindeki mantığı kavramak için hayati öneme sahiptir. Bunun sonucunda, modern egemen devlet paradigmasının, düşünülenin aksine, kurucu öğeden yoksun olduğu deşifre olacaktır.

Leviathan'ın önkapağına daha dikkatli bakıldığında görülen egemen kişinin bedenindeki küçük insan yüzlerinin, şehirdeki tebaa olduğu açıktır. Bu insanlar ancak egemenin bedeninde temsil edildiği sürece, yani orada bir olabildikleri ölçüde sivil tebaayı oluşturabilirler. Diğer bir deyişle, tebaa ancak egemenin bedeninde temsili olmasıyla varlık kazanır; aksi halde halk olarak orada bulunmaz ve yer kaplamaz.[40] Agamben için bu aynı zamanda temsil mantığının iyi bir politik örneğidir; yalnızca bulunmadığımız yerde temsil edilebiliriz. O halde halk, bulunmadığı yerde, egemenin bedenindedir. Hobbes'un egemenlik kuramında organik-biyolojik insanın doğal durumda bırakılmış ve sözleşmeyle birlikte sivil toplumda doğrudan egemenin bedenine transfer edilerek tebaaya dönüştürülmüştür. Üstelik bu yüzler, Leviathan'ın kafasında değil bedeninde temsil kazanır. Hobbes, yapay bir kişide organik metaforlarla yapay bir birlik kurmuştur. Politik birlik ilkin egemenin bedeninde kurulur ve oradan kafasına doğru ilerler. Tebaanın bedendeki temsili, egemen aklın karar alabilmesi için yetkilendirmesi demektir.

Hobbes'un kurucu karar düşüncesi ilk olarak, egemenin şahsında birleştirici taraflarca verilir —birleşme, çoklukta (*multitude*) değil, yalnızca egemende aranması gereken bir birliktir; "Kişiyi Bir yapan Temsil Edilenin Birliği değil, Temsil Edenin Birliğidir"[41] ve bir çokluk antlaşma yoluyla tek bir istence kavuştuğunda ancak egemen kişiyi "tüm Eylemlerinde ve Hükümlerinde" yetkilendirebilir.[42] Dolayısıyla, Hobbes'un egemen olmaksızın, çokluk ya da kalabalık olarak gördüğü halk, sözleşme yapıp egemeni yetkilendirdiği an,

[39] Giorgio Agamben, *Stasis. Civil War as a Political Paradigm*, çev Nicolas Heron (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 51. Eski Yunanca halk demek olan *demos* kavramının değillenmesiyle elde edilen *a-demos*tan türetilmiş *ademia*.
[40] *A.g.e.*, 51-2.
[41] Hobbes, *Leviathan*, 16:82.
[42] *A.g.e.*, 18:90.

sıfır anında, olması gereken yerden, şehirden kaybolup temsil edilmek üzere egemenin bedenine transfer olur. Şehirde hiçbir zaman halk bulunamaz; eğer birileri varsa bu çokluk, olsa olsa kalabalıktır, yani iç savaştır. Bu nedenle, *Leviathan*'ın önkapağındaki düzene büyüteçle baktığımızda her şey yolunda görünür. Hayatsız şehirde her şey yolundadır; sol tarafta ellerinde mızraklarla dikilen altı-yedi tane asker; birkaçı kale burçlarını koruyor ve diğerleri geçit yolunda. Resmin en önünde iki gagalı doktor, şehrin içinde ilerliyor.[43]

Sadece doktorlar ve askerlerin bulunduğu boş bir şehir akla tecridi getiriyor ancak Hobbes, egemenlik kuramını ortaya koyduğu *magnum opus*unun kapağı için böyle bir çizimi uygun gördüyse, Agamben'in tartıştığı gibi, Hobbes'un egemen tasarımında daimî istisna haline olanak veren bir durak olduğu doğrulanmış olabilir. Halk, temsil siyasetinin tıpkı egemen istisna gibi bir sınır kavramıdır. Halk şehirde ölü olduğu sürece, egemen denizde yaşamaya devam eder; çokluk şehirde bulunduğu sürece, egemen denizde ölür. Egemen ise, çokluğu içleyerek halk yapar (kendinde yaşatır) ve dışlayarak çokluk yapar (şehirde öldürür).

Agamben ve Egemen İstisna

Agamben'in *magnum opus*u *Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* olan *Homo Sacer* serisinin politik teolojinin esas sorusuna, yani egemenin kim olduğu sorusuna çeşitli şekillerde verdiği bir dizi cevap serisi olduğu söylenebilir.[44] Egemenin kim olduğunu, ancak onun hareketine bakarak anlayabiliriz. Egemen istisna, yaşam ve ölümü birbiri dolayımıyla üreten bir politika aracıdır; yaşam ve ölümün nasıl ilişkilendiği, yani saf biyolojik görünen bu alanının politikleşmesi, egemenlik ve devletle olan ilişkisinde açığa çıkacaktır.[45] Buraya dikkatli bakıldığında "hukuki-kurumsal iktidar modeliyle

[43] Gagalı doktorların keşfi Covid-19 pandemisi esnasında herkesi şaşırttı. 1 Mayıs 2020, Thomas Poole, "Leviathan in Lockdown," *London Review Of Book* https://www.lrb.co.uk/blog/2020/may/leviathan-in-lockdown, çevrimiçi 1 Mayıs 2020.

[44] Agamben'in dokuz çalışmasından oluşan *Homo Sacer* (*Kutsal İnsan*) serisi düzensiz bir sırayla çıktığı için omurları rastgele dizilmiş bir omurgaya benziyor ve kafa karışıklığına sebep olabiliyor. Agamben tarihçisi ve eleştirmeni Adam Kotsko'nun sıraya soktuğu liste için; https://itself.blog/2015/08/26/the-order-of-the-homo-sacer-series/ çevrimiçi 5 Kasım 2022.

[45] Agamben'in biyopolitika kuramının güncel bir anlatımı için; Abdurrahman. Aydın, "Etten İbaret İnsan ve Biyopolitika Makinesi," *Biyopolitika-Cilt 2: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, haz. Onur Kartal (Ankara: NotaBene Yayınları, 2018), 109-135.

biyopolitik iktidar modelinin gizli kesişme noktası" görülecektir.[46] Dolayısıyla, Agamben gizli kalmış bir şeyi, hatta "görünüşte birbirinden tamamıyla farklı modern ideolojileri gizlice yöneten" bir paradigmayı açığa çıkartma iddiasındadır.[47] Bu kesişme noktalarını bulmak, ayrı olduğu düşünülen alanların ve kavramların, farklı pratikler ürettiğine inanılan ideolojilerin sınır boylarında dolaşmak anlamına gelir. Bu gezinti *ex nihilo* değil, ilkin kendisinden önce biyopolitika kavramını geliştirenlere doğru yapılacak bir adımla başlayacaktır.

Agamben'e göre Foucault'nun modern biyopolitika tanımı, Aristoteles'in *bios* ve *zoē* arasında yaptığı kanonik ayrımı aşılmasına dayanır; modern politika toprağa dayalı devlet modelinden nüfusa dayalı devlet modeline geçmiş ve doğal yaşamı devletin politik mekanizmalarına dahil etmesiyle biyopolitikleşmiştir. Agamben, Foucault'dan yirmi yıl önce Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda biyopolitika terimini kullanmadan modern politik alanın doğal yaşama doğru çöküşünü belirlediğini ama Foucault'un buna hiç değinmeden biyopolitika kavramsallaştırmasını yaptığını söyler. Ona göre, Foucault'nun entelektüel körlüğü Arendt'in totaliter devlet çözümlemelerinde söz konusu dekadansı hiç katmamasında aranabilir çünkü Foucault da iktidarın beden üzerinden yaşam biçimlerine nasıl sızdığını yazmış ama totaliter egemenliğin biyopolitik yapısını açığa vurduğu toplama kampı gibi mekanlara hiç uğramamıştır. Diğer bir deyişle, iktidarın, egemen iktidar olduğunu ıskalamıştır. Agamben'e göre, Batı politik kanonunun oturduğu *bios-zoē* antagonizmasındaki dönüşümü gören iki düşünürün çalışmalarındaki devamsızlık, biyopolitik sorunun sanıldığından daha girift olduğunun göstergesidir. Biyopolitik sorun gereğince tespit edilmelidir. Üstelik bu, sadece kitaplarda karşılaştığımız kuramsal bir sorun değil, siyasetin dünden bugüne "süregelen tutulmasında" da görebileceğimiz bir sorundur; bu tutulma yeni "biyopolitik bir ufuk" tanıştırılmadığı sürece politik olanın tespit edilemeyeceği bir karartma olarak kalır.[48]

Agamben, bunun için, tıpkı Foucault ve Arendt'in yaptığı gibi, pratik felsefenin babası Aristoteles'in çıplak yaşam ve iyi yaşam arasında kurduğu ilişkiye bakacak ama bu defa tersten bakacaktır: Politik olan, politikanın ereği iyi yaşama ve *polis*in anlamının iyi yaşamda nasıl gerçekleştiğine bakılarak değil, tersine, çıplak yaşamın *polis*te nasıl içerildiğine bakarak yakalanabilir; Yine benzer bir biçimde, Leviathan'da egemenliğin kuruluşu,

[46] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 6.
[47] Agamben, *Homo Sacer*, 4.
[48] *A.g.e.*

doğal durumun sivil toplumda nasıl içerildiğini tespit ederek yakalanabilir. Burada önemli olan, ana karakterimizin çıplak yaşam olduğudur.[49] İyi yaşamın değil, çıplak yaşamın *polis*teki "gizlenmiş" yerini keşfetmek politik olanı, yani egemenin hareketini faş edecektir. Agamben işte böyle iddialı bir şekilde, ilk ortaya çıkışından itibaren tüm Batı metafiziğinde politik olanın deşifre edilebileceği formülle ortaya çıkar.

Agamben'e göre Aristoteles, politik hayvan dediği insanı diğer hayvanlardan dil kullanımıyla ayırt ederken, *polis*in, yerini tam da bu referansa göre belirliyordu; *logos*u olmayan bir ses olarak çıplak yaşam *polis*ten hariç tutuluyor ve sesi olan *logos* (politik hayvan) *polis*e dahil oluyordu. Ancak bu iki hareket hiç de birbirinden ayrı değil, aksine ikili bir harekettir. Çıplak yaşam hariç tutularak dahil olur, yani dışlanarak içlenir. İşte bu Agamben'in istisna (*exceptio*) dediği harekettir; çıplak yaşamın içeride, *polis*te bir istisna olarak dışlanması.

Agamben'in biopolitik perspektifinden politik olan çıplak yaşamın politikleşmesinde açığa çıkar ve kategorileri, Schmitt'in belirlediği gibi dost-düşman değil, *bios-zoē* ya da içerisi-dışarısıdır. Modernizmin politik sahnesinde oynayan sağ-sol, özel-kamusal, birey-toplum, dost-düşman vb., ikilikleri, karşıtlıkları ve çatışmaları sadece esas antagonizma olan *bios* ve *zoē* ayrımının dışavurumlarıdır. Böylelikle Agamben gizli kesişme noktasının yerini tespit etmiştir. Neresinin ön neresinin arka taraf olduğu belirlenemeyen, topolojisi algımızı zorlayan möbius şeridindeki gibi, neyin sağda neyin solda durduğu, kimin dost kimin düşman olduğu, neyin bireysel neyin toplumsal olduğu ama hepsinin birbirini ürettiği "ayrımlanamaz bölge" istisnanın topoğrafyasıdır. Bu topoğrafyanın keşfi elbette Schmitt'in *Politik Teoloji*'de sunduğu perspektifle mümkün olmuştur çünkü Schmitt, her ne kadar egemeni yasal düzenin dışına koysa da onu bir sınır kavramı olarak nitelemiştir.

