

## Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science

Yıl: 5, Sayı: 32, Aralık 2018, s. 7-33

**Prof. Dr. Erdal FIRAT**

St. Clements Institute - Yönetim Bilimleri Profesörü, prof.dr.erdalfirat@gmail.com

### DÜNYADA POLİTİKA EĞİTİMİ VE GELİŞİMİ

#### Özet

Bir sosyal bilim olarak karşılatırmalı politika bilime bugünkü haline 19. yüzyılın ikinci yarısında kavuştu. O zamanlarda kendisini kökleri 2500 yıl önceye Aristo ve Platon'a dayanan politika felsefesinden soyutlayan politika bilimi kendi yolunu oluşturdu. "Politika bilimi" terimi her zaman politik felsefeden ayrı tutulamıyordu, ve modern disiplin de felsefe etiği, politik ekonomi, politik teoloji, tarih ve diğer alanlar da ideal devletin ne olması gerektiği, karakteri ve fonksiyonlarıyla ilgili normatif kararlar ortaya çıktı. Makalemizde, politika bilimi eğitiminin antik Yunan köklerine baktık ve kronolojik olarak günümüze kadar geldik. Eski Yunan filozofların, Orta Çağ'ın Aquinas'lı Aziz Thomas'ının, modern ve post-modern zamanların incelemelerini gerçekleştirdik.

**Anahtar Kelimeler:** siyaset, siyaset bilimi, politika, politika bilimi, eğitim, siyaset eğitimi, politika eğitimi, davranışsal devrim, siyasal gelişim

### POLITICAL SCIENCE EDUCATION AND ITS IMPROVEMENT IN THE WORLD

#### Abstract

As a social science, contemporary political science started to take shape in the latter half of the 19th century. At that time it began to separate itself from political philosophy, which traces its roots back to the works of Aristotle, and Plato which were written nearly 2,500 years ago. The term "political science" was not always distinguished from political philosophy, and the modern discipline has a clear set of antecedents including also moral philosophy, political economy, political theology, history, and other fields concerned with normative determinations of what ought to be and with deducing the characteristics and functions of the ideal state. In our article, we look back to the ancient Greek roots of political science

teaching and come forward chronologically. We examine the works of ancient Greek philosophers, St Thomas of Aquinas of the Middle Age and then modern and post-modern times.

**Keywords:** politics, politicalscience, politics, politics, education, political education, policy education, behaviora lrevolution, political development

## GİRİŞ

Eski Yunan medeniyetinin İ.Ö. II. Yüzyıl'da Roma hâkimiyetine girmesiyle birlikte, bu medeniyetin en önemli kurumu olan polis de tarih sahnesinden çekilmeye başlamıştır. Eski Yunan'ın büyük filozofları Platon ve Aristoteles'in farklı bakış açılarıyla da olsa polisi yüceltmeleri, onu muhafaza etmenin yollarını aramaları boşuna değildir. Keza ortalama bir polis, topraklarında milyonlarca insanı barındıran büyük imparatorluklara göre düşük bir nüfusa sahip olması ve bundan dolayı büyük bir bürokrasiye ihtiyaç olmaması sebebiyle, elitlerine felsefe ve sanatla uğraşabilecekleri boş zamanı verebilmekteydi (Şenel, 1968: 2-4). Ancak bu büyük medeniyetin doğmasına imkân veren polis düzeni Roma'nın büyük ve düzenli orduları karşısında dize gelerek yerini içine birçok ulusun dâhil olduğu, büyük merkezi imparatorluk düzenine bırakmıştır. İ.Ö VII. Yüzyıl'ın sonlarına doğru Tiber Nehri'nin ağzına yaklaşık 20 mil mesafede konuşlanan ve Latin ve Sabin unsurlarının bir araya gelmesinden oluşan Roma şehri önce krallık, sonra cumhuriyet ve son olarak da imparatorluk olarak örgütlenmiştir. İ.Ö V. Yüzyıl'dan itibaren cumhuriyetçi bir şehir devleti olarak ortaya çıkan Roma, Yunan polis'lerinden farklı olarak yayılmacı bir politika izlemiştir.

Askeri zaferlerle geniş bir coğrafyaya yayılmış ve buralardan elde edilen savaş ganimeti, vergi ve esir insan gücüyle yüksek bir uygarlık düzeyine ulaşabilmek için gerekli olan maddi imkânlara ulaşmıştır (Yalçın 1983, 89). Roma, yayılmacı bir politika izlemekle beraber ele geçirdiği yerlerde doğrudan idare kurmayı buralara otonomi tanımıştır. Roma'nın Polybius ve Machiavelli gibi düşünürlerle ilham veren cumhuriyetçi döneminde toplumun iki ana unsurunu patrisyenler adı verilen aristokratlarla plebyen adı verilen halk kitlesi oluşturmaktaydı. Bu yönetim, Centuria adı verilen ve halk kesitlerinin farklı ağırlıklarla temsil edildiği bir meclise sahipti. Bu mecliste ağırlık zengin toprak sahipleriyle orta halli çiftçilerdeydi. Zanaatkâr ve fakir halk çok zayıf bir temsil olanağına sahipti (Yalçın 1983, 89). Ayrıca, Imperium yetkisiyle donanmış iki Konsül, Comitia Centuria tarafından bir yıllığına seçiliyordu. Konsüller bir yıllığına seçiliyor ve yetkileri paylaşıyorlardı. Bu da Roma'nın anayasal uygulamalarının temel ilkelerini oluşturuyordu. Daha sonra aynı ilke diğer magistralara da (yüksek devlet görevlileri) uygulanmaya başlamıştır (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 18-19). İ.Ö. 494'de çıkan ayaklanmalar neticesinde Concilium Plebis oluşturularak, tribünlük kurumu kuruldu. Daha sonraları bu kurum plebyenleri temsilen yasa çıkarma hakkına sahip oldu ve yüksek devlet görevlerinin önünün plebyenlere açılmasını sağladı. Ancak zengin plebyenler optimates adıyla yeni bir sınıf oluşturdu ve Cumhuriyeti eski patrisyen ailelerle birlikte yönetmeye başladılar (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 20).

Augustus'un İ.Ö. 27 yılında Roma'da cumhuriyet idaresine son verip imparatorluk düzenine geçmesiyle, aristokratların katılımıyla oluşan ve imparatorun adeta bir danışma meclisi niteliğinde olan Senato'nun öne çıkmasını görürüz. Hâkimiyet altına alınan bölgelere genel valiler, komutanlıklar ve yüksek görevlere atamalar bu meclisten yapılırdı (Yalçın 1983, 90). Roma Hukuku Milyonlarca insanın tek merkezden yönetildiği böyle bir düzende çok büyük bir

bürokrasiye ihtiyaç olacağı açıktır. Bu bürokrasi çarkının dişlilerini de şüphesiz Roma'nın elitleri oluşturacaktır. Elitlerinin günlük bürokrasi işleriyle yoğun şekilde meşgul olduğu Roma'da felsefe ve sanatın gelişimi sınırlı kalmıştır. Bu hususu Aydın Yalçın şu sözlerle ifade eder: Roma eski Yunan çağından farklı olarak, gerek felsefeye, gerekse iktisadi ve sosyal düşünceye büyük ve orijinal katkısı olan bir çağ olmamıştır. Roma'nın önemi, fikir ve teorik düşünceden çok, uygulama, politika ve pratik müesseselerin geliştirilmesindedir (Yalçın 1983, 88).

Roma'nın insanlık medeniyetine en büyük katkısı, pek çok ulustan çok farklı insanları bir araya getirip onların düzenli ilişkilere girmelerine imkân sağlayan büyük bir hukuk sistemini kurmak olmuştur. Onun içindir ki, Romalı büyük felsefecilerin isimlerinden ziyade Çiçero ve Ulpian gibi büyük hukukçuların isimleri duyulmaktadır. İ.Ö. II. Yüzyıl'a gelindiğinde Roma tüm Akdeniz'e hakim konuma gelmiştir (Adcock, 1994: 3-5). Böyle bir geniş coğrafyaya yayılmış olan bir ülkede, hâkimler İspanya'lı bir tacir ile Mısırlı bir başka tacirin arasındaki sorunu çözmek zorunda kalabilmekteydi.

Çok farklı kültür ve geleneklerden gelen böylesi anlaşmazlıkların çözümünü geleneksel hukuk ile sağlamak olası değildi. Bu nedenle Romalı hukukçular, geleneksel hukukun üzerinde, insan doğasından ve aklından kaynaklanan evrensel bir "doğal hukuk"un var olduğunu kabul ettiler (Palmer&Colton, 1978: 11). Bu kabulün ortaya çıkışında hiç şüphesiz Kitium'lu Zenon'un kurucusu olduğu Stoik felsefenin büyük katkısı olmuştur. Stoacılara göre "her insan iki türlü yasaya bağlıdır, şehrin yasalarına ve dünya şehrinin yasalarına. İnsanların uymaları gereken yasaları us koymalıdır" (Sabine, 1969: 145). Böylece, başlangıçta Yunan polislerinin aristokratik "nomos"u gibi geleneklere dayanan, "Juscivilis" adlı bir hukuka sahip olan Roma, siyasal gücünün artması, ticaretin gelişmesi ve dolayısıyla Roma'ya gelen yabancıların artmasıyla ortaya çıkan anlaşmazlıklara bu hukukun çözüm bulmakta yetersiz kalması üzerine basitleştirilmiş ve genel geçer kurallara dayanan "Jusgentium"la çözüm bulmuştur (Kelly, 1992: 62). Jusgentium tüm Roma topraklarında yaşayan yabancı ve göçmenlerin tabi oldukları ortak örf ve adet kurallarından oluşmaktaydı (Güriz, 1987: 179-80). Roma İmparatorluğu, İspanya, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi, o zamana kadar uygar dünyanın dışında kalan bölgelere de yayılarak, uzun bir süre bilinen dünyanın hemen hemen bütün ülkelerini yan yana getirmiş oluyordu. Roma İmparatorluğu bütün dünyaya yayılan bir toplum olarak, JusGentium adı verilen, yeni bir hukuk görüşünün gelişmesinde rol oynayan, bir ortam yaratmış oluyordu. Bu hukuk görüşü, din, ırk, site, ülke ve dil farkı gözetmeksizin, bütün insanlara....uygulanabilir bir hukuk sistemi idi (Yalçın, 1983, 93). Sabine'in belirttiğine göre "Jusgentium" felsefi olmayan bir terimdir. Buna karşın hukukla ilgili ve felsefi olan, Stoacılıktan kaynaklanan bir başka kavram "jusnaturale" idi ve usa dayalı doğal hukuk manasına gelmekteydi (Sabine, 1969: 151).

Doğal hukuk felsefesinin gelişmesine büyük katkısı olmuş olan Çiçero onu De Res Publica adlı eserinde şöyle sunmaktadır:

... Gerçek hukuk akıldan kaynak alır ve insanlara haksız hareketlerden kaçınmayı, ödevlerini yerine getirmeyi emreder. Bu hukukun yürürlüğü evrensel, kapsamı değişmez ve ebedidir. Bu hukuku kısmen dahi olsa ilga etmeğe veya değiştirmeye çalışmak günah işlemekle birdir. Tabii hukuku tamamen ilga etmek ise imkânsızdır. Ne Senato, ne de halk, bu hukukun gerçekleşmesine engel olabilir. Tabii hukukun yorumcuya ihtiyacı yoktur. Çünkü insanlar onu kendi vicdanlarında duyarlar. Atina'da bir tabii hukuk, Roma'da başka bir tabii hukuk olamaz.

Bütün uluslar, her zaman bu ebedi ve değişmez hukuka tabidirler (aktaran Güriz 1987, 178-179).

Buna göre, Roma İmparatorluğu'nda İ.S. 212 yılında İmparator Caracalla tarafından tüm Roma topraklarında yaşayanlara vatandaşlık hakkı verilene değin, sadece Roma vatandaşlarına uygulanan, Roma'nın örf ve adetlerinden kaynaklanan "Juscivilis", tüm yabancı göçmenleri içine alan "Jusgentium" ve her ikisinin de kendisine uygun olması beklenen "Jusnaturale" olmak üzere üç farklı hukuk düzeyi mevcut idi. Böyle bir hukuk sisteminin var olduğu Roma'da imparator, barış-Pax Romana- ve halkları arasında adaleti gözetmekle yükümlüydü. Bu yükümlülüğü yerine getirmekle imparator "kamu yararı" (publicutilitas)'na hizmet ederd. Nitekim Hayek'in ifadesiyle "düşünceleri modern özgürlük idealinin temellerini sağlamış olan kadim yazarlar – başlıca Stoacılar ve Çiçero – için kamu yararı ile adalet aynı şeydi" (Hayek, 1995: 22) Roma'da stoacılığın bu denli etkin olmasının diğer bir sebebi de onun kamusal iyilik, çalışkanlık, sorumluluk gibi meziyetleri yüceltmesidir. Örneğin, Epikurosçuluğun Roma'da tutunamamasının asıl sebebi, onun temel felsefi amaç olarak insanın mutluluğunu hedef alarak materyalist bir dünya görüşü ortaya koymasındandır. Devleti ya da toplumu üstün bir kuramsal yapı olarak değil de bireyin mutluluğu için bir araç olarak gören Epikurosçuluk gibi felsefi akımların Roma'nın siyasal yapısına hizmet etmeyeceği açıktır. Sürekli fetihlere çıkan ve diğer halkların geleneklerine önem vermeyen Romalıların felsefi ihtiyaçları pratik zorunluluklarla sınırlı kalmıştır. Bu nedenle Stoacılık diğer felsefi akımlara Roma'da yer bırakmamıştır.

Roma, İ.Ö. III. Yüzyıl sonlarına doğru yaygın bir şekilde parasal ekonomiye geçti. Roma'nın ekonomisi dışarıda fetih politikasına dayanan sömürüye içeride ise köle emeğine dayanıyordu. Roma'da servet elde etmenin iki büyük kaynağı toprak sahibi olmak ve ticaret ile uğraşmaktı. Ancak bunların dışında devlet ihaleleri ile ya da kamu topraklarında vergi toplama hakkını kazanma ile de servet sahibi olunabilmekteydi (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 21). Roma İmparatorluğu'nda "[t]arımsal üretim, imparatorluğun iktisadi gücünü ve temelini oluşturuyordu. Kölelerle işletilen büyük tarım işletmeleri, bu bakımdan çok önemli idi" (Yalçın 1983, 90).

