



**BURJUVAZİNİN SİYASAL BİR GÜÇ
OLARAK TARİH SAHNESİNE ÇIKIŞINI
HAZIRLAYAN TEORİK ÖNCÜLER VE
İNGİLİZ, AMERİKAN, FRANSIZ
DEVRİMLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

Bilal GÜNEŞ

Eskişehir 2025

**BURJUVAZİNİN SİYASAL BİR GÜÇ OLARAK
TARİH SAHNESİNE ÇIKIŞINI HAZIRLAYAN TEORİK ÖNCÜLER
VE İNGİLİZ, AMERİKAN, FRANSIZ DEVRİMLERİ**

Bilal GÜNEŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Kamu Yönetimi Programı

Danışman: Prof. Dr. Mustafa ALTUNOĞLU

Anadolu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Ekim 2025

Eskişehir

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bilal GÜNEŞ'in "Burjuvazinin Siyasal Bir Güç Olarak Tarih Sahnesine Çıkışını Hazırlayan Teorik Öncüler ve İngiliz, Amerikan, Fransız Devrimleri" başlıklı tezi 10/10/2025 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Anadolu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Kamu Yönetimi Programı'nda Yüksek Lisans tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Ünvanı Adı/Soyadı

İmza

Üye (Danışman) : Prof. Dr. Mustafa ALTUNOĞLU

Üye : Prof. Dr. Mehmet KOCAOĞLU.

Üye : Doç. Dr. Duru ŞAHYAR AKDEMİR.

.....
Prof. Dr. Nafiz Öncü CAN

Anadolu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖZET

BURJVAZİNİN SİYASAL BİR GÜÇ OLARAK TARİH SAHNESİNE ÇIKIŞINI HAZIRLAYAN TEORİK ÖNCÜLER VE İNGİLİZ, AMERİKAN, FRANSIZ DEVRİMLERİ

Bilal GÜNEŞ

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Kamu Yönetimi Programı

Anadolu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ekim 2025

Danışman: Prof. Dr. Mustafa ALTUNOĞU

Bu çalışmada, XX. yüzyılın ortalarından sonra tüm dünyada adeta bir fetiş haline gelen liberal demokrasinin, XVII. yüzyılın ortalarından XVIII. yüzyılın sonlarına kadar, yüz elli yıllık süreçte temellerini atan burjuva sınıfının doğuşu, gelişmesi ve devlet oluşunun tarihsel süreci incelendi. Bu bağlamda, Hümanizma ve Rönesans hareketleri ile bunların ardından gelişen ve onlardan daha da keskin bir şekilde Roma Katolik Kilisesi'nin krallıklar üzerindeki vesayetini sorgulama cesareti gösteren Protestan Reformasyonu ele alındı. Egemenliğin parselasyonu bakımından, Magna Çarta ile 1215'ten beri krallık otoritesinin aristokrasi tarafından sınırlandırılması deneyimine sahip İngiltere'de, 1640 ve 1688 burjuva devrimleri sonucunda ortaya çıkan meşruti monarşi altında parlamenter demokrasi deneyimi ele alındı. İngiliz devrimlerini deneyimlemiş İngiliz göçmenlerin çocuklarının, Amerika Kolonilerindeki 1776 bağımsızlık isyanı ile iç içe geçen bir ABD Devrimiyle kurulan konfederal devlet deneyimi ele alındı. Son olarak, İngiltere ve ABD deneyimlerini ve bunlardan doğan fikirleri mezc ederek "halk egemenliği" fikrine ulaşarak bir üniter devlet inşa etmiş 1789 Fransız Devrimi ele alındı. Bu devrimlerin pratiklerinden ziyade, ortaya çıkardıkları siyaset teorisyenleri ve onların ortaya koydukları teoriler incelendi.

Anahtar Sözümler: Burjuvazi, Teorik öncüler, İngiliz devrimi, Amerikan devrimi, Fransız devrimi.

ABSTRACT

THE THEORITICAL PIONEERS THAT PREPARED THE RISE OF THE BOURGEOISIE AS A POLITICAL POWER, AND THE BRITISH, AMERICAN, AND FRENCH REVOLUTIONS

Bilal GÜNEŞ

Department of Political Science and Public Administration

Program in Public Administration

Graduate School of Anadolu University, October 2025

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa ALTUNOĞLU

In this study, the historical process of the rise, development and statehood of the bourgeois class, which laid the foundations of liberal democracy, which became a fetish all over the world after the middle of the 20th century, in a hundred and fifty years from the middle of the 17th century to the end of the 18th century, was examined. In this context, the Humanism and Renaissance movements and the Protestant Reformation, which followed and dared to question the tutelage of the Roman Catholic Church over the kingdoms even more sharply, were discussed. In terms of parceling out sovereignty, the experience of parliamentary democracy under the constitutional monarchy that emerged because of the bourgeois revolutions of 1640 and 1688 in England, which has had the experience of limiting royal authority by the aristocracy since 1215 with the Magna Carta, was discussed. The experience of the children of British immigrants who experienced the British revolutions, a confederal state established by the US Revolution, intertwined with the 1776 independence rebellion in the American Colonies, was discussed. Finally, the French Revolution of 1789, which built a unitary state by reaching the idea of “popular sovereignty” by combining the experiences of England and the USA and the ideas arising from them, was discussed. Rather than the practices of these revolutions, the political theorists they revealed and the theories they put forward were examined.

Keywords: Bourgeoisie, Theoretical pioneers, English revolution, American revolution, French revolution.

ÖN SÖZ / TEŞEKKÜR

Bu çalışma, modern demokrasinin ve demokratik rejimlerin ortaya çıkışını ve dünyayı dönüştürmesini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu konu, ülkemiz tarihini ilgilendirdiği kadar, ailemin ve şahsımın tarihiyle de yakından ilgilidir. 1923'te ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti, çok partili rejime geçilen 1946'ya kadar, tek partinin katıldığı iki dereceli seçimle meydana gelen TBMM'de kurulan Meclis Hükümeti tarafından idare edilmiş, ancak 1950 seçimlerini kazanan Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle, Cumhuriyet'in demokratikleştirilmesi sürecine girilmiştir.

Bu demokratikleştirilme denemesi ancak on yıl sürmüştür. 1960 yılında bir askeri darbeyle devrilen hükümetin Başbakanı dahil üç üyesi idam edilmiş, pek çok üyesi ve Cumhurbaşkanı da hapsedilmiştir. Yukarılarda bunlar cereyan ederken, toplumun alt kesimlerinde de askeri darbenin etkileri çeşitli yönlerden tecrübe edilmiştir. Dünyaya geldiğim mart ayından iki ay sonra gerçekleşen darbe, Demokrat Parti zamanında devlet kurumlarıyla iş yapan müteahhitlerin işlerine çeşitli şekillerde son verirken, İslahiye/Gaziantep ve İskenderun/Hatay'da konuşlanmış askeri birliklerin gıda tedarikçisi olan ailemizin işlerine son vermiş, birikmiş alacakların ödenmesi ise önce durdurulmuş, daha sonra ise on yılı aşkın bir süreye yayılarak peyder pey ödenmişti. Varlıklı bir statüden aniden yoksulluğa geçen bir aile ve kucağında iki aylık bebeğiyle açlıkla boğuşan bir anne... Askeri darbenin sonuçlarından biz de kendi payımıza düşeni tecrübe etmeye başlamıştık. Ne zaman bir akciğer röntgeni çektirsem, filmi gören hekimin hemen telaşa ayağa kalkarak daha ileri tetkikler istemeye teşebbüs ettiğine tanık olurum. Hekimi durdurmak bana düşer: Bebekken annemle birlikte geçirdiğim veremin, akciğerlerimde bıraktığı lekelerdir onlar: Telaşa mahal yoktur.

Türkiye'nin demokrasiyle imtihanı, 1946'dan beri sürmektedir. 60 darbesini yapanların, "özgürlükçü 61 Anayasası" ile kendilerini affettirdikleri söylense de o anayasanın sağladığı görece demokratik ortam, yapanların sözleriyle, "sosyal gelişme ekonomik gelişmenin önüne geçtiği için" 1971 askeri darbesiyle önemli oranda budanmış, 1980 askeri darbesiyle ise tümünden ilga edilmişti. Türkiye'nin demokratikleşme serüveni tüm hızıyla sürmekte. İşte bu çalışma, modern demokrasiyi yaratan üç ayrı ülke tecrübesini incelemeye çalışacak. Üçünün de ortaya çıkışı ve gelişim süreçleri birbirinden farklı olan, modern dünyanın demokrasi geçmişine kendince çeşitli katkılarda bulunmuş üç ayrı özgün deneyi inceleyerek, aslında Türkiye'nin demokrasiye geçiş çabalarının nereye

varabileceğinin anlaşılmasına yardımcı olmaya çalışacak. Ancak, bu konuda iddialı değil. Zira her biri başlı başına incelenmeyi hak eden bu üç deneyi anlayabilmek, çok daha geniş ve derin çalışmalar yapmayı gerektiriyor. Bir cahil cesaretinin ürünü olan bu çalışma, olaylara belli açılardan yaklaşılmaya çalışabildi.

★ ★ ★

Bu çalışma bir tez haline gelebildiyse, Anadolu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'ndeki yüksek lisans derslerinde kendilerinden çok şey öğrendiğim hocalarımın sayesinde gerçekleşebilmiştir. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyorum, ama teşekkürün en büyüğünü; her dersinde öğrencilerine çay ısmarlamayı ihmal etmeyen hatta kantinin kapalı olacağını bildiği son derste, evinden demleyerek termoslarla getirdiği çayları ikram eden, derslerde öğrencileri tartışmaya teşvik eden, tez yazımı süresince yaşadığım ve yazmayı geciktirmeme sebep olduğu için beni umutsuzluğa sevk eden bu hayattan payıma düşenlerin ve zihinsel sağlığımda meydana gelen dalgalanmaların neden olduğu başaramama duygusuna kapıldığım zamanlarda, yıkılmama engel olan, öğrencisi olduğum süre boyunca zevk aldığım tartışmalarına ve yol göstericiliğine minnet duyduğum Sevgili Danışmanım Prof. Dr. Mustafa Altunoğlu'na ayırmamı, diğer hocalarımın çok görmeyeceğini umuyorum.

Bir teşekkür de Jürinin diğer üyelerine: Birinci savunmamda Jüriye başkanlık eden Sayın Prof. Dr. Fuat Güllüpınar'a, ikinci savunmamda Jüriye başkanlık eden "Duru Hocamız" Sayın Doç. Dr. Duru Şahyar Akdemir'e ve her iki savunmamda Jüri üyesi Sayın Prof. Dr. Mehmet Kocaoğlu'na, savunma sırasında sordukları sorularla tezimin nihai haline ulaşmasına yaptıkları katkıları için, gönülden teşekkürlerimi sunuyorum.

★ ★ ★

Tez boyunca yer yer alıntı metinler içinde görülebilecek tüm köşeli parantez içindeki açıklamalar; bir açıklama gerektiğini düşündüğüm fakat yararlanılan kaynakların yazar ya da çevirmeni tarafından bir açıklamanın yapılmadığı yerlerde, faydalı olacağını düşündüğüm için tarafımdan yapılmıştır. Kral, papa gibi otoritelerin isminden hemen sonra parantez içinde gösterilen yıllar, ilgilinin taht veya makamı işgal edişinin başlama-bitiş tarihlerini gösterir; diğer şahsiyetler içinse doğum ve ölüm yıllarını gösterir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “Bilimsel İntihal Tespit Programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Bilal GÜNEŞ

10/10/2025

ÜRETKEN YAPAY ZEKA KULLANIM BEYANI

Bu tezi hazırlarken (örneğin ChatGPT, Gemini, DALL-E vb.) üretken yapay zekâ programlarından destek almadığımı beyan ederim. Tezin hazırlığı aşamasında üretken yapay zekâ programlarından (örneğin çeviri, bilimsel makale vb.) desteği almadım.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Bilal GÜNEŞ

Burjuvazi, yüz yılı ancak bulan sınıf egemenliği süresinde, daha önceki kuşakların toplamından daha kitlesel ve daha muazzam üretim güçleri oluşturdu. Doğa güçlerinin dizginlenmesi, makineleşme, sanayide ve tarımda kimyanın kullanılması, buharlı gemi işleyişi, demiryolları, elektrikli telgraflar, dünyanın her bölümünde toprağın işlenebilir hale getirilmesi, ırmakların ulaşım için düzenlenmesi, yerinden koparılan bütün insan toplulukları –daha önceki hangi yüzyıl, toplumsal emeğin bağrında böylesine üretim güçlerinin yattığını sezmiştir!

Karl Marx - Friedrich Engels, 1848

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
BAŞLIK.....	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ / TEŞEKKÜR.....	v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	vii
ÜRETKEN YAPAY ZEKA KULLANIM BEYANI.....	viii
İTHAF.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	x
1 GİRİŞ.....	1
2 KATOLİK AVRUPA’NIN SEKÜLERLEŞME SÜRECİ.....	4
2.1 Avrupa’da Tanrısal “İkili Devlet” Anlayışının Ortaya Çıkışı.....	4
2.2 Kilisenin Seküler Devlet Üzerindeki Belirleyiciliğine İlk İtirazlar.....	11
2.3 Rönesans’ı Önceleyen Hümanizmin Doğuşu.....	17
2.3.1 Hristiyan hümanizmi.....	21
2.3.2 Sivil hümanizm.....	28
2.3.3 Skolastik düşünce – Hümanizm ilişkisi.....	35
2.4 Rönesans’ın Ayak Sesleri.....	39
2.5 Müslüman Doğu’nun Rönesans’a Etkisi.....	44
2.6 “Büyük” Rönesans.....	58
2.7 Rönesans’ın Ayırt Edici Özellikleri ve Üç Etkisi.....	66
2.8 Rönesans’ın Yerel Dillerin Ulusallaşmasına Etkisi.....	69
2.9 Rönesans Döneminde Yeni Bir Tarz Siyaset İhtiyacı ve Machiavelli.....	78
2.9.1 Machiavelli ve yeni tarz siyaset.....	83

2.9.2 Machiavelli ve ahlak/siyasal ahlak	90
2.9.3 Machiavelli ve askerlik	93
2.9.4 Machiavelli ve din	97
3 PROTESTAN REFORMASYONU’NUN KATOLİK AVRUPA’YI	
PARÇALAMASI.....	99
3.1 Protestan Reformasyonu.....	100
3.2 Protestanlığın Yayılması.....	116
3.3 Protestan Reformasyonu’nun Üç Teorisyonu.....	118
3.3.1 Martin Luther	118
3.3.1.1 Luther’in Hristiyan teolojisinden seküler otoriteye itaat üretmesi.....	119
3.3.1.2 Luther’in protestosunun Alman köylülerini yanıltması	125
3.3.2 Huldrych Zwingli.....	133
3.3.3 Jean Calvin	135
3.3.3.1 Calvin’in “Sivil Hükümet” Tasarımı.....	143
3.3.3.2 Sivil hükümetin birinci unsuru olarak üst yönetici	144
3.3.3.3 Sivil hükümetin ikinci unsuru olarak yasa	145
3.3.3.4 Sivil hükümetin üçüncü unsuru olarak halk.....	146
3.4 “Protestan Ahlakı” ve Kapitalizm.....	146
3.5 Dinsel Otoritenin Seküler Krallara Geçmesi.....	150
3.6 Katolik Reformasyonu ya da Karşı Reformasyon.....	153
3.7 Hükümdara Tebaasına Din Tayin Etme Hakkı Verilmesi.....	158
4 AVRUPA’DA YENİ SINIFLARIN DOĞUŞU	161
4.1 Burjuvazinin ve Kapitalizmin Doğuşu	161
4.2 Kapitalist “Yeni Sınıfın” Yarattığı “Proletarya”	179

5 DÜNYAYI DEĞİŞTİREN ÜÇ BÜYÜK BURJUVA DEVRİMİ	182
5.1 İngiliz Devrimleri	183
5.1.1 1640 İngiliz Devrimi ve Thomas Hobbes’un <i>Leviathan</i>’ı	188
5.1.1.1 Hobbes’un “Doğa Durumu” teorisi	195
5.1.1.2 Hobbes’un hükümet modelleri	197
5.1.2 1688 Şanlı Devrimi, John Locke ve Haklar Bildirgesi	198
5.1.2.1 John Locke ve doğa durumu	200
5.1.2.2 John Locke ve özel mülkiyet	202
5.1.2.3 John Locke ve devlet	204
5.1.2.4 John Locke ve dinsel özgürlük	206
5.2 ABD Devrimi	209
5.2.1 Anavatan İngiltere ile ilişkilerin kısa tarihi	211
5.2.2 John Locke ve “doğa hali” teorisi	216
5.2.3 Egemenliğin kaynağı	219
5.2.4 Fransa-Amerika savaşı (Fransız-Kızılderili savaşı) ve İngiliz kolonilerin Britanya’dan ruhen uzaklaşması	221
5.2.5 Bağımsızlığa giden yol	222
5.2.5.1 Kolonilerin vergi isyanları	223
5.2.5.2 Büyük Britanya İmparatorluğu’nda federalizm sorunu	225
5.2.6 “Amerikalı” kavramının doğuşu	226
5.2.7 Federal Anayasa’nın kurduğu Amerika Birleşik Devletleri	227
5.2.8 ABD Devrimi’nin ideolojik/teorik öncüleri	231
5.2.8.1 Benjamin Franklin	233
5.2.8.2 Thomas Jefferson	236
5.2.8.3 Thomas Paine	237

5.2.8.4 James Madison.....	239
5.3 Fransız Devrimi.....	241
5.3.1 Devrim’e giden yol.....	245
5.3.2 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi.....	248
5.3.3 Fransız Devrimi’nin ideolojik/teorik öncüleri.....	250
5.3.3.1 Jean Bodin	251
5.3.3.1.1 Bodin ve hükümlanlık kuramı.....	253
5.3.3.1.2 Bodin ve devletin inşası.....	255
5.3.3.1.3 Bodin ve ahenkli adalet.....	256
5.3.3.1.4 Bodin ve toplumsal bağ olarak din	257
5.3.3.2 Montesquieu	257
5.3.3.2.1 Montesquieu ve coğrafya, tarih, siyaset.....	259
5.3.3.2.2 Montesquieu ve siyasi özgürlük.....	259
5.3.3.2.3 Montesquieu ve din-siyaset ilişkisi	260
5.3.3.3 Jean-Jacques Rousseau.....	260
5.3.3.3.1 Rousseau ve doğa durumu	262
5.3.3.3.2 Rousseau ve özel mülkiyet.....	263
5.3.3.3.3 Rousseau ve toplum sözleşmesi	264
5.3.3.3.4 Rousseau ve yeni toplum sözleşmesi.....	264
5.3.3.3.5 Rousseau ve hükümet türleri.....	266
6 SONUÇ.....	268
KAYNAKÇA	271

1 GİRİŞ

İngiltere, Amerika ve Fransa’da meydana gelmiş üç büyük devrim, kurdukları demokratik rejimler bakımından modern dünyanın diğer ülkelerince örnek alınmaya çalışılan pratikler ortaya koymuşlardı. Üçü de demokratik olmakla beraber biri meşruti monarşi, biri konfederasyon ve bir diğeri üniter yapı oluşturmuş bu devletlerin oluşum süreçleri ve bu gerçekleşmeyi sağlayan dinamikler merak konusuydu.

Kurulduğu 1923 tarihinde bir cumhuriyet olarak inşa edilmeye çalışılan Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu kadrosunun, burjuva asker-sivil aydın zümre olduğu, kurulduğu tarihte bizzat kurucu önderi tarafından Batı medeniyetinin hedeflendiği de göz önüne alındığında, Cumhuriyet’in kendisinin yüz yılı geride bıraktığı, Osmanlı dönemindeki modernleşme çabaları da hesaba katıldığında yaklaşık iki yüz yıllık deneyime sahip Türkiye’de, rejimin demokratikleştirilebilmesi için lazım gelenin ne olduğu da merak konusuydu.

Demokrasi, istenildiğinde kurulabilen, ol denince olan bir rejim miydi, yoksa bunun arkasında başka ekonomik ve sosyal dinamikler mi vardı? Bunu kolayca anlamanın yolunun, söz konusu üç ülkenin deneyimlerinin incelenmesi olduğu düşünülüyor. Üç ülkenin her birindeki devletin ve toplumun örgütlenme biçimlerine bakıldığında, her birinin nevi şahsına münhasır olduğu görülüyor. Batıyı kendine örnek ve hedef alan Türkiye’nin, bu üç ülkeden hangisini örnek alacağı, hangisine benzeyebileceği mi tartışılmalı, yoksa kendi özgün dinamiklerinin kendine özgü bir yapı oluşturabileceğinin imkanları mı araştırılmalı? Bunu düşünmek için, galiba öncelikle bu üç ülkenin kuruluş deneyimlerini incelemek gerekiyor. Bu yüksek lisans tezi, elden geldiğince bunu yapmaya çalışacak. Bu amaçla:

2. Bölümde, Avrupa’da Rönesans Hareketi ve onunla bağlantılı halde Hümanizm Hareketinin, Müslüman Doğu’dan taşınan eski Yunan klasiklerinin İtalyan entellektüelleri tarafından keşfedilmesi ve bunun sonucunda Katolik dogmaların sorgulanmasının yarattığı sonuçlar incelenecek; sekülerleşmeye yol açan gelişmelere göz atılacak ve bu dönemde ortaya çıkmış ilk siyaset teorisyeni Machiavelli’nin söylemlerine ilişkin yorumlar incelenecektir. Antik Roma’nın yıkılmasından sonraki dönemde Roma Katolikliğini özgün fikirleriyle domine ederek ikili bir devlet anlayışı ortaya koyan Augustinus’un fikirleri ve onun uzantılarına bakıldıktan sonra, bunların yetersizliği

ortaya çıkınca yeni arayışların neler olduğu irdelenecek. Antik felsefe metinlerinin Müslüman Doğu vasıtasıyla fark edilmesinin ardından ortaya çıkan Hümanizm akımının bu metinlere yaklaşımına bakılacak ve bunlardan yola çıkılarak ortaya konulan yeni siyaset teorileri incelenecek. “Cemaatçi toplum” yapısında zorlanan Avrupa’nın “birey” olgusunu fark ederek, Batı Hristiyanlığını cemaatçi bir ideolojiden bireyci bir ideolojik unsura geriletmesinin tarihine ve sonuçlarına göz atılacak.

3. Bölümde, Almanca konuşulan topraklarda Rönesans dönemi sona ererken ortaya çıkan Protestan Reformasyonu ve yarattığı sonuçlar ele alınacak, bu bağlamda, vesayet altındaki Hristiyan krallıkların bazıları üzerindeki Papalık hakimiyetinin sona ermesini sağlayan mücadeleler incelenecektir. Bazı krallıklar üzerindeki Papalık vesayetinin giderilmesinin Avrupa haritasında yol açtığı değişikliklere bakılırken, başından beri merkezileşmekte belirli bir beceri gösteremeyen Kutsal Roma İmparatorluğu içinde uç veren bağımsızlaşma eğilimlerinin sonuçları değerlendirilecektir. Protestan Reformasyonu’na kontra olarak gelişen Katolik Reformasyonu’nun Katolik Kilisesi içinde yol açtığı aşırı muhafazakarlık da bu bölümde ele alınacak konulardan biri olacaktır.

4. Bölümde, Avrupa’da gelişen ülkelerarası ticaretin, doğuşuna neden olduğu yeni tüccar burjuva sınıfı ve onun da doğuşuna neden olduğu proletarya sınıfına kısaca göz atılacaktır. Yeni bir sınıf olduğunun farkında olamayan ve başlarda toprak aristokrasisine özenerek ona katılmaya çalışan bu tüccar burjuvazinin doğuşuna yol açtığı sanayileşme ve uluslararası rekabete açılışının, kapitalizmin doğuşuna yaptığı katkılar ve bu konudaki tartışmalara kısaca değinilecektir.

5. Bölümde, Dünyayı değiştiren üç büyük burjuva devrimi, ayrı ayrı incelenecektir. İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Fransa ile birlikte dünyayı da değiştiren bu devrimlerin dinamikleri ve birbirleriyle olan etkileşimler incelenecek, bu devrimlerin zeminindeki teorik birikimler ve bunların müelliflerine göz atılacaktır. Erken modern dönemde ortaya çıkmaya başlayan monarşi fikirlerinin hemen ardından önce İngiltere’de kurulan parlamentonun yasama faaliyetini monarktan bağımsızlaştırması ve giderek orduyu da yönetimine almasının öyküsü irdelenecek, aynı zamanda bireylerin dokunulmaz hakları olduğu düşüncesinin ortaya çıkışına da göz atılacaktır.

6. Sonuç bölümünde, İtalyan Rönesansı'ndan Fransız Devrimi'ne uzanan çizgide, Avrupa'yı altüst eden gelişmeler ve bunlara bağlı olarak uç veren fikirler yorumlanacaktır.

Bu çalışmada ele alınmaya çalışılacak olan olaylar ve fikirler, kuşkusuz burada bahsedileceklerden ibaret değildir. Kütüphaneler dolusu eserlerin yazılmasına sebep olan devrimler ve fikirler, bu çalışmada ancak genel bir çerçeve oluşturmaya yetebilecek miktarda ele alınabilmiştir. Kaynak olarak yararlanılan eserlerde, bilimsel bir çalışmada kullanılabileceği değerlendirilen görüşlere yer vermeye özen gösterilmiş, bazı sansasyonel görüşlere itibar edilmemiştir.



2 KATOLİK AVRUPA’NIN SEKÜLERLEŞME SÜRECİ

Avrupa, Kuzey Afrika, Anadolu ve Orta Doğu’ya yayılmış Antik Roma İmparatorluğu’nun tek merkezden yönetilememesiyle ortaya çıkan çift başkentlilik, Anadolu’da Nicomedia (İzmit) kentinde ikinci bir başkent ve oraya Batı’daki başkenttekine eşdeğer yetki, görev ve haklara sahip bir augustus ve bir caesar atanmasıyla sonuçlanmıştı. İmparator Diocletianus (284-305), 293 yılında Roma devlet yönetimini tetarşiye geçirdiğinde, Doğu’da ve Batı’da birer augustus ve bu iki augustus’un yanında birer de caesar olacak şekilde bir “en üst yönetim” biçimini hayata geçirmişti. Hristiyanlığın Filistin ve Mısır’dan sonra Anadolu’da da yayılması önce İmparatorluğu rahatsız etmiş fakat çok geçmeden İmparator Konstantinos gelişmelere doğrudan müdahale etmişti. Roma İmparatoru, kendisi Hristiyan değilken 325 yılında topladığı İznik Konsili’nde, Hristiyanlar arasındaki tartışmalara müdahale etmiş ve çeşitli kararlar almıştı. Böylece Roma’nın ilgilenmeye başladığı Hristiyanlık, 380 yılında İmparator Theodosius tarafından Roma’nın resmi dini ilan edildi.

2.1 Avrupa’da Tanrısal “İkili Devlet” Anlayışının Ortaya Çıkışı

Batı Hristiyanlığını XVI. yüzyılın başlarındaki Protestan Reformu’na kadar fikirleriyle domine eden Augustinus’a, Rönesans’ın arifesinde İtalyan şair Petrarca’dan gelen ilk itiraz, Augustinus’un bir nevi dokunulmazlığını yıkarak hem diğer Katolik din adamlarından hem de sanat ve bilim adamlarından daha başka itirazların gelmesinin önünü açtı. Augustinus’un çeşitli fikirleri biraz ileride Protestan Reformu başlığı altında inceleneceği için, burada onun “ilk günah” kavramından geliştirdiği “ikili devlet” anlayışına ilişkin fikirlerine kısaca değinmekle yetinilecektir.

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, Hippolu* Augustinus’un Hristiyanlık ile siyasal iktidarı uzlaştıran bir fikir ürettiğini, ilk günah kavramına ve insanın günahkarlığının onun doğasından kaynaklandığına işaret eden “Cennetten Düşüşün” bir sonucu olarak devlet ihtiyacının hem insanı günahattan koruyucu hem de insanın günahının bir cezası haline geldiğini iddia ettiğini açıklar. Yazarlar ayrıca, Augustinus’un Kilisenin dünyevi yöneticileri kontrol altına almasının yolunu hazırlayarak, seküler siyasal kurumların meşruiyetini de sorgulama konusu yapan teolojik bir argüman ürettiği

*Bugünkü Cezayir’in Akdeniz liman kenti olan Annaba’nın antikçağdaki adı olup, Kartaca’yı ve bu kenti MÖ 146’da yıkan Roma tarafından ilhak edildi.

görüştüğüdür. Yazarlara göre, Augustinus Tevrat'ın Tekvin bölümünün yanı sıra kişisel tecrübelerine de dayanarak, Cennet Bahçesi hikayesini siyasal toplumun temeli olarak okumuş, Adem'in günahının evrenin temel yapısını değiştirdiğini ve bu günahın insanın Tanrı'nın İhsanından Düşüşüne sebep olması yanında, sadece İsa'nın ikinci gelişiyle sona erecek olan bir tarihi de başlattığını ileri sürmüştür.¹ Yazarlar, Augustinus'un bu iddialarını dile getirdiği *De Civitate Dei (Tanrı Devleti)* adlı kitabının, Hristiyan inancının sistematik bir şekilde yeniden düşünülüşünü temsil ettiğini ve süreç içinde bu kitabın, Yunan ve Roma felsefesinin büyük ve önemli kısımlarını, özellikle Platon ve Cicero'yu, Augustinus'un görüşlerini destekleyecek şekilde birleştirdiğini ve dönüştürdüğünü tespit eder. Anılan kitap, yazarlara göre, Avrupa'yı sonraki bin yıldan fazla bir süre yönetmek üzere Kiliseyi destekleyecek bir teoloji ve siyasetle donattı. *Tanrı Devleti*'nde Augustinus'un, dünyevi siyasal kurumları Hristiyan ilahiyatı çerçevesine yerleştiren bir siyasal teori geliştirdiğini savunan yazarlara göre, Augustinus'un Yunan ve Roma siyasal düşüncesini yeniden düzenlemesinin önemi, onun, seküler siyasal kurumların meşruluğunu derhal ortadan kaldırması, onları Tanrı'nın yarattıkları yapması ve Hristiyan Kilisesinin taleplerine tabi kılmasıdır.²

Hristiyanlığın din ve devlet anlayışına farklı bir yorumla yaklaşan Ellen Meiksins-Wood ise, İslamiyet ve Yahudiliğin, Hristiyanlıktan farklı olarak seküler ve dinsel bütün insan pratiklerini kapsayan tek bir kutsal hukuk sistemine inandıklarını; bir Yahudi tarikatından 'evrensel' bir kiliseye ve emperyal bir dine dönüşen Hristiyanlığın yalnızca Yahudilikle arasına mesafe koymakla kalmayarak, aynı zamanda hiç ayrım gözetmeden hem inanç hem de dünyevi pratikleri kucaklayan tek bir dinsel hukuk anlayışından da uzak durduğu iddiasındadır. Meiksins-Wood'a göre, Batı Hristiyanlığını tanımlayıcı ilke, kendi alanlarındaki hukuk ve itaat açısından, "Sezar'ın hakkı Sezar"a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" olmuştur. "Evrensel Kilise," Meiksins-Wood'un deyimiyle, Caesar ile Tanrı arasındaki ayırmadan ve her ikisinin kendi alanları olduğu inancından doğmuştur. Augustinusçu ilkelerle hareket eden Papalık devletine karşı, seküler güçlerin dayandığı meşruiyet kaynağının Hristiyanlığın bu ilkesi olduğu kanaatinde olduğu anlaşılan Meiksins-Wood'a göre, Ortaçağ Batısı'ndaki seküler gücün çok çeşitli hak talepleri

¹D. G. Tannenbaum ve D. Schultz (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 122.

²Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 127.

içinde süren teorik ve pratik kavgalar, bu ilke göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılamaz.³

Meiksins-Wood'un bu görüşünden, dönemin seküler güçlerinin, Augustinus'un dünyevi yönetimi Kiliseye tabi kılmasına yaptıkları itirazın meşruiyet kaynağı olarak yine Hristiyan teolojisine dayandıklarını anlamak gerekiyor. Zira aydınlanma Çağı'na kadar, hayatın her alanındaki ilişkileri düzenleme biçimleri kutsal kitaba bakılarak şekillendirilmekteydi. Augustinus'un, "*Tanrı Devleti*"nin Hristiyan Kilisesi olduğunu hiç söylemediğine" vurgu yapan Tannenbaum ve Schultz, fakat nasıl olduysa, "ortaçağlarda, Augustinus, tam olarak bunu söylüyormuş gibi okundu" diyor ve sonuçta, Augustinus'un ikili devlet fikriyatının, Kiliseyi önemli bir siyasi kurum haline getirmekle inanırların devlete ve Kiliseye, seküler otoritenin de dini otoriteye tabi kılınmasının meşrulaştırılması için kullanıldığına vurgu yapıyor. Tannenbaum ve Schultz'a göre, aslında, Batı Roma İmparatorluğu'nun tedrici olarak ortadan kalkması ve Avrupa'daki seküler siyasi kurumların çöküşüyle beraber Kilise, sonraki on yüzyıl boyunca biricik hakim siyasi kurum haline geldi ve Roma çökerken onun yerini alabilecek siyasetle donanmış başka bir kurum bulunmadığı için, Kilise, adeta bir fizik yasası gibi, oluşan boşluğu doldurmuştu. Zira, Hristiyan ilahiyat terimleriyle tarihin yeniden yorumlanması, aynı zamanda, siyasal dilin dinsel söyleme yönelmesiyle sonuçlanmıştı. Tannenbaum ve Schultz bu görüşlerini, Roma'nın yıkılışıyla seküler öğretinin sona erdiği tespitine dayandırıyor ve Platon, Aristoteles ve diğer siyasal düşünürlerin yazılarının çoğunun, MS 1200 yılı veya daha sonrasına kadar Hristiyan Avrupa'da kaybolduğu şeklindeki yaygın görüşü bu tespite dayanak yapıyor. Augustinus ve başka birkaç dindar yazar işte bu koşullarda yeni fikirlerle ortaya çıkıyor ve siyaseti yalnızca Hristiyan ilahiyat terimleriyle tanımlıyorlardı. Bu durum, arkadan gelen Hristiyanlar nezdinde Kiliseye siyasal bir güç atfedilmesini sağladı ve bütün ortaçağlar süresince, Hristiyanlığın bu gücü kullanarak amaçlarına nasıl ulaşabileceğine ilişkin fikirler üretildi.⁴

Janet Coleman ise Augustinus'un "geç emperyal dönemde, imparatorluğun Hristiyanlığı devlet dini olarak benimsemesinin hemen öncesi ve hemen sonrasında, Cumhuriyet Roması'nın tarihi hakkında çalıştığını, onun politika teorisinin de onun bu tarih

³E. Meiksins-Wood (2020). *Yurttaşlardan lordlara – Eskiçağdan ortaçağa batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*, (Çev. Oya Köymen), (4. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 198.

⁴Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 128.

okumasından kaynaklandığı iddiasındadır.⁵ Augustinus'un siyasetten anlamadığı halde Roma'ya siyasi yön verdiği eleştirilerine katılmayan Coleman'a göre, Augustinus, modern üniversitelerin politika bölümlerinde bulunan türden bir politika nosyonundan çok daha kalıcı bir tarih nosyonuna sahipti, kadim zamanlardan bu yana savaş ve politika üzerine bir çalışmaydı bu; onun politika teorisi, tam da insanların dünyevi meziyete ve güce erişmeye matuf (genelde hataya sapmış) saiklerinden geride bıraktıkları tarihsel kanıtlara dair bu okumasının bir sonucuydu. Antik Roma'nın cumhuriyet döneminin MÖ II. ve I. yüzyıllarındaki sosyal bütünlüğü hakkındaki belli varsayımların, MS IV. yüzyılın sonlarında baskınlığını koruduğunu, ama bir biçimde farklı inşa edildiğini iddia eden Coleman, Roma yönetim teorisinin ve Roma'nın dar bir soylular grubunca yönetme pratiğinin, Augustinus'un paternalist devlet otoritesi görüşünde etki sahibi olduğu görüşündedir.⁶

Buna karşın Ellen Meiksins-Wood, "emperyal devletin sağlamlaştırılması ve aristokrasinin yükselişinin, özellikle Batı'da, Hristiyan teolojisini biçimlendirdiği görüşünü ileri sürer. Meiksins-Wood'a göre, emperyal düşüncelerdeki değişimler, Hellenistik Doğu'nun Romalı Batı'ya, Doğulu akrabalık kavramının Roma cumhuriyetçiliğine karşı zaferi olarak sunulmakla birlikte, bu arada da Batı Hristiyanlığına özgü bir çizgi geliştirmektedir. Doğu'da yani Bizans'ta kısaca Caesero-papism* olarak adlandırılan din ve devletin birliği meselesinde, Hristiyanlığın siyasi otoriteye tabi olmayı kabul ettiğini ileri süren Meiksins-Wood, bu sayede mistisizmin ruhani kalıntılarının devletin dışında tutulduğunu, buna karşın Batı'da ise aksine, her birinin kendine özgü seküler kurumları yanında hiyerarşisi de olan, seküler ve ruhani olmak üzere, birbirine denk iki güç kavramı geliştirildiğini savunur.⁷

Antikçağdan ortaçağa geçişte Roma İmparatorluğu tarihinin kritik bir aşamasında yaşayan Augustinus, Antik Roma'dan esinlenmelerini Hristiyanlığın devlet anlayışına katarken nelerden etkilenmiş olabilirdi? Peter Brown, Augustinus'un öncelikle Antik Roma'da Cicero'nun siyasal düşüncesinin, Stoacı varsayımları Roma kültüründeki

⁵J. Coleman (2024). *Augustinus'un eserlerinde hukuk felsefesi. Antik Yunan'dan skolastiklere hukuk felsefesi tarihi*, (Ed. Fred D. Miller, JR. ve C.-A. Biondi), (Çev. Saim Üye), İstanbul: Işık Yayınları, s. 249-286.

⁶Coleman, 2024, **a.g.k.**, 274.

*Devletin başının aynı zamanda inanç kurumunun da başı olması.

⁷Meiksins-Wood, 2020, **a.g.k.**, 158.

hukuksal ve kurumsal geleneklere uyarlayarak, çağının uyumsuzluk ve çatışmalarını ele aldığı saptamasını yapar.⁸ Brown'a göre, Cicero'nun yazıları, akla ve Yunanlılardan miras kalan akla (rasyonalite) dayanmaya devam edegelen bir bağlılığı yansıtır. Cicero'nun görüşleri, akıl ve adaleti ifade etmek ve insanların siyasal kurumlarına hasredilmiş düzen ve yurttaşlığı geliştirmek için, Roma siyasal kurumlarının temeline güveni koyar. Roma İmparatorluğu aracılığıyla bu görüşler yayıldıkça, benzer şekilde Hristiyanlık da stoacıların toplum, eşitlikçilik ve evrensellik hakkındaki fikirlerinin pek çoğunu benimser.⁹ "Yine de" der Tannenbaum ve Schultz, "Hristiyanlık, anlamlı bir yurttaşlık ve adalet duygusuna ulaşmak için ne akla ne de Romalı veya diğer beşeri siyasal kurumlara inanç taşıdığını dile getirir."¹⁰ Yazarlar bu görüşlerini desteklemek için R. H. Barrow'a başvururlar; ona göre,

Hristiyanlık başlangıçta öte-dünyalılığı ve değerleri Roma siyasal kurumlarının aksi yönünde yer alan imanın akla üstünlüğünü benimsedi. Hristiyanlık böyle yaptı, çünkü Hristiyanlar Yunan-Roma kurumlarının başarısız olduğuna inanmıştı.¹¹

Elaine Pagels ise "Augustinus'a kadar Hristiyan kilisesi, kurumsallaşma ve doktrinlerini siyasal otoriteyle uzlaştırma sorunuyla karşı karşıya kalmadı¹² diyerek, Augustinus'un yaptıklarını kısaca ifade eder. Augustinus, "Roma'da kurumsal ve siyasi krizlerin, siyasal yükümlülüğü imanla temellendirerek, toplumsal sorunları çözmek ve beşeri faaliyetleri anlamak için akla ve akla dayalılığa (rasyonalite) olan güvenin kaybolmasına yol açtığını¹³ düşünüyordu. Tannenbaum ve Schultz, Augustinus'un, Roma kurumlarının çöküşünün, sadece pagan bir teolojinin çöküşü olmadığını, aynı zamanda, bu kurumları inşa eden ve sürdüren Yunan ve Roma felsefesinde bulunan akıl ve akla dayanma (rasyonalite) ideolojisinin de çöküşü olduğunu düşündüğü görüşündedir.¹⁴ G. L. Keyes ise Roma kurumlarının çöküşünün, dünyayı anlamada akla güveni sarstığı; bunun da

⁸P. Brown (1971). *The world of late antiquity: A.D. 150-750*, London: Harcourt Brace Jovanovich, s. 67'den aktaran Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, s. 119.

⁹Brown, 1971, **a.g.k.**, 67.

¹⁰Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 119.

¹¹R. H. Barrow (1979). *The Romans*, New York: Pelican, s. 202'den aktaran Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, s. 119.

¹²E. Pagels (1998). *Adam, Eve and the Serpent*, New York: Random House'dan aktaran Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, s. 119.

¹³St. Augustine (1977). *On the free choice of the will*, (Transl. A. S. Benjamin), Indianapolis: Bobbs-Merill, s. 594'ten aktaran Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.** 128.

¹⁴Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 128.

dünyayı anlamada ve düzenlemede klasik metotlardaki gerileyişi sürdürdüğünü iddia eder.¹⁵

Augustinus'un Hristiyan ilahiyatını hakikatin ve siyasal meşruiyetin nihai hakemi yapmakta ve düşünce ve siyaset tartışmalarını Hristiyanca bir Tanrı'ya ve dine referans çerçevesine zorla sokmakta başarılı olduğunu belirten Tannenbaum ve Schultz'a göre, Augustinus geleneksel pek çok siyasi kavramı dinsel konular için baştan formüle ederek, siyaseti antikçağın Yunanlı ve Romalı değerlerinden uzaklaştırdı ve Hristiyan Kilisesini karşı konulamaz bir güç ve seküler otoriteler üzerinde kontrolle donatan bir söylemin içine soktu. Böylece, siyaset kendine has söz dağarcığını ve meşruiyetini kaybetti ve dünyevi ve ruhaniyi, belirsiz bir sentez içinde birleştirdi. Yazarlara göre, siyasetin yeni rolü, Hristiyan Kilisesi tarafından yönlendirilen devlete bireysel bağlılığa dayanıyordu. Bununla birlikte, bireyler yeni bir dinsel düzene tabi kılınca da Hristiyanlığın özgür iradeye ve kurtuluşu arayışta kişisel seçime yaptığı vurgu, daha önceki siyasal teorilerde bulunmayan bir bireycilik duygusu da yarattı.¹⁶ Bireycilik duygusu aslında İsa'nın mesajının ana ögesini oluşturur. İsa'nın mesajını aktardığına inanılan dört kitaptan ikisinin yazarları olarak tanınan Matta ile Luka'nın bu bahiste yazdıkları bakıldığında bunu görmek mümkündür. Örneğin, Matta 10/21'de İsa'nın, "Ve kardeş kardeşi ve baba çocuğunu ölüme teslim edecek ve çocuklar ana babalarına karşı kalkacaklar ve onları öldüreceklerdir." ¹⁷ dediğini aktardıktan sonra biraz ileride bu kez, 10/35'te "...ben adamla babasının ve kızla anasının ve gelinle kaynanasının arasına ayrılık koymaya geldim."¹⁸ dediğini aktarır. Aynı mesajı Luka, 13/51-53'te daha açık ve geniş şekilde aktarır.

"Dünyaya selamet getirmeye mi geldim sanıyorsunuz? Size derim ki: Hayır, fakat daha doğrusu ayrılık getirmeye geldim; çünkü bundan sonra, bir evde beş kişi olacak, üçü ikiye, ikisi üçe karşı ayrılacaklar. Baba oğula karşı, oğul babaya karşı; ana kıza karşı, kız anasına karşı; kaynana geline karşı, gelin kaynanasına karşı olacaklar."¹⁹

¹⁵G. L. Keyes (1966). *Christian faith and the interpretation of history*, (Lincoln: University of Nebraska Press, s. 14'ten aktaran Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, s. 128.

¹⁶Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 131.

¹⁷Matta (2012). *Yeni Ahit*. Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, s. 10.

¹⁸Matta, 2012, **a.g.k.**, 11.

¹⁹Luka (2012). *Yeni Ahit*. Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, s. 75.

Yahudi toplumunun günümüzde de çözilememiş cemaatçi/kavmiyetçi yapısı göz önüne alındığında, bu şekilde bir sosyal örgütün bireyi yok sayarak onu her bakımdan cemaate tabi kıldığı ve bireysel özgürlüklerden mahrum bırakan sosyal yapının içinde yaşayan İsa'nın bu iki mesajını, farklı yorumlayanlar olsa da bu cemaatçi toplum yapısına bir itirazı olarak okumak daha doğru olacaktır.

Roma İmparatorluğu'nun Doğu ve Batı Roma olmak üzere ikiye bölünmesi ve IV. ve V. yüzyıllarda Batı Roma'nın yıkılmasının ardından, IX. yüzyıl Fransası'ndaki Karolenj krallarına kadar dişe dokunur ve büyük dünyevi (seküler) kurumların bulunmadığına işaret eden Sir Ernest Barker da bunun, Batı Avrupa'daki her türlü siyasal iktidarı elinde bulunduran tek büyük kurumun Kilise olduğu anlamına geldiğini belirterek, normal olarak, Kilisenin, siyasi ve dini değerleri birleştirerek Avrupa'nın yöneten gücü haline geldiğini ileri sürüyor.²⁰ Barker'ın bu görüşünden hareket eden Tannenbaum ve Schultz, siyasal ve dinsel gücün uzlaştırılmasını birkaç faktörün mümkün kıldığı ve tanımladığı saptamasını yaptıktan sonra, Augustinus'un Tanrı Devleti'nin, Tanrı Devleti'nin Kiliseyle, insan devletinin de dünyevi kurumlarla özdeşleştirilmesi için yanlış yorumlandığı iddiasında bulunuyor. Yazarlara göre bu yorum, Hristiyan yazarlar arasında, Augustinus'un Kiliseyi saf dünyevi hükümete karşı savunduğu ve Tanrı Devleti'nin dünyevi hükümetinin başının papa olduğu inancının oluşmasına katkıda bulundu. İlâveten, Augustinus'un iki devlet arasında yaptığı ayrımın, dünyevi kurumların öneminin sorgulanmasına yol açtı. Yazarlar bu iddialarını, İsa'nın "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" ricasına rağmen, Kiliseye sadakat, Sezar'a verilecek hakkın temelini çürüttü tespitine dayandırıyor ve "son olarak" şunu da ilave ediyor: Paulus'un, dünyevi yöneticinin otoritesini doğrudan Tanrı'dan aldığı iddiaları da dünyevi kurumların Kiliseye tabi oldukları inancına katkı yaptı.²¹ Jacques Le Goff ise ortaçağ başlarındaki maddi durumun uygun koşullar sağladığını ileri sürer. Ona göre, Batı'yı tek biçimli kılan, her şeyden önce Hristiyanlığın yayılmasıdır. Bu yayılma ise, Antik Roma dünyasının sınırları üzerine kurulmuş uluslarda ve etnik gruplarda meydana gelmiştir; çünkü,

... bu bölgenin tamamı, gücü özellikle kent yönetiminde sürekli artan piskoposlar tarafından yönetiliyordu. VII. yüzyıldan itibaren, piskoposlar arasında başpiskoposlar olarak adlandırılan daha üst düzeyde bir grup belirmişti. Piskoposların yönetiminde Hristiyan Batı,

²⁰Barker, 1945, a.g.k., 261.

²¹Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 137-38.

temelde Antikçağ Roması'nın idari birimlerine dayanan ve piskoposluk bölgeleri olarak bilinen bölgelere bölünmüştü.²²

Ellen Meiksins-Wood, Kilise-Devlet ikiliğine, “Kilise, Roma devletinin aynada yansıyan görüntüsü olarak benzer bir yapıda oldu; dinsel işlevler, ofisler olarak algılandı. Batı Roma toplumsal hiyerarşisi bile Kiliseye yansırken, piskoposlar toprak sahibi senatör aristokrasi rolünü oynadı²³ yorumunu getiriyor. Patrick Geary'nin, aslında Kilise aristokrasisi, aynı toplumsal kaynaktan geliyordu ve piskoposluk, topraklı aristokrasinin temel kurumlarından biri durumuna gelecekti; seküler otorite çöküntü halindeyken, aristokratik güç yer değiştiriyordu şeklindeki görüşüne dayanan Meiksins-Wood, “Batılı piskoposlar gerçekten ve kavramsal olarak, Roma'daki toprak mülkiyetinin benzersiz özerkliğini ve aristokrasinin üstünlüğünü içeren özgün Roma toplumsal düzeninin ürünüydü” saptamasının ardından şunları söylüyor:

Piskoposlar seküler gücü temsil ettikleri kadar dinsel gücü de temsil etmeyi sürdürdüler ve Batı Hristiyanlığının belirli bir biçimde gelişimi, topraklı aristokrasinin kaderini yansıtmaya devam etti; bazen üstünlükleri yansıdı, bazen de aristokratik özerkliğe karşı merkezileştirme projelerine giren krallarca kullanıldılar.²⁴

Her ne kadar kurucu peygamber olarak İsa kabul edilse de gerçek kurucusunun Tarsuslu Paulus olduğu ve onun bazı fikirlerini geliştirerek Batı kilisesinin kurucusu sayılan Hippolu Augustinus'u “dinin sahibi” olarak tanımlamakta bir sakınca görmeyen Jack Goody'ye göreyse Augustinus'un dini; Tanrı'nın alim-i mutlak olduğunu, zaten her şeyi bildiğini vurgulayarak, doğal dünyanın bilimsel olarak araştırılmasına ket vuruyordu.²⁵

2.2 Kilisenin Seküler Devlet Üzerindeki Belirleyiciliğine İlk İtirazlar

Augustinus'un fikrinsel temellerini attığı Tanrı Devleti, XII. yüzyılın başlarında ciddi şekilde sorgulanmaya başladı. Ruhban dünyasının (clericus) yönetimi ile ruhban dışında kalan ve nüfusun üretici kesimlerini oluşturan sıradan insanların dünyasının (laicus) yönetimleri arasında bir farklılık olması gerektiği fikri, bazı insanlar tarafından dile getirilir oldu. Bunların başında gelen Dante Alighieri ile Padova'lı Marsiglio (Marsilius),

²²J. Le Goff, 2008. *Avrupa'nın doğuşu*. (Çev. Timuçin Binder), İstanbul: Literatür Yayınları, s. 26.

²³Meiksins-Wood, 2020, a.g.k., 163.

²⁴P. Geary, 1988. *Before France and Germany: The creation and transformation of the Merovingian world*. New York and Oxford: Oxford University Press, s. 32'den aktaran Meiksins-Wood, 2020, a.g.k., 163.

²⁵J. Goody (2023a). *Rönesanslar*, (Çev. Bahar Tırnakçı), (5. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 15.

Papalığın dünyevi iktidar üzerindeki denetimine karşı gelmeleriyle öne çıkarlar. İkisinin de Kilise ile devlet otoritesi arasında denge kurmak için Aristoteles'i kullandıklarına işaret eden Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, Hristiyan Avrupa'yı bin yıldan fazla bir süredir bir arada tutan düzene ve birliğe böylece meydan okuduklarına dikkat çekiyor. Yazarlar, gelişmelerin bu iki öncünün arzuları doğrultusunda değil, tersine, Papanın birey üzerindeki denetimini kırarak ve yurttaşla dünyevi bir yönetici arasında yeni bir bağ oluşturacak olan daha dünyevi bir siyasal toplum oluşturma imkanının zayıfladığını ortaya koyuyor.²⁶

Thomas Aquinas'ın (1225-1274), *Summa Theologiae* [Teoloji Üzerine] adlı çalışmasında, dünyevi hükümetler için bağımsız bir otoriteye izin verecek şekilde, Hristiyanlığın yeniden tanımlanmasını önerdiğini belirten Tannenbaum ve Schultz, onun Aristotelesçi ve Hristiyanlığa ait fikirlerin bir sentezini yaparak, bunu sağladığını ileri sürer. İnsanı rasyonel, sosyal ve siyasal toplumu da doğal olarak resmeden Aquinas, siyasal toplumu insanoğlunun bozulmuş doğasının sonucu olarak gören Augustinus'a muhtemelen ilk ciddi karşı çıkışı yapan kişiydi. Aquinas'a göre, "insan doğası gereği, kendi türünden bir kalabalığın ortasında yaşayan sosyal ve siyasal bir hayvandır." Öyleyse, der Aquinas, "aslında doğal ihtiyacın kendisinin açık hale getirdiği diğer bütün canlılardan daha çok sosyal ve siyasal bir hayvandır." Aristoteles'ten yola çıkan Aquinas, insanın günahının ya da yalnız yaşama pratiğine sahip olmamasının değil, rasyonel ve sosyal kapasitesinin siyasal bir hükümeti zaruri kıldığını, kabul eder. Tannenbaum ve Schultz, Aquinas'ın bir kez daha Aristoteles'ten yola çıkarak, her geminin bir kaptanı olduğu gibi her devletin de bir kaptanı olması gerektiğini, aynı zamanda devlete yol gösterecek yönetici bir ilkenin de var olması gerektiğini ileri sürer. Hükümeti yönetmesi gereken tek ilke ise akıldır dese de ayrıca devlete yol gösterici bir ilke olarak Tanrı'nın doğal yasasını (doğal hukuku) da takip etmesi gerektiğini savunur.²⁷ Thomas Aquinas, her ne kadar Hristiyan teolojisinin hükümet üzerinde yetkisinin olduğunu belirtse de en azından Kiliseden bağımsız bir otorite olarak sivil bir hükümet fikrinin yolunu açmış oluyordu.

²⁶Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 155.

²⁷Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 144-45.

Ellen Meiksins-Wood, hiçbir felsefeci ya da teoloğun, “dinsel ile seküler, özellikle de geç ortaçağda Batı Hristiyanlığının etki alanında yükselmekte olan feodal krallıklar ile papalık arasındaki yetki sınırı tartışmalarını hiçbir zaman kesin biçimde” çözemediğine vurgu yaparken, ilk Hristiyanlar için söz konusu olmayan bu sorunla ortaçağ teolojisinin yüzleşmeye mecbur kaldığına dikkat çeker. Paulus’un zamanında, Sezar’ın ve Tanrı’nın kendi alanlarını kendilerine bırakmanın, Sezar’a itaat ile dünyevi varoluşun değersizleştirilmesinin bir arada olması ve maddi dünyadan gizemli bir vazgeçiş felsefesinin, öteki dünya teolojisini kurtarmak için yeterli olabildiğini ileri süren Meiksins-Wood, Thomas Aquinas çağında ise Ortaçağ Hristiyanlarının, dünyevi yönetimin karmaşasıyla ve dünyevi iktidar için rekabet edenlerin hak iddialarıyla meşgul olmak zorunda olmalarının mücadelesini vermek hatta bunu haklı göstermek durumunda oldukların ifade ediyor.²⁸ Meiksins-Wood’a göre, “Aquinas, hiçbir zaman dünyevi ve ruhani ilişkilere dair sistematik ve uygulanabilir biçimde görüşlerini belirtmedi, ama yeniden keşfedilen Aristoteles’e dayanarak evrensel düzende seküler alanı konumlandıran bir yol buldu.” Aquinas, kilisenin hakkı olan alanı korurken, seküler otoritenin durumunu da güvenceye alıyordu. Her ne kadar kutsaldan sıradana doğru inen hiyerarşide, seküler siyasi alanı, hiyerarşinin altlarında bir yere yerleştirdiyse de ona, şeylerin daha büyük düzeninde pozitif bir rol verdiğini savunan Meiksins-Wood’a göre, “Ruhani alan, evrensel hiyerarşide hala en tepedeydi ve Kilise bu alandaki imtiyazlarını korumaktaydı, ama önemli derecede özerklik verilen seküler hükümet, Aquinas’ın ilkeleri doğrultusunda, bu dünyada Hristiyanları en çok ilgilendiren kurum muamelesi görecekti.”²⁹

Monarşinin ve bir monarkın gerekliliğini kendince bir argümantasyonla ispatlamaya çalıştığı *De Monarchia* [Monarşi Üzerine] adlı eserini 1313’te tamamlayan Dante Alighieri (1265-1321), Tannenbaum ve Schultz’a göre bu eserini, Kutsal Roma İmparatorluğu’nun iktidarını papanın denetimine karşı bir savunma olarak yazmıştır. Dante bu eserinde, Kilisenin gücünü veya Kiliseye tabi olmayı inkar etmemiş ama, dünyevi yönetime bağımsız bir alan açmak için bu fikrin içini boşaltmıştır.³⁰ Yazarların

²⁸E. Meiksins-Wood (2016). *Özgürlük ve mülkiyet – Rönesans’tan Aydınlanma’ya batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*, (Çev. Oya Köymen), (2. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 87.

²⁹Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 88.

³⁰Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 155.

burada adaletin kaynağı sorunsalını ıskaladığı görülüyor. Tannenbaum ve Schultz, Augustinus'un adalete vurgu yaptığını söyledikleri yerde, böyle yapmakla gerçek devletin ne olduğu konusunu berraklaştırdığını iddia ederken, Augustinus'un, "Adaleti kaldırın, krallıklar, geniş ölçekli suç çetelerinden başka nedir? Suç çeteleri de küçük krallıklardan başka nedir?" cümlelerinin hemen altında, yine Augustinus'un "gerçek adaletin sadece, kurucusu ve yöneticisinin İsa olduğu bir devlette bulunduğu"³¹ iddiasını da gösterdikleri halde hem o cümledeki hem de Augustinus'un önceki cümlelerinin bulunduğu *Tanrı Devleti* adlı eserinin 4. kitabının 4. bölümünde bahsettiği adaletin, "ilahi adalet"³² olduğunun ayırdına varamamaları, Dante'nin oynadığı tarihsel rolü de fark etmemelerine neden oluyor. Tek bir dünya hükümetinin gerekliliğini savunurken argümanlarının bir kısmını dinden getiren Dante, tek bir hedefi olan insanlığın da birleşmiş tek bir yöneticisi olması gerektiğini savunurken, cenneti tek ve birleşik bir yönetici olan Tanrı'nın yönettiğini, dolayısıyla tek bir hükümetin yönetimi altındaki insanlığın Tanrı'ya en çok benzediğini; Tanrı'nın baş olduğu evrenin yapısına en yaklaşık hal olduğu için de birleşmiş bir dünya hükümetinin Tanrı'ya daha yakın olduğunu savunur. Dante'ye göre çatışmaları da daha çok bir yargıç gibi davranan bir dünya hükümeti çözebilir. Adalet de bir dünya hükümetinde daha iyi elde edilir, çünkü bir dünya imparatorunun adaletsiz olması için ne hırsı ne de arzusu vardır. Aklın kurallarını ise yalnızca bir dünya hükümeti işletir ve insanlık kendine hizmet eder. Dünya devletinin otoritesinin kaynağının Papadan ayrı olduğunu savunan Dante, bunun için Güneş ile Ay örneğini verir. Bu iki ışık türünün iki hükümeti gösterdiği anlayışına dayalı görüşü eleştiren Dante, Ayın ışığını Güneşten aldığını; benzer şekilde dünyevi gücün ne varlığını ne gücünü veya otoritesini ve hatta ne de işlevini, hiçbir şekilde ruhani güçten almadığını, dünyevi iktidarın aldığı şeyin Tanrı'nın lütuf ışığı olduğunu savunur. Sivil hükümetlerin sadece biraz desteğe ihtiyaç duyduklarını, ama hiçbir şekilde Kiliseye bağlı olmadıklarını savunan Dante, "hükümetlerin, günahın zayıflıklarının çareleri" olduğu şeklindeki Hristiyan inancını doğru bulup onaylar, ama hükümetlerin bu işlevi yerine getirmek için Kiliseye muhtaç oldukları iddiasını da reddeder. "İki kılıç" kuramını da reddeden Dante, her iki kılıcın da Kilisenin elinde olmadığını ileri sürer. Kutsal Roma imparatorunun

³¹Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 127.

³²Saint Augustine (1909). *The city of God (De Civitate Dei)*. (Çev. John Healey). Edinburg: John Grant, s. 117-18.

Kiliseden önce var olduğunu ve işlevini yerine getirmek için Kiliseye muhtaç olmadığını, Roma'nın ortak iyiliğine hizmet ettiğini ve İsa'nın Roma hukukuna tabi olmasının Roma'nın yönetme hakkına sahip olduğunu kanıtladığını ileri süren Dante, Kilisenin elinde bir iktidar bulunmadığını da savunur.³³

Quentin Skinner, Kilisenin *Regnum [Yönetim]* statüsüne karşı ilk topyekun saldırının XIV. yüzyılın ilk yarısında, Padovalı Marsilius'un (1275-1343), 1324 yılında yazdığı *Defensor Pacis [Barış Savunucusu]* adlı çalışmasında, cebri iktidarın tanımı itibariyle seküler olduğunu, herhangi bir rahibin “makamı dolayısıyla” elinde tuttuğu en yüksek otoritenin yalnızca “eğitmek ve uygulamak” olabileceğini, “cebri bir otorite ya da dünyevi bir hakimiyet” icra edemeyeceğini ileri sürdüğünde başlatıldığını ileri sürer.³⁴ Padovalı'nın bu çalışması, Tannenbaum ve Schultz'a göre,

Hristiyanlığın başlangıç döneminden beri Kiliseyi dünyevi güce tabi kılan bir siyasal felsefenin ilk büyük açıklamasıdır. Bu çalışma, dünyevi yönetimi desteklemek için herhangi bir kutsal duyguya başvurmaksızın, Kilise ile devlet arasındaki ilişkileri tümüyle tersine çevirir.³⁵

Padovalı, Papanın aslında Kilisenin başında bulunmasının ilahi bir hak olmadığını savunmuş, dolayısıyla onun “herhangi bir hükümdar, topluluk ya da kişi üzerinde tam bir iktidara” sahip olduğu iddiası, “uygunsuz ve yanlış” ve “ilahi metinlerin ve insan kanıtlamalarının dışına ya da daha ziyade karşısına düşer.” Padovalı ikinci olarak, Reformasyon sürecinde yaygın olarak benimsenen, tüm zor gücünün tanım gereği seküler olduğunu vurguladı. Dolayısıyla Papanın “ruhban olanlarla olmayanların” tümü üzerinde “bir hükümlanlık ya da zorlayıcı yargı veya yargı yetkisi” taşıdığı fikri “zalim bir zorbalıktan” başka bir şey olmadığı gibi bütünüyle dünya barışını yok etmektedir.³⁶

Devletin doğasını, fonksiyonunu ve örgütlenmesini tanımlamak için Aristoteles'in *Politika*'sından yararlanan Padovalı, Tannenbaum ve Schultz'a göre, devlet işlerini düzenlemek için bazı standartların gerekli olduğunu bilir ve bu yasadır ama, Cicero ve Aquinas'ın doğal hukuk geleneğiyle ilişki bu dönemde büyük oranda kesilmiştir,

³³Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 156-58.

³⁴Q. Skinner (2016). *Modern siyasal düşüncenin temelleri – İkinci cilt: Reform*, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 66.

³⁵Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 158.

³⁶Skinner, 2016, **a.g.k.**, 543.

dolayısıyla Padova'lı eskiye ait herhangi bir fikrin etkisi altında kalmadan, oldukça modern ve dünyevi bir yasa tanımını yapmaya teşebbüs eder:

O halde yasa, “basiretten” ve “siyasal anlayıştan doğan” bir tartışma veya beyandır, yani yasa, adalet ve fayda ile bunlara zıt şeylerin sorunlarıyla ilgili siyasal basiret tarafından yapılan ve “yaptırım gücüne” sahip olan, yani, herkesin riayet etmeye zorlandığı verili bir emrin bulunduğu bir kişiye itaatle ilgili ya da bu tür bir emirden yola çıkarak yapılan bir buyruktur.³⁷

Padova'lı yasa tanımını yaparken, Kilise ya da Tanrı'yı dışarıda tutmuş, yasa koyucunun aklıyla sınırlı bir tanım yapmıştır. Cicero, Augustinus ya da Aquinas'ın görüşlerinden farklı olarak Padova'lı'nın yasa teorisinde ne doğal adalet ne de Tanrı'nın emirlerinin önemli olmadığını ileri süren Tannenbaum ve Schultz'a göre, bu yasa anlayışının merkezinde zor kullanma bulunmaktadır ve yasanın amacı, toplumun ve yasa koyucunun amaçlarını yerine getirmektir. “Yasayı yapan ve yasanın arkasında duran zor kullanma gücünü elinde bulunduran, yasa koyucu ve sadece yasa koyucudur.”³⁸

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, XIII. yüzyılda Kilisenin siyasal otoritesinin parçalanmaya başladığını ve güçlü dünyevi hükümetlerin ortaya çıkmasıyla bu güce daha fazla meydan okunduğunu, bu hükümetlerdeki yöneticilerin, kendi siyasal otoritelerini haklılaştırmanın ve Papadan bağımsız hale gelmenin yollarını araştırdıklarını söylerken, başlangıçta, düşünürlerin siyasal tartışmalarda Kutsal Kitaplara referans bulmakla meşgul etmek suretiyle Hristiyanlığın dilinin siyasal söyleme egemen olduğunu; ancak, Aristoteles'in yeniden gündeme gelmesiyle, insan doğası, toplum ve siyasal iktidarın dünyevi olarak yeniden tanımlanmalarını ve tarif edilmelerini sağlayarak, Hristiyanlığın siyasal söylemine meydan okuduğunu savunuyor. Bazı durumlarda dünyevi otoritenin gücünün, ona kutsal bir unsurun bahşedilmesiyle daha da arttığını belirten yazarlar, diğer durumlarda ise, dünyevi iktidarın gücünün, sadece kutsal iddialardan uzaklaşmakla ve onun yerine Aristotelesçi siyasetin seküler diline başvurularak arttığı görüşündedir.³⁹

³⁷Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 159.