Agamben'e göre egemen istisnanın hareketindeki biyopolitika, iki tarafı da gören bu sınır boyunda konumlanmıştır. Diğer bir deyişle egemen, yasal düzenin hem içinde hem dışında, bu nedenle ne içinde ne de dışındadır. Yine aynı şekilde egemen, yaşam ve ölümün hem içinde hem dışında, bu nedenle ne içinde ne de dışında konumlanır. Agamben için, özellikle bu heterojen alanların eklem yerlerini bulup çıkarmak, onların metafizik kullanımlarını anlamak demektir; Batı metafiziğinin dualiteleri,

[49] *A.g.e.*, 8.

antagonizmaları ve dikotomileri bir ve aynı politik diskurun ürünleridir.[50] *Homo Sacer* serisinde girişilen arkeolojik proje için politik teoloji, işleyişinin açığa çıkarılması gereken bir eklem yeridir; birleştirdiği kemiklere bakmak gerekir ki bu kuramdan kurama farklılık gösterebilir. Yukarıda görüldüğü üzere, bir eklem yeri olarak egemen istisna, yaşam ve ölüm gibi iki zorunluluk üzerinden insanları politize ve depolitize etmektedir. Bu sınır kavramı, yaşamla ölümün kesiştiği, 'seni yaşatırım' ve 'seni öldürürüm' arasındaki "ayırt edilemez bölge"yi tekrar tekrar üreten hareketle kendi kendini meşrulaştıran biyopolitikanın öz çocuğudur.[51]

Sonuç

Schmitt'in orijinal olarak tanımladığı politik teoloji, basit bir politika-din incelemesi değildir. Sekülerleşmiş modern politik kavramlar, sanıldığı gibi teolojiyle bağlarının kökten kesilmesi dolayısıyla sekülerleşmemiştir, tersine sekülerleşmiş teolojik kavramlardır. Dolayısıyla sekülerleşen politikadan ziyade teolojidir; politik olarak yaşadığımız teolojidir. Schmitt, hiç sekülerleşmediği, sadece terk edildiği sanılan teolojinin tebdil-i kıyafet aramızda dolaştığını iddia ederken, tıpkı Tanrı gibi, teslim olmuşçasına itaat edeceğimiz politik bir momentin taşıyıcısı olarak egemenin tanımlanabileceğini söylemektedir. Mucizesi ise, yasal düzene asasıyla müdahale ettiği istisna kararıdır. Böylelikle Schmitt'le birlikte, sekülerleşmenin hiç de öyle sanıldığı gibi din ve devlet işlerinin ayrılması olmadığını; tersine aralarındaki sürekliliğin ortaya çıkarılmasının bize post-seküler bir perspektiften politikayı anlama olanağı vereceğini söyleyebiliriz. Bu da ancak egemenin kim olduğu sorusuna verilecek yanıtlarda bulunabilir.

Schmitt egemenin tanımında yatan politik teoloji sorunu belirlerken Hobbes'un doğal durum ve yasal düzen arasına sözleşmeyle koyduğu ayrıma bakar. Hobbes, egemeni sözleşmenin üstüne koymakla, yani yasal düzene tabii kılmamakla gerçek bir politik kuramcıdır. Ancak, Hobbes'un politik teolojisi incelendiğinde, doğal durumun sanıldığı gibi sözleşmeyle terk edilmediği, yasal düzen içerisinde bireyin özel alanı adı altında yaşadığı görülür. Liberalizm bu alanı semirtmiş, toplumun içindeki doğal durum

[50] Agamben'e göre felsefe tarihinin politik bir amaca hizmet ettiğini ifşa etmek olduğu söylenebilir. Colby Dickinson yeni çıkan çalışmasında Agamben'in felsefe tarihinin kategorilerini yeniden okumaya tabi tutmasının hatırı sayılır bir etkisi olacağı için "gelmekte olan siyaset" (*coming politics*) yahut "gelmekte olan komünite/ortaklık" (*coming community*) gibi başlıkları/kavramları kullandığını söylüyor. Colby Dickinson, *Giorgio Agamben's Homo Sacer Series: A Critical Introduction and Guid*e (Edinburgh: Edinburgh University Presss, 2022) 95.
[51] Giorgio Agamben, *State of Exception*, çev. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 26.

genişlemiştir. Schmitt'in terimleriyle ifade edecek olursak, Hobbes'un politik teolojisi, teolojik politikalarla hasar almıştır. Diğer bir deyişle, egemenin politik teolojik karakteri liberalizm tarafından sindirilmiştir. Schmitt'e göre bu, Hobbes'un egemeni yasa yapıcı olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Hobbes'un egemeni tek de olsa, yasamacıdır. Yani, egemenin tüm eylemlerinin yasayla belirlendiği bir yerde, egemenlik hukukun egemenliğidir; Leviathan ise hukuk devletidir (*rule of law*).

Schmitt'in Hobbes'un egemen tanımıyla başlayıp modern hukuk devletine kadar uzanan bu liberal düzene egemeni yeniden tanımlayarak itiraz eder. Schmitt'e göre egemenlik, hukukun egemenliği değildir. Egemenlik milletindir ama yasal düzenin kaynağında kurucu güç olarak yatması, egemenin halkı temsiliyle olanaklıdır. Dolayısıyla, egemenlik sorunu yine 'egemen kimdir' sorusunu cevaplanmasını zorunlu kılar. Schmitt'e göre egemen, istisnaya karar verendir.

Schmitt, Hobbes üzerine yazmış, Agamben ise hem Hobbes hem Schmitt üzerine yazmıştır. Ona göre egemenlik ne hukukun ne de milletindir; egemenlik istisnanın egemenliğidir. Hobbes'un doğal durum ve sivil toplum arasında yaptığı ayrımı gevşek ve tehlikeli bulan Schmitt'in tanısı bir tesadüf değildir. Ancak Schmitt, Agamben'e göre, geleneksel antagonizmalarla düşünmeye devam ediyor, doğal durum ve sivil toplum arasındaki gerçek ilişkiyi ortaya koyamamıştır. Bu da bu ikiliklerin birbirlerini üreterek politikleştirmenin ve depolitikleştirmenin araçları olduklarını gizlemeleriyle sonuçlanır. Dolayısıyla Agamben'e göre egemenin, ikiliğin hiçbir tarafında durmadığı için kendini gizleme gibi bir mahareti vardır. Filozofun mahareti ise, onu gizlendiği yerden çıkarmak olacaktır.

Agamben, politik teolojinin istisna sorununa, Schmitt'in yerleşik hale getirdiği yasanın içerisi-dışarısı, hukuk-siyaset ya da norm-karar gibi klasik ayrımlardan değil, kendi bulduğu yaşam prensibiyle bu ayrımları birbirlerini içleyerek dışladığını ve dışlayarak içlediğini ileri sürerek cevap verir. O halde, egemen istisna, hareketinden tanıyacağımız bir biyopolitikadır. Bu biyopolitik kavrayışa göre, politik teolojinin egemen sorunu Schmitt'in iddia ettiği gibi Hobbesçu liberalizmle başlamaz; Batı metafiziği kadar eskidir. Dolayısıyla, Agamben için egemenin kim olduğunu tanımlamak beyhude bir çaba olacaktır. Önemli olan egemen istisnanın kendine özgü hareketiyle çıplak yaşamı hangi ikilikte ürettiğini yakalamaktır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare* Life. Çeviren Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

-. *State of Exception*. Çeviren Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

-. *Stasis. Civil War as a Political Paradigm*. Çeviren Nicolas Heron. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2015.

Auweele, Dennis Vanden ve Vassányi, Miklós (Hazırlayanlar) *Past and Present Political Theology: Expanding the Canon*. New York: Routledge, 2020.

Aydın, Abdurrahman. "Etten İbaret İnsan ve Biyopolitika Makinesi". *Biyopolitika-Cilt 2: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, 109-135. Hazırlayan Onur Kartal. Ankara: NotaBene Yayınları, 2018.

Dickinson, Colby. *Giorgio Agamben's Homo Sacer Series: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Presss, 2022.

Dyzenhaus, David. "Now The Machine Runs Itself": Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen. *Cardozo Law Review*, sayı16:1 (1994): 1-19.

Günsoy, Funda. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Kardeş, Ertan M. *Şiddet ve Politika: Felsefede Temel Tartışmalar ve Konumlar*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

Kotsko, Adam. *Neoliberalism's Demons: On the Political Theology of Late Capital*. Stanford, California: Stanford University Press, 2018.

Kotsko, Adam. *The order of Homo Sacer series*. 2015. https://itself.blog/2015/08/26/the-order-of-the-homo-sacer-series/.Çevrimiçi 5 Kasım 2022.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Hazırlayan Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

-. *On the Citizen*. Hazırlayan Richard Tuck ve Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hoelzl, Michael ve Ward, Graham. Introduction to *Dictatorship*, Carl Schmitt, x-xxx. Çeviren Michael Hoelzl ve Graham Ward. Cambridge: Polity Press, 2014.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*. Hazırlayan Mark Goldie. Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2010.

Mehring, Reinhard. *Carl Schmitt, A Biography*. Çeviren Daniel Steuner. Cambridge, Malden: Polity Press, 2014.

Poole, Thomas. "Leviathan in Lockdown," *London Review Of Book*s içinde. https://www.lrb.co.uk/blog/2020/may/leviathan-in-lockdown.Çevrimiçi 1 Mayıs 2020

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Çeviren George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

-. *The Concept of Political*. Çeviren George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

-. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Çeviren George Schwab ve Erna Hilfstein. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

-. *Dictatorship: From the origin of the modern concept of sovereignty to the proletarian class struggle*. Çeviren Michael Hoelzl ve Graham Ward. Cambridge: Polity Press, 2014.

Springborg, Patricia. "Behemoth and Hobbes's Science of just and Unjust." *Hobbes's Behemoth: Religion and Democracy* içinde, 148-170. Hazırlayan Tomaž Mastnak. Imprint Academic, 2012.

Strong, Tracy B. *Politics Without Vision: Thinking Without Bannister in the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Schwab, George. "Introduction". *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* içinde, xxxi--liii. Çeviren George Schwab ve Erna Hilfstein. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Traverso, Enzo. "Confronting Defeat". *History and Theory*. Sayı 56:3 (2017): 370-378.

THOMAS PAINE'DE TOPLUMSALLAŞMANIN SEKÜLERLEŞMESİ

Eylem YOLSAL-MURTEZA*

THE SECULARIZATION OF SOCIABILITY IN THOMAS PAINE

Öz

Bu makalenin amacı sekülarizm kavramının modern kullanımının Paineci kaynaklarını açığa çıkarmaktır. Bunun gerçekleştirilmesi Thomas Paine'in seküler düşüncesiyle bağlantılı olarak toplumsallaşma (sociability) kavramının merkeze alınarak incelenmesini gerektirmektedir. Bu nedenle öncelikli olarak Paine'in iki büyük gelenekle bağı üzerinde duruldu. İlk gelenek için toplumsallaşma kavramına dair çığır açan düşünceler geliştiren Hugo Grotius ve Samuel von Pufendorf gibi modern doğal hukukun öncülerine değinildi. İkinci gelenekte ise toplum sözleşmecileri Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau yer almaktadır. Paine toplum sözleşmecileri gibi doğa durumu ve sivil durum ikiliğine başvururken onlardan farklı olarak iki tür sözleşme öneriyor gözükür. Paine, Tanrı ve insan arasında aracısız ve kurumsuz dikey bir sözleşmeden, insanlar arasında ise yöneten ve yönetilenler olmaksızın eşitlik temelinde yatay bir sözleşmeden söz eder. Ayrıca ikinci tür sözleşme gerçekleştiğinde, anayasanın hükümetten önce oluşması gerektiğini savunur. Paine'in sekülarizminin dayanak noktaları bu düşüncelerinde açığa çıkarılmaya çalışılırken, ayrıca, bir tür anayasa olarak önerdiği, Bildiri Planı'ndaki inanç özgürlüğü doğal ve sivil hak yaklaşımlarıyla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsallaşma, din, doğal hukuk, toplum sözleşmesi, sekülerleşme.

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş.Gör.Dr., eyolsal@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-6985-8257.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 20/Sekülarizm, Post-sekülarizm ve Demokrasi, Nisan 2023: 198-222.
(Makale Gönderim: 30.11.2022 / Makale Kabul: 27.04.2023)/ Araştırma Makalesi

Abstract

The aim of this article is to reveal the Painean origins of the modern usage of the concept of secularism. In order to fulfill this, the concept of sociability should be analyzed in relation with Thomas Paine's secular understanding. Therefore, it was primarily dwell on Paine's connections with the two great traditions. For the first tradition, the pioneers of modern natural law, such as Hugo Grotius and Samuel von Pufendorf, who developed groundbreaking ideas on the concept of sociability, are mentioned. The second tradition includes the social contract theorists Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau. While referring to the duality of the state of nature and the civil state Paine, unlike the social contractors, seems to propose two types of contracts. Paine asserts a vertical contract without intermediaries and institutions between God and man, and a horizontal contract between people on the basis of equality without those who govern and those governed. He also argues that when the second type of contract occurs, the constitution must be formed before the government. While the basis of Paine's secularism is sought to be revealed in these ideas, the freedom of religion in Plan of a Declaration, which he proposes as a kind of constitution, will be evaluated by his approaches to natural and civil rights.

Keywords: Sociability, religion, natural law, social contract, secularization.