Roma İmparatorluğu, vergi toplamada kolaylık sağlamak için "kolon" adı verilen toprağa bağlı nüfus sistemini geliştirmişti. Büyük toprak sahipleri imparatorluğun vergi tahsildarları karşısında bir pazarlık gücüne sahip oldukları için küçük çiftçi ve köylüler bu büyük toprak sahiplerinin himayesi altına girerek latifundia adı verilen toprak sistemini oluşturdular. Latifundialarla yarışamayan küçük çiftçiler, topraklarını ellerinden çıkartıp Roma'ya göçmek zorunda kalıyorlardı. Bu durum bir yandan Roma'nın zenginleşerek büyümesine diğer yandan fakir halk kitlesinin genişlemesine izin veriyordu. Böylece paradoksal bir durum ortaya çıkıyordu (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 21). Geniş bir alana yayılan Roma'da ticaret hiç şüphesiz önemli bir ekonomik faaliyet dalıydı. Ticarete konu olan şeylerin başında tarımsal üretim gelmekteydi. Yalçın (1983: 39)'a göre, Roma İmparatorluğu'nda, "(b)ireyin temel alınması, özel mülkiyet düzeninin toplum ilişkilerini düzenleyen, en önemli müessese olarak gelişmesi, iktisadi ve sosyal bakımdan, mülkiyet sayesinde, hür vatandaş statüsüne kavuşmuş olan bireyler arasında, hür anlaşmaların akdedilmesi; kontrat müessesesinin, devlet koruyuculuğu altında gelişmesi ve yayılması; bugünkü dünya düzeni ve uygarlığı için son derece önemli gelişmelerdir."

Fetih ekonomisinin ve sömürünün önemli olduğu Roma'da, -özellikle cumhuriyet döneminde-Roma'nın "emperyalist" girişimcilerini meşrulaştıran ideolojik söylemler geliştirilmişti. Buna

göre, Roma fethettiği halklara yalnız barış ve medeniyeti götürmekle kalmamakta, aynı zamanda onlara dostluk ve sevgi elini de uzatmaktaydı. Roma'nın dışında kalan "barbar" toplumlar, Roma'nın "soylu" işgaline direniyorlarsa bu durum onların ya aptal olmalarından ya da küstah olmalarından kaynaklanmaktaydı. Roma'nın medeniyeti dünyaya yayma görevi tanrısal bir buyruktu (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 25). Roma'nın bu "kutsal" görevi sonucunda ortaya çıkan savaşlar içeride yurttaşların Roma'yı korumak adına kutsal bir birlik oluşturmalarını sağlamıştır. Özellikle Kartaca'ya karşı verilmiş savaşlar bütün İtalya'nın tek bir vücut olarak hareket etmesini kolaylaştırmıştır. Ayrıca bu vatanseverlik ideolojisi siyasal ve ekonomik eşitsizlikler nedeniyle ortaya çıkan sınıfsal çatışmaların da önünü kesmekte yardımcı olmuştur (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 25). Böylece cumhuriyet döneminde, yurttaşların otoriteye sadakatini güçlendiren gelenek ve göreneklere sürekli olarak vurgu yapılmıştır. Sistemin moral yapısını ayakta tutan söylemler sık sık tekrarlanarak vatandaşların bu ilkeleri özümsemesi sağlanmıştır. Ancak yurttaşlık ideolojisi Roma bir cumhuriyet yönetimi olarak varlığını sürdürdüğü ve eşitsizliklerin çeşitli kurumsal yapılar aracılığıyla gözlerden uzak tutulduğu müddetçe etkisini koruyabilmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 26).

Roma cumhuriyetçi yapısından giderek uzaklaşıp, geleneksel siyasal yapısı ve elitleri değiştikçe insanları yurttaş idealleri ile Roma'nın hizmetine koşmak da zorlaşmıştır. Bu sebeple Roma İmparatorluk döneminde Roma'nın geleneksel dinsel inançlarının dışında kalan Hristiyanlıkla bağlarını kuvvetlendirmeye başlamıştır. Bu sebeple, Roma İmparatorluğu İ.S. IV. Yüzyıl'a gelindiğinde, çok farklı kavimleri bir arada tutmak için, yaklaşık dört yüz yıldır var olan Hristiyanlık dinini manevi bir çimento olarak kullanmak yoluna gitmiştir. Nitekim "dinin desteği olmaksızın dünya imparatorluğunu sürdürmek hiçbir zaman mümkün olmamıştı. Çağdaş ulusçuluk duyguları gibi sağlam bir bağdan yoksun olan halklar, şehirler ve kavimler arasında ortak bir dinden başka bir birleştirici ilişki kuramıyorlardı" (Sabine, 1969: 180).

### **Aziz Augustinus Örneği**

Bu doğrultuda IV. Yüzyıl'da, İmparator Valentinian II. Gratian ve Theodisius I'in fermanlarıyla Hristiyanlık Roma'nın resmi dini haline getirilmiştir. Böylece o zamana değin gayri resmi olarak var olan kilise resmen toplumsal hayata giriyordu (Ullman, 1970: 20). Artık, düşünce dünyasında da bin yıllık Yunan-Roma düşünce ve felsefe geleneğini Hristiyanlık inancıyla birleştirenler Hristiyan düşünürlerdi (Palmer&Colton, 1978: 12). Hristiyanlık düşüncesinin, Yunan-Roma düşünce geleneğinden temel farkı, akıldan ziyade "ruh"a hitap etmesinde yatar. Bu fikri, Romanın son yıllarında yaşamış olan Aziz Augustinus şöyle ifade ediyor: "Tanrı ve ruh. Bilmeyi istediğim tek şey bu. Başka hiçbir şeyi kesinlikle hiçbir şeyi bilmek istemiyorum" (Cassirer, 1984: 89). Aziz Augustinus ve izleyenlerine göre gerçeğe ve iyiye ulaşmak için aritmetikten geometriye, geometriden gök bilimine, mantıktan retoriğe uzanan yolu bilmek gerekmez. Platon'un kavramsallaştırmasıyla hem idealar âleminin hem de bu içinde yaşadığımız nesnel âleminin bilgisini kendisinde birleştirmiş, yani cennet ve dünyanın bilgisine sahip olan İsa'nın vahyini izlemek iyiye, güzele erişmek için yeterlidir (Cassier, 1984: 88). Bu çerçevede mutluluğa, iyiye ulaşmanın iman etmeye bağlı olduğunu düşünen Aziz Augustinus, adaletin de ancak Hristiyanlığı seçmiş bir devlette söz konusu olabileceğine inanmıştır. Bu çerçevede de adalete ilahi bir anlam kazandırmış, adaleti Tanrı'nın iradesi ile uygunluk olarak nitelendirmiştir. Bu şekilde toplumsal kurumların ilahi iradeye göre yeniden şekillendirilmesi ile adaletin tecelli edeceği düşüncesi bir tür aşkın adalet anlayışı anlamına gelmektedir. İmparatorluk döneminde yönetim erkinin tek bir kişinin elinde toplanması princeps kelimesiyle

açıklanmıştır. Halkın iktidarını princeps'e devretmiş olduğu kabul edildiğinden, Roma İmparatorları Roma'nın yüceliğini kendisinin temsil ettiğini ileri sürmüştür. Bir tür tanrısal güç kazanan İmparator, yurttaş olan ya da olmayan herkesi bu simge etrafında birleşmeye çağırır. Aziz Augustinus ile birlikte yaşanan bu ideolojik dönüşüm sayesinde Roma evrenselliğini ilan etmiş ve Roma'nın yazgısının dünyanın yazgısı olduğu kabul edilmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 66). Roma'nın Yıkılışı İ.S. V. Yüzyıl, kuzeyden gelen barbar kavimlerin saldırıları sonucunda Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasına sahne olmuştur. Bu barbar kavimler arasında, Galler ve İskoçya'da Keltler, Avrupa'nın ortasında Germenler bulunuyordu. Roma İmparatorluğu İ.S. II. Yüzyıl'da ilk kez bu kavimlerle karşı karşıya geldiğinde onlara toprak vererek, yerleşik hayata geçmelerine vesile olmuş ve bunlardan oluşan birliklere de kendi ordusunda görev vermiştir. Birkaç yüzyıllık istikrar döneminden sonra doğudan gelen Türk kavimlerinin baskısıyla Germen kavimleri yeniden harekete geçmiş ve Roma'nın yıkılmasına yol açmışlardır (Palmer&Colton, 1978: 14-15). Bu yüzyıldan itibaren yaklaşık XI. Yüzyıl'a değin Avrupa'da Roma İmparatorluğu nispetinde güçlü bir merkezi yapıya rastlanmamıştır.

V. yüzyıldan yaklaşık XI. yüzyıla değin Avrupa'da Roma İmparatorluğu nispetinde güçlü bir merkezi yapıya rastlanmamıştır. Bu dönemde merkezi olarak kabul edilebilecek tek kurum, hiyerarşik bir düzene sahip olan Roma Kilisesi idi. Buna karşın, yaptıkları saldırılarla Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasına yol açan barbar Germen kavimleri, yerleşik hayata yeni geçmiş, savaşçı ve "ilkel" topluluklar olup, merkezi siyasal kurumlara sahip değillerdi. Yerleşik hayata yeni geçilmiş olması ekonomik farklılaşmayı azaltmakta ve bu da eşitlikçi bir sosyal yapı doğurmaktaydı. Bu kavimler, halk tarafından kendilerine savaşta komutanlık, barışta ise liderlik yapması için "seçilen" krallar tarafından yönetilirdi. Bu krallar, mutlak otoriteye sahip olan Roma İmparatorlarından farklı olarak, kavimlerinin gelenek ve göreneklerinden oluşan kurallarla sınırlıydı (Kelly, 1992: 99-100). Halkına karşı yükümlülüklerini yerine getirmede eğer yetkilerini aşar ve gelenek ve göreneklerden oluşan bu hukuka aykırı davranışlar içerisine girerlerse iktidardan uzaklaştırılabilirlerdi (Ullman, 1970: 12). Kısaca, kral iktidarını halktan almakta ve ona karşı sorumlu olmaktadır. Demokratik niteliğe sahip bu görüş, "devletin yükselen teorisi" veya "devletin popülist teorisi" olarak adlandırılır.

Öte yandan Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra tek merkezi güç olarak kalan Roma Kilisesi'nde, iktidarın Tanrı'dan kaynaklandığı ve bu iktidarın da İsa tarafından St. Paul'e devredildiği şeklinde bir inanış hâkimdi. Bütün iktidarın Tanrı'dan geldiğini ifade eden bu inanış (Omnipotestas a Deo), kiliseyi Tanrı'nın iktidarının dünyadaki temsilcisi olarak sunmakta ve tüm dünyasal iktidarların kilisenin buyruklarına tabi olması gerektiğini savunmaktaydı. Pek tabii ki kilise adına bu iktidarı kullanacak olan da Roma Kilisesi'nin başı olan Papa'ydı. Ullmann'ın ifade ettiği üzere (1970: 13), iktidarın kaynağına dair bu ikinci görüş, "devletin alçalan teorisi" ya da "teokratik teori" olarak adlandırılmaktadır ve tüm Orta Çağ, bahsedilen devletin yükselen teorisi ile devletin alçalan teorisinin karşılıklı çatışmalarıyla geçmiştir. Yine Ullmann'a göre bu çatışma, siyasal düşünürlerin Eski Yunan ve Roma medeniyetlerine nispetle az olması nedeniyle siyasal söylemde değil fakat hukuk alanında gerçekleşmiştir. Hukuk bu dönemde adeta tarafların fikirlerinin açıklanma aracı olmuştur. Bu çağlarda hukuk toplumun amaçlarını ifade etmekteydi. Hukuk, adalet fikrinin gerçeğe dönüştürülmesi olarak algılanmakta ve fakat neyin adil olduğu farklı yönetimlerin bakış açılarına bağlı kalmaktaydı (Ullmann, 1970: 15-6). Bu çerçevede Roma İmparatorluğunu yıkan barbar kavimler için, herhangi bir düzenin oldukça uzun zaman geçerli olmuş olması, o düzenin hukuka uygun ve adil olma şansının ortaya çıkmasına yol açmaktaydı. Bu kavimlerde hukukun

yapılmasından değil keşfedilmesinden bahsetmek daha doğru olur (Sabine, 1969: 200). Böyle bir hukuk ve toplum anlayışında kral tüm toplumsal gerçekliğe dair bilgiyi elinde tutarak tebaası arasında adalet dağıtan üstün bir kişi olmayıp, barış ve düzeni koruyarak adaletin ortaya çıkmasını sağlayan, hukukla sınırlı bir yöneticiydi. Nitekim, daha önce de ifade edildiği gibi Orta Çağ'da adalet, barış ve düzenin sağlanması olarak kabul edilmekteydi (Hayek, 1995: 22).

Buna karşın 11. yüzyıla doğru ortaya çıkan kilise hukuku (canonlaw) Papa fermanları, kilise kurulu kararları ve kilise babalarının düşüncelerine dayanmaktaydı ve bu dünyanın ve diğer dünyanın gerçek bilgisine dayanan kutsal kitaptan ilham almaktaydı. Böyle bir hukuk sisteminde adaletin yolu, Aziz Augustinus'un fikirlerinde de görüleceği üzere iman etmekten geçmekteydi. Adil bir toplum, toplumsal ilişkilerin Hristiyanlık dininin icaplarına göre düzenlenmesi ile kurulabilirdi. Feodal toplum düzeni, onuncu ve on birinci yüzyılların baskın yapısı olarak nitelendirilebilir. Yukarıda Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra, Orta Çağ boyunca Roma denginde bir merkezi gücün ortaya çıkmadığını ifade etmiştik. Dokuzuncu yüzyılda Germen kavimlerinden gelen Charlemange'ın kurduğu imparatorluk onun ölümüyle oğulları arasında parçalanmış ve Avrupa yeniden bir istikrarsızlık içine düşmüştür. Merkezi bir gücün hâkim olmadığı Avrupa'da, dönemin baskın üretim şekli olan tarımsal üretimin ihtiyaç duyduğu barış ortamını feodalizm kurumu sunmuştur. Charlemange İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından iktidar kont adı verilen ve birkaç yüz mil kare toprağa sahip olan kişilerin eline geçmiştir.

Kontlar sahip oldukları topraklar üzerindeki durumlarını sağlamlaştırmak ve diğer kontların saldırılarından korunmak üzere kendilerinden daha az toprağa sahip olan ve dolayısıyla daha düşük statüde olan lordlarla aralarını iyi tutmaya ve hatta onlar üzerinde kontrol sağlamaya çalışmışlardır. "Konta göre daha düşük statüdeki bu lordlar kontun korumasını ya kendiliklerinden kabul etmişler ya da kont tarafından kabule zorlanmışlardır. Böylece lordlar kontun vassalı, kont da vassalların lordu olmuştur" (Palmer&Colton, 1978: 24). Miller'a göre lord ile vassal arasındaki bu ilişki, özgür kişiler arasında gerçekleştirilen bir sözleşmedir ve karşılıklı bir takım yükümlülükler içerir. Bu ilişki çerçevesinde bir vassal lorduna sürekli bir vergi vermekle yükümlü olmamakla birlikte, lordun çocuğunun evliliği, vassalın mirasa sahip olması gibi zamanlarda belli miktarlarda parayı lorduna vermek durumundaydı. Bunun yanı sıra vassal askerleriyle birlikte yılın belli bir miktar gününde lordunyanında savaşa katılırdı (Miller, 1976: 272). Vassal'ın gününde lorduna karşı yerine getirdiği bu hizmetlere karşılık, lord da vassala diğer lordlardan gelebilecek tehditlere karşı güvence sağlar, mülkiyetinin devamlılığını garanti ederdi. Eğer bir vassal genç yaşta ölmüş ise lord onun küçük yaştaki çocuklarına ve ailesine bakmakla yükümlüydü. Ölen vassalın çocukları yetişince de lord babalarının mülklerini onlara geri verirdi. Lordun vassallarına karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu diğer bir sorumluluğu da vassalların arasında çıkan uyuşmazlıkları çözmektir. Bu dönemde gelenek, hukukun yaşayan tek kaynağı haline gelmiş ve yöneticiler yaşamada dahi geleneği yorumlamaktan öteye çok az şey yapmışlardır." Geleneğin feodal toplum hukukunda sahip olduğu önemi göstermesi açısından bu dönemde İslam dünyası üzerine düzenlenen Haçlı Seferleri'nden sonra 1099'da Filistin'de kurulan Latin Devleti'nin hukukunun, yasama faaliyetiyle değil fakat bu devleti oluşturan, Avrupa'nın çok farklı yerlerinden gelmiş olan çeşitli halkların tümünün geleneklerinin birbiriyle uyumlulaştırılarak oluşturulması dikkate değerdir (Kelly, 1992: 101-02).