³⁸Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 159.

³⁹Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 161.

2.3 Rönesans'ı Önceleyen Hümanizmin Doğuşu

Jack Goody, XIV. yüzyıl boyunca süren erken Rönesans döneminde, Kuzey İtalya'da klasik edebiyat çalışmalarının yeniden doğuşunun, Avrupa'nın insan uygarlığının erdemlerini "hümanizma" başlığı altında sahiplenmesiyle sonuçlandığını belirtir ve bu klasik çalışmaların, XV. yüzyıl başı gibi erken bir tarihten itibaren İtalya'da *Umanisti* olarak bilinen, klasik edebiyat profesörleri veya araştırmacıları olan eğitimciler tarafından öğretilmeye başlandığını açıklar. Bu sözcüğün dilbilgisi, şiir, retorik, tarih ve ahlak felsefesinden oluşan ve hem Hristiyan hem de Müslüman çevrelerdeki din eğitimiyle ancak kısmen bağlantılı bulunan *studia humanitatis*'ten geldiğine⁴⁰ dikkat çeken Goody, Robert Grudin'in bu konudaki bir görüşüne değinerek, onun *humanitas* sözcüğünün "insani erdemin bütün şekillerinin son noktasına dek gelişmesi" anlamına da geldiği⁴¹ şeklindeki görüşünü ele alır. Onun, modern *humanity* sözcüğüyle ilişkilendirilenin sadece "anlayış, yardımseverlik, şefkat, insaf değil, aynı zamanda metanet, hüküm gücü, sağgörü, etkili söz söyleme gücü ve onur aşkı gibi daha agresif niteliklerle de bütünleştirildiğine dikkat çektiğini aktarır.⁴²

Bu girişten sonra, hümanizm sözcüğünün ne anlama geldiği tartışmasına kısaca değinmekte yarar görülmektedir. Jack Goody, "Hümanizmadan ne anlıyoruz?" diye sorduğu soruya verdiği cevapta, bu terimin kimi zaman "İsa'nın insanlığı" için, kimi zaman seküler insanlık dini için, bazen de enerjilerini çok uzun zamandır bunları bir kenara atmaya çalışmış olan Hristiyan geleneğinden ayrı olarak, Grek ve Roma klasiklerini, başka bir deyişle "pagan" klasiklerini araştırmaya adanmış Rönesans alimlerinin çalışmaları için kullanıldığını; bugün ise bu terimin, neredeyse insan hakları olarak tanımlanan "insani değerlere" ve kimi zaman da siyasi ve dinsel iktidar ve otorite arasında ayrıma yönelik, dinsel olmaktan çok seküler nitelikteki yaklaşımlara gönderme yapma eğiliminde olduğunu belirtir.⁴³ Bu görüşlerini açıklamadan hemen önce ise hümanizmanın, bazı aşırı uçtaki biçimleri dışında dinsel inancı reddetmediğini ifade eden Goody, ama onun ilgi alanlarını kısıtladığını ve böylelikle insan toplumlarında yaygın

⁴⁰J. Goody (2023b). *Tarih hırsızlığı*, (Çev. Gül Çağalı Güven), (9. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 277.

⁴¹R. Grudin (1997). *Humanism. Encyclopedia Britannica*, (15. Basım), Chicago: Chicago University Press, s. 655'ten aktaran J Goody, 2023b, **a.g.k.**, 277.

⁴²Grudin, 1977, **a.g.k.**, 655.

⁴³Goody, 2023b, **a.g.k.**, 285.

biçimde bulunan kuşkuculuk ve bilinemezcilik geleneklerini belirli ölçüde desteklediğini ileri sürer. Ayrıca, Avrupa’da bu tür gelenekleri yalnız hümanizmanın değil, daha sonraları “belirli ölçüde Avrupa’yı mevcut dogmalarından özgürleştirdi” dediği “Reform hareketinin de desteklediği” görüşündedir.⁴⁴

Fernand Braudel ise Jack Goody’nin görüşlerine benzer görüşlerini ondan daha açık ve net bir şekilde açıklamıştı. Braudel, Etienne Gilson’a ait olduğunu belirttiği, “Rönesans hümanizması özü itibariyle Ortaçağdır, *daha fazla* insan değil de *daha az* tanrıdır” sözünü aktarırken, bu formülü haksız, aşırı, ama bütün hümanizmaların bilinçli veya bilinçsiz olan doğal eğilimini işaret ettiğini savunur. Braudel’e göre, “Hümanizma insanı büyütür, özgür kılar; tamamen unutmaya bile Tanrının payını azaltır.” Hümanizmayı “atılım, insanın tedrici özgürleşmesine yönelik kavgacı bir girişim, insanın kaderini iyileştirmeye veya değiştirme olanaklarına yönelik sürekli bir dikkat” olarak tanımlayan Braudel, pek çok hümanizma tarifi arasından, anlamlı bulduğu üç örneğe indirgeyerek, *Rönesans hümanizması*, onun hemen hemen çağdaşı olan *Reformasyon hümanizması* ve bir de bunların çok uzağındaki *Fransız Devrimi’nin ateşli hümanizması* tanımını yapar. *Rönesans hümanizması*, Braudel’e göre, kendini Roma’yla Roma’nın, pagan Roma’yla İsa’nın Roması’nın, antik uygarlıkla Hristiyan uygarlığının diyalogu olarak sunar. Rönesans hümanizmasının, Hristiyanlıkla bir mücadele olup olmadığını soran Braudel, Rönesans’ın, skolastiğin ve ilahiyatın geleneksel eğitiminden uzaklaştığından emindir hatta tamamen pagan bir antik edebiyattan tat aldığı ve düşüncesinin hareketinin yönünün insanlığın yüceltilmesi olduğundan da kuşku duyulamayacağını ifade eder, ama bunlardan, onun Tanrıya veya Kiliseye karşı dikildiği sonucunun zorunlu olarak çıkarılamayacağını savunur.⁴⁵

Jacqueline Russ ise hümanizmin kavram ve ifade olarak Rönesans döneminde gerçek anlamda mevcut olmadığını ileri sürerek, XVIII. yüzyıla ait sözlüklerin, 1765 tarihinden itibaren “ortak insanlık değeri ve sevgisi” anlamında hümanizm terimini kullanmaya başladıklarının altını çizer.⁴⁶ “XV. yüzyılın sonlarında ve XVI. yüzyıl boyunca yalnızca hümanistler yani *studia humanitatis* ile ilgilenenler, antik düşünceye yönelik eğitim

⁴⁴Goody, 2023b, a.g.k., 276.

⁴⁵F. Braudel (2024). *Uygarlıkların grameri*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), (2. Basım), İstanbul: Say Yayınları, s. 370-75.

⁴⁶J. Russ (2021). *Avrupa düşüncesinin serüveni*, (Çev. Özcan Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 139

alanlarında bu eğilimi izleyen kişiler söz konusudur.” Öte yandan “ortak insanlık değeri ve sevgisi” anlamındaki hümanizm kavramının XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu kavramın daha çok Rönesans için kullanılacağını belirten Russ’a göre, hümanizm, 1490-1540 yılları arasında Avrupa’da yayılan edebi ve entellektüel hareketi ifade ediyordu.⁴⁷

Jack Goody de buna benzer ifadeyle, hümanizmanın yalnızca İtalyan şair Petrarca’nın Hristiyan ruhaniliğiyle bağdaşır gördüğü klasik ilmin canlanmasını değil, aynı zamanda gerçek dünya hakkında bilgi edinme kaygısının olduğu kadar, insanlık açısından olumlu sayılan “bireyciliğin” teşvikini de kapsadığını ileri sürer. İlim ve “erdemlere” ek olarak, Roma kurumlarının, bizzat Cumhuriyet’i defneyle taçlandırma ve Latin epiği gibi uygulamaları canlandırmaya yönelik çabalarının bulunduğunu⁴⁸ belirtir. Goody sonuç olarak, kendi görüşlerini Robert Grudin’in görüşleriyle harmanlayarak, hümanizm kavramının üç ana anlam kazandığı şeklindeki senteze ulaşır:

(1) Klasik dönemin yazılı bilgisine dönüş; (2) insani potansiyel ve erdemlerin en üst düzeye kadar çıkması; (3) dinin entellektüel etkinliklerde görece kısıtlı bir rol oynadığı, böylelikle bugün çoğu zaman arzu edilen “modern” bir durum olarak görülen sekülerleşmenin birçok bağlamda kazandığı zaferin entellektüel etkinliklerde özgür sorgulamaya gittikçe daha çok imkan verdiği bir dönem.⁴⁹

Quentin Skinner ise bu sözcüğün orijinal anlamına değindiği bir çalışmada, Avrupalı bazı bilim adamlarının, günümüzde Türkiye’de de “edebiyat fakültesi” sözcüklerinin İngilizceye bazen “humanities” şeklinde çevrilmesinde olduğu gibi, *studia humanitatis*’in “beşeri bilimler” (*the humanities*) şeklinde yanlış çevrilmesine tepki göstererek, bu sözcüğü artık kullanmama yönündeki tavırlarına katılmamaktadır.⁵⁰ Skinner, bunun çözümünün terimi kullanmayı bırakmakta değil, onun kullanımını Rönesans’taki orijinal anlamıyla sınırlamaktan ve onu yalnızca dilbilgisi, retorik, tarih ve ahlak felsefesi gibi bir grup disiplinin öğrencilerini ve taraftarlarını nitelemek için kullanmaktan geçtiği⁵¹ görüşünü ileri sürmektedir.

⁴⁷Russ, 2021, a.g.k., 139

⁴⁸Goody, 2023b, a.g.k., 278.

⁴⁹Goody, 2023b, a.g.k., 277.

⁵⁰Q. Skinner (2014). *Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans*, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 19.

⁵¹Skinner, 2014, a.g.k., 19.

Hümanizmin sözcük anlamı üzerine kafa yoranlardan biri olan Peter Burke de bu konuda yaptığı değerlendirmede, kökeni Antik Roma filozofu ve devlet adamı Cicero'nun "*studia humanitatis*" tanımına dayanan "*humanitas*" sözcüğü ile "liberal arts" kavramı arasındaki ilişki üzerinde durur ve bu sözcüğün nasıl olup da eğitim-öğretim için kullanıldığını, Floransa Cumhuriyeti'nin 1375'ten itibaren otuz yıldan fazla başkatipliğini (chancellor) yapmış Coluccio Salutati'nin sözlerini aktararak yapar: Öğrenim, insanın karakteristiği olduğu için ve öğrenimli insan, cahil insandan daha fazla insan olduğu için, antikler öğrenmeye gayet yerinde bir şekilde "*humanitas*" dediler.⁵² *Humanitas* başlığı altında toplanan etik, şiir ve tarihin insani olduğunu bilip de retorik ve gramerin bu başlık altında ne işi olabileceğini merak edenlere Burke'ün cevabı, buradaki düşüncenin, her ikisinin de dil sanatları oluşu ve insanların yanlıştın yanında doğruyu söyleyebilmesini sağlayanın da dil olmasıdır. Hümanistlerin kendilerini gerekçelendirirken, "*insani durum*" (*conditio humana*) düşüncesi üzerinden önemle durduklarını belirten Burke, "bir kültürel pratikler toplamı" olarak hümanizmin, felsefeden çok filolojiyi, toplum eleştirisinden çok metin eleştirisini benimsediğini savunur.⁵³

Ellen Meiksins-Wood, eski klasikleri keşfetmesi ve Latince yazılarından dolayı sıklıkla "hümanizmin" (hatta Rönesans'ın) babası sayılan İtalyan şair ve bilim adamı Petrarca'nın, ayrıca kendi dilinde yazdığı şiirleri nedeniyle de İtalyan ulusal dil ve edebiyatının başlıca kurucusu olduğunun düşünüldüğünü hatırlatarak, hümanizmin eski çağları yeniden canlandırmasının sadece felsefecilere değil, kendi siyasal amaçları doğrultusunda İtalya'nın şanlı geçmişine başvurmaya hevesli olan prenslere, imparatorlara ve papalara da çekici geldiğine⁵⁴ dikkat çeker. Peter Claus ve John Marriott, hümanizmin antik Yunan ve Roma'nın sanat ve felsefesine dayanarak Avrupa'ya yayıldığını kabul etse de seküler ve kültürel bir hareket olarak Rönesans'tan doğduğunu⁵⁵ ileri sürerken, bunun tersini yani hümanist hareketin Rönesans'ı hazırladığını savunan pek çok yazar gibi, Fernand Braudel, hümanizmi Rönesans'ın "konaklama yerini hazırlayan levazım çavuşu" olarak niteler. Braudel, Léon Cohen'e ait olduğunu belirttiği,

⁵²P. Burke (2017). *Avrupa'da rönesans – merkezler ve çeperler*, (Çev. Uygur Abacı), (2. Basım), İstanbul: Literatür Yayınları, s. 28-30.

⁵³Burke, 2017, **a.g.k.**, 30-31.

⁵⁴Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 53.

⁵⁵P. Claus ve J. Marriott (2024). *Tarih: Teori ve yönteme giriş*, (Çev. Faik Cem Arı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 61.

“Hümanizm Ortaçağ uygarlığı ve onunla birlikte ona özgü ekonomik ve toplumsal anlayışlar öldüğü zaman başlamaktadır.” sözünü aktarırken, Rönesans sözcüğünün çoğu zaman hümanizm kavramıyla karıştırıldığına dikkat çekerek, bu karışıklıktan, hümanizmin daha erken ortaya çıkmış olmasını hariç tutar ve “çok genel Rönesans sözcüğüyle adlandırılan bu toplu dönüşümün en eski mimarı, sorumlusu, itici gücü ve sahneye koyucusu” olarak nitelediği hümanizmin, “Rönesans ortaya çıkmadan önceki Rönesans” olduğunu savunur.⁵⁶ Fernand Braudel’in bir itirazı da Petrarca’nın hümanizmin kurucusu sayılmasıdır. Tüm anlam yelpazesini Petrarca açıklamış olsa da hümanizmin ondan çok önce ortaya çıktığını savunur ve Augustin Renaudet’nin kitaplarından birine *Dante hümaniste* (*Hümanist Dante*, 1952) başlığını koymuş olmasını, kanıt olarak ileri sürer.

Hümanizmin coğrafi olarak İtalya’da doğduğunu, Floransa’daki merkezinden tüm Yarımadaya yayıldığını ve XV. yüzyılın son on yılı ile XVI. yüzyılın başlarında Alplerin ötesine geçerek Avrupa’nın pek çok yerine hakim olduğunu belirten Stephen J. Lee’ye göre bu durum, “Kuzey ve Güney Avrupa arasında yeni fikirlerin kolayca iletilebilmesine olanak tanıyan kapsamlı ilişkilerin bir sonucuydu.”⁵⁷ İtalyan kilisesinin elçilerinin, diplomatlarının, tüccarlarının ve bilginlerinin kuzeye seyahat ettiklerini ve de buna karşılık gelen Fransa, Almanya ve İngiltere’den İtalya’ya bir akışın söz konusu olduğuna işaret eden Lee, İtalyan hümanizminin zamanla çeşitli bölgelerin yerel entellektüel gelişmeleriyle, yöresel ve ulusal varyasyonlar ortaya koyacak şekilde kaynaştığını⁵⁸ belirtiyor. Bu kaynaşma sonucunda sayısız biçimlere giren hümanizmin özellikle iki tanesi belirgin hale geldi. Bunlardan birincisi “Hristiyan hümanizmi”, diğeri ise “Sivil hümanizm” olarak adlandırıldı. Bunlar aşağıda iki altbaşlık altında incelenecektir. Bu çalışmada “hümanizm, hümanist” sözcükleri, Skinner’in yukarıda tarif ettiği anlamda kullanıldı.

2.3.1 Hristiyan hümanizmi

Yeni öğretinin temel Hristiyan inancıyla sentezlenmesinin ortaya çıkardığı “Hristiyan hümanizmi,” Stephen J. Lee’ye göre, her zaman olmasa da Kilise tarafından resmi olarak

⁵⁶F. Braudel (2025). *İtalyan modeli*, (Çev. Levent Başaran), İstanbul: Alfa Kitap, s. 49.

⁵⁷S. J. Lee (1984). *Aspects of European History 1494-1789*, second ed., London: Routledge, s. 2.

⁵⁸Lee, 1984, a.g.k., 5.

kabul edilmiş, papaların çoğu klasik düşünceyi savunan bilginler olmuş ve Papa X. Leo, “Eğer bilgiyi ve yüce Tanrı’ya ibadeti saymazsak, Yaradan tarafından insanoğluna bu çalışmalardan daha üstün ve yararlı hiçbir şey verilmemiştir”⁵⁹ demiştir. Oluşan ikinci biçim ise özellikle İtalyan siyasetinde etkili olan, tarihçilere yön veren ve açık bir biçimde seküler bir hümanizmdi. Lee’ye göre, insanın tekrar keşfedilmesi Tanrı’nın tamamen bir kenara itilmesi anlamına gelmediği için, Hristiyan hümanizmi şüphesiz Rönesans düşüncesinin ana akımıydı.⁶⁰

Hümanizmin bu çeşidini irdelemeye yine Stephen J. Lee’den devam edilecek olursa, Lee’nin ilk olarak, “[Hristiyan] Hümanizmin XVI. yüzyıl Avrupası üzerindeki etkisini değerlendirmek mümkün müdür?” sorusuyla başladığı görülür. Hristiyanlıkla sentezinde hümanizmin ana akımının dolaylı olarak Rönesans’tan Reformasyon’a doğru yol aldığını belirten Lee, uzun süredir ayrıntılı doktrinel ve entellektüel bir yapıya asimile olmuş Hristiyanlığın, şimdi yeniden yorumlama ve tartışmanın odak noktası haline geldiğine işaret ederek, yeni Platonculuğun, skolastisizmden daha bireysel bir dini inanç yaklaşımı sunduğunu, aynı zamanda klasik araştırmanın, kutsal yazılara yeni bir yaklaşım getirerek, kesin anlamları hakkında daha önce kabul edilmiş birçok varsayımı sorguladığını belirtiyor. Lee’ye göre, bu nedenle Kilisenin yerleşik düşüncesinde önemli bir delik açılmış ve açılan bu delik ciddi kurumsal zayıflıkla çakışınca, yeni nesil dini reformculara Katolik dogmasının temellerini yeniden inceleme ve lütuf, inanç ve kader kavramlarına yenilenmiş bir vurgu yapma fırsatı doğmuştu. “Bu nedenle hümanizm, daha ateşli ve aşırı bir muhalefet ve eleştiri biçiminin yükselişini mümkün kıldı. Sonuçta, dönemin yaygın bir metaforundaki gibi, Luther, Erasmus’un yumurtasından farklı türden bir kuş çıkardı.”⁶¹

Merry E. Wiesner-Hanks ise Lee’nin deyiimiyle, Kilisenin yerleşik düşüncesinde önemli bir deliğin nasıl açıldığını şöyle anlatıyor:

XIV. yüzyılın sonunda, Floransa cumhuriyeti şansölyesi Coluccio Salutati, ünlü klasik Yunanca uzmanı Bizanslı Manuel Hrisoloras’ı istihdam etmeye şehri ikna edince, Floransa’daki hümanistler Roma ve Yunan felsefesi ile edebiyatına da ilgi duymaya başlamışlardı. Konstantinopolis’in Türkler tarafından 1453 yılında fethedilmesi, Ioannes

⁵⁹Lee, 1984, a.g.k., 2-3.

⁶⁰Lee, 1984, a.g.k., 2.

⁶¹Lee, 1984, a.g.k., 6.

Argyropulos (1410-87) gibi Yunanca konuşan bilim adamlarının Batı'ya gelmesine yol açmıştı. En başta Marsilio Ficino (1433-99) olmak üzere Floransalı aydınlar, Platon'un fikirlerine artan bir ilgi duymaya başladılar. Ficino, Floransa'nın en güçlü adamı olan Cosimo de Medici'nin (1389-1464) hamiliğinde Floransalı bir grup seçkine ders vermeye başladı ve Platon'un diyaloglarını Latinceye çevirdi. Cosimo'nun torunu Lorenzo de Medici'nin (1449-92) sarayındaki öğretmenlerden biri olan Angelo Poliziano (1454-94) Homeros'u Latinceye çevirdi ve en eski el yazmalarıyla karşılaştırarak metin eleştirisi yöntemleri geliştirdi. Bu çeviriler yoluyla daha fazla sayıda Batı Avrupalı Yunan kültürüyle tanışma fırsatı buldu. (...) Daha sonra rahip olan Ficino, Platon'u İsa'nın habercisi olan Tanrısal esin sahibi biri olarak görüyordu ve Hristiyan öğretisi ile Platon felsefesinin sentezini yapmaya çalışıyordu. Platon'un tinsel ve sonsuz olanı maddesel ve geçici olana yeğlemesi, ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili Hristiyan öğretileriyle iyi uyuyuyordu.⁶²

Marsilio Ficino'nun Platoncullaştırılmış Hristiyanlığının, dünya işlerinde etkin bir şekilde rol almaktan çok tinsel tefekküre ve okuyup öğrenmeye önem verdiğine işaret eden Wiesner-Hanks, birçok tarihçinin bunu sivil hümanizm ideallerinden uzaklaşma olarak kabul ettiğini⁶³ açıklıyor.

Hristiyan hümanizmi olarak adlandırılan hareketin içinde en çok Thomas More ve Desiderius Erasmus üzerinde duran Wiesner-Hanks'e göre, bu iki isim, "XVI. yüzyılın başlarında hümanizmin bir başka yönünü, giderek artan Hristiyan kilisesini ıslah etme çabasını temsil etmektedirler. Wiesner-Hanks, yaptığı bu değerlendirmeye rağmen, Hristiyan hümanizmi denilince akla en çok Erasmus'un geldiğini belirtmeyi de ihmal etmez.⁶⁴ Erasmus'un üzerinde özellikle duran Wiesner-Hanks, XVI. yüzyıl başlarında İtalya dışında da hümanizm hayli geliştiğini, Avrupa'da çağının en ünlü bilim adamı olan Hollandalı hümanist Erasmus'un kırk yaşından sonra gittiği Venedik'te zamanının büyük kısmını, *Adagiorum Chiliades* [*Binlerce Özdeyiş*]* başlıklı kitabı için Yunanca ve Latince deyimler derlemeye geçirdiğini belirterek, üç binin üzerinde antik deyimini açıklayan bu kitabın, klasik eğitim için bir rehber niteliğinde olduğunu yüzyıllar boyunca alıntılara

⁶²M. E. Wiesner-Hanks (2019). *Erken modern dönemde Avrupa 1450-1789*, (Çev. Hamit Çalışkan), (6. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 194.

⁶³Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 195.

⁶⁴Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 198.

* Erasmus'un bu eserinin adı yararlandığını çeviri kitapta "*Eski Sözler*" şeklinde geçse de doğru çevirisi "*Binlerce Özdeyiş*"tir ve bu çalışmada *Eski Sözler* tercih edilmemiştir. Erasmus, Latince ve Yunanca deyimleri derlediği bu eserinin adının ilk sözcüğünü Latince'den, ikincisini ise Yunancadan seçerek, adeta eserin Greko-Romen içeriğini başlığa taşımış görünmektedir. Başlığın birebir çevirisinin Erasmus'un amacına daha uygun düştüğü kanaatindeyiz.

kaynak olduğunun altını çizer. Ardından İngiliz Sir Thomas More'u anlatma gereği duyan Wiesner-Hanks, onun sonradan aziz ilan edilen ünlü bir hümanist olduğunu ve Avrupa'nın önde gelen hümanistleriyle temas halinde olduğunu, Latince yazdığı birçok metnin ve çevirilerinin tüm kıtada okunduğuna vurgu yaparak, en ünlü yapıtının *Utopia* [*Olmayan Yer/Yokyer*] (1516) olduğunu anlatır. More bu eserinde, Avrupa'dan uzaklarda, olmayan bir adada, kendi zamanında yaşayanların karşılaştıkları açlık ve yoksulluk gibi sorunların iyi bir yönetim tarafından çözüldüğü; ancak hizipçiliğin ve anlaşmazlığın hoş karşılanmadığı fantastik bir ülkeyi anlatmaktadır.⁶⁵ Thomas More, adaletsizlik ve eşitsizliğin kökenini özel mülkiyete atfederek, Utopia adlı ülkede, toplumun tabi olduğu az sayıdaki yasanın, mülkiyet eşitliğini, kimsenin muhtaç olmayacağı şekilde düzenlediğini anlatır. Hayali Utopia'ya yaptığı bu atıfla, devletin tek kurtuluş yolunun yurttaşların eşitliği olduğunu ve özel mülkiyet söz konusu olduğu sürece eşitliğin elde edilemeyeceğini anladığı söylenen Platon'a atıfla güçlendirir:

Özel mülkiyet, kıskançlığın ve hırsın başlıca nedeni, insan zenginliğini arttırma arzusunu harekete geçiren yay, insanlar arası ihtilafların ve yoksulluğun yayılmasının asıl nedenidir. Mülklerin eşit ve akılcı şekilde paylaşılması her türlü mülkiyetin ortadan kaldırılmasını beraberinde getirir.⁶⁶

Utopia'nın zamanını aşan belki de en önemli özelliği ise, More'un *Utopia*'daki ideal toplumu, İncil'e referans vermeden oluşturması ve Utopialıların doğal akıldan başka bir ışığının bulunmamasıdır.⁶⁷

Wiesner-Hanks, Hristiyan metinleri ve fikirleriyle ilgilenmiş olsalar bile Ficino gibi İtalyan hümanistlerinin, bir kurum olarak Kiliseyle veya sıradan Hristiyanların inançlarıyla ilgilenmediklerine; buna karşın Thomas More, Desiderius Erasmus, Fransız bilim adamı Lefèvre d'Etaples, İspanyol ilahiyatçı Juan de Valdés, İspanyol eğitimci Juan Luis Vives, Alman şövalye ve hicivci Ulrich von Hutten ve daha birçoklarının ise bu konularla ilgilendiklerine değinirken, bunun sebebinin hümanist öğretiyi kilisede reformu başlatmanın ve insanların ruh dünyalarını geliştirmenin bir yolu olarak gördüklerini ve

⁶⁵Wiesner-Hanks, 2019, **a.g.k.**, 197-98.

⁶⁶L. Pinzolo (2022). *Thomas More ve Ütopya. Felsefe tarihi-4, Machiavelli'den Encyclopedie'ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 36.

⁶⁷J. Touchard (2022). *Siyasal düşünceler tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), (2. Basım), İstanbul: Isık Yayınları, s. 267-68.

her ikisini de çok gerekli bulduklarını, çünkü hümanizmi kilisede başlamış olan reform hareketiyle bağlantılandıklarını⁶⁸ ifade ediyor.

Erasmus'un, bilimsel ve popüler yazılarında ve tüm Avrupa'daki bilim adamlarına, dostlarına, hükümdarlara ve hayranlarına yazdığı yüzlerce mektubunda, Kiliseyi açgözlülük, yozlaşma ve iktidar arzusuyla suçladığına ve klasik ilmin sürmekte olan yeniden doğuşuna (rönesans) Kilisenin başlangıçtaki ideallerinin de yeniden doğuşunun eşlik etmesini talep ettiğini belirten Wiesner-Hanks, bu yenilenmenin, Erasmus'un "Mesih felsefesi" adını verdiği şey üzerine kurulu olacağını ifade ediyor ve Mesih felsefesinin, skolastik teolojiden, hacca gitmekten, kutsal emanetlere tapınma gibi dindarlık gösterilerinde bulunmaktan çok, maneviyatı ve kişisel ahlaki vurguladığını açıklıyor. Hristiyan hümanizmi hareketini Protestan Reformu'nun önemli temellerinden biri olarak gören Wiesner-Hanks, "Erasmus bir yumurta yumurtladı, Luther de kuluçkaya yatıp ondan civciv çıkardı" şeklindeki dönemin ünlü metaforunu aktarırken, Erasmus'un bunu inkar ettiğini ve Reform'un Katolik dünyada yol açtığı bölünmeye çok üzüldüğünü; Luther'le önce özel olarak, daha sonra da açıkça görüş ayrılığına düştüğünü belirtiyor.⁶⁹

G. R. Elton da benzer düşünceler paylaşarak, Erasmus ve Luther'in gerçekte ne denli ayrı olsalar ve yalnızca anlaşılamamakla kalmayıp hiçbir noktada birbirlerinden hoşlanmasalar da Almanya için olduğu gibi tüm Avrupa için de Erasmusçu hümanizmin başlangıçta Reformasyon ile duygudaşlık içinde olduğunu doğrular. Almanya'da 1525 yılında meydana gelen Köylü İsyanı, hümanistler arasındaki ayrılığı tetiklemiş gibi görünüyor. Luther'in fikirlerinden etkilenecek bir köylü ayaklanması başlatan rahip Thomas Müntzer, korkuları farklı da olsa Luther ile Erasmus ve onunla hemfikir olan diğer hümanistlerin arasının açılmasına neden oldu. Müntzer önderliğindeki köylü isyanını "tuhaf bir çakışma" olarak niteleyen Elton'a göre bu isyan, Luther'in bir zamanlar ona büyük destek vermiş olan ana hümanist reform hareketi ile kopuşunu da damgaladı; böylece Luther'in öğretisinin devrimci etkisi giderek daha da açığa çıktıkça, Erasmus ve izleyicileri giderek daha da kuşkucu oldular.⁷⁰

⁶⁸Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 198-99.

⁶⁹Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 199-200.

⁷⁰G. R. Elton (2012), *Reformasyon Avrupası 1517-1559*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, s. 49.

John Merriman, Rönesans'tan etkilenmiş bazı hümanistlere Luther'in yazılarının çekici geldiğinden bahisle, klasikleri yeniden keşfetmiş olan seleflerinin geleneğini sürdüren bu hümanistlerin, Luther'in özgün bir bilgi kaynağı olarak Kutsal Metinler'e geri dönüşüne hayranlık duyduklarını belirtiyor. Fakat reformcular ile Kilise arasındaki uçurum büyüdükçe, Kilise öğretisine sadık kalan Erasmus'un iki arada bir derede kalışına dikkat çeken Merriman'a göre, "onun, din adamlarının istismarlarına yönelttiği eleştiri reformculara göre yeterince ileri gitmiyordu, ama din adamlarına göre aşırıya kaçıyordu." 1525'te Luther ile yollarını ayıran hümanistlere göre, hümanist bilginin başlı başına bir amaç; reformculara göre ise belagat, Kutsal Metinleri öğretmenin ve dinsel reform lehine tezler ileri sürmenin bir yöntemi olduğunu belirten Merriman, reformcuların birçoğunun, insanın özerk ve akılcı bir varlık olduğu görüşüne hümanistler kadar bağlı olmadıklarını düşünüyor. Merriman, Luther'in kendisinin, hümanistlerin insanlıkla ilgili Rönesans iyimserliğini paylaşmadığını; insanlığı yeniden keşfetmekle uğraşmak yerine, bireyin Tanrı'yla ilişkisine kafa yorduğunu ileri sürüyor ve dahası Luther'in, filozofların teolojik sorunlara alakasızca müdahil olma girişimlerine karşı olduğunu belirtirken, yine de hümanist bir müfredatın, reform papazlarının eğitimi etkilemeye devam ettiğini savunuyor.⁷¹

G. R. Elton, "kötü papalar, dünyevi din adamlığı, aç gözlü ve bilgisiz keşişler" olarak nitelediği "köhnemiş Kilise efradı" üzerine yapılan saldırıların tümünü "çok iyi" bulsa da Luther'in kötü ile birlikte iyiyi de dışarıya attığı, reform yapmak yerine yok ettiği kanaatindedir. Akademik düşünceler dünyası ve şeylerin olgusallığı arasındaki uzaklığın büyüdüğünü; görünürde yenilmez olanı eleştirmekten haz duymuş olan birçoklarının, propagandalarının nereye götürdüğünü görünce korkarak geri çekildiklerini söyleyen Elton'a göre, "eski düzenin sipere yatmış kuvvetleri" yabanıl bir biçimde hümanist reformcuların üzerine döndüler ve onları tüm bunları ortaya çıkarmakla suçladılar. Almanya'da hümanistler bölünmüş, birbirlerine karşı propaganda savaşı başlatmışlardı ki, özellikle Erasmus, *viri obscuri*'nin* şiddetli saldırısı altındaydı. Luther, insanın temel

⁷¹J. Merriman (2018). *Rönesans'tan bugüne modern Avrupa tarihi*, (Çev. Şükrü Alpagut), İstanbul: Say Yayınları, s. 131.

*Almanya'da Reformasyon'un hemen öncesinde ikiye bölünen hümanistler, yayınladıkları dokümanların başlığına uygun birer isimle adlandırılmışlardı. *Epistolae clarorum virorum* (Aydınlık Adamların Mektupları) başlıklı metni yayınlayanlara "*clari viri*," buna karşılık *Epistolae obscurorum virorum* (Karanlık Adamların Mektupları) başlıklı metni yayınlayanlara ise "*viri obscuri*" denilmişti.

iyiliğinden evrimleşen ussal bir Hristiyanlıktan yana bilgince görüş ile bağdaşmayacak bir yolda, insanın bütünsel bozulmuşluğuna çok fazla inançlı olduğunu gösterince, Erasmus teolojik tartışmada artık dönülmez yola girildiğini gösterircesine, 1524'te *Özgür İstenç Üzerine Söylev*'ini yazdı; Luther'in Kayra ve Aklanma kavramlarına saldırdı. Elton, bunun altında kalmayan Luther'in, ertesi yıl yayınladığı *Köle İstenç (De Servo Arbitrio)* ile Erasmus'un saldırılarını dümdüz ettiği kanısındadır.⁷²

Erasmus'un 1536'ya dek yaşamasına ve henüz saygınlığını büyük ölçüde korumasına karşın, aslında günlerini tamamladığı kanaatini paylaşan G. R. Elton, en yakın dostlarından kimilerinin "hümanist şafak" sözünü terk ettiklerini ve Thomas More'un da heretikliğe karşı "kalem ve kazık ile çarpışabilmek" için eleştiriden ve özgür tartışmadan vazgeçtiğini belirtir. Elton'ın deyimiyle "Medici Roması'nın kardinalleri" papalığın arkasında saf tuttular. Elton'a göre, eski çerçeve içerisinde ılımlı reform düşüncelerinin sürmesine karşın, genel bir reform ideolojisi olarak hümanizm son kurşununu atmıştı. Hristiyan hümanizmin Protestanlıkla imtihanının sonucunda varılan yer, Elton'a göre, hümanizmin tüm mezheplerin gelecek tarihine gerçek katkısı, her şeyden önce skolastik eğitim gelenekleriyle kopuş ve yeniden keşfedilmiş bir antikçağın Avrupa kültürünün ana akışı içerisine katılması oldu.⁷³

Merry E. Wiesner-Hanks'ın değerlendirmesi de G. R. Elton'inkine benzerdir: İtalyan hümanistleri Yunan filozoflarıyla, özellikle de Platon ile ilgilenirken, Erasmus gibi kuzeyli hümanistler, hümanizmi Hristiyan kilisesinin ihtiyaç duyduğu reformları gerçekleştirmenin bir yolu olarak görüyorlardı.⁷⁴ Dönemin hümanist Hristiyanlarının, başlarda benzer düşünceleri paylaşıırken, bunlardan bir kısmının zamanla Luther'in görüşlerine katılmayı reddederek Protestanlıktan uzak durmayı yeğledikleri anlaşıyor. Wiesner-Hanks, geleneksel olarak hümanizmin sonu olarak görüldüğünü belirttiği Protestan Reformunun, başlangıçta Kilise hiyerarşisinin içinden gelen ılımlı reform programlarının yapılmasını güçleştirdiği ve alimler arasındaki iletişim kanallarını sınırlandırdığı görüşündedir. "Ancak" diyerek, hümanistler tarafından talep edilen reform adımlarından bazılarının, daha sonraları Katolik Reform Hareketi'nin (Karşı-Reform) bir parçası olarak benimsendiği görüşünü eklemeyi etmeyi ihmal etmez ve Hristiyan

⁷²Elton, 2012, a.g.k., 49.

⁷³Elton, 2012, a.g.k., 49-50.

⁷⁴Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 223.

hümanizminin hem Protestan hem de Katolik Reform Hareketi'nin kökü olarak görülebileceğini düşünür.⁷⁵

2.3.2 Sivil hümanizm

Stephen J. Lee, hümanizmin Rönesans'taki rolüne önem atfetse de "XV. ve erken XVI. yüzyıllar sırasında İtalya'da belirgin biçimde seküler olan bir türünün geliştiğini belirtmekten geri durmaz. Lee'ye göre, bu oluşumda, dünyadan kopmuş keşiş tarzı çileci bir yaşam sürme düşüncesi terk edildi ve toplum ilişkilerine aktif bir katılımın insan çabalarının en değerlisi olarak kabul edildiği sivil hümanizm doğdu.⁷⁶ Hristiyan hümanizminin XVI. yüzyıl Avrupası üzerine etkilerini irdelediğinden yukarıda bir önceki başlıkta bahsedilen Lee, bu kez sivil (seküler) hümanizmin kesin etkilerini belirlemeye çalışırken, bunun öncekine göre daha zor olduğunu ifade eder. İtalyan devletlerinin, dini etkilerden yoksun olan ve birçok hümanistin antikçağın sorunlarına ve krizlerine benzediğine inandığı XV. yüzyılda önemli diplomatik entrikalar yaşadığı⁷⁷ şeklindeki görüşleri doğru bulan Lee, Rönesans'ın tarih ve devlet yönetimi alanındaki çalışmaların İtalyan siyasetini sekülerleştirmede; daha ziyade, yüzyıllardır devam eden bir süreci tanımladığını ve rasyonalize ettiğini ileri sürer.⁷⁸ Lee, bu ifadelerinin yanında, sivil hümanizmin gelişmesi tarihsel araştırmalarda köklü değişimlere neden olurken, tarihin artık sadece teolojinin betimleyici bir bütünleyeni olarak görülmekten kurtulduğunu ifade eder ve insanın ilahi bir yönlendirme ve müdahale olmaksızın siyasal gelişiminin öyküsünün, insan ilişkilerinin ilahi planlamaların sonucu olarak tasvir edilmesinin önüne geçtiğini değerlendirir. Bu değerlendirmesini ise Leonardo Bruni ile Flavio Biondo'nun XV. yüzyıldaki ve Machiavelli ile Gucciardi'nin XVI. yüzyıl başlarındaki uğraşlarıyla, tarihin kendi doğrularına sahip başlı başına bir disiplin olarak ortaya çıkmasının sonucunda gerçekleştiği⁷⁹ şeklindeki görüşüne dayandırır.

Hümanizmin doğuşu ve gelişimini Stephen J. Lee'den farklı bir yaklaşımla açıklamaya çalışan Merry E. Wiesner-Hanks, bu fenomenin doğuşunu Antikçağ Yunan ve Roma metinlerinin incelenmesi çalışmalarına dayandırır ve bunun yanında birçok Avrupalının,

⁷⁵Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 200.

⁷⁶Lee, 1984, a.g.k., 3.

⁷⁷Lee, 1984, a.g.k., 6.

⁷⁸Lee, 1984, a.g.k., 7.

⁷⁹Lee, 1984, a.g.k., 5.

1450 yılında kültürel ve entellektüel yaşamın, yavaş yavaş değişmeye başlamış olmasına rağmen dinle çok yakından ilgisini sürdürdüğünü⁸⁰ ifade eder. Ellen Meiksins-Wood da sivil özgürlükler ve kent devletlerinin özerkliğini savunmak için “hümanizm” sözcüğünü kullanan düşünürlere “sivil hümanistler” denildiğini; başlıca kent devletlerinin siyasi bağımsızlıkları ve iktisadi refahları, yeni dünya düzeninin “ulusal” devletlerinin ciddi tehdidi altındayken sivil hümanizmin doruğuna ulaştığını belirtir. Sivil hümanizmi, sivil alanın özel bir oluşumu olarak nitelerken, bunun belirgin siyasi düşünce gelenekleri yarattığını ileri sürer ve ana akımları tanımlamak için “sivil hümanizme” işaret edilmesinin, pek çok siyasi düşünce tarihçisi arasında yaygınlaştığına⁸¹ dikkat çeker. “Sivil hümanizm” deyimini yaratan Alman tarihçisi Hans Baron’un bunu, özellikle Floransa kültürel hümanizmi, onun eğitime ilişkin tutkuları ve emperyal egemenliğe karşı kent cumhuriyetinin sivil özgürlüğü savunması bağlamında kullandığına işaret eden Wiesner-Hanks, Baron’a göre bunların, ortaçağ dininden ve feodal hiyerarşiden kesin bir kopuşa, modern siyasi özgürlük ideallerine, iktisadi ilerlemeye, sekülerizme ve entellektüel yaratıcılığa doğru bir gidişe işaret ettiğini⁸² aktarır.

Hümanizmin sivil yüzünün ortaya çıkışını ve sonuçlarını açıklamaya çalışırken, XVI. yüzyılda din [mezhep] farklılıklarının sadece bilime ve bilimselliğe ilişkin yapılara değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi değişikliklerden de etkilenen düşünce sistematığının içeriğine de biçim verdiği görüşünde olan Wiesner-Hanks, bunun en açık olarak, siyasi gelişmelere tepki olarak kavramsallaştırılan siyaset kuramında görülebileceğini ileri sürer. XIV. yüzyılda, papalar ile bazı hükümdarlar arasındaki bir dizi çatışmadan sonra, çoğu siyaset kuramının kilise ile devlet arasındaki ilişkiyle ilgili olmaya başladığına işaret eden Wiesner-Hanks, dengenin yavaş yavaş laik yönetimin egemenliğinin daha meşru olduğunu düşünenlere doğru kaymakta olduğunu belirtir. Çünkü XV. yüzyılın başlarında, çoğunlukla siyasi hiziplere bölünmüş olan, kentin veya bölgenin despotları tarafından yönetilen ve yabancı orduların saldırılarına maruz kalan İtalyan kentlerinde bilim adamları, istikrar için örnek devlet olarak antik Roma’yı almışlar; bir kısmı MÖ I. yüzyılda yaşamış Cicero’nun fikirlerinden etkilenerek cumhuriyetin en iyi yönetim biçimi olduğunu savunurken; başka bir kısmı ise Platon’un filozof-kral modelini

⁸⁰Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 46.

⁸¹Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 53.

⁸²Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 58.

kullanıyor ve aydın bir birey tarafından yönetilmenin en iyi yönetim biçimi olduğunu savunuyordu. Her iki taraf da eğitilmiş insanların şehrin siyasi hayatında etkin olmaları gerektiğini kabul ediyordu; tarihçiler buna “sivil” hümanizm* adını vermişlerdi. En ünlü (veya kötü şöhretli) sivil hümanist Niccolò Machiavelli’ydi.⁸³

Bu noktaya nasıl gelindiğini açıklamaya çalışan Merry E. Wiesner-Hanks, “X. yüzyıldan beri manastırlar, rahibe okulları ve katedral okullarının, özel öğretmen tutabilen seçkinler dışında okuma-yazma öğrenmek isteyen tüm insanların önlerindeki ana seçenek olduğunu, XII. yüzyıla gelindiğinde, bazı kentlerde zengin işadamları okuma ve aritmetik öğreten küçük okullar açmış olsalar da bu okullarda bile temel okuma malzemesi olarak dinsel metinlerin kullanıldığını belirtiyor ve XII. yüzyıldan başlayarak katedral ve belediye okullarından bazılarının gelişerek üniversitelere dönüşmesiyle değişimin başladığını⁸⁴ ileri sürüyor. Wiesner-Hanks’e göre, buralarda yaşça büyük erkek öğrencilere hukuk, tıp, ilahiyat ve felsefe öğretilirken, yaşça daha küçük öğrencilerle yetişkin erkeklere daha genel bir müfredat olarak “özgür sanatlar”** öğretiliyordu. Bologna, Oxford, Paris ve Salamanca gibi kentlerdekine ilave olarak XII. yüzyıldan başlayarak artış gösteren üniversitelerin sayısının, 1500 yılına gelindiğinde 50’nin üzerine çıktığına⁸⁵ dikkat çeken Wiesner-Hanks, bu üniversitelerde ve üniversite öğrenimine götüren hazırlık çalışmasının tümüyle Latince yapıldığını belirterek, Latince öğrenmenin, üniversite eğitimi gerektiren mesleklerde çalışmayı arzulayan kentli çocuklar için bir çeşit ergenlikten çıkış töreni olarak görüldüğünü vurguluyor. Latincenin

*Kaynak olarak kullanılan eserin Türkçe çevirisinde “yurttaşlık hümanizmi” olarak geçse de eserin çeviriye esas alınan özgün İngilizce baskısında bu terim “civic humanism” olarak geçmektedir (bkz. Merry E. Wiesner-Hanks, *Early Modern Europe 150-1789*, 2. Ed., New York: 2013, s. 135 ve 139, 140). Bu çalışmada yararlandığımız başka kaynakların çevirmenleri tarafından terim “sivil hümanizm” olarak çevrilmiştir ki, bizce de doğru çeviri bu olduğundan bu çalışmada “yurttaşlık hümanizmi” şeklindeki çeviri tercih edilmemiştir.

⁸³Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 188-89.

⁸⁴Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 46-47.

**Kaynak olarak kullanılan eserin Türkçe basımında “beşeri bilimler” olarak çevrilmiş olsa da bu terimin orijinali, eserin müellifi M. E. Wiesner-Hanks’in yazdığı ve Latince aslına sadık İngilizce yazım şekliyle “liberal arts” olup (bkz. *Early Modern Europe 1450-1789*, Cambridge University Press, first edition 2006, s. 30), bu terimin Türkçeye “beşeri bilimler” şeklinde çevrilmesi doğru değildir. Terim, kökeni Antik Atina’ya dayanan, Antik Roma’daki yazım şekliyle “liberales artes” olup, bununla “beşerin” özgür Romalılarından oluşan kısımdaki iyi eğitim almış bireylerin, beden ve ruhen gelişmesi için öğrenmesi arzu edilen dokuz değişik daldaki bilgiler kastedilirdi. Dokuz dal, Ortaçağ Avrupası’nda yediye düşmüş olup, bunlar Dilbilgisi (Edebiyat), Retorik, Diyalektik, Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomiyi kapsamaktaydı. Antik Roma’da sanatlar özgür insanlara (*liberales artes* veya *ingenuae artes*) ve köleler ile alt sınıflara özgü sanatlar (*artes illiberales* veya *sordidae artes*) şeklinde sınıflandırılıyordu.

⁸⁵Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 47.

kullanımının üniversite öğrencileriyle sınırlı kalmadığını, bilim adamlarının da XVIII. yüzyıla kadar Latince mektuplaştıklarını ve yayınlarını Latince yaptıklarını altını çiziyor. Öte yandan, XIV. yüzyıldan başlayarak Avrupa'nın bazı bölgelerindeki yazarların şiirlerinde ve hikayelerinde kendi yerel lehçelerini kullanmaya başladıklarını ve bu yerel lehçelerin zamanla İtalyanca, Fransızca, İngilizce [ve İspanyolca, Portekizce, Rumence] gibi dillere dönüştüğüne dikkat çeken Wiesner-Hanks, bu yeni tür edebiyatın, Avrupa kentlerinde anadilde okuma-yazma bilenlerin sayısının artmasının bir sonucu olduğu ve bunun aynı zamanda gelişmeyi hızlandırdığı görüşündedir.⁸⁶

Ross King de Wiesner-Hanks'e benzer şekilde fakat farklı bir anlatımla, sonradan sivil hümanizm olarak adlandırılacak bu yeni yönelimin, XV. yüzyıl Floransı'nda zihinsel meşguliyeti teolojiden dünyevi araştırmalara (bu bir zamanlar klasik edebiyatın temelini oluşturuyordu) kaydıran yeni entellektüel ve sanatsal faaliyetlerde antik dünyanın kültürüne yoğun ilgiyle başladığı görüşündedir. 1375-1406 yılları arasında Floransa Kançılarlığının başında bulunan Coluccio Salutati adlı bir bilginin, güncel ahlak ve siyaset meseleleriyle ilgili İncil'de bulunmayan birtakım önemli derslerin klasik metinlerden çıkarılabileceğini savunduğunu; onun ve tilmizlerinin antik dünyanın metinlerine uygulamalı etik çerçevesinde yaklaştıklarını, onları yurttaşlık ve ahlakla ilgili pratik bilgilerle dolu gündelik yaşam kılavuzları olarak gördüklerini belirten King, Antik Yunan ve Romalıların eserlerinin, başka şeyler yanında çocuk eğitimi, hitabet, yurttaşlık ve devlet yönetiminin –ki, bunlar bireyi veya toplumu mutlu ve müreffeh kılacak eylem ve uğraşlardı– ideal biçimini gösterdiğine inandıklarının altını çiziyor.⁸⁷ Hümanistlerin XV. yüzyıl Avrupalılarına dünyaya ve insanın dünyadaki yerine yeni bir gözle bakmayı önerdiklerini, başka kaynakların yanı sıra Yunan filozof Protagoras'ın “insan her şeyin ölçüsüdür” savından ilham aldıklarına değinen King, ortaçağ Hristiyanları için bir toplumda devlet, yasalar ve ahlak kurallarının Tanrı tarafından belirlendiğini hatırlatarak, XV. yüzyıl hümanistleri için, tıpkı Antik Yunan ve Romalıları için olduğu gibi, bu kurumların insan ürünü olduğunu, haliyle sorgulamaya ve değişime açık olduğunu ifade eder. Ross King, çoğu dindar birer Hristiyan olmasına rağmen, hümanistlerin aşkın değerlerden ziyade dünyevi işlere merak duyduklarına dikkat çekerek ve insanın doğası

⁸⁶Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 49.

⁸⁷R. King (2018). *Machiavelli – İktidar filozofu*, (Çev. Volkan Atmaca), (2. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 10-11.

konusunda Hristiyanlık anlayışını eleştirerek, klasik görüşü ön plana çıkardıklarını ileri sürüyor. Buna göre, insan, ilk günahla doğru yoldan sapmış ve Tanrının lütfuyla kurtuluşa muhtaç bir varlık değil; özgür, yaratıcı, iradeli hem yüksek akla hem de sefil tutkulara meyilli bir varlık olarak görülüyordu.⁸⁸

Hümanistlerin hem Eski Yunanca hem de Latince klasik edebiyatı canlandırdığını ileri süren görüşlere bir muhalefet şerhi eklemek isteyen Meiksins-Wood, sivil hümanizmde Roma'ya eğilimin apaçık görüldüğü iddiasındadır. Skolastik geleneğin tersine, hümanist söylemin yeniliklerini, Romalıların Eski Yunan felsefesinden ayrılışına benzeten Meiksins-Wood'a göre, Romalılar kendileri için aktif yaşama, etkili konuşma sanatına ve ahlak kurallarına ilgi duymuş, ama bunları sistematik biçimde evren, metafizik ya da psikoloji kuramlarına daha az dayandırmışlardır. Yunan Aristoteles'i skolastisizmin peygamberi sayanlara karşı, sivil hümanist söylemin, o ya yerinden edilmiş ya da Petrarca'nın Eski Çağ'ın "büyük dahisi" dediği Romalı Cicero ile desteklendiği tespitinde bulunan Meiksins-Wood, Aristoteles'in, Polis yaşamıyla ilişkilendirildiği kadar zihinsel yaşamla da ilişkilendirildiğini, ancak "mükemmel" bir politikacı ve hatip olan Cicero'nun, cumhuriyetçi aktivizmin ruhuna daha doğrudan hitap ettiğini savunur. Meiksins-Wood, insanın mükemmelliğini ve bu dünyada iyi bir yaşam elde etmek için faaliyet göstermesinin olanaklarını savunmak için, Hristiyan –özellikle Augustinus– kaderciliğine karşı Cicero'ya başvurulduğunu tahmin ederken, mükemmeliyet elde etmek, özellikle aktif kamusal hayatta çok önemli olan konuşma sanatı becerilerinin geliştirilmesi için eğitime ilişkin cumhuriyetçi görüşlere rehberlik edenin de Cicero olduğunu savunur.⁸⁹

Antik Roma'nın yıkılışının, bronz çağı sonrası toplumlarının hızlı gelişiminde hayati önem taşıyan okuryazarlıkta ve okuryazar etkinlikte kayıplara yol açtığını ileri süren Jean Goody ise seküler bilimin, hümanizma ve ardından bir yeniden doğuşa tanık olunan Rönesans'ın gelişile yeniden canlandığını; bunun yalnız klasik bilim ve mimari gibi alanlarda değil, daha genel olarak bilgi sistemleri için de geçerli olduğunu belirtir. Goody, ortaçağ başlarında kent toplumunda ve onun erken dönem okullarında bir gerileme görüldüğü gibi, Akdeniz ve başka yerlerde ticaretin azalmasına eşlik eden genel bilimsel

⁸⁸King, 2018, a.g.k., 11.

⁸⁹Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 64.

bilgi alanında da bir bozulmanın olduğuna dikkat çekerek, ekonomik durumun, Arap fethinin ilk şokunun ardından Doğu’yla ticaretin başlamasıyla tersine dönmeye başlasa da ilk dönemlerde eğitimin, antik bilimin birçok dalını “pagan” diye dışlayan Kilisenin ellerinde sağlam bir şekilde yeniden canlandığı⁹⁰ görüşündedir. Hümanistlerin, aktif bir yaşamın tüm eğitimli insanların hedefi olması, eğitimin sadece özel ve dini amaçlarla yapılmaması, kamu yararına da olması gerektiği görüşünde olduğunu belirten Merry E. Wiesner-Hanks, XV. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, İtalyan kentlerinin yanı sıra Fransa ve Almanya’da da hümanist okullar açıldığını ve hümanist eğitimin yavaş yavaş orta ve üst sınıftan erkeklerin büyük çoğunluğunun orta ve ileri düzeydeki eğitimlerinin temeli olduğunu tespit ediyor. Wiesner-Hanks, Rönesans’ın bir yönünü oluşturan hümanizmin, yakın geçmişten kopmak gerektiğini vurgulayan İtalyan entellektüeller, sanatçılar ve yazarlar tarafından başlatılan bilinçli bir kültürel hareket olduğunu vurgularken, diğer yandan Rönesans düşünürleri ve sanatçıların, Hristiyan öğretilerini reddetmemelerine veya Kiliseden ayrılmamalarına karşın, laik ve maddi dünyayı daha fazla vurguladıklarını ve giderek toplumda sanatçılara, yazarlara, bestecilere ve kültürün diğer yaratıcılarına karşı, bu kişilerin yaratıcı dehalarını vurgulayan yeni bir tavır geliştirildiğini⁹¹ açıklar. Jack Goody’nin deyimiyle, İbrahimi din, eğitimi imanın bir kolu olarak görmüş ve öğrenimi büyük ölçüde kendi hizmetindekilere ayırmıştı.⁹² Hümanistler bu bakımdan öğretimi Kilisenin dışına çıkarmışlar ve din adamı olmayan “sivil” insanlara doğru yaygınlaştırmışlardı. Bu etkinlik bir süre sonra Kilise öğretisinin tamamen dışına çıkacaktı.

Herkesin kendi anadilini konuştuğu XII. yüzyıl Avrupası’nda çok az sayıda insanın Latince konuşabildiği, okuyabildiği ve yazabildiğine değinen Wiesner-Hanks, XV. yüzyıl ortalarına gelindiğinde bu durum hala geçerli olsa da buna ek olarak bazı insanların “Fransızca” veya “İtalyanca” gibi dillere dönüşecek olan lehçelerde konuştuğunu, okuduğunu ve yazdığını belirtiyor. Böylece yerel edebiyatlar gelişmiş, bu da Avrupa’da giderek ülkelere dönüşmekte olan sınırları ve aynı zamanda bir ülkedeki lehçeler hiyerarşisini belirginleştirmişti. Yerel dillerin edebiyatta kullanılmasının sonucunda artan okur-yazarlığın birçok Avrupa kentinde yaygınlaşması, İtalyan kentlerinde yaşayan bazı

⁹⁰Goody, 2023b, a.g.k., 274-75.

⁹¹Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 50.

⁹²Goody, 2023b, a.g.k., 275.

kişilerin yeni türde bir Latince eğitimini istemesiyle sonuçlandı. Bunlar, içerik ve üslup açısından antik Yunan ve Roma yapıtlarına hayranlık duyuyorlar ve MÖ I. yüzyılda yaşamış olan Romalı hatip Cicero'nun en yüksek standardı belirlediğini düşünüyorlardı. Wiesner-Hanks, gelişmekte olan bu eğilimin, İtalyan saraylarında ve kentlerinde klasik edebiyat ve tarih üzerine odaklanan okullar ve akademilerin açılmasını teşvik ettiğini belirtiyor. İşte bu kurumlar, yeni müfredatlarına “*studia humanitatis*” veya hümanizm adını vermiş, buradan da adına “hümanizm” denilen yeni bir tarz çıkmıştı. Wiesner-Hanks'e göre, “Hümanistler iş veya siyaset alanında bir mesleğe hazırlanmanın en iyi yolunun klasikler konusunda eğitim almak olduğunu düşünüyorlardı; çünkü bu tür eğitim insana ikna edici bir şekilde tartışmayı, etkili bir şekilde yazmayı ve belagatle konuşmayı öğretiyordu.”⁹³

Jack Goody de Wiesner-Hanks'e benzer görüşler paylaşır. Avrupa'da hümanist çalışmalar, erken İtalyan Rönesansı'nda “*hümanisti*” olarak adlandırılan ve “*studia humaniores*” eğitimi veren İtalyan öğretmenler tarafından daha açık seçik bir biçimde tanımlanmıştı⁹⁴ diyen Goody'ye göre, bu hümanist çalışmalar antikçağın yazılı eserlerine bir geri dönüşü içeriyordu ve hümanistlerin bu çabaları, kutsal kitapların çevirilerini düzeltmek –ve kilisede reform yapmak– üzere din yazarlarının eski metinlere geri dönmesine bir ölçüde koşuttu. Klasik Çağ eserlerinin açıkça “pagan” olduğuna dikkat çeken Goody, bunların, maddi dünyanın incelenmesine dini hegemonyanın imkan tanıdığından daha kapsamlı biçimde izin verdiğini söylüyor ve *Hümanisti*'nin bunlarla Hristiyanlığa ilişkin etkinlikleri birleştirmiş olmasını, “hümanizma” meselesinin Rönesans'la yakından ilişkili olduğunu gösterdiğini⁹⁵ ileri sürüyor. Klasik çağ birikimine geri dönüşün önemli bir yanının da bunun hegemonik bir dinin başlangıçtaki hakimiyetinin önüne geçmesi ve kısmen Hristiyanlık öncesi çağa ve pagan bir mitolojiye geri dönerek bir ölçüde sekülerleşmeyle sonuçlanması olduğuna dikkat çeken Jack Goody, bu dönemde Hristiyan dinsel pratikte bir azalma olmadıysa da dünyanın daha çoğulcu, daha parçalı hale geldiği görüşündedir ve bunun kaynağını klasik çağ dünyası içinde aşkın olmayan bir geleneğin mevcut⁹⁶ olmasında bulur. Çünkü, der Goody,

⁹³Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 49-50.

⁹⁴Goody, 2023a, a.g.k., 108.

⁹⁵Goody, 2023a, a.g.k., 108.

⁹⁶Goody, 2023a, a.g.k., 77.

İbrahimi Tanrı yaratıcı olarak tekelciydi. Sonuç olarak, birçok yaratıcı sanat zarar gördü. Bu nedenle Avrupa tarihinde pagan döneme yöneliş, bir açıdan zihnin kısıtlamalardan kurtarılması anlamına geliyordu.⁹⁷ John Merriman da klasik uygarlığa büyük saygı duyduklarını belirttiği hümanistlerin, alakasız teolojik tartışmalardan ibaret olduğunu ve insanları dünyadan el etek çekerek çileci olmaya teşvik ettiğini düşündükleri ortaçağ skolastisizmine sırt çevirdiklerini ileri sürer. Ayrıca “Sivil Hümanizm” teriminin derli toplu bir açıklamasını yapan Merriman, geçmişteki Yunan ve Roma edebiyatında, kendi kent devletlerindeki kamusal yaşama yol gösterici ilkeler arayan hümanistlerin ve sanatçıların bizatihi kent devletleri üzerinde etki yapan faaliyetlerinin sıklıkla “sivil hümanizm” olarak anıldığını ve bunun XV. yüzyılın ilk yarısı için söz konusu olduğunu açıklar.⁹⁸ İtalyan hümanizminin pagan olduğu düşüncesini, Erasmus’un da aralarında olduğu Kuzey Avrupalıların paylaştığını belirten Peter Burke ise bunun bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ve hümanizmi toptan silen Reform hareketinin yolunu, kuzeyli Hristiyan hümanizminin açtığını iddia eder.⁹⁹

2.3.3 Skolastik düşünce – Hümanizm ilişkisi

Peter Burke, bugün “skolastik” felsefe ve teoloji denilen disiplinin, XII ve XIII. yüzyıl ortaçağ üniversitelerinin dersliklerinde veya “okullarında” gelişerek daha dar ama yine de uluslararası nitelikte olan bir gruba hitap ettiğini belirterek, Latincenin üniversitelerde yazılıp konuşulduğu ve sanat ustalarının “her yerde ders verme hakları” (*ius ubique docendi*) bulunduğu için, akademik kültürün gerçek anlamda pan-Avrupalı olduğu o zamanlarda, Paris Üniversitesi’nin skolastik felsefe eğitiminin merkezi olduğunu tespit eder. Yunan ve Latin klasikleri ile Latincenin ilk olarak edebiyat, sanat, siyaset ve eğitimde kullanıldığı yer İtalya olmasına karşın, Aristocu düşünme biçimi olan skolastiğin merkezinin Fransa’da Paris Üniversitesi olmasını ve bunun İtalya’ya ancak Rönesans döneminde taşınmış olmasına değinen Burke, skolastisizmin Rönesans dönemine kadar İtalya’ya giriş yapamamış olmasının sebebini arar. Fransa çıkışlı skolastiğin, Avrupa’nın başka bölgelerine göre İtalya’ya çok daha az nüfuz edebilmiş olduğunu tespit eden Burke, bunun sebebini, Bologna ve Padua gibi üniversitelerin bulunduğu İtalya’nın, teoloji yerine hukuk, sanat ve tıp alanları üzerine yoğunlaşmış

⁹⁷Goody, 2023a, a.g.k., 16.

⁹⁸Merriman, 2018, a.g.k., 86.

⁹⁹Burke, 2017, a.g.k., 102.

olmasında bulur ve skolastisizm bu nedenle İtalya'ya geç geldiğini ifade eder. Çünkü, der Burke, XI. yüzyıldan itibaren birçoğu özerk olan İtalyan kentleri, dinselden çok laik, askerden çok sivil olan bir alternatif kültür üretmişti. Burke'e göre, antik dünyadan tevarüs edilen alternatif üslup ve değerlerle rekabet ve etkileşime girmeye başlayan skolastisizm, Rönesans süresince değişmeye başlamış, daha önce ayak basmadığı İtalya'da, kazandığı yeni üslup ve değerlerle ilk olarak burada ortaya çıkmıştı.

Kimi entellektüel tarihçilerin, özellikle Aristo'nun Batı'da Thomas Aquinas ve diğerleri tarafından alımlanışı gibi, XIII. yüzyılda yaşanan bazı değişimlerin önemini vurguladıklarına dikkat çeken Peter Burke, Petrarca ve takipçilerinin, Aristocularla aralarına bir mesafe koymaya özen göstermiş olmalarını da başka bir sebep¹⁰⁰ olarak gösterir. Buna göre, Petrarca, oldukça Sokratik bir başlığı olan *De Sui Ipsius et Multorum Ignorantia* [*Kendimin ve Başkalarının Cehaleti Üzerine*] adlı kitabında, “çılgın ve yaygaracı okullar tarikatı” (*scholastici*) dediği zamanının akademik felsefecilerini Aristo'ya olan müthiş sadakatleri yüzünden eleştirmişti. Yurttaşlarını klasik edebiyat ve felsefeye sıkı sıkıya bağlayan Bologna ve Padua gibi cumhuriyetlerin sıra dışı bir şekilde kentli ve seküler olan kültürünün, bu bakımdan antikite kültürüne doğal bir benzerlik barındırmasını da bir başka neden olarak gören Burke, bu görüşünü, tıpkı Antik Roma'da olduğu gibi, XII. ve XIII. yüzyıl İtalyan kent cumhuriyetlerinde de konuşmada ve yazıda ikna sanatı olan retorik eğitiminin, hukuk ve siyaset kariyeri için zorunlu birer hazırlık süreci olmalarının yanında, erdemli yurttaşlık ve iyi hükümet konularının, Cicero ve Sallustius gibi klasik Romalı yazarlara gönderme yapılarak tartışılıyor olmasına dayandırır.¹⁰¹

Rönesans'a kadar insan düşüncesine hakim olan skolastik düşüncenin Rönesans siyaset teorisinin gelişimindeki rolünün çok tartışıldığını belirten Quentin Skinner, Walter Ullmann ve diğerlerinin, yakın zamanda skolastisizmin “hümanizmi müjdelediğini” ileri sürdüklerini hatta Padovalı Marsiglio'nun teorilerinden doğrudan Machiavelli'nin teorilerine uzanan bir soy çizgisi bulduklarını iddia ettiklerine¹⁰² değinir. Bu görüşlere katılmayan Skinner, bunun yanıltıcı bir doğrusallık olduğunun anlaşılacağını, çünkü bu

¹⁰⁰Burke, 2017, a.g.k., 20-21.