***

Giriş

Thomas Paine'in tam anlamıyla sistem filozofu ya da orijinal bir düşünür olmadığı hatta sadece bir broşür yazarı olup başkalarının fikirlerini popüler hale getiren ve sloganlaştıran bir münazaracıdan fazlası olmadığı konusundaki hakim görüş uzun süre devam etmiştir.[1] Bu görüşler,

[1] Maurizzio Griffo, "The Aim and Meaning of Constitutions According to Thomas Paine", *New Directions in Thomas Paine Studies* içinde, ed.ler Scott Cleary ve Ivy Linton Stabell (Palgrave Macmillan, 2016), 195.; Carine Lounissi, "Thomas Paine's Reflections on the Social Contract: A Consistent Theory?", *New Directions in Thomas Paine Studies* içinde, ed.ler Scott Cleary ve Ivy Linton Stabell (Palgrave Macmillan, 2016), 175. Paine'in 1776 yılında *Ortak Akıl*'ı yayımlaması ve kitabın yüzbinleri aşan inanılmaz sayılarda basılması, ayrıca *Pennsylvania Journal*'da yazdığı ve sonrasında *American Crisis* adıyla kitaplaştırdığı makalelerinin savaş alanındaki sayıca az Amerikan askerlerini donanımlı İngiliz askerleri karşısında cesaretlendirmek için okunması Paine'in bu küçümseyici şöhretine neden olan faktörlerdendir. Zafer Yılmaz, *Thomas Paine Düşüncesinde Sınırlı Devlet* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 14-15.

çoğunlukla, Paine'in döneminin önde gelen avangard filozoflarından biri olduğu ve farklı dönemlerde karşılaşılan sorunlara değişik perspektiften yaklaşımlar sunabileceği gerçeğini göz ardı etmişlerdir. Paine'in felsefe tarihinde konumlandırılması ancak bu yüzyılda politik felsefenin kavramlarının tekrar değerlendirilmesiyle mümkün olmuştur. Özellikle son dönem Paine çalışmalarında bu durumun değişmeye başladığı gözlemlenebilir.[2]

Scott Cleary tüm unutuluşuna rağmen günümüzde tekrar bir Paine çağına büyük bir coşkuyla özellikle Amerika genelindeki yayınlarla, konferanslarla, sağ veya sol ya da her ikisi arasında salınan ünlü politikacıların Paine alıntılarını kullanmasıyla, çeşitli dizilerle, sosyal medyayla, Paine'in yeni basımlarıyla vs. geri dönüldüğüne işaret eder. Cleary "Neden şimdi Paine?" sorusunu sorar.[3] Çünkü Paine'e aslında bu ilk dönüş değildi. Paine yaşamının son yıllarında özellikle *Akıl Çağı* adlı eserinin yayımlanmasından kısa bir süre sonra yol arkadaşları da dahil herkesin eleştiri oklarını yönelttiği bir figür olmuştu. Fakat ölümünden on yıl sonra bugünküne benzer bir coşkuyla Paine'e itibarı geri verilmişti. İlk dönüşe eşlik eden unsur sekülarizmin başat filozoflarından biri olarak görülmesiydi. O zamanlar politik modernitenin artık ayrılmaz bir parçası olan sekülerleşme din konusunda bir yetersizliğin ilanı olarak görülüyordu ya da görülüyor olabilir miydi? Ya da pluralist toplumların sekülerleşmiş olması bir kader miydi? soruları gündemdeydi. Şimdilerde ise Paine'e dönüş, Cleary'nin ifade ettiği gibi onun Amerikan radikalizmine, seküler hümanizmine ve küresel devrimci düşüncelerine olan tartışılmaz etkisine duyulan ihtiyaçla ortaya çıkmıştı. Sanki iki yüz yıl önce sorulan aynı soruların tekrar cevaplanmasını isteyen engellenemez bir ihtiyaçtı bu.

---

[2] Bu çalışmaların en önemli örneklerinden birisi Scott Cleary ve Ivy Linton Stabell'in editörlüğündeki *New Directions to Thomas Paine Studies* (2016) kitabıdır. Thomas Paine'in politika bilimi için eşsiz bir öneme sahip olduğu tartışılmazdır. Paine hakkında öne sürdüğümüz iddiaların esas nedeni felsefi tartışmalardaki önemiyle ilgidir. Yoksa Peter Linebaugh'un ifade ettiği gibi Paine'e başvuru her dönemin vazgeçilmez bir tutumu olmuştur. "Filistin'de Rachel Corrie, Nikaragua'da Ben Linder, Oaxaca'da Brad Will, ABD'dekiler, sınıf mücadelesinde umudun en yüksek olduğu yerlerde, dünya sahnesinde öne doğru çıkanlar, hep onun düşüncelerini dile getiriyorlar." Peter Linebaugh, "Peter Linebaugh'un Önsözü", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. Faruk Gültekin (İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013), 7. Felsefe tarihine baktığımızda Edmund Burke'ün Paine'e karşı çıkışları ile Hannah Arendt ve Leo Strauss'un devrim, politika ve doğal hukuk düşüncelerini ön plana çıkarması dışında belirgin bir tutum göremeyiz. Burada iki dönüşten kastımız felsefi düşünceyle kurulan irtibat olacaktır.

[3] Scott Cleary, "Introduction", *New Directions in Thomas Paine Studies* içinde, ed. Scott Cleary ve Ivy Linton Stabell (Palgrave Macmillan, 2016), 1-3. Aynı zamanda bkz. Linebaugh, "Peter Linebaugh'un Önsözü", 7-8.

Paine'in seküler kemiklerinin peşinde

XIX. yüzyıl sonlarına doğru Amerika kıtasında öncesinde Avrupa'da XVII. yüzyılda zirvesine ulaşan sekülerleşme hareketinin benzeri bu sefer kurumsal taleplerle ve kontrolle değil de bireysel çabalarla söz konusu olmaya başlamıştı. Leigh Eric Schmidt, bu hareketi *The Church of Saint Thomas Paine* (*Aziz Thomas Paine'in Kilisesi*) adlı kitabının başında iki tarihi kişinin gündelik yaşayışı ve inanışlarıyla örneklendirdiği bir durumla açıklar. Schmidt yeni kıtanın insanlarının din ve dinsizlik, Hıristiyan ve kilisesiz özgür bir düşünür olma arasındaki bir boşlukta kendilerine aracı bir terim bulma gayretlerinden bahseder. Onların gayretlerine eşlik eden kaygılarında dinden kopmadan 'ahlaki sorumluluk, entelektüel özgürlük ve kozmopolit evrenselliği' sağlama vardı. Bu aracı terim zamanla sekülarizm olmuştur. "Bu sayede [sekülarizm] kendilerini agnostik ahlakçılar, özgür dindarlar, ahlaki kültürcüler, dinsel pozitivistler, ahlaki hayırseverler, teist-olmayanlar olarak tanımlayan sayısız kişi su yüzüne çıktı; onlar [böylece] insanlık dinini, Thomas Paine'in dinini, eylem dinini, yaşam dinini ya da geleceğin dinini benimsediler."[4] Schmidt alıntısındaki tamlamalar yerleşik olmayan veya ilk okuyuşta direkt neye işaret ettiği anlaşılmayan muğlak ifadeler gibi gözükse de aslında din ve devlet, din ve yaşayış, kamu ve özel arasındaki ayrımın da girift olduğu bir dönemin ifadeleri oldukları gözden kaçırılmamalıdır.

Bu oluşumların merkezinde yer alan Paine ve düşüncelerine sıklıkla müracaat edilmesinin nedenleri haklı olduğu kadar karışıktır da. Paine'in sekülarizm kavrayışı ve yine örneğin ticari cumhuriyetçilik prensipleri uygulama açısından bir sorun teşkil etmemesine karşılık nasıl oluyorsa sekülarizmine doğal olarak dahil dini görüşlerine ise hep bir sakınımla yaklaşılmıştır. Bu yaklaşımların birbirinin negasyonu olarak gözükmesini Paine'in takipçilerinin tavırlarında yakalayabiliriz. Georg Claeys, yeni dünyada ve İngiltere'de Paine'in kişilerin kendi görüşlerine göre değişken bir portresi olduğunu, göklere çıkarılırken yerilmeyi de hiç kimsenin yaşamadığı kadar yaşadığını belirtir.[5] Nitekim 1809'da vefat eden Paine'in cenazesini kaldıracak herhangi bir kurum bulunamamış ve cenaze töreni altı kişinin kişisel katkılarıyla organize edilmişti. Deist öğretisini ön plana çıkaran ve bir zamanlar Quaker olan Paine'e bu özellikleri açısından baktığımızda ve

[4] Leigh Eric Schmidt, *The Church of Saint Thomas Paine A Religious History of American Secularism* (Princeton & Oxford: Princeton Univesristy Press, 2021), 4.

[5] Paine'e dair tepkiler ve eleştiriler için bkz. Gregory Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought* (USA: Unwin Hyman Inc. 1989), 1-6, 209-213., Schmidt, *The Church of Saint Thomas Paine,* ix-xiv.*;* Yılmaz, *Thomas Paine Düşüncesinde Sınırlı Devlet*, 8-28.; Linebaugh, "Peter Linebaugh'un Önsözü", 7-44.

tarihsel şartları da göz önüne alırsak bunun şaşılacak bir yanının olmadığını düşünebiliriz. Fakat Peter Linebaugh'un Paine'in *İnsan Hakları* (*Rights of Man*) ve *Ortak Akıl* (*Common Sense*) toplu basımına yazdığı muhteşem Önsöz'ündeki hayat hikayesinde üç devrime (her ne kadar İngiliz devrimi atıl kalmış ve başarılı olmamışsa da) tanıklık etmekle kalmamış bizzat bu devrimlerin filizlenmesinde ve gelişmesinde önemli rollerde bulunmuş, Amerika Birleşik Devletleri'nin isim babası olduğu kadar kurucu babalarıyla da dostluk ve entelektüel işbirliğinde olmuş[6], günümüzün en sarsılmaz ve arzulanan insan hakları (*human rights*)[7] kavramının kullanımının ve karşı-devrim tabirinin mucidi bir Paine portresiyle karşılaşırız. Fakat buna rağmen tüm bu katkıları unutularak felsefi dünyada hiç varolmamış bir Paine yaklaşımına da rastlarız. Asıl şaşırtıcı olan ikincisidir.

Ölümüne sahip çıkılmayan Paine'e, itibarı nerdeyse on yıl sonra doğumgününün kutlanması, İngiltere'nin çeşitli kentlerinde ölüm yıldönümünün hatırlanması, Haiti'de köleliğin kaldırılmasından sonra onun için şarkılar söylenmesi, Amerika'da çeşitli düşünce kulüplerindeki etkinliklerin onursal başkanı yapılması vs. gibi hem yazılı hem de fiziki etkinliklerle verilmeye çalışılmıştır. Bunlar ölümünden sonraki edebi ve felsefi yaşamının ayrılmaz parçası olmaya aynı yoğunlukla olmasa da devam etmişti.[8] İhtilaflı Paine'e yaşamında bağışlanmayan bu ihsanların nedeni neydi? Cleary'nin çalışmamızın başında sorduğu 'Neden şimdi Paine?' sorusunu bu dönem özelinde de sorabiliriz. Sorunun tek bir yanıtı yok ama konumuz açısından önemli bir yanıtı olduğunu düşünüyoruz. Bu, Paine'in hem yaşamında hem de ölümünden sonraki gelgitleri belli bir düzleme oturtmaya çalışan Paine'in takipçilerinden ve bugünkü modern anlamda sekülarizm terimini borçlu olduğumuz George Jacop Holyoake'in 1840 yılında başlayan yarım asırlık çabalarında aranacaktır.

---

[6] Linebaugh, "Peter Linebaugh'un Önsözü", 29.

[7] Samuel Moyn, Paine'in *İnsan Hakları* kitabında *rights of man*i birkaç defa *human rights* olarak kullanmasının öneminin anlaşılmadığını vurgular. Samuel Moyn, *Son Ütopya Tarihte İnsan Hakları*, çev. Firdevs Er (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları), 2017, 27. Doğal haklardan (*natural rights*) XVIII.yüzyıldaki bildirgelerle insan haklarına (*rights of man*) – '*Man*' derken erkek kastedilmektedir çünkü yurttaş olan erkektir. Fransız Devrimi'yle bu kadınlara doğru bir genişlemeyi sağlasa da bu sefer de kadınlar 'tam' yurttaş olamamışlardı, politik haklardan yoksunlardı.- oradan da 1949 BM Bildirgesiyle insan haklarına (*human rights*) geçişte insan hakları tarihinin üçe ayrılarak incelenmesi gerektiği (Lynn Hunt ve Maurice Cranston) ya da insan haklarının bir icat olduğu ve bu üçünden birinin diğerinin kaynağı olmadığı (Samuel Moyn) gibi karşıt ve çeşitli tartışmalar kavramın kullanımına yönelik mevcuttur.

[8] Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, 210-211.