Feodal toplum düzeninde gözlenen ikinci ilişki biçimi, lord ile serf arasında olanıdır. Bu ilişkide yer alan tarafların eşitliğinden söz etmek mümkün değildir. Güçlü merkezi yapıların olmadığı, kargaşanın hâkim olduğu süreçte lordun serfi koruması altına almasına karşılık serf de lordun topraklarında çalışarak ona hizmet ederdi (Miller, 1976: 273). Lordun şatosu çevresindeki köy halkı ve araziler lordun mülkünü yani “manor”u oluştururdu. Serfler lordun izni olmadan manordan ayrılamazlardı. Kaldı ki, tam bir kargaşanın hâkim olduğu bu dönemde serfin sahip olduğu güvenli ortamı terk etmesi düşünülemezdi (Palmer&Colton, 1978: 25). Bir manorda ilişkiler, manoryal geleneğe dayalı olarak düzenlenirdi. Lordun serflere güvenlik sağlamasına ek olarak diğer bir fonksiyonu ise adaletin yerine getirilmesiydi. Buna göre lord, serfleri manoryal geleneğe göre yargılama ve cezalandırma yetkisini elinde tutmaktaydı (Miller, 1976: 273-74). Feodal düzende gerek hiyerarşik gerekse de coğrafi olarak parçalı bir hukuk sistemi ile karşılaşmaktadır. Hiyerarşik olan vassallar, tüm vassalların lordun başkanlığında toplanmasıyla oluşan mahkemede yargılanırken, serfler bağlı olduğu lordlarca yargılanmaktaydı. Coğrafi açıdan da, geleneklerin hukukun kaynağı olduğu böyle bir düzende farklı bölgelerden gelen insanların farklı yargılanmaya tabi tutulması söz konusuydu. Bu anlamda feodal düzen bir statüler düzenidir. Var olan hiyerarşik sıralanışın geleneksel hukuk aracılığıyla sürdürülmesi söz konusudur. Hukuk kurumunun var oluş nedeni olan “adaletin sağlanması” amacının da, böyle bir düzende, hiyerarşik statü toplumunun devamlılığına hizmet etmek olduğu düşünülebilir. Nitekim Miller’ın da ifade ettiği gibi, hukuk ve adalet ortak barış ve düzenin sağlanması için statükonun muhafaza edilmesine hizmet etmektedir (Miller, 1976: 277).

Hatırlanacağı gibi Eski Yunan’ın ünlü düşünürü Platon da kurguladığı ideal devlet düzeninde sınıfsal ayrılıklara dayalı bir toplum modeli önermiş ve adaleti de bu sınıfların birbirleriyle uyumlu birliği olarak düşünmüştü. Buna göre Platon’un ve feodal düzenin adalet ve toplum anlayışlarındaki temel farklılık, hukuk anlayışlarında yatmaktadır. Platon, yöneticilerin toplumsal konularda geleneğin ürünü olan hukuk yerine aklının sesini dinlemesi gerektiğini söylemiştir (Sabine, 1969). Buna karşılık feodal toplum düzeninde yönetici olan lord şatosunda vassallarıyla birlikte bir davaya bakarken salt aklının değil fakat daha ziyade geleneklerin sesine kulak veriyordu. Batı Roma İmparatorluğu’nun M.S. V. yüzyılda yıkılmasının ardından onun sağladığı güvenlik ortamında gelişen ekonomik, sosyal ve sanatsal hayat bir gerileme içerisine girmiştir. Ancak bu gerileme en azından takip eden üç yüzyıllık süre için mutlak bir çöküntü şeklinde değildir. Yalçın’ın da belirttiği gibi Germen asıllı istilacı kavimler Fransa, İspanya ve İtalyan yarımadasını istila ettikten sonra burada yüksek bir uygarlık seviyesinde yaşayan yerel halklardan etkilenmiş, onların hayatlarına kendilerini uydurmuşlardır. Keza, Frank kralları Roma’dan miras kalan ticari canlılık sayesinde kasalarını doldurduklarını görerek varolan düzeni muhafaza etmeye çalışmışlardır. Ayrıca istilacı kavimler denizcilikle alakadar olmadıkları için deniz ticareti sekteye uğramadan devam etmiştir. Eski Yunan ve Roma uygarlıkları kadar parlak olmasa da ekonomik ve sosyal hayatın belli bir seviyede muhafaza edilebildiği bu dönem Merovenj dönemi olarak bilinir. Öte yandan Germen aristokratları Roma’nın toprak düzeninin dayandığı latifundia sistemini zaman içinde yok etmişlerdir. İstilalar sonunda Romalı latifundia sahiplerinin yerine kendilerini koyan Germen aristokratları zamanla küçük ve orta halli çiftçilerin tamamen ortadan kalkmasına yol açmış ve halkı, toprağa bağlı köle, yani serf konumuna indirgemişler, kendileri de derebeyi olmuşlardır. Merovenj döneminin sonuna gelindiğinde tüm topraklar derebeyleri ve kilise arasında bölüşülmüş ve halk da serf konumuna indirgenmiş oluyordu. Latifundiaların ortadan kaldırılmasına paralel olarak, Akdeniz



ticareti de Kuzey Afrika'da hakimiyeti ele alan Müslüman ülkelerin eline geçmiş ve Avrupa'da ticaret sekteye uğrayarak tarımsal üretimde azalmaya yol açmış ve bu da, içine kapalı bir üretim ve tüketim sistemini doğurmuştur. Tarım yerine zanaatla uğraşan çok küçük bir halk kesimi de sayıları gittikçe azalırken şehirler yerleşmişlerdir. Buralarda bu zanaatkarlar loncalar halinde örgütlenmişlerdir. Loncalara bağlı olarak çalışan bu insanlar şu üç statüden birinde yer alıyordu: usta, kalfa, çırak. Bu anlamda Orta Çağ toplumu özellikle VIII. yüzyıldan itibaren derebeyi-serf; usta-kalfa-çırak ve ruhban sınıfından oluşan tam bir hiyerarşi toplumu haline gelmiştir. Bu yeni dönem, Karolenj dönemi olarak bilinir. İşte, "karanlık orta çağlar" deyimiyle daha çok bu dönem kastedilir.

Avrupa'nın içine girdiği bu karanlık dönem, XII. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş olumlu yönde değişmeye başlamıştır. Tabii, VIII. yüzyıl ile XII. yüzyıl arasında geçen zaman zarfında Avrupa'nın içine sürüklendiği bu karanlıktan kendini kurtarabilmiş yerler de bulunmaktadır. Bu yerlerin başında Venedik şehri gelmektedir. Bataklıklarla çevrili küçük adacıklar üzerine kurulmuş olan bu şehir barbarların istilasından kaçabilmiştir. Denizcilikte çok üstün meziyetlere sahip olması ve doğal kaynaklarının olmayışı bu şehri ticarete çok ileri gitmeye zorlamıştır. Tüm Avrupa'nın dünyanın geri kalan kısmıyla bağlarının koptuğu yüzyıllar boyunca Venedik, Bizans, Suriye, Mısır gibi, uygarlığın çok daha yüksek olduğu, Akdeniz ülkeleriyle ilişkilerini sürdürmüştür. Venedik'in ticari başarısı neticesinde ulaştığı göz kamaştırıcı zenginlik Napoli, Cenova ve Floransa gibi diğer İtalyan şehirlerini de Venedik'i takip etmeye sevk etmiştir (Yalçın, 1983: 124-125). XI. yüzyılda başlayan Haçlı seferlerinin de Avrupa'nın silkinmesinde etkisi olmuştur. Bu seferler kalıcı zaferler getirmemiş olsa da, doğuda yaşanan uygarlıktan haberdar olunmuş ve aynı zamanda Akdeniz ticareti de yeniden Avrupalıların eline geçmiştir. Akdeniz ticaretinin ele geçmesiyle, İtalya'dan kuzeye doğru ticaret yayılmaya başlamıştır. Güneyden kuzeye doğru akan nehirlerin varlığı bu gelişmede etkin olmuştur. Ren, Ron ve Tuna nehirlerinin de yardımıyla Akdeniz'den gelen mallar önce İtalya'ya oradan da Avrupa'nın kuzeyine sevk edilmiştir. Avrupa'da ilk canlanan bölge bu nehirlerin denize döküldüğü yer olan Hollanda ve daha sonra da Almanya'nın Hamburg, Bremen ve Lübek şehirlerini içine alan Hansa bölgesidir (Yalçın, 1983: 125). Ticaretin canlanmasıyla birlikte içine kapalı tarımsal üretimden ticarete dönük tarımsal üretime doğru bir dönüşüm başlamıştır. Böylece daha fazla toprak tarıma açılmıştır. Tarımdaki bu gelişmeye paralel olarak, Avrupa'da hiçbir yere bağlı olmayan ve şehirler arasında dolaşarak ticaret yapan bir "serüvenci tüccarlar" sınıfı doğmuştur. Bunlar hiçbir yerde sürekli oturmadıklarından, ne bir derebeyine ne de kiliseye bağlıydılar. Bunlar havalanın ticarete elvermediği mevsimlerde mallarını depolamak üzere ticaret yolları üzerindeki surlarla korumalı kasabaların etrafında konaklamaktaydılar. Zamanla bu tüccarlar konakladıkları bu toprakları derebeylerinden ya da kiliseden satın aldılar. Buralarda özgür komünler oluşturmaya başladılar. Kendi hukuk sistemlerini geliştirdiler. Kendi aralarında kurdukları loncalar yerel yönetimde önemli söz sahibi oldu. Yalçın'ın (1983: 126) belirttiği gibi günümüz belediyelerinin temelinde bu loncalar yatmaktadır. Öyle ki, "lonca mensuplarının toplanıp yemek yediği, içki içtiği ve şehir meselelerini konuştuğu, bir nevi kulüp olan 'Guild Hall' (Lonca Lokalleri), bugün bile Batı ülkelerinde, belediye binalarına verilen isimlerdir" (Yalçın, 1983: 126)

Tarımda, yukarıda sözünü ettiğimiz canlanmayla ters yönde bir gelişme, bu alandaki istihdamda yaşanmıştır. Tarımın getirdiği gelirdeki artış büyük toprak sahibi derebeylerini bu topraklardan doğrudan kendi hesaplarına faydalanmaya itti. Eskiden bu topraklar yarıcılık veya aşar gibi, derebeyi açısından, daha az gelir getiren usullerle işlenmekteyken artık, toprak sahibi bu

toprakları işçi tutup bizzat kendi hesabına ekip biçmekteydi. Tabii, bunun kaçınılmaz sonucu, tarım sektöründe büyük bir işsiz kitlesinin doğmasıydı. Bu yeni işsiz köylü kesimi tek çareyi yeni doğmakta olan şehirlere gitmekte buldu. Böylece şehirlerde ileride doğacak olan sanayinin ihtiyaç duyacağı ucuz işgücünün de tohumları atılıyordu. XII. yüzyıl civarında Avrupa’da meydana gelmeye başlayan bu canlanma ilerleyen yüzyıllarda artarak devam etmiştir. XV. yüzyıla gelindiğinde Avrupa’da hümanizm akımıyla birlikte Rönesans’ın doğuşuna şahit oluyoruz. Bu yüzyılda, özellikle Bizans’ın yıkılmasıyla, klasik Yunan medeniyetinin, o güne kadar Avrupalıların haberdar olmadıkları, önemli eserleri İstanbul’dan İtalya’ya getirilmiştir. Yalçın’ın işaret ettiği üzere, İstanbul’un fethinden kısa bir süre önce, 1423 yılında, İstanbul’dan Venedik’e 238 cilt eser gelmiştir. Nitekim Platon’un yapıtlarının yeniden bulunup Avrupa’da tanınması bu yıllara denk gelmektedir (Yalçın 1983, 131). Bu eserler, İtalya’da hümanizm akımıyla “doğal insan” a yönelik olarak ortaya çıkan ilgiyi pekiştirmiştir. Hristiyanlığın bu dünyaya sırtını dönüp kendini dünyevi zevklerden ve başarılarından alıkoyarak ebedi kurtuluşu amaçlayan “mümin”ine karşılık, eski Yunan ve Romalılar, genel olarak, bu dünyada başarıyı ve mutluluğu amaçlayan ve bu doğrultuda çaba sarf eden “birey”i yüceltmekteydiler. Hannah Arendt’in İnsanlık Durumu adlı eserinde ortaya koyduğu gibi, bu dünyada yaşarken bir vatandaşın ortaya koyduğu eserler sayesinde vatandaşları tarafından onurlandırılması ve bu dünyadan ayrıldıktan sonra da bu eserleri ve başarılarıyla anılması klasik çağ insanı için çok büyük anlam ifade etmekteydi. Toplumsal hayatta (siyasal, sanatsal, askeri) üstün başarılarla imza atmak doğrultusunda yaşanan bu “aktif hayat” Arendt’in eserinde *vita activa* olarak ifade edilmiştir. Öte yandan, özellikle Sokrates ve Platon, ve bir dereceye kadar Aristoteles, gibi “entelektüel erdemi” yücelten düşünürlerin dünyevi hayatı ikinci plana atan hayat tarzı *vita contemplativa* olarak ifade edilir. İşte, klasik çağların (eski Yunan ve Roma) bu dünyada siyasi, ekonomik ve sanatsal başarıyı hedefleyen insan tipi, Rönesans’ın hümanizm akımıyla birlikte, Avrupa’da yeniden doğmaktaydı. Ekonomi alanında ve insana bakıştaki bu değişmelere paralel olarak, XVI. yüzyıldan itibaren din alanında da Reformasyon adı verilen sürece şahit oluyoruz. Almanya’da Martin Luther’in öncülük ettiği bu akım, bireysel kurtuluş yolunda, bireyle Tanrı arasından Katolik Kilisesi’ni çıkarıyordu. Böylece Kilise’nin, asırlardır devam etmekte olan, ruhsal alandaki mutlak (absolute) dünyevi alanda da önemli bir yer tutan otoritesi büyük darbe almıştır.