¹⁰¹Burke, 2017, a.g.k., 22.

¹⁰²W. Ullmann (1972). *A short history of the papacy in the middle ages*. London, 268'den aktaran Skinner, 2014, a.g.k., 34.

bakışın, XII. yüzyılın başından beri İtalyan üniversitelerinde derslerine başlanan retorik eğitim geleneklerinin, hümanizmin doğuşuna yaptığı hayati katkıyı görmezden geldiğini¹⁰³ iddia eder. Yine de bu önerinin, skolastik hukuk ve ahlak felsefesinin hümanistlerle ilişkilendirilen “büyük entellektüel uyanışa” hiçbir katkı yapmadığı, çünkü skolastiklerin “Rönesans’ın ruhuna ve amacına” bütünüyle uzak oldukları¹⁰⁴ biçimindeki yaygın inancı düzeltmesi bakımından çok kıymetli bulur. Skinner, skolastik çalışmaların İtalyan üniversitelerindeki geç de olsa capcanlı bir biçimde parlamasının, Rönesans siyaset düşüncesinin evrimine çok temel bir katkı yaptığı¹⁰⁵ kanaatindedir. Charles Homer Haskins’in, Arapça tercümeler halinde muhafaza edilmiş olan önemli sayıdaki Aristoteles metninin, XII. yüzyılın başında Kordoba Halifeliği üzerinden Avrupa’ya giriş yapmaya başladığı¹⁰⁶ şeklindeki tespitine dayanarak, skolastisizmin temellerinin ilk kez Aristoteles’in felsefi çalışmalarının ana gövdesinin yavaş yavaş yeniden keşfedilmesiyle atıldığı¹⁰⁷ kanaatini açıklayan Skinner, David Knowles’in, kısa süre içinde metinlerin Latince tercüme yapıldığı ve bu süreç hızlı bir biçimde Kuzey Avrupa’nın önde gelen üniversitelerinin çoğundaki sosyal bilimler derslerinin dönüşmesine yol açtığı¹⁰⁸ şeklindeki tespitini de kendi görüşüne dayanak yapar.

Sosyal bilimler derslerinden başlarda ilk popülerleşecek Aristotelesçi metinlerin mantık üzerine yazılan eserler olacağını, ama hemen ardından da XIII. yüzyılın ortası itibarıyla ahlak ve siyaset incelemelerine de ulaşılabilir olduğunu belirten Skinner, burada bir çatışmanın doğduğuna dikkat çeker. Çünkü, Aristoteles’in ahlak ve siyaset teorisi, Hristiyan siyasal yaşantısına ilişkin hakim Augustinusçu Katolik anlayışa yalnızca yabancı değil, aynı zamanda onu tehdit eden bir şey olarak da görülmüştü. Augustinus’a göre siyasal toplum, cennetten düşmüş insana, işlediği günahların bir çaresi olarak dayatılan ve ilahi emirle gelen bir düzendi, diyor Skinner, Aristoteles’in *Politika*’sının ise Polisi bütünüyle dünyevi amaçları gerçekleştirmesi düşünülen, tamamen insan yaratısı

¹⁰³Skinner, 2014, **a.g.k.**, 69.

¹⁰⁴H. D. Hazeltine (1926). *Roman and canon law in the middle ages. The Cambridge medieval history*, Ed. J. R. Tanner at all, 8 vols (1911-36), vol 5, s. 739’dan aktaran Skinner, 2014, **a.g.k.**, 69.

¹⁰⁵Skinner, 2014, **a.g.k.**, 69.

¹⁰⁶C. H. Haskins (1927). *The Renaissance of the twelfth century*. Cambridge: Mass., s. 284-90’dan aktaran Skinner, 2014, **a.g.k.**, 69-70.

¹⁰⁷Skinner, 2014, **a.g.k.**, 69.

¹⁰⁸D. Knowles (1962). *The evolution of medieval thought*. London, s. 191-92’den aktaran Skinner, 2014, **a.g.k.**, 70.

bir şey olarak ele alıyordu diyerek, bu çatışmayı açıklar. Bununla yetinmeyen Skinner, Augustinus'un siyasal toplum görüşü bir eskatolojinin uzantısıydı yalnızca ve buna göre bir hacının dünya üzerindeki ömrü, daha sonra gelecek ömre bir hazırlıktan başka bir şey değildi dedikten sonra, aksine Aristoteles, *Politika*'nın I. kitabında “yaşamak ve iyi yaşamak” sanatının Polisin kendi kendine yeten ideali olduğundan bahsediyor, ancak Polisin ötesine uzanan ve ona gerçek bir anlam kazandırmak için başvurulması gereken başka bir amaca hiç işaret etmiyordu. Quentin Skinner, işte bu nedenle Aristoteles'in ahlak ve siyaset yazılarının tekrar keşfedilmesini izleyen ilk düşmanlık ve kınama duygularının devam etmesine izin verilmemiş olmasının, modern, doğalcı ve seküler bir siyasal yaşantının gelişebilmesi için son derece önemli olduğu kanaatinde. Kent yaşantısının kendine yeterli olduğu yönündeki Aristotelesçi görüş ile Augustinusçu Hristiyanlığa has öte dünya kaygılarıyla uzlaştırmak için bir girişim yapıldığını belirten Skinner, bu hareketin, Kilisedeki yeni eğitim düzenlerinin bu konuları en hevesli bir biçimde tartıştığı Paris Üniversitesi'nden çıktığını belirtir.¹⁰⁹

Aristoteles'in Paris Üniversitesi'nde eğitimin temeli olarak benimsenmesini hem ortaçağ düşüncesinde bir dönüm noktası hem de Avrupa kültür tarihinde apaçık bir değişim anlamına geldiğini belirten Federica Caldera, Aristotelesçiliğin 1255'ten XVII. yüzyıla kadar hem bir daha yasaklanmamasını hem de birçok felsefeden biri değil, felsefe denince akla gelen düşünce tarzı haline gelişini, bu değişimin sonucu sayar.¹¹⁰ Bu gelişmenin öncüsü Thomas Aquinas (1225-1274), 1240'lar boyunca Paris Üniversitesi'nde ders veren Büyük Albert'in (1200-1280) öğrencisi ve yeni yaklaşımın en büyük savunucusu olarak karşımıza çıkar. 1250'lerde ders vermeye başladığı Paris'e 1269-1272 yılları arasında geri dönmüş ve 1274'te tamamlayamadan öldüğü ve Aristotelesçi ahlak ve siyaset düşüncesinin “eksiksiz bir kabulü” olarak nitelendirilen *İlahiyat Üzerine* adlı eseri, bütünlüklü bir Hristiyan felsefesi çalışması olarak kabul görmüştü.¹¹¹ Gerek bu eserinde gerekse yine tamamlayamadığı *Prenslerin Yönetimi Üzerine* adlı eserinde *Politika*'yı tartışan Aquinas, doğal olarak Aristoteles'in hukuk ve sivil toplum hakkındaki düşüncelerini, Avrupa'nın kuzeyindeki hakim feodal ve monarşik düzenlemelere

¹⁰⁹Skinner, 2014, a.g.k., 70.

¹¹⁰F. Caldera (2021). *Bilginin özerkliği yolunda yasaklamalar ve mahkûmiyetler. Felsefe tarihi-3, Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 140-41.

¹¹¹Knowles, 1962, a.g.k., 191-92'den aktaran Skinner, 2014, a.g.k., 71.

uyarlamaya çalışmıştı.¹¹² Fakat Aristoteles'in antik Yunan'da yaklaşık iki yüz bağımsız kent devletinin (polis) siyasi rejimlerini retrospektif bir yaklaşımla incelediği bu eserinin, özellikle Padova'lı Marsiglio gibi teorisyenler için, Kuzey İtalya'daki gibi ufak ölçekli Kent Cumhuriyetlerinin sorunlarıyla çok daha yakından ilişkili olduğundan şüphe duymayan Paul Oskar Kristeller, İtalyan üniversitelerinin Aristoteles'in çalışmalarının geri kazandırılmasında bir rolü olmamasına karşın, düşünürün ahlak ve siyaset felsefesinin kısa süre içinde İtalyan siyaset düşüncesi üzerinde güçlü bir etki sahibi olduğu¹¹³ kanaatindedir.

Quentin Skinner, Aristoteles'in ahlak ve siyaset teorisinin İtalya'daki etkisinin iki ana kanaldan yaygınlaştırıldığını ileri sürer: Öncelikle, muhtemelen Fransa'daki yeni hukuk okullarının etkisi altındaki Bologna'lı Roma hukukçuları, Aristotelesçi siyaset teorisinin kavramlarını ve yöntemlerini kendi tefsirlerine ve yorumlarına katmaya başladılar. Bir diğer kanal ise Paris Üniversitesi'nde öğretilen skolastik müfredatla kurulan doğrudan temastı. XIII. yüzyılın ortasından itibaren giderek artan sayıda öğrencinin Paris'e gittiğine dikkat çeken Skinner, bunlardan bazılarının, henüz İtalyan üniversitelerinde hemen hiç bilinmeyen skolastisizmin ilkelerinin propagandasını yapmak için yurtlarına döndüklerini belirttikten sonra, "Aristotelesçiliğin ilkelerinin İtalya'ya aktarılmasına emeği geçmiş en önemli siyaset filozofu Padova'lı Marsiglio"yu işaret eder. Bilinmeyen bir tarihte Paris'e taşınan Marsiglio, ders vermek için orada kaldı ve 1312 yılında üniversite rektörü oldu. Başlıca yapıtı olan *Barış Savunucusu*'nu 1324 yılında tamamlamıştı." Bu eserinde İtalyan kent cumhuriyetlerinin özgürlüğünü "Kilisenin tecavüzlerine" karşı korumaya çalıştığını belirttiği Marsiglio'nun, kent cumhuriyetlerinin iç işleyişini betimlediğini, onların kronik zayıflığının nedenlerini teşhis etmeye çalıştığını ve metin boyunca daha önceden ileri sürülmüş olanlardan çok daha açık, çok daha sistematik bir biçimde Aristotelesçi olan bir halk egemenliği teorisi geliştirdiğini savunur.¹¹⁴

2.4 Rönesans'ın Ayak Sesleri

Erken Modern Avrupa tarihini çeşitli yönleriyle inceleyen makalelerden oluşan dört ciltlik *Early Modern European History* adı altında derlediği eseri 2015 yılında yayınlayan

¹¹²Skinner, 2014, a.g.k., 71.

¹¹³P. O. Kristeller (1961). *Renaissance thought I: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. New York, s. 36'dan aktaran Skinner, 2014, a.g.k., s. 71.

¹¹⁴Skinner, 2014, a.g.k., 71-73.

İngiliz tarihçi Hamish Scott, eserin birinci kitabına yazdığı Giriş'te, "Erken modern" olarak nitelenen çağın, "aşağı yukarı 1450/1500'lerle 1800'lerin arasındaki dönemi anlatmak için kullanılan nispeten yeni bir kavram" olduğunu belirterek, bu dönemde, "son yıllarda algılandığı, öğretildiği, araştırıldığı ve yazıldığı şekliyle başlıca temaları ve bu yüzyılların özündeki bütünlük ve uyum açısından dolaylı şekilde oluşan çerçeveyi" dokuz maddede sıralar. Buna göre:

1) XIV. yüzyılda yaşanan demografik felaketten [Veba salgınından bahsediyor] sonra, demografik büyüme yeniden başlamış ve 1750 sonrasındaki nüfus patlamasına kadar istikrarlı bir şekilde devam etmiştir. Bu büyüme XVII. yüzyılda Avrupa'nın büyük bölümünde geçici bir kesintiye uğramış; buna karşılık Kuzeybatıda daha yavaş ama kesintisiz bir büyüme yaşanmıştır. 2) Yaklaşık 1450 ile 1480 yılları arasında yeniden canlanan ekonomik gelişme, XVII. yüzyılda benzer bir kesintiye uğradıktan sonra 1700'den itibaren yeniden başlamış; imalat büyük birimler halinde gerçekleştirilmeye ve ekonominin bütünü içinde artan bir rol oynamaya başlamıştır. 3) Kendini esas olarak merkezi yönetimin temsilciliklerinin çoğalmasında, sorumluluklarının artışında, gelirlerin yükselişinde ve çok büyüyen silahlı kuvvetlerde gösteren ve bazen "devlet inşası" ve bazen de "modern devletin yükselişi" şeklinde ifade edilen merkezi yönetimin otoritesindeki artışla eşzamanlı olarak özellikle kentlerde daha popüler bir siyaset biçimi ortaya çıkmış ve bu siyaset geleneksel düzeni ve hiyerarşiyi artan bir şekilde sorgulamaya başlamıştır. 4) Gerçekte olduğundan daha büyük görünen Protestan Reformları sarsıntısı ortaçağ Hristiyanlığının birliğini sarsmış; bunu bütün dini inançlarda bir konsolidasyon çabası dönemi izlemiş ve kilise hiyerarşileri otoritelerini inananların hayatlarında kuvvetlendirmeye çalışmıştır. 5) "Avrupa'nın birçok bölgesinde akraba gruplarına ve geniş hanehalkına dayalı büyük ailelerden, bireyselliğin önünü açan biyolojik kökene dayalı, daha küçük, çekirdek birimlere geçişin bir sonucu" olarak, "cemaatlerden oluşan bir toplumdan yavaş yavaş bireylerden oluşan bir topluma" geçilmiştir. "Bu durum zaman zaman 'cemaat tabanlı toplum'dan (*Gemeinschaft*) 'birey' temelli topluma (*Gesellschaft*) geçiş" şeklinde ifade edilmektedir. 6) Kadının statüsünün, göreceli de olsa hem hukuki hem de sosyal olarak açık bir şekilde gerilemiştir. Tarihçilerin cinsiyeti merkezi bir analitik kategori ve kendi başına anahtar bir gelişme olarak görmesiyle birlikte bu durum iyice görünür hale gelmiştir. 7) Keşif yolculuklarıyla birlikte Avrupa'nın dünyanın geri kalanıyla ilişkileri değişmiş; kendini özellikle ticarete açık bir şekilde gösteren "küresel

bir çağ” başlamıştır. 8) Özellikle matbaa, barut ve imalatla yaşanan yeni makineleşme süreçleri gibi yeni teknolojilerin gelişmesi, dönüm noktası oluşturmıştır. 9) Rönesans, Bilimsel Devrim ve Aydınlanma’yı takiben, yenilikçi düşünce tarzları gelişmiştir.¹¹⁵

Bilim Devrimi dışarıda tutularak, bu bölümde ele alınacak olan Rönesans ve Aydınlanma süreçlerinin, Hamish Scott, 1450/1500 ile 1800 yılları arasında yaşandığını kabul ediyor, ama Rönesans’ın daha erken bir zamanda başladığı biliniyor. Belli bir tarih üzerinde mutabakata varılmamış olsa da Büyük Rönesans’ın başlama vuruşunu, Roma’dan Avignon’a 1305 yılında taşınmış olan Papalık Sarayı’nda diplomat ve siyasi danışman olarak ömrünü geçiren İtalyan şair Francesco Petrarca’nın (1304-1374) yaptığı söylenebilir. Petrarca, yazdığı şiir ve düzyazılarında Batı Hristiyanlığının liturjik olduğu kadar idari, siyasi, edebi ve sanat dili yani Avrupa’nın *lingua franca*’sı Latinceyi değil de yazı dili olma yoluna henüz girmiş İtalyancayı kullanarak, zaten aykırı kişilikte biri olduğunu göstermişti. Fakat onu İtalyan Hümanizminin en büyük ilham kaynağı yapacak olan özelliği, yalnızca bu değildi.

İnançlı bir Hristiyan olan Petrarca, ömrünün ortalarında Latince yazdığı *Secretum Meum* (*İnzivam*) adlı eserinde, büyük saygı duyduğu, Katolik dogmaların kurucusu ve Batı Hristiyanlığının aynı zamanda bir devlet-din olmasını sağlayan Aurelius Augustinus (354-430) ile kurmaca bir sohbete girişir. Onun *Confessiones* (*İtirafklar*) adlı eserini yanından ayırmayan Petrarca, bir okuma sırasında huzursuz olur ve tamamen kurgu bir sohbeti kaleme alır. 1342-43 yıllarında kendi kişisel günlüğü olarak not tuttuğu bu içsel sohbeti üç güne ayırır. Sohbetin sonlarına doğru, kendisini “göklerin düşüncesine” davet ederek, “zamana ve mekana kısıtlanmış ruhunu kurtarmayı” teklif eden Augustinus’a, “*Humana mihi satis est gloria; ad illam suspiro, et mortalis nonnisi mortalia concupisco.*”¹¹⁶ (*İnsan olmanın şanı bana yeter; onun için iç çekiyorum, ölümlüler arasında ölümlü şeylerden başka bir şeyi de arzulamıyorum.*) cevabını verir. Petrarca bununla yetinmeyecek, 1353’te kaleme aldığı *De Remediis Utriusque Fortunae* (*İyi ve*

¹¹⁵H. Scott (2022). ‘Erken Modern’ Avrupa ve erken modernite fikri. *Erken modern Avrupa tarihi – Esaslar*, 1. Kitap, (Haz. Hamish Scott), (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s. 15-21.

¹¹⁶F. Petrarca (1955). *Secretum. La Letteratura Italiana – Storia e Testi*, Volume 7, *Francesco Petrarca – Prose*, Dir. Raffaele Mattioli, Pietro Pancrazi, Alfredo Schiaffini, Milano-Napoli: Riccardo Riccardi Editore, s. 196.

Kötü Talihin Çareleri) başlıklı incelemede, insanoğlunun aslında Kader* karşısında çaresiz olmadığını ve ona karşı silahlanabileceğini ileri sürdü.¹¹⁷

Petrarca'yı Augustinus ile tartışmaya ve ona karşı çıkmaya götüren şeyler arasında en önemlisi olan ve Rönesans'ın yolunu açan konu, Augustinus'un Batı Hristiyanlığının bir dogması haline getirdiği "ilk günah" kavramıydı. İsa'nın dört havarisinin ayrı ayrı kaleme aldığı İncillerde geçmediği halde İsa'nın öğretisini onun ölümünden sonra bir din haline getiren, bir Yahudi tarikatı olan Ferisi müntesibi Tarsuslu Paulus'un (y.5 – y.65) yazdığı, İncil'e eklenen ve Hristiyanlığını asıl kurucu doktrini muamelesi gören metinlerden biri olan *Romalılara Mektup*'un 5. Babındaki,

"Bunun için, nasıl günah bir adam vasıtası ile ve ölüm günah vasıtası ile dünyaya girdiyse, böylece ölüm de bütün insanlara geçti; çünkü hepsi günah işlediler; çünkü şeriata kadar dünyada günah vardı; fakat şeriat yokken günah sayılmaz. Fakat gelecek zatın sureti olan Ademin tecavüzünün benzeyişi üzre günah işlememiş olanlar üzerinde de Adem'den Musa'ya kadar ölüm saltanat sürdü."

dizelerinde sözü geçen "ilk günah" kavramı, Augustinus'un elinde bambaşka bir içeriğe büründü. Augustinus'un buradaki 12. dizeyi bir dogma haline getirip ardından gelen iki dizeyi, özellikle bunun Musa'ya kadar sürdüğünü belirten 14. dizeyi görmezden gelmesi, ciddi bir sorun yarattı.

Adem ile Havva'nın Cennet'ten kovulmasına sebep olan "ilk günah kader mi yoksa iradi mi" tartışmasında Augustinus'un verdiği cevap, ilk günah üreme yoluyla aktarıldığı için ondan kaçış imkansızdı¹¹⁸ ve dolayısıyla bütün insanlar dünyaya bir günahkar olarak gelmekte ve bu günahtan arınarak selamete ermelerinin mümkünatı da neredeyse yoktu. Bu günahın sonuçları çok büyüktü. İnsanoğlu, diye iddia etti Augustinus, ilk günahla dünyevi zevklere bağlandı ve sadece Tanrı kayrası bu zevklerin yüklerinden

*"Kader" kavramının bazı Rönesans dönemi yazarları tarafından da konu edildiğine değinen Ross King, insanın kendi kaderini şekillendirmekte özgür olduğu inancının, büyük ölçüde Klasik Antikite yazarlarından geldiğini savunur. Antik Roma yazarlarının Kader'i bir kadın olarak tasvir ettiklerini, her erkeğin cesaret ve zeka gibi bazı gözde meziyetleri sergileyerek, kadınların olduğu gibi Kader'in de gönlünü fethedebildiğini belirten King, Kader'in aklını çelen ya da yüreğinin yağını eriten sebatkarlığın, Romalıların kültüründe zorluklar karşısında yılmama, metanet ve babayiğitliği kapsayan bir değer olan *virtus* kavramı içinde anlam bulduğunu, bunun da İtalyancaya *virtù* olarak geçtiğini aktarır (King, 2018, s. 151-52). *Kader ve Virtù* kavramlarına ileride Niccolò Machiavelli bahsinde değinilecektir.

¹¹⁷King, 2018, a.g.k., 151.

¹¹⁸M. Eliade (2009). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi*, c III, (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, s. 62.

kurtarabilirdi. Bu azaptan kurtulabilmek için gerekli olan Tanrı kayrasına nasıl ulaşılabilirdi? Bu inayet, özellikle vaftiz töreni ve Komünyon ayini gibi dinsel ritüeller yoluyla aktarılabilirdi, fakat o daima Tanrı'nın bir lütfuydu; herhangi bir bireyin hakkı olduğu için değil, kadının ya da erkeğin iyi hayatlarının armağanı olarak. Dolayısıyla, Augustinus'un Tanrı'sı seçiciydi. Sadece pek azı kurtarılacaktı. Bu “pek az” kişi içinde olabilmenin yolu neydi? Augustinus'a göre, bu pek o kadar kolay bir şey değildi. İlk günahları insanları savunmasız bırakacak ve hiçbir zaman cennete alınmayacaklardı. Bundan bağımsız olarak, “cezalandırmanın sonsuz ve şiddetli olacağı bir cehennemin” önde gelen savunucularından biri haline gelen Augustinus'a göre, üzerlerinde Tanrı'nın inayetinin olmadığı insanlar için hiçbir biçimde merhamet olmayacaktı. Böylece Augustinus'un ilk günah kavramı, “sanki insanoğlunu sevecen bir Tanrı değil de şeytan yaratmış izlenimi” veriyordu.¹¹⁹ Tanrı'nın huzurunda hiçbir ölümlünün günahsız olmadığı iddiasını o kadar ileri götürdü ki, dünya yüzüne ayak basan bir günlük bebek bile bu günahtan bağışık değildir; bebeklerin sadece narin bedenleri masumdur, ruhları değil.¹²⁰

C. Freeman, Augustinus'un kendi görüşünü entellektüel bir enerji ve katı bir ısrarla, imparator Honorius'un İtalyan piskoposlara yaptığı telkinlerin de sayesinde, Batı Kilisesinin resmi öğretisi olarak kabul ettirmiş olmasını, dikkate değer bir başarı olarak görür.¹²¹ Okumakta zorlandığı için Yunancayı öğrenemeyen, bu yüzden “Yunan edebiyatından hatta dilinden nefret eden Augustinus, yalnızca Latince yazabildi,¹²² dolayısıyla “ilk günah” hakkındaki görüşleri “asla Doğu'ya ulaşamadı; ulaştığı yerlerde de kabul görmedi ya da diğer tek tanrılı dinler tarafından benimsenmedi.¹²³ Francesco Petrarca, işte bu Augustinus'a itiraz ediyor, “günahkar olarak doğsa da” insan (ölümlü) olmayı yüceltiyor ve bu dünyada yaşadığı sürece “ölümlü şeylerle şevklenmeyi ve onları özlemeyi insan olmanın şanı” sayıyordu.

¹¹⁹C. Freeman (2013). *Mısır, Yunan ve Roma – Antik Akdeniz uygarlıkları*, (Çev. Suat Kemal Angı), (4. Basım), Ankara: Dost Kitabevi, s. 595.

¹²⁰F. Augustinus (2010). *İtirafı*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 34-35.

¹²¹Freeman, 2013, a.g.k., 595.

¹²²Augustinus, 2010 a.g.k., 47.

¹²³Freeman, 2013, a.g.k., 595.

2.5 Müslüman Doğu'nun Rönesans'a Etkisi

Stephen J. Lee, hümanizmin edebiyatı, tarihi, resmi, heykeli ve siyasal düşünceleri derinden etkileyen Rönesans'ın tüm kültürel değişimleri için temel bir esin kaynağı olduğunu belirttikten sonra hümanist bilginlere değinerek, bunların kendilerini yeniden canlanmış bir merakla antik metinleri incelemek suretiyle *studia humanitatis*'e adadıklarını söyler. Bu zamanlarda “özellikle önemli bir gelişme” dediği, ortaçağ boyunca Batı'da yavaş yavaş gözden düşmüş olan Yunancanın yeniden canlanması, Lee'ye göre, 1453'te İstanbul'un Türkler tarafından fethinden sonra Doğu'dan göçen bilginler yoluyla değil, 1390'larda Marvel Chrysoloras gibi Bizanslı bilginlerin Floransa ve Roma'da ders vermek üzere davetler almasıyla yaygınlaştı. Lee'ye göre, Yunancanın yeniden canlanışının yaygınlaşmasını Roma ve Yunan elyazmalarının elde edilmesine yönelik yaygın bir çabanın izleyişinin sonucu, Hümanizmin parçalarının toplamından daha büyük bir etkiye sahip, daha geniş bir düşünsel etki olarak ortaya çıkması oldu.¹²⁴

Jack Goody de buna benzer, ama zamanı ve kahramanları farklı bir öyküye dayanan, biraz farklı bir görüş açıklar. Buna göre, 1439'da Ferrara ve Floransa'da, Türk ilerlemesine karşı yardım aramak üzere kiliseler arası konsey için Konstantinopolis'ten Ortodoks bir heyetin gelmesi Rönesans'a ve bizzat hümanist harekete çok destek oldu. Floransa'nın nüfuzlu ailesi Medicilerden Cosimo bu heyete ev sahipliği yaptı ve Yunanların Platoncu öğretilerinden çok etkilenince, Avrupa ilmine büyük etkileri olan Platon Akademisini kurdu. Goody, söz konusu heyete başkanlık eden Georgius Gemistus Plethon'un, Edirne'deki Osmanlı sarayında çalışmış Bizanslı bir alim olduğunu belirttikten sonra sözlerine, bu kişinin yalnızca Platon'u değil, eserleri Avrupa'nın uzam kavramlarını değiştirmeye yardım eden coğrafyacı Strabon'u da tanıttığını ekliyor. Akademiyle bağlantılı diğer alimlerin Trabzonlu Georgius, keza Trabzonlu Basil Bessarion ve Theodoros Gaza olduğunu açıklayan Goody, tüm alimlerin Asya'daki kentlerden geldikleri açtığını diyor. Jack Goody'ye göre, böylelikle hümanizmaya, seküler ilme ve Rönesans'a giden hareketin tamamı, Doğu'dan ve dolaylı olarak din ağırlıklı kültürlerden büyük bir destek kazandı.¹²⁵

¹²⁴Lee, 1984, a.g.k., 1.

¹²⁵Goody, 2023b, a.g.k., 281.

Bu görüşlerini ifade etmeden biraz önce Batı’da eğitimin tarihini tespit etmeye çalışan Goody, bu tarihin, öğrenimin sekülerleşmesinin, yani dinsel denetimden tümüyle özgürleşme değilse bile bu denetimin gevşetilmesinin tarihi olduğunu vurgular;¹²⁶ öyle ki, bu hareket, önemli yönlerden “hümanizmanın” gelişiyile Yunanistan ve Roma’nın “pagan” yazarlarının öne çıkarılmasına ve kısmen Arap etkisinin sonucunda klasik ilmin canlanmasına dayanıyordu. Tespitlerine devam eden Jack Goody bu kez, “hümanizmanın gelişimine büyük ölçüde imandan ayrı olarak, insan türünü (‘gerçeklik’) araştırmanın önemini vurgulayan Aristoteles’in eserlerine olan Müslüman ilgi yardım etti” şeklinde bir görüş açıklıyor. Ortaçağın bitiminde Avrupa, özellikle de ticaretin artan biçimde önem kazandığı, kentlerin genişlediği, kültür ve toplumun değişmekte olduğu İtalya’daki yeni duruma artık uygun düşmeyen *reductio artis ad theologiam* [*Bilimlerin teolojiye indirgenmesi*], yani her şeyi ilahiyat argümanına indirgemenin sonuna tanık oldu şeklinde bir tespit yapan Goody’ye göre, ticaretin ve burjuvazinin ihtiyaç duyduğu yeni eğitimin kökeni, XIII. yüzyıl sonlarından itibaren kent nüfusunun ihtiyaçlarını karşılamak için özgür kentlerde kurulan, ortaçağ geleneğini reddeden klasik eğitime dönülmesiyle XIII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar gelişen bu okullardaydı.¹²⁷ Ticari etkinliğin, Batı’da okuryazarlığa duyulan talebi arttırdığını tespit eden Peter Spufford, bunun, kısmen çeşitli kuruluşlar arasındaki yazışmalar nedeniyle, kısmen de daha karışık işlerin kaydının tutulması yoluyla, eğitim konusundaki baskının, artık devlet ve kilise adına çalışanların yanı sıra dinle ilgisi olmayan tüccarlardan da geldiğini ileri sürer. Çünkü, bunların hepsi okuryazar bir kadro gerektiriyordu.¹²⁸ Örneğin fiyat listesi ticari malumatın önemli bir parçasıydı ve çeşitli bültenlerin çıkarılmasına yol açtı. Tüccarlar oğullarının okuma yazma ve hesap öğrenmeleri için istekliydiler ve bu amaçla özel öğretmen tutuyorlardı. 1275’te Floransa’da, ruhban olmayan bir öğretmenin erkek çocuklara ders verdiğinin görüldüğünü belirten Goody, öğretmenlik mesleği seküler düzlemde geliştiğini ve öğrenimin, ticari işlemlerin doğasını da hesaba katacak şekilde büyüdüğünü saptar.¹²⁹ XIV. yüzyıl başlarına gelindiğinde seküler, yerel eğitim iyiden iyiye yerleşmişti.¹³⁰

¹²⁶Goody, 2023b, a.g.k., 274.

¹²⁷Goody, 2023b, a.g.k., 281.

¹²⁸P. Spufford (2002). *Power and profit: the merchant in medieval Europe*. Londra: Thames & Hudson, s. 29’dan aktaran Goody, 2023a, a.g.k., 37.

¹²⁹Goody, 2023a, a.g.k., 37.

¹³⁰Spufford, 2002, a.g.k., 29’dan aktaran Goody, 2023a, a.g.k., 37.

Biraz önce Hümanizmaya ve Rönesans’a giden hareketin tamamının din ağırlıklı kültürlerden büyük destek kazandığını ifade eden Goody’ye göre bu kez, söz konusu her şeyi ilahiyat argümanına indirgemenin sonunu getirerek ortaçağ geleneğini reddeden klasik eğitim için ihtiyaç duyulan müfredat, Rönesans sırasında çoğunlukla Arapça çevirilerin yardımıyla elde edilmişti.¹³¹ Fania Oz-Salzberger ise bu tarihi yüzyıl kadar geri götürür. İspanyol ve İtalyan çevirmenler daha XII. yüzyıl gibi erken bir dönemde Yunan klasiklerini Arapçadan Latinceye çevirmeye başlamış ve böylece hem Rönesans’ın önünü açmışlar hem de arındırılıp damıtılmış bir neoklasik bilim ve şiir Latincesi oluşturmuşlardır diyen Oz-Salzberger, “hümanistlere göre ‘iyi ve liberal bir sanatın’ temelinde Latince ve daha sonra Yunancanın bulunduğunu” söylerken, Rotterdamlı Erasmus’un bir sözünü aktarıyor: Bu iki edebiyatın içinde insanlık için önemli olan her türlü bilgi bulunmaktadır. “Büyük ideal” olarak nitelediği özgürlüğün, Rönesans’la Fransız Devrimi arasında seçkinlerin eğitiminin temel taşlarından biri olduğuna dikkat çeken Oz-Salzberger’e göre, bazı yerlerde Rönesans’tan önce de seküler okullar bulunmakla birlikte, bu açık fikirli eğitim, insanı mükemmelleştiren liberal sanatları da içeren yeni bir bakış açısı getiriyordu.¹³²

Jack Goody, tıp tarihçilerinin çalışmalarının, Karolenj dönemindeki Avrupalı hekimlerin Arap biliminin sahiplenilmesinin ilk aşaması olduğunu ortaya çıkardığı tespitini yaptıktan sonra, bununla, Akdeniz’deki uzak mesafeli ticaretin yeniden kurulmasını yansıtan ve etki alanı ekonomiyle sınırlı kalmayan bir kazanımın söz konusu olduğu görüşünü paylaşır. Goody’ye göre bu durum, Karolenj Rönesansı adı verilen ve yalnız eğitimin yaygınlaşmasında, yeni okulların açılmasında değil; aynı zamanda ticaret ve imalatın gelişmesinde de bir artışı tetikleyen daha geniş çaplı bir yeniden doğuşun parçasıydı. Goody’yi bu tespite götüren, ticaretin gerçekten de VIII. yüzyıl sonunda başlayan, ama önemli bir düzeye ancak X. ve XI. yüzyılda bir yandan Venedik ve Güney İtalya, diğer yandan da Yakındoğu ülkeleri arasındaki ticaretin hızlanması sayesinde Levant ile olan karşılıklı teşebbüslerle birlikte Avrupa’da yükselmiş olmasıydı. Akdeniz’in Batı’yla ticaretinin o zaman başladığını söyleyen Goody, bunun, bazılarının kapitalizmin “kökeni”

¹³¹Goody, 2023b, a.g.k., 281.

¹³²F. Oz-Salzberger (2022). *Diller ve okuryazarlık. Erken modern Avrupa tarihi-Esaslar*, c. 1, (Haz. Hamish Scott), (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, s. 358-59.

olarak gördüğü bir yenilenme, ayrıca, büyük ölçüde ortaçağ Batısı açısından da öyle olduğu kanısındadır. “Zira” der Goody;

ticaretin genişlemesi Doğu Akdeniz’in büyük antrepolarının dışında Konstantinopolis ve İskenderiye’yle, hiçbir Batı kentlerindeki benzer bir çöküş uğramamış ve ticarete dayalı ekonominin çok uzun zamandır yerleşik olduğu daha küçük birçok merkezle bağlantılarının yeniden kurulması anlamına geliyordu. Bu bağlantılar, lüks malların yanı sıra daha gündelik ürünlerin, teknolojik gelişmelerin, klasik araştırmacılığın, edebi ve bilimsel etkilerin de faydalarını beraberinde getirerek Avrupa’nın yavaş yavaş toparlanmasına giden yolu döşedi.¹³³

Jack Goody, Avrupa Hümanizmi ve Rönesansı’na Doğu etkisi ya da katkısının Bizans’taki Grek kökenli alimlerden geldiği şeklinde bir görüşe sahip olsa da başka bir eserinde, Müslüman kültürünün İtalyan Rönesansı’na katkısının da dikkate alınması gerektiği görüşünü ileri sürer, ama bunun sadece, kültürle sınırlı olması gerektiği kanaatinde. Çünkü Goody’ye göre, İslam dininin büyük bir katkısı olmamakla birlikte Hristiyan anlatısına alternatif olarak varlığı, belirli inançların sorgulanmasını teşvik etmiş ve bundan dolayı seküler olanı desteklemeye yaramış olabilir.¹³⁴ Arap kültürü ile Batı kültürünün uzun bir ortak geçmişi olduğunu, geçmişte sık sık karşılaştıklarını, birbirlerine ilham verdiklerini ya da meydan okuduklarına değinen Hans Belting ise Avrupa’nın Yunan edebiyatıyla Arapça çeviriler üzerinden tanıştığına dair yaygın klişenin, Arap kültürünün tarihsel rolüne yapılmış bir haksızlık olduğunu ileri sürer. Belting’e göre, antikçağ optiğini geliştirerek bir devrim yaratan Alhazen, namı diğer İbnü’l-Heysem, Arap kültürünün sadece bir çeviri kültürüne indirgenemeyeceğini gösteren kanıtlardan biridir. George Salibe’nin, Kopernikus’un bile Arapça metinlere aşina olduğunu gösteren yeni kanıtlar ortaya koyduğuna işaret eden Belting, Hindu kökenli ‘Arapça rakamları’ inceleyen matematikçilerin ve özellikle de el-Kindi gibi filozof ve astronomların, Arap biliminin Batı’da otorite kazanmasını sağladıkları görüşündedir.¹³⁵

Ira M. Lapidus da Abbasi Halifesi el-Memun’un Süryani ve Yunan klasiklerinin mantık, bilim ve felsefe alanındaki çalışmalarının Arapçaya çevrilmesi için Beytül-Hikme adlı bir akademi ve rasathane kurduğunu belirttikten sonra, Fars edebiyatı Arap yazarları

¹³³Goody, 2023b, a.g.k., 103-104.

¹³⁴Goody, 2023a, a.g.k., 45.

¹³⁵H. Belting (2023). *Floransa ve Bağdat – Doğu’da ve Batı’da bakışın tarihi*, (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), (4. Basım), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 13.

tarafından korunup özümseirken, Yunan düşüncesinin mirasının İslam medeniyetinin oluşumunda daha karmaşık ve değişken bir role sahip olduğuna dikkat çeker.¹³⁶ Lapidus'a göre, Abbasi saray çevrelerinde bilinen Yunan kültürü, antik Yunanlıların düşüncesi değildi; İslam öncesi yüzyıllarda Akdeniz dünyasında Yunanistan hakkında bilinenlerden ibaretti. Öyle ki, İslam düşüncesindeki geç dönem Roma İmparatorluğu içerisinde saklanan, anlaşılan ve yorumlanan Grek düşüncesi idi. Platon'un düşüncelerinin politik eserleri ve bazı diyalogları aracılığıyla temsil edildiğini; Aristoteles'in mantıkla ilgili ve bilimsel eserlerinin, ahlak ve metafiziğinin bilindiğini belirten Lapidus, Grek mirasının bundan başka Galenos'un bilimsel ve tıbbi düşüncelerini, Helen dünyasının sözde bilimi simyayı ve yeni Pisagorcuların ve Hermetiklerin yarı-mistik, yarı bilimsel düşüncelerini içerdiğini ifade ediyor.

Ira M. Lapidus, bu değerlendirmeleri yaparken, Yunan yazınının nesilden nesile geçişinin, İslam öncesi akademilerin hayatta kalmasına bağlı olduğunun önemine dikkat çeker ve bunların kısa tarihine değinmeyi gerekli görür. Buna göre, bu akademilerin en önemlileri Atina ve İskenderiye'de bulunanlardı, fakat Roma İmparatorluğu'nun IV. ve V. yüzyıllarda Hristiyanlaşmasıyla beraber putperest okulları dağıtıldı. Bunlar Ortadoğu'nun Hristiyan fakat Romalı olmayan kısımlarında bir sığınak kurdular. Urfa ve Nusaybin'de Grek eserlerinin Süryaniceye çevrilmesini himaye eden Nasturi kilisesi Atina Okulu'nun imdadına yetişti. Henüz İslamiyet'in doğmadığı tarihlerde, VI. yüzyılda bu okulun İran'da bir Sasani kraliyet şehri olan Cundişapur'a taşındığını, VI. ve VII. yüzyıllarda Cundişapur Okulu ve personelinin çoğu hala Nasturi Hristiyanları olmakla birlikte Yunan felsefi ve bilimsel çalışmalarının İran ve Hindistan'ın dinsel ve astrolojik kavramlarının etkisi altında geliştiğini anlatan Lapidus'a göre, "bu okulun Bağdat'a taşınması, Arap-Müslüman düşünürler üzerine doğrudan etki etmesinin başlangıcıdır." Ayrıca, İskenderiye'deki Yunan düşüncesinin de oluşan İslam kültürünün ana akımına karıştığını; İskenderiye Okulunun Suriye'de Antakya'ya, sonra Horasan'da Merv'e ve Mezopotamya'da Harran'a taşındığını belirten Lapidus, bu okulun bilginlerinden bazılarının Nasturi Hristiyanlar olduğunu fakat Harran'dakilerin putperest olduğunu belirtiyor. Bu okulun IX. yüzyılın sonunda ve X. yüzyılın başlarında Mezopotamya'dan Bağdat'a taşınmakla kilise ve kraliyetin himayesinde Yunan düşüncesinin varlığını

¹³⁶I. M. Lapidus, 2016. *İslâm toplumları tarihi*, c. 1, (Çev. Yasin Aktay), (6. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 135.

devam ettirdiğini anlatan Lapidus, Abbasilerden önce daha Emevi halifelerinin Şam'daki sarayında Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki münazaraların, Müslüman düşünürlerle Greko-Hristiyan veya Helenistik kavramları, rasyonel tartışma biçimlerini ve edebi yöntemleri öğrettiğini hatırlatıyor. Şam'daki ilk karşılaşmaları Bağdat'taki bilimsel araştırmalar ve Süryanice ve Grekçe eserlerin Arapçaya tercümesi takip etti diyen Lapidus, İskenderiye Okulunun Abbasilerin Bağdatı'na geçtikten sonra Helen düşüncesinin ilkin kelam meseleleriyle ilgilenen Müslümanların dikkatini çektiğini ve Beytü'l-Hikme'de Süryanice Grekçe mantık, bilim ve teknik kitapları Arapçaya çevrildiğini söyleyen Lapidus'a göre, bunlar Aristo'nun mantık denemelerini ve Hipokrat ve Galen'in eserlerini içeriyordu.¹³⁷

Öte yandan Abbasi halifesi el-Memun'un Yunan klasiklerine duyduğu ilgiyi politik-pragmatik bir gerekçeye dayandıran Christian Ruby ise, dikkate alınması gereken farklı bir değerlendirmede bulunarak, bu ilginin temelinde, el-Memun'un Persler karşısındaki entellektüel stratejisinin bulunduğunu ileri sürer. Buna göre Persler, Zerdüştlük ve Maniheizm'in yardımıyla Arapları itibarsızlaştırmak istemiş, el-Memun da buna karşılık, Perslerin geleneksel düşmanı Yunanlılardan gelen eserleri tercüme ettirmeyi ve yaymayı uygun bulmuştur. Böylece Aristoteles kısa zaman içinde "birinci öğretmen"e (*muallim-i evvel / magister primus*) dönüşürken, onun metinleri de İbni Sina'nın sistematize ettiği Arap-Müslüman düşüncesinde yavaş yavaş Platon'unkilerin önüne geçmiştir.¹³⁸

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, ortaçağ Hristiyan dünyasının, dini felsefeyle uzlaştırma meydan okumasıyla karşı karşıya kalma açısından ilk olmadıklarını, XII. ve XIII. yüzyılların İslam dünyasının da benzer sorunlarla karşılaştığını belirterek, İslami kutsal hukukla beşeri hukuku uzlaştırma çabalarının veya ilahiyat içinde siyasete bir yer bulma arayışının, bir baştan bir başa bütün İslam dünyasındaki ilahiyatçı ve filozoflara da egemen olmuş konular olduğunu söylüyor. Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncular ile Eski Yunan ve Roma felsefi geleneklerinin önemli düşünürleri tarafından yazılmış kitapları yorumlayan İslam alimlerinin, Mısır'da yerleşmiş bir İslam okulunun mensupları¹³⁹ olduğuna değinen Tannenbaum ve Schultz, bu alimlerin, özellikle bu konularla ilgilendiklerini ve ilham almak ve cevaplar bulmak için Kur'an'ın yanında

¹³⁷Lapidus, 2016, a.g.k., 148-49.

¹³⁸Ruby, 2022, a.g.k., 45.

¹³⁹Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 139.

gittikçe artan biçimde çok sayıda klasik metni okumaya yöneldiklerini ve aynı zamanda bu kitaplar hakkında kapsamlı yorumlar geliştirdiklerini belirtiyor.

Platon ve özellikle Aristoteles'i içeren Yunan ve Roma yazılarının pek çoğunun, Hristiyan ortaçağ dünyasında, V. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar ortadan kaybolduğuna işaret eden yazarlar, Augustinus gibi yazarların sekiz yüzyıldan fazla bir süre boyunca siyasal söyleme egemen olmasının nedenini, "dünyevi (seküler) siyaset görüşlerini Hristiyanlıktan farklı olarak tanımlayan bu yazıların kaybolması olarak gösterir. Yazarlara göre bu, birbiriyle ters düşen, devlet, siyasal yükümlülük veya kilise-devlet ilişkileri olmadığı anlamına geliyordu ve aynı zamanda, siyasal iktidar ve siyasetin amaçlarıyla ilgili tartışmaların, belirli konumları ve görüşleri desteklemek için, İncil'den pasajlar aktarma ve kutsal metinleri yorumlama olarak gerçekleşmesine yol açıyordu.¹⁴⁰ Tannenbaum ve Schultz'un yukarıda "sekiz yüz yıldan fazla" dediği ve "V. yüzyıldan XIII yüzyıla kadar" işaretledikleri süreyi bin yıl olarak ölçen ve dolayısıyla bunu V. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar işaretleyen Jeffrey Abramson, bu süreyi Augustinus'tan sonra başlatır ki, bu da hemen hemen neredeyse tüm ortaçağı kapsar. Bu bin yıllık süre boyunca siyaset felsefesinin din alanındaki çalışmaların içine hapsediğini ileri süren Abramson, bu durumun yalnızca Hristiyan düşünürleri için değil, İslam ve Yahudi gelenekleri içerisinde çalışan bilginler için de geçerli olduğunu savunur. Özellikle Platon'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ı ile Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ve *Politika*'sının gün yüzüne çıkartılmasının Arap filozoflarının öncelikli işi olduğunu belirten Abramson, bu kitapların o zamana dek Batı'da kayıp olduğuna dikkat çeker.¹⁴¹

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, Avrupa'nın klasik yazarlara ulaşma imkanının olmadığı zaman boyunca, Arap dünyasının, Platon ve Aristoteles'in bir parçası olduğu, önemli ve canlı bir entellektüel hayata sahip olduğunu söyleyerek, Hristiyan Avrupa'dan kovulan Yunan klasiklerinin, İslam bilginleri arasında itibar gördüğünü ve kendi aralarındaki tartışmaların bu sayede canlı kaldığı görüşündedir. Tannenbaum ve Schultz'a göre, klasikleri detaylı olarak incelemiş Farabi, İbn Rüşd ve İbn Sina gibi Müslüman düşünürler sayesinde, klasik yazarların yeniden keşfedilmesinin bir sonucu olarak Hristiyan Batı'nın maruz kalacağı değişimlerin çoğu, İslam dünyasının Aristoteles ve

¹⁴⁰Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 140.

¹⁴¹J. Abramson (2022). *Minerva'nın baykuşu*. (Çev. İbrahim Yıldız), (4. Basım), Ankara: Dipnot Yayınları, s. 176-77.

Platon’u İslam dünyasının teolojik geleneğine dahil etmesi nedeniyle hem beklenir hem de mümkün olabilir hale geldi. Farabi’nin, Aristoteles’i İslam’la harmanlayan bir Türk filozof olduğunu vurgulayan yazarlar, onun en önemli siyasal çalışmalarının, Platon’un *Devlet*’ine benzer bir “ideal devlet” ya da cumhuriyetin meydana getirilmesini savunan *Erdemli Toplum (El-Mendinetü’l-Fazıla)* ve *Siyasi Rejim*’i kapsadığını belirtiyor. Tannenbaum ve Schultz’a göre, Platon’un ve Aristoteles’in felsefesi olarak bilinen Farabi’nin çalışmalarının üçlemesi, aynı zamanda bu iki düşünürün (Platon ve Aristoteles), önce İslam, sonra da Hristiyan ilahiyat ve felsefesinde yeniden hayat bulmasına önemli bir katkıdır. Yazarlar, yukarıdaki değerlendirmeleri yaptıktan sonra, üç Müslüman filozof üzerinde özellikle durur. İlk olarak Farabi’yi değerlendiren Tannenbaum ve Schultz, onun hükümetleri ve anayasaları tartışırken, erdemli ve değersiz yönetim biçimlerini tanımlamak için, tek kişinin, azınlığın ya da çoğunluğun yönetimi olmak üzere klasik altılı ayrımı takip ettiğini; ayrıca hem ilahi hem de beşeri işlerde özel bilgiye sahip olan Platoncu bir filozof-kral kavramından da yararlandığını söyler ve Farabi’nin ayrıca peygamber-kral –yine Platon’un *Devlet Adamı*’nda tanımladığı yasa koyucu gibi yönetebilen biri– tanımını yaptığını da ilave eder.¹⁴²

Yazarların bahsettiği “peygamber-kral,” Farabi’ye göre, erdemli ilk başkanın sultanlık mesleği (el-mihnetü’l-melikiyye) Allah’tan kendisine gelen vahiyle ilişkisi olan bir meslektir ve sultanın erdemli dinde geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirlenir. Farabi, yöneticinin vahiy aldığını iddia eder; vahiy ise insana, ancak bu mertebeye ulaşıncı, yani Faal Akıl’la kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı zaman gelir. Farabi vahyi ise “kazanılmış akıl kanalıyla Faal Akıl’dan münfail akla gelen akış” diye tanımlar. Yazarlar bunu, “peygamber-kral, filozof-kraldan farklı olarak hayali bilgiye sahiptir” şeklinde anlarlar. Oysa Farabi burada “münfail akıl” olarak tanımladığı yöneticiyi, doğrudan Tanrı (Faal Akıl) ile iletişimde bulunan, O’ndan vahiy alan (kalbine işlenen) biri olarak tasavvur eder. Yazarlar da bunu anlamış olmalı ki, biraz sonra hemen, filozof-kral, yönetmeye uygunluk bakımından peygamber-kraldan mecburen aşağı değildir diyecektir, fakat yine de Farabi’nin, ideal yönetici olarak filozof-kral ile peygamber-kralı birleştirmeye çalıştığı görüşünü ileri sürer.¹⁴³ Farabi’nin Platon’dan bir farkının daha olduğunu belirten yazarlara göre, Farabi hem monarşiyi hem de

¹⁴²Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 140.

¹⁴³Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 140.

demokrasiyi, iyi rejimler olarak uygun bulur ki, demokrasi, uyrukların türlü ihtiyaçlarına daha uygun düşer görünür. Farabi'nin Aristotelesçi köklerinden dolayı demokrasinin metafiziğini, özellikle ılımlılaştırılmış veya yeni-Platonculuk aracılığıyla anlaşılmış demokrasiyi yararlı biçimde kullandığını tespit eden yazarlar, Farabi'nin burada, Aristoteles'in nihai sebepler ve varlık safhaları kavramlarını aldığını ve Tanrı'dan sudür eden bir hiyerarşie dayalı bir dünya teorisi üretmek için onları İslam felsefesiyle birleştirdiği görüşündedir. “Farabi böyle yaparak, daha sonraki Hristiyan ortaçağ düşüncesinde bulunan pek çok senteze benzeyen teolojik bir metafizik vücuda getirir.”¹⁴⁴

Tannenbaum ve Schultz, ikinci sırada İbn Rüşd'ü değerlendirir. Onun Aristoteles hakkında çok yazdığını ve yorumlarının en sonunda Latinceye çevrildiğini belirten yazarlar, bir gerçeklik ve bilgi hiyerarşisi meydana getirmek için Aristoteles'in metafiziğinde yoğun biçimde yararlandığını düşünmektedir. *Tanrı'nın Bilgisi Üstüne*'de İbn Rüşd'ün, süreç içinde şeylerin nedeni hakkındaki ebedi bilgiyle daha geçici bilgi arasında bir ayırım yaparak dinamik ve değişken bir evreni, Tanrı'nın bilgisiyle uzlaştırmaya giriştiğini kaydeden Tannenbaum ve Schultz'a göre, birbirine zıt bilgi türlerini çevreleyen bu düalizm, daha sonra Hristiyanlıkta, evreni anlamak ve açıklamanın yolları olarak hem vahyi hem de Aristotelesçi rasyonalizmi destekleme arayışına girildiğinde, bir kriz gerçeğe dönüştürülecekti.¹⁴⁵

Kronolojik olarak İbn Rüşd'den önce gelmesine karşın Tannenbaum ve Schultz'un ondan sonra değerlendirmeye aldıkları Müslüman filozof, İbn Sina'dır. “Farabi'nin, çalışmaları yanında yeni-Platoncular vasıtasıyla anladığı klasiklerden de yararlanan bir İranlıydı” diyerek başladıkları değerlendirmeye, onun “belki de İslam filozoflarının en etkilisi ve en kapsamlısı” olduğunu söyleyerek devam ediyor ve *El-Kanun fi't-Tıb (Canon of Medicine)* adlı kitabının ve daha önemlisi, *Kitabü's-Şifa (The Healing)* başlıklı felsefe ansiklopedisinin Latinceye çevrildiğini belirtiyor. İbn Sina'nın Tanrı'yı, evrenin geri kalanının aktığı bir sebep haline getiren bir kozmoloji inşa etmek için Aristotelesçi kavramları kullandığına işaret eden yazarlara göre,

Böylece, daha ziyade Thomas Aquinas'ın yazacağı gibi, Tanrı'ya ve cennetlere kıyasla gerçekliğin daha az bir formu olan geçici dünya ile Tanrı, yaratımın ilk ve son sebebi olarak

¹⁴⁴Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 140-41.

¹⁴⁵Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 141.

iş görür. Klasik felsefe böylece, üzerine İslam ilahiyatının yerleşebildiği rasyonel çerçeveyi biçimlendirdi.¹⁴⁶

Teker teker ele aldıktan sonra bu Müslüman filozofların üçünü birden değerlendiren Tannenbaum ve Schultz, layık oldukları şekilde önemli düşünürler olarak tanımlanabilirlerse de hem Yahudi hem de Hristiyan dünyalarının, onlara ve klasik öğretiyi canlı tutan ve bu öğeyi onlara aktaran diğer Arap ve İslam düşünürlerine çok şey borçlu oldukları kanaatlerini açıklıyor. Yazarların dikkat çektiği önemli bir konu da Hristiyan ve Yunan düşünürlerin politik varsayımlarının uyuşmaması sonucunda 1200 yılı civarında başlayan tartışma idi ve bu üç Müslüman filozof, söz konusu tartışmada Hristiyan düşünürleri önemli siyasal tartışmalara ve siyasi ve dini konuları yeniden düşünmeye zorladığı için, daha çok etkiliydi. Tannenbaum ve Schultz'un "daha özel olarak" dikkat çektikleri konu ise Müslüman düşünürlerin Aristoteles ile Hristiyanlığı uzlaştırma ya da sentezleme çabasına giriştikleri hususudur ki, yazarların kanaati şöyledir:

Bu girişimlerin sonuçları, insan doğasını çevreleyen amaçlar ve varsayımların yeniden tanımlanması, siyasetin ne olduğu ve siyasal otoritenin nasıl desteklendiği yanında, Kiliseye karşı devletle ve dünyevi düzene karşı dini düzenle ilgili yeni ve farklı görüşleri üretti.¹⁴⁷

Jacques Le Goff ise "Haçlı Seferleri sırasında bile Batılı Hristiyanlar ve Müslüman dünyası arasında, başka bağlantılar kurulmasına da hizmet eden, ticari değiş tokuşların kesintisiz sürdürüldüğü tespitini,

Daha güzeli, İslamiyet'in ortaya çıkışı Doğu ve Batı arasındaki ilişkileri kopartmak bir yana bu iki dünyayı birbirine daha sıkı bir şekilde bağlamış ve Doğu'da büyük tüketim merkezleri haline gelen ve mal talep eden kentler barbar Batı'da ticaretin yeniden doğmasına yol açmıştır.¹⁴⁸

sözleriyle desteklemektedir. Le Goff'un bu incelemede vardığı sonuç şöyledir:

Venedikli tüccar, edindiği serveti Bizans'ta kurduğu ilişkiye borçludur. İtalya'nın büyük liman kentleri servetlerinin büyük bölümünü, Ceuta'dan* Trabzon'a, Bizans'tan İskenderiye'ye kurdukları ilişkilerle elde etmişlerdir. Tarih sahnesine Bizanslı ya da Arap

¹⁴⁶Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 141.

¹⁴⁷Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 141.

¹⁴⁸Le Goff, 2008, **a.g.k.**, 14.

*Akdeniz'in batı ucu Cebel-i Tarık'ta kıyı kenti/Fas.

tüccardan sonra çıkan Hristiyan tüccarın onların yöntemleri, zihniyetleri ve tavırlarından etkilenmediği söylenebilir mi? ¹⁴⁹

Yunanca ve Türkçeyi anadilleri olarak kabul eden ve aslen İstanbullu olduğunu yazan Kahire doğumlu Dimitri Gutas, Paul Lemerle'in (*Le premier humanisme byzantin* adlı kitabının *Byzantine Humanism* adıyla yayınlanan İngilizce nüshasına atıfla) IX. yüzyılın ilk dönemlerinden başlayarak "ilk Bizans hümanizmi" dediği kıpırdanmalara ve bilimsel etkinliğin yeniden canlanışına tanık olduğunu¹⁵⁰ belirterek, Paul Lemerle'in anılan kitabında, bu "Rönesans'ın" nedenlerinin Bizans'ın kendi iç dinamiklerinde aranması gerektiğini ileri sürdüğünü ve Arap etkisinden bahseden teorileri kesin bir dille reddettiğine değiniyor. Gutas, Lemerle'in bu görüşünde "genel anlamıyla haklı olduğunu" ama, dışarıdan gelen etkiler bir toplum üzerinde, ancak bu toplumun iç dinamikleri toplumu dış etkilere açık kılıyorsa, etkili olabildiği savına dayanarak, Lemerle'in IX. yüzyıl Bizans Rönesansı'nın katıksızlığını ispatlama çabası içinde, sıkı sıkıya kendi içine kapanmış, sınırlarının ötesinde olup bitenler konusunda ilgisiz ve bilgisiz bir toplum tasavvur etmekle yanlışa düştüğü görüşündedir. Bizanslıların Bağdat'taki bilim ve çeviri hareketinden haberdar oldukları ve çeviri hareketinin IX. yüzyıl Bizans Rönesansı üzerinde önemli bir etkisi olduğu aşıkardır diyen Gutas, Arap kaynaklarında halifelerin ve bilginlerin Yunanca yazmalar bulmaları için bazı heyetleri Bizans'a gönderdiklerine ilişkin referanslar bulunduğunu, ayrıca Amorium* şehrinin Abbasi Halifesi el-Mutasım tarafından 838'de yağmalanmasından sonra Yunanca kitapların ele geçirildiğine dair anlatılar da bulunduğunu belirtiyor. Gutas ayrıca, çevirmenlerin elinde Arapçaya çevirdikleri Yunanca eserlerin asıllarının bulunduğunu, bunları bir şekilde bir yerlerden bulduklarının açık¹⁵¹ olduğunu ifade ediyor. Gutas'ın sözünü ettiği bu eserlerin Arapların eline nasıl geçtiğine dair referanslardan birini Nagihan Doğan açıklıyor: İbn Nedim'in *el-Fihris* adlı kitabına atıf yapan Doğan, Abbasi Halifesi el-Memun'un (813-833) bir gece Aristo'yu gördüğü rüyasında onunla kısa bir sohbetin ardından kendisine "tevhide sarıl" nasihatinde bulunduğunun rivayet

¹⁴⁹Le Goff, 2008, a.g.k., 14.

¹⁵⁰D. Gutas (2017). *Yunanca düşünce Arapça kültür*, (Çev. Lütfü Şimşek), (7. Basım), İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 170.

*Afyonkarahisar/Emirdağ ilçe merkezi yakınlarındaki antik kent.

¹⁵¹Gutas, 2017, a.g.k., 171.

edildiğini¹⁵² aktarır. 932 yılı civarında doğduğu tahmin edilen ve ölüm tarihi hakkında 990, 995 ve 1046-47 gibi farklı tarihler verilen Arap bibliyografya alimi Muhammed b. İshak en-Nedim'in anılan eserini 987 yılında yazdığı hesaplanıyor. En-Nedim, Doğan'dan aktardığımız yerde devamla, bahse konu rüyanın kitapların ortaya konmasının en önemli sebeplerden biri olduğunu yazar. En-Nedim'e göre, Halife Memun, Rum kralı ile yazışıyor ve ondan, Rum diyarının mahzenlerinde depolanmış bulunan eski bazı ilim kitaplarından seçmeler yapabilmek için izin istiyordu. Bu kitaplar, Rumların Hristiyanlaştığı andan beri kapatılmış bulunuyordu. Önce imtina eden kral daha sonra izin verince, Memun bir heyet göndererek aralarında çok ilginç kitaplar ve felsefe, mühendislik, musiki, aritmetik ve tıp alanlarında tasnif edilmiş pek çok eseri Bağdat'a naklettirdi.¹⁵³

Yukarıda Hans Belting'in görüşlerine başvurduğu George Saliba, kitabının Önsöz'ünde, kitapta yaygın olarak kullandığı "İslam bilimi" kavramından ne anlaşılması gerektiğini açıklar. Buna göre, İslam bilimi, İslam medeniyetinde gelişen ama Arapça ulum el İslamiye (İslam ilimleri) olarak adlandırılan disiplinler arasında yer almayan bilimlerdir. Saliba, anılan kitabında incelediği "İslam bilimlerinin" klasik İslam döneminde, "yabancı" veya "akıl" ilimlerinin (ulum el-evail veya el-ulum el-akliye) veya hatta "felsefi" ilimlerin (el-ulum el-felsefiye veya el-hikmiye) parçası sayıldığını ve hiçbir şekilde el-ulum el-nakliye (aktarılan ilimler) adı altında toplanan dini, hukuki, kutsal kitap yorumu, dilbilimsel veya Kur'an ilimleri ile ilgisi bulunmadığını söyledikten sonra, "İslam" sözcüğünün din değil, daha karmaşık bir kavram olan medeniyet anlamında kullanıldığını belirtmeyi gerekli görmektedir.¹⁵⁴

Yukarıya aldığımız görüşlerin hepsinden önce aynı konudaki görüşlerini paylaşmış olan İngiliz filozof Bertrand Russell, Avrupa kültürüne katkı yapmış özellikle üç Müslüman filozofu Batılılara tanıtır. Bunların ilki olan Harizmi'nin [780-850], Hint sayı sistemine dayanan algoritma hakkında bir kitap yazdığını ve bu kitabın XII. yüzyılda *Algoritmi de*

¹⁵²N. Doğan (2021). *Dinin iktidarı iktidarın dini – Hilafet, siyaset ve İslâm (750-833)*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 292.

¹⁵³Muhammed b. İshak en-Nedim. (2021). *el-Fihrist*, (Ed. Mehmet Yolcu), (Çev. Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen ve diğ.), (2. Basım), İstanbul: Çıra Yayınları, s. 621-22.

¹⁵⁴G. Saliba (2012). *İslam bilimi ve Avrupa Rönesansının oluşumu*. (Çev. Günseli Aksoy), İstanbul: Mahya Yayıncılık, s. 11-12.

*numero Indrum** [Hintlilerin sayısal algoritması] başlığıyla Latinceye çevrilerek Avrupa'ya kazandırıldığını¹⁵⁵ belirten Russell, Batı'da "Arabic numbers" olarak tanınan ve Latin alfabesi dışında kendi özgün alfabelerini kullanmaya devam eden milletlerin de artık bir şekilde kullanmaya başladıkları sayıların, aslında Hintlilere ait olsa da Batı'nın bunları ilk kez Harizmi'nin bu kitabından öğrendiğini açıklar. Russell'ın bildirdiğine göre, Harizmi'nin yazdığı bir cebir kitabı XVI. yüzyıla kadar Batıda ders kitabı olarak kullanıldı.¹⁵⁶ Bertrand Russell'ın bahsettiği ikinci Müslüman filozof İbn Sina'dır [980-1037]. Russell'a göre İbn Sina, özel ilgiyi gerektiren iki Müslüman filozoftan biridir. İkincisinin aksine "Müslümanlar arasında ünlü" olduğunu belirttiği İbn Sina'nın, Galenos'a çok az şey eklemiş olmasına rağmen, felsefeden çok daha fazla tıp alanında ünlü olduğunu ve XII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar, Avrupa'da bir tıp kılavuzu olduğunu söyler. Russell, teologların düşmanlığı nedeniyle Doğu'da neredeyse bilinmeyen, ama Latince çevirileri Batı'da etkili olan bir ansiklopedinin yazarıydı diye tanıttığı İbn Sina'nın psikolojisinin empirik bir eğilimi olduğu tespitini yapar. Bertrand Russell'ın tanıttığı üçüncü Müslüman filozof İbn Rüşd'dür [1126-1198]. İlk ikisi Asya kökenli iken, bu üçüncüsünün Müslüman dünyanın diğer ucunda yaşadığını¹⁵⁷ belirterek tanıtmaya başlayan Russell, onun için İbn Sina'ya kıyasla Hristiyanlar arasında daha fazla ünlüdür, der. İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in eserlerinin çözümlemesini yapabilecek kişi olarak "Halife" Ebu Yakub Yusuf'a önerildiğine¹⁵⁸ değinen Russell, onun ilgisinin, Aristoteles'in gereksiz ölçüde yeni-Platonculuktan etkilenen Arap yorumunu iyileştirmek olduğu görüşündedir. Russell, İbn Rüşd'ün Aristoteles'e, bir dinin kurucusuymuş gibi saygı gösterdiğini belirtir, üstelik de İbn Sina'nın gösterdiğinden daha fazla. Tanrı'nın varlığının vahiyden bağımsız olarak akılla kanıtlanabileceğini savunur dediği İbn Rüşd'ün bu görüşünün, Thomas Aquinas'ın [1225-1274] da savunduğu bir görüş olduğuna işaret eden Russell, İbn Rüşd'ün Hristiyan felsefesinde, İslam felsefesinde olduğundan daha önemli olduğuna vurgu yapar ve onun İslam felsefesinde son nokta; Hristiyan felsefesinde ise bir başlangıç olduğu görüşünü paylaşır. XIII. yüzyılın başında

*Atıf yapılan kaynaktaki yazım şekli yanlıştır; doğrusu "*Algoritmo de numero Indorum*" olmalıdır.