İngiliz yazar ve sendikacı Holyoake (1817-1906) 1840larda filozof Thomas Paine'in, basın özgürlüğünün savunucusu İngiliz gazeteci Richard Carlile'ın (1790-1843) ve Galli reformcu Robert Owen'ın (1771-1858) izinden özgür düşünceye önem verme anlamında, çoğunlukla sıradan insanları muhatap alan, seküler, sekülarist, sekülarizm terimlerini antik bağlarından çok da koparmadan çalışmalarında kullanmaya başlamıştı.[9] Holyoake'nin sekülarizmi ideolojik bir yaklaşımdan ziyade sekülerleşme diyebileceğimiz tutuma daha yakındır. Çünkü çeşitli eserlerinde sekülerlik ve varyantlarını 'düşünmenin yeni tarzı', 'düşünme üzerine bir hareket', 'manevi düşünceden ayrı bir alan' ve 'gündelik hayatın dini' olarak kullanmıştır.[10] 'İnsanlığın' bu yeni dini Holyoake'nin belirttiği gibi Tanrı'yı asli görmüyordu ama aynı zamanda Tanrı'yı reddetmeyi de gerekli görmüyordu. Modern sekülarizmin filizlenmeye başladığı bu dönemde sekülerleşme de kendini din içinde düşünme ve ifade etme eğilimindeydi ve dini söylemden de uzaklaşmıyordu. Sekülarizmi din olarak[11] görmenin oksimoronluğu aşikardır, fakat o dönemin ihtiyatlı adımlarının gerektirdiği bir tutumun sonucudur. Tam olarak ayrışamayan bu söylemin sonucunda sekülarizm dini de kendisine Aziz olarak Thomas Paine'i seçmişti.

> Bu, bir azizi kutsal görme ve bir peygamberi kabul etmeyle yapılana benzer şekilde aydınlanmış akılcılığı küreselleştirme veya dini inancı kişiselleştirmeye ilgi duyan açık bir kardeşlik (cemaat) şekliydi. Hıristiyanlığın kutsal emanetlerinin maddiliğine, "kutsal şeyler" etrafında yaratılmış dini geleneklere açıkça karşı olmalarına rağmen, Paine'in Amerikalı fanatiklerinin kendi azizlerinin kayıp kemikleri peşinde olmaları müritliklerinin ciddiyetinin açık bir göstergesiydi. Sekülarizmin bir bedeni vardı. – veya, daha ziyade yokluğu- Paine'in evrensel ruhunun bir işareti olarak tekrar tekrar efsaneleştirilmiş olan kayıp bir bedeni vardı. [Bu açıdan] Paine, Amerikan İnsanlık Kilisesi'nin üzerine inşa edildiği kayaydı.[12]

Paine kendini sekülarist olarak tanımlayarak düşünce dünyasına girmedi. Daha çok *Akıl Çağı*'nda (*The Age of Reason*) deist bir yazım öne sürmesiyle

[9] Michael Rectenwald, " Secularism and the Cultures of Nineteenth-century Scientific Naturalism", British *Society for the History Science* , 46 (2), (Haziran, 2013): 231.

[10] Rectenwald, " Secularism and the Cultures of Nineteenth-century Scientific Naturalism", 232. Holyoake bu düşüncelerini *The Principles of Secularism* adlı kitabında tanıtmıştır. George Jacob Holyoake*, The Principles of Secularism*, https://www.gutenberg.org/files/36797/36797-h/36797-h.htm, çevrimiçi 01 Şubat 2023.

[11] Holyoake'nin öğretilerini benimseyen ve ardılı olan Robert Ingersoll'un 1887 yılında "Sekülarizm bir dindir." ya da " Sekülarizm insanlığın dinidir." beyanlarıyla malumu ilan etmişti. Schmidt, The *Church of Saint Thomas Paine*, 5.

[12] Schmidt, *The Church of Saint Thomas Paine*, 10.

ve "benim ülkem bütün dünya ve dinim de iyi olanı yapmaktır"[13] şeklindeki oldukça ünlü mottosuyla sekülarizmin meşruiyeti için eşsiz dayanaklar sunmuştu. Filozofun düşüncelerini benimseyen Holyoake hem sekülarizme bir mabed sunmak hem de Paine'e bir anıt mezar yaptırmak için ciddi girişimlerde bulundu. Paine'in mezarı kemiklerinin başka bir yere defnedilmesi için zamanında açılmıştı. Fakat kemiklerin akıbetine dair spekülasyonlar dışında nerede olduğuna dair bir bilgi yoktu. Holyoake Paine'in kemiklerinin peşine düştü. Paine'in kemiklerine hiçbir zaman ulaşılamadı. Bu çaba Holyoake'nin kiliseye bağlı nikah ya da ölüm törenlerine alternatif sunmak için öne sürdüğü seküler seromonilerin bir parçasıymış gibi gözükse de, aslında Paine'e itibar kazandırmak içindi. Holyoake'ın bu çabası sonuçsuz kalmadı, özgür düşünenler ve serbest konuşmayı savunanlar tarafından bir A Secular Society (Seküler Topluluk) çevresinin oluşmasını sağladı. Kendilerine ateist veya kafir denilmesini istemeyen -çünkü bu yaftalar aynı zamanda o dönemde ahlaksız olmayla eş anlamlıydı-[14] bu topluluğun üyeleri dini ilkeler ve çoğunlukla vahyin özellikle eğitim ve politika ile ilgili konularla ilişiğinin kesilmesini, özgür bilimlerin önünün açılmasını istiyorlardı. Sekülarizmin bu ilk adımları sonrasında bilimsel natüralizmin, hümanizmin ve hümanizmin sekülerliğine karşın Hıristiyan hayırseverliğini uluslararası tesis edecek olan hümaniteryanizmin eşlikçisi olacaktı. Paine'in taşlarını döşediği bu yolda öncelikli olarak onun doğal hukuk ve toplumsallaşma görüşlerinin sekülarizm düşüncesiyle bağına değineceğiz.

Doğal hukukta toplumsallaşma

Paine toplum sözleşmecisi midir? Bu soru yersiz veya açık bir durumun gereksiz bir sorgulanması olarak görülmemelidir. Soru, Paine'in oldukça tartışmalı kimliğinin önemli bir parçasıdır.[15] Çünkü toplum sözleşmecileri gibi doğa durumu ve sivil durum ikiliğine düşüncesinde yer veren Paine aynı zamanda sıklıkla altını çizdiği gibi 'hükümet tesis etmeyi' toplumsal yaşamın sürekliliğini ve güvenliğini sağlayacak bir son ya da amaç olarak görmez. Toplumsallaşma[16] Paine'de zorunlu ve doğaldır. Fakat bu zorunluluk illaki

[13] Thomas Paine, "İnsan Hakları", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. Faruk Gültekin (İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013), 351.

[14] Rectenwald, " Secularism and the Cultures of Nineteenth-century Scientific Naturalism", 232.

[15] Lounissi, Paine'in politik görüşlerinin önemsenmesine rağmen toplum sözleşmesi ile kurulan bağının zayıf olduğunu öne sürer. Lounissi, "Thomas Paine's Reflections on the Social Contract: A Consistent Theory?", 176.

[16] Burada *sociability* ve *socialization* sözcükleri arasındaki mevcut ayrımdan bahsetmemiz gerekir. *Sociability* sosyallik veya toplumsallık, *socialization* ise sosyalleşme veya

toplumsallaşmanın yönetim/ hükümet/ devlet kurmasını sağlayacak bir formülasyona doğru gitmesini gerektirmez. Bu önerisiyle Paine'in düşüncesinde toplumsallaşma tamamlanmamış olarak gözükür. Fakat ona göre toplumsallaşma devlette gerçekleşmeden de insanlar toplum içinde yaşamaya devam edebilirler ve eğer çoğu zaman olduğu gibi mutluluğun peşinden gitmek niyetleri ise bu şekilde kalarak da mutlu olabilirler.[17] Paine'in düşüncesinde toplumsallaşmanın önemi üzerinde durmamızın nedeni özellikle XX. yüzyılın son yarısında ilk önce Fransız düşüncesinde ortaya çıkan politik-olan (*le politique*) ve politika (*la politique*) arasındaki ayrım ile toplum ve devlet arasındaki bölünmedir. Totalitarizm sonrası Fransız politik felsefesi devlet ile aygıtlarının ve politikanın en üst düzeyde uygulandığı bir rejim olan totalitarizmin sorgulamasına girişmişti. Bir yanda devlet ve kurumları, yöneten ve yönetilen ayrımı olmadığı için ilkel kabul edilen toplumlar diğer yanda ise totaliter gelişkin toplumlar hem rejimlerin hem de toplum biçimlerinin tekrar düşünülmesini sağlamıştı. Moderniteyle beraber politikanın estetik, hukuk vs gibi bir oluşum olduğu, politik-olanın ise her türlü yapılanmada mevcut olduğuna dair bu çalışmalarda sembolik de olsa iktidarın nasıl kurulduğu önemliydi. Paine'in toplumsallaşmanın her safhasını belirleyerek, toplum ve devlet arasında bir bölünme olduğunu

---

toplumsallaşma olarak Türkçeye çevrilmektedir. Fakat metin boyunca *sociability*e karşılık olarak 'toplumsallaşma' sözcüğünü kullanıyoruz. Çünkü Paine'de *sociability* bir itki olduğu için hem doğal hem de zorunludur. Basit bir şekilde insanların doğallıkları gereği bir araya gelip sosyalleşmesi değildir. Bir yetinin hayata geçirilmesi olduğu için sözcük ister istemez Türkçe kullanımında karşılıklı eylem ve 'edebilme' anlamlarına gelecek bir üst dili gerektirmektedir. Sözcük 'toplumsallaşabilirlik' kullanımına da sahip olmasına rağmen erken dönem örneklerini 'toplumsallaşma' olarak karşılamak uygun görülmüştür. Örneğin *socialization* toplum içinde veya devlet güdümlü öğrenilmiş bir toplumsallaşmadır. Paine'in toplumsallaşması doğa durumunda, toplumda ve devlette ortaya çıkan insanın kendi varoluşunu iradesiyle gerçekleştirebileceği oluşumları kurma yetisidir. Toplumsallaşmanın nihai bir sonu ya da mükemmel bir biçimi yoktur. Paine'in toplumsallaşma itkisinin kaynaklarını Grotius ve Pufendorf ile açıklarken işaret etmeye çalıştığımız şey klasik doğal hukukçulardan farklı bir toplumsallık öne sürmesidir. Paine'in çağdaşı Adam Ferguson'daki toplumsallık düşüncesinin öncüllerinden nasıl ayrıştığı ve toplum sözleşmesine yaklaşımı "toplumsallık" tartışmalarında oldukça önemli ve ayrıksıdır. Bkz. Işıl Çeşmeli, "Adam Ferguson: Ahlakın Temeli ve Doğal Toplumsallık Üzerine", *Felsefi Düşün* İskoç Aydınlanması, sayı 16 (Nisan 2021): 1-24. (Bu iki kavramın kullanımına yönelik editör Prof. Dr. Funda Günsoy ve iki anonim hakeme değerlendirmeleri için teşekkür ederim.)

[17] Aslında Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin başlangıç satırlarında doğal ve devredilemez bir hak olarak tanımlanan mutluğa erişme hakkı, Fransız Bildirgesi'ndeki baskıya karşı direnme hakkının yumuşatılmış bir şeklidir. Thomas Jefferson'ın Bildirgeye yerleştirdiği bu hakkın kökeni Locke'un içkin olmamakla beraber tek doğal hak olarak mutluluğun peşinde gidilmesi düşüncesindeydi. Maurice Cranston, "Are There Any Human Rights?", *Daedalus*, Vol. 112/4 (Sonbahar, 1983); 1-2. Paine'in ise mutluluğu birincil görmesinin kaynaklarını hem Locke'dan hem de düzen ve mutluluğu sağlamak amacıyla toplumsallaşılmasını öneren Pufendorf'tan almıştır.

dahası toplum halinde kalmanın da bir olanak olduğunu sezmesi politik felsefe açısından oldukça önemli bir sıçramaydı.

Paine, insanları hükümet kurma veya devletleşmeye götüren nedenler olduğunu da inkar etmez. Peki, Paine'e göre sivil duruma geçmeyi gerektiren şey neydi?