Yeni doğan bu dinsel akım Protestanlık olarak bilinir. Protestanlığın içerisinde farklı mezhepler bulunmaktadır. Bunların ortak noktası, o zamana değin sorgulanmayan Papalık müessesesinin otoritesini tanımamaktır. Modern çağların başlangıcında ekonomik canlanmaya pozitif etkisi olan bir Protestan mezhep de Kalvinizm’dir. Calvin’in önderliğini yaptığı bu mezhep, Cennet’ten Tanrı’nın buyruğunu dinlemeyerek kovulan insanlığın birer mensubu olan takipçilerine, bu dünyada çok çalışıp tutumlu olarak Tanrı’nın sevgisine layık olduklarını göstermeyi öğütlemiştir. Max Weber’in Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhunu adlı eserinde ileri sürdüğü gibi, tutumluluğa, çok çalışmaya ve üretmeye verdiği önem nedeniyle bu mezhep, modern çağlarda ticaretin artması, dolayısıyla da, kapitalizmin doğmasında etkin olmuştur. Avrupa’da ticaretin gelişerek toprağa bağlı serflik düzeninin zayıflaması derebeylerin otoritesini, Protestanlığın yayılması ise Kilise’nin otoritesinin zayıflamasını sağlamıştır. Siyasal düzlemde, bu kurumların zayıflamasının yarattığı otorite boşluğu merkezi krallıklar tarafından doldurulacaktır. Nitekim, XVI. yüzyıldan itibaren merkezi ulus-devletlerin yükselişine şahit oluyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz bir husus, İ.S. Beşinci Yüzyıl'da Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından On Altıncı Yüzyıl'a değin güçlü bir merkezi siyasi yapının Avrupa coğrafyasında olmadığıdır. Seküler siyasi yapılanmanın bıraktığı bu boşluğu Avrupa'da Katolik Kilisesi'nin doldurduğunu ifade etmiştik. Bu hafta, yaklaşık Beşinci Yüzyıl'dan On Üçüncü Yüzyıl'a kadar Kilisenin dogmasına damgasını vuracak olan Hippolu din adamı Aziz Augustine'in fikirlerini ele alacağız. İmparator Konstantin, İ.S. 311 yılında Hristiyanlığı kabul etmiş ve Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığa karşı tarafsızlığını ilan etmiş; İ.S. 378'de de İmparator Theodisius I'in fermanıyla Hristiyanlık Roma'nın resmi dini haline getirilmiştir. Böylece o zamana değin gayri resmi olarak var olan Kilise resmen toplumsal hayata girmiştir (Ullmann, 1970: 20).

Çok farklı kavimleri içinde barındıran Roma İmparatorluğu'nu bir arada tutması için manevi bir çimento olarak görülen Hristiyanlık dini Roma'nın yıkılışını engelleyememiştir. Hatta bazı Romalı devlet adamları ve düşünürler, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışındaki neden olarak Hristiyanlık dinine geçilmesini göstermişlerdir. Bunlardan Volasianus'a göre, Roma, Hristiyanlığa dönmeyip kendi pagan inançlarını muhafaza etmiş olsaydı problemlerin hiçbiri olmayacaktı; Hristiyanlık bu dünya hayatını önemsizleştirip öteki dünyayı yücelttiği, dünyevi başarı, şan ve şerefleri değil ama mütevazılığı ve Tanrı'nın manevi ödülleriyle yücelttiği ölçüde Roma İmparatorluğu'nun savaşçılığını, mücadeleciliğini zayıflatmış ve çöküşüne yol açmıştır. Aziz Augustine ise söz konusu fikirlere karşı çıkar ve Roma'nın yıkılışını Hristiyanlığa bağlayanlara tam aksi istikamette bir argümanla cevap verir. Ona göre eğer Roma İmparatorluğu o güne değin ayakta kalabilmişse bu Hristiyanlığı kabul eden Roma'ya Tanrı'nın lütfü sayesinde mümkün olmuştur. Augustine Roma İmparatorluğu'nun yıkılış sürecinde Kuzey Afrika'da, bugünkü Cezayir sınırları içinde olan Hippo kentinde 354 yılında doğmuştur. Augustine ilk eğitimini burada klasik Latince'de almış; sonrasında 383'te Roma'ya giderek eğitimine devam etmiştir. Bu şehirde retorik profesörü olan Augustine, daha önceleri bir Maniheizt iken Latince çeviriler aracılığıyla neoplatonik felsefe çalışmaya başlamış, 386 yılında da "coşkulu bir Hristiyanlığa dönme deneyimi" yaşamıştır (Coleman, 1994: 48). Sonraki yıllarda Kuzey Afrika'ya geri dönüp bir manastır kurarak buranın rahipliğine gelen Augustine, İncil üzerine bilgisini derinleştirmiştir. Tanrı Kenti adlı kitabını yazmaya başlaması bu dönemde, Kilise'ye karşı artan pagan saldırılar sırasında olmuş, Vandalların Roma'nın Afrika kentlerini ve kırsal kesimini yağmaladığı dönemde, 430 yılında ölmüştür (Coleman, 2001: 53). Aziz Augustine, Volasianus'a karşı çıkarak, verdiği cevaplarla onun Hristiyanlığa dair düşüncelerini çürütmeyi hedefler. Ona göre, Roma İmparatorluğu zaten Hristiyanlık dinini kabul etmeden çok daha önce çöküş sürecine girmiştir. Ona göre Romalılar zaten yozlaşmış ve günahları nedeniyle cezalandırılmayı hak etmişlerdir; İsa Mesih'in merhameti ve sevgisi olmasaydı, Roma'nın yağmalanması çok daha kötü olacaktı; Roma Hristiyanlığı kabul etmeden önce de çok sayıda felakete maruz kalmıştı, demek ki başına gelen felaketlerin sebebi Hristiyanlık olamazdı (Tannenbaum ve Schultz, 2008: 131). Esasen Beşinci Yüzyıl'a kadar varlığını sürdürebilmiş ise bu Hristiyanlığı resmen kabul eden Roma'ya Tanrı'nın lütfü sayesinde olmuştur. Roma'nın yıkılmasının nedeni onun Tanrı sevgisi yerine özsevgi, kibir üzerine temellenmiş olmasında yatmaktadır. Bu noktada Augustine'in Tanrı'ya ilişkin görüşlerine değinmek yerinde olacaktır, çünkü onun Tanrı anlayışı irade ve insan doğası ile ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Tanrı, Augustine'e göre bir tam varlıktır, diğer varlıklar ise kendi kendilerine yetemedikleri için varlığın sadece bir parçasıdır ve kısmen gerçeklerdir. Tanrı hiçbir zaman tam anlamıyla insanlar tarafından bilinemeyecek olsa

da tek bilinebilir olandır. Onun kendini açığa vurma şekli ise doğa ve İncil'dir. Evrenin kendi içinde bir düzeni ve istikrarı yoktur, Tanrı gözetmezse evren bir anda hiçliğe dönüşebilir (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 125).

Augustine için kötülük, hakiki iyiliğin yokluğudur; iyiliğin ne olduğunun kendisi aracılığıyla daha iyi kavranabileceği bir şeydir ve ona göre en yüksek yaşam biçimi manastır yaşamıdır. İnsanın iyi – kötü olmak arasındaki iradesi Tanrı olmadan tecelli edemez; zira insan Tanrı olmadan ancak kötülüğü ister, kötü olabilir; ancak Tanrı'nın lütfü ile kendini kurtarabilir. Tanrı insanın yüreğine iyilik sevgisi koyduktan sonra insan iradesini kullanabilir. Augustine için Tanrı sevgisi kilit bir noktada bulunur ve iki şehir düşüncesinde de önemli rol oynar. Evet, Aziz Augustine'e göre iki tür sevgi vardır: Tanrı sevgisi (love of God) ve öz-sevgi (self-love). Bunlardan ilki doğru olan sevgi türüdür. İnsanlar, sevgilerini, kendileri de dâhil olmak üzere dünyevi, gelip geçici şeyler üzerine değil Tanrı'ya yöneltilmelidirler. Bu Tanrı'nın buna ihtiyaç duymasından dolayı değildir. Ama insanın ihtiyaç duymasından dolayıdır. İncil'de belirtildiği gibi insanlar cennette huzur içinde yaşamakta iken yasak meyveyi yiyerek Tanrı'nın emirlerine karşı gelmiş ve dünyada çile çekmek üzere cennetten kovulmuşlardır. Dolayısıyla Tanrı'nın bağışına mazhar olabilmek için insanlar kendilerini Tanrı'ya adanmışlardır. Augustinus cennet bahçesi düşüncesini siyasal düşüncesinin de temelini koyar. Ona göre Antik Yunan ve Roma'nın kişisel başarıları, şanı ve şerefleri yücelten dünyevi yaklaşımlarının insanın, Tanrı'nın inayetini kazanmasına bir faydası yoktur. Bu kibirdir, kıskançlıktır, kendini beğenmişliktir. Bu olsa olsa kişiler ve toplumlar arasında rekabete ve çatışmaya yol açacaktır. Siyasi Düşüncesi Aziz Augustine'in siyasete ilişkin fikirlerini Tanrı Şehri (De civitate dei) adlı eserinde buluruz. Bu eser, 22 ciltten oluşan hacimli bir eser olmanın yanı sıra "Hristiyan siyaset görüşünü ilk ayrıntılı açıklama teşebbüsüdür" (Arnhart, 2008:103). Daha sonra da göreceğimiz gibi iradeye yaptığı vurgu ile Hristiyanlığı ve siyasal düşüncüyü uzlaştırmaya çalışan bir düşünce geliştirmeye çalışır. Burada Augustine "Tanrı şehri" ile "dünyevi şehir" arasında ikili bir ayırım yapar ve birincisinin tevazusu ile ikincisinin gururu arasındaki zıtlıkları ifade eder. Her iki kenti iki sevgi, aşk oluşturmuştur; fakat bunlardan Tanrı şehri, Tanrı aşkıyla, nefsin küçümsenmesine, dünyevi şehir ise nefis aşkıyla Tanrının küçümsenmesine rağmen oluşturulmuştur. Tanrı şehrinde yöneticiler gerçek ödülleri cennetle şereflendirilmede bulurken, dünyevi şehirde yöneticiler yönetme şerefi için yönetirler (Arnhart, 2008:105). Buna uygun bir şekilde, sembolik olarak Kudüs'ün Tanrı şehrine, Babil ve Roma'nın da dünyevi şehre karşılık geldiği söylenebilir. Roma Devleti aynı zamanda Augustine için bütün dünya devletlerinin sembolik kuruluşunu ifade eder. Tanrı şehri, doğru sevgi, aşk yani Tanrı sevgisi, aşkı üzerine yükselen bir topluluktur. Bu aslında bir devlet değildir. Bu, tüm inananları içine alan Hristiyan toplumdur. Dünyada inananların sufi bir tarzda tek vücut olmalarıdır. Tanrı'nın krallığının gerçekleşmesi bu dünyada değil fakat cennette olacaktır. Hristiyanlar, cennete girene kadar mükemmel olmayan dünyevi siyasetle birlikte yaşamak zorundadırlar (Arnhart, 2008:120). Her ne kadar ilerleyen dönemlerde Kilise temsilcileri Aziz Augustine'in "Tanrı şehri" ile Katolik Kilisesi'ni kast ettiği doktrinini yaymışlarsa da, aslında Augustine'in aklındaki tanrısal şehir iman edenlerin oluşturduğu topluluktur. Bunun karşısında Tanrı sevgisiyle değil ama öz-sevgiyle hareket eden, dünyevi şeylere tamah edenlerin oluşturduğu insan topluluğu olan dünyevi şehir vardır. Dolayısıyla kâinattaki büyük savaş asıl olarak Kilise ve devlet arasında değil, yaşama biçimleri arasında vuku bulmaktadır. Tanrı şehri ile dünyevi şehir arasındaki bu ayrıma paralel olarak Augustine, insanları da ikiye ayırır: insanlara uyup yaşayanlar ve Tanrı'ya uyup yaşayanlar. İnsanlar bu iki şehir arasında seçim yapabilecekleri gibi, kendi içlerinde de iyi ile kötüyü ayırt

edebilirler. İyi ve kötü arasındaki çatışma her bireyin içindeki çatışmalarla bağlantılıdır ve bunun yansımasıdır (Ebenstein, 2001:88). Bu ise bizi daha sonra bahsi geçecek olan özgür iradeye ve bireyselleşmeye götürecektir.

Augustine'in devlete dair fikirleri onun doğaya ve insan doğasına ilişkin görüşlerinden etkilenmiştir. Hristiyanlığın Düşüş ve Kurtuluş öğretileri bu noktada önem kazanır. Augustine'e göre doğal evren var olabilmek için doğaüstü bir nedene ihtiyaç duyar, bu nedenle de evren kendi terimleriyle tam olarak anlaşılabilir değildir. Ona göre doğa, mevcut durumunda mükemmel değildir; ancak doğaüstü bir düzen işaret ettiğinde, iman aracılığıyla görebildiğimizde doğa güvenli bir rehber dönüşür (Arnhart, 2008:107). Değişken doğa, ancak değişmeyen bir yaratıcıya gönderme yaparak anlaşılabilir. Bu ise Augustine'i kötümser bir siyaset anlayışına götürür. Dünyevi normlarca yol gösterilen siyasi yaşam Augustine'e göre bozulmaya mahkûmdur. Bununla birlikte, daha önce de değindiğimiz üzere, o insanların işledikleri "ilk günah" neticesinde cennetten dünyaya çile çekmek üzere kovulduklarına inanmaktadır. Nitekim tüm insanlar, Adem'in Tanrı ile olan mükemmel birlikteliğini bozan kibir günahının izlerini taşırlar (Arnhart, 2008:104). Bu anlamda insanlar günahkâr, güvenilir varlıklardır. Onlar bu dünyada sürekli birbirinin kuyusunu kazar. Artık onları kontrol etmesi gereken bir kuruma ihtiyaç vardır. İnsanın Cennet'ten kovulmayla siyasal bir düzen zorunlu hale gelmiştir denilebilir. Bu noktada zorunlu bir kötülük olarak siyasal faaliyet ve devlet kurumu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Augustine'de devlet, hem insanı günahattan koruyucu, hem de insanın günahının bir cezası haline gelmiştir (Tannenbaum ve Schultz, 2008: 130). Çiçero'nun devlet tanımını (gerçek bir devlet, doğruluk sevgisi ve toplum çıkarlarının bir araya getirdiği bireyler topluluğudur) ele alarak bu tanımın doğru olup olmadığını soran Augustine'in cevabı tanımın doğru olmadığı yönündedir. Çünkü ona göre gerçek devlet sadece İsa Mesih sevgisinin bir araya getirmesiyle oluşabilir (Tannenbaum ve Schultz, 2008: 132). Augustine, herhangi bir başka sevgi türünü, devletin kurulması için bir temel olarak görmez. Ona göre Tanrı devleti ile dünyevi devlet birbirine karşıttır ve birbirini dışlar.