¹⁵⁵B. Russell (2020a). *Batı felsefesi tarihi*, c. 2, (Çev. Ahmet Fethi), (6. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 209.

¹⁵⁶Russell, 2020a, a.g.k., 209-10.

¹⁵⁷Russell, 2020a, a.g.k., 212.

¹⁵⁸Russell, 2020a, a.g.k., 213-14.

Latinceye çevrildiğini belirttiği eserlerinin XII. yüzyılın ikinci yarısına ait olmasını “şaşırtıcı” bulan Russell’a göre, İbn Rüşd’ün Avrupa’daki etkisi sadece skolastik bilginler üzerinde değil, ölümsüzlüğü reddeden ve İbn Rüşdçü olarak anılan büyük bir amatör özgür düşünürler topluluğu üzerinde de çok büyük olduğu gibi, ayrıca profesyonel filozoflar arasında onun hayranları başlangıçta özellikle Fransiskanlar arasında ve Paris Üniversitesinde bulunmaktadır.

Bertrand Russell’ın Müslüman Doğu’nun Hristiyan Avrupa üzerindeki etkisi konusunda yaptığı son değerlendirme, “Müslümanlar ve Bizanslıların yenilik için gerekli entellektüel enerjiden yoksunken, eğitim, kitap, bilgiye ayrılan serbest zamandan oluşan uygarlık aygıtını korudukları” şeklindedir. Russell’ın buradaki “Bizanslılar” ile kastettiğinin, Romalılar tarafından üzerine kent kurulduktan sonra kurucusundan ötürü Konstantinopolis adı verilse de zaman zaman köyün eski orijinal adı Bizans’ın, yani Doğu Roma İmparatorluğu’nun başkentinin, 1453’te Osmanlılar tarafından fethinden kısa süre önce Batı’ya göç etmeye başlayan alimler olduğuna şüphe yoktur. Russell’a göre,

“Müslümanlar ve Bizanslılar ... uygarlık aygıtını –eğitim, kitaplar, bilgili boş zaman– korudular. Barbarlıktan çıkan Batı’yı harekete geçirdiler. Müslümanlar XIII. yüzyılda, Bizanslılar XV. yüzyılda. Her ikisinde de uyarıcı, aktarıcıların ürettiğinden daha iyi yeni düşünce –birinde skolastik düşünceyi, diğerinde Rönesans’ı (elbette başka nedenleri de vardı)– üretti.”¹⁵⁹

Russell’ın yukarıdaki nispeten çekingen ama yine de Müslüman Doğu kültürünün Avrupa kültürü üzerindeki etkisini görmezden gelmeyen değerlendirmelerinin yanında, ondan yaklaşık elli yıl sonra yayınlanan ve yukarıda da atıf yaptığımız *Greek Thought, Arab Culture* adlı çalışmasında, Abbasi toplumunda kalıba dökülen Arapça kültürün, Yunanca felsefe ve bilim düşüncesinin evrenselliğini tarihsel olarak ortaya koyduğunu ve böylece Yunan Bizansı’na ve Latin Batı dünyasına bir model sağlayarak, bu düşüncenin daha sonra kolayca hayata geçirilmesinin temelini attığı tespitini yapan Dimitri Gutas, Bizans’ta hem Lemerle’in IX. yüzyıl “ilk Bizans Hümanizmi” hem de daha sonra (XI. yüzyılda başa geçen) Paleologosların Rönesansı; “Batı dünyasında ise Haskins’in XII. yüzyıl Rönesansı adını verdiği dönem ile gerçek Rönesans, işte bu temeller üzerinde yükseldi” diyerek, Avrupa’da unutilan hatta sürgüne gönderilen Eskiçağ Yunan

¹⁵⁹Russell, 2020a, a.g.k., 215-16.

kültürünün Doğu’da muhafaza edilirken, aynı zamanda Müslüman filozofların katkılarıyla işlenip zenginleştiğini ve geri dönerek günümüz Avrupa medeniyetine temel oluşturduğunu ilan etmeyi gerekli görüyor.¹⁶⁰

Jack Goody ise Rönesans’ta İslami Doğu etkisine Avrupa’nın özgürleşme süreci açısından yaklaşarak, “çekingen kökleri” olarak tanımladığı bu etkinin, XII.-XV. yüzyıllar arasındaki hümanist etkinliklerde fazlasıyla bulunduğunu ifade eder.

İslam’da gelenekle diğer eğitim biçimleri arasındaki mücadele, durumu anlamanın anahtarını verir. Özellikle İslam’ın kültürel merkezi Bağdat’ta birinci koşul ikincisini dize getirmişti ve Engizisyon boyunca, fıkhn ve öğretildiği medresenin diğerine karşı zaferine yol açtı.¹⁶¹

değerlendirmesini yapan Goody, böylece antik bilim öğretiminin, bireysel eğitimin özel dünyasına havale edildiğini ileri sürer.¹⁶² Buna karşın gelişmenin durdurulamadığı ve işlerin tasarlandığı gibi gitmediği kanaatini paylaşan Jack Goody’ye göre,

... dinin egemenliği altındaki bir geleneğin göz ardı edilebilir bir yönü olmanın çok ötesine geçen, bu seküler, “yabancı” bilim ve bilgi alt akıntısı, İslam’ın kendi hümanist evreleri boyunca dönemsel olarak patlama yaşadı ve çeşitli dönemlerde Avrupa’nın uyanış dönemlerinde erişeceği düzeyde bir bilimsel bilginin ve sorgulama alışkanlığının korunmasına genel olarak katkı yaptı.¹⁶³

2.6 “Büyük” Rönesans

Yaygın adıyla “Rönesans” olarak bilinen İtalyan Rönesansı, daha önceki yüzyıllarda yaşanmış benzer ama tarihi dönüştürme kapasitesi olmayan diğer rönesanslardan ayırt edilmesi için “Büyük Rönesans” olarak da anılır, fakat bunun hangi tarihte başlayıp ne kadar sürdüğü konusunda muhtelif görüşler vardır. Peter Burke de buna değinerek, tarihçilerin Rönesans’ı ne zamandan ve hatta nereden başlayarak anlatacakları konusunda bir türlü anlaşamadıklarını belirttikten sonra, bugüne kadar Floransa, Roma, Avignon, Padova ve Napoli gibi kentlerin hepsinin de ayrı ayrı hareketin “beşikleri” olarak sunulduğuna işaret ederek, anlatıların çoğunun İtalya’da başladığını vurgular ama, farklı zamanlarda ve farklı bireylerle. Burke’ün belirttiğine göre, başlangıç konusunda üzerinde mutabakata varılan seçim; şair ve bilgin Francesco Petrarca’nın hayatta olduğu zamana

¹⁶⁰Gutas, 2017, a.g.k., 183-84.

¹⁶¹Goody, 2023b, a.g.k., 275.

¹⁶²Goody, 2023b, a.g.k., 275-76.

¹⁶³Goody, 2023b, a.g.k., 276.

karşılık gelen 1330'lu veya 1340'lı yıllardır.¹⁶⁴ Fernand Braudel, Burke'ten iki yüzyıl daha geriye götürerek, XII. yüzyılın başından XIV. yüzyılın ortasına kadar süren dönemi Erken Rönesans ve XV. yüzyılın ortasından XVII. yüzyıl başına ya da en iyi olasılıkla ortasına kadar serpilmiş dönemi Geç Rönesans olarak belirlese de Rönesans'ı XII. yüzyıldan XVII yüzyıla kadar kesintisiz süren tek bir hareket olarak görmeyi daha iyi bir ihtimal olarak değerlendirir.¹⁶⁵ Peter Claus ve John Marriott ise Rönesans'ın XIII., XIV. ve XV. yüzyılların birlikte bir bütün oluşturduğuna dair bir anlayışa sahip olunmasını, büyük ölçüde Jacob Burckhardt'ın (1818-1897) müdahalesi ve *Civilization of the Renaissance in Italy* adlı eseri sayesinde olduğunu belirterek, bu kavramın birçok yönden XIX. yüzyılın bir ürünü olduğunu ileri sürer.¹⁶⁶ Ne zaman ve hangi kentten başladığı tartışmalı olsa da Fernand Braudel'in görüşü, Rönesans'ın İtalyan kentlerinin ürünü¹⁶⁷ olduğu konusunda nettir. J. M. Roberts da Rönesans deyince akla her şeyden önce İtalya'nın geldiğine¹⁶⁸ işaret ederek, Rönesans'ın yarattığı değişimi Rusya'nın sınırlarından berideki bütün Avrupa ülkeleri bir ölçüye kadar yaşamasına rağmen, 1350 yılından 1450 yılına kadar, çoğu dışarıdan gelerek İtalya'ya yerleşen ve orada iş bularak çalışan alim, sanatçı, bilimadamı ve şair sayısının her yerden fazla olduğunu belirtiyor; “deyim yerindeyse, Avrupa burada okula gitmişti” diyor ve öğrenilen şeyin “her şeyden önce klasik antikçağın üstünlüğü” olduğunu savunuyor.¹⁶⁹

Peter Burke, Rönesans'ın neden başka yerde değil de İtalya'da ortaya çıktığını sorguladığı yerde, gotik, şövalyelik ve skolastisizm, her üçünün de Fransa merkezli olduğunu belirterek, gotik mimarının XII. yüzyılın başlarında Fransa'da icat edildiğini, Paris Üniversitesi'nin skolastik felsefe eğitiminin merkezi olduğunu ve en ünlü şövalye romanslarının Fransa'da bestelendiğini hatta İngiltere ve Kuzey İtalya gibi diğer ülkelerde de romansların Fransızca söylendiğini ya da yazıldığını açıklayan Burke'e göre,

“Ortaçağ kültürünün bu üç formu da XV. ve hatta XVII. yüzyıla kadar ayakta kalabildi. Skolastik felsefe, çoğu Avrupa üniversitesindeki eğitimi belirleyici şekilde etkilemeye,

¹⁶⁴Burke, 2017, a.g.k., 21.

¹⁶⁵F. Braudel (2025). *İtalyan modeli*, (Çev. Levent Başaran), İstanbul: Alfa Kitap, s. 9.

¹⁶⁶P. Claus ve J. Marriott (2024). *Tarih: Teori ve yöntem giriş*, (Çev. Faik Cem Arı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 60.

¹⁶⁷F. Braudel (2017b). *II. Felipe döneminde Akdeniz ve Akdeniz dünyası-II*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 696.

¹⁶⁸J. M. Roberts (2015). *Avrupa tarihi*, (Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: İnkilâp Kitabevi, s. 271.

¹⁶⁹Roberts, 2015, a.g.k., 271.

şövalye romansları coşkulu okuyucular bulmaya, gotik kiliseler inşa edilmeye devam ettiler. Rönesans süresince değişen şey, gotik, şövalyelik ve skolastisizmin artık kendi alanlarının tekelleri olmaktan çıkıp, antik dünyadan devşirilen alternatif üslup ve değerlerle rekabete ve etkileşime girmeye başlamalarıydı. Bu yeni üslup ve değerler ilk olarak özellikle İtalya’da ortaya çıktı.”¹⁷⁰

Burke, burada haklı olarak sorar: “Peki ama neden?” Üçü de “Fransa çıkışlı modeller olan gotik, şövalyelik ve skolastik, Avrupa’nın başka bölgelerine göre, İtalya’ya çok daha az nüfuz edebilmişti. Bunun nedenini iki ülkedeki yüksek eğitimin baştan farklı disiplinlerle kurgulanmış olmasında gören Burke’e göre, İtalyan Bologna ve Padova üniversiteleri teoloji yerine hukuk, sanat ve tıp alanları üzerine yoğunlaşmışlar, dolayısıyla skolastisizm İtalya’ya oldukça geç gelmiştir. Burke ayrıca, XI. yüzyıldan itibaren birçoğu özerk olan İtalyan kentlerinin, dinselden çok laik, askeriden çok sivil olan bir alternatif kültür ürettiğini¹⁷¹ ileri sürer. Bununla birlikte, İtalya’yı XV. yüzyıl Avrupası’ndaki kültürel yenileşmenin merkezi ve kıtanın geri kalanının ise bu gelişmenin çepi gibi görülmesini oldukça sakıncalı bulan Burke, diğer taraftan da fikirlerin ve kültürel formların, Floransa, Roma, Venedik, Milano gibi İtalyan kentlerinden Avrupa’nın diğer bölgelerine yayıldığı gerçeğini inkar etmenin ya da görmezden gelmenin de mümkün olmadığını savunur. Antik Yunan ve Roma fikir ve formlarının yayılması söz konusu olduğunda ise Burke’nin tavrı, İtalyanların rolünün önemi konusunda kesindir.¹⁷²

Fernand Braudel, İtalya’nın Rönesans’a hazır olduğu için Rönesans’ın orada doğmuş olmasını ve ilerleyişini, İtalyan Rönesansı’nın köyden köye, kentten kente giderek, şurada yarım bırakılmış bir kubbeyi tamamlayarak, burada bir resmi boyayarak, ilk inşaat ustası tarafından terk edilen kiliseye kubbesini ekleyerek gerçekleştirdiğini belirtirken, bütün bunları çabucak yayılmaya hazır bir dünyanın varlığına bağlar. Böyle bir dünya olmasaydı, İtalyan Rönesansı gerçekleştirdiği şeyleri gerçekleştiremezdi.¹⁷³ Ellen Meiksins-Wood ise Rönesans’ın evrensel kültürünün, İtalyan kent devletlerinin kendine özgü yerel otonomilerine sımsıkıya bağlı olan hayli özel bir ortamda doğduğu

¹⁷⁰Burke, 2017, a.g.k., 20.

¹⁷¹Burke, 2017, a.g.k., 20-21.

¹⁷²Burke, 2017, a.g.k., 53.

¹⁷³F. Braudel (2017a). *II. Felipe döneminde Akdeniz ve Akdeniz dünyası-I*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 504.

görüşündedir.¹⁷⁴ Jack Goody de tarihsel koşulların bir rönesansı gerekli kıldığını ve buna en uygun yerin İtalya olduğunu ileri sürer. Goody'ye göre, Batı Doğu'ya açıldığında Rönesans denilen olay yaşandı; çünkü Batı önceki çöküşlerinde öyle körelmişti ki, buna Avrupa'nın karanlık çağı denilmişti. Bu kısıtlamalar Rönesans ile aşılmıştı. Rönesans döneminin başlarında Levant'la girişilen ticaret hızla gelişerek öyle bir servet akıtmıştı ki, bu servetin harekete geçirdiği kısmen seküler bilgi ve sanatsal faaliyetler Avrupa'ya büyük bir patlama yaşatmıştı. Bunun başka bir yerde gerçekleşme imkanı yoktu, çünkü Doğu, hiçbir zaman böylesine kapsamlı bir çöküş yaşamamıştı. Bu çöküş, Hristiyanlığın ortaya çıkışı kadar çarpıcı bir ideolojik değişimle birlikte giden bir çöküştü.¹⁷⁵

İtalyan Rönesansı'nı niyet bakımından klasik çağ kültürünün yeniden canlanması, Roma'nın yeniden doğuşu olarak gören Jack Goody, Rönesans'ın 1330'lu ya da 1340'lı yıllarda Petrarca'yla başladığını söylese de bu tarihin daha da erkene götürülebileceği ihtimalinden söz eder; çünkü der, bir kuşak öncesi, ilgi alanları bütünüyle ortaçağa özgü olmayan Giotto [1267-1337] ve Dante'ye [1265-1321] tanık olmuştu.¹⁷⁶ Peter Burke, bir başlangıç tarihi belirtmiş olsa da ortaçağ denilen dönem ile Rönesans denilen dönem arasında kesin bir çizgi çizmeyi anlamlı bulmaz ve "ilk aşama" olarak nitelediği bu zaman diliminde, antik Roma ve sınırlı bir ölçüye kadar Yunan kültürünün keşfedilmesi gibi ana unsurların hareketin sonraki safhalarına aynen aktarıldığı ve bu klasik modellere öykünen reformların yapıldığı bir çağ olduğunu kabul eder. Burke'e göre, erken Rönesans kültürü, geç dönem ortaçağ Avrupa'sının kültürüyle bir arada var olmuştur. Geç dönem ortaçağ kültürünün ayırt edici özelliklerinin gotik sanat, şövalyelik ve skolastik felsefe olduğunu belirten Burke, o dönemde bu üç unsura da Avrupa'nın çoğu bölgesinde rastlamanın mümkün olduğunu hatırlatır ve Avrupa'nın kültürel olarak birleşmesinin ya da "Avrupa'nın Avrupalaşması" denilen sürecin, Rönesans'ın ortaya çıkışından çok daha önce başladığını iddia eder. Burke'e göre, bu süreç, daha XII. ve XIII. yüzyıllarda bile tespit edilebilir durumdaydı.¹⁷⁷ J. M. Roberts da Rönesans'ı ortaçağdan ayırabilecek kesin bir çizgi bulunmadığını ileri sürerek, sokaklarda meydana gelen pek çok fiziksel nesnel değişiklik fark edilebilir olsa da ortaçağdan teşhis edilebilen tek farkın, yüksek kültürün

¹⁷⁴Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 53.

¹⁷⁵Goody, 2023b, **a.g.k.**, 154.

¹⁷⁶Goody, 2023a, **a.g.k.**, 79.

¹⁷⁷Burke, 2017, **a.g.k.**, 19-20.

tedricen değişmiş olmasını ve Rönesans'ın köklerinin antik geçmişi yeniden keşfeden hümanizmde yattığını¹⁷⁸ savunur.

Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, Rönesans'a bir başlama tarihi belirlemektense, onu çeşitli disiplinler açısından ele alarak her biri için farklı bir başlangıç tarihi belirleme eğilimindedir. Sanat alanında Rönesans'ın XV. ve XVI. yüzyılların büyük bölümünü kapsamına aldığının kesin olduğunu düşünen Eco ve Fedriga, edebiyat alanında bazı İtalyan olmayan tarihçilerin Rönesans'ı ne de olsa Petrarca ve Boccaccio ile başlattıklarını; felsefede ise bazılarına göre hümanizmin ve Rönesans'ın ortaçağ düşüncesinin yeni bir bölümü niteliğinde görüldüğünü aktarır.¹⁷⁹ Umberto Eco başka bir çalışmasında, XV. yüzyılı hümanizmle, XVI. yüzyılı ise Rönesans'la özdeşleştiren belirli bir eğilimin söz konusu olduğundan bahsederken, ancak hümanizmin temeli olan *humanae litterae* ve klasik mirasın yeniden keşfi hareketinin çok önceden, en azından XIV. yüzyılda yaşamış olan Petrarca'yla başladığı ve tipik Rönesans olarak görülen olguların büyük bir kısmının tam da XV. yüzyılda ortaya  ıktıęını¹⁸⁰ ileri sürer. J. M. Roberts ise Rönesans teriminin en somut anlamında, yaklaşık olarak XIV. yüzyıl başıyla XVI. yüzyıl sonu arasında Avrupa sanatı ve biliminin serpilip gelişmesi için kullanılan bir isim olduğunu belirtirken, antikçağın  lk lerinin XII. yüzyıldan beri Hristiyan uygarlığının mümkün kıldığı bir kültür ortamında yeniden oluşturulduğunu savunur. Roberts'ın dikkat çektiği başka bir konu ise, "Rönesans" teriminin ortaçağ Hristiyan uygarlığından kopuş anlamında kullanımına ilişkindir. Roberts'a göre bu, tarihi tahrif etmek demektir.¹⁸¹  douard Jeauneau da Roberts'ın söylediğine benzer bir görüşü, "Petrarca'nın değeri" bağlamında ileri sürer. Ona göre "Petrarca'nın değeri, ortaçağla bozuşmuş olmasından değil, çağdaşlarının az ya da çok unuttuğu ortaçağ düşüncesinin kimi değerleriyle barışmış olmasındandır. Jeauneau bu değerlerin, Augustinus'tan Batıya kalan *De Doctrina Christiana*'nın (Hristiyan  ğretisi) değerleri olduğunu savunur.¹⁸² Henri Pirenne de yukarıdakilere benzer ama farklı sonuçlara vardığı görüşlerinde,

¹⁷⁸Roberts, 2015, **a.g.k.**, 271.

¹⁷⁹U. Eco ve R. Fedriga (2022). *Modernitenin doğuşu. Felsefe tarihi-4, Machiavelli'den Encyclopedie'ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), ( ev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 13-14.

¹⁸⁰U. Eco (2023). *16. yüzyıla giriş. 16. Yüzyıl – Rönesans  ağı*, (Ed. Umberto Eco), ( ev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 15.

¹⁸¹Roberts, 2015, **a.g.k.**, 271.

¹⁸² . Jeauneau (2006). *Ortaçağ felsefesi*. ( ev. Betül Çotuksöken), (2. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 131.

Rönesans'tan önce Avrupa'nın entellektüel tarihinin Kilise tarihinin bir bölümünden ibaret olduğunu öncelikle belirterek, seküler düşüncenin hayli az olduğu o dönemde Kiliseye karşı çıkanların bile tamamen onun egemenliğine girerek bu yolla onu dönüştürmeyi düşündüklerine dikkat çeker. Esasen Rönesans'ın Hristiyanlığın yerine insanı geçirdiği söylenebilirse de doğrusu, bir din karşıtlığının bulunmadığının altını çizer. Buna örnek olarak da pek çok papanın Rönesans'ın en hevesli destekçileri arasında olduklarını gösterir. Pirenne'e göre, Rönesans'ın dine değil, "ruhban sınıfına karşı olduğunu söylemek, tamamen doğrudur."¹⁸³

Jack Goody ise yukarıdakilerden farklı düşüncelere sahiptir. İtalyan Rönesansı'nın liderlerinden biri olarak tanıttığı Petrarca'nın, antikçağın canlanışının Hristiyanlığın mesajını pekiştirdiği görüşünde¹⁸⁴ olduğunu belirtirken, çoğuna göre Rönesans'ın sosyal etkinliğin pek çok sahasında sekülerleşmek demek olduğunu söyler. Goody, Elisabeth Crouzet-Pavan'ın "Petrarca'nın bireysellik kavramını geliştirdiği ve bunun 'modern insanın' doğuşunu temsil ettiği"¹⁸⁵ şeklindeki görüşüne değinirken, Petrarca'nın, öznel olarak Hristiyan öğretilerine sadık kaldığını zannetse de ortaya koyduğu düşünce ve tavırla bu geleneğin cemaatçi yapısını bozarak, bireyselleşmenin yolunu açtığına¹⁸⁶ dikkat çekmek ister. Bertrand Russell ise başlangıçta birkaç bireyin, özellikle de Petrarca'nın, Ortaçağ bakışına karşıt olarak modern bakışıyla başlayan Rönesans döneminde, birçoğunun otoriteye Ortaçağ filozoflarının duyduğu saygıyı duyduğunu; "ama kilise otoritesinin yerine, antiklerin otoritesini geçirdiklerini" belirtirken, bunun "kurtuluş yolunda atılan bir adım" olduğunu savunur, Russell'a göre, "antikler birbirleriyle aynı fikirde değildi ve hangisinin peşinden gidileceğine karar vermek için bireysel yargı gerekmektedir." Fakat, der Russell, XV. yüzyılda çok az sayıda İtalyan, antikitede ya da Kilise öğretilerinde otoritesi bulunmayan bir görüşü savunmaya cesaret ederdi.¹⁸⁷ Quentin

¹⁸³H. Pirenne (2022). *Kavimler Göçü'nden XVI. yüzyıla kadar Avrupa tarihi*. (Çev. Sinan Akbaytürk), İstanbul: Selenge Yayınları, s. 357.

¹⁸⁴Goody, 2023b, **a.g.k.**, 285.

¹⁸⁵E. Crouzet-Pavan (2007). *Renaissances Italiennes 1380-1500*. Paris: Albin Michel, s. 57'den aktaran Goody, 2023a, **a.g.k.**, 13.

¹⁸⁶Goody, 2023a, **a.g.k.**, 13.

¹⁸⁷B. Russell (2020b). *Batı felsefesi tarihi – Modern felsefe*, c. 3, (Çev. Ahmet Fethi), (6. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 16-17.

Skinner de Rönesans'ın ahlaki ve siyasi düşünce söz dağarcığını irdelediği yerde, bunun önemli ölçüde Roma stoacılığının kaynaklarından türetildiğini vurgulamaya çalışır.¹⁸⁸

Jack Goody, İtalya'da bireysellik kavramının gelişimini Petrarca'ya, Quentin Skinner de ahlaki ve siyasi terminolojiyi antik Roma kültürüne dayandırırken, Jacob Burckhardt bu yazarlardan yaklaşık yüz yıl kadar önce, başka bir kaynağa dikkat çekerek, İtalyanların herkesten önce gelişip modern bireyler haline dönüşmelerinin tek değilse de birincil nedenini, yönetim biçimleri cumhuriyet de olsa tiranlık da olsa, İtalya'daki devletlerin yapısında aranması gerektiğini ileri sürer. Ortaçağda bilincin her iki yanının yani insanın dünyaya ve kendi içine bakan yanlarının, alegorik bir tarzda, tıpkı ortak bir örtü altında, rüyada veya yarı uyanık bir haldeymiş gibi bulunduğunu anlatan Burckhardt, inanç ve kuruntudan örülmüş bu örtünün gerisinden bakılınca, dünya ve tarih, hayret verici renklerle boyanmış bir halde görünmesine karşın, insanın kendisini ancak ırk, budun, parti, lonca, aile vb. toplumların herhangi bir biçimi içinde tanıdığını iddia eder. Burckhardt'ın "örtü" dediği şeyin, "ilk kez İtalya'da havalanıp gitmiş" olması; devleti ve bu dünyanın bütün işlerini objektif bir gözle görme ve ele alma bilincinin bu memlekette uyanmış olmasıdır. Sadece "objektif görme" değil, "bunun yanında sübjektivizm de bütün kuvvetiyle başkaldırdı." Jacob Burckhardt bu noktada bir şeyi vurgular: İnsan, düşünen ve anlayan bir *birey* haline geldi ve kendini bu sıfatla tanıdı. Burckhardt, önem vererek vurguladığı bireyciliği, İtalyancayı şiirde ilk kez kullanan Dante'nin (1265-1321) adeta taçlandığı görüşündedir. Bireyciliğin İtalya'da ortaya çıkışını, XIII. yüzyılın sona ererken pek çok şahsiyetin yetismeye başlamasına bağlayan Burckhardt, bu şahsiyetlerin bireyciliği kısıtlayan bağları koparıp attıklarını savunurken, diğer Avrupa ülkelerinin hala ırk bağları altında bulunması durumunu, tek başına Dante'nin büyük şiirinin başka herhangi bir ülkede ortaya çıkmasını imkansız kılmaya yeterli bir sebep oluşturduğunu savunur. "Yalnızca gösterdiği kuvvetli bireycilik bile, şairin o devirdeki İtalya için en önde gelen ulusal sözcüsü sayılmasına yetmiştir."¹⁸⁹

"Rönesans'ın geleneksel olarak modernitenin parlak yeni şafağına, Ortaçağın 'karanlık çağlarından' olumlu bir vites değişimine işaret ettiği düşünülse de tarihsel bir dönem olarak kabul edilip edilmemesi gerektiğinin tam olarak açık olmadığı" kanısındaki Peter

¹⁸⁸Skinner, 2014, **a.g.k.**, 12.

¹⁸⁹J. Burckhardt (2020). *İtalya'da rönesans kültürü*. (Çev. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara: Panama Yayınevi, s. 155-56.

Claus ve John Marriott, “Burckhardt’tan bu yana tarihçilerin, klasik dünyanın sanat ve felsefesinin yeniden keşfedildiği bu hümanist an hakkında daha ihtiyatlı davrandıklarına” işaret ederek, “bir dizi itirazın Burckhardt’ın tezini gereksiz kıldığı” iddiasındadır. Yazarlar, bu iddialarını üç başlıkta dile getirirler: “Birincisi, Rönesans’la ilişkilendirilen yeni bireycilik, Ortaçağ dünyasının kolektif dayanışmalarının yerini almamıştır.” Bu iddialarına örnek olarak hem loncaların hem de kilisenin, bu kurumların önemli bir kısmı arasındaki yakınlıklar gibi, modern çağa kadar varlığını sürdürmüş olmalarını gösteren Claus ve Marriott, ikinci olarak, Floransa ya da İtalya’ya, Rönesans tarihinde bu kadar önemli yer verilmediğini iddia ederler. Bu iddialarını da tarihçilerin artık daha çok Ortaçağ dönüşümüne ya da “zayıflamasına” yol açan ve nihayetinde Burckhardt tarafından çok parlak bir şekilde tanımlanan kültürdeki “rönesansa” yol açan ekonomik faktörleri göz önünde bulundurdıkları¹⁹⁰ görüşüne dayandıran yazarlar, üçüncü ve son itirazlarını Jonathan Woolfson’dan aktararak, pek çok tarihçinin, kültürel yenilenmenin daha önceki aşamalarına işaret edeceklerini ve Ortaçağı kesinlikle “karanlık” ve gerici olarak reddetmeyeceklerini iddia eder.¹⁹¹ Peter Claus ve John Marriott’ın bir itirazı da klasik antikitenin Batı uygarlığının temeline yerleştirilmesinedir. Bu kavramın geleneksel bir bilgeliğin parçası haline geldiğine değinen yazarlar, son yıllarda Marcia Colish gibi Ortaçağcılar tarafından buna karşı çıkıldığını ve dönemlendirmeyi yeniden şekillendirirken, Ortaçağın tarihsel önemine daha fazla vurgu yapıldığına dikkat çeker. Bazı tarihçilerin Batı düşüncesinin temellerinin klasik ya da Yahudi-Hristiyan metinleri tarafından atıldığını savunmalarına karşın, mesela Colish gibi tarihçilerin Ortaçağın önemini tanımlayarak, Machiavelli ve diğerleri tarafından geliştirildiğini ileri sürdüğü Ortaçağın geri kalmışlığına ilişkin fikirlere meydan okuduğunu savunuyor. Marcia Colish’in, Batı entelektüel tarihinin temellerinin klasik Yunan ve Roma’da ya da Yahudi-Hristiyan geleneğinde değil, Ortaçağda atıldığını savunan görüşlerini aktaran Claus ve Marriott, onun, Ortaçağ düşünürlerinin bu dönemi, Batı entelektüel deneyiminin diğer bölümlerden ayıran kaygıları, zevkleri, hoşgörüler ve duyarlıkları ifade ettiklerini kesinlikle doğru bulduğu gibi aynı zamanda, kendilerini özellikle Batılı olarak işaretleyen kurumların, bakış açıları ve yöntemler geliştirdikleri şeklindeki düşüncesine de katılır.

¹⁹⁰Claus ve Marriott, 2024, **a.g.k.**, 59-60.

¹⁹¹J. Woolfson (2005). *Renaissance historiography*, Basingstoke: Macmillan’dan aktaran Claus ve Marriott, 2024, **a.g.k.**, 60.

Yazarlar, Colish'in bu düşüncesini, "Ortaçağ Avrupası'nın ekonomik ve teknolojik olduğu kadar entellektüel olarak da kendi içinden modernleştiği" savunmasına ek olarak, "Ortaçağ sona ererken Avrupa'nın Avrupa dışı dünyanın çoğuna kültürel ve siyasi damgasını vurmasını sağlayan, tarihin bildiği tek geleneksel toplum olduğunu açıklamaya yardımcı olur" şeklindeki savunmasına da hak verir.¹⁹²

2.7 Rönesans'ın Ayırt Edici Özellikleri ve Üç Etkisi

Jack Goody, bir rönesansın ya da çeşitli rönesansların belli başlı iki ayırt edici özelliği olduğunu ileri sürer: "Geçmişe yöneliş ve açılım." Daha önceki zamanlarda da bazı rönesanslar yaşandığını belirten Goody, İtalyan Rönesansı'nı benzersiz kılan ve baş harfinin büyük yazılmasını sağlayan şeyin, "geçmişe yöneliş ve ileriye atılımın" her ikisinin bir arada görülmesi olduğu görüşündedir. Özellikle dini söylemde geçmişe yönelmenin mümkün olduğunu, ama bunun ileri gitmek bakımından pek sonuç vermeyeceğini, çünkü deneyüstü olana ilişkin öğretileri yeniden dile getirmekten, belki de yeniden formüle etmekten ibaret kalacağını söyleyen Goody, böyle bir yönelişin, muhafazakar ya da muhafaza edici olduğunu belirtir ve tarihsel açıdan ele alındığında, İtalyan Rönesansı'nı açıkça benzersiz görse de sosyolojik açıdan, bunun yalnızca Avrupa'ya mahsus bir tecrübe olmasıyla değil, her okuryazar kültürde meydana gelen daha kapsamlı bir olaylar demetiymiş gibi değerlendirilmesini önerir. İtalyan Rönesansı'nın birçok cephesinin olduğunu işaret eden Jack Goody, bu cephelerden birini hümanistler açısından değerlendirir ve bunun, "klasik uygarlığın yeniden doğuşuna, felsefenin dinle birleşmesine yol açması" olduğunu belirtir.¹⁹³

Bir genelleme yaparak, tek tanrılı inançların diğerlerinden daha hoşgörüsüz, daha hegemonik olduğuna işaret eden Goody, çoktanrılı dinlerin tanım gereği daha çoğulcu olduklarını düşünür. Hümanizmin bazı açılardan kendini klasik çağ kültürüne bir geri dönüş olarak gördüğünü belirten, Goody Hristiyan Avrupa'da eski metinlere dönüşün aynı zamanda pagan klasiklere dönüş olduğunu; bu dönüşün, seküler bir düşünüş de içeren farklı bir düşünme biçiminin kapısını araladığını¹⁹⁴ söylerken, Bernard Lewis'in "dinsel olanın seküler olandan ayrılmasının Hristiyanlığın üstün yanlarından biri" olarak

¹⁹²Claus ve Marriott, 2024, a.g.k., 62-63.

¹⁹³Goody, 2023a, a.g.k., 293-94.

¹⁹⁴Goody, 2023a, a.g.k., 110-14.

gösterdiğini, bu ayrılmanın elbette siyasal bakımdan gerçekleştiğini belirten Goody, İsa “Sezar’ın hakkını Sezar’a verin” demiş olsa da seküler bilginin önemli ölçüde kurumsallaştığı Rönesans’a dek bu ayrımın birçok alanda gerçekleşmediğini öne sürmek istediğini söyler ve yine de seküler yönetimin, dindışı ekonomi gibi, o gün bu gündür yerini sağlamlaştırdığını da ifade eder.¹⁹⁵ Avrupa’nın sekülerleşmesinde İslami Doğunun etkisini de hesaba katan Jack Goody, Avrupa’nın Doğu ile bağlantısının ticaret dışında başka bir yönü daha olduğuna dikkat çekerek, Avrupa ticaretinin ve diğer ilişkilerin canlanmasının, Hristiyan olmayan başka bir kültürle iç içe geçmek anlamına geldiğini ve bunun da tıpkı antikçağın yapıtlarına geri dönmek gibi, başka kültürlerin, başka dinlerin söyleyeceklerine daha büyük bir ilgi göstermek demek olduğuna işaret eder. Goody’ye göre, diğer dinlerle ilişki daha genel bir kuşkuculukla birlikte bir ölçüde sekülerleşmeyi de doğurdu. Bu ise hem bilimin ilerlemesi hem de sanatın özgürleşmesi açısından yararlı olmuştu. Burada sekülerleşmenin kendiliğinden bir yeniden doğuşu zorunlu kılmadığını belirtme gereği duyan Goody, ama yine de bunun klasik kültürün keşfiyle birlikte gerçekleştiğini ileri sürer. Goody’ye göre, daha büyük bir manevra özgürlüğü, hegemonik bir din içerisindeki mükellefiyetlerin gevşemesi sayesinde de ortaya çıkabildi.¹⁹⁶

Henri Pirenne de Rönesans’la birlikte, Kilisenin düşünce hakimiyetinin sorgulanmaya başlandığını ve öğrenme faaliyetinin artık rahiplerin tekelinden kurtulduğunu ifade eder.¹⁹⁷ Rönesans’ın bilim açısından ise kısmen Arapların yardımıyla, daha açık bir araştırma geleneğine geri dönüş anlamına gelmesinin yanı sıra, gerçekte doğa araştırmasında bir canlanmayı da içerdiğini¹⁹⁸ ileri süren Jack Goody, bilim uğraşısının başlangıçta Tanrı’nın ya da doğaüstü bir varlığın hakkında söz söylediği düşünülen meselelerin araştırılması ile din arasında bir anlaşmazlığa yol açtığına değinerek, bu anlaşmazlığın İbrahimi dinlerde daha sert olmakla birlikte her din için söz konusu olduğuna da işaret eder ve bu durumun değişmesi için bir ölçüde sekülerleşmenin olması gerektiğini ileri sürer. Goody’ye göre, doğaüstü olan, bilimin araştırmaya açık olmasını talep ettiği sorulara tanrısal yanıtlar vererek, doğal dünyaya ilişkin araştırma alanına ket vurduğu tartışmasız olan diğer kültürlerde de aynı durum hasıl olmuştur. Burada

¹⁹⁵Goody, 2023a, a.g.k., 115.

¹⁹⁶Goody, 2023a, a.g.k., 39.

¹⁹⁷Pirenne, 2022, a.g.k., 357.

¹⁹⁸Goody, 2023a, a.g.k., 114.

Rönesans'ın yarattığı ortama dikkat çeken Goody, daha özgür bir düşünce ve eylemin teşvik edildiği böyle dönemlerin, dinin bir dereceye kadar bir yana bırakılmasını gerektirdiğini ve bundan dolayı düşüncenin bir ölçüde özgürleşmesine imkan tanındığını ileri sürer ve Max Weber'in buna "efsunun bozulması" dediğini, tarihçi Keith Thomas'ın ise aynı şeyi "büyünün çöküşü" olarak adlandırdığını belirtir.¹⁹⁹

Rönesans döneminde bilimin yol göstericiliğinde ilerlerken beraberinde sekülerleşmeyi getiren, yalnızca doğa araştırmaları olmamıştı. Jack Goody'nin bu noktada dikkat çektiği başka bir husus, ticari ve idari etkinliğin gerekleri doğrultusunda eğitimin de değişimlere uğramış olmasıydı. Bu değişimler eğitimi dünyevi faaliyetlerle yakından ilgili hale getirirken, sistemleri de içerik ve kapsamı bakımından büyük ölçüde genişletti. Üniversiter eğitime de değinen Goody, üniversitelerin daha eski yüksek öğretim kurumları olan medreselerin kendilerinden ve eğitim programlarından faydalanarak daha önceden bir gelişme göstermiş olsalar da dinin bunlar üzerindeki hakimiyeti hala sürüyor olmakla birlikte, ders programlarının artık başka bir dizi konuyu da kapsıyor hale gelmelerini,²⁰⁰ Rönesans döneminin bir gelişmesi sayar. 1088'de kurulduğu sanılan Bologna Üniversitesi'nin kilise hukukunu değil, Roma hukukunu öğretmek üzere ve ruhban sınıfından çok kentsel yönetim ve ticaret için kurulduğuna²⁰¹ değinen Goody, Padua Üniversitesi'nin ise kilise idaresinden (Guelfo'lar) çok imparatorluk idaresine (Ghibellino'lar)* bağlı önemli bir ticaret kenti olan Bologna tarafından kurulduğuna²⁰² dikkat çeker. İngiltere'de ise daha X. yüzyılda kilise okullarının ortaya çıktığını hatırlatan Goody, XV. yüzyıldan itibaren seküler ortaokullar ve denk kurumların yerel düzeyde çoğaldıklarını; benzer gelişmelerin her yerde baş gösterdiğini belirtiyor.²⁰³

¹⁹⁹Goody, 2023a, a.g.k., 44-45.

²⁰⁰Goody, 2023b, a.g.k., 152.

²⁰¹Goody, 2023a, a.g.k., 80.

* Bertrand Russell'e bakılırsa, "Guelf" ve "Ghibelline" sözcükleri, II. Friedrich'in Kutsal Roma İmparatoru Otto'yla çekişmesi sırasında kullanılmaya başlanmış olup, iki rakip ailenin isimleri olan "Welf" ve "Waiblingen" sözcüklerinin bozulmuş halleridir (Russell, 2020a, s. 243). Henri Pirenne ise bu sözcüklerin Almanya'dan İtalya'ya taşındığını belirtir. Pirenne'e göre, II. Friedrich Alman prenslerine karşı bir kraldan çok parti lideri gibi hareket etti. Monarşik politikası temelde bir Ghibelline hizbi oluşturmaktan ibaretti. Buna karşılık ondan hoşnut olmayanlar da bir Guelf hizbi oluşturdu. Bu isimler daha sonra İtalya'ya geçerek, XV. yüzyılın sonuna kadar kullanılma imkanı buldu (Pirenne, 2022, s. 197, 219).

²⁰²Goody, 2023a, a.g.k., 80.

²⁰³Goody, 2023b, a.g.k., 152.

Jack Goody, sanat açısından ise yeni bir çağın başladığını düşünür. Bunun kısmen, daha seküler olan eski bir uygarlığın yeniden doğuşunun ve aynı zamanda geleceğe dönük yeni bir kültürün oluşmasının sonucu olduğunu ve yalnızca Akdeniz ticaretinde canlanmanın yaşandığı bir dönemde değil, Avrupa'nın genişlediği, Doğu'nun da Batı'nın da fethedildiği bir dönemde gerçekleştiğini söylese de bu fethin, Batı'da yerli halkların hilafına yerleşimlerle, sömürgeleştirmeyle ve son noktada Doğu'dan geri çekilmeyle sonuçlandığını eklemeyi ihmal etmez.²⁰⁴

2.8 Rönesans'ın Yerel Dillerin Ulusallaşmasına Etkisi

Ellen Meiksins-Wood, Alman felsefeci ve entellektüel tarihçisi Ernst Cassirer'in, Rönesans'ı sonradan ortaya çıkacak felsefeden ayıran temel unsurlardan birinin, modern diller ya da ulusal sınırlarla ayrılmadan, enternasyonal bilim dili olarak kullandığı Latincenin tam bir uluslararası özelliğe sahip olduğunu söylediğini aktarır fakat “ancak” diyerek, bu dönemin tam da ulusal sınırlarla belirlenen ülkelerin, Batı Avrupa'da egemen bir siyasi güç olmaya başladığı çağ olduğunu eklemeyi ihmal etmez.²⁰⁵ Fania Oz-Salzberger, matbaa teknolojisi ve bunun yaygınlaşmasının, kentleşme ve bunun sonucu olan okuma-yazma bilme zorunluluğunun artışının, Protestanlık ve onun Latince ayin diline karşı baş kaldırması ile modern devlet inşasının dilde standartlaşmayı gerektirmesi gibi birbirini etkileyen birçok faktörün sonucunda, yerel bölgelerini aşan dillerin ortaya çıktığını; erken modern Avrupa'da küçük bir eğitilmiş azınlığın yaratıcı bir şekilde kullandığı Latince giderek gerilerken, diğer tarafta modern ulusal dillerin gelişimine paralel olarak, çok daha geniş bir okur kitlesinin ortaya çıktığını belirtiyor ve bu modern ulusal dillerin bir taraftan da bölgesel lehçeleri (*dialekt*) bastırırken, merkezi yönetimlerin başlıca araçlarından olmaya başladıklarına dikkat çekiyor.²⁰⁶

Rönesans Avrupası'nda Latince bilmenin tercih edilme sebeplerini analiz etmeye çalışan Fania Oz-Salzberger, bunun üç ana nedenden kaynaklandığını savunur. İlk ana neden, Rönesans hümanistlerinin erken modern dönemin başlarında Latinceyi tekrar canlandırıp dönüştürmeleridir ve bunun da iki nedeni vardır: Birincisi, “düşünürlerle bilim insanlarına göre Latincenin sözcük dağarcığının ve kapsamının yerini tutacak başka bir

²⁰⁴Goody, 2023a, a.g.k., 114.

²⁰⁵Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 53.

²⁰⁶Oz-Salzberger, 2022, a.g.k., 367.

dil yoktu. İkincisi ise, Katolik Kilisesinin gerek Reform döneminde gerekse sonrasında kilise ayini ve ilahiyat dili olarak Latincenin hala çok önemli olduğuna tekrar vurgu yapmakta olmasıydı. Oz-Salzberger’e göre, ikinci ana neden, Avrupa toplumlarının üst kesimlerinin Latinceyi tercih etmesiydi. Bunda da üç neden görür: Latince bilmek iyi bir sosyal statü işaretiydi; yurt içi ve yurt dışındaki mevkidaşlarıyla ayrıcalıklı bir iletişim kurma aracıydı; bu dildeki büyük kütüphane hazinesinin bir benzeri daha yoktu. Oz-Salzberger, yukarıda sayılanların dışında “sonuncu, ama en az diğerleri kadar önemli” bir ana neden daha görür: O da Latincenin, bilimsel, dinsel, toplumsal, uluslararası ve estetik işlevlerinin ötesinde hala seçkin ve zarif bir şiir dili olmaya devam etmesiydi.²⁰⁷

Erken modern Avrupa’da Latinceden yerel dillere (*vernakular*) ve küçük bir okuryazar azınlıktan okuma bilen büyük kitlelere geçişin altında birçok tarihsel etkenin yattığını ileri süren Fania Oz-Salzberger, bunları “maddi ve ekonomik” ile “siyasi” olmak üzere iki grupta toplar. “Kağıt üretiminin ve kullanımının artması, Gutenberg’in taşınabilir matbaa makinesinin hızla yaygınlaşması, kentlerde yazılı bilgi ve boş vakit değerlendirme araçlarına olan ilginin artması” maddi ve ekonomik etkenler grubunu oluştururken, “bürokrasiye, belgelemeye ve propagandaya dayalı merkezi devletlerin yükselişi” siyasi etkenler grubunu oluşturur. Yerel dilde okuryazarlığın artışıyla önemli dini ve düşünsel değişimler arasında da bir ilişkinin bulunduğunu ileri süren Oz-Salzberger, Rönesans’ın, özellikle de hümanistlerin antik ve modern dillere karşı artan yaratıcı ilgisi ile kutsal kitap ve metinlere duyulan bireysel ilgiyi artıran Reform’un bunların başında geldiğini savunur. Oz-Salzberger’e göre, Avrupa’da moderniteye geçiş sürecinin yapı taşlarını işte bu dönüşümler oluşturuyordu.²⁰⁸ Kitapların daha Gutenberg’in matbaasının ortaya çıkmasından önce zaten değişmeye başladığını, ancak matbaanın bu süreci daha da hızlandırdığını²⁰⁹ savunan James Raven’in bu bağlamda dikkat çektiği husus, kitap basımı işinin kolaylaşıp yaygınlaşmasıyla yerel dillerde edebiyat da yaygınlaşmış, üretim merkezleri ve işgücü (tamamen değilse bile) ise yavaş yavaş dini merkezlerden ve manastırlardan uzaklaşmış, bu kesimlere hitap eden spekülative ve ticari amaçlı ısmarlama yayıncılık gerilemeye ve böylece yayıncılık seçkin

²⁰⁷Oz-Salzberger, 2022, **a.g.k.**, 357-58.

²⁰⁸Oz-Salzberger, 2022, **a.g.k.**, 353.

²⁰⁹J. Raven (2022). *Matbaa ve matbuat. Erken modern Avrupa tarihi-Esaslar*. c. 1, (Haz. Hamish Scott), (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s. 397.

sınıfların dışına da taşmaya başlamıştır.²¹⁰ Oz-Salzberger de çeşitli yerel dillerde edebiyatın toplumsal değişimin başlıca aracı haline geldiğini, siyaseti etkilediğini ve güçlü bir kamusal alanın oluşumuna destek olduğunu²¹¹ belirtiyor.

Latince okuryazarlığın erken modern dönemde (tamamen ortadan kalkmasa da) giderek gerilemeye başlamadan önce bir yükseliş evresinden geçtiğini ve vernakular eğitim ve bilimin yükseliş sürecinin temellerini attığını ileri süren Fania Oz-Salzberger, bu görüşünü bir örnekle destekler:

1500 yılında Avrupalı eğitilmiş erkeklerin büyük bir kısmı Latince okuyabiliyordu. Basılı veya el yazması bilimsel metinlerin çoğu da Latinceydi. 1800'lere gelindiğinde okuryazar erkek ve kadın sayısı ciddi bir artış gösterirken, kitapların çoğu da modern Avrupa dillerinde yazılıyordu.²¹²

Oz-Salzberger'in açıklamasına göre, seçkin okuryazarların uluslararası iletişim dili olan Latincenin yerini Fransızca almış; kıtadaki okuyucular arasında İngilizce hızla yayılırken, Almanca da yeni şiirsel, bilimsel ve felsefi boyutlar kazanmıştı. Din reformcuları, edebiyatçılar ve devlet idarelerinin konuşma dili olarak sonradan “ulusal dil” adını alacak olan bu ve benzeri vernakularları kullandıklarına dikkat çeken Oz-Salzberger, Latinceyi gölgede bırakan bu dillerin, kullanıldıkları topraklarda hem idari hem kültürel iletişim dili haline geldikleri gibi, aynı zamanda ve kısmen de benzer nedenlerle yerel versiyon ve lehçeleri de bastırdıklarını anlatıyor.²¹³

Yerel dillerin değişiminde din ve siyasetin de etkisinin olduğunu belirten Fania Oz-Salzberger, “ulusal dillerin” birer iletişim ve toplumsal kimlik aracı olarak, açık arayla modern devletlerden önce ortaya çıktığını ileri sürer ve yerel dillerin güçlenmesinde bazen komşu halkların birbirine duyduğu ulusalcılık-öncesi düşmanlık duygularının bile rol oynamış olduğuna dikkat çeker. Hatta bunlara bazen dini duyguların da karıştığını ileri sürerken, Çek dinsel reformcu Jan Hus'un dinsel usulleri belirlerken Çek dilini de modernleştirdiğini, ama bunu yaparken Alman karşıtı duygulardan da yararlandığını belirtir. Jan Hus'un pratiğinde, “öteki karşıtlığı” ile kendini tanımlamanın bir örneğini veren Oz-Salzberger, meşhur vernakular dillerin yayılmasına sebep veren unsurlardan

²¹⁰Raven, 2022, a.g.k., 397.

²¹¹Oz-Salzberger, 2022, a.g.k., 367.

²¹²Oz-Salzberger, 2022, a.g.k., 354-55.

²¹³Oz-Salzberger, 2022, a.g.k., 355.

birinin de siyasi değişim olduğunu belirterek, İtalya, Fransa, İspanya ve Almanya'daki monarşi ve prens saraylarının, hükümeti, idareyi ve vergi toplamayı kolaylaştırmak için yazı dilinde birlik sağlamaya çalıştıklarını²¹⁴ anlatır. Oz-Salzberger, yukarıda “kendini inşa ederken öteki karşıtlığına baş vurmanın” bir örneğini verdikten sonra, merkezi olarak seçilmiş bir lehçenin yaygın kullanımının devlet tarafından zorunlu hale getirilmesiyle diğer vernakularların yok edilmesinin bir örneğini de Fransa pratiğinden verir. Toprak ve dil birliğinde diğer ülkelerden daha önde olan Fransa'da, o güne kadar güneyde yaygın olarak kullanılan *langue d'oc*'un [popüler Latinceden türemiş Fransızca] yerine *langue d'oïl* (saray ve Kuzey Fransa Fransızcası) kullanılması için 1539'da özel bir yönetmelik olan *Ordonnance de Villers-Cotterêts* çıkarıldığını belirten Oz-Salzberger, bu yönetmelikle tüm işlemlerin artık ana dil olan Fransızca ile yapılacağını ve başka dil kullanımının yasaklandığını; bu türden yöntemlerle hem Latincenin hem de Brötonca, Provence dili, Katalanca ve Bask dili gibi sınır ötesi lehçelerin önünün kesilmeye çalışıldığını²¹⁵ anlatır. Fania Oz-Salzberger, egemen devlet topraklarında ve civarda genişlenen topraklarda standart hale getirilmiş yazı dilinin (ve giderek konuşma dilinin) olmasının yayıncılar, rahipler ve devlet memurlarının da menfaatine olduğunu belirtmeyi ihmal etmez.²¹⁶

James Raven, matbaanın siyaseti, dini, ticareti, düşünce, dil ve kültür yaşamını da etkilemesindeki rolünü tartışmazken, iletişimin hala ağırlıkla sözlü olduğı bir erken modern Avrupa'da bir “matbaa kültürü”nden söz etmek ne derece doğrudur diye sorar ve cevap vermeye çalışır. Raven'e göre, teknolojinin şekillendirdiğı matbaa kültürünü etkileyen faktörlerden biri de bölgenin demografik, ticari, dini ve siyasal kronolojisiyle iç içe geçmiş olan yayıncılık kültürüydü. Matbaa tarihindeki en belirgin bakış açısının, matbaanın bireylerin zihin dünyalarında olduğı kadar kolektif politikada, siyaset ve dini alanda meydana gelen dönüşüm ve devrimleri hayata geçirmiş olmasına işaret eden Raven'e göre, farklı tarihçi kuşaklarının (farklı vurgu ve yaklaşımlarla) da gösterdiği üzere matbaa, Protestan Reformu ile Katoliklerin Karşı-Reformu'ndan seküler Aydınlanma'ya ve Amerikan ve Fransız Devrimlerine dek yeni fikirsel, dinsel ve politik önermelerin organize biçimde aktarımını ve bunlara yönelik kişisel anlayışları (ve yanlış

²¹⁴Oz-Salzberger, 2022, a.g.k., 366.

²¹⁵Oz-Salzberger, 2022, a.g.k., 366.

²¹⁶Oz-Salzberger, 2022, a.g.k., 367.

anlamaları) da hem teşvik etmiş hem de kolaylaştırmıştır.²¹⁷ Kilise dogmaları dışında kalan türlerde yazılan eserlerin ve araştırmaların baskı makinesinin gelişile yaygın dağıtım olanaklarından yararlanması ve kitabın yaygınlaşması, her şeyden önce, ruhban sınıfının bilgi üzerindeki tekelinin kırılmasına yardımcı oldu.²¹⁸

Ulusun “hayal edilmiş bir siyasal topluluk, kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaat”²¹⁹ olduğunu ileri süren Benedict Anderson,* Avrupa’da yerel halk dillerinin okuma-yazmada kullanılabilir hale gelmesindeki temel faktörün kitap yayıncılığı olduğunu ileri sürer ama, yukarıda alıntılanan benzer görüşlerden farkı, B. Anderson’ın bu tür kitap yayıncılığını kapitalist girişimciliğin nispeten eski biçimlerinden biri olduğunu iddia etmesidir. B. Anderson, bu yayıncılık türünün, kapitalizmin bütün o durmak bilmeyen pazar arayışı süreçlerini yaşadığını ve ilk yayınevlerinin bütün Avrupa’da şubeler kurduklarını saptamıştır. Böylece ortaya çıkan gerçek anlamda “uluslararası” yayınevleri, ulusal sınırları yok saymış; 1500-1550 yılları arasında olağanüstü bir refah dönemi yaşayan Avrupa’daki genel büyümeden payını almıştır. Bu dönemde yayıncılık, hiç olmadığı kadar zengin kapitalistlerin denetimi altına girmiş, büyük bir sanayi haline gelmişti. Geniş bir çevreye yayılsa da sayısal bakımından yetersiz bir Latince okur kesiminin bulunduğu Avrupa’da, pazarın doygunluk noktasına ulaşmasının 150 yıl kadar aldığını belirten B. Anderson, Karşı-Reform Latince yayıncılıkta geçici bir dirilmeye yol açsa da XVII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bu hareketin gerilediğini ve Katolik kitaplıkların tıka basa olduğunu ileri sürüyor. B. Anderson’ın burada dikkat çektiği husus, nispeten az sayıda insanın ana dili olan Latincenin, kutsallığının yanında belirleyici hususiyetlerinden birinin, çift dilli kişilere mahsus bir dil oluşuydu. XVI. yüzyılda Avrupa’da çift dilli insanların sayısının toplam Avrupa nüfusu içindeki oranı oldukça azdı; insan kitlelerinin büyük çoğunluğu tek dil konuşuyordu. Bu yüzden, seçkin Latince piyasasının tatmin

²¹⁷Raven, 2022, a.g.k., 398-99.

²¹⁸Goody, 2023a, a.g.k., 35.

²¹⁹B. Anderson (2017). *Hayali cemaatler – Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. (Çev. İskender Savaşır), (9. Basım), İstanbul: Metis Yayınları, s. 20.

*Merry E. Wiesner-Hanks, Anderson’ın “hayal edilmiş cemaat” demekle sahte ve yapay demek istemediğini; entellektüel ve kültürel olarak yaratmayı veya oluşturmayı kastettiğini açıklar. Bkz. Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 124.

noktasına gelmiş olması, bu kez dev kitlelerden meydana gelen tek dilli piyasanın potansiyeli, kapitalizmin mantığı için cazip duruma getiriyordu.²²⁰

Benedict Anderson, kapitalizmin halk dillerinin yaygınlaşması yolunda yarattığı devrimci etkinin, ikisi doğrudan doğruya ulusal bilincin gelişmesine katkıda bulunan üç dışsal etkenden ötürü yeni bir ivme kazandığını ileri sürer. Bunlardan birincisi ve son kertede en az önemli olanı, Latincenin kendi içindeki değişimdi. B. Anderson bu değişimin, Latince yazılı metinlerin dilinin geniş kitleler tarafından anlaşılamaz hale gelmesine neden olduğunu savunur. Çünkü hümanistler, Hristiyanlıktan önceki çağların muhtelif yönlü edebiyatını canlandırmaya ve yayın pazarı üzerinden yaygınlaştırmaya çalışmışlar, kullandıkları dil giderek Cicero'nun klasik dilini andırdığından, Kilisenin ve gündelik hayatın dilinden uzaklaşmaya başlamıştı. Ortaçağ Latinesini kullanan Kilisenin dili de böylece anlaşılabilir hale gelmişti. Hümanistlerin yaydığı eski Latince, Kilisenin Latinesinden çok farklı bir hale, batını bir niteliğe büründü, nüfuz edilemeyen bir hal aldı. İkinci etkeni Reform'un başarısında gören B. Anderson, bu başarının önemli ölçüde kapitalist yayıncılık tarzına borçlu olduğunu ileri sürerken, matbaa çağına gelmeden önce Roma'nın, Batı Avrupa'da heretik akımlara karşı giriştiği bütün savaşlarda galip çıkmasını, iç iletişim hatlarının her zaman karşısındaki güçlerin sahip olduğundan daha iyisine sahip olmasına bağlıyor, ama Martin Luther'in tezlerini 1517'de Wittenberg katedralinin kapısına çiviledikten hemen sonra tezlerin Almanca çevirilerinin yayınlandığını ve 15 günde ülkede tezlerin neredeyse görülmediği yer kalmadığını hatırlatarak, ne yazarsa alıcı bulan ve 1518-1525 yılları arasında satılan üç kitaptan birinin yazarı olan Luther'in, ilk *best-seller* yazar²²¹ olduğuna dikkat çekiyor. Luther'in açtığı yola çok geçmeden başkalarının da girmesiyle gelecek yüzyıl boyunca Avrupa'yı baştan sona kasıp kavuracak dinsel propaganda savaşının başlamış olduğuna değinen B. Anderson, bu propaganda savaşının "insanların zihni" için yürütüldüğüne dikkat çekerek, bu mücadelede Protestanlığın "saldıran taraf" olarak kalabilmeyi başarmasını, tam da bu sıralarda kapitalizmin yarattığı ve halk dilindeki yayın pazarının genişlemesinden daha iyi yararlanmayı bilmesine bağlar. Protestanlar halk dilinde yaygın bir propaganda yürütürken, Katolik Kilisesi çoğu kendi mensupları olan, az sayıda kişinin bildiği Latince kalesini savunmaya çalışıyordu. Karşı-Reformun bu alanda Protestanlığa kaptırdığı

²²⁰B. Anderson, 2017, a.g.k., 52-53.

²²¹B. Anderson, 2017, a.g.k., 54.

üstünlüğü tersine çevirmek için başvurduğu yayın yasaklama girişiminin, Protestan dünyada bir karşılığı olmadığını hatta Vatikan'ın yasak yayın listesi *Index Librorum Prohibitorum*'un bu mücadelenin amblemi haline geldiğini belirten B. Anderson, Fransa Kralı I. François'nın, 1535'te dinsel olduğu kadar siyasal bir panikle herhangi bir kitabı yayınlamayı cezası asılarak idam olan bir suç ilan etmesini, bu kuşatılmışlık zihniyetinin en çarpıcı ifadelerinden biri olarak değerlendirir. Ayrıca I. François'nın bu yasağı uygulanamamıştı, zira mülkünün doğu sınırları Protestan devlet ve kentler tarafından kuşatılmıştı ve bunlar kaçak yollardan Fransa'ya sokulabilen devasa bir yayın akışı üretiyorlardı. Katolik Kilisesine karşı yürütülen bu mücadeleyi “Protestanlık ile ucuz, popüler edisyonlardan kar eden kapitalist yayıncılık arasındaki koalisyon” olarak niteleyen B. Anderson, bu koalisyonun kısa zamanda, özellikle de Latinceyi ya hiç bilmeyen ya da çok az bilen tüccar ve kadınlar arasında yeni okur kamuoyları yarattığını, aynı zamanda onları dinsel-siyasal davalar uğruna da seferber ettiğini ileri sürüyor ve bu sarsıntıyı yalnızca kilisenin hissetmediğini, aynı depremin Avrupa'da hanedan niteliğine sahip olmadığı gibi kent devleti niteliğine de haiz olmayan ilk siyasal birimleri de doğurduğunu ileri sürüyor ve buna Hollanda Cumhuriyeti ve Püritenlerin Commonwealth'ini örnek gösteriyor.²²²

Benedict Anderson, kapitalizmin halk dillerinin yaygınlaşması yolunda yarattığı devrimci etkiye ivme kazandıran üçüncü dışsal etkenin, konumları sayesinde geleceğin mutlakıyetçileri olmaya aday bazı monarkların halk dillerinden, idari merkezileşmenin bir aracı olarak yararlanmaları olduğunu ileri sürer ve burada, Batı Avrupa ortaçağında Latincenin evrenselliğinin, evrensel bir siyasal sisteme tekabül etmediğini hatırlatmakta yarar görür. İdari halk dillerinin doğuşunun hem yayıncılığı hem de XVI. yüzyılın büyük dinsel kabarışlarını önelediğini savunan B. Anderson, idarede halk dilinin yerleşmesinin altında, proto-milliyetçilik veya başka bir derin ideolojik dürtünün bulunduğunu düşünmek için hiçbir sebep görmezken, İngiltere'nin durumunu özel olarak aydınlatıcı bulur. Normanların İngiltere'yi fethetmelerinden önce sarayın edebi ve idari dilinin Anglosakson olduğunu belirten B. Anderson, fethi takip eden 1,5 asırda kraliyet evraklarının hemen hemen tamamının Latin dilinde yazıldığını, 1220 ile 1350 yılları arasında Fransızcanın, Latincenin yerini aldığını açıklar. B. Anderson'a göre, bu yabancı

²²²B. Anderson, 2017, a.g.k., 55-56.

egemen sınıfın dili ile doğal nüfusun Anglosakson dili yavaş yavaş kaynaşarak Erken İngilizceyi doğurmuş, bu kaynaşmanın sonucunda yeni dil 1362’de saray dili olarak benimsenmiş ve Parlamantonun açılması imkan dahilinde olmuştur.²²³ Bunun arkasından ise Wycliffe 1380’de halk dilindeki Kitab-ı Mukaddes’i çevirdi.²²⁴ Buradaki dizi bir “milli” diller dizisi değil, bir “devlet dilleri” dizisidir. Bunu hatırlamakta fayda olduğunu ifade eden B. Anderson’a göre, adı geçen devlet, farklı zamanlarda sadece bugünkü İngiltere ile Galler’in değil, İrlanda’nın, İskoçya’nın ve Fransa’nın bazı bölgelerini de kapsar. O koşullarda doğal nüfusun büyük bir bölümünün ne Latin ne Norman Fransızcasını ne de Erken İngilizceyi bildiğine dikkat çeken B. Anderson’a göre, Erken İngilizcenin tahta çıkmasından yaklaşık bir asır sonra, Londra’nın iktidarı Fransa’dan püskürtülmüş ve Seine kıyılarında da benzer bir gelişme, daha yavaş bir tempoda da olsa, yaşanmıştı. March Bloch’e atfen, Latincenin yoz bir biçimi sayılan Fransızcanın kendisine edebi bir saygınlık edinebilmesinin birkaç yüzyıl sürdüğünü belirten B. Anderson, Fransızcanın, ancak I. François’nın 1539’da Villers-Cotterêts Fermanı’nı yayımlamasıyla mahkemelerde kullanılan dil haline geldiğini açıklıyor. Latincenin diğer hanedan devletlerinde uzunca bir süre da varlığını koruduğunu; Habsburglar’da XVIII. yüzyılın sonlarına kadar yaşadığını söylerken, bazı başka devletlerde Latincenin yerini yerel halk dillerinin aldığını söylüyor, buna da Romanof sarayının dilinin XVIII. yüzyılda Fransızca ve Almanca oluşunu örnek veriyor.²²⁵

Her koşulda dilin seçilmesi rastlantı değilse de tedrici, bilinçsiz ve pragmatik bir sürecin neticesiymiş gibi görünüyor, diyor B. Anderson’a göre, bu idari diller yalnızca idari birer dildi; işleri kolaylaştırmak için memurların memurlar için kullanıldığı bir dildi. Bu dili, hanedanın egemenliği altındaki farklı popülasyonlara sistemli bir şekilde dayatmak gibi bir düşünce bulunmuyordu. Bununla beraber bu halk dillerinin, bir nevi Latince ile yarışan hükümet dili statüsüne yükseltilmeleri, “Hristiyanlığın hayali cemaatinin” aşınmasına katkı yaptı. Latince giderek anlaşılmaz bir nitelik kazandı. Reform ve idari halk dilleri, sarsak bir şekilde gelişirken, Latinceyi toplumda edindiği konumdan indirilmesine katkı yaparak, öncelikle olumsuz bir anlamda etkili oldular. B. Anderson,

²²³B. Anderson, 2017, a.g.k., 56.