> … Tanrı dışında hiçbir şey zaaflardan arınmış olmadığı için, bu insan topluluğu, onları ortak bir amaçla bir araya toplayan göçün ilk zorluklarının üstesinden gelmeye çalışırken kaçınılmaz olarak bazı zaaflar sergilemeye, vazifelerinde ve birbirlerine karşı bağlantılarında gevşek davranmaya başlayacaktır; ve işte bu ihmâlkarlık da, ahlaki zaaflardan kaynaklanan kusurları giderecek bir tür yönetim biçiminin tesis edilmesi zorunluluğunu ortaya çıkaracaktır.[18]

Paine'in çağdaşlarından ya da öncülerinden farklı olarak devlete götürmeyen bir alternatif sunması geleneksel toplum sözleşmecileri mantığındaki doğa durumu-sivil toplum ikiliğinin onun düşüncesinde nerede başlayıp nerede bittiği sorusunu bulanık bırakabilir. Fakat bu bulanıklığın aslında eşsiz bir toplum sözleşmesi örneği sunduğunu da görmek gerekir. Bu yüzden öncelikli olarak Paine'in doğal hukuk düşüncesindeki yerini incelemeliyiz. Bu incelemenin ister istemez bizi modern doğal hukukun ortaya çıkışındaki fikirlere götürmesinin iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz. İlki modern doğal hukuk düşüncesine mensup filozofların aralarında büyük farklılıklar olduğu şüphesiz göz önünde bulundurularak klasik doğal hukukta olduğu gibi devletin neliği üzerine bir inceleme yapmalarıdır. Paine de aynı şekilde felsefesinde bir devlet sorgulamasına gider.[19] Fakat Paine'in sorgulaması toplum ve devlet arasındaki bölünmeyi asli gördüğü ve toplumun birliğinin bu bölünmeyle sağlandığı düşüncesine dayalı olduğu için, devleti sınırlı bir oluşum olarak görür. Yani onlar gibi devleti gerekli ya da devleti olmazsa olmaz olarak alımlamaz. Önceden de belirttiğimiz gibi toplumsallaşmanın en nihai biçimi olarak devleti görmez. Fakat yine de bir devlet olgusu olduğu için Paine devleti tanımlarken "amacı da zorunlu olarak ortaya çıkan devletin sınırlarını çizmek ya da ne büyüklükte bir devletten söz edilebileceğini göstermektir."[20] İkincisi ise modernler aynı klasikler gibi kadim "İnsanlar nasıl bir arada birlikte yaşar?" sorusuna sistematik yanıt getirmeye çalışmışlardır. Paine de aynı şekilde insanların inançlar, dil, din, kültür vs. gibi bağlardan azade hep beraber yaşamalarını sağlayan gerek içsel

[18] Thomas Paine, "Ortak Akıl", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. Faruk Gültekin (İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013), 60.
[19] Paine, "İnsan Hakları", 327.
[20] Yılmaz, *Thomas Paine Düşüncesinde Sınırlı Devlet*, 46.

bağlantılar gerek ise bu bağlantılara müracaat edilmeksizin ortaklaşalığı sağlayan unsurların ne olduğunu sorgular. [21]

Doğal hukuk, Eski Yunan'da *physis* ve *nomos* kavramlarıyla, Ortaçağ'da ise doğa yasalarını Tanrı'nın bir yansıması olarak ele alan Hıristiyanlık düşüncesiyle ilgiliydi. XVII. yüzyıla gelindiğinde ise Batı toplumlarında doğa, devlet[22], Tanrı ve insan kavrayışlarında meydana gelen önemli değişimler, kaçınılmaz olarak hukukun yeni baştan şekillenmesine yol açmıştır. Bilimin öncülüğü, yeni toprakların işgal edilmesi ve sömürgeleştirilmesi, toplumun giderek daha kozmopolit hale gelmesi ve nihayet Avrupa toplumlarının uzun yıllar boyunca görülmemiş şekilde zenginleşmesi hukukun hem öncekinden daha farklı hem de köklü şekilde değişmesine neden olmuştur. Jean Touchard'ın vurguladığı gibi Rönesans'tan başlayarak gelişen bütünüyle yeni bir doğa anlayışı ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yeni anlayışın esasen seküler olması nedeniyle özellikle Almanya, İsviçre ve Hollanda gibi Protestan ülkelerde yavaş ama istikrarlı bir biçimde doğa kavrayışıyla bağlantılı olarak hukuk dinden, politika da teolojiden ayrılmıştır. Temel alanlardaki ayrışmalar diğer disiplinlerde de etkili olmuş ve bu ülkelerde ilk defa üniversitelerde doğal hukuk kürsüleri kurulmuştur.[23] Bu dönüşümler aynı zamanda doğal hukukun revize edilmesine neden olmuş ve bu tarihlerde doğal hukuk ilk kez klasik ve modern olarak ikiye ayrılmıştır.[24] Böylece modern doğal hukuk düşünceleriyle beraber pozitif hukukun da sekülerleşmesi söz konusu olmaya başlamıştı.

Klasik doğal hukukun insan için en iyi olanı açıkladığı ve insanı gerçek mutluluğa götürecek yolları sağladığı ve ahlaki olanı gözettiği düşünülür. Bu özellikler, Paine'in toplum sözleşmesi düşüncesinde inceleyeceğimiz fikirlerinde göreceğimiz gibi, onu klasik bir doğal hukukçu olarak konumlandırmamızı sağlayabilir. Fakat bu özelliklerin modern doğal hukuk düşüncesinde de korunmuş olduğunu belirtmemiz gerekir. XVI. yüzyılda bitmeyen savaşlar yüzünden toplumsal ve politik yaşamı stabilize edebilmek, karşılaşılan yeni toplumları açıklayabilmek ve mevcut feodal devletlerin çıkmaza girdiği bu dönemi çözüme kavuşturmak amacıyla, toplumların

[21] Paine, "İnsan Hakları", 279.
[22] Ulus-devletlerin meşruiyetini Tanrı'dan değil ulustan alması, dini farklılıkların yerini etnik farklılıklara terk etmesi, değişen devlet anlayışı için bkz.; Funda Günsoy, Ulus, Devlet ve Yurttaşlık: Fransa Modeli, U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 13, Sayı: 23 (2012/2): 300.
[23] Jean Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Islık Yayınları, 2015), 334,335.
[24] Bkz., Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev.ler Murat Erşen ve Petek Onur (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 147.

devlet öncesinde nasıl olduğu üzerinde durulmuştur. Böylece devlet öncesi topluluklara dönülerek ya da herkesin doğa önünde eşit olduğu bir 'an' varsayılarak, yasa, genel çıkar, birey hakları gibi kavramların nasıl ortaya çıktığı incelenmiştir. Bu temele inme faaliyetlerinde, devletten önce tüm insanların aynı doğal durumda oldukları ve devletleştiklerinde de aynı yasaya bağlı olabileceklerini kabul eden bir doğal hukuk anlayışı vardır. Doğal hukukun kaynağı "doğal durum" kurgusuyla açıklanarak, birtakım evrensel kurallar dizisi elde edilmeye çalışılmıştır.

Modern doğal hukukun kurucusu ve ilk teorisyeni olarak ön plana çıkan Hugo Grotius XVII. yüzyıl toplum sözleşmecilerinin düşüncelerine yön verirken, klasiklerin kadim sorusuna toplumsallaşma (*sociabilité*) yanıtını verir. Grotius'u modern yapan ana unsur doğal hukukun geçerliğinin ve işlerliğinin Tanrı'nın varlığından bağımsız olarak ele alınabileceğini göstermesi, artık teolojik bir içerikten çıkarak sekülerleşme tezini öne sürmesidir.[25] Grotius doğal hukukun ilkelerinin sadece özel bir sınıfa yani din adamlarına özgü olmadığını da öne sürer. Paine aynı şekilde *Ortak Akıl* ve *İnsan Hakları* kitaplarında insanların inançlarını aracı bir kurum olmadan kendi akıllarıyla doğru ve ahlaki bir biçimde yaşayabileceklerine dair örnekler verir. Gregor Claeys sadece eğitimlilerin ya da din adamlarının değil de herkesin 'içsel ışığı' kavrayabileceğine inanan bir zamanlar Quaker olan Paine'in dini kurumlar ve aracıları yok saymasındaki sıklığa işaret eder. Paine'e yönelik eleştirilerin büyük bir kısmının kaynağında Quakerlığı ve Quaker'ların da deist olarak görülmeleri olsa da, Paine bu kimliğini aşan düşüncelere sahiptir.[26] Paine, Locke'daki "akıl ışığı ya da doğa ışığı"na (*the light of Reason/ the light of Nature*) benzeyen içsel ışık ile sadece inancı kastetmez aynı zamanda insanın aklıyla doğa yasalarını keşfedebileceğini, erdemli ve ahlaklı olabileceğini de vurgular. Bu şu demektir; politik erdem sadece belli bir sınıfın tekelinde değildir. Hatta politik erdem nesiller boyunca süregiden bir özellik de değildir. Bu bağlamlar göz önünde bulundurularak Paine'in klasik ve modern doğal hukukun bir sentezini oluşturduğunu öne sürebiliriz.

Tekrar Grotius'a dönersek insanın doğal olarak ama bir yandan da zorunlulukla –ki Paine de her ikisini dışlamaz- toplumsallaşmasının doğal durumdan çıkışı sağladığını öne sürer. Paine nasıl insanın yalnızlık hissiyle başka insanları arayışından söz etmişse, Grotius'ta toplumsallaşma itkisiyle insanın kendi aklının benzerini/aklına benzer olanı aradığını belirtir. Modern doğal hukuk teorisyenlerinden Samuel von Pufendorf, toplumsallaşma

[25] Hugues Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, cilt I, çev. Jean Barbeyrac (Discours Préliminaire, 1724), cilt I, liv. I, Ch.I, § X, 5.
[26] Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, 93.

itkisinde Grotius'un rasyonalist ve seküler çizgisinde ilerleyerek Kartezyen ontoloji doğrultusunda tüm varlıkları fiziki ve moral varlıklar olarak ikiye ayırır. Ona göre, insanlar ve toplumlar birer moral varlıktırlar. İnsanlar iradeleriyle toplum içinde yaşamayı tercih edebilirler. Toplum da moral bir kişilik olduğu için tek bir iradesi varmış gibi gözükür ve diğer toplumlarla bir araya gelebilir. Pufendorf'un ayırıcı yönü bu birleşme sonucunda sözleşmeyle ortaya çıkan yasaların değişebilir ve tekrar yapılabilir olmasını vurgulamasıdır.[27] Toplumsallaşmanın Grotius ve Pufendorf'a mirasının aslında ilk nüvelerini, devlet adamı ve hukukçu olmasına rağmen modernitede doğal hukuk ve devlet felsefesi konularında baskın bir düşünür olarak tekrar gündeme gelen Cicero'da görebiliriz. Klasik bir düşünür olmasına rağmen modern doğal hukuka da katkıları yadsınamayan Cicero için de toplum doğal bir oluşum olmasına rağmen zorunludur ve adalet belli bir sınıfın ulaşabileceği hiyerarşik bir erdem ya da hak değildir. İnsanlar ortak akıl yoluyla doğa yasalarını kavrarlar ve bu yasalara uygun yaşamanın yollarını yani toplumsallaşmanın yollarını bulurlar.[28]

Paine'in toplumsallaşma düşüncesinin benzerlik gösterdiği bu üç düşünür, çoğu doğal hukuk filozofunda olduğu gibi, devleti olmazsa olmaz görürlerdi. Paine ise doğal hukuk düşüncesinde devletleşmeye götürmeyen toplumsallaşma olanağıyla onlardan ayrılır. Claeys, her ne kadar doğal hukukun önemsenmemesinin XVIII. yüzyılın genel bir tavrı olduğunu söylese de, Paine'in doğal hukuk yaklaşımlarının felsefe tarihinde ön plana çıkarılmamasında bu ayrımın önemli olduğunu belirtir. Fakat bir yandan da muhafazakar Burke varken Paine'in "kudurmuş"[29] bireyciliğinin göz ardı edilmesinin politik iklime daha uygun olduğunu da vurgular. Ona göre Paine'in "toplumsallaşma, ödev ve karşılıklı bağımlılık" fikirleri mevcut olanı yerinden edebilecek güçteydi[30] ve bu güç tehlikeli de olduğu için Paine'in doğal hukuk düşüncesinde nerede konumlandırılması gerektiği sorusunu açık bırakıyordu. Çünkü Paine'e göre toplum kalıcı, hükümet ise geçiciydi; her an dağılabilirler ve insanlar yeni sözleşmeler yapabilirler.[31]

> Hükümet herhangi bir şahsın veya grubun, kendi maaşlarını belirlemek gibi bir hakka sahip oldukları bir tür ticaret değil, bir emanettir; bu emanet halk tarafından verilmiştir ve halk, her zaman için onu geri alma hakkına da

[27] Samuel von Pufendorf, *Le Droit de la nature des gens*, çev. Jean Barbeyrac (Editions de Bâle, 1732), cilt I, liv.I, chap I, §13; chap.VI, §18.
[28] Claude Moatti, " Tradition et Raison chez Cicéron", *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité* içinde, tome 100, no 1 (1988), 396-397.
[29] Touchard, " "Kudurmuşlar"ın Siyasal Düşünceleri", *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 476-477.
[30] Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, 92.
[31] Toplumsallaşma itkisine dair bkz.; Paine, "İnsan Hakları", 276-277.