Fakat bununla birlikte yeryüzünde var olan hiçbir toplumda bu iki devletin saf haline rastlanamaz, bu iki devlet iç içe geçmiş durumdadır (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 129). İki devlet anlayışının sonucu olarak Augustine, hiçbir zaman Tanrı devletinin Hristiyan Kilisesi olduğunu söylememiş olmasına rağmen, Kilise'nin dünyevi kurumları kontrol altına almasını sağlayacak şekilde Tanrı devletinin Kilise olduğuna dair bir yorum sonraları hakim olacaktır. Bu yorum, dünyevi siyasal kurumları, Tanrı Devleti öğretisiyle Hristiyanlık ilahiyatı çerçevesine yerleştirmiş, seküler siyasal kurumların meşruluğunu ortadan kaldırarak onları Hristiyan Kilisesi'nin taleplerine tabi kılmıştır. Kibirinin kurbanı olarak cennetten kovulan insanların bir arada var olabilmeleri, kaosun önlenmesi ancak devlet sayesinde mümkündür. Bu çerçevede Aziz Augustine'in düşüncesinde devlet, antiklerin düşüncesindeki gibi insanların erdemli kılınmasına ve böylelikle mutluluğa ulaşabilmelerine hizmet eden bir okul olmayıp, onların nefislerine yenik düşerek birbirlerine zulüm etmelerini engellemenin bir aracıdır. Hükümdarın görevi bu dünyada düzeni tesis etmektir. Bu sayede Tanrı şehrinin mensupları, iman edenler vicdanlarına uygun bir şekilde yaşayıp, Tanrı'ya doğru olan yolculuklarını gerçekleştirebilsinler. Hükümdarın otoritesi Tanrı'dan gelmektedir ve ona karşı gelinemez. Sivil itaatsizlik mümkün değildir. Eğer hükümdar Tanrı'nın emirlerine aykırı emirler verirse sadece bu durumda, isyan etmeden, sivil itaatsizlikte bulunup, hükümdarın vereceği cezaya katlanılmalıdır. Belirtmek gerekir ki, Augustine'in Tanrı şehri, Hristiyan Kilisesi'nin rehberliğinde dünyada kurulabilecek bir devlet olarak görülmemiştir. Augustine, Tanrı şehrinin

ebedi huzurunun sadece cennette gerçekleşebileceğini belirtmiş, dünyada ise Hristiyanların sadece dünyevi kente boyun eğmelerini istemiştir. Arnhart, Tanrı şehri görüşünün bir çeşit idealizm olduğunu söyleyerek, Augustine'in idealizm ve gerçekliği birleştirdiğini belirtir. Metodu Aziz Augustine'i antik düşünürlerden ayıran bir başka özelliği de onun insanın sahip olduğu temel özelliğin akıl sahibi olması değil de irade sahibi olması olduğunu düşünmesidir. Augustine, sadece ilahi kaynaktan ilham alan vicdanın akla gerçek anlamda yol gösterebileceğini belirtir.

Ona göre insan, iyinin ve kötünün peşinde koşma kararını kendi hür iradesiyle verir. İnsan mutluluğa akli sayesinde öğrendiği/anladığı erdemi hayatında uygulayarak ulaşamaz; insan, mutluluğa ancak Tanrı'nın emirlerine iradesi sayesinde itaat ederek, bir başka ifadeyle, iman ederek ulaşabilir. Emirlerin ne olduğunu anlamak için akıl gemisine binip uzaklara yelken açmaya gerek yoktur. İhtiyaç duyulan tüm bilgi İncil'de mevcuttur; İncil bilginin ve hakikatin kaynağıdır. Aziz Augustine bu hususu şöyle belirtir: "Tanrı ve ruh. Bilmeyi istediğim tek şey bu. Başka hiçbir şeyi kesinlikle hiçbir şeyi bilmek istemiyorum" (Cassirer, 1984: 89). Aziz Augustine ve izleyenlerine göre gerçeğe ve iyiye ulaşmak için aritmetikten geometriye, geometriden gök bilimine, mantıktan retoriğe uzanan yolu bilmek gerekmez. Platon'un kavramsallaştırmasıyla hem idealar âleminin hem de bu içinde yaşadığımız nesnel âleminin bilgisini kendisinde birleştirmiş, yani cennet ve dünyanın bilgisine sahip olan İsa'nın vahyini izlemek iyiye, güzele erişmek için yeterlidir (Cassier, 1984: 88).

"...her kim iradesini Tanrı'ya yöneltirse daha büyük şeref elde eder. Fakat her kim de özel kazanç veya tamah peşine düşmeyi seçerse Tanrı'dan uzaklaşır" (Tannenbaum ve Schultz, 2008: 133).

Bu düşünüşün ağır basmasıyla ki, yaklaşık İ.S. Beşinci Yüzyıl'dan On Üçüncü Yüzyıl'a kadar Hristiyan dünyasında akıl imanın yedeğine koşulmuş, felsefe tahtını teolojiye, filozof da teologa terk etmiştir. Bu yeni dönemde devletin antik dünyada oynadığı rolü, yeni bir kurum üstlenmektedir: Kilise. Devlet artık sadece istikrar ortamını sağlamakla yükümlüdür. İnsanları mutluluğa yönlendirecek veya bu dünyada çektikleri acılara metanetli bir şekilde katlanmalarını sağlayacak olan Kilisedir. Bu çerçevede mutluluğa, iyiye ulaşmanın iman etmeye bağlı olduğunu düşünen Aziz Augustine, adaletin de ancak Hristiyanlığı seçmiş bir devlette söz konusu olabileceğine inanmıştır. Bu çerçevede de adalete ilahi bir anlam kazandırmış, adaleti Tanrı'nın iradesi ile uygunluk olarak nitelendirmiştir. "Adalet ortadan kalktıktan sonra, krallıklar büyük soygunculardan başka nedir?" diyerek bu görüşlerini destekler. Bu şekilde toplumsal kurumların ilahi iradeye göre yeniden şekillendirilmesi ile adaletin tecelli edeceği düşüncesi bir tür aşkın adalet anlayışı anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda klasik devlet kuramına olan yaklaşımının Hristiyanlaşması olarak ele alınabilir. Tarih Anlayışı Aziz Augustine'in kendinden önce gelenlerden bir başka yönü de onun doğrusal tarih anlayışıdır. Daha önceki dönemlerde tarihin döngüsel olduğu düşünülmekteydi. Buna göre tarihsel olaylar bir düzenlilik içinde birbirini takip ederdi. Bu fikrin bir yansımasını Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin rejimler döngüsü fikrinde bulabiliriz. Buna göre erdemli bir kral ortaya çıkıp bir topluluğa kanunlar vererek düzen ve adaleti tesis eder. Daha sonra gelen kralların yozlaşmasıyla krallık rejiminden tiranlığa geçilir.

Tiranların zulmü karşısında bilge bir azınlık idareyi ele alacaktır. Bu bir aristokrasidir. Ancak bu yönetimin de zaman içerisinde yozlaşmasıyla bir azınlığın kendi çıkarı doğrultusunda yönetimde olduğu oligarşi doğacaktır. Bu rejimin adaletsizliği karşısında isyan eden geniş halk

yığınları öncelikle herkesin çıkarına olan adil bir rejim tesis edeceklerdir. Ancak zamanla bu rejimin de yozlaşması söz konusu olup başa dönecektir. Tarih bu şekilde döngüsel olarak sürüp gidecektir. Aziz Augustine, tarihin bu şekilde geliştiği fikrinde değildir. Augustine, tarihin, bir şeye yönelik bir doğrultuda insanlığı hareket ettiren bir amaca sahip olduğu mefhumunu geliştirir (Tannenbaum Schultz, 2008: 136). İnsanlık tarihi, siyasal çatışma ve uyumsuzluğun olmadığı Cennet Bahçesi'nden, zorunlu kötülük olarak devlete ihtiyaç duyulan çatışma ve huzursuzluk ortamına geçmiştir. Fakat Augustine'e göre nihai bir noktaya doğru gitmektedir insanlık: Tanrı'nın hükümdarlığına. Hristiyan inancına paralel olarak Aziz Augustine dünyanın bir başlangıcının ve bir de sonunun olduğuna inanmaktadır. Ona göre tarihin nihai amacı, insan dünyasının nihai yıkımı, Tanrı devletinin zaferi ve İsa Son Yargılama için dünyaya dönmesidir (Tannenbaum ve Schultz, 2008: 136). Tanrı devleti ile Roma gibi dünya devletleri arasındaki mücadele bütün tarihi kapsar. Gerçek devlet olan Tanrı devleti, dünya devletleri üzerinde muzaffer olduğu zaman nihai çözüme meydana gelir. Hoşgörüsüzlüğü Aziz Augustine dinde zora başvurulabileceğine inanır: "Zulmün hak dine karşı yapılmasının yanlış ancak hak dinin sapkınları doğru yola getirmek için zulme başvurmalarının doğru" olduğunu söyleyen Aziz Augustine, hükümdarı sapkınları cezalandırmaya davet eder. Aziz Augustine bu fikrini esas olarak Luka İncili 14:23'e referansla meşrulaştırmaktaydı. Burada, bir evin efendisi verecek olduğu ziyafete misafirleri davet etmesi için hizmetkârını görevlendirir. Hizmetkâr çaldığı her kapıdan, konuştuğu her kişiden bir bahane dinler. Kimisi yeni evlendiğini ve bu yüzden yemeğe gelemeyeceğini, kimisi bir çift öküz aldığını ve onlarla ilgilenmesi gerektiğini bahane ederek daveti geri çevirir. Hizmetkâr durumu efendisine anlattığında, efendinin cevabı "yollara ve tarlalara git ve onları zorla getir ki, evim dolu olsun" şeklinde olur. Aziz Augustine'in bu ifadeyi yorumlaması, Tanrı'nın insanların gerekirse zora başvurularak doğru yola getirilmesine cevaz verdiği ve hatta bunu buyurduğu şeklindedir. Aziz Augustine'in bu yorumu, Paris piskoposu tarafından XIV. Louis Fransa'sında Hugenotlar'a karşı kullanılmak üzere yeniden canlandırılacaktır.

Sonuçta Augustine'in önemi, antik felsefenin kavramlarıyla Hristiyanlığı felsefi olarak temellendirme girişimini en sistematik biçimde ortaya koyan düşünür olmasının yanı sıra, görüşlerinin yüzyıllarca Katolik Kilisesi'nin resmi öğretisi haline gelmesinden kaynaklanır (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 120-121). Augustine, Roma'nın yıkılışından Aquinalı Thomas'a kadar, Katolik Kilisesi'nin resmi dogması olacak sistemli bir din, tarih ve siyaset felsefesi geliştirmiştir. Hristiyanlığın kabul edilmesinin, pagan inançlar karşısında Roma İmparatorluğu'nu yıkıma götüren unsur olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkarak, teoloji düzeyinde Hristiyanlığı pagan dinler karşısında temellendirmeye çalışmıştır. Augustine, aklın değil iradenin vurgulandığı, aklın bulunduğu erdemini değil iradenin izlediği imanını öne çıkartıldığı, dünyevi başarı peşinde koşmanın öz-sevgi ve kibir ile özdeşleştirilip kınandığı, tevazu ve teslimiyeti vurgulayan Tanrı sevgisinin yüceltildiği, insanların bu dünyada kişisel ve toplumsal zaferler elde etmek için değil çile çekmek için bulunduğu düşüncesini geliştirmiştir. Bu düşünceleri aynı zamanda, antik dünyanın insanı ve akli merkez alan dünya görüşünün yerine Tanrı-merkezli bir dünya görüşün geçtiği anlamına gelmektedir. İkili devlet düşüncesi, hiçbir zaman Tanrı devleti ile Kilise'yi aynı şey olarak görmediği gibi, dünyevi devleti de Roma İmparatorluğu veya devletle aynı şey olarak ele almaz. Bu devletlerden hiçbirini var olan toplumlarda saf bir halde bulunmaz, her iki devlet şekli birbiri içine geçmiş durumdadır. Görüşleri, Kilise'nin yönetiminde etkisinin artması ve söz sahibi olması yönünde yorumlanıp kullanılmış olsa da Augustine'in böyle bir amacı olduğu veya Kilise'yi devlete üstün kılma

düşüncesi taşıdığı yorumu oldukça zorlama bir yorum olacaktır. Kilisenin manevi üstünlüğünü kabul etmiş olduğu söylenebilir fakat Augustine Kilise'yi bütün ruhban sınıfını ve vaftiz edilmiş bütün Hristiyanları içine alan büyük bir cemaat olarak kavramıştır. Augustine'de gördüğümüz, insana, topluma ve siyasete ilişkin bu karamsar bakış açısının yaklaşık olarak On Üçüncü Yüzyıl'a değin devam ettiğini söyleyebiliriz. XVII. Yüzyıl Fransa'sında olduğu gibi zaman zaman Aziz Augustine'in düşünceleri yeniden su yüzüne çıkabilse de, Aquinalı teolog Aziz Thomas'ın yeni düşünceleriyle Hristiyan düşünce dünyasındaki hegemonyasını yitirmiştir. Aziz Thomas, Aristoteles'in felsefesini, Hristiyan düşünüşünü ve Çiçero'nun doğal hukuk geleneğini harmanlamıştır.

### **Modern Zamanlar**

Modern çağ siyasal düşüncesini önceki zamanların siyasal düşünüşünden (Yunan, Roma ve Orta Çağ Hristiyan düşüncesi) ayıran temel özelliklerden biri bireye, topluma ve devlete ilişkin temel varsayımlardaki yeni bakış açısıdır. Nedir bu bakış açısının özellikleri? Kabaca, antik Yunan ve Roma'da bireyin doğası gereği sosyal bir varlık olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. İnsan, Aristoteles'in düşüncesinde, biyolojik (nesli devam ettirme arzusu) ve psikolojik (sevgi, dayanışma arayışı vb.) ihtiyaçların yönlendirmesi ile önce aile (hane) kurumunda, daha sonra çocukların evlenip kendi hanelerini kurması ve bunların bir araya gelmesiyle köyde ve son olarak da birkaç köyün bir araya gelmesiyle devlette (polis) bir araya gelmekteydiler. Aristoteles'in ifadesiyle, toplum halinde yaşamayan bir birey ya bir Tanrı ya da canavar olmalıydı. Aristoteles'in bu düşüncesinin hocası Platon ve daha sonraki Roma düşünürlerinden Çiçero ve Seneka tarafından da paylaşıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Buna göre birey herhangi bir rasyonel mülahazanın sonunda, maddi veya manevi ihtiyaçlarını en iyi şekilde tatmin etme maksadıyla toplum halinde yaşamayı seçiyor değildir. Evet, toplum çıkarlarımızın/ihtiyaçlarımızın daha iyi bir şekilde karşılanmasına hizmet eder. Ancak bu bir sonuçtur, neden değil. İnsanlar doğaları gereği toplum halinde yaşama yönelimindedirler. Böyle bir doğaya sahip olan insanların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan şey de doğal olacaktır. Toplum bir konvansiyon (nomos) değildir; o doğanın (physis) bir ürünüdür. Doğada parçaları birbiri ile uyum içinde çalışan organik ve hiyerarşik bir düzen vardır. Doğada çatışma değil uyum hüküm sürer. Toplum da doğanın bir eseri olarak uyumlu olmalıdır. Var olan çatışmalar idealden bir sapmadır. Bu bağlamda, siyaset felsefecisinin rolü de cari toplumda var olan idealden sapmaları tespit etmek ve toplumu ideale sevk etmek üzere fikrî düzeyde tespit ve önerilerde bulunmaktır. Hatta hatırlayacağımız gibi, Platon Devlet adlı eserinde filozofların rolünü sadece ideal düzen ile var olan düzen arasındaki sapmayı tespit etmekle sınırlanmış, bu sapmayı ortadan kaldırma rolünü bizatihi filozoflara yüklemiştir: Ya filozoflar kral ya da krallar filozof olana değin doğadaki, veya bunu Platon'un terimleriyle ifade edersek, idealar alemindeki uyumlu, ideal düzen dünyada tesis edilemeyecektir. Bu noktada antiklerin devlete ve siyasete de bakışı ortaya çıkmaktadır.