²²⁴G. H. N. Seton-Watson (1977). *Nations and States: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*. Boulder/Colorado: Westview Press, s. 28-29’dan aktaran B. Anderson, 2017, a.g.k., 56.

²²⁵B. Anderson, 2017, a.g.k., 56-57.

etkenlerin biri hatta üçünün birden katkısı olmadan da yeni hayal edilen ulusal toplulukların ortaya çıkabileceklerini düşünmenin pekala mümkün olduğunu savunurken, yeni ulusal toplulukların tasavvur edilebilirliğine asıl olumlu etkide bulunanın, yeni bir üretim ve üretim ilişkileri sistemi olarak kapitalizmin, bir iletişim teknolojisi olarak matbaanın ve insanlığın mahkum olduğu dilsel çeşitlilik arasındaki, belki de rastlantısal ama altüst edici etkileşim olduğunu ileri sürer.²²⁶

Kapitalizmin halk dillerinin yükselmesindeki önemine vurgu yaparken, başka hiçbir şeyin, aralarında ilişki bulunan halk dillerinin derlenmesine, linguistik ve sentaksın tayin ettiği sınırlar içinde, matbaa yoluyla çoğaltılabilen ve piyasa vasıtasıyla yayılmaya müsait yayın dilleri yaratan kapitalizm kadar büyük bir katkıda bulunmadığını savunan Benedict Anderson, bu yayın dillerinin, üç farklı yoldan ulusal bilincin temellerini attıklarını ileri sürer. Bunlardan en birincisi ve önemlisinin, Latincenin altında ama konuşulan halk dillerinin üzerinde bir düzeyde, birleşik bir mübadele ve iletişim alanı yaratmak olduğunu açıklayan B. Anderson, konuşurken birbirlerini anlamakta güçlük çeken ve hatta zaman zaman tamamen başarısız kalan, devasa sayıdaki Fransızcalar, İngilizceler, İspanyolcalardan birini bilenlerin, artık birbirleriyle baskı ve kağıt aracılığıyla²²⁷ anlaşabildiklerine dikkat çeker. B. Anderson’a göre, bu süreçte insanlar kendi dil alanları içinde yer alan yüzbinlerce veya milyonlarca sayılabilen insanları fark ederken, aynı zamanda o yüzbinlerce veya milyonlarca insanın bu şekilde kendileriyle aynı alanda bulunduğunun da farkına vardılar.²²⁸ Birbirini tanımayan bu insanlar, yayın aracılığıyla bağlı olan bu okur-yoldaşlar, kendi dünyevi, tikel ve görünür görünmezlikleriyle ulusal olarak hayal edilen cemaatlerin nüvelerini biçimlendirdiler. İkinci olarak, kapitalist yayıncılığın dile yeni bir sabitlik kazandırdığını; bu sabitliğin, uzun vadede, öznel millet kavramları için son derece merkezi bir rol oynayan kadimlik fikrinin inşa edilmesine katkıda bulunduğunu söyleyen B. Anderson’a göre, yayın dillerinin ulusal bilincin temellerini attığı üçüncü yol ise kapitalist yayıncılığın eski idari halk dillerinden farklı bir iktidar dili yaratmış olmasıydı. İster istemez, bazı lehçeler yayın diline daha “yakındı” ve bu lehçeler yayın dilinin alacağı nihai biçim üzerinde egemenlik kuruyorlardı²²⁹ diyen B.

²²⁶B. Anderson, 2017, a.g.k., 57-58.

²²⁷B. Anderson, 2017, a.g.k., 59.

²²⁸B. Anderson, 2017, a.g.k., 59-60.

²²⁹B. Anderson, 2017, a.g.k., 60.

Anderson'un, yukarıda saydığı üç yola ilave olarak bir de “son olarak” vurgulamak istediği husus var: Yayın dillerinin sabitleşmesi ve aralarındaki statüsel farklılaşmaların, kökenleri bakımından kapitalizm, teknoloji ve insanların dil çeşitliliği arasındaki devrimlere gebe etkileşimlere bağlı olarak ortaya çıkan bilinçsiz süreçlerin sonucu olduğunu vurgulamak gerekiyor.²³⁰

2.9 Rönesans Döneminde Yeni Bir Tarz Siyaset İhtiyacı ve Machiavelli

Siyaset çevrelerinin yanı sıra hayli geniş bir kamuoyu tarafından kötü şöhretli bir kişilik olarak tanınan Niccolò Machiavelli'nin isminin, söyleyende ve duyanda bir saygı uyandırdığını söylemek, neredeyse mümkün değildir. *Oxford English Dictionary*'nin “Machiavellian” maddesine atıf yapan Jeffrey Abramson, onun adının İngiliz diline kötülükle eşanlamlı bir sözcük olarak girdiğinden bahisle, Makyavelci olmanın “ilkesiz, düzenbaz, entrikacı, dalavereci olmak, ‘ahlaki kaygıları bir tarafa bırakıp hedefe kilitlenen’ bir kişi olmak demek” olduğunu açıklar. Dahası, Shakespeare'in (1564-1616), *King Henry VI* adlı oyununun 3. bölümünde, Kral Henry'ye “Eli kanlı Machiavelli” dedirttiğini aktaran Abramson, o zamandan beri “Makyavelci” etiketinin olağanüstü yöntemlerle zulüm ile komployu birleştiren bütün liderlere yapıştırılan bir etiket olduğunu ifade etmektedir. Bununla da kalmayan Abramson, Machiavelli'nin *Prens*'inin*

²³⁰B. Anderson, 2017, a.g.k., 61.

*Machiavelli'nin, Türkiye'de *Prens* adıyla bilinen kitabına isim olarak bizzat *De Principatus (Princeps'lik Üzerine)* başlığını koyduğu ve kitabın 1515 yılında yapılan ilk baskısının bu başlıkla yapıldığı, fakat onun ölümünden sonra yapılan ikinci ve sonraki tüm basımların *Il Principe* başlığıyla devam ettirildiği biliniyor. İtalyanca *principe* sözcüğü tüm Batı dillerine ve Türkçeye de “kralın erkek çocuğu; hanedanın iktidarda olmayan erkek üyesi” anlamındaki “prens” şeklinde çevrilir olmuş, fakat bu sözcük anlam itibarıyla Machiavelli'nin meramına karşılık gelmediğinden, burada bir açıklama yapma ihtiyacı doğmuştur. Antik Roma senatosu (Senatus), Roma kentini kuran soyların hayattaki en yaşlı temsilcilerinden oluşuyordu; zaten sözcük anlamı da “yaşlılar meclisi” demektir. Caesar'ın MÖ 44'te öldürülmesinden sonra Roma'ya gelen yeğeni Octavianus'un (sonradan “Augustus” [ulu, yüce] olarak adlandırılacaktır), Iulius soyunun temsilcisi senatör olarak senatoya katılma talebi, gençliği nedeniyle kabul görmemişti. Cicero'nun ikna edici hitabetiyle senatör olabilen Octavianus, bir süre sonra yönetimde etkili olmaya başladığında, senatonun tepkisini çekmemek için önce kendisinin “eşitler arasında birinci” (primus inter pares) olduğunu savunmuş, bir süre sonra da “princeps” (en birinci kişi) olarak anılır olmuştur. MÖ 27'de iktidara artık iyice yerleşip yönetim şeklinin “imperium,” kendisinin de “imparator” olduğunu ilan etmeden önce kurduğu hükümet şekline, Machiavelli'nin kitabına koyduğu isim olan “principatus” (princeps'lik) demiştir. Principatus, askeri yetkiler dışındaki tüm kamusal görevlerin üzerindeki yegane makam idi. Latince “princeps” sözcüğü vülgarize olarak İtalyancaya “principe” şeklinde geçerken, İspanyolcaya “príncipe,” Fransızcaya “prince,” oradan da İngilizceye aynen “prince” olarak, Almancaya ise bu iki dildeki telaffuzu gösterecek şekilde “Prinz” şeklinde geçmiştir. Machiavelli anılan kitabını henüz yazmamışken, Kutsal Roma İmparatoru'nun Almanca konuşulan topraklardaki vasalı olan kent egemenlerine de Prens denilmekteydi. Prens sözcüğü Machiavelli'nin demek istediği “principatus” anlamını karşılamadığı için

Hitler'in başucu kitabı olduğunun rivayet edildiğine değinerek, "tarihin Machiavelli'ye biçtiği şöhretin böyle bir şöhret" olduğunu belirtmektedir.²³¹

Kimilerince "Hedefe varan her yol mübahtır" sözüyle adeta "ahlaksızlığın" kitabını yazdığı ileri sürülen Niccolò Machiavelli, yaygın bir şekilde sahtekarlığın, namussuzluğun, riyakarlığın, acımasızlığın vb. timsali bir isim olarak bilinir ve bütün bu olumsuz sıfatların toplamı bir sözcük olarak Makyavelci, adeta bir küfür işlevi görürken, kimi zaman da amiyane tabirlerle "işini bilmek," "yolunu bulmak" gibi bir kurnazlık ifadesi olarak iş görür. İngiliz tarihçi Lord T. B. Macaulay'ın (1850-1859), *Il Principe* hakkında 1827 yılında yazdığı bir yazıda, bu kitabı "bir ahlaksızlık göstergesi" olarak nitelediğini ve korku ve şaşkınlık duymadan okumanın imkansız olduğunu belirterek, "bu kadar soğukkanlı, akıl ve irfan dolu bir kötülük, insanlıktan zerre kadar nasibini almamış bir adamın bile harcı değildir. Bunu olsa olsa bir iblis yapabilir." dediğini aktaran Ross King'e göre, "ahirette görülecek hesaplarla işi olmayan" Machiavelli, Hristiyanlık öğretisini umursamadan, soğukkanlılığı ve arsızlığı elden bırakmadan kötülük yapmanın yollarını anlatmıştır; bu yüzden adı iblise çıkmıştır.²³² Türk Dil Kurumu tarafından 1944 yılında basılan ve üzerinde "Türk Dil Kurumu Lûgat Kolu çalışmalarıyle hazırlanmıştır" ibaresi bulunan, Cumhuriyet döneminin ilk Türkçe sözlüğünde de kendine yer bulmuş olan "Makyavelizm" maddesi; "Politikada, ereğe varmak için, ahlâka aykırı da olsa her türlü aracı caiz gören çığır" şeklinde açıklanmaktadır. Yeni alfabe ile yazılmış ilk Türkçe sözlükteki bu açıklama, sözlüğün son yıllardaki baskılarında da aynen korunmaktadır.*

olmalı, bunun ayırdında olan çevirmenler tarafından Türkçeye kazandırılmış kitaplarda, "principe" sözcüğünün "hükümdar" sözcüğüyle karşılandığına rastlanmaktadır. Bu durumda ise başka bir sorun ortaya çıkmaktadır: Hükümdar sözcüğü, kent egemenliğine değil de ülke egemenliğine ilişkin olduğundan, Machiavelli'nin kastına karşılık gelmemektedir. Gerek eserine "*De Principatus*" başlığını koyarak makama gönderme yapan Machiavelli'nin, gerekse de onun ölümünden sonra bu adı "*Il Principe*" şeklinde değiştirilerek anılan makamı işgal eden kişiye gönderme yapan yayıncıların o çağdaki siyasal erk ufkı, kent sınırlarının ötesine geçmemekteydi. Machiavelli'nin demek istediği daha çok Yunanca "hegemon," Arapça "hakim" ve Türkçe "egemen" sözcüğüne karşılık gelmektedir ve tek bir kentin veya birkaç kentin egemenine (hakimine/hegemonuna) hükümdar denilmesinin uygun olmadığı kanaatinde olduğundan, bu çalışmada zorunlu olarak "prens" sözcüğünün kullanımı tercih edilmiştir.

²³¹ Abramson, 2022, a.g.k., 181.

²³² King, 2018, a.g.k., 157.

*"aynen korunmaktadır" derken kastedilen, "olduğu gibi" değildir. Sözlüğün yeni baskılarında madde başlığı Türkçeleştirilerek "Makyavelcilik" yapılmış ve de cümledeki "erek, caiz, çığır" sözcükleri sırasıyla "amaç, hoş, anlayış" ile değiştirilirken, "ahlâk" sözcüğündeki düzeltme işareti (şapka) kaldırılmıştır. Bu değişikliklere rağmen cümlemin anlamı aynı kalmıştır; kastedilen budur.

Machiavelli'nin babasının, oğlunu Floransa'da yeşeren hümanist kültürden her ne pahasına olursa olsun yararlandırmakta kararlı görüldüğünü ifade eden Ross King, bu görüşünü, Machiavelli'nin yedi yaşına gelir gelmez Latince ve matematik dersleri almış olmasına, ardından da Studio Fiorentino'ya (1348'de kurulan üniversite 1473'te Pisa'ya taşınmıştı) devam etmiş olmasına dayandırır. Machiavelli'nin okul yıllarına dair hemen hiçbir şey bilinmediğini belirten King, Studio'nun hümanist müfredatın çekirdek disiplinleri olan retorik, gramer, şiir, tarih ve ahlak felsefesi alanlarında Machiavelli'ye sağlam bir temel kazandırdığının bilindiğine dikkat çeker. King, Studio yıllarında antik Roma'nın materyalist şairi Lucretius'un 7 bin 400 dizelik *De Rerum Natura* [Nesnelerin Doğası] adlı el yazması eserini eliyle kopyalayan Machiavelli'nin, bu şiirde “akla başvurarak ve doğanın içindeki işleyiş düzenini yakından inceleyerek korku ve dinsel bağnazlığı defetmeyi” salık veren Lucretius'tan etkilenmiş olması gerektiğinin altını çizer.²³³ Blandine Kriegel de Machiavelli'yi “Rönesans'ın en büyük İtalyan siyaset felsefesi yazarı” olmasının yanında, “ahlaki ve tanrıbilimsel tasarlardan sıyrılmış, uygulayıcı ve gerçekçi bir politikanın öğreticisi” olarak bilindiğini belirttikten sonra, onun “her şeyden önce İlkçağ Cumhuriyeti ülküsüne dönmek isteyen bir kuramcı” olduğunu vurgular.²³⁴ Jean Touchard da benzer bir görüşü ileri sürerek, Machiavelli'de Hristiyan anlayışına çok yabancı olan şeyleri, başka unsurlarla birlikte İtalyan Rönesans kültürünü karakterize eden pagan kalıntılarla ilişkilendirmek gerektiği kanaatindedir.²³⁵ Bertrand Russel da zaten “İsa'dan bahsedilmemesi”ni, “Rönesans'ın tipik özelliği” saymıştı.²³⁶

Klasik hümanist eğitim aldığı ileri sürülen Niccolò Machiavelli'nin, tam da Fransa'nın Floransa'yı işgal ettiği ve Mediciler'in kentten kovulduğu yıl olan 1494'te kamusal hizmete katip olarak başladığına değinen Ellen Meiksins-Wood, onun yeniden kurulan Floransa Cumhuriyeti'nde 1498-1512 arasında çeşitli sivil, diplomatik ve askeri işlerde görev yaptığından bahseder.²³⁷ Machiavelli'nin bu göreve gelişi ve ayrılışı da onun kişisel yaşamının dönüm noktalarını oluşturur. Fransa işgali ve Medicilerin kentten

²³³King, 2018, a.g.k., 11-13.

²³⁴B. Kriegel (2010). *Klasik siyasi felsefe metinleri*. (Çev. Zühre İlkelen), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 11.

²³⁵Touchard, 2022, a.g.k., 261.

²³⁶Russell, 2020b, a.g.k., 31.

²³⁷Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 61.

kovulmasının ardından, Floransa’da ateşli vaazlarıyla şehrin siyasi ve ruhani yaşamına altı yıl boyunca hükmeden, fakat 1497’de Papalık tarafından aforoz edildikten bir yıl sonra, 1498’de kent meydanında asıldıktan sonra yakılan Dominiken rahip Girolamo Savonarola’nın, hükümetteki ve manastırdaki taraftarları, Floransa Yürütme Konseyi tarafından idam edilerek ya da kentten sürülerek resmi görevlerden tasfiye edildiklerinde, boşalan bir kançılar kadrosuna, henüz yirmi dokuz yaşındaki Machiavelli atanmıştı. Ross King, oy verme hakkı yaşının yirmi dokuz olduğu Floransa’da, Machiavelli’nin toyluğunu ve tecrübesizliğini müthiş zekası, kusursuz eğitimi ve tükenmek bilmeyen enerjisi ve hırsıyla telafi ettiğini söyler.²³⁸

Mediciler 1512’de Floransa Cumhuriyeti’ni devirerek, Papalık ordusunun ve İspanya ordusunun da yardımıyla iktidara döndüklerinde,²³⁹ Machiavelli memuriyetten kovuldu ve 1513’te Medici’ye karşı komplo kurmakla suçlanarak hapse atıldı, işkence gördü. Bırakıldıktan sonra iktidar merkezinden uzaklaştırılan Machiavelli, Floransa kırsalına çekildi. En önemli eseri *Prens*’i bu sırada yazan Machiavelli’nin bu eserindeki tavsiyeleri, zamanında değişik değerlendirmelere konu oldu; kimileri Medici’nin gözüne girmek, kariyerine geri dönmek amacıyla yazdığı yorumlarını yaptı. Lorenzo de Medici’ye ithaf ettiği *Prens*’in, Machiavelli’nin iktidara yanaşmaya yönelik faaliyetlerinin bir parçası olduğu kanaatinde olan Jeffrey Abramson, kendisinde bu kanaatin oluşmasında etkisi olanlardan Jean Jacques Rousseau’nun, “kendisini Medici ailesine satan Machiavelli portresini” oldukça itici bulduğunu ve *Prens*’i Machiavelli’nin payına belirgin bir hilekarlık örneği olarak değil de müstakbel Makyavelcilere yönelik bir yergi olarak okumayı yeğlediğini ileri sürer. Abramson’a göre, taraf değiştirmeye ve iktidar mevkiinde her kim oturuyorsa ona tavsiyede bulunmaya böylesine açıktan heves etmesi, talihin oyunlarına ustaca karşılık vermesi, Machiavelli’yi ilk Makyavelcilerden biri yapmaktadır. Çünkü o, *Prens*’ten önce cumhuriyetçi yönetimin lehine yazılar yazmış ve cumhuriyetlerde bile güçlü, silahlı ve insafsız liderlere gerek olduğunu vurgulamıştı. Jeffrey Abramson, Machiavelli’nin şiddetin karmaşık boyutları üzerinde prenslere tavsiyelerde bulunurken, Antik Roma’daki “in bello silentio leges” (savaş çıktığında

²³⁸King, 2018, a.g.k., 7-9.

²³⁹Merriman, 2018, a.g.k., 107.

yasalar susar) deyiminin belirlediği “politikanın savaştan başka bir şey olmadığı” yolundaki o çerçeve temayı işlediğini savunur.²⁴⁰

Friedrich Meinecke ise “devrik ve bir süreliğine kovuşturulan birisi olarak tekrar yükselmek adına, yeni iktidar sahiplerinin, yani yeniden ihya olan Mediciler’in gözüne girmek için çabalamaya mecbur kalan” Machiavelli’nin, “şahsi çıkarları ile şimdiye kadarki cumhuriyetçi, özgürlük ve kent devleti idealleri arasında bir tezatın ortaya çıktığını” belirterek, Machiavelli’nin yüceliğinden dolayı bu tezatı çözüp telafi etmeye çalıştığını ileri sürer. Meinecke’ye göre, Machiavelli’nin

“cumhuriyet ile monarşinin ilişkisi hakkındaki yeni ve güçlü düşünceleri, saf ve sakıncasız bencilliğinin beslendiği pek de güzel olmayan karanlık zeminde yetiştirmiş, ayrıca monarşinin yeni milli görevi hakkında da düşünmüş, devlet aklının saf ve pis, yüce ve çirkin cüzlerinin karışımından oluşan tüm varlığı da monarşinin içinde, pervasız bir suretini bulmuştur.”²⁴¹

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, Machiavelli’nin Medici’nin gözüne girmek, kariyerine geri dönmek amacıyla *Prens*’i yazdığı şeklindeki görüşlere katılmaz. Onlara göre, “Machiavelli’nin amacı sadece Floransa hükümetinde başka bir görev elde etmek olsaydı, yüzyıllardır çok miktarda yorumu teşvik eden büyüleyici, karmaşık ve girift bir çalışma olan *Prens* diye bir kitap doğmuş olmayacaktı.” Tannenbaum ve Schultz, Machiavelli’nin daha az bilinen fakat felsefi olarak onunla aynı paralelde olan *Söylevler*’iyle kıyaslandığında, *Prens*’in bir iş ricasından daha fazla bir şey olduğu görüşündedir.²⁴² Medici muhaliflerine ve benzerlerine şifreli bir mesaj olarak görenler olduğu gibi, *Prens*’in iktidarı ele geçirme ve koruma yöntemlerinin açığa çıkarılması olarak da nitelendirildiğine dikkat çeken Meiksins-Wood, Machiavelli neleri amaçlamış olursa olsun, çekildiği kırsaldaki yalnızlığında cumhuriyetçi inançlarını daha açık ifade ettiği *Söylevler*’i yazdığına dikkat çeker.²⁴³ Genellikle siyasi düşünce tarihçileri arasında, Thomas Hobbes ya da Machiavelli’nin ilk modern düşünür olarak tanımlanması gibi bir eğilim olduğuna değinen Meiksins-Wood, Hobbes’un seçilmesinin, “hükümet teorisini, sistematik olarak sekülerliğe, epistemolojinin maddi açıklamalarına, insan psikolojisine ve ahlaklılığına dayandırması” olabileceğini ya da “nedeni, ne kadar bulanık olursa olsun,

²⁴⁰ Abramson, 2022, a.g.k., 186-87.

²⁴¹ F. Meinecke (2023). *Devlet aklı – Modern çağda devlet aklı düşüncesi*, (Çev. M. Sami Türk), (2. Basım), İstanbul: alBaraka Yayınları, s. 54.

²⁴² Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 170.

²⁴³ Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 61.

siyaset teorisini kişi özgürlüğüne ve haklarına dayandırmasıyla ilgili” olabileceğini ya da “sadece belirli bir egemenlik kavramını ayrıntılandığı için karasal sınırlara sahip monarşilerin hatta ‘ulus devletlerin’, ortaçağ yönetim biçimlerine göre, zaferini en iyi temsil etmesi, onun seçilmesinde bir neden” olabileceğini kanaatini paylaşır. Ayrıca, modern piyasa ekonomisiyle ilişkilendirilen “sahiplenici bireyciliğin” savunucusu olarak Hobbes’a “burjuva” düşünürü bile dendiğini de ilave eder. Buna karşın sıra Machiavelli’ye geldiğinde, “eğer Machiavelli, ‘Makyevelce’ ahlaksızlıkla suçlanarak veya suçlanmayarak seçilmişse, bunun nedeninin muhtemelen onun, Hobbes’tan önce politikayı, ahlaki ya da dinsel ilkelerden ayırarak açıklamış” olmasına bağlar. Hatta “Machiavelli’nin siyasetle ilgili incelemelerde, “normatif” yerine “ampirik”ten yana taraf tutan ilk siyaset *bilimcisi* olduğunun bile söylenebildiğine” işaret eden Meiksins-Wood, ona göre “değerlerden” ziyade “olgular”ın önemli olduğunu belirtir. *Prens*’te feodal hiyerarşilere karşı eski sivil otonomi düşüncelerini, özgürlük ve yurttaşlık gibi daha modern kavramları desteklediği için modern cumhuriyetçi düşüncelerin gelişiminde öne çıkarılması olabileceğini düşünen Meiksins-Wood, “her ne kadar yetiştiği Floransa kent devleti, modern bir ulus devlet modeli olmasa da modern kapitalist devletin başlangıcı olduğu varsayılan bir ticaret merkeziydi” ve “onun en azından, bir ayağı Eski Çağ’da olan “geçiş” temsil eden bir kişi olduğunun söylenebileceğini savunur.²⁴⁴

2.9.1 Machiavelli ve yeni tarz siyaset

Bertrand Russell, Rönesans’ın önemli bir teorik filozof yetiştirmemiş olmasına karşın, siyaset felsefesinde oldukça şöhretli bir kişi yetiştirdiğine işaret ederken, siyaset felsefesinin bilimsel ve ampirik olduğunu, Machiavelli’nin vakalara ilişkin kendi tecrübesine dayandığını, amaçların iyi ya da kötü olduğunun düşünülmesinden bağımsız olarak, belirlenen amaçlara ulaşmanın yollarını ortaya koymakla ilgilendiğini belirtir. “Arada bir, kendisinin de arzu ettiğini ima ettiği amaçlar,” Russell’a göre, “hepimizin alkışlayabileceği türden amaçlardır.” Öte yandan, eleştiri gerektirecek epeyce şey olduğu yönündeki görüşleri de doğru bulan Russell, onun “kendi çağının bir dışavurumu” olduğuna vurgu yapar.²⁴⁵

²⁴⁴Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 37-38.

²⁴⁵B. Russell (2020b). *Batı felsefesi tarihi – Modern felsefe*, c. 3, (Çev. Ahmet Fethi), (6. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 30.

Antik Yunan’da özellikle Platon ve Aristoteles tarafından üretilen siyaset ve devlete ilişkin fikirlere Rönesans döneminde itibar eden olmamıştı. Bu dönemde yeni bir siyaset kavramsallaştırmasına duyulan ihtiyacın, daha çok Antik Roma siyasetçisi Cicero’nun cumhuriyetçi fikirlerinin, günün şartlarına uyarlanması ile giderilmeye çalışıldığı görülüyor. Hümanistlerin çalışmalarıyla ortaya çıkarılan Platon ve Aristoteles’in eserlerindeki dünyevi dersleri, genellikle metafizik hususlarla bağlantılı olarak algılayan Ortaçağ teolog ve filozoflarının tartışmalarından, İtalya’daki sorunların çözümünde bir fayda görmeyen Machiavelli’nin, Antik Roma devlet geleneğinden ve Cicero’nun fikirlerinden etkilenerek, bir kent devletinin yönetimine ilişkin yeni fikirler ürettiği söylenebilir. Platon ve Aristoteles’in demokrasi karşıtı ve soyut devlet tasarımları, Machiavelli’ye güven vermez. Onun soyut tasavvurlara itibar etmeyerek, “fiili gerçekliğin peşinden” gitmeyi tercih ettiğini söyleyen Corrado Vivanti’nin deyiimiyle, o yıllarda, “Şarl’ın istila ettiği, Louis’nin yağmaladığı, Ferrando’nun zorladığı ve İsviçrelilerin hakaret ettiği” İtalya’nın yaşadığı krizin, “ihtiyatlı ve meziyetli birine, kendisine şeref verecek ve insanlığa hayrı dokunacak bir idare şekli başlatmak fırsatı verecek.”²⁴⁶ diye yazan Machiavelli, yeni bir tarz siyasetin temellerini atar.

XVI. yüzyılda din farklılıklarının sadece bilime ve bilimselliğe ilişkin yapılara değil, aynı zamanda, toplumsal ve siyasi değişikliklerden de etkilenen düşünce sistematığının içeriğine de biçim verdiğini ileri süren Merry E. Wiesner-Hanks, bunun en açık olarak, siyasi gelişmelere tepki olarak kavramsallaştırılan siyaset kuramında görülebildiğini söyler. XIV. yüzyılda papalar ile bazı hükümdarlar arasındaki bir dizi çatışmadan sonra, çoğu siyaset kuramının Kilise ile devlet arasındaki ilişkiyle de ilgili olmaya başladığını belirten Wiesner-Hanks, dengenin yavaş yavaş laik yönetimin egemenliğinin daha meşru olduğunu düşünenlere doğru kaymakta olduğunu tespit eder.²⁴⁷ Ellen Meiksins-Wood ise siyaset kuramında meydana gelen bu değişikliğin başlangıcını biraz daha geriye götürür ve 1494 askeri felaketinin [Fransa’nın İtalya’yı işgali] ve bunu izleyen siyasi istikrarsızlığın, her şeyden çok İtalyan, özellikle de Floransalı siyasi düşünürlerin kafalarını meşgul etmeye başladığına işaret eder. Sadece sivil başarıyı ve gerilemeyi değil, bu olayları teşvik eden ya da engelleyen temel insan özelliklerini de düşünmek

²⁴⁶C. Vivanti (2023) *Siyasetin doğuşu. 16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 38-39.

²⁴⁷Wiesner-Hanks, 2019, **a.g.k.**, 188-89.

zorunda kaldıklarını belirten Meiksins-Wood, Machiavelli'nin neslinin bu bağlam içinde oluştuğunu ve yazdığı her şeyde bunların izini görmenin mümkün olduğunu ileri sürer.²⁴⁸

Machiavelli'nin gereğinden daha fazla bir biçimde, “sıradan siyasetçi,” her devrin adamı olduğunun düşünüldüğüne işaret eden Antonio Gramsci ise bunu, “siyasette kesinlikle bir hata” olarak değerlendirir. Gramsci, Machiavelli'nin kendi döneminin adamı olduğuna vurgu yaparken, o dönemi üç temel özelliğiyle şöyle özetler: 1) Floransa Cumhuriyeti'ndeki iç mücadeleler; 2) Karşılıklı bir güç dengesi için İtalya [kent] devletleri arasındaki mücadele; 3) İtalya [kent] devletlerinin bir Avrupa güç dengesi için mücadelesi. Machiavelli'nin güçlü bir ulusal birliğe erişmiş olan Fransa ve İspanya örneklerinden etkilendiğine dikkat çeken Gramsci, onun, XX. yüzyılın en önemli Machiavelli yorumcularından olan İtalyan filozof Benedetto Croce'nin deyişiyle “eliptik bir kıyaslama” yaptığını ve bu örneklerden genel olarak güçlü bir devlet, tikel olarak da güçlü bir İtalya devleti için kurallar çıkarsadığını savunur. Gramsci'ye göre, “Machiavelli bütünüyle kendi döneminin adamıdır ve onun siyaset sanatı, mutlak ulusal monarşiye, burjuvanın gelişmesine ve örgütlenmesine izin veren yapıya sıcak bakan dönemin felsefesini temsil eder.”²⁴⁹ Gramsci, *Prens*'i sistematik bir inceleme değil, siyasi ideoloji ile siyaset biliminin dramatik bir “mit” biçiminde kaynaştığı “canlı” bir eser olarak görür. Siyaset biliminin Machiavelli'den önce ütopya ya da akademik inceleme biçiminde olduğunu belirten Gramsci, onun bu ikisini birleştirerek, “kollektif irade”nin sembolünü plastik ve “antropomorfik” bir şekilde temsil eden bir condottiere* kişiliğinde, doktrinel ve rasyonel unsuru somutlaştırarak, kendi anlayışında yaratıcı ve sanatsal bir biçim kazandırdığını savunur. Machiavelli, belirli bir siyasi hedefe yönelik belirli bir kolektif iradenin oluşma sürecini tasvir etmek için uzun uzadıya tartışmalara veya eylem yöntemi için ilke ve ölçütlerin bilgiççe sınıflandırmalarına başvurmamış; bunun yerine, bu süreci somut bir bireyin nitelikleri, özellikleri, görevleri ve gereksinimleri açısından tasvir etmiştir. Gramsci, böyle bir prosedürün, ikna edilmesi gerekenlerin sanatsal hayal gücünü harekete geçirdiğini ve siyasi tutkulara daha somut bir biçim kazandırdığı kanısındadır.²⁵⁰

²⁴⁸Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 60-61.

²⁴⁹A. Gramsci (2011). *Hapishane defterleri*, c. 1, (Ed. Joseph A. Buttigieg), (Çev. Ekrem Ekici), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 132.

* XIII. ile XVI. yüzyıllar arasında Avrupa'da profesyonel paralı asker veya onların komutanı.

²⁵⁰A. Gramsci (1971). *The Modern Prince. Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, (Ed. and Transl. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith), London: Lawrence & Wishart, s. 316.

Machiavelli'nin *Prens*'inin, soğuk bir ütopya ya da bilgili bir teori olarak değil, daha ziyade dağılmış ve parçalanmış bir halkın kolektif iradesini uyandırıp örgütlemek için, somut bir fantezi yaratımıyla ifade edilen bir siyasi ideoloji örneği olarak görülmesi gerektiğini düşünen Gramsci, *Prens*'in ütöpik karakterinin, onun gerçek bir tarihsel varoluşa sahip olmamasında yattığını; kendini İtalyan halkına doğrudan ve nesnel olarak sunmamış, saf bir teorik soyutlama olduğunu ifade ederek, onun özgün bir lider ve ideal bir “condottiere” sembolü olduğunu savunur. *Prens*'in bir tür “politik manifesto” olarak görülmesi gerektiği fikrini savunan Gramsci'ye göre, Machiavelli kitap boyunca, bir halkı yeni bir Devlet kurmaya yönlendirecek prensin nasıl olması gerektiğini tartışır ve Machiavelli'nin titiz bir mantık ve bilimsel bir kopuşla argüman geliştirdiğini savunur.²⁵¹ Evrensel kiliseye ev sahipliği yapmasının İtalya'nın uluslararası konumuna yaptığı etkiyi ve belli sınıfların kendine özgü karakterini, ulusal-halkçı bir kolektif irade yaratma girişimlerinin başarısız olmasının ardında yatan sebep olarak gören Antonio Gramsci, bu konumun, siyasal olarak kendine özgü bir anarşik feodalizm olarak tanımlanabilecek “iktisadi-korporatif” bir iç duruma yol açtığını belirterek, İtalya'da hiçbir zaman etkin bir “Jakoben” güç –tam olarak her modern devletin temeli sayılacak ulusal-halkçı kolektif iradeyi yaratacak güç– görülmediğini savunur.²⁵² Siyasi ve iktisadi gücün ticari cumhuriyetlerde iç içe geçtiğini; bu açıdan modern kapitalizmden daha ziyade ortaçağ toplumsal oluşumlarıyla ortak noktaları bulunduğu dikkat çeken Meiksins-Wood'a göre ise “siyasi seçkinlerin ortak yönetimindeki kentlerde, iktisadi rekabet şiddetli mücadelelerden hiç kurtulmadığı” gibi, “kentler yalnızca komşularının topraklarına egemen olmak için değil, ticari rakiplerini yenmek, kendi ticari üstünlüklerini kurmak için de silahlı güce dayanmaktaydı.” Üstelik, “zengin ile yoksul ya da *popolo minuto* ile *popolo grasso* arasındaki çelişkilerde bile güç mücadelesi her zaman şiddetin sınırındaydı.” Geç XV. yüzyılda, yabancı güçlerden gelen yakın tehdit iç çelişkileri de arttırdığı gibi, askeri sorunlara da özel bir ivedilik kazandırdığını belirten Meiksins-Wood, Machiavelli'nin bu koşullarda sivil alanı askeri terimlerle kavradığına dikkat çekiyor.²⁵³

²⁵¹Gramsci, 1971, a.g.k., 317-19.

²⁵²A. Gramsci (2014). *Hapishane defterleri*, c. 4, (Ed. Joseph A. Buttigieg), (Çev. Barış Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 111.

²⁵³Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 63.

Ellen Meiksins-Wood, Machiavelli'nin sivil kuruma içten bağlı olduğu kanısındadır. Siyaset “bilimine” “modern” yaklaşımının arkasındaki belirli gücün, çok özel bir tarihsel andaki bağımsız kent devletine olan bağlılığından kaynaklandığını savunan Meiksins-Wood, İtalyan kent devletlerindeki koşulların, onun büyük önceli olarak nitelediği Padova'lı Marsiglio'nun sivil kurum teorisini geliştirdiği zamankinden çok değişik olduğuna dikkat çekerek, o zamanda kent devletinin hayatının tehlikede olduğunu ve bunun Machiavelli'nin siyasi düşüncesinde belirli bir fark yarattığını ileri sürer.²⁵⁴ Meiksins-Wood, öncelikle “sivil hümanist” denilen bir geleneğin varlığını kabul etmekle birlikte, İtalyan Rönesansı'nın siyasi düşüncelerini –ve özellikle Machiavelli'ninkileri– moderniteye doğru bir dönüm noktası olarak nitelemenin son derece yanıltıcı olduğunu savunur.²⁵⁵ Meiksins-Wood'a göre, Rönesans, Eski Çağ düşüncelerini canlandırırken bile, ortaya koyduğu insanın özerkliği ve sivil özgürlük kavramlarının, moderniteyi önceden haber vermek gibi görünebilse de Machiavelli'ye atfedilen “modern” duyarlık, İtalyan kent devletini ayakta tutan sivil ve askeri değerler karışımının yol açtığı belirli bir arkaik özellikten üretilmiştir. Machiavelli'nin siyasi eserlerinde, Avrupa'nın en büyük ticaret merkezlerinden birine ilişkin yazıldığına dair hiçbir kanıt göremeyen Meiksins-Wood, ticari değerlerin hiçbir yerde görülmediğini ve ticari faaliyetlerin neredeyse hiçbir izinin bulunmadığını ileri sürerken, çalışmasının ruhunun İtalyan ticari kentini yansıttığını belirtmekten de geri durmaz. Meiksins-Wood, sözünü ettiği kent cumhuriyetindeki ticari ekonominin, son derece askerileşmiş kent yönetimi tarafından yürütülmekte olduğunu ve bu kentte dış tehditlere karşı silahlanmış, *contado*'ya [kent'in tarım alanları] egemen olmak, ticari rakipleri yenerek kent devletinin üstünlüğünü yaymak isteyen, bir anlamda kentli ve ticari bir feodalizm bulunduğunu ileri sürer.

Enzo Baldini ise ilk siyasi Modernite ile Machiavelli'nin ne kadar ilgisi olduğuna dair sorunun peşinden giderken, Ellen Meiksins-Wood'dan farklı düşünceler ortaya koyar. Machiavelli'yi Moderniteye özgü sayılan özgül özelliklerin başlangıç anı sayanlar olduğu gibi, tam olarak siyasi Modernitenin kurucusu sayanların da bulunduğuna²⁵⁶ işaret eden Baldini, öncelikle Moderniteyi tanımlamak ister. Modernitenin insanlar tarafından

²⁵⁴Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 63.

²⁵⁵Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 58-59.

²⁵⁶E. Baldini (2014). Machiavelli, Makyavelizm ve siyasi modernite sorunu. *Machiavelli, Makyavelizm ve modernite*, (Haz. Cemal Bâli Akal), (Çev. Durdu Kundakçı), (2. Basım), Ankara: Dost Kitabevi, s. 12.

yaratılan ve tarihe mal olan bir siyasi düzenin kuramsal gereklilik ve olumlamasına bağlı olduğundan şüphe etmeyen Baldini, söz konusu düzenin, her türlü teolojik kökten gittikçe daha çok yoksun kalan ve artık İlahi Adalet temelinde kurulmuş olduğu düşünülmeyen bir siyasi düzen olduğunu savunur. Kastettiği siyasi düzenin, Avrupa’da ulus devletlerin doğuşuyla birleştirilen, ama daha çok, düzensizlik ve çatışmaya indirgenmiş olan insani varoluş hakkındaki olumsuz bir görüşün ifadesi olduğuna dikkat çeken Enzo Baldini, yeni siyasi düzenin, işte tam olarak bu tehlikeli çatışma durumuna son vermesi gereken şey olduğunu ifade eder. Birçok araştırmacının yaptığı gibi, siyasi Modernitenin kurucuları olarak Machiavelli ve Hobbes’u düşünmemenin mümkün olmadığını belirten Baldini, bazı başka araştırmacıların Machiavelli’de pre-modern bir düşünür görmeyi tercih ettiklerinden yakını. Baldini’nin üzerinde durduğu bir konu da her durumda, insanın merkeziliği üstüne kurulmuş olan ve siyasetin her türlü teolojik temelini yadsınması olarak anlaşılan bir Modernite kavramının gittikçe daha çok yer kazanmasıdır. Baldini’ye göre, “sonuçta Tanrı’nın siyasi ve insani düzenden aşamalı olarak ayrılması, bazı yönleriyle Hugo Grotius’un geliştirdiği *etsi Deus non daretur* (sanki Tanrı yokmuş gibi) formülünde ete kemiğe bürünmüştür.”²⁵⁷

Machiavelli’nin tartışmalı siyasal bir kariyere sahip olduğu kanaatini ifade eden Jean Touchard, onun bu kariyerini, “sürekli antik dünya okumalarıyla” birlikte “uzun süreli bir modern dünya deneyimi” ile yapıtlarının malzemesini bulması sonucunda kazandığını düşünür. Machiavelli’nin düşüncelerinin XVI. yüzyılda ve sonrasında çarpıcı olmaktan çok, aceleyle getirilmiş yargılara konu olduğunu belirten Touchard, bu yargıların temelde genellikle Machiavelli’nin yaşamına ve yapıtları içinde doğru bir yere oturtulmayan *Prens* yorumlarına dayandığını ileri sürer. Touchard’a göre, bir siyaset felsefesi olmayan *Prens*’te, Machiavelli en iyi ve meşru olan yönetim biçiminin hangisi olduğu sorusunun yanıtını aramamaktadır, genel anlamda iktidar ve devlet sorunlarıyla da ilgilenmemektedir; sadece İtalya’nın durumunu göz önünde bulundurarak, düzenin nasıl sağlanabileceği ve istikrarlı bir devletin nasıl kurulabilirliği sorusunu sorarken, olağanüstü yetenekleri olmayan bir lider için bile kolay yönetim biçimi olan soya bağlı monarşi sistemini dışlar. Machiavelli’nin bir İtalyan yurtseveri olduğunu savunan Jean

²⁵⁷Baldini, 2014, a.g.k., 16.

Touchard, bazı feodal barbarlık unsurları görmesine rağmen onun Fransa ve İspanya gibi ulus devletlerin gücünü ve sağlamlığını kısılandırdığını ileri sürer.²⁵⁸

Cumhuriyetçilik kuramına ve onun modern çağın ilk devrimleriyle olan bağlarına bakıldığında, Machiavelli'nin cumhuriyetçiliğini aşan ve tersine –*Prens*'te– onun, yeni bir Devletin yaratılması ve kurulmasının kuramsal boyutuna gönderme yapan yeni bir bölüm açıldığını ve bu nedenle bütün devrimcilerin yeni bir Devlete hayat vermeyi amaçlarken Machiavelli'den daha iyi bir kılavuz olamayacağını ileri süren Enzo Baldini, yeni araştırmaların Machiavelli'nin Fransız Devrimi'nde de var olduğunu gösterdiğini; oysa Rus Devrimi sırasında da kullanıldığının bilindiğini belirtir ve bu bilgilerden yola çıkarak, Machiavelli'nin geniş ölçüde siyasi Modernitenin kurucularından biri olarak görüldüğü konusunda, artık kuşkuya yer olmadığını ileri sürer. ABD'li siyaset bilim profesörü Leo Strauss'u (1899-1973), Amerikan yeni muhafazakar hareketinin açıklanmış ve değişmez nirengi noktası olduğunu belirten Baldini, onun Machiavelli'yi siyasi Modernitenin kurucusu olarak kabul ettiğini ve öncelikle (klasik filozoflardan farklı olarak) insanların gerçek yaşamlarını çözümleyerek, siyasi güç ile felsefe arasındaki bağlantıyı koparan kişi olmakla eleştirdiğini hatırlatarak, onun Machiavelli hakkındaki değerlendirmesini kısaltarak paylaşır. Leo Strauss'a göre, “Machiavelli *kötülüğün öğretmeni (teacher of evil)* olarak, akıl ile vahiy, Atina ile Kudüs arasında, onarılmaz kopmayı belirlemiş ve böylece kapıları bilinemezciliğe, hakiki ve değişmez düzenin yıkımına açmıştı.” Enzo Baldini, Machiavelli'nin kuramlarını ve prene verdiği öğütleri de aynı sertlikte kınayan Strauss'un, sıra siyasetin sadece gücün yayılması olabileceği ve siyasette sık sık güce ve hileye başvurma zorunlu olduğunu ileri sürmesine geldiğinde, Machiavelli'nin yanılmadığını kabul ettiğine de dikkat çeker.²⁵⁹

Machiavelli “yüksek devlet çıkarlarını” siyasal eylem için yeterli gerekçe olarak ve başlı başına bir siyasal ilke olarak görse de onun devlet teriminin gayrişahsi, modern anlamda bir devlet anlayışını benimsemiş olmasını pek mümkün görmeyen²⁶⁰ John Merriman da Machiavelli'nin askeri eğilimlerinde aradığı kökeni, İtalyan kent devletleri arasındaki ve kentlerin içindeki hizipçiliğin ve bunlar arasındaki bitmez tükenmez çatışmaların

²⁵⁸J. Touchard (2022). *Siyasal düşünceler tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), (2. Basım), İstanbul: Isık Yayınları, s. 255.

²⁵⁹Baldini, 2014, **a.g.k.**, 17-20.

²⁶⁰Merriman, 2018, **a.g.k.**, 108.

yarattığı keşmekeşte bulur. Siyaset görüşü bu keşmekeş içindeki Floransa’da yaşamaktan kazandığı deneyimle şekillenen Machiavelli’nin, Fransa kralının sarayında ve Roma’da Floransalı bir diplomat olarak hizmet vermesinin kazandırdığı deneyim sayesinde kendisini realist bir kişi olarak gördüğünü kaydeden Merriman’a göre, Machiavelli bu çatışmaların diplomatik yollarla çözümünden yana olsa da savaşı insan saldırganlığının bir çıkış yolu olarak görmekteydi ve savaşların “sivil erdem” yokluğundan ileri geldiği kanısındaydı. “Machiavelli’nin sivil erdem derken kastettiği, askeri kuvvetin etkili kullanımıydı.”²⁶¹ İtalyan kent devletlerinin yakın tarihine ilişkin anlayışından genel ve realist sonuçlar çıkarmaya yönelik sistematik bir çabayı yansıttığını söylediği eserleri nedeniyle Machiavelli’nin ilk siyaset bilimci olarak görülebileceğini savunan John Merriman, onun 1521’de yazdığı *Savaş Sanatı* adlı eserinde, erdemi geri getirecek askerkentlilerin, İtalya Yarımadası’nı harabeye çevirmiş olan hoyrat paralı askerlerin yerini alacağı umudunu dile getirdiğini, ama İtalyan kent devletleri için artık çok geç olduğunu belirtir.²⁶² V. Karl’ın birliklerinin Roma’yı yağmaladıkları 1527 yılında ölen Machiavelli, Merriman’a göre, “İtalyan kent devletlerinin yabancı ordular tarafından aşağılanmalarının, yalnızca İtalya tarihinde değil, Batı uygarlığında da gerçekten eşsiz bir dönemi sona erdirdiğini algılıyordu.”²⁶³ “Mediciler, cumhuriyetçiler tarafından bir kez daha kovulduktan sonra, 1530’da on ay süren bir kuşatmayla kenti yeniden ele geçirdiklerinde, Rönesans Floransa’da da sona ermişti.”²⁶⁴

2.9.2 Machiavelli ve ahlak/siyasal ahlak

Friedrich Meinecke, antik yaşamın güç, büyüklük ve güzelliğini, antik *mondana gloria* yani dünyevi ihtişam idealini romantik bir özlemle aradığını belirttiği Machiavelli’nin, ruhun yüceliği ile bedenın kuvvetinin birleşip kahramanlığı yarattığı, doğal ve doğaya uygun insanın duyu ve zihin güçlerinin bütününe hak ettiği yeri tekrar vermek istediğini ileri sürer. Meinecke’ye göre, Machiavelli bu yüzden Hristiyanlığın tek tarafı ruhanileştirip duyulardan ileri gelen doğal dürtüleri değersizleştiren düalist ahlakını bir kenara atmış, yalnız iyi ile kötü ayırımına ilişkin belli başlı kavramlarını muhafaza etmiş, ama esas itibarıyla doğanın sesini safdil ve kararlı bir tavırla dinleyecek yeni bir natüralist

²⁶¹Merriman, 2018, a.g.k., 106-107.

²⁶²Merriman, 2018, a.g.k., 107-108.

²⁶³Merriman, 2018, a.g.k., 109.

²⁶⁴Merriman, 2018, a.g.k., 108.

ahlak yolunda gayret göstermiştir.²⁶⁵ Skolastik düşünceye önemli katkılar yapmış, kendi adıyla bilinen bir düşünce okulunun babası sayılan Thomas Aquinas'ın tilmizlerinden Aegidius Romanus'un, 1280 yılı civarında yazdığı *De regimine principum*'un [*Prens Yönetimi Üzerine*] birinci bölümünde, bir prensin uygulaması gereken erdemlerin “sözünü tutmak, yasalara uymak, merhamet ve alicenaplık göstermek” ile kaçınması gereken ahlaksızlıkların “savurganlık, açgözlülük ve muhtelif kötülüklerden sakınmak” olarak sıraladığını belirten Ross King'e göre, Machiavelli “bu geleneksel ahlak anlayışının, İtalya'nın acımasız siyaset arenasında hiçbir işe yaramayacağı” kanısındadır. Çünkü Machiavelli, bir kişinin nasıl yaşaması gerektiği ile gerçekte nasıl yaşadığı arasındaki uçurumun öylesine büyük olduğunu düşünmektedir ki, yapılması gerekeni dikkate alıp, gerçekte yapılamayan bir adamın kendini koruyamayacağı hatta bilakis kendini mahvedeceğini düşünür. Machiavelli'nin, “Gerçek şu ki, her şekilde erdemli davranmak isteyen bir adamın, erdemli olmayan birçok adam arasında hüsrana uğraması kaçınılmazdır.” dediğinin altını çizen King, Machiavelli'nin buradan hareketle, “Bir prens, prensliğini devam ettirmek istiyorsa, erdemli olmamaya ve erdemliliği ya da erdemsizliği kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya hazırlıklı olmalıdır.” şeklinde ifade ettiği düşüncesini, “Herkesin erdem saydığı özellikler bir lideri yıkıma götürür; ahlaksızlık olarak görülenler ise ona çoğunlukla masuniyet ve saadet getirir.” şeklinde yorumlar. “Bir presin iyi bir lider olabilmesi için, kötülük yapmayı bilmesi gerekir.”²⁶⁶

Ellen Meiksins-Wood, Machiavelli'nin *Prens*'te gücün yasal ve yasadışı kullanımı ayrımını yapmak için, siyasi iktidarın başvurduğu herhangi bir ahlaki ilkeye karşı “Makyevelce” bir meydan okuma içine girdiği ironisini yaparken, “iktidarın sürdürülmesi için gerekli görülen her aracın, ne olursa olsun kullanılması, haklı otorite diye bir şeyin olmadığını açıkça gösterir” ilkesini ne kadar ileri götürmek istediğinin tartışma konusu olduğuna değinir. Meiksins-Wood'a göre, “dürtüleri ne olursa olsun, ister Medici'nin onayını almak, isterse sadece politikadan sürgün edilmesini acı biçimde hicvetmek olsun, onu ‘realist’ olarak yorumlayanlar, siyasi kötülüğü savunmanın simgesi olarak kabul edenlere göre, kuşkusuz gerçeğe daha yakındır.” Machiavelli'nin iki eseri *Prens* ve *Söylevler* arasındaki farklılığın ne olursa olsun su götürmez olduğunu savunan Meiksins-Wood, *Söylevler*'de, *Prens*'te reddettiği ve kendi konumunu daha iyi yansıtan

²⁶⁵Meinecke, 2023, a.g.k., 55.

²⁶⁶King, 2018, a.g.k., 154-55.

cumhuriyetçi hükümet eğilimine dayanarak, iyi bir hükümet nasıl olmalıyla ilgili değerlendirmelerini dile getirdiğine dikkat çeker.²⁶⁷

Prens'te geleneksel ahlak ölçütlerine uymanın bir liderin sonunu getirebileceğini gösteren birçok örnek sunan Machiavelli, cömertlik prenslerde istenen bir özellikmiş gibi görünse de bunun için gösterişli harcamalar yapmak gerektiğini ki, bir devletin mali kaynaklarının tükenmesine ve toplumda hınç ve nefret duygularının yeşermesine yol açacağını savunur. “Kimsenin tasvip etmediği cimrilik ise gerçekte devletin gücüne güç katar.” Fransa Kralı XII. Louis'nin, “uzun zamandır sürdürdüğü tutumluluk” sayesinde vergileri düşük tutabildiğini ve ordusunda çok sayıda silahlı asker barındırabildiğini örnek gösteren Machiavelli'nin, prenslere bu tür olağandışı öğütler vermesinin sebebinin, bizzat halkın ve genel olarak insanoğlunun ahlaki zaafları olduğunu ileri süren Ross King'e göre, “Machiavelli insan sarrafi sayılırdı; geçmiş birçok zalimlik ve korkaklığa tanıklık etmiş, yerinde gözü olanların ayak oyunları ve iftiralarına kurban gitmiş, haksız yere komployla suçlanıp hapisanede işkence görmüştü.” 1513'te yazmaya oturduğunda iyiliğe olan inancını büyük ölçüde kaybetmiş olan Machiavelli'nin, bir prensin kötülük yapmayı bilmesi gerektiğinde ısrar etmesinin basit bir nedeni olduğuna dikkat çeken King, “İnsan özünde kötüydü” diye yazar ve Machiavelli'nin bu genellemenin tüm insanlar için yapılabileceği görüşünde olduğunu ifade eder. King'e göre, “bunlar ve insanın kanını donduran daha başka ilkelerinin bir başka gerekçesi de dünyada zafer kazanmanın ve devletin bekasını korumanın ancak bu şekilde mümkün olmasıdır.”²⁶⁸

Benedetto Croce'nin, “Machiavelli siyasetin gerekliliğini ve bağımsızlığını keşfetmiştir” dediğini aktaran Corrado Vivanti, bu beşeri eylem alanının, daha önceki dönemlerde yaşamış düşünürlerin görüşlerinin tersine, dini veya ahlaki yasa ve kurallara, örf ve adetlere göre bağımsız olarak görüldüğüne işaret ederek, Aristoteles'in de görüşleri doğrultusunda, insanların siyasi hayvanlar olduğunu ve bir ulusun, bir devleti oluşturan bir birey bütünü olarak görülmesi gerektiğini belirtirken, Machiavelli için asıl meselenin, yurttaşın tabi olduğu toplum olduğunu, kamusal bütün olduğunu; insanın tek başına hareket ettiği ahlak dünyasının göz önüne alınmamasının sebebinin bu olduğunu

²⁶⁷Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 65.

²⁶⁸King, 2018, **a.g.k.**, 156.

açıklar.²⁶⁹ Vivanti ayrıca, Machiavelli'nin yöneticiler arasında zamana ayak uydurarak hareket edebilenlerin mutlu olduğunu ve zamanın ve talihin değiştiğini anlamının, siyasetçinin erdemi olduğunu savunduğuna değinerek, siyasetin bağımsızlığının, ahlaka göre öncelik sahibi olduğu anlamına gelmediğini düşünen Machiavelli'nin, bütün ahlaki önceliklerin göz ardı edilip bir kralın yönetimine başvurma zorunluluğunun sadece yozlaşmış cumhuriyetlerde veya “vatanın sağlığı her açıdan düşünülürse” yaşandığını savunduğu aktarır. Vivanti'nin anlatımına göre, “Böyle olağanüstü durumlarda ‘adil veya gayri adil, merhametli veya zalim, övgüye değer veya utanç verici olduğu göz önüne alınmamalıdır; tam tersine, her türlü düşünce bir yana bırakılıp hayatı kurtaracak ve özgürlüğü muhafaza edecek taraf takip edilmelidir.’ Sonuçta bu, Cicero tarafından da tekrarlanan kadim bir ilkedir: *Salus populi suprema lex esto* (Halkın esenliği en üstün yasadır).²⁷⁰Tannenbaum ve Schultz’a göre ise Machiavelli Rönesans siyasal düşüncesini izlediği için, her birinin kendi kuralları ve dili olduğu kamusal ve özel alan, otonom alanlar haline gelmiştir. “Birisinin (özel, diyelim) kötü olarak görebildiği şeyi, başka birisi (kamu,) iyi ve faydalı kabul edebilir.” Siyaseti, etikten, ahlaktan ve dinden ayıran Machiavelli, “kamusal ve özel alanların Aristotelesçi ve Thomasçı birliğini sona erdirmiştir.”²⁷¹

2.9.3 Machiavelli ve askerlik

Machiavelli'nin silahın önemini kavradığı tarihin, henüz yirmili yaşlarındayken ve hükümette görev almamışken, Floransa egemeni Girolamo Savonarola'nın idam edildiğine tanık olmasıyla başladığını söylemek mümkün. “Savonarola'nın hazin sonunun” Machiavelli üzerinde büyük bir etki yarattığını söyleyen Bertrand Russell, onun “bütün silahlı peygamberler kazandı ve silahsız olanlar kaybetti” demiş olmasını, bu etkinin kaynağı sayar.²⁷² “İyi yasaları, iyi silahlar yapar” görüşünü savunan Machiavelli,²⁷³ Floransa'nın zayıflığından endişe edip, paralı askerlere başvurmanın korkunç sonuçlarını görüp “kendi silahlarına” başvurma fikrini ortaya attığı ilk siyasi yazılarından itibaren, yasaların ve kamu tarafından düzenlenen gücün, temin edilmesi en

²⁶⁹Vivanti, C. (2022). Siyasetin doğuşu. *Felsefe tarihi-4, Machiavelli'den Encyclopedie'ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 20.

²⁷⁰Vivanti, 2022, **a.g.k.**, 20-21.

²⁷¹Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 171.

²⁷²Russell, 2020b, **a.g.k.**, 31.

²⁷³Merriman, 2018, **a.g.k.**, 108.

önemli şey olan toplumsal hayatın temelleri olduğunu savunuyordu. *La cagione dell'ordinanza (Emrin Sebebi)* eserinde, silahlı kent milislerinin gerekliliğini açıklarken şu girişi yapmıştı: “İmparatorluk, krallık, prenslik veya cumhuriyet diyenlerin, buyurgan insanlardan söz edenlerin (...) adalet ve silahı kastettiğini herkes bilir.”²⁷⁴ Machiavelli’ye göre, “Yeni olsun, eski olsun, karma olsun tüm prensliklerin sahip olması gereken temel altyapı, iyi yasalar ve güçlü silahlı kuvvetlerinin varlığıdır. İyi ordular olmadan iyi yasalar olamayacağına göre, iyi orduların bulunduğu yerde iyi yasaların olması gerekir.” Devletini savunmak için bir prensin kullandığı silahlı güçlerin ya kendi öz ordusu ya paralı askerler ya yardımcı askerler ya da karma olduğunu belirten Machiavelli, paralı ve yardımcı askerlerden oluşmuş ordunun yararsız ve tehlikeli olduğunu savunur ve devletini paralı askerlerle ayakta tutmaya kalkacak olanın, devletin güvenliğini sağlayamayacağı gibi, onu geleceğe de taşıyamayacağı görüşündedir.²⁷⁵

Ortaçağ ordularının durumunu analiz eden V. H. B. Brocchieri, uzun zamandır Avrupa ordularının temelde feodal ordular olmaktan çıktığını; krallarına karşı feodal görevlerini yerine getirmek için savaşan şövalyelerin sayılarının azaldığını ve ordu içinde, genellikle soylu sınıflardan olmayıp yani askerliği babadan oğula geçen bir sınıf görevi olarak değil de bir meslek olarak gören muhariplere oranla bir azınlık haline geldiklerinin tespit eder. Ortaçağın sonuna gelindiğinde ise savaşçı artık hemen hep bir paralı askerdir ve silahların uğradığı teknik değişimler, bu asil olmayan profesyonel askerlerden yararlanma eğilimini güçlendirmiştir. Machiavelli, XVI. yüzyılın başlarında, daima güvenilmez bulduğu paralı askerlerden ziyade ulusal bir milisin avantajlarını coşkulu bir şekilde savunmaya başlar. Brocchieri ise zamanın Machiavelli’nin bu fikrinin uygulamaya geçirilebilmesi için uygun olmadığı kanaatindedir. Klasik kökenli asker vatandaşı (veya köylü) modelinin, zamanın İtalya ve Avrupa’sında uygulama alanı bulma şansının pek güçlü olmadığını belirten Brocchieri, toplumsal şartların Roma Cumhuriyeti’ninkilere göre fazlasıyla değişik olduğunu, monarşik ya da cumhuriyetçi devletlerin henüz “ulusal” silahlı kuvvetler oluşturabilmek ve koordine edebilmek için gerekli olan yönetim ve bürokratik enstrümanları oluşturamadıklarını ve zaten o zamanın zayıf mali durumunun bu orduların yönetimini zorlaştırdığını ileri sürer. Dolayısıyla “XVI. yüzyılda ordular hala büyük

²⁷⁴Vivanti, 2022, a.g.k., 20.

²⁷⁵N. Machiavelli (2013). *Hükümdar*, (Çev. Necdet Adabağ), (7. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 46.

ölçüde profesyonellerden, yani hükümete karşı, belli sayıda, genelde krallık ve cumhuriyetin sınırlarının dışından gelen kişiyi askere alma taahhüdüne girmiş olan askeri işverenlerin işe aldığı paralı askerlerden ibarettir.” Zorunlu askerlik esasına dayanan “ulusal milisler kurma girişimleri de Fransız *francs-archers* veya Machiavelli’nin öngördüğü Floransa milisleri örneklerinde olduğu gibi, genelde hüsrana uğrar.”²⁷⁶

Antonio Gramsci de askeri hatasını değerlendirdiği Machiavelli’nin, *Prens*’i yazarken icraatını örnek aldığı Valentino’nun, Romagna’da* üretici sınıfların, köylülerin ve tüccarların desteğine dayanarak feodal anarşiye son verdiğini; aynılarını prensle salık veren Machiavelli’nin “gaddarlığının” ilerici sınıflara değil, feodalizme yöneldiğini, öncelikle tespit eder. Devletin başının, yani prensin, o dönemde gücün formasyonu ve pekiştirilmesi için gerekli olan askeri karakteri göz önüne alındığında, Savaş Sanatı içerisindeki sınıf referanslarının, devletin genel yapısına yönelik referanslar olarak anlaşılması gerektiğini savunan Gramsci, kent burjuvazisi içindeki düzensizliğe ve dıştaki anarşiye bir son vermek istiyorsa, bir kitle olarak köylülerin desteğini alması ve emin ve sadık bir silahlı kuvvetler oluşturması gerektiğini savunur. Özünde siyasi olan bu kavramlaştırmanın Machiavelli’de, kendisini askeri bir karakterin hatalarına götürecek ölçüde egemen olduğunun söylenebileceğini belirten Gramsci, Machiavelli’nin öncelikle, safları siyasal eylem ile doldurulabilecek bir piyade tugayını düşündüğünü ve dolayısıyla bir cephanenin değerini yanlış yorumladığını savunur.²⁷⁷ Gramsci’ye göre, toprak sahibi aristokrasi ve daha genel bir tabirle bir bütün olarak toprak mülkiyeti, başka bir deyişle komünal burjuvazinin ayrışmasıyla birlikte modern zamanlara kalan asalaklığın mirasçısı “toprak sahibi burjuvazi” geleneksel olarak muhalif güçler olmuştur. Köylü çiftçi

²⁷⁶V. H. B. Brocchieri (2023a). Ordular, silahlar, müstahkem yapılar. *16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 53-54.

*Gramsci burada, Machiavelli’nin *Prens* VII/3’te anlatmaya başladığı ve VII/13’te yaptıklarını toparlayarak, “kendisini düşmanlarına karşı güvenceye almak gereğini duymak, dostlar edinmek, gücüyle ya da hileye başvurarak kazanmak, halk tarafından sevilen ve korkulan, askerleri tarafından sevilen ve izlenen biri olmak, karşı koyabilecek ya da karşı koymak zorunda kalanları ortadan kaldırmak, yeni yöntemlerle eskileri yenilemek, hem sert ve hoşgörülü, hem de soylu ve özgürlükçü olmak, sadık olmayan askeri güçleri yok etmek ve yenilerini oluşturmak, kral ve prenslerle dostluk kurarak, onların kendisine hizmette kusur etmeyecek ancak karşı olduklarında zarar vermekten çekinmelerini sağlayacak bir yol, yöntem öğrenmek isteyenlere” ideal prens eylemlerinin örneği olarak gösterdiği, halk arasında Valentino olarak bilinen, kimilerine göre ise Machiavelli’nin *Prens*’te ifade ettiği, “güç peşinde koşmayı ve bu gücün kullanımını esas alan oldukça realist bir siyaset anlayışını, üzerine yaptığı gözlemler sonucunda geliştirdiği” (A. Heywood, [2022]. *Siyaset teorisine giriş*, (Çev. Hızır Murat Köse.), (12. Basım), İstanbul: Küre Yayınları, s. 67) Romagna Dükü Cesare Borgia’ya (1475-1502) atıf yapar.