> sahiptir. Hükümet kendiliğinden hiçbir hakka sahip değildir; Bunlar onun görevidir.[32]

Paine herhangi bir yönetim şeklinin mükemmel ya da asli olabileceği ve düzeni de sadece bir hükümetin sağlayabileceği dayatmasının insanın toplumsallaşma itkisi nedeniyle mümkün olmayacağını belirtir. Böylece Paine modern doğal hukukta korunan ahlaki boyutun sadece devlet aklıyla sağlanabileceği düşüncesine soluk aldırır. Paine toplumsallaşma itkisi düşüncesiyle modern doğal hukukun kurucularına yakınlaşırken toplum sözleşmecileri olarak ayrı bir başlık altında toplanan Hobbes, Locke ve Rousseau ile anayasa söz konusunda olduğunda uzaklaşır. Çünkü Paine'e göre anayasa hükümetten önce kurulur. "Anayasa bir hükümetin eylemi değil, bir hükümet oluşturan insanların eseridir ve anayasasız bir hükümet, hakka dayanmayan bir iktidardır".[33] Paine için toplum sözleşmesi fikrinin ayırt edici yönü bu ayrımda yatmaktadır.

Toplum sözleşmesinden ve anayasadan hükümete

Paine şüphesiz angaje bir düşünür olduğu için çağının çoğu düşünüründe gözlemlediğimiz gibi doğa durumu ve sivil durum ikiliğine başvurmuştur. Paine, *Ortak Akıl*'ın (*Common Sense*/1775-1776)[34] ilk satırlarından başlayarak doğa durumunu gerek az sayıda bir insan grubunu dikkate alarak kurgusal gerek ise Amerika'ya göç eden göçmenlerin kurduğu koloniler veya Amerikan yerlilerinin durumlarını aktararak tarihsel olarak tasarlar.[35] Fakat Paine için eğer toplum sözleşmesi dizgesiyle düşünürsek iki doğa durumu varmış gibi gözükür. İlki herhangi bir toplumsallaşma nüvelerinin gözükmediği ama toplulukların olduğu, insanların varoluşlarını kendilerinden üst bir oluşuma borçlu olmadığı ve doğal bir özgürlük halinde oldukları yalın bir haldir. İkincisi ise insanların birbirlerinden karşılıklı fayda sağlayacakları durumlar için özgürlüğün doğal halini terk etmeleridir. Fakat bu terk ediş Hobbes, Rousseau ve Locke gibi klasik toplum sözleşmecilerinde yer yer olduğu gibi yöneten ve yönetilen ayrımının netleştiği, yasa ve hükümetin oluştuğu kısaca devlet ve toplumun karıldığı bir durum değildir. Paine için mutluluğun sağlanmasıyla beraber insanları belli bir ortaklaşalığa iten unsurlar açıktır. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılama,

[32] Paine, "İnsan Hakları", 307.
[33] Paine, "İnsan Hakları", 303.
[34] Sağduyu olarak da Türkçeye çevrilen bu eser İngiltere'ye karşı onüç koloninin bağımsızlığını desteklemek amacıyla Paine'in çeşitli tarihlerde yazmış olduğu kırkyedi adet risalenin birleşmesinden oluşmuştur. 2006 yılına kadar dünyada en eski basım tarihli en çok satan kitap olmuştur.
[35] Paine, "Ortak Akıl", 60-61.

yaşamlarını daha konforlu sürdürme ama özellikle yalnızlık hislerini gidermek isteyen kendileri gibi diğer insanlarla bir araya gelme ihtiyacı hissederler. İkinci doğa durumunda yasa veya hükümete ihtiyaç duymamaları düzenin nasıl sağlanacağı sorusunu beraberinde getirir. Paine insanların içindeki adalet duygusuyla ahlaki olanın gözetileceğini öne sürer. Elbette Paine her ne kadar gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesi zor olsa da bu durumun imkansız olmadığının bilincindeydi. Ayrıca böylesi oluşumları örneklendirebileceği tarihi bilgiler, mitler veya canlı örnekler sayıca az olmasına rağmen yine de vardı.

Carine Lounissi, Paine'in oldukça çeşitli doğa durumu özellikleri sunduğunu ve bu yüzden bir karışıklık yarattığını belirtir. Örneğin, belki de bizim ilk doğa durumuna örnek olarak gösterebileceğimiz "Abbé Raynal'a Mektup (Letter to Abbé Raynal)" adlı eserinde Paine, insanların barbarlık ve birbirlerine karşı savaş halinde olduğu Hobbescu bir doğa durumu betimlemesinden bahseder. *Ortak Akıl* ve *İnsan Hakları* kitabında ise, yine Lounissi'ye göre, Rousseaucu olmayan ama Locke'a daha yakın barışçıl, ikinci doğa durumuna örnek göstereceğimiz bir doğa durumu anlatımı sunar.[36] Ayrıca Paine'in doğa durumu yaklaşımında dikkat çekici iki unsur iki tür doğa durumu varmış gibi düşünmemize neden olabilir. İlki Paine'in doğal özgürlük durumu ve doğal olmayan özgürlük durumunu iki ayrı oluşum olarak sunması, ikincisi ise varlıklarını devlet ile sürdürmeyen toplumları öne sürmesidir. Paine'in doğa durumuna ilişkin tahrifatlarından bahsetmemizin nedeni aslında topluluk, toplum ve devlet arasındaki ayrımı hatta toplum ve devlet arasındaki bölünmeyi keskinleştirmesindeki önemdir. Yoksa sivil durum öncesi Paine'in örneklendirdiği ya da kurgusal olarak sunduğu her durum tek bir doğa durumu olarak gösterilebilir. Fakat yine de, toplumsallaşmanın zorunluluğunun son iki oluşumda ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Ayrıca toplumsallaşma hiçbir zaman hükümetin sonucu değil bilakis nedenidir. Çünkü zaten Paine'e göre hükümet "toplum prensipleri üzerine kurulan ulusal bir ortaklıktan" fazla bir şey değildir.[37] Zafer Yılmaz, Paine'in doğa durumundaki açmazlarının çift sözleşme kuramıyla aşılabileceğini belirtir. İlk sözleşme toplumu, ikinci sözleşme ise devleti ortaya çıkarır.[38]

Geleneksel toplum sözleşmecisi mantığında doğa durumu ve sivil durum karşıtlığının Paine'in düşüncesinde konumlandığı yer şu şekildedir: : "…

[36] Lounissi, "Thomas Paine's Reflections on the Social Contract: A Consistent Theory?", 177-178.
[37] Paine, "İnsan Hakları", 280.
[38] Yılmaz, *Thomas Paine Düşüncesinde Sınırlı Devlet*, 47.

bireylerin kendilerinin, her birinin kendi kişisel ve egemenlik hakları dahilinde birbirleriyle bir sözleşmeye girdikleri söylenebilir: Ve hükümetlerin ortaya çıkma hakkı bulabilecekleri tek yöntem budur ve aynı şekilde var olma haklarını da ancak bu prensiplere dayandırabilirler."[39] Paine, bu satırlarda iki niyeti olduğunun altını çizer: İlki hükümetin 'insanlardan' mı yoksa 'insanlar üzerine' mi kurulması gerektiğini araştırmak, birincisiyle bağlantılı olarak ikincisi ise toplumdan doğan hükümetlerin ne olduğunu sorgulamak.[40] Paine aslında çağdaşı ve büyük hasmı Edmund Burke'un öne sürdüğü monarşi gibi bir yönetim şeklinin mükemmel ve asli olabileceği; düzeni sadece bu ilkelere sahip bir devletin sağlayabileceği dayatmasının toplumsallaşma itkisiyle açıklanmasındaki yanlışları gösterme niyetindeydi. Burke'ün Paine'e yönelik eleştirilerinin büyük bir kısmı toplum sözleşmesinde demokratik öğelerin olmasıydı yani sözleşmenin herkes tarafından imzalanmasıydı. Burke ve Paine her ikisi de toplum sözleşmecilerine mesafeli olma konusunda kısmi olarak ortaklaşalardı. Muhafazakar bir düşünür olan Burke toplum sözleşmecilerine gelene kadarki doğal hukuk düşüncesinin adalet, mülkiyet ve güvenlik haklarını koruma altına alan anlayışına ve yönetimlere sahip çıkıyordu. Doğal hukuk düşüncesini Aristoteles ve Aquinas gibi klasik doğal hukukçuların referanslarıyla temellendirmişti. XVII. yüzyıl akılcılığına, Hobbes ve Locke'dan devşirilen haklar düşüncesine ve en önemlisi de toplum sözleşmecilerinin doğal hukuka kattığı eşitlik düşüncesine karşıydı. Burke için insanların doğuştan getirdiği hakları olması ve bu nedenle herkesin eşit olması gibi bir durum söz konusu değildi. Böylesine haklar olsa olsa metafizik haklar ya da sahte haklardı.[41] Burke, Paine'in insan hakları düşüncesini eleştirirken bu hakların insanların kendi iradeleriyle ve akıllarıyla aşkın bir kaynaktan referans almadan seküler bir sivil toplum yaratacağının ve böylece sivil toplum ve devlet arasındaki bölünmenin gerçekleşebileceğinin farkındaydı.

Paine ise, Burke'u de hedef alarak, toplum sözleşmecilerini iki konuda eleştirir: İlki hükümetlerin sözleşme yaptıklarının düşünülmesi genel kabulüne rağmen insanların birbirleriyle sözleşme yaptıkları ve sonrasında hükümetleri kurdukları; ikincisi ise hükümetin anayasayı yaptığı iddiasına karşılık anayasanın hükümetten önce oluşturulduğu savlarıydı.[42] Burke'ün özelde İngiliz Anayasası'nı örnek göstererek genellemeye vardığı

[39] Paine, "İnsan Hakları", 171.
[40] A.g.y.
[41] Edmund Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan (Ankara: Kadim Yayınları, 2016), 90-94.
[42] Paine, "İnsan Hakları", 171-172.

anayasaların halk ve hükümet arasında bir tür geri alınamaz ve ilga edilemez sözleşmeye dayalı olduğu görüşüdür. Oysa Paine sözleşme yapıldıktan sonra yani anayasa oluşturulduktan sonra bir hükümet kurulabileceği ve hükümete yetkiler verileceğini savunur. Çünkü anayasanın toplumdan doğarak oluşturduğu prensipleriyle kurulan bir hükümet bu prensipleri keyfi bir şekilde değiştirme hakkına sahip olamaz. Bu yanıltıcı hak sadece despotizmlerde vardır.[43]

> Özgürlük prensiplerinin yerleştirilmesi üzerine, hükümetin yönetenlerle yönetilenler arasındaki bir sözleşme olduğunu ortaya koyacak kadar fazla şey söylenmemiştir: Fakat bu doğru olamaz, çünkü sonucu sebebin önüne çekilmektedir; zira insan hükümetler var olmadan önce var olduğuna göre tarihte hükümetlerin var olmadığı bir zamanın olması gerekir ve bunun sonucu olarak da ortada böyle bir anlaşmanın yapılabileceği yöneticilerin var olmadığı düşüncesine ulaşılır.[44]

Sonuç olarak her iki filozofun çatışan görüşlerinin politik sonuçları oldukça farklıydı. Bir tarafta monarkın gücünü korumaya yazgılı klasik doğal hukukun tüm cephanesini kullanan Burke, diğer yanda ise insanların sağduyuyla kendileri için uygun rejimi bulabilecekleri isterlerse de toplum halinde kalarak alternatif bir politik birlik kuracakları fikrini sunan Paine vardı. Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Paine bir rejim oluşumu söz konusu olduğunda toplumsallaşmanın ilkelerini sürdürebilecekleri en doğal ve özgürlüğü koruyan rejimin demokrasi olduğunu da belirtir.[45] Zaten *Ortak Akıl*'da demokrasinin en doğal yönetim biçimi olduğunu monarşi karşıtlığı içerisinde değerlendirir. *İnsan Hakları*'nda ise, monarşi de dahil olmak üzere ortak rızanın olmadığı herhangi bir yönetim biçimi despotizmdir.[46] Böylece sözleşme kategorilerinde bulunan rıza ve veraset arasındaki ayrım Paine'i toplum sözleşmecileri başlığı altına alır.

Dolayısıyla Lounissi, Paine'in ortaklaşa rızanın olduğu ve eşitliğin temel alındığı yatay (*horizontal*) ya da içkin (*immanent*) sözleşmeyi kabul ettiğini belirtir.[47] Yani toplum sözleşmecilerinin çoğunda olduğu gibi Paine'in dikey (*vertical*) ya da aşkın (*transcendent*) sözleşmeyi onaylamadığını öne sürer. Paine, yöneten ve yönetilen, kral ile tebaası, kilise ile inananlar arasında bir sözleşmenin mümkün olmadığını belirtir. Lounissi, Paine'in Fransız Haklar

[43] Paine, "İnsan Hakları", 173.
[44] Paine, "İnsan Hakları", 171.
[45] Lounissi, "Thomas Paine's Reflections on the Social Contract: A Consistent Theory?", 182.; Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law* (U.S.A.: Transaction Publishers, 2003), d.n.47.
[46] Paine, "İnsan Hakları", 230-231.
[47] Paine, "İnsan Hakları", 171.