Bireyi doğal olarak sosyal, dolayısıyla, toplumu da bir konvansiyonun ürünü olmayıp doğal bir varlık olarak gören antik düşünürler siyaset felsefesine de toplum halinde yaşayan bireylerin kolektif hayatını düzenleme, var olan toplumsal çatışmaları ortadan kaldırıp kozmosta var olan uyumu devlette de tesis etme görevini yüklemiştir. Bu idealin yakalanabilmesi bireyin kendisi ve çevresi ile barışık ve uyum içinde olması, bir başka anlatımla, ahlaklı bir hayat



sürmesi ile mümkün olacaktır. Bireyin ahlaklı bir hayat sürmesinin (erdemli olmasının) toplum açısından taşıdığı büyük önem düşünülürken, bireyin ahlaki yönelimi bireyin kendi tercihlerine terk edilemeyecek denli önemli bir konu haline gelir. İşte, bu nedendir ki, antik düşünürler ahlak ve siyasetin iç içe geçmiş olduğunu düşünmekte, yetkin bir siyaset felsefecisinin aynı zamanda yetkin bir ahlak felsefecisi olması gerektiğini de düşünmektedirler. Bu bilgi önemlidir, çünkü siyaset felsefecisi, ahlaklı/erdemli bireyler yaratması doğrultusunda siyasetçilere/devlet adamlarına tavsiyelerde bulunacaklardır. Bu bağlamda, devletin ve siyasetin rolü, kendi başına sahip olduğu akıl sayesinde doğru yaşamın ne olduğunu bulamayıp birbiriyle çatışmaya düşen bireylerin ahlaki tekâmüllerini eğitim ve yasalar yolu ile sağlamak ve bireysel ve toplumsal düzeylerde mutluluğu tesis etmektir. Aristoteles'in siyaset tanımı bu perspektiften daha anlamlı hale gelmektedir. Hatırlanacağı gibi Aristoteles, siyaseti "insanı mutlu etme sanatı" olarak tarif etmiştir. Nitekim Aristoteles, Nikamakhos'a Etik adlı eserinde insanın ancak erdemli bir hayat sürerek mutlu olabileceğini tespit ettikten sonra bu amacın nasıl gerçekleştirileceğini anlatmak üzere Politika adlı eserini kaleme almıştır. Siyaset insanları mutlu etme sanatı ise devlet de bu sanatın atölyesindeki en temel araç durumuna gelmektedir. İnsana, topluma ve devlet/siyasete dair bu bakış açısının kimi değişikliklere uğramakla birlikte

Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde temel hususlarda devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Orta Çağ'ın erken düşünürlerinden Hippolyte din adamı Aziz Augustine kimi açılardan antik Yunan ve Roma düşüncesinden bir kopmayı temsil eder. Şöyle ki Aziz Augustine, İncil'deki Cennet'ten Çıkış hikayesinden hareketle ilk insanlar olan Adem ile Havva'nın cennette Tanrı'nın emirleri ile uyum içerisinde varlıklarını sürdürürken, Havva'nın Adem'i nefesine yenik düşürüp yasak elmayı yemeleri ile birlikte, Tanrı'nın inayetini kaybetmişler ve cennetten kovulmuşlardır. Cennette huzur ve Tanrı'nın emirleri ile uyum içerisinde var olan insanlar artık dünyaya çile çekmek üzere gönderilmişlerdir. Cennette barış içerisinde var olan insanlar dünyada birbirinin kuyusunu kazmaya başlamışlardır. Artık onları kontrol etmesi gereken bir kuruma ihtiyaç vardır. Bu noktada zorunlu bir kötülük olarak siyasi faaliyet ve devlet kurumu ortaya çıkmaktadır. Cennette kaynakların sınırsız olması nedeniyle nasıl bir iktisatçıya ihtiyaç yoksa insanların hırslarını yenmiş ve Tanrı ile uyum içerisinde olmalarından ötürü de siyasetçiye ihtiyaç yoktur. Fakat cennetten kovulan insanların bir arada var olabilmeleri, kaosun önlenmesi ancak devlet sayesinde mümkündür. Aziz Augustine'in düşüncesinde devlet, antiklerin düşüncesinde olduğu gibi insanların erdemli kılınmasına ve böylelikle mutluluğulaşabilmelerine hizmet eden bir okul olmayıp, onların nefislerine yenik düşerek birbirlerine zulüm etmelerini engellemenin bir aracıdır.

Aziz Augustine'i antik düşünürlerden ayıran bir başka özelliği de onun insanın sahip olduğu temel özelliğin akıl sahibi olmak olmayıp irade sahibi olduğunu düşünmesidir. İnsan, akıl sayesinde öğrendiği/anladığı erdemi hayatında uygulayarak mutluluğa ulaşamaz; insan, mutluluğa ancak iradesi sayesinde Tanrı'nın emirlerine itaat ederek, bir başka ifadeyle, iman ederek ulaşabilir. Emirlerin ne olduğunu anlamak için akıl gemisine binip uzaklara yelken açmaya gerek yoktur. İhtiyaç duyulan tüm bilgi İncil'de mevcuttur. Bu düşünüşün ağır basmasıyla ki, yaklaşık M.S. V. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar Hristiyan dünyasında akıl imanın yedeğine koşulmuş, felsefe tahtını teolojiye, filozof da teologa terk etmiştir. Bu yeni dönemde devletin antik dünyada oynadığı rolü, yeni bir kurum üstlenmektedir: Kilise. Devlet artık sadece istikrar ortamını sağlamakla yükümlüdür. İnsanları mutluluğa yönlendirecek veya bu dünyada çektikleri acılara metanetli bir şekilde katlanmalarını sağlayacak olan Kilise'dir.

İnsana, topluma ve siyasete ilişkin bu karamsar bakış açısının yaklaşık olarak XII. Yüzyıla değin devam ettiğini söyleyebiliriz. Aziz Augustine'in düşünceleri Aquinalı teolog Aziz Thomas'ın yeni düşünceleriyle Hristiyan düşünce dünyasındaki hegemonyasını yitirmiştir. Aziz Thomas, Aristoteles'in felsefesini, Hristiyan düşünüşünü ve Çiçero'nun doğal hukuk geleneğini harmanlamıştır. Tıpkı Aristoteles gibi Aziz Thomas da insanın sosyal bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre de insanlar biyoloji ve psikolojinin etkisiyle doğal olarak önce ailede, sonra köyde ve son olarak da devlette bir araya gelirler. İnsanlar akıl sahibi varlıklardır. Mutluluğa giden yolda insanın yardımına iman kadar akıl yoluyla bulunan erdem de hizmet eder. Keza tüm dünyada geçerli olan doğal hukukun ilkelerinin tespiti de akıl sayesinde mümkün olmaktadır. Doğal hukuk doğadan kaynaklanıp zamana ve mekâna göre değişiklik göstermez iken, pozitif hukuk gelenekten, cari uygulamalardan kaynaklanmaktadır. Yani yine "phusis" ile "nomos"un karşı karşıya gelmesi söz konusu olup akıl bizi doğal olana götürecektir. Bu anlamda, Aziz Thomas'ın düşüncesinde antik Yunan düşüncesinin Hristiyan düşüncesiyle uyumlu hale getirilmesinden bahsedebiliriz. Bu düşünce biçimi Hristiyan düşünüşünde modern döneme kadar hakim paradigma olarak kalmıştır.

Özetleyecek olursak, antik Yunan, Roma ve, Aziz Augustine'in kimi düşünceleri hariç tutulursa, Hristiyanlık düşüncesi insana, topluma ve devlete bakışında bir devamlılık göstermektedir. Buna göre, insan doğası gereği sosyal bir varlık olup yalnızca toplum içinde var olabilir. Toplum insan aklının bir eseri olmayıp doğal olarak ortaya çıkmış bir varlıktır. Devletin fonksiyonu insanların erdemli bireyler kılınıp kendileri, sosyal çevreleri ve evrenin geri kalanı ile uyum içerisinde yaşayarak mutluluğa ulaşmalarını sağlamaktır.

Modern siyasal düşünce, antik Yunan, Roma ve Hristiyan dünyada hüküm sürmüş olan bu düşünce arka planından bir kopuşu temsil etmektedir. Bu kopuşun siyasi, dinsel ve bilimsel olmak üzere üç boyutunu tespit edebiliriz. Machiavelli'nin düşüncesi siyasi boyutta; Luther ve Calvin'in düşünceleri dinsel boyutta ve Descartes, Bacon, Kopernik ve Newton'un fikirleri bilimsel düşünce alanında vuku bulan kopuşun paradigmatik örneklerini temsil ederler.

16. yüzyıldan itibaren birey, toplum ve devlet hakkında geliştirilen fikirler, "modern siyaset teorisi" olarak tanımlanmaktadır. Niccolo Machiavelli (1469-1527) ile başlayarak Michel de Montaigne, Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke'un da aralarında bulunduğu "siyasal düşünürler", "erdem"i vurgulayan klasik siyaset felsefesi paradigmasını gerçekçi olmadığı düşüncesiyle reddetmişlerdir (Strauss, 1989). Modern düşünürler tarafından klasik paradigmanın reddedilmesi, temelde insanoğlunun doğasına ilişkin belli düşüncelerden kaynaklanmaktadır. Bu yeni düşünüş biçiminin öncüsü ise insanların özleri itibarıyla kötü olduğu ve kişisel yarar amacıyla hareket ettikleri fikrinde olan Floransalı düşünür Machiavelli'dir. Machiavelli için insan doğası, ahmaklığın, hırsın ve kötülüğün değişken bir karışımıdır. Onun sözleriyle ifade edilecek olunursa: "İnsanlar hakkında genel olarak nankör, hırslı, maymun iştahlı ve ikiyüzlü oldukları ve tehlikeden uzak dururken kazançlarının peşinden koştukları söylenebilir" (Machiavelli, 1998: 66). Machiavelli'ye göre insanlar dünyevi şeylere daha fazla değer atfetmekte olup, bu açıdan "babalarının ölümünü, miraslarının kaybından çok daha çabuk unuturlar" (Machiavelli, 1998: 67). İnsan doğasına ilişkin bu olumsuz bakış açısı Machiavelli'yi toplumu da doğal bir varlıktan ziyade bir konvansiyonun sonucu olarak görmeye itmiştir. İnsanlar topluma doğal toplumsallıklarının bir sonucu olarak katılmamakta, toplumsallaşmaları bu yolla elde edecekleri maddi yararlarına dair hesapları sonucunda

gerçekleşmektedir. Ona göre insanların toplum halinde yaşayarak elde edecekleri başlıca fayda güvenlik ve korunmadır.

Benzer bir biçimde Michel de Montaigne de insanoğlunun, antiklerin düşüncesindeki erdemli ve ahlaki bir yaşam sürme uğraşındaki ahlaki bir varlık olmaktan çok, hayvanlara yakın olduğunu düşünmektedir. Antik çağda, akıl ve konuşma yetilerine sahip olmaları itibarıyla insanların diğer tüm sosyal hayvan türlerinden daha üstün olduğu ve buna bağlı olarak da ahlaki bir yaşam sürmesi gerektiğine inanılmaktaydı. Montaigne ise insanların hayvanlardan üstün olmak bir yana, arzularını kontrol etme noktasında hayvanlardan daha da kötü olduklarını düşünmüştür (Montaigne, 1991: 56). Machiavelli ve Montaigne’i takip ederek, Thomas Hobbes’un da insan doğası üzerine kötümser bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Hobbes da insanın ayırt edici özelliği olan aklını öne çıkarmak yerine onun hayvani yönlerini vurgulamıştır. Ona göre insanoğlu, akıl aracılığıyla bulunabilecek olan ahlaki bir neden, bir ideal doğrultusunda harekete geçmemekte, bunun yerine belirleyici konumda kendini koruma güdüsü biçiminde psikolojik bir neden yer almaktadır (Sabine, 1959: 460; Strauss, 1989: 49). İnsanları bir topluluk haline getiren insanoğlunun doğal bir özelliği olarak toplumsallığı değil, şiddetli bir ölümden duyulan şey korku karşısında bir sığınak bulma arayışıdır. Antiklerin parçalarının belli bir amaca doğru hareket ettiği ve ona ulaştığında eylemsizliğe geçtiği ve tüm parçaların arasında organik bir bütünlük ve uyumun olduğu evren anlayışına karşılık modernler evrenin mekanik bir açıklamasını sunarlar. En yetkin ifadesini Newton’un düşüncesinde bulan bu paradigma uyarınca evren, belli bir amacı olmaksızın hareket halindeki cisimlerin oluşturduğu bütünlük olarak anlaşılmaktadır. Böylesi bir bakışın ise parçaları arasında amaçsal (teleolojik) bütünlük, uyumu vurgulayan Aristocu evren anlayışına radikal bir karşı çıkış anlamına geldiği açıktır.

Böylece modern siyaset felsefesi, gerek birey ve toplum hakkındaki varsayımları, gerekse bu varsayımlar uyarınca inşa edilmiş siyasal, sosyal kurumlara bakışı noktasında antik siyaset felsefesinden ile radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Modernler için insan varlığının doğal durumu bir özgürlük ve barış halinden ziyade insanın kötü ve bencil olması ile bağlantılı olarak kaos ve ıstırap durumudur. İnsanlarca oluşturulan toplum da evrende var olan uyumun bir yansıması değil, doğaya karşı bir isyandır. Doğa temel insan arzularının daimi bir şekilde karşılanmasına yardımcı olacak bir çevreyi sunmamaktadır. Toplum ve devlet arzuları tatmin etmeye dönük olarak insan aklının bir icadıdır. Barış, insan arzularının daimi tatmini için bir sine quanon (olmazsa olmaz) konumunda olsa da, doğadan gelen bir nitelik de değildir. Bilakis doğanın getirdiği şey çatışmadır. Barış insanların isteği, barışın karşıtı olan çatışma ise onların doğal durumudur.

Modernlere göre bu durum insan türünün ikilemidir. Çatışmayı bütünüyle ortadan kaldırmaya girişmek beyhudedir. Buradaki tek çıkar yol çatışmayı toplumsal yaşamla uyumlu hale getirmektir; böylece çatışma, toplumun asıl amacına – insan arzularının sürekli tatmini – hizmet etmesini engellemeyecektir. Onaylamadığımız bir davranış ve/ya inancı engellemekten, alıkoymaktan ya da güce dayalı olarak bastırmaktan bilinçli bir şekilde kaçınma olarak hoşgörü modern zamanlarda çatışmayı kontrol etmede bir araç olarak savunulmuştur. Bunun zıttı olan hoşgörüsüzlük ise çatışmaları kızıştıran boyutu ile doğa durumuna ait bir unsurdur. Hoşgörü barışa olanak sağlar, barış ise başta kendi güvenliğini sağlama arzusu olmak üzere, insan arzularının sürekli tatmininde gerekli koşuldur.