²⁷⁷A. Gramsci (2011). *Hapishane defterleri*, c. 1, (Ed. Joseph A. Buttigieg), (Çev. Ekrem Ekici), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 132-33.

kitlelerin eş zamanlı olarak siyasal hayata dahil olmadıkları sürece ulusal halkçı bir iradenin oluşmasını mümkün görmeyen Gramsci, Machiavelli'nin yedek asker reformundan beklentisinin bu olduğu görüşündedir ve Jakobenlerin Fransız Devrimi'nde elde ettiği şeyin de bu olduğunu savunur, ayrıca Machiavelli'nin (erken gelişmiş) Jakobenzminde ulusal devrim düşüncesinin bereketli tohumlarını görür.²⁷⁸

Machiavelli'nin eserlerine “modern” bir görünüm kazandıran düşüncelerinin köklerinin, yakın gelecekte “modern” devletlere yerini bırakacak olan ölüm döşeğindeki siyasi yapıda bulunduğunu iddia eden Ellen Meiksins-Wood'a göre, “kendi siyasi açmazlarını doğuran bu devletler, bu açmazlara göğüs germek için, kendi söylem tarzlarını geliştirmişler; bu bakımdan “sivil hümanist” ya da “cumhuriyetçi” düşünceler aciz kalmıştı.²⁷⁹ Machiavelli'nin kendi döneminin adamı olduğunu savunan Gramsci'yle bu anlamda benzer düşünceleri paylaşan Meiksins-Wood, yükselen monarşik devletlerin ve özellikle Fransız monarşisinin, Machiavelli'nin siyasi düşüncesinin oluşumunda belirli bir etkisi olduğu kanaatindedir. Meiksins-Wood, İtalya topraklarında sürmekte olan çeşitli savaşlar, özellikle Floransa ile Pisa arasındaki çekişmeden doğan savaşlar nedeniyle Fransa'nın yardımını istemek ya da Avrupa monarşileri arasındaki bölgesel savaşlara Floransa'nın katılmayacağını garantisini vermek amacıyla Machiavelli'nin diplomatik görevle birkaç kez XII. Louis'nin sarayına gönderildiğine işaret ederek, bu ilk görevlerinin onda, İtalya'daki paralı asker kullanma geleneğinin tersine, Floransa'nın kendi yurttaş ordusunu kurarak yabancı güçlere bağımlılığından kurtulacağına dair bir inanç doğurduğunu düşünür. Yeniden kurulan cumhuriyette Floransa ordusunun oluşmasında Machiavelli'nin denetleyici olduğunu belirten Meiksins-Wood'a göre, bu ordu 1519'da Pisa'ya karşı şanlı bir zafer kazanmıştı ve Machiavelli'nin siyasi düşüncesinin temelinde yurttaş milislerine karşı derin bir bağlılık hep sürecekti. Medici'nin Floransa iktidarını yeniden ele geçirme çabasına İspanya destek verdiğinde, cumhuriyet tekrar Fransa'nın yardımını istemiş fakat bu isteği cevapsız kalmıştı. Fransa'nın bu tavrının, Machiavelli'nin kariyerinde dramatik sonuçlar yarattığını düşünen Meiksins-Wood, *Prens*'i yazdığı zaman ne amaçlamış olursa olsun, Fransa Kralı

²⁷⁸Gramsci, 2014, **a.g.k.**, 111-12.

²⁷⁹Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 58-59.

XII. Louis'nin Floransa Cumhuriyeti'ne ihanetinin, onun için acı bir ilham kaynağı olabileceği ihtimaline dikkat çeker.²⁸⁰

2.9.4 Machiavelli ve din

Machiavelli din konusundaki görüşlerini, esas olarak *Söylevler* kitabında geniş şekilde açıklamıştır. Dinin kendisinden ziyade Kilise eliyle uygulanış şekline karşı çıkan hatta Kilisenin kötü uygulamalarının dine zarar verdiğini savunan Machiavelli, bir taraftan da geleneksel Hristiyanlığın etkisinin, aktif hayat için gerekli olan *virtu* yani erkekçe mertliği zayıflatmak olduğunu ileri sürmüştür. Ellen Meiksins-Wood, buna rağmen genel olarak Hristiyan inancına karşı olmadığını; ama kader ve şansın kör gücüne itaat etmeyi emreden, bu dünyada zenginlik, güç, şan ve şeref gibi boş şeyleri anlamsız, yararsız ve aşağılık uğraşlar sayan skolastik kaderciliğe meydan okuması açısından öbür hümanistlerle pek çok ortak yanı olduğuna işaret eder. Diğer hümanistler gibi bu inançları sorgularken insan hayatının önemli bir bölümünün kontrolümüzün ötesinde olan koşullarca *-fortuna*'nın dikte ettikleri– belirlendiğini inkar etmediğini belirten Meiksins-Wood, Machiavelli'nin kader, şans ya da Tanrı iradesinin bize dayattığı sınırların içinde, insan eyleminin olanaklarını vurguladığı görüşündedir. Machiavelli bazı bakımlardan diğer hümanistlerden fazla uzak olmasa da o geleneklerden ayrıldığı noktanın, *virtu*'nun geleneksel ahlaka ters düşebileceğindeki ısrar olduğuna dikkat çeken Meiksins-Wood, insanlığın en inatçı kusurlarına rağmen –ya da belki bu nedenle– siyasi istikrarın mümkün olduğunu düşünen Machiavelli'nin, işte o zaman *virtu* sahibi insanların, özellikle yeni devletlerin kuruluşu sırasında, sıkça şiddet uygulamak zorunda olduklarını savunduğunu anlatır.²⁸¹

Machiavelli'nin “Rönesans hareketinin tüm içeriğini asla kabullenmediğini, dinsel ve spekülâtif felsefeyle ilgili ihtiyaçlarını paylaşmadığını” ileri süren Friedrich Meinecke ise onun “Kilise ile Hristiyanlığa çoğunlukla ironi ve eleştiriyle karışık saygı duymasına ve Hristiyan düşünce dünyasının, üstündeki inkar edilemez etkisine rağmen özünde putperest” olduğunu savunur ve yukarıda Ellen Meiksins-Wood'un ifade ettiği, kendisinin de *Söylevler*, II/2'ye atıfla ve kendince bir söyleyiş şekliyle, “Hristiyanlığa, insanları alçakgönüllü, yüreksiz ve miskin bir mizaca büründüğüne dair o meşhur ve ağır

²⁸⁰Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 62.

²⁸¹Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 67.

ithamını” yönelttiğini ifade eder.²⁸² Machiavelli’nin “uğursuz bir dinsiz” sayıldığını ama “saray ve devlet adamlarının uygulamalarının, onun izlerini takip etmesine” şaşırın Meinecke, yine de büsbütün onun izinden gitmediklerinden şüphe duymadığını, çünkü Machiavelli’nin “kilise ve dinle kurduğu saf faydacılığa dayalı, esasında ise inançsız” ilişkisinin, “en azından yeni iman coşkusuyla dolu mizaçlar için dayanılmaz” olduğunu ileri sürer.²⁸³

Corrado Vivanti, Machiavelli’nin, siyaset hayatında dini boyutun, sekülerleşme sürecini ima eden demokratik bir rejim olduğunda bile şart olduğunu düşündüğünü belirterek, Machiavelli’ye göre dinin, bir uygarlığı muhafaza etmek için mutlak olarak gerekli olan bir şey olduğunu ileri sürer. Machiavelli’nin eski zamanların dinini, iyi düzenlenmiş bir devletin temellerini oluşturmaya daha uygun bulduğunu, çünkü vatandaşlık heyecanı ve vatan dayanışması yarattığını, oysa “bizim dinimiz (...) dünya şerefine daha az değer vermemize neden olur” dediğini belirtirken, üstelik onu ilkelerinden uzaklaştıran bir “gerilemeden” mustarip olduğunu ve “onu yaratanın emrettiği şekilde kalmamıştır” dediğini aktarır. Ancak, “dine temel bir işlev atfeden bu düşüncelerin, inancı *instrumentum regni*’ye (yönetim aracı) indirgemeye eğilimli, ‘devletin menfaatlerini’ düzenleyen kurallarla karıştırılmamalı” uyarısını yapan Vivanti, Machiavelli’nin ifade ettiğinin aksine, meselenin siyaset kurumlarını yenilemek değil, Karşı-Reform Kilisesinin başlatmış olduğu tanzim edici işlemle mutlak hükümdarların eylemlerini garantilemek için, taht ile Kilise arasında ittifak kurmak” olduğunu ileri sürer.²⁸⁴

²⁸²Meinecke, 2023, a.g.k., 54-55.

²⁸³Meinecke, 2023, a.g.k., 133.

²⁸⁴Vivanti, 2023, a.g.k., 40.

3 PROTESTAN REFORMASYONU'NUN KATOLİK AVRUPA'YI PARÇALAMASI

Roma İmparatorluğu'nun MS 330'da fiilen ve 395'te bilinçli bir tercih olarak çift başkentli ve çift imparatorlu hale getirilmesinden sonra, Roma kentini merkez alan Batı kısmı, MS 455'te German kavimleri tarafından sonuncu kez istila edilerek yağmalanmış; Konstantinopolis'i merkez alan Doğu kısmı ise Roma İmparatorluğu adıyla 1453'e kadar devam etmişti. Roma'dan getirdiği Latince ile yerel halkın dili Yunancayı Doğu Roma sarayının resmi dilleri yapmış olmasına karşın, adeta yerelleşerek, yerel halkın dilinin ve inancının hakimiyeti altına girmişti. Fakat bundan önce, Hellenleşmiş bir Yahudi ve Roma vatandaşı olan Tarsuslu Paulus'un çabalarıyla 1. yüzyılın ikinci yarısında bir din haline gelerek Kudüs'ün dışına taşan Hristiyanlık, Doğu Roma İmparatorluğu'nun egemen olduğu topraklarda yayılarak başkent Konstantinopolis'e kadar gelmiş, İmparator Konstantin'i bazı "mucizeler" ile etkilemişti. Kendini Hristiyan ilan ettiği halde vaftiz olmayan Konstantin'in Hristiyanlığı, Avrupalı bazı çevrelerde tartışmalı bulunsada İmparatorluğu Hristiyanlaştırmış olması nedeniyle kimilerince "Hristiyan Avrupa'nın kurucusu" sayılır. Hristiyanlığı tartışmalı olsa da Doğu'daki kiliseler arasında patlak vermiş olan İsa'nın doğası, kökeni ve Tanrı ile ilişkisi hakkındaki tartışmayı, 325'te İznik'te topladığı ilk ekümenik konsilde karara bağlayan ve bu karara uymayanları cezalandırmayı üstlenen de o olmuştu.

Batı Roma'yı yağmalayan Germanik Vandal Kabilesi, 476'da son Batı Roma İmparatoru'nu da tahttan indirmiş ve Roma'nın Batı kısmı böylece tarihe karışmıştı. Son İmparator Romulus Augustulus'un 476'daki ölümünü Roma İmparatorluğu'nun sonu kabul eden bazı Batılı tarihçilerin yanında, İmparatorluğun Doğu kısmının son Latin kökenli imparatoru Heraclius'un 641'deki ölümünü Roma'nın sonu kabul edenler de vardır. Konstantinopolis'in 1453'te Türkler tarafından ele geçirilmesiyle Doğu Roma'nın yıkılması olayını Roma tarihi içinde görmek istemeyen Batılı tarihçiler, Alman hümanist Hieronymus Wolf'un 1557'deki önerisine sahip çıktılar ve onu Bizantolojinin kurucusu kabul ettiler. Roma'nın tarihe karışmasındaki nesnel Alman-Türk ortaklığı, Wolf'un önerisiyle Doğu Roma'ya 641'den sonra "Bizans" denilerek yok sayıldı ve Türkler, Greko-Romen medeniyeti üzerine inşa edilen Avrupa'nın tarihinin dışına çıkarılmış oldu.

İmparatorluğun Batı kesimini Almanlara kaybeden Roma, Doğu vilayetlerinden ibaret hale gelmiş ve Batı Hristiyanlığı bu tarihten sonra Doğu'dan tamamen bağımsız gelişmeye başlamıştı. Vandalların Roma'yı istilasından önce Maniheizm'den

Hristiyanlığa geçmiş olan Hippolu Augustinus, 382’de yerleştiği Roma’da ve sonra yaşadığı başka kentlerde, 386’dan 430 yılına kadar doksandan fazla eser üreterek, adeta Katolik teolojiiyi inşa etti. Zihinsel yapısını onun formatladığı söylenebilecek Katolik Kilisesi, bin yılı aşkın bir süre boyunca Avrupa’daki krallıkların vesayet odağı oldu. 1054 yılında Ortodoks Konstantinopolis Kilisesi ile Katolik Roma Kilisesi arasında meydana gelen bölünme, Hristiyan dünyada Büyük Bölünme (Great Schism) olarak bilinir. Batı yani Roma Kilisesi ise dış güçlerin Papalık üzerindeki egemenlik çekişmeleri sonucunda 1378 yılında yeniden bölündü. Batılı Bölünme (Western Schism/Papal Schism veya Great Occidental Schism) olarak bilinen bu bölünme, İtalya’nın Roma ve Avignon kentlerinde iki papanın ortaya çıkmasına neden olmuş, ama bu ayrılık 1417’de son bulmuştu. Diğer Müslüman halkların yanı sıra Türklerin de etki ve katkılarının önceki bölümde incelendiği Büyük Rönesans’ın açtığı hümanizm yolundan ilerleyen Martin Luther ve onun açtığı yoldan ilerleyen Jean Calvin’in, 1500’lü yılların başlarında yarattıkları, kimilerince mezhep olarak nitelense de kendilerinin ve karşıtlarının din olarak kabul ettiği Protestanlığın teolojisi ve siyasi görüşü, Avrupa devletlerinin çoğunu ve Kuzey Amerika’nın büyük kısmını etkisi altına aldı ve Batı Hristiyan dünyası bu kez gerçekten ikiye bölündü. Katolik Papalıktan kopan devletleri reforme eden Protestanlık, Katolik Kilisesinde de reformu tahrik etmiş ve orada bir Karşı-Reform’un doğuşuna da yol açmıştı. Bu hareketin teolojisine aşağıda göz atılarak, siyaset sahnesinde yarattığı değişikliklere ve Batı Hristiyanlığının bu alandaki evrimine dair görüşler ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1 Protestan Reformasyonu

“Protestan Reformasyonu” adıyla anılagelen ve XVI. yüzyılın başlarında Batı Hristiyanlığını parçalayarak Avrupa’nın yeniden inşasına neden olan hareketi, belki de en iyi özetleyen kişi J. M. Roberts olmuştur. Katolik Batı’da, kıta çapında tek kurumun Kilise olduğunu, her ülkede, laik hukuk sisteminin yanında ve ondan farklı bir dini kurumun yürürlükte olduğunu, bütün üniversiteleri din adamlarının yönettiğini vurgulayan Roberts, 1500’lerde Kilise açısından endişeye sevk edecek pek çok konu bulunsa da bu kurumun toplumun her katmanında tabii karşılandığını, dinin her bireyin hayatındaki tesadüfleri benzer gelenekler ve kalıplar içinde kontrol ettiğini, şekillendirdiğini; bireyi beşikten mezara kadar gözetim altında tuttuğunu belirterek, günlük yaşamla o denli iç içe girmiş bunların birbirinden ayrılmasını düşünmenin adeta

imkansız olduğunu ifade eder. Kilise toplumun hayatında öyle bir yer edinmişti ki, köylerde ve kasabalarda kiliseden başka bir kamu binası bulunmayabiliyordu. İnsanlar cemaatin işleri ve eğlence için kilise şenliklerinde veya yortu günlerinde hep kilisede toplanıyordu. J. M. Roberts, XVI. yüzyıl başlarından yaşanan olayları “büyük bir kriz” olarak niteleyerek, bunun Batı Hristiyan dünyasını temellerinden sarsıp, ortaçağdan beri yaşanan inanç birliğini ve Kilisenin evrensel otoritesini yıktığını kabul etse de bu akıma sonradan yakıştırılan “Protestan Reformasyonu” adını yanıltıcı bulur; bunun bu akımı hafife almak olduğunu savunur. Roberts’a göre, “karmaşık ve derin kökleri bulunan Reform hareketi, etkileri ve dışavurumu bakımından zengin ve geniş kapsamlı olan farklılıklar içeriyordu.”¹

XV. yüzyılın ortalarına kadar İtalyan Yarımadası’yla sınırlı kalan Rönesans, zengin tüccar ve bankacı ailelerin hümanistlere ve sanatçılara hamilik yaptıkları İtalyan kent devletlerine ekonomik ve kültürel canlılık kazandırmış, ama bu canlılık Kuzey Avrupa’ya pek az yansımıştı. 1460 civarında, Rönesans hümanizmi, Kuzey Avrupa’daki bilginleri etkilemeye başlamış; İtalya’da olduğu gibi, hümanizm, insanların dünyaya bakış tarzını değiştirmişti. Metinleri titiz eleştirel incelemeye tabi tutmanın yanı sıra ahlak ve etik ile de ilgilenen hümanistlerin dikkatini din ve bizatihi Kutsal Kitap üzerindeki tartışmalar da çekiyordu. “Kilisenin rüşvetçiliğini, yolsuzluklarını ve manastır yaşamının görünür aylaklığını” eleştirmeye başlayan hümanistler, “Skolastisizmi ve bunun dinsel teoloji üzerindeki etkisini de sorguluyor, aynı zamanda da mantıksız ve bu yüzden batıl olduğunu düşündükleri bazı dinsel uygulamaları eleştiriyorlardı.” Hümanistlerin bu tavırları başlangıçta Kiliseye doğrudan bir tehdit oluşturmadı; çünkü o zamanlarda, Roma Katolikliğinden başka bir örgütlü din tahayyül edilemiyordu. Kuzeydeki Rönesans’ın ve özellikle hümanizmin toplam etkisi, XVI. yüzyılın ilk döneminde Roma Kilisesinin uygulamalarına ve sonra da öğretilerine doğrudan meydan okuyamaya başlayan eleştirel bir anlayışın doğmasına yardımcı oldu.²

Rönesans’ın etkilerinin İtalya’dan Avrupa’nın kuzeyine doğru sıçramasını yukarıdaki cümlelerle açıklamaya çalışan John Merriman, Rönesans hümanizminin kültürel değerlerinin Alpler’i aşp Alman devletlerine ve Kuzey Avrupa’ya yayılmasının,

¹J. M. Roberts (2015). *Avrupa tarihi*, (Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, s. 312.

²Merriman, 2018, a.g.k., 112.

Reformasyon'un yolunun açılmasına yardımcı olduğunu ileri sürer. Merriman, bazı bakımlardan Rönesans gibi Reformasyon'un da Kilise teolojisinin kısıtlamaları olarak gördükleri şeylerin ötesine geçen hümanistlerin eseri olduğunu vurgularken, hümanistlerin her zaman etik kaygıyla hareket ettiklerini, yalnızca bazı din adamlarının zaaflarını şiddetle eleştirmekle kalmayıp, Kilisenin öğretilerinden bazılarını, özellikle "eleştiriden bağışık olduğu" iddiasını da şiddetle eleştirdiklerini ve "dindarlık kisvesine bürünen hurafeleri" de mahkum ettiklerinin altını çiziyor. Merriman'a göre, "Skolastisizmin yeminli düşmanları" olan Kuzeyli Rönesans hümanistleri, skolastisizmi, "ortaçağda Kilise bilginlerinin doğru kabul edilen teolojik ilkeler bağlamında, Hristiyan öğretisinin akidelerini kanıtlamak için akli kullandıkları din temelli soruşturma sistemi" olarak niteliyorlardı ve rahip olmayan bireylerin Kutsal Kitap'ı kendi başlarına yorumlayabileceklerini öne sürerek, Kutsal Kitap'ın yorumlanması üzerindeki Kilise teologlarının tekeli tehdit ediyorlardı.³ Henri Pirenne de dinle dünyayı uzlaştırmanın hayalini kuran Kuzeyli hümanistlerin dogmatik olmadıklarını ve Skolastisizmin İncil'e yüklediği dünyevi görevlere son derece düşman olduklarını vurgularken, sadece İtalyan hümanistleri için değil, Erasmus ve Thomas More gibi inançlı Hristiyanlar için bile, teoloğun öğrenme, edebiyat ve hatta ahlak üzerinde egemenlik kurma iddiasının, zararlı olduğu kadar gülünç de olduğunu belirtiyor.⁴

Kilise reformuna dönük bir hareket olarak başlayan Kilise teologlarının otoritesine başkaldırının, din ile siyasetin iç içe geçmiş olmasından dolayı, Alman devletlerinde prensler arası rekabetlere de yansiyarak karmaşıklaştığını savunan Merriman, Katolik ve reformcu prensler arasındaki çatlak genişledikçe, dinin birlik kaynağı olmaktan çıkıp bölünme kaynağı haline gelişine dikkat çeker. Merriman'a göre, "Luther hiçbir zaman Hristiyanlık içinde kalıcı bir bölünmeye yol açma niyetini gütmemiş olmasına rağmen onun izleyicileri, Alman devletlerinin birçoğunda zamanla yeni bir kilise yarattılar." Reformasyon ancak bundan sonra Alman devletlerinin ötesindeki yerlere de yayıldı. İncil'i Almancaya çevirerek Latincenin "kutsal" dil oluşuna itiraz etmiş Luther'in yazılarının Latinceye çevrilerek, doğu ve batı ticaret yolları üzerinden Alman devletlerinin ötesine yayılmasını, Merriman ilginç bulur. Merriman'ın "öteye yayılma"

³Merriman, 2018, **a.g.k.**, 114.

⁴Pirenne (2022). *Kavimler Göçü'nden XVI. yüzyıla kadar Avrupa tarihi*. (Çev. Sinan Akbaytürk), İstanbul: Selenge Yayınları, s. 357.

dediği olayın bir kısmı, Luther'in Latinceye çevrilmiş eserlerinin Alman tüccarlar tarafından Baltık devletlerine ve İskandinavya'ya taşınmasıyla gerçekleşti. Danimarka kralı II. Christian, devlet için Lutherciliği benimsedi; İsveç ve ona bağlı Finlandiya bölgesi, 1527'de Lutherciliği resmi din olarak ilan ettiğinde, ilk ulusal reform kilisesi kurulmuş oldu. "Öteye yayılma"nın bir kısmı da güneyde Almanca konuşan halklar arasında, Bohemya ile Morovya'nın ve Güneybatı Alpler'deki Valdocuların papalık karşısı Hussit geleneklerinin, Reformcular tarafından kolayca diriltilmesiyle gerçekleşti.⁵

Tannenbaum ve Schultz ise Protestan reformcuların, bireyin İncil'deki metinleri bir papazın aracılığına gerek olmadan okuyabileceğine vurgu yapmakla "dinsel bireycilik" anlayışını temin ettiklerine dikkat çekerken, daha da önemlisi, onların siyaset, bilim ve din, Yunanlılarla Romalıların eski dünyalarıyla Hristiyanlar ve XVI. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayacak olan modern dünya arasında büyük bir kırılma meydana getirecek olan, birey ve toplumun yeniden tanımlanmasına katkıda bulundukları görüşündedir. XVI. yüzyıldaki dinsel devrimlerin, kutsal kitapların bireysel yorumlanmasını savundukları için önemli olmalarına rağmen, reformcuların yeni dinsel epistemolojiye sınırlar koyduğunu savunan Tannenbaum ve Schultz'a göre, Martin Luther ve diğerlerinin görüşleri, Thomasçı insan doğası ve akla iman görüşlerine karşı muhafazakar tepkilerdi; bu, insanların Tanrı'yı bilebilmesinin sınırlarına olduğu kadar, "insanın varoluşunun perişanlığına" vurgu yapan şiddetli bir tepkiydi. ⁶ Yazarlar, Duncan B. Forrester'in, Protestan reformcuların daha çok, Augustinus gibi, aklın üzerindeki imana ve insan idraki ve dininin akıldışı yönlerine vurgu yaptığı⁷ şeklindeki görüşüne katıldıkları gibi, Alasdair MacIntyre'in,

Bu dine dönüş, siyasal ve ahlaki hakikatleri destekleme, bilme ve organize etme konusunda akıl ve din yarış içine girdiği zaman, Aydınlanma boyunca önemli bir rol oynayacak olan

⁵Merriman, 2018, **a.g.k.**, 130, 132.

⁶D. G. Tannenbaum ve D. Schultz (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 191.

⁷D. B. Forrester (1987). *Martin Luther and John Calvin. History of political philosophy*, Ed. L. Strauss and J. Cropsey. Chicago: University of Chicago Press, s.31-21'den aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 192.

yeni bir din-akıl savaşı başlatarak, Protestanlığı hem Thomasçı Hristiyanlıkla hem de doğmakta olan bilimin rasyonalizmiyle çatışma içine soktu.⁸

şeklindeki görüşüne de katılır. Henri Pirenne de benzer görüşler ileri sürerek, Reform ile Rönesans arasında herhangi bir ortak nokta bulunmadığı gibi, onun Rönesans'ın antitezinin sözcüsü olduğunu belirterek, Reform'un insanın yerine Hristiyanlığı geçirdiğini, dogmatizmi reddettiği ve kınadığı zamanlarda bile aklın gücüyle alay ettiğini ve onu aşağıladığını ileri sürer. Pirenne'e göre Luther, çağdaşları olan hümanistlerden ziyade Ortaçağa yakındı.⁹ Tannenbaum ve Schultz, Protestan Reformasyonu'nun Thomasçı Hristiyanlığa öğreti bazında bir saldırıyı temsil etmesinin yanında, aynı zamanda, papanın Kilise üzerindeki kontrolü, Hristiyan öğretisinin anlamı ve dünyevi liderlerin egemenliği dahil, papanın mutlakıyetine de yönelmiş bir devrim olduğunu ve böylece, Dante ve Padovalı Marsiglio ile başlayan Kiliseye yönelik saldırıların bir devamı olduğunu fakat köklerinin ayrıca Avrupa'daki diğer dinsel ve siyasal hareketlerde de bulunduğunu ileri sürer. Lutherciliğin yanında bu güçlerin de gelişmekte olduğunu ve monolitik Hristiyan düzenine meydan okuduklarını belirten yazarlar, doğmakta olan milliyetçilik ve güçlenmekte olan dünyevi (seküler) hükümetlerin de bulunduğu bir zamanda, insanların kendilerinin sadece Kilise ve papaya değil, mahalli bir monarka bağlı olduklarını düşünmeye başladıklarına dikkat çeker ve Protestanlığın, devlet kurumlarının ve bağlılıkların önemini kabul ederek, bu yeni siyasal duyarlılığı dile getirdiğini ileri sürer. Yazarlara göre,

Protestan liderler, papaya karşı korunmak için dünyevi yöneticilere dönüşmüş ve dünyevi liderler, sırayla kendi siyasal iktidarlarını haklılaştırmak için Protestanlığı kullanmışlar, böylece Protestanlık ve Avrupa'nın sivil yöneticileri, birbirini beslemişti.¹⁰

Öte yandan Rönesans hümanizminin kritik bir rol oynadığını belirten Ellen Meiksins-Wood ise "Reformasyonu" "Hristiyan hümanizminden" ayıran görüşlere katılmaz ve bunların yapay olduğu kanısındadır ayırmanın yapay bir yanı olduğu kanısındadır. Hümanistler eski metinlerle öteden beri uğraşmaktalar ve bunun tarihi İncil'e kadar götürülebilir. Hümanistlerin bu çabaları, teologların kutsal yazıları tenkit ederek dinsel

⁸A. MacIntyre (1984). *After virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press'ten aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 192.

⁹Pirenne, 2022, **a.g.k.**, 358.

¹⁰Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 192.

otoritelerin mevcut pratiklerinin sorgulanmasını teşvik etmiştir. Buna örnek olarak özellikle Erasmus’u gösteren Meiksins-Wood, onun şahsında Hristiyan hümanizminin kilisenin içindeki reform çabalarının destek bulabildiğini ve Lutherci Reformasyon’a karşı şüpheyile yaklaşmaya devam etti, ama bununla birlikte direkt olmasa da hiç olmazsa kilise ritüellerini ve tutuculuğunu tenkitli şekilde tetkik ederek anti-kilisecilğe cesaret veriyor ve bireyin ahlaklı bulduğu kararlarını destekliyordu. Hem Hristiyan hümanistlerin hem de Protestanların Kilisenin otoritesine karşı söz konusu eleştirileri, aynı zamanda ya direkt ya da dolaylı olarak, seküler yöneticilerin güçlerine ilişkin tavırlarını da etkilemekteydi. Meiksins-Wood, sadece kiliseye ve yolsuzluklarına yönelik eleştirilerin değil, bununla birlikte özellikle seküler otoriteye yönelik onu yüceltici fikirlerin de Reformasyon’un merkezinde yer aldığı görüşündedir.¹¹

Yedi yılını bir manastırda geçirerek 1492’de papazlık mertebesini elde eden, Cambridge/İngiltere ve Louvain/Belçika üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptıktan sonra Paris ve İtalya’da özel öğretmen olarak çalışmış olan Rotterdam/Hollandalı Desiderius Erasmus’un (yak. 1469-1536), arınmayı takıntı haline getirmiş ve Rönesans’tan etkilenmiş yeni bir ahlaki saflığı Kiliseye yerleştirmeye karar verdiğini belirten John Merriman, Kutsal Roma İmparatoru V. Karl’ın ve bazı başka devlet adamlarının himayesiyle hümanizmin eğitim tekniklerini Kutsal Kitap incelemesine uygulama olanağı bulan Erasmus’un *Deliliğe Övgü* (1509) adlı yapıtını, kendi gözünden dünyanın yergisel bir incelemesi olmakla birlikte, aynı zamanda manastır sisteminde tanık olduğu yozluktan arınmış saf bir Hristiyan ahlakına yönelik açık bir çağrı olarak görür. Erasmus’un, “ortaçağ skolastik bilginlerinin içi boş ve cansız teolojiyle Kiliseye barbarlar gibi egemen olduklarını” düşündüğünü savunan Merriman, Avrupa’da zamanının en tanınmış entellektüel şahsiyeti olarak tanımladığı Erasmus’un, Kuzey Avrupa’da klasiklerin tanınmasına ve takdir edilmesine büyük katkılarda bulunduğunu ifade eder. Merriman’a göre, Erasmus ve Kuzey Rönesansı’nın diğer büyük şahsiyetleri, geçmişteki erken Hristiyanlığa odaklanan bir Hristiyan hümanizmi yaratmışlar, Erasmus’un izinden giden Kuzeyli hümanistler de Yunanca ve Latince metinleri incelerken edindikleri becerileri, Hristiyanlığın erken dönemine ait yazılardan oluşan geniş külliyata uygulamışlardı. Erasmus ve diğer Kuzeyli hümanistlerin, Kiliseyi şiddetle

¹¹E. Meiksins-Wood (2016). *Özgürlük ve mülkiyet – Rönesans’tan Aydınlanma’ya batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*, (Çev. Oya Köymen), (2. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 78.

eleştirmelerine rağmen, papalık otoritesine meydan okumakta isteksiz olduklarını, buna karşın papalığı daha yüksek sesle eleştiren başkalarının varlığına dikkat çeken Merriman'a göre, birinci olarak; Fransa, İspanya ve İngiltere hükümdarları, papanın dünyevi işlere karışmasına karşı çıkarak, nereden bakılırsa bakılsın birer ulusal kilise olan kurumlar yaratmışlardı. İkincisi; Kilisenin sapkın saydığı dinsel hareketler, papalığın otoritesini reddediyorlardı. Üçüncü olarak; Kilise içinde de Konseycilik adıyla bilinen bir reform hareketi, papaların otoritesini, kardinallerden ve başka Kilise önderlerinden oluşan konseylere tabi kılmak istiyordu. Bu üç farklı unsurun ortaklaştığı noktada "Temel Kilise öğretisinin ve dinsel imanın mahiyetinin sorgulanması sonucunda ortaya çıkan ıslahat hareketi, Reformasyon'da doruğa ulaşarak Batı Hristiyanlığının birliğini sarstı."¹²

Reform hareketlerini, kısaca kilise hiyerarşisi ve rahipler vasıtasıyla bir sömürü çarkı tesis eden Katolik kilisesinin aleyhinde ayyuka çıkmış memnuniyetsizliğin bir göstergesi olarak tanımlanabileceğini ileri süren Stephen J. Lee ise Avrupa Hristiyanlığı içinde Martin Luther'le 1500'lü yılların ilk çeyreğinde ayyuka çıkan radikal hareketlenmeler ve fikir uyuşmazlıklarının ifade edilişinin başlangıcını, Luther'den çok daha önceki bir tarihe götürür. Luther'den daha erken bir devirde, kilisenin siyasal alanda sık sık devlet yöneticileri ile karşı karşıya geldiğini ve özellikle Kutsal Roma imparatorları ile papalar arasındaki çatışmaların çok yaygın olduğunu belirten Lee, bunlara rağmen ortaçağdaki koşulların herhangi bir reformasyona yönelik hareket için uygun olmadığını, ama Jan Hus ve John Wycliffe'in de en az Luther gibi dini liderler kadar etkili oldukları halde onların Avrupa'nın yanlış yerlerinde, yanlış zamanlarda ortaya çıktıklarına işaret eder. Luther bir reformcu olarak barışı yakalarken, Hus'un bir sapkın olarak yakıldığına dikkat çeken Lee, Reform hareketinin XIV. ya da XV. yüzyıllar yerine XVI. yüzyılda gerçekleştiğini hatırlatarak, bunun sebebini, bu yüzyılda doğru orantıyla bir araya gelen üç doğru faktörle açıklar.¹³

Stephen J. Lee'nin belirttiği üç faktörden birincisi, Hristiyan halkın papalığa duyduğu nefretin XV. yüzyılın sonlarına gelindiğinde zirveye ulaşmış olmasıydı. Bu zamanda Kilisenin karşılaştığı temel sorunun bir liderlik kavgası olduğunu belirten Lee, Papa III.

¹²Merriman, 2018, **a.g.k.**, 114-16.

¹³Lee, 1984, **a.g.k.** 20-21.

Boniface'nin 1302'de yayınladığı papalık kararnamesi *Unam Sanctam** ile Avrupa'daki ruhani ve idari tüm otoritenin papalık hakkı olduğunu öne sürse de bunun, 1305 ve 1376 yılları arasındaki Avignon papalığı ve Büyük [Katolik] Bölünme [Batı Bölünmesi] gibi olayların yol açtığı ve bir an gelip de birbirine rakip üç papanın ortaya çıktığı kaos dolu günler yüzünden gelecek yüzyılın başına kadar unutulduğu görüşündedir. Kilisenin XV. yüzyılın ilk yarısı boyunca örgütsel yapısını yeniden düzenlemek ve otorite boşluğunu doldurmak için uğraştığına değinen Lee, bu konuda yapılan çalışmaların papalığın uyuşmaz tavırları nedeniyle başarısızlıkla sonuçlandığını ve sonuçta kilisenin prestijinin yerle bir olmasının ardından daha da yozlaşan papalığın, bütün bu olanlar yüzünden kurumsal bir reformun gerçekleşmesinin imkansız olduğuna dair kötümser bir kanaatin yayılmasına neden olduğunu belirtir. Desiderius Erasmus'un 1514'te Papa II. Julius'a yönelik yazdığı ve kurumsal yozlaşmanın doğru bir tasviri olarak kabul gören *Iulius Exclusus* [*Dışlanmış Iulius*] adlı taşlamada, İsa'nın on iki havarisinden biri olan ve Roma Kilisesi'nin kurucusu kabul edilen Petrus'a, cennetin kapılarından geri çevirttiği papaya, "iğrenç adam" ve kiliseye de "günahkar pislik yuvası" dedirtiyordu.¹⁴

Bu süreçte popülerliğini kaybettiği gibi ulusal değerlerin ötesinde bir güç olarak kabul edilme özelliğini de yitiren Papalık, 1492'den 1534'e kadar, biri biterken diğeri başlayan beş savaşta, İtalya'nın Avrupa'nın diğer hükümdarları tarafından tahribatı sırasında diğer siyasi güçlerle savaşmak zorunda kaldı. Siyasal karışıklıklar mali ihtiyaçların büyümesine yol açmış ve bu ihtiyaçları karşılama yöntemleri derin düşmanlıklara ve sonunda da 1517'de Almanya'da Reform Hareketi'nin başlamasına yol açan ortamı yaratmıştı. Ruhani lider kadar siyasi bir devlet yöneticisi de olan papalığın yaratmış olduğu geniş bir mali sistem, İtalyan savaşlarının ve Haçlı Seferlerinin masraflarına kaynak bulmak ve St. Petrus Bazilikası'nın onarımında kullanılmak için bu kez aşırı yoğun bir biçimde işletilmeye başlanmıştı. Bu durumdan en çok yıllık, ilk çocuk, kazancın yüzde onu oranında alınan din vergisi, gayrimeşru evliliklerin kutsanması için ödenen vergiler ile

**Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere...* (Tek kutsal Katolik ve bizzat Apostolik Kiliseye derhal imanla inanmak ve onu benimsemek zorundayız...) diye başlayıp devam eden asıl metin, belgeler Papalık arşiv indeksine kaydedilirken metnin ilk iki kelimesiyle kodlandığı için, bu belge kısaca "Unam Sanctam" (Tek kutsal) olarak bilinir.

¹⁴Lee, 1984, a.g.k. 21.

endüljanslar olsa da sonunda çare niyetine kardinalliklerin satılığa çıkarılması söz konusu oldu; 1500 yılında yalnızca bir papanın on iki kardinallik sattığı bile oldu.¹⁵

Luther'i harekete geçirmeye yeten ise endüljansların Fugger ismiyle bilinen Avusturya bankacılarına satışının hızlandırılmasıydı. Fuggerler bu satışa aracılık etmesi ve bazen cironun yarısını almaları, Luther bu konuda bir tartışma başlatmasına sebep oldu. Doksan beş maddeden oluştuğu için kısaca "Doksan Beş Tez" olarak bilinen "*Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum*" [*Endüljansların Gücü Deklarasyonu İçin Tartışma*] başlıklı tezinde, endüljansların temelden yanlış olduğunu savundu. Papalığın dünyevi bir ticarethane haline geldiğini gösteren bu görkemli ve karmaşık mali sistem, Luther'in hedefindeydi. İrlanda ile İspanya, İtalya ve Almanya'dan daha az hassas bir konumda olsa bile, kilise kurumu bütün kıtayı etkileyen bir çöküş içindeydi. Pek çok manastır yolsuzlukları ve rahiplikle alakasız kişilerce yönetilmesiyle kötü bir ün kazanmıştı. Erasmus ve Luther manastır yönetimlerinin en berbat yönlerini gördüler ve ona saldırmakta tereddüt etmediler; devlet adamları da bu fırsatı değerlendirip, Reform Hareketi belirginleştğinde kutsal binaları kapatmada ve onların topraklarına el koymada gecikmediler; bu durum, papalığa ve onun mal varlığına karşı birçok Avrupalı devlet adamının tutumunu belirleyen, artan bir nefret ve pragmatizmle tamamen uyum içindeydi.¹⁶ Lutherciliğin ilk taraftarlarının büyük çoğunluğu arasında gerçek bir dinsel uyanıştan çok Papalığa karşı bir isyanın söz konusu olduğunu yazanlar da oldu.¹⁷

Stephen J. Lee'nin belirttiği ikinci faktör, matbaanın keşfidir. Bu keşif, bir taraftan yaşamsal değere sahip bir haberleşme vasıtası temin ederken, diğer taraftan da Rönesans'ın eline verdiği muazzam bir propaganda aygıtı ile Kiliseyi vurmuştu.¹⁸ Henri Pirenne de matbaa konusuna değinirken, Wittenberg Üniversitesi'nin küçük matbaasında basılan broşürlerinin, Luther'in etkili sözlerini Almanya'nın her tarafına ulaştırmakla ilk kez dinsel bir konunun halkın huzurunda tartışılmasını sağladığını ve onun yargısına sunulduğuna işaret ediyor. Luther'in incelemelerini, deyim yerindeyse, propaganda broşürleri olarak niteleyen Pirenne, o zamana kadar Kilise düşmanlarının doktrini vaaz ve havarilik yoluyla yayılırken, Lutherciliğin matbaadan çıkanlarla yayıldığını ve bu

¹⁵Lee, 1984, a.g.k. 21-23.

¹⁶Lee, 1984, a.g.k. 23.

¹⁷Pirenne, 2022, a.g.k., 396.

¹⁸Lee, 1984, a.g.k. 24.

yayılmanın hızının, basının gücünün ilk tezahürü olarak görülebileceğini ileri sürüyor.¹⁹ Bütün bu büyük idari zayıflıkların, artan entellektüel faaliyetlerin daha yoğun ve cesur bir eleştiriyile bütünleştiği bir çağda gerçekleşmesini Papalık için büyük şanssızlık olarak değerlendiren Stephen J. Lee, John Wycliffe ve Jan Hus tarafından endüljansların satışının eleştirilmiş ve kutsal kitapların üstünlüğünün Luther'den çok önce dile getirilmiş ve Kilisenin sorunları ortaçağ boyunca defalarca tartışılmış olsa da o zamanki düşünce çevrelerinin böyle bir oluşuma karşı düşmanca bir tavır içinde olduğunu ve üniversitelerle siyasal otoritelerin desteğinin sağlanamadığını ifade ediyor. Rotterdamlı Erasmus ve pek çok Alman hümanistin yapıtlarının ortaçağ teolojisinin ve papalık otoritesinin tekrar sorgulanmasına yol açması, XVI. yüzyılın başlarından itibaren kiliseye karşı cephe alan reformcuların daha geniş bir desteğe sahip olmasını sağladı. Alman hümanizminin ayırt edilebilir, ama aynı zamanda çakışan iki platformda ilerlediğini savunan Lee, bunlardan birincisinin dinsel değişme hatta devrime yol açan süreç olduğunu; ikincisinin ise Almanya'daki İtalyan etkilerine karşı çıkan güçlü milliyetçilerin ortaya çıkışı olduğu kanaatindedir. “İlkinde Luther önerdiği reformlar için geniş bir destek sağlarken, diğeri Kuzey Almanya'nın yöneticilerini papalıkla bağlarını koparmaları için ideolojik nedenlerin var olduğuna ikna etti.” Rönesans ile Luthercilik arasındaki bağların çok güçlü olduğunu öne sürmenin yanıltıcı olacağı uyarısını yapan Lee, hepsinden öte, Luther'in teoloji tezlerinin büyük bölümünün ortaçağ öncesine ait olduğunu ve büyük oranda Augustinus'un öğretilerine benzediğine işaret ediyor. Lee, “Gene de Luther büyük ölçüde hümanizmin öncülüğünden faydalandı” diyor ve Luther'in, yerleşmiş kurumların eleştirisinin entellektüel hayatın bir parçası olduğu bir devirde yaşadığını, böylece kendi bakış açısının yayılmasını sağlamak için yeni bir ortam hazırlamaya gerek duymadığını belirtiyor. Stephen J. Lee'ye göre, Luther'in yarattığı ilk reform dalgası, Yeni Öğrenme sayesinde mümkün oldu. Fikirlerinin Saksonya'nın ötesine yayılabilmesi matbaa makinesinin keşfiyle mümkün olabildi. Matbaa makinesi, Reform hareketinin hız kazanmasıyla kiliseyi temellerinden sallayan makine özelliğini korumuştur. “Zaten böyle büyük bir teknolojik ilerlemenin kalıcı fikir ve kurumlara katkıda bulunmaması şaşırtıcı olurdu.”²⁰

¹⁹Pirenne, 2022, a.g.k., 395.

²⁰Lee, 1984, a.g.k. 24-25.

Kendisinden önceki reformcular başarısız olmuşken, aynı yolda giden Luther'in başarılı olmasında, Stephen J. Lee'ye göre üçüncü “doğru” faktör, milliyetçilik akımının gittikçe güçleniyor olması ve ortaya çıkardığı ulusal devlete karşı, Kilisenin evrensel düzeydeki politik gücünün buna karşı koyamayacağı günün yaklaşmış olmasıydı. Kilise kurumunda gerçekleşecek büyük bir devrim için gerekli üçüncü faktörün siyasi destek ve onay olduğunu belirten Lee, eğer bu faktör olmasaydı, reformcular aforoz edilmekle kalmayıp “dünyevi güçler tarafından cezaları verilmek üzere” yakalanıp yakılmaları gereken dinsiz sapkınlar olarak kalacaklardı, diyor. Lee'ye göre, açık bir siyasi meydan okuma söz konusu olunca, papalık genellikle çaresiz kalıyordu. Gene de bu tür bir çatışmaya Avrupa çok yabancı sayılmazdı.²¹ Luther'in Almanca konuşulan topraklarda başarılı olmasını yorumlayanlardan Henri Pirenne ise olayın öncelikle ulusal değil dinsel nitelikte olduğunu vurgular ve Protestanlık en geniş şekilde Germen dilleri konuşan halklar arasında yayılsa da bunun nedenini, oralarda onu anlamaya daha uygun zihinler bulunmasından ziyade başka yerlerde karşılaşmadığı siyasi ve sosyal koşullarla desteklenmesinde bulur.²²

Ortaçağın, Kilise ile ulusal devletlerin üç ana konu üzerinde savaşımlarıyla geçtiğine değinen Stephen J. Lee, bu konulardan birincisinin yargı sorunu olduğunu belirterek, Papalığın rahiplerin yargı özerkliğini devletten ayırdığını ve bunun, İngiltere Kralı II. Henry gibi devlet adamlarıyla uzun süren çatışmalara neden olduğunu; ikinci konunun ise siyasi olduğunu belirterek, pek çok kralın, papanın temsilcilerinin devlet işlerinde nüfuz sahibi olmasından rahatsız olduğunu; üçüncü konunun ise iktisadi alanda olduğunu ve bunun da Papa VIII. Boniface'nin (1294-1303) dinsel konular üzerinden ek gelir elde etmeyi ulusal devletlere yasaklaması olduğunu belirterek, bunun da pek çok kral tarafından önemsenmediğini ya da papaya açıkça karşı çıkmak gibi bir sonuç doğurduğunu açıklıyor. Fakat, diyor Lee, “Bu tartışmalar ne kadar ciddi boyutta olursa olsun, yöneticileri papalıkla ilişkileri koparmaya ikna edememişti.” Çünkü, “Yöneticilerin Roma ile bağları kopartıp yeni yeni oluşan teolojik akımları dinsel veya ulusal alternatifler yaratmakta kullanmaları ancak XVI. yüzyılda mümkün olabildi.” Lee'ye göre, en hayati değişikliği gerçekleştiren olay, kilisenin Roma'ya bağlı ayrı bir birim olarak değil, ulusal kurumların yapısı içinde algılandığı İngiltere ve İsveç gibi daha

²¹Lee, 1984, a.g.k. 25.

²²Pirenne, 2022, a.g.k., 394.

merkezi devletlerin ortaya çıkışıydı. Papalığın otoritesi dışına çıkma eğilimindeki ülkelerde Kiliseyi Roma'dan ayırmak için kullanılan yöntemlerin çeşitli olduğunu belirten Lee, bunları şöyle açıklıyor: Anglikanizm papalık otoritesinin yerine hanedan monarşisini getirirken, İsveç'in Lutherci Kilisesi dinsel öğretilerde değişiklikler getirerek merkezi otoriteyi sağlamlaştırmıştı. Yine de Katolik olarak kalmakta ısrar eden devletler bile ülkesel siyasetler izleyerek, Fransa'da Gallikanizm'in ortaya çıkışında olduğu gibi, Kilise etrafına sıkı kontrol mekanizmaları yerleştirme yoluyla Roma'nın yetki alanlarını kısıtlamaya çalışmışlardı.²³

Stephen J. Lee, başta Reform Hareketi'ne ortam hazırlayan üç faktörden bahsetse de o dönemde yükselişe geçen ulusçuluk akımı ya da en azından ulusal bağların kuvvetlenmesiyle ortaya çıkan doğal ulus bilincini de dördüncü bir faktör olarak sayar. Almanya'da hatırı sayılır boyutlara ulaşan İtalya ve Roma düşmanlığının ilk belirtilerini göstermeye başlamasını, Almanya'nın papalık tarafından sömürüldüğüne dair inanışın sonucu olduğunu belirten Lee, Luther'in *Doksan Beş Tez*'inin [86. maddesi], Almanya'nın parasının Roma'daki Aziz Petrus Bazilikası'nın tamir edilmesine harcanmasından hoşnutsuzluk duyan Kuzey Almanyalı insanların düşüncelerini dile getirdiğini ileri sürer:

“Tüm Hristiyan aleminin parası bu doymak bilmez bazilika tarafından emildi, sömürüldü. Almanlar bu binanın Hristiyanlığın ortak hazinesi olarak nitelendirilmesine ancak gülerler. Roma'nın tüm kiliseleri ile saraylarının duvarları ve köprüleri bizim paramızla inşa edileceğe benziyor. Biz Almanlar Aziz Petrus kilisesine gidemediğimize göre, kendi zavallı kiliselerimiz sömürüleceğine, bu bazilika hiç inşa edilmese daha iyi olurdu.”²⁴

G. R. Elton ise Kilisenin yozlaşmasının ününün, varsılığına duyulan hasetin, tinsel bir yaşamın çok az eşlik ettiği tinsel gösterişlerine duyulan nefretin, bunların hiçbirinin Almanya'ya özgü olmadığına vurgu yaparak, Papadan aşağıya doğru bütün bir Batı Kilisesinin bir güven bunalımı içinde olduğunu çok iyi bilindiğini²⁵ ifade ediyor. Elton'a göre, bir esenlik aracı ve de zamansal bir kurum olarak Kilise kuşkuluydu; XIV. yüzyıldan başlayarak, kilise-dışı insanlar tüm düzlemde kendilerini ona gereksinimden

²³Lee, 1984, a.g.k. 25-26.

²⁴Lee, 1984, a.g.k. 26.

²⁵G. R. Elton (2012). *Reformasyon Avrupası 1517-1559*. (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, s. 22.

kurtarıyorlardı ve bu arada din adamlığı ve özellikle dinsel düzenler, sürekli olarak daha dünyevi olmuş, esinlendirici olmaktan çıkmışlardı. Elton, buna rağmen yine de sorunun özellikle Almanya’da geliştiğini, zira orada Kilisenin başka ülkelerde olduğundan daha da kötü bir durumda bulunduğunu ve daha haklı öfkeler hedef olduğunu²⁶ eklemeyi de ihmal etmiyor. Reformasyon Hareketinin Almanya’da ortaya çıkmış olması konusunda düşüncelerini aktaran Elton, öncelikle, kilisenin yüksek görevlerinin aristokrasinin tekeli altında olduğunu ve olağan kötüyü kullanımlar olarak simoni* ve nepotizmin yaygınlığına dikkat çekerken, Fransız ve İngiliz piskoposlarının ve manastırların, genişlemekte olan kilise-dışı nüfusun gereksinim duyduğu toprakların büyük bölümünü ellerinde tuttuklarını ve yüksek kiralardan sağlanan gelir ile geçindiklerini; Almanya’dakilerin bunlara ek olarak sık sık ellerinde yaşam ve ölüm güçleri olan toprak egemenleri olduğunu belirtiyor. Elton’ın tahminlerine göre, Almanya’nın belki de beşte biri büyük prens-piskoposların elindeydi ve bunların mülkleri herhangi bir dükün mülkü kadar büyüktü. Elton’ın dikkat çektiği bir başka husus da daha alttaki din adamlarının her yerde yoksul ve açgözlü ve sık sık bilgisiz olmaları ve bir de Almanya’da başka her yerde olduğundan kalabalık olmalarıydı. Alman topraklarındaki din adamlarından sonra Papalığın durumunu inceleyen G. R. Elton, Papalığın Fransa’da ehlileştirildiğini, İspanya’da sindirildiğini, İngiltere’de ortama uyarlandığını, buna karşın Almanya’da uluslararası istemlerinin, parasal beklentilerinin ve atamalara karışmalarının, dağınık da olsa direniş ile karşılaşmalarına neden olduğunu belirtiyor ve bunu da imparatorluğun tüm anlamını yitirmiş olmasına bağlıyor. Zira prensler adına papalık nezdinde politika izleyecek bir imparatorluğun bulunmayışı, Alman prensleri papalık karşı kendi başlarına bağımsız davranmaya zorluyordu.²⁷

Ellen Meiksins-Wood, G. R. Elton’ın tarihsel yaklaşımına benzer şekilde, ama biraz daha derinden ele alarak olaya yaklaşır ve analizine, imparatorlar ve dükler tarafından, idari ya da ticari amaçlarla kentlerin kurulmasıyla özellikle XII. yüzyıldan başlayarak, seküler otoritenin daha da parçalandığını ve bu kentlerin hem imparatorların hem de mahalli

²⁶Elton, 2012, a.g.k., 22-23.

*Kitab-ı Mukaddes/Resullerin İşleri, 8/9-24’te anlatılan hikayede, Petrus’tan ruhsal güçler satın almaya çalışan büyücü Simon Magus’un adından türetilmiş, kilise makamlarının veya endüljans ya da diğer ruhsal şeylerin satın alınması/satılmasına ilişkin bir isim/sıfat. (*American Heritage Dictionary of English Language*, 2016)

²⁷Elton, 2012, a.g.k., 23.

prenslerin güçlerine meydan okuyacak hale geldikleri şeklindeki bir tespitle başlar. Alman kentlerinin de İtalyan kent devletleri gibi köylerle çevrili olduklarını; buralardan kollektif kent lordluğunun vergi toplamakta olduğunu, ancak onların toprak sahibi aristokrasi ve prenslerle, İtalyanlara göre farklı ilişkileri olduğunu belirten Meiksins-Wood, Kuzey İtalya’da başlıca kent devletlerinin kökenlerinin emperyal Roma’ya kadar uzandığını ve topraklı aristokrasinin, Avrupa’nın diğer yerlerine göre daha zayıf olduğunu hatırlatıyor. İtalya’dakinin tersine, geç kurulan Alman kentlerinin varlıklarını lordlarına borçlu olduklarını işaret eden Meiksins-Wood’a göre, bu kentler özerkliklerini üst otoritelerin verdiği izinlerle kazanmış olsalar bile siyasi ve iktisadi bağımsızlıklarını, emperyal hiyerarşide hak iddia eden imparatorlara ve prenslere karşı korumak zorundaydılar.²⁸

Başlarda Alman devletlerinde ve İsviçre’de doğan bu dinsel reform hareketi, Rönesans hümanizminin Kuzey Avrupa’daki etkisini kısmen yansıtacak şekilde, Avrupa’nın büyük bölümüne yayılarak, Roma papalığına karşı Almanya’da gelişen ve papalığın Alman devletleri üzerindeki rolünü şiddetle eleştiren, aralarında genç keşiş Martin Luther’in sivrileceği muhalefet, XVI. yüzyılın ikinci on yılından başlayarak, Katolik Hristiyanlığı parçalayacak olan bir bölünme yarattı. Bazı reformcular papanın otoritesini reddederken, bazıları buna ek olarak Kilise doktrinini de reddetti. “Reformasyon” olarak anılan bu reform ya da “protesto” hareketi, Katoliklik bünyesinde birçok Protestan mezhebinin kurulmasına yol açtı. Bunların arasında en tanınmışları Almanya’da Lutherciler, İsviçre’de Kalvinciler, İngiltere’de ise kral VIII. Henry’nin Anglikan Kilisesidir. Roma Kilisesi, bu Protestan mezheplerinden oluşan genişçe bir cepheden saldırıya uğradığında, dinsel yaşamı bazı yönlerden ıslah etmeyi gerekli gördüğü gibi, aynı zamanda Katolik teolojisinin temel ilkelerini ve papanın otoritesine inancı yeniden onaylayan bir Karşı Reform ya da Katolik Reformasyonu başlattı. Artık Hristiyan dinsel bağlılık örüntüsünün büyük ölçüde yerleşmiş olduğu Avrupa’da, 1600’e gelindiğinde İspanya’da, Fransa’da, Avusturya’da, Polonya’da, İtalyan devletlerinde, Bavyera’da ve güneydeki Alman devletlerinin diğer kısımlarında yaşayan halkın büyük çoğunluğunun dini Katoliklik olmaya devam ederken, Protestanlar İngiltere’de ve İsviçre’nin büyük kısmında, Hollanda’da, İskandinavya’da ve kuzeydeki Alman devletlerinde ağır basıyordu. Bu din

²⁸Meiksins-Wood, 2016). a.g.k., 80.

farklılığı, Avrupa devletleri içinde ve arasında, din adına XVII. yüzyılda başlayan ve sonrasında kesintisiz süren Otuz Yıl Savaşları'nda (1618-1648) doruğa ulaşan savaşların patlak vermesine neden oldu.²⁹

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz da yer yer Merriman'ın görüşlerine katılır fakat ondan farklı bir yaklaşımla değerlendirdiği Protestan Reformu'nun, ortaçağ Hristiyanlığının yekpare düzenini, yerlerine siyasal düşüncede birkaç kavram bırakarak kırdığı görüşünü savunur. Luther ve Calvin gibi Protestan düşünürlerin ilahiyatının, sonunda devlete, sahip olduğundan daha bağımsız bir otorite verecek olan Kiliseyle devlet arasındaki ilişkiyi değiştirdiğini savunan yazarlar, Protestan düşüncesinin, papanın mutlaklığına yönelik saldırısıyla, aynı zamanda, sonraki birkaç yüzyıl boyunca önemi gittikçe artacak olan fikirleri dile getirdiğini ifade eder. Yazarlara göre bu fikirler, anayasacılık, sosyal sözleşmecî devlet görüşleri, bireysel vicdan hakkı, iktidarın kaynağının halk olduğu ve eğer liderleri belirli emirlere ya da sınırlara riayet etmezlerse bireylerin harekete geçme hakkıyla ilişkiliydi. Son olarak, Kilise hiyerarşisinden uzaklaşma yönündeki değişim ve her bireyin İncil'i kendine göre yorumlama hakkına yönelik hareket, dinsel bir epistemolojinin ve toplumda ortaya çıkan diğer güçler tarafından desteklenecek olan bireyciliğin ortaya çıkması için özendirici oldu diyen Tannenbaum ve Schultz, bütün bunların, hep birlikte, bir dizi yeni siyasal varsayımın ve bireysel özgürlük ve devlet otoritesinin geçmiş bin yıldan beridir var olanlardan dramatik olarak ayrılacağını dikkate alan değerlerin meydana getirilmesine yol açtığını iddia eder.³⁰

Reform hareketinin var olan bütün dini kurumları ya hiçe saydığını ya da en azından sorguladığını savunan J. M. Roberts, bu hareketin adeta tesadüfen yeni siyasal süreçler yarattığı görüşündedir. Hükümdarların, bu güçleri, genellikle kendileri gibi birer hükümdar olarak gördükleri papalara karşı, artık kendi çıkarları için kullandığını; bazen de bu yeni güçlerin hükümdarlara karşı geldiğini belirten Roberts, Reform hareketini başlatanların, “yaptıkları işin nereye vardığını görebilseler muhtemelen dehşete kapılırlardı” diyor. Reformcuların sadece ruhani konularla ilgili olduklarına inanmalarına rağmen siyaset arenasına bir dizi yeni konu getirdiklerine dikkat çekerek, gerçek inancı

²⁹Merriman, 2018, **a.g.k.**, 110-11.

³⁰Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 202.

yaymada (genellikle kabul ettirmede) çok hevesli olan bu insanların, tek biçimliliği veya dayatılan inancı büyük ölçüde yıktıklarını ileri sürer. J. M. Roberts’a göre, reformcular bireyin kendini yönetmesi konusunda daha geniş özgürlüklerin, farklı dini görüşlere hoşgörünün yolunu açtılar; günlük yaşamda laik ve dini unsurlar arasındaki ayrımı derinleştirdiler. Bu hareketi başlatanların tüm bunları görseler kendilerinin de ürkeceğini düşünen Roberts, vicdani hedeflerine ulaşmayı amaçlarken bin yıl öncesine uzanan dinsel otoriteye duyulan saygıyı çürütüp, Batı Hristiyan dünyasının birliğini yıktıklarını ileri sürüyor. Reformcuların bütün bunlara istem dışı sebep oldukları kanaatinde olduğu anlaşılan Roberts, onları kaşiflere benzeterek, “modern tarihin” başlamasına katkıda bulunduklarını belirtir. Roberts’a göre bunlar bir felaketti ve geldiğini kimse görememişti. Başlangıçta her şeyin dini otorite konusunda yeni bir tartışma gibi görüldüğünü, o zamana kadar pek çok badireyi atlatan papalığın resmi ve teorik yapısına karşı yeni bir sorgulamanın ortaya çıktığının düşünülmekte olduğunu, çünkü bu tür ihtilafların yeni bir şey olmadığını, geçmişe uzanan derin köklerinin bulunduğunu anlatan Roberts’a göre, Kilise reformu ile ilgili taleplerde bulunmak veya ruhban sınıfına karşı çıkmak ve bazı din adamlarının kötü alışkanlıklarıyla ilgili kötümser yorumlar yapmak yeni bir durum değildi.³¹

Henri Pirenne ise farklı bir perspektiften yaklaştığı Rönesans ve Reform’un başarısının vazgeçilmez biçimde, XIV. yüzyılın başında beri hızlanan Katolik Kilisesinin çöküşüne bağlı olduğunu belirttikten sonra, bu gelişmenin, düşüncenin özgürleşmesini ve inancın yenilenmesini tek başına mümkün kıldığını savunur. Pirenne, XV. yüzyılın ortalarından beri bir yenilenme hareketinin doğmasını, yalnızca inanç ve düşünce alanıyla sınırlı görmez; bunun her alanda hissedildiğini savunur: Düşünürler Skolastisizmin boyunduruğundan ve sanatçılar Gotik üslubun kısıtlamalarından kurtulmuşlar; sanayiciler, kapitalistler ve politikacılar, sırayla ticari birlikler sisteminin kısıtlamalarına, ekonomik sınırlamalara, faaliyetlerinin serbestçe gelişmesini engelleyen gelenekler ve önyargılara karşı protesto ve isyan etmişlerdi. Ekonomik dünyanın da en az entellektüel dünya kadar dönüşüm geçirdiğini savunan Pirenne, modern kapitalizmin doğuşuyla ilk

³¹Roberts, 2015, a.g.k., 313-14.

bilimsel çalışmaların ortaya çıkışının neredeyse aynı zamana denk gelişine de ayrıca dikkat çeker.³²

3.2 Protestanlığın Yayılması

Kutsal Roma İmparatoru V. Karl, Papanın en kudretli potansiyel savunucusuydu ve başlarda Luther'i hiddetle suçlayan dindar biri olmasına karşın, Habsburg'un geniş emperyal çıkarları, onu Batı Avrupa'da Fransa kralı I. François'ya karşı sürekli savaş halinde tutmaktaydı ve bu durum, onun Luther'i destekleyenlere karşı harekete geçmesine engel oluyordu. Fransızların kralı ise kendi payına, Reformasyon'un Alman prenslerini bölmesinden, böylece de göz diktiği Kutsal Roma İmparatorluk tahtını zayıflatmasından memnundu. V. Karl, Reform kritik yıllar olan 1521-1530 yılları arasında Kutsal Roma İmparatorluğu topraklarında hızla yayılırken, kendine bağlı Alman devletlerinden uzakta, çoğunlukla İtalya'da kaldı. İmparatorluğa bağlı devletler arasında ilk Protestan ittifakı 1524'te kuruldu. Protestan hükümetler, rahibelerin ve keşişlerin manastırlarını dağıtarak, bakımevi ya da okul gibi laik amaçlı kuruluşlara dönüştürdüler. İmparator V. Karl, Protestanlarla uzlaşmaya varma umudunu bir süre korusa da Reform'u benimsemiş olan Hessen, Saksonya ve diğer eyalet ve kentlerin prensleri, öncelikle bir savunma ittifakı olarak düşünülmesine rağmen, prensler siyasi bağılılıklarının kaynağı olarak Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yerini bu birliğin alması niyetiyle 1531'de Schmalkalden Birliği'ni kurdu. V. Karl, o zamana kadar geçici uzlaşmaları kabul ederek Protestanlara hoşgörü göstermiş; Luther'i bir dinsel sapkın olarak mahkum etmiş olan Worms Fermanı'nı, genel bir Kilise konseyi toplama olanağı doğuncaya kadar askıya almıştı. Habsburglara karşı Osmanlılarla ittifak kurarak pek çok Hristiyanı şoke etmiş olan Fransa Kralı I. François yürüttüğü düşmanlıkla göz açtırmasa da V. Karl, Hollanda üzerinden Fransa'ya yönelik bir istila harekati başlatarak savaşa zorla son vermeye giriştikten sonra, 1547'deki çarpışmada Schmalkalden Birliği'ni bozguna uğratarak, Protestanlara karşı harekete geçmeye sonunda hazır hale gelse de Protestanlık o zamana kadar, Orta Avrupa'nın çoğunda kesin olarak kendisini kabul ettirmişti.³³

1600 yılına gelindiğinde, Avrupa'nın yarısından çoğu, Avrupa'nın en güçlü dört devletten üçü olan İspanya, Fransa ve Habsburg Avusturyası dahil, ağırlıklı olarak Katolik kaldı.

³²Pirenne, 2022, a.g.k., 358-59.

³³Merriman, 2018, a.g.k., 132-33.