Bildirgesi'ne yönelik analizlerinde Bildirge'nin onuncu maddesine "Madde 10: Hiç kimse, dışavurumu yasalarla oluşturulan düzene zarar vermediği sürece inançları nedeniyle sorumlu tutulamaz" yönelik bir sakınımda bulunduğunu öne sürer.[48] Lounissi, Paine'in bu sakınımın sözleşmenin sadece yatay olan türünü yani eşitler arasında olan türünü kabul etmesi argümanıyla çatıştığını belirtir.

> Eğer yasal ve dini bakımdan doğru algılanırsa herhangi bir insanı, herhangi bir insan grubunu veya hükümeti din konusunda yanlış yolda gitmekten alıkoyacak olan tek bir fikir vardır ki o da şudur; dünyada herhangi bir hükümet yapısı mevcut olmadan önce bile, zamanın başlangıcında Tanrı ile insan arasında deyim yerindeyse bir sözleşme vardı: *Bireyin* Yaratıcısı'na doğru ilerleyişindeki durumu ve onunla ilişkisi, insana ait herhangi bir yasayla veya otoriteyle değiştirilemeyeceği için, söz konusu sözleşmenin bir parçası olan dini bağlılık da insana dair yasaların bir konusu olamazdı ve bu yüzden bütün yasalar kendilerine daha önceden mevcut olan bu sözleşmeye uydurmak zorundadırlar ve bunun aksine davranıp da sözleşmeyi yasalara uyduramazlar. Etrafına bakıp da kendi yaratmadı varlıkları, ve kendisini önüne sunmuş olan koca bir dünyayı gören insanın ilkesi, dini bir bağlılık olsa gerektir ve bu bağlılık duygusu *ona doğru bir şey gibi geldiği sürece* her birey için kutsal bir alan olarak kalmalıdır, hükümetlerin bu konuda araya girmeleri ise kesinlikle doğru değildir.[49]

Paine, her ne kadar bunu sadece bir dipnotla açıklıyormuş gibi gözükse de, metinlerinin çoğunda yeryüzünde herhangi bir hükümetin kuruluşu gerçekleşmeden önce Tanrı ve insan arasında kurumsuz ve aracısız bir sözleşme olduğunu öne sürer. Lounissi'nin ifadesiyle bu sözleşme türü Paine'in kabul ettiği tek dikey sözleşme örneğidir.[50] Paine aslında dikey sözleşmeyi kabul ederek hükümetlerin din ile ilgili işlerdeki rolünün ne olması gerektiğine de dikkat çekmiş olur. Dikey sözleşmeye dayalı ilişkiye hiçbir hükümetin müdahale edemeyeceğini belirtir. Dini kurumların yeri ve rolü ise Paine için zaten oldukça belirgindir: "Benim din kurumum aklımdır."[51]

[48] Bkz. Paine, "İnsan Hakları", 220.
[49] Paine, "İnsan Hakları", 219.d.n 93.
[50] Lounissi, "Thomas Paine's Reflections on the Social Contract: A Consistent Theory?", 182.
[51] Thomas Paine, *Akıl Çağ*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: İŞ Bankası Kültür Yayınları, 2010), 4.

Sekülarizm ve insan hakları

Paine'in seküler düşüncenin modern kaynağı olarak resmedilmesine söz konusu olan birbirleriyle bağlantılı diğer hususların yanında böylece iki düşüncesini ön plana çıkarabiliriz. İlki toplum sözleşmesi önerisinde çerçevesini verdiğimiz gibi dikey sözleşmenin sadece ve sadece Yaratıcı ve İnsan arasında olanını kabul etmesidir. Diğeri ise Bildiri Planı'nda insanların dinlerini ve inançlarını yaşamada özgür olmalarına işaret etmesidir. Paine'in açık bir biçimde seküler fikirleri daha çok *Ortak Akıl*'da monarşi rejimine karşı "insanların yaratılıştan eşit oldukları" düşüncesini merkeze alarak eleştirmesinde bulunabilir. Paine doğal eşitsizlikleri örneğin kadın-erkek arasındaki ayrımın kabul edilebilir yanlarını sıralar fakat sivil toplumda eşitliği ortadan kaldıran tutumların özellikle bir grup insanın başkası üzerinde tahakküm kurmasına ve buna izin verilmesine en ağır eleştirileri getirir. Özellikle de doğallığı aşan bu durumları dini otoritelerle ya da inançlarla açıklama ve savunma girişimlerinin de kabul edilemez olduğunu öne sürer.[52] Yine Paine, monarşi rejimine işaret ederek soydan ve dini aşkınlıktan gelen nesiller boyunca devredilebileceği düşünülen payeler ve bunların da bir hak olduğunun öne sürülmesine tamamen karşıdır.[53] Çünkü ona göre her nesil kendi sözleşmesini kendi yaratır.

Paine'in insan hakları bildirgelerinin evrenselliğini ön plana çıkarmasının nedeni insanların dinleri fark etmeksizin doğaları gereği eşit ve aynı haklara sahip oldukları düşüncesini savunmaktır.[54] Paine'in toplum sözleşmesiyle varmaya çalıştığı bir haklar bildirgesinin ortaya çıkması – ki Paine'e göre bu bir tür anayasadır[55]- ve bu hakların anayasa ile güvence altına alınmasıdır. Özellikle Fransız Bildirgesi'nin ilanından sonra Fransa'da yürürlüğe konulan anayasaların genel özelliği Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin

[52] Paine, "Ortak Akıl", 68-69.
[53] Paine, "Ortak Akıl", 71-72.
[54] Paine, "İnsan Hakları", 167.
[55] Paine'in özellikle İngiliz Anayasası'nı örnekleyerek desteklediği düşüncelerinde 'anayasa (*constitution*)' kelimesinden ne anlaşılması gerektiğini açıklamamız gerekir. Hannah Arendt, Paine'in sözcüğü kullanımında aslında açıkça şuna işaret ettiğini belirtir: "Constitution" sözcüğü açık bir şekilde, "kurulu" (constituted) bir yönetimin hukuku ya da kuralları anlamına gelir; yazılı belgeler şeklinde vücut bulur ya da İngiliz Anayasası'nda olduğu gibi kurumlarda, gelenek ve âdetlerde zımnen yer bulur. Fakat aynı zamanda bu sözcüğün, kurma eylemi (act of constituting) karşılığı da vardır." Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 191. Paine'in İngiltere'deki muhalifleri İngiltere'nin yazılı bir anayasası olmamasına rağmen sıklıkla Paine'in yazılı anayasalardan söz ederken İngiliz anayasasını örnek göstermesini eleştirdikleri gibi Paine'i cahillikle suçlarlar. Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, 210. Paine, anayasayla ilgili söz edişlerinde tam olarak Arendt'in işaret ettiği gibi bir 'kuruluş' momentini ön plana çıkarır.

esaslarını gözetmiş olmalarıdır. Yeni bir Fransız anayasası oluşturmak için 1792 senesinde Ulusal Konvansiyon içlerinde Paine'in de olduğu dokuz kişilik bir komite seçmişti.[56] Komite -hiçbir zaman yürürlüğe girmese de- otuzüç maddeden oluşan bir Bildiri Planı'nı (Plan of a Declaration) Ocak 1793'te sunmuştur. Fransız Bildirgesi'nin maddelerinin genişletilmiş ve deyim yerindeyse onarılmış bir hali olan Bildiri Planı'nda göze çarpan önemli hususları şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Giriş paragrafındaki doğal, sivil ve politik hakların toplum sözleşmesinin (*social compact*) temelini oluşturması; 2) Eşitlik ve sosyal güvencenin bir hak olarak sunulması; 3) Devletin sınırlandırılması gerekliliği 4) Her insanın dinini yaşamada özgür olması [57]. Her ne kadar Bildiri dokuz kişinin imzasıyla ortaklaşa yazılmış olsa da Paine'in bu görüşlerini diğer metinlerinde de özellikle *Akıl Çağı*'nda devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Özellikle Amerikan ve Fransız Bildirgeleriyle beraber yönetim biçimlerinde başlayan bir kırılmanın dinamiklerini resmederken sözleşmenin bu kurucu unsurlarını sıklıkla vurgular. Çünkü Paine'e göre dünyada Amerikan ve Fransız Devrimleri'nden önce gerçekleşmiş devrimlerin hiçbirinde insanlığın tümünü ilgilendiren bir unsur olmamıştı. Ayrıca bu devrimler ilkelerde değişikliğe de neden olmamıştı.[58] Buna rağmen özellikle Fransız bildirgesinin nerdeyse Burke'un *Düşünceler* adlı kitabını onaylayacak biçimde[59] Terör Dönemiyle devam etmesi bildirge ile elde edilen kazanımların uzun yıllar askıya alınmasına neden olmuştu. Bildiri Planı'nın kadük olmasının nedenlerini de Terör Dönemi'nde bulabiliriz.

Paine, Büyük Bildirgeler'den önce yönetim biçimlerinin insanları cahil bıraktığını, baskı ve güçle yönettiğini fakat bu yeni sözleşmelerin insanlara bilgelik ve eski dünyanın despotizmine düşmeyecek yeni demokratik dünya devletleri olanağı sağladığını belirtir. Bu devletler kurulma aşamasında (Amerika Birleşik Devletleri) ya da henüz kurulmamış olabilirler.[60] Paine *Ortak Akıl*'da insanları İngiltere'deki evlerinden göçe zorlayan zulmün yani tekrar dinin alet edilerek Yeni Dünya'da onların çocuklarını hala kovalamaya devam ettiğini öne sürer.[61] Paine bu nedenlerle insan hakları bildirgesinde

[56] Carine Lounissi, *Thomas Paine and the French Revolution* (Palgrave Macmillan, 2018), 18-19, 149-151.
[57] Thomas Paine, "Plan of a Declaration of the Natural, Civil and Political Rights of Man", The Complete Writings of Thomas Paine içinde, ed. Philip S. Foner, cilt II (New York: The Citadel Press, 1945), 558-560.
[58] Paine, "İnsan Hakları", 272.
[59] Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, 90.
[60] Paine, "Letter to the Abbé Raynal," *The Complete Writings of Thomas Paine* içinde, ed. Philip S. Foner, cilt II (New York: The Citadel Press, 1945), 242-243.
[61] Paine, "Ortak Akıl", 80.

hangi hakların sözleşmeyle güvence altına alındığını ve hangi hakların sivil duruma geçtiğinin bir incelemesini yapar.

> Doğal haklar insan var oluşuyla birlikte ait olan haklardır. Bütün entelektüel haklar ya da aklın hakları ve ayrıca bir bireyin kendi refah ve mutluluğu için hareket etmesine dair ve diğerlerinin doğal haklarına zarar vermeyen bütün haklar bu gruba dahildir. Medeni haklar ise bir insana toplumun bir üyesi olduğu anda ait olan haklardır.[62]

Paine'e göre her doğal hak herkeste mevcut olmasına rağmen birey kendi başına bu haktan yararlanma gücüne sahip değildir. Özellikle sivil haklar olan güvenlik ve korunma hakları bu tür haklardır ve diğer hakları güvence altına alırlar. Paine hakların "toplumun ortak hazinesine yatırılarak" karşılıklılığının ve verimliliğinin artacağını ve böylece toplumsallaşmanın da işlevselliğini kazanacağını belirtir. Paine inanç özgürlüğünü politik bir otorite tarafından ihlal edilemeyecek doğal ve sivil bir hak olarak görür. O, tüm haklara bağlı ödevlerin (özellikle anayasalarda insanların hakları ve ödevleri başlığı altında bulunanlar) temelde iki ilkesi olduğunu ayrıca belirtir. "Tanrı'ya olan görevi ki her insan bunu hissetmelidir; ve komşusuna olan saygısı, yani komşusuna kendisine davranılmasını istediği gibi davranmalıdır." [63]

Buraya kadar işaret edilen düşüncelerinde Paine, Eski Avrupa'nın çeşitli yerlerinden Amerika'ya göç eden ve inançlarını da beraberinde getiren - bazıları ise dini inançları nedeniyle cezalandırılan- göçmenlerin gözünden ayrıksı düşüncelere sahip değildi. Paine insanların herhangi bir dini kuruma aidiyet hissetmediğinde dinsiz hatta ahlaksız yaftası vurulmasına karşıydı. Çünkü ona göre dinler doğaları gereği "nazik ve iyiliksever" ve "ahlaki prensiplerle" doludur.[64] Onları bu prensiplerinden ayıran şey ise, Burke'ü özellikle eleştirerek, devlet ve kilisenin birleşmesi ve kurumsallaşmış Kilisenin ortaya çıkmasıdır.[65] Bu Paine'e göre dinin özüne bir ihanettir.