### **Postmodern Zamanlar**

Orta Çağ'ın yıkılmasına neden olan ve modern Avrupa'nın siyasal düşüncesinin temelini oluşturan değerler, Yirminci Yüzyıl'ın başlarından itibaren yeni bir bakış ile eleştirilmeye başlandı. Modern dönemi karakterize eden temel kabuller olarak akıl yolu ile evrensel hakikatleri bulma, insan yaşamının ve iş hayatının standartlaştırılması, insanın doğaya hâkimiyeti, ilerleme, bireysellik ve demokratik değerler, giderek yükselen postmodern eleştirinin hedefleri oldu. Yirminci Yüzyıl'ın son çeyreğinde öncelikle sanat ve edebiyat alanlarında görülmeye başlayan postmodernizm çok geçmeden felsefe ve sosyolojide belirgin bir yaklaşım haline gelmiştir. Postmodernizmin tanımını yapmak zor olmakla birlikte bazı temel özellikleri ve tutumları belirlenebilir.

Sanat alanında kendini belirgin bir şekilde ifade etme fırsatı bulan postmodernizm, biçim ve içerik tartışmasında vurguyu biçim veya üsluba kaydırır. Resimde mantık, simetri ve düzenliliği reddederken karışıklık ve çelişkiden hoşlanır. Sanatla günlük yaşam arasındaki, popüler kültür ve elit kültür ayrımını aşmayı arzular. Örneğin sanatsal üretimin özgünlüğüne karşı çıkar ve sanatın salt tekrara dayalı bir faaliyet olabileceğini iddia eder. Edebiyat eleştirisinde postmodern yaklaşım metnin yaratıcısı olarak yazarın otorite ve iktidarına meydan okur. Dolayısıyla eleştiride yazarın amacının ya da niyetinin ne olduğu önemsizleşir (Cevizci, 2002: 841)

Sanat ve kültür alanındaki bu tür bir yaklaşımın yükselişinin, çağdaş dönemin Batı tarihinde postmodern yeni bir evrenin doğumunu müjdelediği iddia edilir. Nasıl burjuva ideolojisi ve değerleri 19. Yüzyıl liberal kapitalizminin hâkim fikirleri olmuş ise, benzer şekilde, postmodern kültürün ve toplumsal ilişkilerin de bugün çağdaş kapitalizme karşılık geldiği öne sürülür. Sanat ve kültür alanındaki bu postmodernizm anlayışının yanı sıra modernlik ve Aydınlanma'ya ilişkin felsefi eleştiriden meydana gelen bir başka tür postmodern akımdan da bahsedilebilir. Bu akım felsefi postmodernizm olarak tanımlanmaktadır ve modernizmin entelektüel kabullerine ilişkin radikal ve kuşkucu bir felsefi eleştiriden meydana gelmektedir. Felsefi postmodernizm Batı felsefesi ve metafiziğinin temel kategorilerini sorgular (Cevizci, 2002: 841-42). Felsefi postmodernizmin belki de en önemli özelliği ister siyasi, ister dini, isterse de toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, kapsayıcı dünya görüşlerine itiraz etmesidir.

Bu çerçevede, Marksizm, Hristiyanlık, faşizm, Stalinizm, liberalizm, İslamiyet ve modern bilim gibi öğretilerin hepsi aynı kefeye koyulup bunların tamamı nesnel olma iddiasında olan aşkın ve bütünselleştirici üst-anlatılar (meta-narratives) oldukları gerekçesiyle reddedilir. Buna bağlı olarak insanların bilim aracılığıyla ilerleyeceği ve özgürleşeceği fikrine ve evrensel ahlaki doğrulara karşı çıkılır. Bu yüzden modern bireyde temellenen evrensel bir etik düşüncesi, özellikle de faydacılık ilkesi şiddetle eleştirilir. Bu tür bir evrenselcilığe karşı çıkış, bilginin göreceliğinden, farklı akılların varoluşundan, insan algısının bağlam bağımlı oluşundan bahsedilerek haklılaştırılmaya çalışılır. Bu tür felsefi reddiyeler günlük ve siyasal yaşamda da değişiklik taleplerini beraberinde getirir. İlerleme fikri kabul edilmediğinden modernin de modern öncesinden iyi olduğu görüşü reddedilir. Postmodernler köylünün kır hayatı yerine entelektüelin kentli hayat tarzını seçmeyi reddederler. Modern bilimin kategorik farklılaşımının yanlış olduğu savunularak disiplinler arası çalışma gündeme getirilir. Temsili demokrasi sahtekârlık olarak görülür ve birçok yeni toplumsal hareket bu sebeple desteklenir (Cevizci, 2002: 840-41).

Yirminci Yüzyıl insanlık tarihinin en vahşi yüzyılı oldu. İki dünya savaşında ölen milyonlarca insan, Avrupa'nın ortasında yaşanan soykırımlar, küresel gelir eşitsizliği gibi önemli toplumsal vakalar, modernliğe ve onun teorisini kuran siyasal ideolojilere karşı büyük bir tepki doğurdu. Marksizmin veya liberalizmin ilkelerinin çağımızı açıklayamadığı, modern aklın kendi yıkımını hazırladığı ve insanlığın bir krizde olduğu sıklıkla tekrarlanan eleştiriler haline geldi. Japonya'ya atom bombası atılırken adaletin kaynakların ihtiyaca göre dağıtılması mı yoksa gayri şahsi kurallara göre tahsisi mi anlamına geldiği türünden tartışmalar kimi yazarlar için anlamlı tartışmalar olmaktan çıktı. Bu büyük gelişmelere paralel olarak felsefi ve bilimsel dönüşümler de ortaya çıkmaktaydı. Fizik ve matematik alanındaki gelişmeler özellikle ilginçtir.

Evrensel kanunların bulunması konusunda sosyal bilimlere ilham vermiş olan fizik biliminde Yirminci Yüzyıl'ın başından itibaren kuantum teorisinin geliştirilmeye başlanması ile determinist yasalara göre işleyen evren anlayışı sarsılmaya başlamıştır. Örneğin Alman fizikçi Heisenberg en azından mikro düzeyde fenomenlerin belirlenemez olduğunu ileri sürmüştür. Onun Eşitsizlikler Teorisi bir atom parçacığının konumunu ve hızını aynı anda belirlemenin imkânsız olduğunu iddia eder. Bu sebeple mikro fizik sisteminin gelişimini kesin bir şekilde ortaya koymanın mümkün olmadığı belirtilir (Russ, tarih: 347). Fiziğin ardından matematik de Gödel'in Eksiklik Teoremi ile mantığın kanıtlayamayacağı matematiksel gerçekliklerle yüzleşmek zorunda kalır. Dolayısıyla Yirminci Yüzyıl Baconcu, Descartesçi katı determinist, pozitivist önermelerden daha esnek ve daha göreceli bir konuma doğru sürüklenmekteydi. On Dokuzuncu Yüzyıl'ın son çeyreği ile Yirminci Yüzyıl'ın ilk yarısı, erken dönem moderniteye karşı felsefi bir başkaldırının da tohumlarını içinde barındırmıştır. Bu açıdan Nietzsche'nin Sokratesçi mantıksal temelli evrensel bilgi arayışının bir yanılısamadan ibaret olduğunu iddia etmesi, ardından modern ahlakın köle ahlakı olduğunu iddia ederek, üstün insanın yeni ahlaki standartlarını yaratacağını ümit etmesi önemlidir. Nietzsche şeyleri ve olguları farklılıkları ve benzerliklerine göre soyutlayarak sınıflandırma ihtiyacının pratik yaşamın devamlılığı için elzem olduğunu kabul eder. Örneğin bir elma şekil, boy gibi özellikleri bakımından bir başka elmadan farklılaşsa da genel bir elma tanımı yapmak sosyal hayat için gereklidir.

Ancak, Nietzsche'ye göre bu zorunluluk aynı zamanda evrensel kuralların varlığını ispatlamaz. Evrensel kurallar yerine tarihsel küçük anlatılar vardır. Dünya biricik tecrübelerden oluşan bir kaos ortamından oluşur, yoksa bir düzen sergilemez. Düzenler insanların yanılısamalarıdır. Modern insanın çoğunluğu bu yanılısamaları alışkanlıkla kabul eder ve onları sorgulamaz. Oysa olması gereken "üstün insan"ın dünyanın bu tarihselliğini kabul edip, kendi ahlakını oluşturmasıdır. Nietzsche'nin mutlak gerçeklerin yokluğu nedeniyle anlamsız hale getirilmiş olan bir dünyada yeni bir anlam yaratma çabaları varoluşçuluk olarak bilinen bir felsefenin ortaya çıkmasına yardım etmiştir. Martin Heidegger gibi Fransız olmayan varoluşçular kadar Jean Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty gibi çeşitli Fransız varoluşçular evrenin doğasında rasyonel bir düzenin olmadığını iddia ettikten sonra bireylerin düzen ve anlam yaratan tercihler yaratmasını salık vermişlerdir (Tanenbaum ve Schultz, 2005: 371).

Örneğin Sartre, varoluşun açıklanabilir şeyler alanına dâhil olmadığını ileri sürer. Neden orada değil de burada? Neden başka zamanda değil de şu an? Bu tür soruların Sartre için anlamlı olan açıklamaları yoktur. Sartre Bulantı kitabında şöyle der: "Var olan her şey nedensiz olarak ortaya çıkar, zavallılıkla varlığını sürdürür ve rastlantı sonucu ölür gider." Varoluş bir akıl-dışılık oluşturur. Varoluş absürttür, anlamdan yoksundur. Sartre insanların eylemlerini nesnel temeller

üzerine kurmak istediklerini ancak bu çabanın sonsuz bir başarısızlıktan başka bir sonuç vermeyeceğini iddia eder (Russ, 2011: 354-55).

Nietzsche'nin ardından Freud, rasyonel olduğu kabul edilen insan bilincinin aslında bilinçaltı dürtüler tarafından yönlendirildiğini güçlü bir şekilde savunarak, modern medeniyetin kültürünün insanın mutluluğu ile sürekli bir çatışma içinde olduğunu ileri sürmüştür. Freud insan benliğinin id, ego ve süper ego'dan oluştuğunu belirtir. İd insanın asosyal, dürtülerinin hâkimiyetindeki yönüdür. Ego insan bilincini temsil eder ve süper ego ise bilinci sınırlandıran kültür, ahlak gibi üst yapıları ifade etmek için kullanılır. Toplumsal hayatın varlığı id'in törpülenerek insanın sosyal kurallara uygun yaşamasına bağlıdır. Böylece modern kültür insanın temel dürtülerinin kontrol altına alınması ile doğar. Ancak insan dürtülerini kontrol etmekte zorlandığı için modern kültürle sürekli bir çatışmanın içindedir. Bu yüzden kapitalist kültür kendi yıkımını gerçekleştirecek çelişkiyi içinde barındırır. Freud özellikle *Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları* adlı kitabında psikanaliz yöntemlerini kültür ve siyaset alanına uygular. Freud'un bilinçaltı üzerine teorileri II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında pek çok önemli düşünürü etkiledi. Özellikle İtalya'da faşist yönetimin, Almanya'da nasyonal sosyalizmin ve Rusya'da Sovyet komünizminin kurulmaları ile yükselişe geçen totaliter zihniyet pek çok düşünürün modern medeniyetin temelleri üzerine kuşkucu, karamsar tezler geliştirmelerine sebep oldu. Örneğin bu dönemde Herbert Marcuse *Eros ve Uygarlık*'ı, William Reich *Faşizmin Kitle Psikolojisini*, Theodore Adorno ise *Otoriter Kişilik*'i kaleme aldılar. Bu yazarlar, insanın cinselliğini tabulardan, toplumsal kısıtlamalardan kurtararak siyasal özgürlüğü güvence altına alma yollarını araştırdılar. Bunları yaparken faşizm ve otoriter kişiliğin yükselişini ve psikolojisini ifade etmek için Freudyen terimlerden faydalandılar (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 370). Yine aynı grupta yer alan Max Horkheimer, kapitalizmin iktisadi yapısına hâkim olan kavramlarının zıtlarına dönüşerek faşizme yol açtığını ileri sürdü. Ona göre, dürüst mübadeleler derin bir toplumsal adaletsizliğe, serbest piyasalar tekeli tahakküme, üretici emek üretime ket vuran ilişkilerin gelişmesine, toplum hayatının idamesi de insanların fakirleşmesine sebep olmaktadır. Siyaset felsefesinde bu tür dönüşümler yaşanırken bilim felsefesinde de postmodernlerin bilginin ilerlemeci bir yapısının olmadığı yolundaki iddialarını destekler nitelikte gelişmeler yaşandı.

Thomas Kuhn *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda ve Paul Feyerabend *Özgür Bir Toplumda Bilim*'de, bilimsel bilginin basitçe kümülatif olarak gelişen soyut bir kurallar dizisi olmadığını ileri sürdüler. Kuhn'a göre, bilim bilimsel devrimler veya onun paradigma kayması olarak isimlendirdiği olaylar tarafından karakterize edilir. Yeni kültürel değerlerin ve varsayımların nelerin gerçekler ve bilimsel bilgiler olarak kabul edileceğini belirlediği iddia edilir. Örneğin Kuhn, yeryüzü merkezli bir evren görüşünden güneş merkezli bir evren görüşüne kayışın bilgiyi organize etmek ve bilimsel faaliyeti üstlenmek için yeni bir yol olduğu kadar, dünya hakkında yeni bir düşünme tarzı da olduğunu belirtir. Kuhn ve Feyerabend bilimsel teorilerin açık bir soruşturma sürecinde test edilerek, doğruluğu kanıtlanarak kabul edilmediğini, bilakis yeni teorilerin önlerinin sürekli olarak kesildiğini göstermişlerdir. Yani bilimsel teorilerdeki değişim daha çok devrimci olaylarla paradigma değişiklikleri ile gelişmektedir (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 372).