Dördüncü güçlü devlet İngiltere, Protestan'dı. Katolik İspanya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi veren savaş halindeki Felemenk Hollandası'nın da büyük kısmı Protestan'dı. Augsburg Anlaşması'nın prenslere tanıdığı hakla *Cuius regio, eius religio* ilkesi gereğince devletin dinini prenslerin belirlediği Alman devletlerindeki durumun aksine, Fransa, Hollanda ve İskoçya'daki Reformasyonlar, büyük ölçüde aşağıdan gelen hareketlerdi. Devlet sistemlerinin karmaşık olduğu Orta Avrupa, Reform'un yayılması için uygun koşullar yaratıyordu. 1555'teki Augsburg Barışı, Alman tikelciliğini yani küçük ve bağımsız devletlerin varlığını pekiştirirken, Katolik Kilisesinin monarşiye tabi tutulduğu ve din görevlilerini atama yetkilerini koruyan İspanya ve Fransa gibi daha büyük, merkezi ve daha güçlü devletler, ileride çıkacak olan din savaşlarına rağmen, Reform hareketine en başarılı şekilde direndiler.³⁴

Protestan reformcular, Luther'in "ruh alanı" ve "dünya alanı" dediği toplum içindeki işlevlerin ayrılmasını kabul ettikten sonra, Protestan devletlerin siyasi kurumları nispeten laikleştirdi ve öyle kaldılar. Alman devletlerinde ve İskandinav'da, Luthercilik bir devlet kilisesi olarak ortaya çıktı. Reformcuların ilk başlarda Katolik hükümdarlara, özellikle de Kutsal Roma İmparatoru V. Karl'a karşı prenslerin korumasına ihtiyaç duymalarının bunda rolü vardı. Protestanlık devlet dinine dönüşürken, Anglikanlık da İngiltere'de devlet dini niteliğine büründü. Hem Lutherci hem de Anglikan reformlar Kiliseyi kesin şekilde devlete tabi kılarak, manevi ve dünyevi alanları birbirinden ayırdılar. Zwingli, kiliseyle devletin tamamen bütünleştirilmesi çağrısında bulunmuş, Kalvincilik ise her ikisinin kurumsal ayrımını esas almıştı. Augsburg Barışı'nın ardından Alman prenslerin, reformcu kiliseler üzerindeki denetimlerini, siyasi otoritelerini pekiştirmek için kullandıklarını belirten John Merriman, Lutherciliğin, tüm toplumsal düzeylerdeki mülkiyet sahiplerine cazip gelen ataerkil bir toplum yapılanmasına sıkıca bağlı kaldığını ileri sürerken, bazı prenslerin, dinsel bağlılık elde etmek amacıyla, kiliseye gitmenin zorunlu tutulacağını ve gitmeyenlerin cezalandırılacağını ilan ettiklerine dikkat çekiyor ve Lutherci ve Kalvinci devletlerin dinsel muhalefete karşı hoşgörüsünün, Katolik olarak kalanlarınkinden hiç de fazla olmadığını altını çiziyor.³⁵

³⁴Merriman, 2018, a.g.k., 156-57.

³⁵Merriman, 2018, a.g.k., 157.

3.3 Protestan Reformasyonu'nun Üç Teorisyeni

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Avrupa'nın inanç ve dolayısıyla uluslar haritasını yeniden çizmeye başlayan Protestan Reformasyonu, ilk olarak Almanya'da Luther tarafından bir kilisenin kapısına bir protesto metnini asmasıyla başlasa da Almanca konuşan civardaki pek çok halklar arasında bir domino etkisi yaratarak, Katolik inancının egemenlik sahasını daraltan büyük bir harekete dönüştü ve giderek Fransızca ve İngilizce konuşan halklar arasında da yayıldı. Günün sonunda, yeni bir siyaseti ve diplomasiyi de yaratan Protestan Teolojisi söz konusu edildiğinde, her ne kadar başka isimler de katkı yapmış olsa da öncelikle Luther, Zwingli, Calvin'den oluşan üç büyük isim akla gelmektedir. Aşağıda bu isimler ve etkileri ele alınacaktır.

3.3.1 Martin Luther

J. M. Roberts, "Augustinusçu Alman bir keşiş" dediği Martin Luther'in, 1517'de farkında olmadan yaptığı bir eylemin bir din devrimine yol açtığını söylerken, XVI. yüzyıl başlarındaki Almanya'da, "ruhban sınıfı karşıtlığı, sapkınların spekülasyonları, hükümdarların açgözlülüğü, reform dürtüsü, hümanizm" gibi mevcut unsurların, "bir adamın veya bir olayın ortaya çıkmasının beklendiği" bir ortamı tasvir etmişti. Roberts'a göre, Luther'in açığa çıkardığı enerji, Aryancıların tarihe karışmasından beri Batı'da bozulmadan varlığını sürdüren Hristiyan birliğini parçalayıp, Almanya'da yeni bir ulusal bilinci harekete geçirdi ve Avrupa diplomasisine yeni bir ideolojik unsur kattı.³⁶ Roberts ulusal boyuta işaret ederken, John Emerich Edward Dalberg Acton gibi uzun bir isme sahip olmasına karşın kısa ünvanıyla tanınan Lord Acton, bireysel boyuta işaret eder: Roma Katolik Kilisesi'ne karşı XIV. ve XV. yüzyıllarda muhalefet etmiş İngiliz John Wycliff ile Alman Jan Huss'un Katolik öğretinin belli özellikleriyle çatışmalarına karşın, Luther'in Kilisenin otoritesini reddetmesiyle bireysel bilince sürekli direnişe yol açacak bir bağımsızlık verdiğini savunur.³⁷

Ellen Meiksins-Wood'un anlatımına göre, hukuk eğitimini bırakarak manastırda Augustinusçu bir rahip olan Martin Luther'in öğrendiği Hristiyanlık, "saplantılı biçimde günahla, tövbeyle, Tanrı'nın gazabıyla doluydu." Tövbekar günahkarlara kendi kurtuluşlarına yardımcı olabilecekleri söyleniyordu ama, Hristiyan teolojisi, "kurtuluşun,

³⁶Roberts, 2015, a.g.k., 315.

³⁷J. E. E. D. Acton (2019). *İki devrim üzerine*, (Çev. Yunus Sağır), İstanbul: Liberus Yayınları, s. 8.

sadece erdemli bir yaşamla değil, Tanrı'nın lütfuyla olacağını belirtse de inananların sürekli olarak, Tanrı'yla işbirliği yapmak için mücadele etmeleri gerektiğini öğretir gözüküyordu.” (Bu mücadele elbette her zaman Kilisenin yardımıyla olacaktı.) Meiksins-Wood, bunun Luther için, “erdem ile günah, Tanrı ile şeytan arasında ikilemde kalmak” gibi görüldüğünü ve “bu hayatta insanın bütün çabalarının Tanrı'yı memnun etmeye yetip yetmeyeceğinin hiçbir zaman bilinemez olduğunu” belirtiyor. Luther'in manastırda benimsediği aşırı çilecilik bile bir belirlilik ve de ferahlama sağlamamıştı ki, “deneyimini tarif ederken, ruhunun sadece kendi üzerine kapandığını söylemişti.”³⁸ Luther teolojik yeniliklerini Paulus'un öğretisiyle uğraşırken gerçekleştirmiş, onun Romalılara Mektup, I:17'de söylediği, “[Tanrı'nın kudretinde] Tanrı'nın salahlı imandan imana keşfolunur; nitekim: ‘fakat salih, imanla yaşayacaktır,’ diye yazılmıştır.”³⁹ şeklindeki sözlerinin anlamını, Tanrı'nın haklılığının cezayla ortaya çıkmadığı şeklinde kavramış ve tersine, O'nun katında günahkarın dürüstlüğü'nün yalnızca iman vasıtasıyla olabileceğini açıklamıştı. Meiksins-Wood'un Luther yorumuyla, “kurtuluş, yaşam boyu insan çabasının belirsiz bir sonucu değildi; Tanrı'nın karşılıksız verdiği sevgi dolu bir hediye idi.”⁴⁰

3.3.1.1 Luther'in Hristiyan teolojisinden seküler otoriteye itaat üretmesi

Katolik Papalığın vesayeti altındaki Avrupa topraklarında yerel otoritelerin otonom şekilde davranabilmesi yani dünyevi işlerde karar ve uygulama yetkisine sahip olması yolunda atılan sonuç alıcı ilk ciddi adımın, Martin Luther tarafından Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Almanca konuşulan topraklarında atıldığı biliniyor. Bu adımlar önceleri Papalığın artık tepki çekmeye başlamış olan bazı uygulamalarına karşı bir protesto ile başladı. Luther, görüşlerinin yalnızca belirli Kilise öğretilerine ve iddialarına yönelik olduğunu, papaya yönelik olmadığını ileri sürse de Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, bunu gerçekçi bulmaz ve onun görüşlerinin sivil yöneticilerin otoriteleri olduğu kadar papanın iktidarıyla da ilgili önemli imalara sahip olduğunu düşünür. Luther'in, Papalığın yanılmazlığını, Kilisenin yapısını ve sivil yöneticileri kontrol etmesini reddederek Hristiyanlığın doğasını yeniden tanımladığını ileri süren Tannenbaum ve Schultz, Luther'in, Kiliseyi nispeten eşit üyelerin oluşturduğunu,

³⁸Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 81-82.

³⁹Paulus (2012). *Romalılara mektup*. Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, s. 154.

⁴⁰Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 82.

Kilisenin temeli olan cemaat olarak Kiliseye mensubiyetin de yöneticilerine kullanacakları otoriteyi bahşeden güç olduğunu öngördüğünü savunur. Yazarlara göre, “bütün bu görüşler, siyasal eşitliği, anayasacılığı ve siyasal otoritenin halkın rızasına dayandığına dair inancı ima eder.”⁴¹

Ellen Meiksins-Wood da Luther teolojisinin yorumcularının, onun en büyük yeniliğinin, kilisenin kutsal güçlerine ve rahipliğe meydan okuması olduğunu düşünme eğiliminde olduklarına dikkat çekerek, bu yorumculara göre, “geç ortaçağa gelindiğinde, kilisenin kutsal güçleri ile dünyevi alandaki yargı yetkisi, kamusal alandaki zorlayıcı otoritesi (*in foro exteriori et publice*) arasında açık bir ayrım yapılmakta olduğunu belirtir. Meiksins-Wood’a göre, aslında Padovalı Marsiglio gibi, Luther’den önce başkaları da kilisenin dünyevi otoritesini sorgulamıştı, ama Luther bir adım daha attı. O zamana kadar hiç kimsenin, sadece kilisenin dünyevi otoritesini değil, inananların ruhları üstündeki otoritesini de sorgulamakta bu kadar ileri gitmediğini hatırlatan Meiksins-Wood, Luther’in Kilisenin cezalandırma, aforoz etme ya da günah bağışlama endüljanslarını bahşetmesinden başlasa da buradan sadece kilisenin dünyevi otoritesine karşı saldırarak ilerlemediğini, aynı zamanda seküler hükümetleri ve onların neredeyse koşulsuz itaat talebi iddialarını da desteklediğini iddia eder. “İmanla haklı çıkma” doktrininin bu noktada gerçekten temel olduğunu belirten Meiksins-Wood, bu doktrinin, kilisenin kutsal güçlerine saldırıdan çok, seküler otoritenin savunusu ve ona itaatin zorunluluğu bakımından seküler güce daha çok katkıda bulunmuş olabileceğini ifade eder.”⁴²

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, Luther’in ilahiyatının, daha acil olarak, dünyevi yöneticilere, Hristiyan Avrupa’dan almış olduklarından daha fazla otorite verdiğini savunur. İlk olarak, sivil otoritenin, otoritesini papanın aracılığıyla değil, doğrudan Tanrı’dan aldığını gösteren Luther’in, böylece iktidar için yöneticilere kutsal bir temel verdiğini, ama bu temelin aynı zamanda da onların yalnızca kendi çıkarlarına değil, Tanrı’ya hizmet etmekle sınırlı oldukları anlamını da taşıdığını ifade eden yazarlar, Luther’in, ikinci olarak, dünyevi yöneticilere, yerine getirmeleri için önemli bir görev verdiğini savunur. “İnsanların günahkarlığı ve kötülüğe maruz kalmışlığı bir veri olduğuna göre” diyen yazarlar, Luther’in devleti “Tanrı’nın hizmetçisi ve kötülüğü

⁴¹Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 196.

⁴²Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 85-86.

cezalandırma ve iyiliği koruma memuru” olarak tanımladığını aktarır. Tannenbaum ve Schultz’a göre, Luther burada, dünyevi yönetimi desteklemek için kullanmak üzere İki Kılıç Kuramı’na geri döner. Papanın bu öğretiyi yanlış yorumladığını ileri süren Luther’in, İncil’deki ifadesiyle İsa’nın dünyevi otoriteyi yasaklamadığını veya feshetmediğini iddia ettiğini savunan yazarlara göre, bundan da önemlisi, Luther’in dünyevi hükümeti önemli dini öğretilere sahip görmediği halde, iki kılıç bölünmesinin tersine her ikisinin de kralın kontrolünde olduğunu savunmasıdır. Tannenbaum ve Schultz üçüncü olarak, dünyevi iktidarı savunmasına rağmen, Luther’in mutlakıyetçi ya da kutsal bir dünyevi hükümet yaratmadığı görüşündedir. 1523’teki *Dünyevi Otoriteye Nereye Kadar İtaat Edilmelidir* adlı risalesinde Luther’in, önce yönetim biçimleri arasındaki farkları tartışarak ve yasalar yoluyla yönetimi sınırlama ihtiyacını ileri sürerek, dünyevi yönetimin sınırlarını belirlediği savunulur. Yazarlara göre, “İsa’nın hükümrانlığındaki Tanrı’nın krallığı” yanında bir de “devletin hükümrانlığındaki Dünya krallığı” olduğunu ileri süren Luther, “yasa olmadan bu krallığın ve hükümetin de olamayacağını, ancak dünya hükümetinin yasalarının hayatın, mülkiyetin ve yeryüzünün dışındaki bir şeyin ötesine uzanamayacağını” söyleyerek, dünya devletine bir sınır çizmiştir.⁴³

Hristiyanların hem yöneticilere hem de dünyevi yasalara itaat etme görevleri olduğunu söyleyen Luther’e göre, “Barışı korumak, günahı cezalandırmak ve kötülüğü engellemek için Kılıcın çok büyük faydaları vardır ve tüm dünyaya gerekli olduğu için, insanoğlu, Kılıcın yönetimine daha istekle boyun eğer, vergi öder, vb. Ayrıca, Tanrı’nın ruhları sadece kontrol edebileceğini, dünyevi hükümetlerin sadece onların otoritesine rıza gösterenler üzerinde otorite sahibi olduğunu ve hiçbir dünyevi hükümetin, insanları inanmaya zorlayamayacağını ifade eden Luther’in siyasal öneminin, onun hem Kilise hem de devlet iktidarına sınırlamalar getirmesi kadar, Kiliseyle devlet otoritesi arasındaki bireylerle yüz yüze ilişkiyi yeniden düşünmüş olmasında yattığını belirten Tannenbaum ve Schultz, bu sınırlamaya vurgu yaparak Luther’in, daha sonraki anayasacılık, hoşgörü ve Kiliseyle devletin rollerinin ayrılması fikirleri için örnekler sunduğunu ileri sürer.⁴⁴

⁴³Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 196-97.

⁴⁴Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 197.

“Dinsel ile seküler, özellikle de geç ortaçağda Batı Hristiyanlığının etki alanında yükselmekte olan feodal krallıklar ile papalık arasındaki yetki sınırını” hiçbir felsefeci ya da teoloğun “hiçbir zaman kesin biçimde çözemediği” iddiasında olan Ellen Meiksins-Wood’a göre, ilk Hristiyanlar için söz konusu olmayan bu sorunla ortaçağ teolojisi yüzleşmeye mecbur kalmıştır. “Paulus’un zamanında” dediği Roma işgali altındaki Filistin’de MS 1. yüzyılda,

Sezar’ın ve Tanrı’nın alanlarını kendilerine bırakmak, Hristiyan neo-Platonculuğunun yaptığı gibi, Sezar’a itaat ile dünyevi varoluşun değersizleştirilmesinin bir arada olması ve maddi dünyadan gizemli vazgeçiş felsefesi, öteki dünya teolojisini kurmak için yeterli olabilirdi.⁴⁵

diyen Meiksins-Wood, “Thomas Aquinas’ın çağında” ise Ortaçağ Hristiyanlarının, dünyevi yönetimin karmaşasıyla ve dünyevi iktidar için rekabet edenlerin hak iddialarıyla meşgul olmak zorunda olmalarının mücadelesini vermek hatta bunu haklı göstermek durumunda oldukları görüşündedir. Meiksins-Wood’a göre, Luther teolojisi, Thomas Aquinas’ın derli toplu yapısını parçaladı. Kozmik düzen hiyerarşisinin yerine özellikle katı bir ruhani ve dünyevi alan ayrımı getirerek kiliseyi herhangi bir dünyevi yargılamanın dışında bıraktı. Kilisenin yargılama yetkisinin yalnızca kilise içinde (*in foro interno*)* geçerli olduğunu savunan önceki reformcuları da geride bırakan Luther, “daha önce hiç yapılmayan biçimde daha da ileri giderek kilisenin yargılama yetkisini *in foro externo*’da** olduğu kadar *in foro interno*’da da reddetti.⁴⁶ Meiksins-Wood, Luther’in böylece kilisenin otoritesini sadece dünyevi meselelerde değil, aynı zamanda biçimsel kutsal işlerde bile yok ettiğini; kilise görevlisi rahiplerin, insanlık için Tanrı’ya giden

⁴⁵Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 87-88.

* *in foro interno*, bireylerin kişisel ve manevi meselelerini bir dini otoriteyle tartışabilecekleri özel ve gizli bir ortamı tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Pratikte “günah çıkarma” diye bilinen, bir kişinin bir rahibe itirafta bulunduğu veya manevi rehberlik aradığı yerdir *forum internum*. Vicdani meselelerde mahremiyet ve gizlilik ihtiyacını kabul ettiği için, Kilise hukukunda yeri vardır.

** *Forum externum*, Katolik hukukunda var olan bir mahkemedir ve Kilisenin kurumsal yaşamıyla ilgili veya onu etkileyen hukuki davalara bakar. *in foro externo*, böyle bir mahkeme önünde bulunmak anlamına gelir.

⁴⁶Ellen Meiksins-Wood, buraya koyduğu 4 nolu dipnotta şu notu düşer: Quentin Skinner *Foundations, vol. 2: Age of Reformation, p. 200’de*, “Luther’in görüş değiştirmesinin gerçek olduğunu iddia ederken, aynı zamanda büyük bir gayretle şunu vurguladığını belirtir: Lutherciler, ‘tabii’ her ne pahasına olursa olsun, özel hukuk doktrininden, özel kişilerin kamusal otoriteye karşı şiddetli direniş gösterebileceği sonucunun çıkmamasını sağlamak ya da özel kişilerle kamusal görevin arasında herhangi bir karışıklığın olmasını önlemek kaygısı içinde olmuşlardır.” (Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 89).

⁴⁶Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 88.

yegane resmi kanal olma rolüne ilişkin görevlerinden yoksun bıraktığını ileri sürer. Luther'in yukarıdaki görüşlerini yorumlayan Ellen Meiksins-Wood'a göre, baskı güçleri yalnızca, bütün Hristiyanların itaat etmek zorunda olduğu seküler hükümete aitti. Ruhu etkileyen meselelerde elbette Hristiyanlar vicdanlarına göre hareket etmek zorundaydı; eğer günahkarlığa yol açacak biçimde emir verilirse, itaatsizliğe mecbur kalabilirlerdi.

Augustinus'un Hristiyanlara her koşulda otoriteye itaat etmeyi öğütleyen doktrinine sıra geldiğinde, Luther'in bu konuda da Augustinus'tan ayrıldığı görülür. Başlarda Augustinusçu çizgide olan Luther'in, daha sonraki yıllarda ilk inançlarının ötesine geçen bir direnme hakkını kabul ettiğine değinen Ellen Meiksins-Wood, Luther'in aslında bunda gönülsüz olduğunu, Alman prenslerin güçlü ve yinelenen ısrarı karşısında söz konusu direnme hakkını kabul ettiğini belirtir. Meiksins-Wood'a göre, o zamanki mesele, prenslerin imparatora karşı direnme hakkının olup olmadığı hatta direnmek için birlik kurmanın görevleri gereği olup olmadığıyla ilgiliydi. Luther'in buna daha önce karşı çıktığına dikkat çeken Meiksins-Wood, Luther'in bazı taraftarlarının “güce güçle direnme hakkını ve adaletsiz yargılara itaatsizlik etmeyi” savunduklarını hatta Roma sivil hukukuna bile başvurarak görüşlerini desteklediklerini; bazılarının ise “özel hukuku” yardıma çağırarak, “adaletsiz bir yöneticinin ceza olarak kamusal otoritesini kaybedebileceğini ve fiilen özel/sıradan bir bireye dönüştükten sonra ona karşı, meşru müdafaa gerekçesiyle direnilebileceğini iddia ettiklerini” aktarır ve Luther'in bile büyük bir tereddüitten sonra “özel hukuk” doktrini kabul ettiğini anlatır. Meiksins-Wood bu noktada bir hususa vurgu yaparak, bazılarının doktrini gerçekten daha radikal biçimde kişisel direniş hakkı olarak yorumladıklarını, Luther'in ise meseleyi dar bir çerçevenin içine çekerek, imparatorun yüksek otoritesine karşı, Alman prensleri gibi daha az otorite sahibi olanların aktif direnişinin olabileceğini söylediğini⁴⁷ belirtir.* Meiksins-Wood'un kanaatine göre, emperyal güce isyan eden prensler, başından sonuna kadar, direnişlerini gerekçelendirirken, direnişin halk bakımından genel bir hak olarak algılanmaması için savlarını belli bir biçimde geliştirmeyi amaçlamışlardır. İmparatorluğun yüksek

⁴⁷Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 88-90.

* Ellen Meiksins-Wood, buraya koyduğu 4 nolu dipnotta şu notu düşer: Quentin Skinner *Foundations, vol. 2: Age of Reformation, p. 200'de*, “Luther'in görüş değiştirmesinin gerçek olduğunu iddia ederken, aynı zamanda büyük bir gayretle şunu vurguladığını belirtir: Lutherciler, ‘tabii’ her ne pahasına olursa olsun, özel hukuk doktrininden, özel kişilerin kamusal otoriteye karşı şiddetli direniş gösterebileceği sonucunun çıkmamasını sağlamak ya da özel kişilerle kamusal görevin arasında herhangi bir karışıklığın olmasını önlemek kaygısı içinde olmuşlardır.” (Meiksins-Wood, 2016, s. 89).

otoritesine karşı prenslerin ve diğer resmi görevlilerin, özellikle dinsel konularda ve hatta imparatoru askeri yoldan indirmekle ilgili olarak, haklarının anayasal argümanlara dayanmasına çalışıldığına dikkat çeken Meiksins-Wood, “İmparator adaletsiz yönetimi nedeniyle özel bir kişi haline gelse bile” onun cezalandırılması söz konusu olduğunda, bu özel bir hak kapsamında değil, ilgili otoritelerce kamusal bir görev olarak yerine getirileceğini söyler.

Katolik dünyada seküler idareye itaat konusunda ilk kez görüş ileri süren kişi elbette Luther değildi. Başka Hristiyan teologların da seküler otoriteye itaat konusunda teoriler geliştirmişlerdi. Luther’in diğer teologların karşılaşmadığı belirli sorunlarla karşı karşıya kaldığını belirten Ellen Meiksins-Wood, buna örnek olarak, Kutsal Roma İmparatoru ve onun sivil müttefiklerinin, özellikle de Ghibelline aristokrasisi adına papalığa saldıran Padova’lı Marsiglio’ndan farklı olarak, Luther’in hem papayla hem de imparatorla çatışma içinde olan, bazen kralların ama özellikle mahalli prenslerin seküler otoritesini savunduğunu vurguluyor. Alman prenslerine itaati savunmak için, kilisenin hem kamusal hem de özel yargılama hakkının olmadığını açıklamak yeterli değildi diyen Meiksins-Wood, bunun, dünyevi meselelerde otorite dengesini seküler hükümet lehine değiştirebileceğini, ama prenslerin otoritesi –Kutsal Roma imparatorunun bile– hiçbir biçimde kutsal kurumlardan kaynaklanmadığı için, inanan Hristiyanlardan katı bir itaat istemek açısından sağlam bir temel olmayacağını ifade ediyor. Bu hususta Augustinus’un da Hristiyanların seküler hatta putperest yöneticilere bile itaat etmeleri gerektiği ilkesi bakımından epey mesafe kat etmiş olduğunu ileri sürerken, var olan bazı kaçamak noktalarının, Luther’in “imanla haklı çıkma doktrini” tarafından giderildiğini belirtiyor. Luther’in teolojisinin “kesinlikle seküler hükümete itaatten ve Hristiyanların buna uymasından yana” olduğunu işaret eden Meiksins-Wood, kader ya da lanetlenmişler ile seçilmişler arasındaki ayrım hakkında ne düşünürse düşünsün, imanla haklı çıkma doktrininin, seküler otoriteye itaat konusunda fiilen bütün bunları geçersiz kıldığını, seküler otoriteye kesin olarak kutsal alanda da iddiada bulunma hakkı verdiğini⁴⁸ ifade ediyor. Luther’in itaati Protestan doktrininin kalbine koyduğu kanaatini belirten Meiksins-Wood, bunun Alman prensleri için bir nimet olduğunu ve bu avantajın diğer Avrupalı krallar bakımından da geçerli olduğunu ileri sürüyor. Bölgesel kralların (aynı

⁴⁸Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 89-91.

zamanda Kutsal Roma İmparatoru olan İspanya kralından farklı olarak) zaten Katolik Kilisesine bağlı olmadan merkezileşme projelerinde ilerlemekte olduklarını ve Protestan doktrininin, krallığın gücünü desteklemek için kolaylıkla kullanılabilir olduğunu ve bunun, özellikle İngiltere için geçerli olduğunu hatırlatan Meiksins-Wood, VIII. Henry'nin ilk Ortodoks Katolik yıllarında, Luther'e saldıran bir bildiri yayınladığı için papalık tarafından "inancın savunucusu" ilan edildiği halde, Lutherciliğe karşı tutumunun ikircikli olduğunu, ama kısa sürede Protestan doktrininin, kraliyetin üstünlüğünü ve kralın hem devlete hem de kiliseye egemen olmasını desteklediğinin görüldüğünü ileri sürüyor. Meiksins-Wood'a göre, I. James de kralların kutsal hakları olduğu iddiasında bulunurken aynı fikirleri kullanacaktı.⁴⁹

3.3.1.2 Luther'in protestosunun Alman köylülerini yanıltması

Almanya'da bilinen ilk köylü ayaklanması, 1415'te kazıkta yakılarak öldürülen, din reformcusu bir teolog olan Jan Hus taraftarlarının 1476 yılında kalkıştıkları ayaklanmadır ve ondan yaklaşık elli yıl sonra 1524'te, yine bir din adamı olan Thomas Müntzer önderliğinde başlayan daha büyük ayaklanmaya kadar 1491, 1493 ve 1497 yıllarında irili ufaklı ama hepsi de başarısızlıkla sonuçlanan ayaklanmalar meydana gelmiştir. Aradan çok zaman geçmemesine rağmen köylüleri yeni bir ayaklanmaya neyin tahrik etmiş olabileceği konusunda çeşitli görüşler olmakla birlikte, 1524'teki ayaklanmada Martin Luther'in etkisinin varlığı hakkında tüm yazarların görüş birliği içinde olduğu söylenebilir.

1524'te Kara Orman'da başlayarak hızla Güney Almanya'ya yayılan ve marttan mayısa dek yalnızca güneyde değil, merkezde ve kuzeydeki kimi bölgeleri de karışıklığa sürükleyen, Köylüler Savaşı olarak bilinen, her bakımdan ciddi bir genel ayaklanmanın sebeplerini, ayaklanma aşamasına nasıl geldiğini ve sosyal tabanını analiz etmeye çalışan yazarlardan G. R. Elton, öncelikle, 1500 sıralarında ulusal bir hükümetin, ulusal hukuk mahkemelerinin, ulusal vergilendirme gibi merkezi kurumların yaratılması için girişimlerin neredeyse başlar başlamaz gevşediklerini; İmparator Maximilian'ın, hanedanın genişletilmesi dışında hiçbir politika izlemediğini anlatır. İmparatorluk otoritesinin yokluğunda ve kendi payına onun sürekli zayıflığını sağlama bağlamak üzere, Almanya'nın parçalara ayrılmasının hükümet görevlerini ve hırs olanaklarını ayrı

⁴⁹Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 93-94.

toprakların egemenlerine geçirdiği saptamasını yapar. Bu koşullarda, özel olarak, prenslerin zamanı doğru okuyabilmenin belirtilerini gösterdikleri kanaatinde olan Elton'a göre, imparatoru seçme hakkına sahip kümeyi oluşturan yedi elektörden oluşan en büyüklerinden, toprak gösterebilen en sonuncu kont ya da lorda dek, XV. ve XVI. yüzyıllarda güçlerini içeride sağlamlaştırma ve dışarıdan saldırılara karşı koruma gibi çifte bir görevi üstlendiler.⁵⁰

Sayıları seksen beşi bulan ve imparatorun otoritesinden başka otorite tanımayan imparatorluk kentlerinin, en azından şimdilik kendi otoritelerini elde tutmayı başarabildiklerini; bağımsızlıklarını kıskançlıkla koruduklarını ve savunmalarını sürdürdüklerini belirten G. R. Elton, kasabaların içinde oligarşik baskının sürekli olarak arttığı, ama sağlam bir biçimde soyluların elinde olan Nürnberg dışında, daha önemsiz yurттаş ve zanaatçı loncalarında ve dolayısıyla kasaba hükümetinde dikkate değer bir güce komuta etmeyi sürdürdükleri görüşündedir. Elton'ın tespitine göre, özellikle kentlerin ve toprakların bir birlik oluşturduğu Swabia Ligasının silahlı gücüyle belli bir düzeni dayattığı güney-batıda, prenslerin ve kentlerin daha küçük bir soyluluk kesimi olarak imparatorluk şövalyelerinin (*Reichsritter*) büyük bir kütlesi bulunuyordu. Elton, bunların imparatorluk tahtının doğrudan kiracıları olduklarını ileri sürdüklerine değinerek, bu insanların XIV. yüzyılın tarımdaki bunalımının en belirgin kurbanı olduklarını ve durumlarının henüz iyileşmediğini belirtir. Atalarından kalan ve genellikle çok konforsuz olan şatolarının gücü altındaki çok küçük mülkleri yöneterek, gereksinimlerini ancak bağımsızlıklarını teslim edip prenslerin hizmetine girerek ya da kırsal alanları yağmalayarak karşılayabilen bu insanlar, silah kullanmada eğitilmiş oldukları için ve sık sık profesyonel asker çetelerine öncülük ettikleri için, gözardı edilemezlerdi; gene de kısır ve zayıflayan bir sınıf oluşturuyorlardı, tehlikeli bir nihilizme yetenekleri vardı ve genellikle korkuluyorlardı. XVI. yüzyılın başlarında darda kalmaya başlayan bir başka küme ise köylülerdi. İsviçre'yi ve Avusturya'yı da içine almak üzere Alman güneyinin köylülerinin bir miktar malları ve daha çok hakları olan insanlar olduklarını belirten Elton, özgürlüklerinden bütünüyle yoksun olan bu grubun az sayıda da olsa angarya yükünün bulunduğunu dikkat çekiyor ve bunların silah taşıyan, sık sık yasada korunan küçük mülk sahibi olduğunu ifade ediyor.

⁵⁰Elton, 2012, a.g.k., 20.

G. R. Elton'ın tespitine göre, XV. yüzyılda baştan sona köylülerden yana olan iktisadi ve siyasi durum, XVI. yüzyıla gelindiğinde dönüşmeye başlamış, onların aleyhine bir durum ortaya çıkmıştı. Yükselen maliyetlerin topraklı lordları mülklerinden sağladıkları geliri arttırmaya zorlaması gibi bir durumun Almanya için geçerli bir mesele olmadığını belirten Elton, Batı Avrupa'nın tamamı üzerinde durumu iyi olan bir köylülüğün kendini saldırıya uğramış bulduğuna işaret ederek, bunun yanı sıra Almanya'da ulusal düzeyde belli bir korumayı temin edebilecek herhangi otoritenin yokluğunun, büyüklü küçüklü lordların bolluğunun ve töreleri ile politikalarının birbirinden farklı olan toprakların birbirine karışmasının küçük insanın hayat şartlarını beraberce ağırlaştırdığını vurguluyor. Bunun üzerine bir de dinsel lordlar ve her şeyden önce manastırlar, önceki yükleri tekrardan dayatmasının, derebeyliklere ilişkin hakları genişletmesinin ve yeni haklar ileri sürmelerinin özellikle öne çıktığını belirten Elton, burada ele alınan ayaklanmaya kadarki gelişmeleri özetler: "Köylüler kendilerinden beklenen tepkiyi gösterdiler; 1520'den önceki elli yıl, Constance Gölü civarındaki, Kara Orman, Württemberg, Styria ve Carinthia'daki dağınık ayaklanmalarla doldu."⁵¹

G. R. Elton, bu hareketin önderliğinin küçük toprak sahiplerinden ve kasabaların küçük zanaatçılarından geldiğini, izleyicilerinin ise büyük ölçüde daha sağlam ve mülk sahibi daha alt tabakadan oluştuğunu anlatır. Reformasyon'un bu öyküdeki rolünü bulmaya çalışan Elton'a göre, "Tanrı'nın yasası tarafından bağışlanan haklar için" talepleri büyüten, "rahipler ve keşişler üzerine saldırılarında dizginsiz olan Luther'in eylem çağrısında bulunmuş olması" asıl tahrik edici nedendi; çünkü "gospelin yeniden kazanılmasının, sıradan halkın haklarının yeniden kazanılmasını kapsadığı inancı ile bütünleşmişti." Dertli insanların, Luther'in iletisini Katolik öğretinin başka bölümlerine saldırıları yüreklendiriyor olarak yorumlamalarına hayret etmemek gerektiğini düşünen Elton, Luther'in var olan düzenin bir yanına saldırmış olmasını, köylüleri bu saldırıya cesaretlendirmiş⁵² olduğu görüşündedir. John Merriman ise ayaklanmada nesnel sebepler bulunduğunu ileri sürer. Güney Alman devletlerinde bazı kentlilerin, yasanın ve düzenin çökeceğinden ve yoksulların ayaklanabileceklerinden endişeli oldukları bir ortamda, bazı efendiler ve kentlilerin, efendisiz yaşayan ve kendi kendilerini yöneten bağımsız İsviçre kentlerine atıfta bulunarak, köylülerin "İsviçreleşebilecekleri" konusundaki endişelerini

⁵¹Elton, 2012, a.g.k., 21-22.

⁵²Elton, 2012, a.g.k., 47.

dile getirmekte olduklarına vurgu yapan Merriman, 1524-25'te Orta ve Güney Alman devletlerinin bazı bölgelerinde köylülerin efendilerine karşı ayaklandıklarını; daha önce var olduğu halde efendiler tarafından gasp edilmiş olan “serbestçe avlanma, hayvanlarını ortak topraklarda otlatma” gibi hakların geri verilmesini istediklerini belirtiyor ve ayrıca, serflik ve ondalık vergisinin de Tanrı'nın iradesine aykırı olduğunu ilan ederek kaldırılmasını talep ettiklerini anlatıyor.⁵³ V. B. Brocchieri de XVI. yüzyıl boyunca, nüfus artışının da sonucunda köylülerin hayat şartlarının kötüleşme eğilimine girdiğini ve zenginlerle fakirlerin veya sefillerin arasının açıldığı görüşündedir. Aradaki sınırın, özellikle toprakla kalıcı ilişkileri olan köylü aileleriyle, yani birkaç senelik kira sözleşmeleri olan aileler ile kendi işgüçlerinden veya çok az topraktan başka imkanları olmayanlar arasında olduğuna dikkat çeken Brocchieri, çiftlik sahipleri ve uzun vadeli kiracılardan oluşan ilk grubun, köylü aristokrasisi denilebilecek bir sınıf oluşturduğunu; kısa vadeli kiracılar, yevmiyeciler ve ırgatlardan oluşan ikinci grubun ise Marx'ın daha sonra kırsal kesimin “hafif piyadesi” diye tanımlayacağı sınıf olduğunu belirtir. Brocchieri, seküler veya ruhbandan da olsa derebeylerinin taleplerine sessiz direnişi güden ve Almanya'da 1525-1526 yılları arasında patlayan isyan gibi, köylü isyanlarının liderliğini yapanların özellikle ekonomik durumu daha sağlam olan köylüler olduğunu ileri sürer.⁵⁴

Ellen Meiksins-Wood, Almanya'nın da İtalya gibi, XVI. yüzyıl Avrupası'nda “yükselen bölgesel devletler” dönemini adeta pas geçtiğini, bunun sonucunda, merkezi monarşilerin paylaşılmış iktidarı aleyhine tedricen yükselen bir tehdit oluşturan feodalizmin krizinin, Almanya'da otoritenin paylaşılmasını canlandırdığını savunarak, feodal lordların yerlerini prenslerin idaresine terk ettiği ve ikincil seviyedeki soylu tabakası gücünü kaybetmiş olsa da Alman prensleri ve düklerinin, Almanya dışındaki yerlerde görülmeye başlanan merkezi monarşi şekline şiddetli tepki göstererek itiraz ettiklerini ve bunu yeni bir tür iktidar paylaşımıyla ikame ettiklerini ileri sürer ve bunun sonucunda oluşan tabloyu şöyle özetler: Almanca konuşulan topraklardaki ulusal devleti en çok andıran Kutsal Roma İmparatorluğu'nda imparator yetkesi, merkezden bağımsız güç sahibi olan yerel dükler, prensler ve kentler tarafından ciddi oranda daraltılmıştı. Oluşan bu

⁵³Merriman, 2018, **a.g.k.**, 128.

⁵⁴V. B. Brocchieri (2023b). *Köylüler. 16. Yüzyıl – Rönesans çağı*. (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 245.

koşullarda ise Almanya'nın doğusunda görülebilen ikinci serfliği, batıdaki toprak sahipleri hiçbir zaman yaratmamış ve bunlar, köylüler üzerindeki otoritelerini konsolide etmemişlerdi. Buna rağmen Meiksins-Wood'un saptaması, imparatorluğun bu toprak sahiplerini fiilen birer mahalli yöneticiye, devlet gibi yetkileri olan ve vergi salan bölgesel prenslere dönüştürdüğü şeklindedir. Feodal bağımlılıktan bu şekilde serbestleşen köylülerin, özellikle de bunlar arasında varlıkları bakımından görece zengin olanların üzerine, vergi ağırlığının en büyük kısmı yüklenmişti. Bu durum, 1524-25'te meydana gelen Köylüler Savaşı'nın şikayet konularının başında yer alacaktı.⁵⁵

Yves-Marie Bercé, yukarıdaki görüşlerden farklı olarak, 1525'teki köylüler savaşının bir devrim girişimi olarak değerlendirilebildiğini ileri sürer. Coğrafi yayılım alanının geniş olması, eyleme katılan köylülerin hemen hepsinin yaptıklarının farkında olmaları ve farklı bölgelerden gelseler de taleplerinin aynı noktada birleşiyor olmasını, bu iddiasının dayanakları olarak sunar. Bu savaşın çıkmasının temel etmeni olarak, senyörlerin yarıcılarını serflik düzeyine indirerek güçlerini artırmalarını görür. Bu değişimi kışkırtıcı bulan Bercé, bunun uzun vadeli toplumsal ve kurumsal evrimde, silaha sarılma eyleminin doğrudan nedenlerinde ve ilan edilen taleplerde görüldüğünü savunur. Eskiden Kraliyete ait olan; panayır düzenleme, surla çevirme, maden ayrıcalıkları ya da geçiş ücreti tahsis etme gibi kimi hakları, Alman prenslerinin kendi başlarına uygulamaya çalışmaları yönündeki eğilimin, XV. yüzyılda İtalyan üniversitelerinden ithal edilen Roma hukukunun Alman topraklarına girmesiyle öne çıktığını belirten Bercé, pek çok senyörün kendini ülke sahibi prens ilan ettiğini aktarır. Bunlar yerel mahkemeleri bir araya getiriyor; “örflere saygı” ilkesini uygulayan köy ihtiyar heyetlerinin yerine, yazılı ve bilimsel hukuk bilgisiyle donanmış kentli belediye meclisi üyelerini getiriyorlardı. Bu iki farklı hukuk sistemi arasındaki çekişme, siyasal gerekçelerin dışında, topladıkları parasal vergilerin yavaş erozyonunun, prensleri askeri girişimlerinde sıkıntıya sokmasından da kaynaklanıyordu. Prenslerin yeni vergi arayışı, köylü toplulukları üzerindeki baskının sebebiydi. Senyörlük yargıçları, örfi yargı sisteminin en içerlek köşelerine kadar sokuluyor ve otaklar, sulama, ormancılık veya paylaşım ile ilgileri bilgileri kendilerine vehmediyorlardı. Senyörlerini mali yönden besleyebilmek için, karşı koyanlara para cezaları kesiyorlardı. Köylü nüfusunun doğal artışıyla köylerin aşırı kalabalık hale gelişi

⁵⁵Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 80.

de köylü örflerine darbeler indiriyordu. Yeterli toprağı bulunmayan paralı askerler, ortak kullanıma ayrılmış toprakların barış içinde ve faydalı bir şekilde kullanılma imkanını ortadan kaldırıyor. Bu ortak alanların bu şekilde yok edilmesi ya da senyör tarafından yeni yarıcılara paylaştırılması, eski yarıcılarının payına düşen kazancın küçümsenmeyecek bir bölümünü slip süpürüyordu. Köylü savaşlarında zengin köylülerin payına ilişkin yukarıda aktarılan görüşlere katılan Yves-Marie Bercé, bu savaşta, yüksek refah düzeyini henüz kaybetmemiş, gücünün farkında, geleneklerini bilen ve geleceğı tehdit edilen unsurları tanımlayabilen bir toplumsal grubun varlığından söz eder. Ona göre, bu toplumsal grubun varlığı, bir devrim için gerekli tüm unsurları oluşturmaktaydı⁵⁶

Luther'in "Hristiyan özgürlüğü" talebini duyduğu andan itibaren onu aktif olarak destekleyen başka bir din adamı Thomas Müntzer (yak. 1491-1525), Luther'in görüşlerinin Almanca konuşan halklar arasında yayılmasını bir fırsat olarak değerlendirdi ve bir köylü ayaklanmasını, verdiği vaazlarla tahrik etti. Luther'in bunu destekleyeceğini sandı ve onun köylüler nezdindeki itibarının ayaklanmanın yaygınlaşmasında rol oynayacağını düşündü. G. R. Elton, radikalizme yönelen Müntzer'in reformcu etkilerinin doğrudan olduğunu ileri sürer; ayaklanmayı kamçılama kendi payına düşeni yaptığını ve son çarpışmada kaçtıktan sonra onun uğruna öldüğünü anlatır. Köylülerin istemlerinin genel olarak aşırı olması gibi bir şeyin söz konusu olmadığını belirten Elton, bunların "otlatma, balık tutma ve avlanma hakları, emek hizmetleri ve aşırı kiralari ilgilendiren geleneksel ve haklı yakınmalar ve öte yanda rahiplerin topluluk tarafından seçilmesi gibi evanjelik istekler" olduğunu aktarıyor. John Merriman ise bu konuda biraz daha ayrıntılı bilgiler veriyor. Merriman'a göre, 1524-25'te Orta ve Güney Alman devletlerinin bazı bölgelerinde efendilerine karşı ayaklanan köylülere ek olarak, bu kez 1525 yılında Kuzeybatı Alman devletlerinde, dinsel reform safına geçmiş olan bazı kentler, Katolik prenslere karşı ayaklandılar. Svabyalı köylüler, efendilerine, prenslerine ve piskoposlarına karşı on iki maddelik bir bildiri yayınlayarak, cemaatlere kendi papazlarını seçme hakkı tanınmasını talep etmişlerdi. İsyanlı köylülerin buradaki taleplerinin toplumsal bir içeriğe sahip olduğunu bildiren Merriman, "hem sivil hem de dinsel efendilerce çifte vergilendirmenin ve bir kişi ölünce, varislerinin ölen kişiye ait en iyi atı, sığırı ya da giysiye vermesini zorunlu tutan 'ölüm vergisi'nin kaldırılmasını" istediklerini

⁵⁶Y-M, Bercé (2003). Modern Avrupa'da ayaklanmalar ve devrimler. (Çev. Muna Cedden), Ankara: İmge Kitabevi, s. 211-13.

ve “Serfliğin kaldırılmasını, ortak arazilerin yeniden köylülerin kullanımına verilmesini ve ormanlara, akarsulara serbestçe erişebilmeyi” talep ettiklerini anlatıyor. 1524-25’te Orta ve Güney Alman devletlerinin bazı bölgelerindeki ayaklanmanın başına geçen Müntzer’in liderliğindeki yoksul kitleler, şatoları ve manastırları yaktılar. Avusturya’ya ve Carinthia’ya sığırayan köylü ayaklanması, Thüringen’e ve Saksonya’ya kadar yayıldı. Dağıtılan broşürlerde toplumsal reformun yanı sıra dinsel reform çağrısının da yapıldığını belirten Merriman, Thomas Müntzer’in dinsel reformu toplumsal devrimle birleştirdiğini savunur. Merriman’a göre, Müntzer Kiliseye ve Luther’e karşı aynı öfkeyle vaazlar veriyordu, çünkü hem Kilisenin hem de Luther’in sivil otoriteler karşısında boyun eğdikleri kanısındaydı. Müntzer, bir köylü ordusunun başına geçerek, Luther’in reformunun birçok yandaş kazanmış olduğu Thüringen’e yürüdü.⁵⁷

“Bir asinin karşısına mantıkla çıkmazsınız. Vereceğiniz en iyi yanıt, burnundan kan fışkırıncaya kadar suratına yumruk atmanızdır” şeklinde akıl verdiği Alman prenslerine, “kılıçlarını savurmalarını” tavsiye ettiği *Cinayet İşleyen, Hırsızlık Eden Köylü Sürülerine Karşı* başlıklı risalesinde Luther, Merriman’a bakılırsa daha önce, “köylü talepleri karşısında efendilerin ‘mantıklı hareket etmelerini’ ve ‘nazik olmaya çalışmalarını’ istediği” için, soyluların ve kilise yetkililerinin, onu, isyanı körüklemekle suçlamaları nedeniyle, köylüleri abartılı bir dille kötüledi. Luther’in yoksulların kötü durumuna biraz üzüldüğünü belirten Merriman, izleyicilerinden bazılarının, onun öğretisinde güçlülere karşı bir direniş ögesi görmeye başladıkları kanaatindedir, ama Luther’in teolojisinin temel fikri olan ve yalnızca manevi alan için geçerli olduğuna inandığı “Hristiyan özgürlüğü” fikrinin, efendi ile köylü arasındaki ilişkiyi kapsayacak şekilde genişletilebileceği görüşünü reddettiğini⁵⁸ belirtir. G. R. Elton da John Merriman’ınkine benzer bir duyguyu paylaşır. Elton’a göre, savaşı dehşetle izleyen Luther, şiddetin ve kendi öğretisine başvurulmasının haberleri gelince korktu ve öfkelenildi. Luther’in amacının hiçbir zaman bir devrimi ve özellikle miras alınan toplumsal düzeni yok edecek bir kitlesel altüst oluşu başlatmak olmadığını ileri süren Elton, onun derinden tutucu içgüdülerinin, Tanrı’nın sevgisine ve merhametine duyulan inanca bağlı olarak bir başka dünyada esenlik vaat eden mesajının, radikaller tarafından dünyasal amaçlar için saptırılmasıyla boğulacağı konusunda giderek artan korkularını pekiştirdiğini ve şiddetli

⁵⁷Merriman, 2018, a.g.k., 128-29.

⁵⁸Merriman, 2018, a.g.k., 129-30.

bir dil kullanma yönündeki ölümcül yatkınlığının onu ateşli kınamaya kıskırttığı kanaatindedir.⁵⁹

G. R. Elton, ayaklanma yayılırken, kimi insanların denetimden çıktığını ve aşırılıklar görüldüğünü; manastırların düzenli olarak yağmalandığını ve bu arada ölümler olduğunu belirtir ve söylentinin şiddeti arttırdığını, egemen sınıfların köklerinden sarsıldığını ve uzunca bir gecikmeden sonra gösterdikleri tepkinin her şeyin sonunu çabuk getirdiğini⁶⁰ anlatır. Sonuçta, “Katolik ve reformcu prensler, aralarındaki anlaşmazlıkları bir yana bırakıp, ayaklanmayı el birliğiyle ezdiler.”⁶¹ Elton’ın anlatımına göre, köylülerden binlercesi, kimi hesaplamalara göre, yüz bin kadar köylü öldürüldü. Elton’ın burada anlattığı korkunç bir olay, isyanın bastırılmasındaki vahşetin boyutunu gösterir. Köylülerin öldürülmesi, “çoğunlukla yalnızca birer bozgun olan sözde çarpışmaların ardından, prenslerin kaçakları yakalayıp öldürmeyi büyük bir eğlence sayan silahlı adamları tarafından yerine getirildi” diyen Elton, “lordların varsılıklarının dayanağı olan toprakları ekip biçenlerin yok edilmesinin sonuçlarının dayanılmaz” olduğunu vurgular. Elton’a göre az sayıda idam olmuş; buna karşılık köylüler silahlarını yitirmişler ve ağır para cezalarına çarptırılmışlardı. “Bunları ödeyebilmeleri ve ödemeleri olgusu daha önceki ve bütünüyle yok edilmemiş varsılıkları ile ilgili bir şeyler söyler” diyen Elton, isyancı köylülerin esas olarak nispeten zengin köylüler olduğu şeklindeki yaygın kanaate gönderme yapmaktadır.⁶²

Luther doktrinine göre, ruha etki eden sorunlarda, Hristiyanların vicdanlarının sesinin yön verdiği şekilde davranmak zorunda olduğunu; eğer kendilerini günahkarlığa sevk edecek bir emirle karşılaşarlarsa, itaatsizliğe mecbur kalabilecek Hristiyanın bu mecburiyetinin, ona karşı koyma ya da baş kaldırma hakkı doğurmadığını belirten Ellen Meiksins-Wood, Hristiyanın vicdanı eğer kendisini itaat etmek zorunda hissettirirse, o zaman da en basitinden itaatsizliğin cezasına razı olmak zorunda olduklarını açıklarken, “hakiki Hristiyan özgürlüğü ruha ilişkin” olduğu için, bunun bedenlen tutsaklıkla tamamen tutarlı olduğunu ileri sürer. Reddetmek hakkının kişisel olarak Hristiyanın vicdanına ait olduğunu vaaz eden Luther’e göre bu, dünyevi otoriteye karşı fiilen, birlikte ve organize

⁵⁹Elton, 2012, **a.g.k.**, 48.

⁶⁰Elton, 2012, **a.g.k.**, 47-48.

⁶¹Merriman, 2018, **a.g.k.**, 130.

⁶²Elton, 2012, **a.g.k.**, 48.

bir şekilde kullanılamazdı. Meiksins-Wood, köktenci bir Luther okumasına göre, “sivil otorite günahkar prenslerin elinde olamaz” yorumunun yapılabiliğini mümkün görürken, daha radikal direniş teorilerinin de Luther’in doktrinini böyle ele aldığını vurguluyor ve hatırlatıyor: “Ancak Luther, köylüler isyana kalkıştığında kati şekilde, yöneticilerin köylülere karşı kötü davranmalarının, onlara isyan etmek için haklı bir gerekçe oluşturmadığını vurgulamıştır.”⁶³ Meiksins-Wood, Lutherciliği yanlış yorumlayan köylülerin, isyanlarını haklı göstermek için buna başvurduğunu belirtirken, asıl Protestan direniş doktrininin bu şekildeki isyanlardan ziyade, seküler otoritelerin kendilerini kabul ettirme çabalarından doğmasını, “Protestan Reformasyonu’nun ironisi” olarak nitelerken,⁶⁴ Jean Touchard ise “özümsemiş bir siyaset düşüncesi içinde kendilerini ifade edemeyen kitlelerin özlemlerini yansıtan derin ve şiddetli hareketlerin başlatıcısı olmasa da” Luther’in bu hareketleri yoğunlaştırdığını ve yaygınlaştırdığını ileri sürer.⁶⁵

3.3.2 Huldrych Zwingli

Martin Luther’in Alman devletlerinde başlattığı Reformasyon’un sonraki aşaması, seyrek nüfuslu on üç kanton, örgütlenme ve ruh olarak Alman devletlerinden çok İtalyan kent devletlerine yakın, gevşek bir federal yapıda bir araya gelmiş İsviçre’de meydana geldi. Kudretli bir prensin inanç değiştirmesinin bütün bir devleti sarsabildiği Alman devletlerinin aksine, İsviçre’de bu tür bölgesel hükümdarların bulunmaması, İsviçreli reformcuların, görece küçük boyutlu kentlerin ayrıcalıklı sakinleriyle daha da yakından bağlantılı olmasını sağladı.⁶⁶ 1518’de ortak vaiz olarak atandığı Zürih katedralindeki vaazlarıyla İsviçre Reformasyonu’nu başlatan Alman kökenli Huldrych Zwingli (1484-1531), G. R. Elton’ın değerlendirmesiyle,

“kutsal yazıların sürekli ve tutarlı bir açıklaması olan vaazlarında yalnızca sıradan kötüye kullanımlara saldırmakla kalmadı, ama kısa bir süre içinde gerçekten de çok derinden vurarak var olan düzenin yok edilmesine yönelik radikal bir teoloji ileri sürdü.”

⁶³Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 89.

⁶⁴Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 94.

⁶⁵J. Touchard (2022). *Siyasal düşünceler tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), (2. Basım), İstanbul: Isık Yayınları, s. 273.

⁶⁶Merriman, 2018, **a.g.k.**, 135.

Yine Elton’a göre, Luther gibi Zwingli de insan ve Tanrı arasındaki doğrudan ilişki üzerine vurgu yaparak, hayır işlerinin geçerliğini yadsıdı ve ayinlerin ve göreneklerin arındırılması isteminde bulundu. Luther’den ayrı olarak, yakın geçmiş ile tam bir kopuş isteyen Zwingli, imge kırılcılığını yüreklendirdi ve Katolik kilisesinde pazar günleri düzenlenen, ekmeğin ve şarabın kutsanarak İsa’nın bedeniyle kanına dönüştüğüne inanılan mass ayinini daha başından reddetti. Zwingli’nin teolojisi daha ödünsüz olarak “tinsel” idi.⁶⁷

1522’de bazı Zürihliler, et yemenin yasak olduğu Büyük Perhiz’e (Lent) meydan okurcasına sosislerini alenen yiyorlardı; çünkü Zwingli Zürih’te yalnızca iman yoluyla kurtuluşu vaaz ederken, yayınladığı iki risalede dinsel pratiğin yalnızca Kutsal Metinler’e dayandırılması gerektiğini savunuyor ve Kutsal Kitap’ta sosisle ilgili hiçbir şey yazmadığı için, insanların diledikleri zaman sosis yiyebileceklerini ısrarla vaaz ediyordu. Bunun ardından Zwingli ve müritleri kiliselerdeki görsel öğelerin ve sunak süslemelerinin kaldırılmasını savunduklarında, Zürih kent meclisi Reform’u benimsedi. Saygınlığı ve etkisi artan Zwingli, ondalık vergilerin, Tanrı’nın gerçek suretini temsil ettiklerine inandığı yoksullara yardım için kullanılması gerektiği konusunda kentin yöneticilerini ikna etti.⁶⁸ Zwingli, sivil magisterin kilisenin düzgün yönetimini gözetme ödevi konusunda Luther ile büyük ölçüde aynı görüşleri savunsa da Zürih şartlarında bu doğal olarak kent konseyi tarafından denetim demekti, tek bir prens tarafından değil. Ek olarak, Zwingli’nin rahibin kilise-dışı halkın gündelik yaşamı üzerindeki gözetimine önemli bir işlev yüklemesi, birey için ağır bir etki yaptı. Kişisel ahlak ve davranış hem konseyleri hem de rahipleri kapsayan bir mahkemenin altına alındı; konsey reformları getirme ve kiliseden aforoz etme konusunda sorumlu oldu. Anabaptist mezhepçilik ile yüz yüze kalınca, Zwingli büyük bir istekle “dinibütün magister”in yardımına sarıldı ve gerçek bir devlet-kilisesinin yaratılmasını destekledi.⁶⁹ Zwingli, kiliseyle devletin tamamen bütünleştirilmesi çağrısında bulundu.⁷⁰

Bu arada Reformcular arasında öğreti konusunda çıkan bir anlaşmazlık, İsviçre’deki Reformasyon’un karakterinin belirmesinde etkili oldu. İsa’nın fiziki varlığını temsil

⁶⁷Elton, 2012, a.g.k., 53.

⁶⁸Merriman, 2018, a.g.k., 135.

⁶⁹Elton, 2012, a.g.k., 56.

⁷⁰Merriman, 2018, a.g.k., 157.

ettiğine inanılan komünyonun niteliğine dair fikir ayrılığı yüzünden Zwingli, Katolik Kilisesine karşı olduğunu ilan ettiği halde Luther'in bir ayağının Roma'da olduğu suçlamasını yöneltti. "Kutsal Ayin Anlaşmazlığı" böylece Protestanlar arasında ilk büyük öğretisel tartışma olarak ortaya çıktı. 1530'daki Augsburg İtirafı, Lutherciliği reddeden Zwingli ve müritleri gibi reformcuları dışlayarak, bu çatlağı onayladı. 1525-1530 yılları arasında İsviçre'nin Almanca konuşulan kimi yerleri ve Güney Almanya devletlerinin bazı bölgeleri, Zwingli'nin reformlarını kabul ettiler. Zwingli'nin kendi reform anlayışını faal olarak yaydığı bu bölgelerdeki Protestan kantonlara 1531'de Katolik kuvvetler saldırı düzenlediğinde, Protestan kuvvetlerin başına geçen Zwingli, Kappel Savaşı'nda savaşıırken öldürüldü fakat bu savaştan sonra sağlanan barışla, İsviçre'deki her kantonun kendi dinini seçmesine karar verildi. Zwingli'nin başlattığı hareket çok geçmeden Fransa'nın kimi bölgelerine de yayılacaktı.⁷¹

3.3.3 Jean Calvin

İsviçre'de Almanca konuşan Huldrych Zwingli'den sonra gelen ve Protestan mezhebinin asıl kurucusu sayılan, ama Luther ve Zwingli'den farklı olarak, Fransızca konuşan Jean Calvin (1509-1564), Martin Luther'den ileriye giderek, monarşik yönetimde kutsal mutlakiyetçiliğin yolunu açtı. Luther, kilisenin hastalıklı bir toplum olduğunu göstermekle aynı zamanda ortaçağ dünyasının tüm düzen ve yapısını da sorgulamaya sokmuş, papanın otoritesine saldırarak, tek bir kilise merkezi olmadığını etkili bir biçimde ileri sürmüştü; Calvin, sivil kurumlara yönelik bu değişimi, Protestanlarla Katolikler arasındaki bölünmenin altını üstüne getirdiği teolojik ve kurumsal düzen yararına sürdürdü. Calvin sadece dünyevi kurumlara, onların o ana kadar sahip olmadıkları manevi bir otorite verdi.⁷² "Calvin, kilise ile devletin kurumsal ayrımını esas aldı."⁷³

"Katolik Kilisesinin, selamete erişmek için iyi işlerin gerekliliğini vurgulayarak iman sahiplerini endişeye sürüklediğini" ileri süren Calvin'in ısrarla belirttiğine göre, "kaç tane iyi işin yeterli olduğunu asla bilmemenin yarattığı endişe, Katolik dindarları azizlerden şefaath istemeye yöneltti." Calvin'in, kefaret ayinine özellikle ağır saldırılar yönelttiğini ileri süren John Merriman, Luther'in aksine Calvin'in, "Tanrı'yla iman yoluyla uzlaşmayı

⁷¹Merriman, 2018, a.g.k., 135-36.

⁷²Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 197.

⁷³Merriman, 2018, a.g.k., 140.

vurgulamaktan çok, onun iradesine itaati vurguladığı” iddiasındadır. “Tanrı’nın inayeti ve kendi kurtuluşları konusunda imanlılara yeniden güven kazandıracak bir öğreti sunmayı amaçlayan Calvin’in düşüncesinde umut vardı.” Kişinin yazgısı önceden belirlenmişse ve Katolik Kilisesinin iddia ettiği gibi iyi ameller başlı başına sonsuz kurtuluş getirmiyorsa, “erdemli bir yaşam sürmenin ne gereği var?” diye soran Calvin’in kanısına göre, iyi ameller başlı başına cenneti garanti etmese bile, Tanrı tarafından sonsuz kurtuluş için seçilmiş olmanın işaretleriydi.⁷⁴

Bu “seçilmişlik” konusuna değinenlerden biri de J. M. Roberts oldu. Calvin’in öğretisini henüz genç yaşlarda oluşturduğunu belirten Roberts’a göre bu öğreti, Adem’in cennetten kovulmasına sebep olan ilk günahından sonra insanlığın tam bir ahlaki çöküntü yaşamasından ötürü Tanrı’nın kaderlerini önceden tayin ettiği çok az seçilmiş kişi haricindekilerin kurtuluşunun imkan dahilinde olmadığını öğütüyordu. “İç karartıcı” bu mezhebin çok taraftarının olmasını anlaşılmaz bulan Roberts, diğer taraftan can alıcı noktanın “seçilmiş insanları üyeliğe ikna etmek” olduğuna işaret ediyor ve bunun gözlenebilir belirtilerinin, Tanrı’nın emirlerine uymak ve ritüellere katılmakla sınırlı olması nedeniyle kişileri etkileyerek taraftarlaştırmının kolay olduğunu ileri sürüyor. J. M. Roberts’ın değindiği konulardan biri de Calvin’in 1451’den sonra yerleştiği Cenevre’de öğretisini yayıp rahiplerini burada eğitmesine karşın Fransa’da kök salmış olmasıdır. Fransa’da soylular arasında taraftar bulan Calvin’e katılanların Huguenotlar olarak anıldıklarını ve 1561 yılında cemaatlerinin sayısının iki bini aştığını ve bunların sadece Cenevre’de değil, ayrıca Fransa, Hollanda, Britanya ve Kuzey Amerika’daki Britanya topraklarında da yayıldıklarını belirten Roberts, bunlardan Kuzey Amerika ve İngiltere ve Fransa dışındaki ülkelerde Kalvinizm’in Lutherçiliğe meydan okuyarak Polonya, Bohemya ve Macaristan’ı etkisi altına aldığını, gösterdiği çabayla Lutherçiliğin ilerisine geçtiğini de ifade ediyor. İskandinavya’yı istisna olarak gösteren Roberts, Lutherçiliği ilk kabul eden Almanca konuşulan topraklardan ötede Kalvinizm’in kesinlikle kök salmadığını da sözlerine ekliyor.⁷⁵ John Merriman ise Roberts’ın sözlerini kısmen onaylayıp kısmen itiraz ederek, Kalvinciliğin Fransa, Hollanda, Alman devletlerinin birçoğunun, Macaristan, Erdel (Transilvanya), Lehistan ve Parlamentonun 1560’ta Kalvinciliği ulusal din olarak kabul ettiği İskoçya gibi çok değişik yerlerde

⁷⁴Merriman, 2018, a.g.k., 140-41.

⁷⁵Roberts, 2015, a.g.k., 318.

yandaşlar bularak, reformcu mezheplerin en agresif türü olduğunu kanıtladığını ileri sürerken, Fransa’da Kalvinciliğin, İsviçre’den ve Alman devletlerinden akan reform literatürünü takiben, 1530’larda tüm toplumsal sınıflara bir dereceye kadar nüfuz ettiğini savunur.⁷⁶

Calvin’i Luther’den ayıran ve ondan sonra kendini geniş kitlelere tanıtmaya olanağı bulduğu halde daha fazla Katolik tarafından benimsenmesini sağlayan ayırt edici özelliklerine bakmak gerekirse, G. R. Elton bunu temel olarak, Luther’in tersine, düşüncelerini geleneksel birikimden türetmek yerine dosdoğru kutsal yazılara, Hristiyanlığın kurucusu sayılan Paulus ile Katolikliğin kurucusu sayılan Augustinus’a yönelerek, soyut olmaktan çok pragmatik bir öğreti inşa etmesinde bulur. Calvin’in İsviçre’de kendisinden önce ortaya çıkan Zwingli’den de hiçbir zaman gerçek anlamda hoşlanmadığını belirten Elton, bunun sebebini, Zwingli’nin yalnızca imanın yeterli olduğu yerde, metafiziksel uslamlamaya çok fazla düşkün görmesine bağlar. Elton’ın dikkat çektiği bir başka husus da Calvin’in hümanizminin, onu skolastik felsefeye düşman yapmış olmasıdır.⁷⁷

Calvin’in teolojisini yorumlamaya çalışan G. R. Elton’ın, Calvin’in “büyük yapıtı” olarak nitelediği *Hristiyan Dininin Kurumları*’nın (*Institutio Christianae Religionis*) ilk baskısı 1536’da çıktı ve bu kitap hemen Calvin’i ünlü kılmakla kalmadı, aynı zamanda Protestanlığın yeni bir önderinin doğduğunu kanıtladı. 1559’da yeni baskısını yapınca kadar onun üzerinde çalışarak son biçimini verdi. “Uzunluk ve derinliğine çok şey eklemiş olmasına karşın, özsel düşünceler daha başından oradaydı.” Elton’a bakılırsa, “Calvin bu yapıtını Hristiyan inancına bir giriş ve bir yönerge olarak, biricik otorite olan Tanrı’nın istenci üzerine, yalnızca kendisi gibi bilginlere değil ama dünyaya seslenen bir yorum olarak” tasarlasa da “gerçekte pek çok çelişkiyi ve belirsizliği çözülmeden bıraktı ve sonuç olarak Kalvinizm, Calvin’den sonra sık sık onu izleme yoluyla olmaktan çok ondan sapma yoluyla gelişti.” Kefaret probleminin, Calvin’in teolojisini gerçekte Luther’in ya da Zwingli’nin teolojisinden çok daha az belirlediği kanaatinde olan Elton’a göre Calvin, “insandan ziyade Tanrı ile ilgilenmiştir,” zira Calvin bir bakıma daha geriden, yaratılış probleminin, onun anlam ve amacından başlar ve dolayısıyla, kendi

⁷⁶Merriman, 2018, a.g.k., 142-43.