> Bir noktada, dünyadaki tüm ulus ve tüm dinlerin bir araya geleceği kesindir. Tümü tek Tanrı'ya inanacaktır. Zaten anlaşamadıkları konu, bu inanca eklenmiş fazlalıklardır; bu nedenle de evrensel bir din ortaya çıkacaksa, bu yepyeni bir şeye inanmak olarak değil, söz konusu fazlalıklardan kurtulmaya ve insanların ilk inandıkları şeye yönelik olacaktır.[66]

---

[62] Paine, "İnsan Hakları", 168.
[63] A.g.y.
[64] Paine, "İnsan Hakları", 190.
[65] A.g.y.
[66] Paine, *Akıl Çağı*, 63.

Örneğin Paine bu birleşmeden dolayı ortaya çıkan savaşlar, hoşnutsuzluklar, zulmün sonucu olarak insanların dinden uzaklaşmış olduklarını tarihsel örneklerle destekler. Özellikle bu düşüncelerini *Akıl Çağı* adlı eserinde kaleme alır. Deizme adanmış bir kitap olan bu eseri nedeniyle Paine ihtilaflı ve sistematik olmayan bir filozof olarak görülür. Paine'in muhalif görüşlerle karşılaşacağının farkında olduğunu kitabı yazmasının nedenlerini sıralarken görebiliriz:

> Son birkaç yıldır din üzerine düşüncelerimi yayımlamak istiyordum; bu konunun taşıdığı güçlüklerin tümüyle farkındayım, bu nedenle açıklamamı yaşamımın daha ileri dönemlerine ertelemiştim. Bu ertelemenin amacı, çalışmamı tüm ülkelerdeki dost yurttaşlara sunabileceğim nihai haline ve onu onaylamayacak olanların dahi itiraz edemeyecekleri aşamaya getirebilmekti. Rahiplik kurumunun, zorunlu dini sisteme bağlı her şeyin, zorunlu inanç yapılarının ulusal düzeyde ortadan kaldırılmasının Fransa'da yarattığı durum sadece benim niyetlerimi kamçılamakla kalmamış, aynı zamanda boş inançların, yanlış hükümet sistemlerinin, yanlış teolojinin enkazında ahlakı, insanlığı ve gerçek teolojiyi gözden kaçırmamamız için bu tür bir çalışmanın ortaya konmasını fazlasıyla gerekli kılmıştır.[67]

Paine dini dogmalara ve baskılara karşı dini özgürlüğü ve dini kurumlar dışında dini yaşamanın olanaklarını savunurken amacı dinsizlik değildi. Paine insanların içindeki ahlaki sığınakla yani vicdanla dinlerin başlangıcındaki o en doğal ve saf haline ulaşılabileceğine inanıyordu. Bu yüzden deizm onun için "uydurma olmayan ve içinde özgün ilahiliğin tüm kanıtlarını barındıran" dindi, ayrıca insanlığın ilk ve son dini olacaktı. [68]

Sonuç

Paine'in politik felsefesini besleyen kaynakların 'Radikal Whigler, XVIII. yüzyıl İngiliz cumhuriyetçi gelenek, muhalif Protestanlık, doğal hukuk, Quakerlık' vb. oldukça çeşitli ve değişken olması, toplum sözleşmeciliğinin dizgenin dışında olması, büyük devrimlere tanıklık edecek tarihlerde yaşamış olması, dünya tarihine yön verecek bir ülkenin kurucu ilkelerinde söz hakkının olması, Fransız devriminden sonra her türlü ayaklanmanın, başkaldırının insan hakları adına yapılmasındaki payı gibi unsurlar Paine'i bir geçiş dönemi filozofu olarak konumlandırmaktadır. Özellikle çağdaşları gibi 'umutları tanımlamak için teolojik bir dil kullanmayan' ve yine çağdaşlarına göre 'daha seküler ve cumhuriyetçi' olan[69] Paine aynı zamanda devrimci bir filozoftu da. Fakat Burke *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* kitabında

[67] Paine, *Akıl Çağı*, 3.
[68] Paine, *Akıl Çağı*, 170.
[69] Claeys, *Thomas Paine Social and Political Thought*, 103.

monarşi ve Kilise prensipleri uğruna Paine'in doğal haklardan türetilmiş devrimci haklarına ve toplumsal faydacılığına olumsuz eleştiriler getirmiş dahası bunlara temel olarak modern doğal hukukunu[70] göstermişti. Burke'ün düşün dünyası üzerindeki etkisi sadece Anglosakson ülkelerle sınırlı değildi, Almanya ve Fransa'da da görüşleri bilindiği kadar benimseniyordu da. Luc Ferry'nin ifade ettiği gibi neredeyse herkes Fransız devrimini 'Burkize' etmeye bu dönemde hatta sonrasında yürekten gönüllü olmuştu.[71] Tabii ki bir de Burke söz konusu kitabında her an patlamaya hazır bir alaşım olarak gördüğü insan haklarının sonunun despotizme gideceği kehanetinde bulunmuştu. Devrim'den bir yıl sonra Terör Dönemi Burke'ü haklı çıkarmasaydı belki de onun düşüncelerine karşı *İnsan Hakları* (*Rights of Man* /1791) kitabıyla Paine'in felsefe tarihindeki yeri önemsenecekti.

İnsan Hakları, Büyük Bildirgelerden 1980lere gelene kadar felsefecilerin, filozofların veya akademisyenlerin gündeminde prestijli bir konu değildi. 1980lere kadar İnsan Hakları tamlamasını felsefi bir kitap başlığında kullanan en son kişi muhtemelen Paine'dir. Şunu eklememiz gerekir ki, Paine pejoratif anlamda geçiş dönemi filozofu değildi. Gerçekten eski rejime, eski dünyaya, eskiye ait baskı unsuru ne varsa karşıydı, bunlara karşı dayanışmanın olduğu yerde Paine'in doğal hukuk görüşleri ve toplum sözleşmeciliği o dönemin son düşünceleri olmuştu. Bu Paine'in temellere karşı olduğunu düşündürtse de aksine temellere dönmenin o en basit ve saf hale dönmenin özellikle dinde böylesine bir dönüşün geleceği yaratacağına inanıyordu. Fakat aynı zamanda geleceğin oldukça belirsiz, akışkan olacağının da farkındaydı. Bu gelecekte Paine değişmez ve kaçınılmaz olanın ne olduğunun da bilincindeydi.

> Bu kitabı [Akıl Çağı] size emanet ediyorum. Kitap, din üstüne düşüncelerimden oluşmaktadır. Düşüncesi benden ne kadar farklı olursa olsun her insanın kendi düşüncesine sahip çıkma hakkını büyük bir çabayla savunduğumu hatırlamanız adil bir davranış olacaktır. Bu hakka karşı çıkan herkes, şu anda sahip olduğu düşüncenin kölesi olacaktır, çünkü kendisini onu değiştirmekten alıkoymaktadır.[72]

Sonuç olarak Paine'in sekülarizmin şekillenmesinde iki önemli etkisinin olduğunu öne sürebiliriz. İlki insan hakları tarihine baktığımızda

[70] Burke'ün Paine'i hedef alarak başlattığı, Hegel ile neredeyse kalıcı bir hale gelen, doğal hukukun dolayısıyla da insan haklarının kesintiye uğraması zayiatını ancak Leo Strauss'un Doğal Tarih ve Hak (*Natural Right and History*/1953) kitabıyla giderilebilmişti. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, 16.

[71] Luc Ferry "Tarih Felsefeleri Sistemi", *Siyaset Felsefesi*, ed.ler Luc Ferry ve Alain Renaut, çev. Murat Erşen (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 231.

[72] Paine, *Akıl Çağı*, vii.

kurumsallaşmış dini insan hakları düşüncesinden uzaklaştırmanın en büyük seküler hareket olduğunu fark edebiliriz. Paine din anlayışlarını sorgulayarak dinin bireyselleşmesini ve aynı zamanda inancın da doğal bir hak olduğunu savunmuştu. İkincisi ise insan haklarının belli bir ulus veya rejimin tekelinden çıkıp uluslarüstü bir organizasyona devredilmesi gerektiği düşüncesidir. Paine XVIII. yüzyıldaki savaşlar ve ayaklanmalara şahit olmuş bir filozof olarak şiddetin kaçınılmaz olduğunu, bu nedenle bir milletler konfederasyonu kurulmasını ve böylece hakların gözetilmesini önermişti.[73] Aslında Paine inanç özgürlüğünü insan hakları ilkelerine yerleştirerek dokunulmazlığını sağlamaya çalışmıştır. Dinin devlet karşısında bağımsızlığının olmamasına, özel alana çekilmemesine, farklı inanç kategorilerine müsaade edilmemesine kısaca dinin devlet korumasında olduğu ve devlete tabi bir din anlayışına karşı çıkmıştı. Fakat Paine dinin her ne kadar özel alanda ahlaki olanla gerçekleştirileceğini düşünüyor olsa da kurumsal bir korumaya ihtiyacın da farkındaydı. Bu nedenle Haklar Bildirgesini ve uluslarüstü organizasyonu önemsiyordu.

Kaynakça

Arendt, Hannah. *Devrim Üzerine*. Çeviren Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Burke, Edmund. *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*. Çeviren Okan Arslan. Ankara: Kadim Yayınları, 2016.

Claeys, Gregory. *Thomas Paine Social and Political Thought*. USA: Unwin Hyman Inc. 1989.

Cleary, Scott. "Introduction". *New Directions in Thomas Paine Studies* içinde, 1-10. Editörler Scott Cleary ve Ivy Linton Stabell. Palgrave Macmillan, 2016.

Cranston, Maurice. "Are There Any Human Rights?". *Daedalus*. Vol. 112/4 (Sonbahar, 1983):1-17.

Çeşmeli, Işıl. "Adam Ferguson: Ahlakın Temeli ve Doğal Toplumsallık Üzerine". *Felsefi Düşün* İskoç Aydınlanması. Sayı 16 (Nisan 2021): 1-24.

Ferry, Luc ."Tarih Felsefeleri Sistemi". *Siyaset Felsefesi* içinde, 195-449. Editörler Luc Ferry ve Alain Renaut. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015. 231.

[73] Paine, "İnsan Hakları", 254-256, 329.

Griffo, Maurizzio. " The Aim and Meaning of Constitutions According to Thomas Paine". *New Directions in Thomas Paine Studies* içinde, 195-207. Editörler Scott Cleary ve Ivy Linton Stabell. Palgrave Macmillan, 2016.

Grotius, Hugues. *Le droit de la guerre et de la paix*. Cilt I. Çeviren Jean Barbeyrac. Discours Préliminaire, 1724.

Günsoy, Funda. "Ulus, Devlet ve Yurttaşlık: Fransa Modeli". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Yıl: 13. Sayı: 23 (2012/2):297-317.

Holyoake, George Jacob. *The Principles of Secularism*. https://www.gutenberg.org/files/36797/36797-h/36797-h.htm. Çevrimiçi 01 Nisan 2023.

Linebaugh, Peter. "Peter Linebaugh'un Önsözü". *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, 7-46. Çeviren Faruk Gültekin. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013.

Lounissi, Carine. "Thomas Paine's Reflections on the Social Contract: A Consistent Theory?". *New Directions in Thomas Paine Studies* içinde, 175-195. Editörler Scott Cleary ve Ivy Linton Stabell. Palgrave Macmillan, 2016.

-. *Thomas Paine and the French Revolution*. Palgrave Macmillan, 2018.

Moatti, Claude ." Tradition et Raison chez Cicéron". *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*. Cilt 100. No 1 (1988): 385-430.

Moyn, Samuel. *Son Ütopya Tarihte İnsan Hakları*. Çeviren Firdevs Er. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

Paine, Thomas. " Plan of a Declaration of the Natural, Civil and Political Rights of Man". *The Complete Writings of Thomas Paine* içinde, 558-560. Editör Philip S. Foner. Cilt II. New York: The Citadel Press, 1945.

-. "Letter to the Abbé Raynal", *The Complete Writings of Thomas Paine* içinde, 211-268. Editör Philip S. Foner. Cilt II. New York: The Citadel Press, 1945.

-. *Akıl Çağı*. Çeviren Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İŞ Bankası Kültür Yayınları, 2010.

-. "İnsan Hakları". *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, 129-409. Çeviren Faruk Gültekin. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013.

-. "Ortak Akıl". *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, 57-129. Çeviren Faruk Gültekin. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013.

Rectenwald, Michael. " Secularism and the Cultures of Nineteenth-century Scientific Naturalism". British *Society for the History Science*. 46 (2). (Haziran, 2013): 231-254.

Schmidt, Leigh Eric. *The Church of Saint Thomas Paine A Religious History of American Secularism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2021.

Stanlis, Peter J. *Edmund Burke and the Natural Law*. U.S.A: Transaction Publishers, 2003.

Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih*. Çevirenler Murat Erşen ve Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Touchard, Jean. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Çeviren İsmail Yerguz. İstanbul: Islık Yayınları, 2015.

von Pufendorf, Samuel. *Le Droit de la nature des gens*. Çeviren Jean Barbeyrac. Editions de Bâle, 1732.

Yılmaz, Zafer. *Thomas Paine Düşüncesinde Sınırlı Devlet*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.