İlk postmodern felsefecilerin bu tür gelişmelerin ışığında Yirminci Yüzyıl'ın sonunda ortaya çıktığı söylenebilir. Özellikle Richard Rorty, Jean François Lyotard ve Michel Foucault gibi yazarlar aklın "modern" düşünürler tarafından etik, siyaset ve felsefe için bir temel olarak

kullanılmasını eleştirirler. Rorty bilimsel rasyonelliğin bilginin tek ve mutlak kaynağı olduğunun ispatlanamayacağını iddia eder. Bu sebeple siyasette ve felsefede evrensel köktencilik reddedilmeli ve yerel geleneklere, adetlere ya da pek çok farklı bilme yöntemlerine yönelinerek çoğulcu bir toplum görüşü benimsenmelidir (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 372). Postmodern terimini Postmodern Durum: Objektif Bir Rapor adlı kitabında ilk kez kullanan isim Lyotard'dır. Düşünür bu kitabını felsefeciye ve uzmana ait iki dil oyununun birleşimi olarak tanımlar. Uzman neyi bilip neyi bilmediğini bilirken, filozof ikisini de bilmemektedir ama o, sorulara sahiptir. Bu belirsizliğin ışığında, Lyotard resmettiği bilginin bu durumu hakkında ne orijinallik ne de doğruluk iddia ettiğini ve kendi hipotezinin gerçekliğe ilişkin olarak tahmin edici olmaması gerektiğini ancak sorunun ortaya konulması bağlamında hipotezin stratejik değer taşıdığını belirtir. Lyotard'a göre, bilgisayar çağında bilgi, iletişim sistemi içinde mesaj olarak kodlanarak enformasyona dönüştürülmüştür. Bilgiyi değerlendireceklerin onu kabul edebilmeleri için bilginin mesaj ifade edilirken, iletilirken ve alınırken belirli kuralların takip edilmesi gerekir. Bununla birlikte Lyotard'ın belirttiği gibi, değerlendiricinin pozisyonu da bir dil oyununun içindedir, dolayısıyla bu bir meşruiyet sorununu doğurur. Onun vurguladığı üzere, bilim denen dil ile etik ve siyaset olarak adlandırılan dil arasında bir iç bağlantı vardır ve bu iç bağlantı Batı'nın kültürel perspektifini oluşturur. Bilim, özellikle araştırma için, büyük çaplı sermayenin ve kurulumun gerektiği bilgi çağında, devlet ve bürokrasi ile sıkı bir şekilde iç içedir. Bu durum siyasetin bilimle olan bağlantısı kopararak değiştirilmelidir. Ancak bunun için de akıl ile bilimin büyük anlatılarının, siyasetin ve toplumun tümü için bir temel olamayacağının kabulü gereklidir (Aylesworth, 2005).

Postmodern dönemin bir diğer önemli yazarı Foucault'dur. Foucault'nun modern iktidar ilişkilerini çözümlmek için kullandığı soykütüğü (geneology) kavramı önemlidir. Foucault, soykütüğünü, modern dönemin doğa bilimlerine kazandırdığı egemen ve merkezi gücün karşısında yerel, süreksiz, bir kenara itilmiş, meşrulaştırılmamış bilgilerin bağımsızlıklarını koruma girişimi olarak ele alır. Bilgiler bilime özgü iktidar hiyerarşisine göre kaydedildikleri için, soykütüğü, tarihsel bilgileri özgürleştirme, onları birleştirici, biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı koyabilecek hale getirme çabası olarak tanımlanır. Kendisiyle yapılan bir söyleşide Foucault, "çok geçmişte kalmış dönemleri sorgulamanızın nedeni nedir?" sorusuna verdiği cevapta, amacının bir soykütüğünü gerçekleştirmek, yani içinde bulunulan zamanda dile getirilen bir sorundan yola çıkarak, söz konusu sorunun geçmişine yönelik bir çözümlene sürecini izlemek ve bu süreçten elde edilen kazanımları şimdide işlevsel hale getirmek olduğunu söyler (Urhan, 2007: 100). Böylece Foucault, toplumda neyin toplumsal olarak kabul edilebilir ve yasaklanmış olduğunu belirleyen tek bir iktidarın olduğunu varsayan modern siyasal iktidarın geriletileceğini ümit eder.

Genel olarak postmodernler hakikati keşfetme yolunun bilimsel rasyonaliteden geçtiği iddialarının ömürlerini tamamladığını ve bizim için yeni bir üçüncü tarihsel dönemin açıldığını ileri sürerler. Bilimsel aklın evrenselliğinin reddedilmesi çoğulcu bir siyaset teorisinin ifade edilebilmesinin önünü açar. Bu, her bir toplum için küçük anlatılara ve yerel adetlere dayalı siyasal ve etik değerlerin oluşturulması anlamına gelir. Böylece hem sosyal bir örgütlenme olarak hem de geleneksel olarak dışlanan gruplar postmodern çeşitliliğe duyulan saygı ile yeniden topluma katılırlar. Bu açıdan modern dönemde karakteristik bir özellik olarak kendini gösteren küreselleşme yerini postmodern dönemde yerelleşmeye bırakır. Dünyanın tek bir akıl etrafında benzer sistemler ve kültürler tarafından kuşatılması yerine toplumsal grupların ya da etnik kimliklerin kendi sosyal yapılarını farklı "akıl"lara dayanarak yeniden yapılandırılmaları

söz konusudur. Postmodern dönem akıllı özgürleştirici bir aktör olarak görmekten çıkar. Bu sebeple postmodern filozoflar siyasal iktidarı tanımlamak ve kontrol etmek üzere bir azınlığın elinde bulunan bilim, akıl ve siyaset arasındaki bağları koparmayı umut ederler. Daha çoğulcu ve daha demokratik bir toplumsal düzen üreten bir toplum görüşünün ortaya çıkması bilimsel akıl despotluğunun kırılmasına bağlıdır (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 374).

Postmodern siyasi dönemi karakterize eden en önemli olay, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasıdır. Yeni toplumsal hareketler postmodern yaklaşımın bütün özelliklerini içlerinde barındırırlar. Bu toplumsal hareketler sınıf temelli oluşmuş, klasik mücadele stratejileri ile donanmış, belirli bir bölgeye özgü kitlesel hareketler değildirler. Doğaya, felsefeye yönelik bakış açılarının farklılaşması, iletişim araçlarının muazzam gelişimi ile farklı örgütlenme yöntemlerinin ortaya çıkması ve insanların farklılıklarına karşı duyarlılıklarının artması ile modern dönemde görülmeyen toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, çevreciler, kadın hareketleri gibi önemli gruplar sayılabilir. Örneğin, dünyanın çok farklı bölgelerindeki insanlar tarafından internet üzerinde kurulan çevreci bir grubun OECD toplantısını protesto etmek için Avrupa'daki bir ülkeye gelmesi ve eylemlerini gerçekleştirerek, mesajlarını farklı basın yolları ile tüm dünyaya duyurmaları artık sıradan bir hadisedir.

Çevreci toplumsal hareketlerin bu farklı örgütlenme ve yapısal durumlarının yanında, onlar, modern insanın doğaya bakışını eleştirdikleri için postmodern bir ideolojik angajmana da sahiptirler. Doğayı insan ihtiyaçları için bir kaynak olarak gören ve ona hâkim olmayı kendine hak bilen modern insana karşı bir tepkidir çevreci hareket. Postmodern meydan okuma insanların doğadan farklı değil onun bir parçası olduğunu ileri sürer ve modern sanayi medeniyetinin sanıldığı gibi bir erdem olmadığını ilan eder. Böylece çevreciler postmodern teoride kendileri için önemli bir yer bulurlar.

Benzer şekilde baskı gören siyasal gruplar da taleplerini meşrulaştıran argümanları postmodern yaklaşımda bulurlar. Etnik kimlik taleplerinden çevreci haklarına kadar çok farklı gruplar kendilerini siyasi alanda ifade edebilmelerinin yollarını postmodern dönemde bulabilmektedirler. Postmodernizmin bu iddiası aynı zamanda toplulukçu (komüniteryen) siyasetin haklılaştırılmasıdır da. Komüniteryenizm siyasetin odağını bireyin otonomi ve özgürlüğünden kolektivitene özgünlüğüne yönelterek modernliğe doğrudan meydan okur. Böylece bireysel özgürlük ile modern akıl arasındaki doğrudan bağlantı da zayıflatılmış olur (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 380)

## SONUÇ

Eğitim, bütün toplumlar da fertlerin yaşam tarzlarının kültürlerine göre öğrenilmesinde, dinlerinin, ahlak anlayışlarının, ekonomik zihniyetlerinin neye göre oluşmasında, siyaset ahlakının belirlenmesinde, kurumlarının yapılanması ve içeriğinin bakış tarzının oluşmasında, kültür naklinin bu esaslar üzerinden ele alınarak bina edilmesi açısından en hayati kurumdur.

Buna göre siyaset, kamu düzenini sağlama ve toplumun yönetimini gerçekleştirmek üzerine kurgulanmış bir kurum olması nedeniyle, kamu düzeninin ve toplum yönetiminin hangi kültür-mediyet ilişkisinin değer anlayışına göre oluşturulması meselesi eğitim konusunu dolayısıyla eğitim-siyaset ilişkisini ortaya çıkarır. Bu noktada kamu düzeni ve yönetimi oluşturan kurumların temel mantığını ve bunları hayata geçirecek aydın kitlesinin ne tür eğitim almışlığı üzerine kurgulanması, toplumlar açısından son derece önemlidir. Örneğin Türkiye özelinde pozitivist tanımlamaya göre oluşturulmuş kamu düzeni anlayışı ve yönetimi, pozitivist eğitim



almış aydınlar tarafından bu yönetim gerçekleştirildiğinde, toplum kültürel özüne göre şekillenmiş toplum yapısında bu etkileşim jakobenizm, demokrasi görüntüsünde oligarşik yapılanmaların ortaya çıkmasına neden olan bir siyasal tutum belirir. Bunun tabii sonucu olarak da bağımlı devlet ve kamu gücü kullanımı, jakoben yönetim anlayışını, reaya toplumunu ve sonuçta oligarşik yapının meşrulaştırılması sonucu ortaya çıkabilir.

İkinci Dünya Savaşı sırasında ve takip eden Soğuk Savaş süresince genel olarak fen bilimleri ve özellikle nükleer fizik siyasetin ve devletler arası ilişkilerin en önemli bilimsel silahı oldu. İngiltere’de Tube Alloys, ABD’de Manhattan Project, Sovyetler Birliği’nde Sakharov’un nükleer çalışmaları İkinci Dünya Savaşı sonrasında siyaset ve bilimin kesişen yollarına örnektir. Soğuk Savaş sırasında nükleer fizik ve askeri-bilimsel araştırmaların karşıladığı siyasi işlevi bugün siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler ve bölgesel çalışmalar karşılıyor. Bu değişikliğin en önemli nedeni bugün devletlerin uluslararası sistemdeki konumunu tek belirleyen unsurun askeri ya da ekonomik güç olmaması, yumuşak güç, kültürel diplomasi gibi unsurların da en az askeri ve ekonomik güç kadar belirleyici olmasıdır. Siyaset biliminin bu araçsal kullanımı devletin ideolojik aygıtlarından kaynaklanan ve iktidar borazanlığı yapan kurumların çalışmalarına, raporlarına ve araştırmacılarına ihtiyatla yaklaşmayı gerektiriyor. Bu tür kurumlar iktidarın görüşünü yansıtan yayınları seri üretim halinde çıkarıyor. Aynı şekilde kendilerine hizmet eden araştırmacıları da aynı seri üretim tekniğiyle akademik basamakları çifter çifter atlayacak şekilde yoktan var ediyor. Nitelik yerine niceliğin bir “değer” haline geldiği bir ortamda medyatik olmak, görünürlük, orta yolcu olmak her alanda liyakatin önüne geçen kriterler haline geliyor.

İlerleyen zamanlarda siyaset eğitiminin özerkleşmesinin sağlanması da bu açıdan oldukça önem kazanıyor. Özerk bir siyaset eğitimi toplumda farklı düşüncelerin olgunlaşmasına ve gelişmesine imkan tanır. Farklı siyasi görüşlerin olduğu toplumlarda da hoşgörü ve çeşitlilik artar. Medeniyet dediğimiz kurumun dinamiklerinin oturmasında önemli olan toplumun bu çeşitliliğe verdiği tepkidir. Siyaset eğitimi burada önemini vurgularken toplumsal gelişmenin de öncüsü olacaktır.

KAYNAKLAR

- Cevizci, Ahmet. (2002). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Russ, Jacqueline. (2011). Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağdan Günümüze Batı Düşüncesi. Çev. Özcan Doğan. Ankara: DoğuBatı.
- Tannenbaum, Donald, David Schultz. (2005). Siyasi Düşünceler Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri. Çev. Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları.
- Urhan, Veli. (2007). “Michel Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü”. Kaygı - Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (9): 99-118.
- Aylesworth, Gary. “Postmodernism”. <http://plato.stanford.edu/entries/postmodernism/>
- Arendt, Hannah. (2000). İnsanlık Durumu. çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hayek, F.A. (1995). Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük cilt 2, Sosyal Adalet Serabı. (çev. M. Erdoğan). Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Kelly, J.M. (1992). A Short History of Western Legal Theory. Oxford: Clarendon Press.
- Moore, Barrington. (2003). Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri. Ankara: İmge Kitabevi.
- Miller, David. (1976). Social Justice. Oxford: Clarendon Press.
- Palmer, R.R., I. Colton. (1978). A History of the Modern World. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- Sabine, George. (1969). Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi. (çev. Özer Ozankaya). Ankara: Cem Yayınları.
- Ullmann, Walter. (1070). A History of Political Thought: The Middle Ages. Harmondsworth: Penguin Books.
- Yalçın, Aydın. (1983). İktisadi Doktrinler ve Sistemler Tarihi. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Weber, Max. (2009). Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü. İstanbul: Alter Yayıncılık
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker. (1998). İmparatorluktan Tanrı Devletine. Ankara: İmge Kitabevi.
- Arnhart, Larry (1998). Plato’dan Rawls’a Siyasal Düşünce Tarihi. (çev. A. K. Bayram). Ankara: Adres Yayınları.
- Cassier, Ernst. (1984). Devlet Efsanesi. (çev. N. Arat). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Coleman, Janet. (1994). “Augustine, St, Hippo Piskoposu”. İçinde Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi. Haz. David Miller. Ankara: Ümit Yayıncılık. s. 48-53.
- Coleman, Janet. (2001). “St Augustinus: Roma İmparatorluğunun Sonlarında Hristiyan Siyasal Düşüncesi”. içinde Siyasal Düşüncenin Temelleri. Der. Brian Redhead. İstanbul: Alfa. s. 53-75.
- Ebenstein, William. (2001). Siyasal Felsefenin Büyük Düşünürleri, (çev. İ. Özel). İstanbul: Şule Yayınları.

- Tannenbaum, Donald, David Schultz. Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri. (çev. Fatih Demir). Ankara: Adres Yayınları.
- Ullmann, Walter. (1970). A History of Political Thought: The Middle Ages. Harmondsworth: PenguinBooks
- Ekelund Robert B., Robert F. Hébert. (1997). A History of Economic Theory and Method, New York: McGraw-Hill Com.
- Machiavelli, Niccolo. (1998). Prince. Chicago: The University of Chicago Press.
- Montaigne, Michel de. (1991). The Essays. Trans. by M.A. Screech as The Complete Essays. London: Penguin Books.
- Sabine, George. (1959). A History of Political Theory. New York: Henry Holtand Company.
- Strauss, Leo. (1989). "What is Political Philosophy?" içinde An Introduction to Political Philosophy Ten Essays by Leo Strauss, Hilail Gildin (edt. ve giriş). Detroit: Wayne State University Press.
- Tanilli, Server. (2001). Devlet ve Demokrasi. İstanbul: Adam Yayınları.