⁷⁷Elton, 2012, a.g.k., 166.

evren şeması ile daha çok ilgilenerek, ayrıca vurguyu daha ağırlıklı olarak Kefaretçi üzerine olmaktan çok Yaratıcı üzerine getirir. Teolojik düşünmenin “insanın esenliği” probleminden “aşkınsal evren” problemine yeniden yönlendirilmesini, Calvin’in Reformasyon teolojisine başlıca katkısı olarak değerlendiren Elton’a göre, insanın yalnızca iman yoluyla amlandığı, işlerin hiçbir katkıda bulunmadığı ve imanın Tanrı’nın insana armağanı (merhametin sergilenişi) olduğunu kabul eden Calvin, bununla birlikte, Tanrı-özeksel görüşü ve öğretilerinin mantığını izleme yönünde çok istekli olması, onu yalnızca iman yoluyla aklanmayı çok daha katı ön-yazgı biçimine doğru yeniden formüle etmeye götürdü.⁷⁸

Calvin’in Luther’dan ayrıldığı bir başka noktanın, Eski Ahit’in yasalara boyun eğme konusundaki emirlerine yaklaşım olduğunu savunan G. R. Elton, “Vurguyu yalnızca kutsal yazıların otoritesi üzerine getirmede Calvin diğer reformculardan daha çoğunu yapmadı” der, “ama” diyerek ekler, “kutsal yazıların bütününün otorite olduğunu onlardan daha çok savundu.” Elton’a göre, Luther, Yeni Ahit’in Eski Ahit’ten üstün olduğunu düşündü; Luther için yasanın yerini Gospel aldı. Calvin içinse Yeni Ahit Eski Ahit’i yeniden doğruluyordu. Luther, Paulus’un *Galatyalılara Mektup*’unun 4. babı üzerine yaptığı yorumda, “İsa, yasanın zamanı tamamlanınca onu ortadan kaldırdı ve böylece onunla ezilenlere özgürlük getirdi.” dedi. Onun için yasanın öldürücü buyruklarından Tanrı’nın İsa’da bildirilen merhametine iman yoluyla özgürleşme, Hristiyan dininin özeksel olgusuydu. Aynı pasaj üzerine yorumda bulunan Calvin, “İsa’nın bizim için sağladığı bağışıklık bundan böyle yasanın öğretilerine boyun eğme borcumuzun olmadığını imlemez.” dedi. “Böylece Eski Ahit üzerine ve onun yasasına boyun eğme üzerine başka her reformcudan daha ağır bir vurgu getirdi.”⁷⁹ Elton’ın burada anlattıklarından, Hristiyanlığı içinden çıktığı eski Yahudi geleneklerinden kısmen arındırarak yeni bir teoloji ortaya koymaya çalışan Katolik geleneği tersine döndüren Calvin’in, Hristiyanlığı Yahudi geleneklerine kısmen geri döndürdüğü anlaşıyor. Jean Touchard ise Calvin’in ilahi yasaya bağlılığı vurgulamasına karşın bu bağlılığın rasyonel bir siyaseti dışlamadığını ileri sürer. Calvin’in savunduğu, “Tanrı tarafından getirilmiş olduğu için her otoritenin kendiliğinden saygın olması ilkesini” gerekçelendiren

⁷⁸Elton, 2012, a.g.k., 168-170.

⁷⁹Elton, 2012, a.g.k., 173.

Touchard, yine Calvin'e atıfla, otoritenin tek amacının, kurtuluşlarını kolaylaştırmak amacıyla insanları Tanrı'ya doğru götürmekle ilgili uhrevi bir misyon olduğunu açıklar.⁸⁰

Calvin'in teolojik gelişimini siyasal bilincinin evriminden ayırmanın zor olduğunu ileri süren Ellen Meiksins-Wood'a göre, o Paulus'un *Romalılara Mektup*'una yaptığı atıfla Hristiyanların prenslere itaat etmesi gerektiğini savunmuş; prenslere piskopos ya da Tanrı vekili payesi vermiş ve bunlar onun politik teolojisinde önemli bir yer tutmuştur. görüşündedir. Mezhep değiştirdikten sonra kalem aldığı *Institutes* adlı eserin ilk basımında teolojiye dair ilkelerinin artık sivil hükümete dair görüşleriyle bağlantılı olduğunu ve önde gelen hangisi olursa olsun, Calvin'in politik düşüncelerinin, onun teolojisiyle en temel ilkeler bakımından doğrudan ilişkili olduğunu savunan Meiksins-Wood, Calvin'in Fransa Kralı I. Francis'e ithaf ettiği bu kitapta, reforme edilmiş inancın, kralın otoritesine tehdit oluşturmadığını kanıtlamaya çalıştığını savunur. Meiksins-Wood'a göre, Calvin iki cepheden devam ederek, Roma Kilisesinin seküler otoriteyi gasp etmekle monarşiye karşı kötü niyetli bir meydan okumada bulunduğunu ifade etmiş ve de Anabaptistler başta olmak üzere sivil hükümetin meşruiyetini kabul etmeyen radikal reformculara itiraz etmiştir.⁸¹

Bernd Moeller'e göre, Reformasyon'un mesajı, İsviçre'deki kentlerin özgürlüğünün süzgecinden geçerek, Calvin'in teolojisini oluşturmuştu.⁸² Bu görüşü değerlendiren Ellen Meiksins-Wood, Calvin'i teolojik açıdan meşgul eden sorunların, Luther'i meşgul edenlerden çok farklı olduğunu savunur ki, bunlar başlıca, Protestan kentlerin bir özelliği olan seküler ve ruhani alanlar arasındaki çok belirli münasebetlerin, sivil otorite ile Kilise otoritesinin hem ayrı hem de birlikte olmalarının özgün biçimleridir. Calvin'in, *Institutes*'in ilk baskısını yazdığında Katolik Kilisesinin tehdit etmekte olduğu Fransız Evanjelistlerinin kaderiyle endişelendiğinde kuşku duymayan Meiksins-Wood, Calvin'in sormak zorunda olduğu çok çeşitli sorular bulunduğunu, ama bu soruların seküler otoriteye, krallara ya da Alman prensler ile Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ya da papalığın birbiriyle çekişen hak iddialarına ilişkin olmadığını ileri sürer. Meiksins-Wood'a göre, Calvin, dünyevi ve ruhani alanlar arasındaki ayrımı muhafaza etmektedir.

⁸⁰Touchard, 2022, a.g.k., 276.

⁸¹Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 97-98.

⁸²B. Moeller (1972). *Imperial cities and the Reformation*. Philadelphia: Fortress Press'ten aktaran Meiksins-Wood, E. (2016). *Özgürlük ve mülkiyet – Rönesans'tan Aydınlanma'ya batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*, (Çev. Oya Köymen), (2. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 98.

Bununla beraber, ne Luther gibi yargı alanında kiliseye herhangi bir yetki tanıdı ne de basitçe seküler hükümete kilisenin üstünde bir otorite tanıdı. Onun kendini açıklamak zorunda hissettiği şey, dünyevi kentin yönetimi ile reformcu inancın ayakta kalmasını sağlamanın gereklerini yerine getirebilmede ayrı ayrı rolleri olan dünyevi yönetim ile kilise otoritesinin nasıl bir işbölümü yapması gerektiği idi. Calvin, dünyevi hükümetin kilisenin üzerinde bir otorite olma fikrine temkinli yaklaştı ama bu hükümetlerin kendilerine özgü alanlarda Luther'e oranla daha fazla güç sahibi olmasını istedi. Dolayısıyla Meiksins-Wood, Calvin'in sivil hükümete dair görüşlerinin farklı bir teoloji gerektirdiğini ileri sürer. Lutherciliğin temel ilkesi olan imanla haklı çıkmaya Calvin'in katıldığından kuşku duymaz fakat o daha ziyade Tanrı'nın bütünsel egemenliği üzerine vurgu yapar, müşfik inayetine değil.⁸³

Ellen Meiksins-Wood'a göre, seküler ve ruhani otoriteler arasındaki iş bölümünü sağlama alan Calvin'in teolojisi, her iki otoriteyi de Tanrı'nın egemenliğinin eşit unsurları olarak görür ve bunların seküler yargılama yapabilmesini kabul etmekle kilisenin seküler otoritesini geri verdiği gibi, üstüne bir de sivil devletin rolünü ekliyordu. Calvin, sivil devletin görevini açıklarken, bunun sadece günahkarlar arasında barış ve düzen temin etmek için değil, bununla birlikte kiliseyi de projenin bir parçası yaparak, Hristiyan topluluğunun Tanrı'nın bütüncül egemenliğini fark etmesi ve onları dindarca uygulanacak bir disiplinin altına almayı gerçekleştirmek olduğunu söylemişti. Meiksins-Wood, Calvin'in bu sözlerini yorumlarken, Tanrının buyruğuyla kurulacak sivil hükümetin, yalnızca kişinin günahkarlığıyla ortaya çıkacak şeytanın "krallığı" ile baş etmek için kurulmuş bir kurum olmadığını, sivil otoritelerin de kiliseyle beraber Tanrı'nın egemen iradesinin tecelli etmesini sağlamak için çalışması gerektiğini savunduğunu ileri sürer. Meiksins-Wood'a göre bundan şunu anlamak gerekir: Ruhla ilgilenmek Kilisenin işidir, dünya işlerine bakmak ise sivil devletin (inancı korumak da buna dahildir); Tanrısal standartların geçerli olduğu kilise ile çok daha mütevazı kriterlerin geçerli olduğu sivil yaşama uygulanan bu standartları arasında açık bir ayrım yapılamaz. Calvin Hristiyanlardan, ellerinden gelenin en iyisini yapmalarını istemiş ve bunun da Tanrı'ya alçakgönüllülükle ve koşulsuz itaat etmek olduğunu açıklamıştır. Bu ise dünyada Tanrı'nın haklılığına, cömertliğine ve iyiliğine inanarak davranmak, kendisine ve kendisi

⁸³Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 98-99.

gibi seçilmiş kardeşlerine yaptığı dünyevi çağrılara uyarak yaşamaktır; sadece ruhen değil, yapacakları nesnel işlerin de Tanrı'nın lütfuyla doğru olacağına inanmaktır. Meiksins-Wood, böylece Calvin'in Hristiyanlara, "dindar bir disiplinin ilkelerine göre toplumlarına hizmet etmeleri gerektiğini" vazettiği görüşündedir. Meiksins-Wood'a bakılırsa, Calvin bunu yapmakla, seküler mesajları oldukça saygıdeğer bir seviyeye çıkarmakta hatta bireyin gerçekleştirdiği en alelade işlere dinsel bir mahiyet bahşetmektedir. Meiksins-Wood'a göre, Calvin'in davet düşüncesi, Hristiyan inanırlarını bu dünyada hayatlarına tesir eden sosyal ve siyasi şartları şekillendirmede aktif rol almaya çağırmaktadır ki, Luther bu kadar ileri gitmemişti.

Calvin, Tanrı'nın temsilcileri olduğunu vurguladığı sivil hükümetlere itaatin güçlü bir mecburiyet olduğunu savunur ve bu görüşüne kanıt olarak, Eski Ahit'i gösterir:⁸⁴

Yönetici makamında [üst konumlarda] bulunanlara ilah denir (Mısır'dan Çıkış 22/8; Mezmurlar 82/1 ve 6). Bu unvan çok önemlidir; çünkü Tanrı'dan yetki aldıklarını, kutsal otoriteyle donatıldıklarını ve onun şahsını temsil ettiklerini, bir bakıma onun adına hareket ettiklerini göstermektedir.^{85*}

Meiksins-Wood burada Calvin'in, Hristiyanların sivil hükümete itaat borcu olduğu sonucunu çıkardığını, despotların bile Tanrı'nın vekilleri olarak görülmesi gerektiğini telkin ettiğini ileri sürer ve devamla Calvin'in aşağıdaki sözlerine atıf yapar:⁸⁶

İnançsız kralın Tanrı'nın yeryüzündeki gazabı olduğunu kanıtlamak çok zor değildir; bunu inkar eden yoktur, her halükarda burada, eşyalarınızı çalan bir hırsız, evlilik yatağınızı kirleten bir zinacı veya ölümünüze neden olan bir katil için söylenenlerin krallar için söylenmesinden farklı bir şey yoktur; İncil'de bütün bu belalar Tanrı'nın lanetleri arasında sayılmıştır. İnsanların kabul etmeye hazır olmaması nedeniyle biraz daha kanıt gerektiren bir şey varsa o da yukarıda sayılan belalardan daha kötü ve onursuz olan bir kralın bile, Tanrı Sözü'nün adalet ve yargı vekillerine verdiği bu olağanüstü ve kutsal otoriteyle donatılmış olduğudur. Dolayısıyla, bu tip krallar toplumsal itaat açısından kusursuz bir kral ile aynı onurlandırmayı ve saygıyı göreceklidir.⁸⁷

⁸⁴Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 199-101.

⁸⁵J. Calvin (2016). *Sivil yönetim. Seküler Otorite – Sivil Yönetim*, Martin Luther, Jean Calvin, (Ed. Harro Höpfl, 1991: Cambridge University Press), (Çev. İsmail Hakkı Yıldız), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s. 129.

* Burada ve devamında üç yerde daha köşeli parantez içindeki atıflar, görüşleri yorumlanan Ellen Meiksins-Wood'un site edilen kaynak eserinde daha kısa şekilde yer verildiği halde, konuyu daha iyi açıklayabileceği inancıyla Calvin'in sözlerinin, atıf yapılan asıl kaynak eserinde geçtiği uzun haliyle verildiğini gösterir.

⁸⁶Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 101.

⁸⁷Calvin, 2016, **a.g.k.**, 162-63.

Calvin'in, Hristiyanlara seküler hükümete sadece korkudan itaat etmemelerini telkin ettiğini savunan Meiksins-Wood, bu görüşü için de bu kez Calvin'in şu sözlerine atıf yapar:⁸⁸

Süleyman da kralları Tanrı ile ilişkilendirmek suretiyle bir kralın kutsal bir saygıya ve saygınlığa sahip olduğunu gösterir. Ayrıca Paulus'un [üstlerden] övgüyle söz ettiğini görmekteyiz (Romalılar, 13/5). Sırf gazaptan korktuğumuz için değil, ayrıca vicdanın iyiliği için itaat etmemiz gerekir. Paulus bununla tebaanın, silahlı bir düşmana boyun eğen insanlar gibi sırf korkudan veya herhangi bir itaatsizliğin şiddetle cezalandırılacağını bildiğinden değil, yetkilerini Tanrı'dan aldıkları için üstlerine itaat etmekle Tanrı'ya itaat etmiş olacakları için prenslere karşı bağlılık duymaları gerektiğini kasteder. Burada ben hükümdarların kişiliklerinden söz etmiyorum; çünkü (makamlarını) saygınlığı aptallıklarını, alçaklıklarını ya da zalimliklerini, ahlaksızlıklarını ve kötülüklerini örtemeyeceği gibi, makamın erdemi de yaptıkları kötülükleri övmeyi gerektirmez. Ben bulundukları mertebenin onuru ve saygıyı hak ettiğini kastediyorum; otorite konumunda olanlara makamlarının gereği değer vermeli ve saygı gösterilmelidir.⁸⁹

Ellen Meiksins-Wood, Calvin'e ait itaat doktrininin Luther'e ait itaat doktrininden sertlik bakımından az olmadığı gibi, ondan daha da sert gözükmesini sağlayan farkın köklerinin özgür Protestan kentinde bulunduğunu ileri sürer. Buna göre Calvin, insanların kusurlu olduğunu düşünmekte, dolayısıyla onların davranışlarını kontrol altında tutmak üzere tekil hükümet yani krallık yerine kollektif hükümet biçimini tercih etmektedir. Meiksins-Wood'a göre Calvin'in ideali, kentin özgürlüğünü korumayı amaç edinmiş seçkin sivillerin, yargıçlar ve kent konseyleri vasıtasıyla yönettiği bir kenttir, bunun örneği de Cenevre'dir. Meiksins-Wood, bunun genel olarak aristokratik bir yönetim tarzı olduğunu söyler; belki de halka seslenen bir hükümet tarzından biraz etkilenmiş karma bir anayasayı tercih etmektir. Meiksins-Wood ayrıca, Calvin'in en iyi hükümet tarzının tartışılmasında bir yarar görmediğini söyler. Calvin'e göre bu şartlara bağlıdır ve Tanrı hangi hükümet biçimini buyurmuşsa ona uygun bir hükümet işbaşındadır. Calvin bunu şöyle açıklamaktadır:⁹⁰

...kana bulaşmış küstah kral görüntülerini yerle bir edip dayanılmaz tiranlıkları yıkmak suretiyle haklı amacını yerine getiren kişi Rab'dı. Bunu prensler de işitsin ve korksunlar. Bize gelince, görkemine saygı göstermemiz gereken, hiç hak etmeyen kişilerin elinde bile olsa ve

⁸⁸Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 101.

⁸⁹Calvin, 2016, **a.g.k.**, 159.

⁹⁰Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 100-101.

o kişiler kötülükleriyle o makamı kirletseler bile, Tanrı'nın en açık beyanlarla onayladığı yöneticilerin otoritesini küçümsememeye veya çiğnememeye özen gösterelim. Ve dizginsiz tiranlığın cezası Tanrı'nın (tiranlardan) intikamı bile olsa, bunu gerçekleştirecek kişinin bizler olduğunu sanmamalıyız. Bize verilen tek görev itaat etmek ve katlanmaktır.⁹¹

3.3.3.1 Calvin'in "Sivil Hükümet" Tasarımı

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, Calvin'in Luther'in "insan doğasının eksikliğine inanç, akla şüphe duyma ve imana güvenme ile kutsal kitaplara Tanrı'nın vahyedilmiş sözü olarak iman etme" gibi pek çok görüş ve iddialarına ilave olarak, "insanın eylemlerinin onun kurtuluşunu garanti edemeyeceğine" dair inancını da paylaştığı gibi, kişilerin ruhlarının kurtuluşunun evvelce takdir edilip edilmemiş olduğunda (*predestination*) ısrar ettiği şeklindeki görüşlerini de paylaştığını savunur. Bunlardan başka Calvin'in, Augustinus'u izleyerek, görünen ve görünmeyen kilise olarak iki kilise kavramını benimsediğini ve her ikisini de birleştirecek bir araç araştırmaya koyulduğunu ileri sürer. Buna göre, görünen kilise, birliği siyasal kurumlar aracılığıyla sağlamakta; görünmez kilise ise Hristiyanlık doktrini vasıtasıyla birliğe ulaşmakta. Farklı uygulama türüne sahip olmasına rağmen, Calvin'e göre her iki kilise de Hristiyan özgürlüğünü artırmak için birlikte çalışmalıdır. Meşru iktidarı, "dini yaydığı ve yükselttiği için önemli" görürken, Hristiyan özgürlüğünü ise Tanrı'ya yöneltilmiş manevi bir şey" olarak görür ve bu şey, "maddi ya da duyu algısına dayalı şeyleri içermez ve Tanrı'nın dışında, diğer insanlar tarafından şahit olunmasına gerek yoktur. Hristiyan özgürlüğü, inananların vicdanlarını kapsar; insanlar dikkatlerini sadece Tanrı'ya yönelttikleri zaman özgürdür." Tanrı'ya imanın beşeri kurumlara güvenmeyi ortadan kaldırmadığını savunan Calvin'e göre bu kurumlar, Hristiyan özgürlüğü açısından önemlidir. İnsanlar günahkar olduğu için hükümetin gerekli olduğunu savunan Calvin, ayrıca bunu ispatlamak için, insanların Tanrı'nın yasasının hükümlerine uygun ve düzgün bir şekilde yaşayabilmelerinin garantiye alınmasını gerekçe gösterir. İki türlü hükümet sisteminin ayrımlarından bahseden Calvin, bunları "ruhani hükümet" ve "siyasi hükümet" olarak tanımlar. Bunların kendilerine özgü etki alanı ve görevlerinin bulunduğu söz ederek, birinci hükümet türünün, manevi türde ve ruhun hayatına ait olduğunu, bunun da kişilerin vicdanının dindarca davranması ve Tanrı'ya hizmetle biçimlendiğini savunur.

⁹¹Calvin, 2016, a.g.k., 169-70.

Calvin böylece manevi hükümeti bireyin manevi ve ruhsal alanıyla ilişkilendirir ve onun insan zihninin daha içlerinde bir yerde olduğunu söyler. Diğer hükümet türü ise siyasadır ve bu hükümet türü dış davranışa yöneliktir.” Calvin, insanların bir yükümlülük altında olduğunu iddia eder. Buna göre, insanlar birbirleriyle temas kurarken gözlemlenebilir bir insanlık ve nezaketle davranmak zorundadır. Bu da siyasi hükümete, insanlar komşularıyla bir arada yaşarken onların yaşamını düzenlemek için kutsallığa ve ağırbaşlılık ilkelerine göre kanunlar yapma görevi yükler, zira siyasi hükümetin tek görevi insanlara gıda ve giyecek tedarik etmek değildir. Aynı ayrı incelemiş olsa da aynı fonksiyonu yerine getirdiklerinden dolayı, “insanlığın Tanrı’ya hizmet etmesine yardım etmesi için bu iki hükümetin birlikte düşünülebileceğini ya da düşünülmesi gerektiğini” ifade eden Calvin, *Sivil Hükümet Üzerine*’de bu iki hükümet türünün nasıl birbirine uyduğunu gösterir.⁹²

Augustinus’un pek çok fikrini takip ettiği halde sivil hükümetin “kirlenmişliği” konusunda onunla ters düştüğünü belirten Tannenbaum ve Schultz, Calvin’in, “sivil hükümet, biz bu dünyada yaşadığımız sürece Tanrı’ya dıştan ibadete değer vermek ve desteklemek, Tanrı’nın saf doktrinini korumak, kilisenin yapısını (*constitution*) muhafaza etmek için tasarlandığı” görüşünü savunduğunu ileri sürer. Dinsel görevlerini yerine getirebilmek için sivil hükümetin devasa bir güce sahip olduğunu savunan Calvin, bu güçler arasında, sivil hükümetin lüks şeyleri ve insanın kötü huyunu düzenleyebilmesinin de bulunduğunu ve sivil hükümetin bu gücü Hristiyanlık amaçları için kullandığından emin olmak için, üst yöneticiyi kontrol edip sansürleyecek, üyelerine *ephor** adını verdiği bir grup resmi görevliyi gerekli görür; aynı zamanda hükümetin sivil yönetimini, üst yönetici, yasa ve halk şeklinde üç kısma ayırır.⁹³

3.3.3.2 Sivil hükümetin birinci unsuru olarak üst yönetici

Luther gibi, yöneticinin gücünün kökeninin kutsal olduğunu kabul eden Calvin’e göre, emirleri Tanrı’dan alan üst yöneticiler, otoritesini de Tanrı’dan alır ve onun temsilcisi olarak hizmet ederler. Calvin, bu noktayı desteklemek için, Paulus’un İncil’e eklenmiş

⁹²Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 198-99.

* Calvin’in Cicero’dan esinlendiği hissi uyandıran bu sözcüğün aslı, Yunanca ἔφορος (=eforos; Latince “ephorus”) sözcüğüdür ve Antik Yunan Spartası’nda yargıçlardan oluşan bir kurum olan Eforoi’un üyelerinin ünvanıydı. Bunların krala karşı çıkma yetkileri vardı. *Bkz. Cicero, De Legibus*, 3, VII, 16.

⁹³Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 199.

metinleri arasından *Romalılara Mektup*'tan alıntı yaparak, kutsal kitabın otoritesine başvurur: “Benim vasıtamla krallar hükümet ederler ve hükümdarlar adaleti emrederler. Hükümdarlarla asiller, dünyanın bütün hakimleri bile benim vasıtamla hükmederler.” Hükümetlerin meşruiyetini İncil’den alması, “aslında üst yöneticilerin dünyanın geçici yasalarıyla bağlı olmadıkları noktasına varacak kadar onlara önemli bir güç verir. Onlar Tanrı’nın iradesine ve yasasına hizmet edecek şekilde davranırlar.”⁹⁴

3.3.3.3 Sivil hükümetin ikinci unsuru olarak yasa

Calvin, sivil yönetimin ikinci parçası saydığı yasaya geldiğinde, bu kez argümanını doğal hukuk geleneğinden alma yolunu seçer. Yasanın, hayatlarını Tanrı’nın iradesine uydurmak isteyen her yaştaki insana ve milletlere emredilen hakiki ve ebedi hakkaniyet kuralı olduğunu ileri sürerken, ahlak yasası olan Tanrı yasasına doğal yasa olarak gönderme yapar. Tanrı yasasını ahlak yasası olarak adlandıran Calvin’e göre, Tanrı yasası doğal yasanın bir açıklamasından başka bir şey değildir ve bunun da insanların zihnine kazınmış olan vicdan olduğu kesindir. Şu anda konuştuğumuz tüm bu eşitlik kuralı onun içine yazılmıştır; dolayısıyla bu eşitliğin, tüm yasaların alanı, kuralı ve amacı olması gerekir. Eşitliği amaçlayan ahlak yasası, sırayla ona göre şekil verilmesi ve halk tarafından desteklenmesi gereken bütün insan yasalarının modeli olması nedeniyle, hakiki ya da iyi düzenlenmiş sivil hükümetler, Tanrı’nın yasasını temsil ederler ve bireyleri Hristiyanca özgürlüğe yöneltirler. Calvin, “yasayı kullanarak keyfi siyasal iktidarı kontrol etmenin önemi” üzerinde durur. Fakat Calvin’in burada kastettiği yasa, seküler bir yasakoyucu tarafından konulmuş yasa değildir. Zaten o bu durumda sivil yasalar şart olmadığı görüşündedir. Ona göre, Tanrı’nın yasaları yeterlidir. Bundan da önemlisinin, yöneticinin Tanrı’ya karşı, halkın Tanrı’ya karşı ve yöneticiyle halkın birbirlerine karşı görevlerini tanımlayan Calvin’in, toplumun farklı kesimleri arasında çeşitli sözleşmelere dayanan bir hükümet kurduğunu savunan Tannenbaum ve Schultz, “toplumsal ilişkileri sözleşmeler çerçevesinde tanımlamanın, kendi içinde siyasal sonuçları olduğunu” ileri sürerek, böyle bir terminolojinin, devletin ilahi takdirin bir eseri ya da doğal değil, bireysel tercih ve iradenin ürünü olarak görüldüğü erken dönem toplum sözleşmesi düşüncesinin temelini oluşturduğunu” ileri sürer. Calvin’in, toplum sözleşmelerinin (*contract*) ya da toplumsal ahitlerin (*covenant*) siyasal meşruiyetin temeli ya da devletin

⁹⁴Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 199-200.

var olmasının gerekçesi olduğunu ileri sürmediğine dikkat çeken yazarlar, Calvin'ın, insanın günahı nedeniyle ve Tanrı onların varlığını dilediği için devletlerin zorunlu olduğunu savunduğunu ifade ederler.⁹⁵

3.3.3.4 Sivil hükümetin üçüncü unsuru olarak halk

Sivil yönetimin üçüncü parçası olarak; hükümetin, üst yöneticinin ve Hristiyanca özgürlüğü sağlamaya yardım edecek yasaların dış desteğine ihtiyaç duyan halkın

birinci görevi, korkarak değil, istekli bir şekilde yöneticisine itaat etmektir. İkinci görevi, yöneticisinin her emrine itaat etmektir. Halkın bağlılığı hem siyasal hem de dinseldir, bu bağlılık, halkın aktif katılımını gerektirir. Bireylerin devlete yönelik dinsel bir görevi, aktif katılımı zorunlu hale getirir. Devlet, aktif inananların bir hükümetidir, dolayısıyla belli yasalara göre hareket etmesi için inanmayanlara zorlama yapılabilir ya da onları sürgün edebilir yahut sapkınlar olarak damgalanabilir.

Yasaları ciddiye almayan ve Tanrı'ya isyan eden bir yöneticiye karşı ne yapılması gerektiği konusunda Luther gibi düşünen Calvin de otoriteyi kötüye kullansa da kişilerin yöneticiye itaat etmek zorunda olduğunu kabul eder; çünkü yöneticiye itaat etmemeyi, Tanrı'ya karşı gelmek olarak niteler. Adaletsiz yöneticiye bile itaat edilmelidir, çünkü, halkın günahını cezalandırmak isteyen Tanrı, o yöneticiyi halka karşı adaletsiz davranmaya sevk etmiş olabilir. Üstelik, adaletsizliği düzeltmenin halkın görevi olmadığını iddia eden Calvin, adaletsiz bir yöneticiyi cezalandırmanın, Tanrı'nın güç yetireceği bir iş olduğunu iddia eder. İtaatin tek istisnası, Yöneticilerin Tanrı'nın iradesine karşı emirler vermesi, itaatin tek istisnasıdır. Calvin bu durumda, halkın yöneticiye pasif itaatsizlik etmesini ister.⁹⁶

3.4 “Protestan Ahlakı” ve Kapitalizm

John Merriman, ortaçağ teologlarının kar amacıyla borç para vermeyi mahkum etmiş olmalarına rağmen, Luther'in aksine, Calvin'ın “sermaye oluşturan ve tüm topluluğun refahını yükselten üretici borçlar ile tefecilik arasında ayrım” yaptığına vurgu yaparak, sonraki Kalvincilerin ekonomik faaliyeti onayladıklarını, “ölçülü yaşama”nın yanı sıra zenginliği de Tanrı tarafından seçilmiş olmanın bir işareti saydıklarını belirtir ve bu tutumun, XIX. yüzyıl sonlarına doğru “Protestan ahlakı” olarak anılır olduğunu ifade

⁹⁵Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 200-201.

⁹⁶Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 200.

eder.⁹⁷ Merriman'ın Max Weber'e atıfla bahsettiği "Protestan ahlakı"nın temelinde birey düşüncesinin yattığını iddia eden Jacqueline Russ, Reform hareketinin, "iman yoluyla İsa'ya ulaşmak" şeklindeki temel bir düşünceye vardığını belirterek, "insanın varlığının imanla meşrulaştığı" kanaatindedir. Russ'a göre, Tanrı'nın insanda var olduğuna iman edebilir ve yalnızca iman Tanrı'nın lütfuna erişebilir. Tanrı'nın lütfuna mazhar olan iman, kalpteki derin bağlılık marifetiyle kurtuluşu temin edebilir. Bu görüşten hareket eden Russ, Reform'un Hristiyan hayatını tekrardan anlamlandırdığını, onu kişisel iman ve Tanrının lütufla aydınlattığını, birey zihniyetinin teşekkülüne katkıda bulunduğunu ileri sürer. Russ'a göre birey kavramının kökenleri Yahudi-Hristiyan mirasında ve İsa'nın öğretisinin içinde mevcuttur ve Tanrı ile olan ilişkisi üzerinden bireyin ruhu ebedi kıymetini kazanır. Jacqueline Russ, dinsel bireycilik ve birey düşüncesinin, bu Hristiyanlık bağlamında, Reformasyon'a kadar gelen dönem süresince inkişaf halinde olduğu görüşündedir.⁹⁸

Jacqueline Russ'tan farklı bir analize yönelen Ira M. Lapidus'a, Rönesans ve Reform hareketi, Avrupalının çoğulcu değerlere ve bireysel güçlenişe yönelik eğilimini abartmış görünür. Avrupa'nın birçok kısmında tarımsal feodal toplumun yıkılışının, kentlerin büyümesi ve sürekli genişleyen ticaret sisteminin kişisel güvenlik üzerine ve nihai olarak bireylerin değeri ve kurtuluş için kapasiteleri üzerinde aşırı bir kaygı ürettiğini belirten Lapidus, bu tür güçlerin işleyişleri itibarıyla tek biçimli olmadıklarını, ama Protestan topluluklarının düzen ve toplumsal birliğe duyulan acil ihtiyaca bir cevap olarak örgütlendiği İngiltere, Fransa, Almanya ve İsviçre'deki eleştirel çevrelerde güçlü olduklarına dikkat çeker. Lapidus'a göre, "Protestan topluluklarda çağın endişeleri kader inancıyla güçleniyordu. Bu inanca göre bir şahsın kurtuluş ihtimalini bilmesi veya etkilemesi mümkün değildi. Günahkarlar kimlerdi ve kurtulmuş olanlar kimlerdi?" Bunların dışında, Protestan püritenizminin "içsel gerginlik için sıradan duygusal ve ritüel çıkış kapılarını" kapattığını belirten Lapidus, Protestanlığın "sanata, müzik ve dansa, duygusallığa ve cinselliğe, dinsel debdebeli gösteri ve ritüele ve Katolik itiraf ve günah çıkarmaya olan düşmanlığının, içsel duygusal ihtiyaçların tatmini için çok az yol bıraktığını" da ifade ediyor. Böylece ortaya çıkan "bu birleşik sosyoekonomik, teolojik

⁹⁷Merriman, 2018, **a.g.k.**, 141.

⁹⁸J. Russ (2021). *Avrupa düşüncesinin serüveni*, (Çev. Özcan Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 135-36.

ve psikolojik” baskıların “bireyleri kendi kurtuluşları için dünyevi işaretler aramaya” ittiğine işaret eden Lapidus’a göre bunun yolu, “doğal beşeri kötülükleri engelleyecek ve kamusal günahlar ve ahlaki yanlışları bertaraf edecek şekilde görevlerinde yöntemsel ve adanmış bir emek sarf etmektir.” Çünkü, “Tanrı’nın hizmetinde kendini kontrol eden, kendini disipline eden etkinlik, endişe ve bunalımın panzehiri” olarak kabul görüyordu, “dolayısıyla endişe, Tanrı’nın lütfunun bir tezahürü olarak sistematik zenginlik kazanmayla hafifletilebilirdi.” Buradan yola çıkan Lapidus, “cemaatlerinden kopmuş, yeni formel birlikler oluşturmaya çalışan ve sistematik davranış ve kişisel, duygusal, estetik ve hatta ahlaki tüm konu dışı mülahazaları, kalıplaşmış bir hayat tarzının taleplerine tabi kılatabilecek durumda olan insanlarda bu zihin kalıbı ortaya çıkmıştı” ve bu, “Max Weber’in kapitalizmin ruhu dediği şeydi.” Lapidus’a göre, “Weber bir teşebbüsün doğal kurallarına bu gayrişahsi duygusal olmayan bağlılık kapasitesinin ve özel amaçları nihai sonuçlarına kadar izleme kapasitesinin, yeni bir beşeri kültür ve şahsiyet tipinin tanımlayıcı özelliği ve Avrupa uygarlığının temeli olduğunu gördü.”

Ira M. Lapidus, hemen yukarıda tanımladığı bu şahsiyet tipinin ancak Rönesans döneminde ve henüz ortaya çıkmakta olduğunu belirtirken, Rönesans’ın kentsel ve Protestan kültürünün tüm içerimleriyle birlikte gerçekleşmesi yüzyıllar alacak olsa da yeni yönelişin zaten teknik icada ve maddi refaha uygulanmakta olduğuna dikkat çeker. XIII. ve XIV. yüzyıllarda İtalya, Flandre ve Baltık kentlerinin zenginlik kaynakları olarak tarımdan ziyade zaten ticaret ve sanayiye teslim olduklarına işaret ederken, bu kentlerden yeni yatırım, bankacılık ve sigortacılık teknikleriyle ekonomik örgütlenme ve mübadelenin diğer yeni yöntemlerinin geliştiğini ileri sürer. “Zenginlik arayışları ve onu üretebilmenin karmaşık araçları,” Lapidus’a göre, “Avrupa kentlerini, büyüyen ve iştahlı nüfusları için dışarıdan gelen lüks ürünler ve ayrıca yeni gıda, yakıt ve ham madde kaynakları arayışında dışa doğru muazzam bir genişlemeye yöneltti.”⁹⁹

Fernand Braudel, “modern anlamda kapitalizm Protestanlığın, daha doğrusu püritenliğin yarattığı bir şeydir” dediğini ileri sürdüğü Max Weber’in bu tezini “bütünüyle yanlış” bulur. Çünkü Braudel’e göre, Kuzeydeki ülkeler, Akdeniz’deki kapitalist merkezlerin çok önceden ve epey başarılı bir biçimde istila ettikleri kısımlarını elde etmekten başka bir

⁹⁹I. M. Lapidus (2016). *İslâm toplumları tarihi*, c. 1, (Çev. Yasin Aktay), (6. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 374-76.

şey yapmamışlar ve dahası, teknolojide ve iş aleminde herhangi bir icat da yapmamışlardı. Braudel, Kuzeydeki ülkelerden Amsterdam'ın Akdeniz'deki Venedik'i kopya ettiğini söylerken, aynı işlemleri bu kez Amsterdam'ı Londra'nın kopya ettiğini söyler; Yeni Dünya'nın New York'u ise Londra'yı kopya etmiştir. Bu örneklerden hareketle “Max Weber'in yanılgısı” hakkında yorum yapan Braudel, onu, “esasen kapitalizmin modern dünyanın öncüsü olma rolünü” abartmakla suçlamıştır.¹⁰⁰ Weber'in tezine bir eleştirisi de Jack Goody'den gelir. Joseph Needham'ın Rönesans'a ve kapitalizmin gelişimine dair görüşlerini Avrupa-merkezci bulan Jack Goody, onu aynı zamanda, “bir diğer Protestan” dediği Max Weber'in ardından Protestan mezhebinin ekonomik ahlakına ilerici bir özellik atfetmekle eleştirir. Needham'a göre, Reformasyon başarılı olunca gelenekten kararlı bir şekilde kopmuş, bu da Avrupalıların zihninde gerçekten de tarihte değişimin mümkün olduğuna dair bir inancın yerleşmesine imkan tanımış, bunu sağlayanın Tanrı olduğu düşüncesinden hareketle, O'nun her şeyi yapmaya muktedir olduğuna dair inançları kuvvetlenmişti. Jack Goody, Needham'ın bu düşüncesine karşı çıkar. Needham'a bir diğer karşı çıkışı da Protestanlığın Tanrı'ya doğrudan erişim sağladığı görüşüne ilişkindir. Bu erişimle Protestanlık ilk defa sınıf bariyerlerini berhava ederek gerçek bir okuryazar işgücü doğurmuştur. Goody, bu görüşü de eleştirir. Rönesans'ın arkasından nasıl modern bilim doğduysa, bunu bir sanayi devriminin izlemesinin kaçınılmaz olduğunu savunan Goody, Needham'ın dediği gibi Protestanlığın okuryazar kitlesinin artış oranlarına etkisinde abartılacak bir yön olmadığını, çünkü çok geçmeden Katolik nüfustaki okuryazarlık oranlarının da arttığını ileri sürer.¹⁰¹ Jack Goody'nin bir diğer Weber eleştirisi ise F. Fernandez-Armesto üzerindendir. Fernandez-Armesto, Atlantik imparatorlukları tartışmasında “Weberci tezin” dini yönlerini eleştirmiştir. Weber bu imparatorlukların doğuşunu Protestanlık-Katoliklik arasında bir üstünlük ölçütü olarak görmüş ve “emperyalist bir inanç” olarak Protestanlığın Katolik inançtan üstün olduğunu savunmuştur. Weber, ortaçağda Yahudilerden öğrendikleri kapitalizm yetenekleriyle Protestanların Atlantik'te imparatorluklar kurmayı başarmalarını bu üstünlüğün kanıtı saymıştır. Bu tezi eleştirerek, “her parçasının yanlış yola saptırıcı” olduğunu iddia eden Fernandez-Armesto, XIX. yüzyılda bile Kuzeyli

¹⁰⁰F. Braudel (2017c). *Kapitalizmin kısa tarihi*. (Çev. İsmail Yerguz), (4. Basım), İstanbul: Say Yayınları, s. 63-64.

¹⁰¹J. Goody (2023b). *Tarih hırsızlığı*. (Çev. Gül Çağalı Güven), (9. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 153-54.

devletlerin dünya mücadelelerinde sergiledikleri üstünlüğün, yaygın olarak varsayıldığı kadar erken bir dönemde başlamadığını savunmuştur¹⁰² Goody de “o zaman bile dinin bu üstünlükle pek az ilgisinin olduğunu belirterek, asıl önemli olanın coğrafya olduğunu ileri sürmüştür. Goody’ye göre, Güney Atlantik’teki Katolik imparatorluklar Protestan Kuzeydekilere göre daha geniş bir alanda kurulduğu gibi, onlardan daha kazançlı ve uzun ömürlü olmuştur.¹⁰³

3.5 Dinsel Otoritenin Seküler Krallara Geçmesi

Perry Anderson, geç antikitede her zaman imparatorluk devletinin mekanizmasıyla doğrudan bütünleşmiş ve ona tabi olmuş Kilisenin, ortaçağda feodal yönetim biçimi içinde ciddi olarak özerk bir kurum haline geldiğini ve dinsel otoritenin yegane kaynağı olduğunu tespit ettikten sonra, kitlelerin inançları ve değerleri üzerindeki egemenliğinin muazzam ama Kilise örgütlenmesinin herhangi bir seküler soyluluk ve monarşi örgütlenmesinden ayrı olduğunu belirtir. P. Anderson, ortaya çıkmakta olan Batı feodalizmi içinde cebir gücünün dağılmış olmasının, Kiliseyi, kendi kurumsal çıkarlarını, gerekirse bölgesel tabya içinde ve silah gücüyle korumaya sevk ettiğini savunur.¹⁰⁴ Ellen Meiksins-Wood ise Katolik Kilisesinin kurumlarının ve teolojik ortodoksluğunun sorgulandığı aykırı düşüncelerin uzun zamandır varlığını hatırlatır ve yükselmekte olan bölgesel devletlerin arasındaki jeopolitik çekişmenin Kiliseye yansarak oradaki çatışmaları körüklediğini; Fransız etkisine girmiş Avignon’daki papalığın yanı sıra Avignon ve Roma’da, papalığın rakip hak talebi iddialarının, Fransa ve Avrupalı komşuları arasındaki devletlerarası rekabetle iç içe geçtiği geç XIV. yüzyılda, bu rekabetin Batılı Bölünme denen şeye yol açtığını ve onlarca yıl reformcu ve açıkça aykırı düşüncelerin filizlendiği iklimin böylece oluştuğunu tespit eder. Meiksins-Wood’a göre, XIV. ve XV. yüzyıllarda Katolik kilisesindeki konsil hareketi, kendisini Hristiyanların tüzel topluluğunun genel bir kilise konsiliymiş gibi davranarak, ruhani meselelerde nihai otoritenin papa değil kendisi olduğu fikrini oldukça geniş bir şekilde işlemişti.¹⁰⁵ Meiksins-Wood’un bahsettiği Kilise konsili ya da Konsil hareketi, Batılı Bölünme ya da

¹⁰²F. Fernandez-Armesto (1995). *Millennium: a history of our last thousand years*. Londra: Black Swan, s. 238’den aktaran Goody, 2023b, a.g.k., 216.

¹⁰³Goody, 2023b, a.g.k., 215-16.

¹⁰⁴P. Anderson (2017). *Antikiteden feodalizme geçişler*, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 173.

¹⁰⁵Meiksins-Wood, 2016, a.g.k., 78.

Büyük Ayrışma adıyla anılan, Avignon ve Roma’da ayrı ayrı iki papanın ortaya çıktığı ve daha başka pek çok kişinin papalık iddiasında olduğu XIV. yüzyılda, alttan gelen taleple Avrupa kiliselerinin önde gelen din adamlarından oluşan ve bu bölünmeyi ortadan kaldırmak amacıyla toplandığı İsviçre’nin Konstanz kentinin adıyla anılan konsildir. Konstanz Konsili 1414-1418 yılları arasında yaptığı toplantılarda, ayrışmayı çözmek ve Kilisede bir reform yürütmek üzere çalışmalar yaptı. John Merriman’ın anlattığına göre, bu Konsilin en az dört önemli tarafı vardı: Papaların kendileri; Kilise sorunlarını çözüme kavuşturmanın bir yolu olarak Konsili destekleyen piskoposlar; Büyük Ayrışma’ya müdahil olan laik hükümdarlar (özellikle Fransız kralları ama aynı zamanda da Kutsal Roma imparatorları); papalık otoritesine meydan okumakta olan radikaller (ki, bunlar sapkınlık suçlamasıyla mahkum edilecekler ve bunlardan Jan Hus, katıldığı toplantıda yakalanarak tutuklanacak ve kazıkta yakılarak idam edilecektir). Bu Konsilin en önemli etkisi, tüm papaların papalığını iptal edip yeni bir papa seçmesinden ziyade, Kilise piskoposlarından kurulmuş konsillerin papadan daha fazla otoriteye sahip olmaları gerektiği konusunda, bazı din büyüklerinin dile getirdikleri görüşleri pekiştirmiş olmasıdır.¹⁰⁶

Meiksins-Wood işte bu Konsil hareketine atıfla, papalığın egemenliğinin yeniden dirilmesine yol açıysa da asıl etkisinin kiliseyi reforme etme programından ziyade, “anayasal hükümetlerin seküler modeli” olduğuna vurgu yapar. Papalığa ve kilisenin yolsuzluklarına ve yozlaşmasına karşı bu Konsilde en sert tenkitlerin İngiliz John Wycliffe’ten (1330-84) ve daha da önemlisi Luther’in üzerinde derin tesiri bulunan Bohemyalı Jan Hus’tan (1369-1415) geldiğini belirten Meiksins-Wood, Wycliffe ve Hus’un her ikisinin de en başta papa olmak üzere sonra kardinallere ve nihayet rahiplere inen kilisedeki hiyerarşiyi reddettiğini ve her ikisinin de dünyevi idarecilere kilisede bir reform başlatmalarını önerdiğini anlatır. Wycliffe ve Hus, Kiliseye ait her türlü mal ve mülkün dünyevi yönetimin emrine verilmesini istediklerini aktarırken, bunların zaten kilisenin mülkiyetinde olmadığını, iyi davranması koşuluyla yalnızca kullanım hakkının bulunduğunu belirtir. Ellen Meiksins-Wood, Luther’in yalnızca Kilisenin yozlaşmasına saldırmakla yetinmeyip, esasen yargılama hakkı iddialarına saldırdığını ve bunun, dünyevi hükümetin alakalı görüşleriyle çapraşık şekilde bağlantılı olduğunu iddia eder.

¹⁰⁶Merriman, 2018, a.g.k., 119-20.

Luther'in arada bir Alman prenslerini rahatsız edici küçük saldırılar yöneltmiş olsa da Batı kanonunda dünyevi otoriteye itaat konusundaki uzlaşmaz tutumunun eşine hemen hemen hiç rastlanmadığı kanısında olan Meiksins-Wood'a göre bu, ortaçağ kilisesinin günahları affetme (endüljans) uygulamasına saldırıları ya da imanın haklılığını göstermesi fikri kadar, Luther'in doktrininin özünde bulunan bir husustur.¹⁰⁷

Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, öncelikle Luther, Calvin, diğer Protestan reformcular ve onlara tepki gösteren Katoliklerin, dinsel reformların Avrupa'nın yeni gerçekliğini ifade etmesi için arayış içine girdiklerine değinerek, S. S. Wolin'in "siyasal revizyonlar olmadan dinsel değişimler meydana gelemezdi, çünkü, bu ikisi, birbiriyle o kadar iç içe geçmiştir ki, birinin yeniden tanımlanması, diğerinin de yeniden tanımlanmasına yol açmıştır" şeklindeki görüşünü aktarır.¹⁰⁸ Yazarlara göre, Protestan reformcuların papaya ve Thomasçı öğretiye saldırarak yaptıkları şey, Katolik Avrupa'nın birliği ve evrensel niteliğine son vermek ve Kilisedeki hiyerarşiyi tartışma konusu yaparak dinsel teşkilatın tanımlanması ve organize edilmesi için, neticede sivil kurumları baştan tarif edecek bir eylemle neticelenen yeni yolların açılmasına önayak olma idi.¹⁰⁹ Kilise otoritesinin sarsılması, sadece ortaçağ siyasal düzeninin parçalanmasına yol açmakla kalmamış, aynı zamanda, daha sonra Calvin ve takipçilerinin söz edeceği sivil kurumlara duyulan güvenin kaybolmasına da yol açmıştı. Tannenbaum ve Schultz'un final değerlendirmesi, dinsel yetkinin krallara geçmesiyle kralların dünyevi otoritelerinin de olabildiğince desteklendiği şeklindedir. Yazarlara göre, Reformasyon'un siyasal mirası, Avrupa'da yeni bir dinsel ve siyasal düzendir. Bu reform, ona kutsal otoriteyi bahşedecek seküler yönetimi yeniden tanımlamış, ayrıca dünyevi yönetime sınır çizecek pek çok anayasal değer de yolunu açmıştır. Dahası şahıs, devlet ve Tanrı arasında, şahısla devletin bir diğeri ile Tanrı vasıtasıyla değil, doğrudan temas içinde olduğunu net bir şekilde belirten yeni bir münasebet geliştirmiştir. Yazarlar bununla beraber, devletin, yurttaşları üzerindeki gücünün sınırlandırılacağı, yani Protestan bireyciliğinin tanımladığı bazı sınırlamaların söz konusu olacağını; bu yüzden her bir bireyin kutsal kitapları kendisi için okuma hakkını kabul etme çabalarından dolayı, dindar birey

¹⁰⁷Meiksins-Wood, 2016, **a.g.k.**, 78-79.

¹⁰⁸S. S. Wolin (1960). *Politics and vision: Continuity and innovation in western political thought*. (1960), Boston: Little, Brown'dan aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 192-93.

¹⁰⁹Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 192-93.

kavramının ortaya çıktığını ileri sürer ve ekler: “Ve bu bireycilikle birlikte, dinsel azınlığın haklarını hoş görme ve koruma kaygısı, bir sorun haline geldi. Bütün bu değişimler, daha sonraki modern siyasal düşünce için önemli sonuçlara sahip olacaktı.”¹¹⁰

G. R. Elton ise yukarıdakilerden çok farklı bir yaklaşımla değerlendirdiği Protestan Reformasyonu’nun, gerçekte bir duyunc ya da düşünce özgürlüğü için devrim olmadığını belirterek, bunun Cenevre’de ya da Massachusetts’te olduğu gibi tam zafer kazandığı her yerde, insanların düşünceleri üzerinde genellikle eski düzende kullanılmış olandan daha şiddetli bir denetim uyguladığını ve Roma’nın daha ürkütücü bir baskı düzeneği yaratmasına yol açtığını savunur. Elton’a göre, Katolik Kilisesi gibi reformcular da tek gerçekliklerinin olduğunu düşünmüşler ve dinsel görüş ayrılığını zorunlu olarak ayaklanmaya eşit gören prensler ile çalışmışlardı, ama Reformasyon, Erken Hristiyanlığın bireysel iletisini yeniden anımsadığı için, her birinde ötekenden sığınmacıların sığınak bulabildikleri iki kamp yaratmış ve sonunda iki kamptan her birinin ötekini yok etmedeki başarısızlığı dinsel savaşı ve zulmü saçmalattırmıştı. Elton bu yüzden hoşgörü, görüş türürlüğü ve özgür duyunc için saygının, Kilisenin monolitik gücü kırılıncaya dek gelişemediklerini söylemenin doğru olacağını savunur.¹¹¹ Antonio Gramsci de yukarıdaki yazarların hepsinden farklı bir yönden yaklaştığı Reformasyon’un, muamele edilmesi gerekli olan tarihsel-kültürel boğum noktasının, din anlayışının “mantıksal olarak” en ciddi ölümcüllük ve pasifizmle sonuçlanması gereken bir şeyden, dünya genelinde hakiki bir girişim ve inisiyatif uygulamasına dönüşüm olduğuna işaret ederek, “bu dönüşümün onun diyalektik bir sonucu olduğunu” belirtir ve “yeni doğmakta olan kapitalizmi şekillendirdiğini” savunur.¹¹²

3.6 Katolik Reformasyonu ya da Karşı Reformasyon

Protestan Reformasyonu karşısında Krallıklar üzerindeki egemenliği veya vesayeti kısmen hırpalanan Katolik Kilisesi, Batı Hristiyanlığı içindeki ayrışma karşısında, papanın otoritesini yeniden sağlama ve örgütlenmesini güçlendirme yoluna gitti. Katolik Reformasyonu (veya Karşı Reform) denilen bu hareketi “hem Protestanlığın başarısına karşı Kilisenin bir savunma yanıtı hem de Katolik teolojinin belirlediği sınırlar içinde

¹¹⁰Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 193.

¹¹¹Elton, 2012, **a.g.k.**, 219.

¹¹²A. Gramsci (2014). *Hapishane defterleri*, c. 4. (Ed. Joseph A. Buttigieg), (Çev. Barış Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 58.

reform yapmaya yönelik atak bir girişim” olarak değerlendiren John Merriman, Papa III. Paulus’un (1534-1549), Kilisede yapılabilecek reformları belirlemek için bir komisyon görevlendirse de bazı idari düzenlemeler dışında esasen teolojinin kendisine yönelik hiçbir yenileşmeye yanaşmadığını vurgular. III. Paulus, teolojiye ilişkin belalı bir sorun olan “yalnızca iman yoluyla kurtuluş” konusunda uzlaşmaya varmak için kardinallerden birisinin ve birkaç Alman piskoposun giriştikleri son bir çabayı da 1541’de reddetmişti. Luther de bir uzlaşmaya varmayı kesinkes reddedince, papalık karşı saldırıya geçmeye karar vererek, kardinal Gian Pietro Carafa’ya İtalya’da Protestanlığın kökünü kazımak için Roma’da bir Engizisyon kurulması emrini verdi.¹¹³ G. R. Elton, Carafa’nın 1542 Temmuzunda Papa III. Paulus’tan İtalya için bütünüyle yeniden biçimlendirilmiş bir Engizisyon yaratan *Licet ab initio** Bulla’sını elde ettiğini ve Roma’da heretikliğe karşı kavgayı yoğunlaştırarak piskoposluk güçlerinin yerini aldığını aktarır. Papa yarımadanın her yerinde toplumsal konumlarına bakılmaksızın tüm insanlar üzerinde otorite ile genel-sorgulamacı (*inquisitor-general*) yaptığı Carafa’ya, soruşturma, hapsetme, cezalandırma ve mallarına el koyma konusunda *pro ut iuris fuerit* [*kanuna göre olmak koşuluyla*] tam güç verdi. Carafa, benzer görüşte olan bir küme insanın yardımıyla dilediği yere vekiller atayabiliyor, ona yardım etmesi için dünyevi gücü çağırabiliyordu ve giderek tüm dinsel düzenler üzerinde yetki ile donatıldı. Elton, “şaşırtıcı denli kısa zaman” dediği bir süre içerisinde İtalya’da güçlü bir entellektüel ve tinsel yaşamın belli bir düzeye kadar katı ortodoksluktan sapmış birçok belirtisinin yok edildiğini; sağ kalanların ya zoraki uyuşumu ya da sürgünü seçtiklerini belirterek, İtalya’nın entellektüel durgunluğa düştüğünü anlatır. Carafa, genel soruşturmacı olarak onaylamadığı kitaplara ve matbaalara karşı 1543’te kapsamlı bir buyruk yayımlamıştı. Elton’ın da kanaati, İtalya Rönesansı’na son verenin, 1527’de Roma’nın yağmalanmasından çok Engizisyon olduğudur.¹¹⁴

John Merriman, Kutsal Roma İmparatoru V. Karl karşı çıksa da IV. Paulus adıyla papa olan Carafa’nın (1555-1559), öğretisel bağnazlığa ve amansız ezme girişimine geri döndüğünü belirterek, “Hata”nın tüm biçimleriyle mücadele etmek, bunları önlemek ve

¹¹³Merriman, 2018, a.g.k., 147.

* Papa III. Paulus tarafından ilan edilen 21 Temmuz 1542 tarihli *Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis*’in yani Engizisyon’un kuruluş belgesidir. Papalık belgeleri arşiv indeksine metnin ilk iki kelimesiyle kaydedildiği için, anılan belge bu iki kelimeyle başlar.

¹¹⁴Elton, 2012, a.g.k., 150-51.

ortadan kaldırmak için Katolik Reformasyonu'nun giriştiği çabalar çerçevesinde, ilk önce Papalık Devleti'ndeki tüm Yahudilerin ancak belirli zamanlarda dışarı çıkabilecekleri özel mahallelere yerleştirilmelerini emrederek, "getto" denilen mekanı icat ettiğini anlatır. Böylece Karşı Reform'un engizisyonundan sonraki ikinci icadı "getto" oldu.¹¹⁵ Getto'nun meşruiyeti, 1434 yılında Basel Konseyi'nin, Hristiyanlar ile Hristiyan olmayanların bir arada yaşamasının açıkça yasaklandığı ve tüm "kafirlerin ... Hristiyanların meskenlerinden ve kiliselerden mümkün olduğunca uzak bölgelerde, kentlerde ve kasabalarda ikamet ettirilmesi" konusunda ısrar ettiği kararına dayanmaktaydı. Fakat bu "gereklilik" on beşinci yüzyılda yalnızca nadiren gözlemlendi ve yalnızca İspanya'da, 1478'de Ferdinand ve Isabella, Kastilya'daki tüm Müslümanların ve Yahudilerin memleketlerindeki belirlenmiş bölgelere dönmelerini şart koştu. Özellikle Yahudi mahalleleri bazen kelimenin tam anlamıyla ahalinin geri kalanından bir duvarla veya içeri veya dışarı kolay hareketi engelleyen başka bir fiziksel sınırla ayrılmıştı. 1516 yılında Venedik'te kurulan ve daha önce burada bulunan dökümhanenin adıyla anılan "Geto" veya "Ghetto" olarak adlandırılan Yahudi mahallesi, Avrupa'nın diğer bölgelerindeki bu tür ayrımcı bölgelere de adını verdi. Venedik gettosu teknelerin devriye gezdiği kanallarla çevriliydi ve giriş sadece geceleri kilitlenen iki kapıdan yapılıyordu. İşte bu Gettolar Papa Carafa döneminde 1555'te papalık topraklarında ve 1570-1'de Floransa ve Siena'da da kuruldu.¹¹⁶ Carafa yani Papa IV. Paulus'un 1555'te yayınladığı bir fermanla, Yahudilerin İsa'yı öldürme suçunu işlediklerini, bu nedenle de köle olmaları gerektiğini belirttiğini ve Katolik Avrupa'nın büyük bölümünde Yahudilerin tanınmak için sarı başlık takmak zorunda kaldığını anlatan Merriman, ayrıca Yahudilerin arazi sahibi olamadıklarını ve çoğu meslekten dışlandıklarını ifade ediyor. Daha önce Engizisyon Bullası iken yasak kitaplar listesi yayımlayan papa, bu kez yayın öncesi sansürü resmileştirdi¹¹⁷ ve 1559'da *Index Librorum Prohibitorum'u* [*Yasak Kitaplar Listesi*] tam anlamıyla faaliyete soktu. "XVI. yüzyılda ve daha sonra sık sık değişmiş olan *Index*, Roma Kilisesi'nin bütün dünyadaki entellektüel gelişmelere karşı değişmekte olan tavırlarının önemli bir göstergesi olarak kalmıştır."¹¹⁸ "Ne denli kötü sarsılmış olursa olsun, papalık şaşırtıcı şekilde dirençli çıktı" diyen G. R. Elton, aslında, fırtına dindiği

¹¹⁵Merriman, 2018, a.g.k., 147.

¹¹⁶N. S. Davidson (2008). *Religious minorities. The Renaissance World*. London: Routledge, s. 564-65.

¹¹⁷Merriman, 2018, a.g.k., 147-48.

¹¹⁸Elton, 2012, a.g.k., 152.

zaman papanın ona kalan küçülmüş toprak üzerinde öncellerinin bütün bir Latin Kilise üzerinde uygulamış oldukları denetimden daha tartışmasız bir denetimi ele geçirmesini “çağın ironilerinden biri” olarak değerlendirir. Reformasyon’un Kiliseyi böldüğünü, ama Roma’yı savaş için örgütlenmeye zorladığını ve savaş için örgütlenmenin doğal olarak başkomutana yeni güçlerin verilmesi demek olduğunu belirten Elton, sürecin zaman aldığını, yeniden birleşme için özellikle V. Karl’da güçlü olan sürekli umutlar tarafından, Katolik saflarda fanatikler ve ılımlılar arasındaki bölünme tarafından ve eski ve çoktandır bozulmuş bir kurumu reformdan geçirmenin temel güçlüğü tarafından etkilendiğine değinir ve buna karşın, “bu yeterince baş döndürücü yarım yüzyılın daha şaşırtıcı fenomenleri arasında papalığın yeniden dirilişi ve yenilenişinin” bulunduğunu¹¹⁹ belirtir. Friedrich Meinecke ise bütün Karşı-Reformasyon çağının, “hayatı dünyevileştirmeye başlamış bulunan Rönesans ruhuna karşı muazzam olmakla beraber asla muzaffer denemeyecek bir geriye dönüş anlamına geldiği” görüşünü savunurken, bunu, insanların düşünme tarzlarının, Kilisenin idaresindeki uhrevi değerleri yüceltmeleri için tekrar ele geçirildiği, ama Rönesans’ın keşfettiği yeni dünyevi değerlerin yine de canlılığını koruduğu tespitine dayandırır. Meinecke’ye göre “gerçi dünyevi değerler” Karşı-Reformasyon çağında “geri plana itilmişler, ama yalın görüntülerinin rahatsızlık yarattığı çoğu yerde üstlerinin örtülmesi veya boyanmasıyla yetinilmiş, örtünün altından işlemeye devam edebilmişlerdir.” Bu iddiasına kanıt olarak ise Giovanni Botero’nun *Ragione di Stato* [Devlet Aklı] adlı kitabının örnek verilebileceğini belirtir; çünkü Meinecke’ye göre, yazarı her ne kadar siyaset teorisyeni ve diplomat bir Cizvit olsa da yazarın Devlet Aklı öğretisinin, Makyavelizm’in üstünün boyanması olduğu söylenebilir.¹²⁰

Stefano Simoncini, “Katolik Reformu” kavramının, Karşı-Reformu indirgemeci bir şekilde Katolik Kilisesinin Lutherci devrime karşı şiddetli muhafazakar tepkisi olarak tarif eden XIX. yüzyıl tarihyazımına bir tepki olarak ortaya çıktığı görüşündedir. Simoncini’nin, Karşı-Reformun “Engizisyon ve yasaklı kitaplar listesi gibi zorlamacı yollarla vicdan özgürlüğünü ezdiği ve bilimsel ilerlemeyi geciktirdiği” şeklinde bir görüşe sahip olduğunu belirttiği söz konusu tarihyazımına göre, Karşı-Reform ayrıca, “ekonomik ve politik bakımlardan da ‘burjuva ve ilerici’ Protestan Reformunun ruhuna

¹¹⁹Elton, 2012, a.g.k., 139.

¹²⁰F. Meinecke (2023). *Devlet aklı – Modern çağda devlet aklı düşüncesi*, (Çev. M. Sami Türk), (2. Basım), İstanbul: alBaraka Yayınları, s. 133.

ters olarak ‘feodal-gerici’ bir tavır takınarak, XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa’nın Akdeniz bölgelerinin geriliğinin nedeni” olarak yorumlanmıştır. Simoncini’ye göre, Katolik taraf, II. Dünya Savaşı’ndan sonra bu yoruma getirdiği revizyonla Reform ve Rönesans kavramlarını göreceleştirmeye çalışmışsa da “toplumun sekülerleştirilmesi yoluyla modernliğin başlatılması, bu iki kavramla özdeşleşmez.” O halde Katolik Reformu, Kilisenin içinde kendiliğinden oluşmuş ve kökleri de ortaçağda olduğundan, Luther’in ayrılmasından önceye dayanan manevi ve ahlaki bir yeniden doğuş hareketidir. Stefano Simoncini, “bu bağlamda Katolik Reformu ve Karşı-Reform iki paralel ve bütünleyici harekettir” iddiasında bulunur ve böylece, “ideolojik veya doktriner yönelimlerden ziyade, yapısal, sosyal ve kurumsal değişimlere dikkat eden bir tarihyazımının geliştiğini” belirtir. “Bu perspektiften bakıldığında önemli olan, bir Katolik manevi değeriyle Protestan karşılığı arasındaki karşıtlığı belirlemek değildir” diyen Simoncini’ye göre önemli olan, “ister Reformcu ister Katolik olsun, Avrupa’nın çeşitli bölgelerine ortak olan ve hem sivil hem Kilise otoritelerine tabi olma sürecine şahitlik eden unsurları aramaktır.”¹²¹

Reformasyon ve Karşı-Reformasyon’un genel ve kısa bir değerlendirmesini yapması için sözü Bertrand Russell’a verdiğimizde, şunları okuruz: Her iki reform hareketinin de eşit şekilde, daha az uygar ulusların İtalya’nın entellektüel egemenliğine başkaldırısını temsil ettiğini düşünen Bertrand Russell’a göre,

“Reformasyon’da ayaklanma aynı zamanda siyasal ve teolojiktir: Papanın otoritesi reddedildi ve göklerin egemenliğinin anahtarından ötürü aldığı haraca son verildi. Karşı-Reformasyon’da, yalnızca Rönesans İtalyası’nın entellektüel ve ahlaki özgürlüğüne başkaldırı vardı; Papanın gücü azalmadı, arttı ve aynı zamanda Papalık otoritesinin Borguların ve Medicilerin iyi niyetli gevşekliğiyle bağdaşmadığı da anlaşıldı. Kabaca ifade etmek gerekirse; Reformasyon Almandı, Karşı-Reformasyon İspanyoldü ve din savaşları, aynı zamanda İspanya ile düşmanları arasındaki savaşlardı ve tarih olarak, İspanyol gücünün doruğunda olduğu dönemle örtüştü.”¹²²

Reformasyon ve Karşı -Reformasyon’un üç büyük adamının Luther, Calvin ve Loyola (Cizvit tarikatının kurucusu olup, bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur) olduğunu belirten Russell, her üçünün de entellektüel olarak, hemen önce gelen İtalyanlarla ya da

¹²¹S. Simoncini (2023). Katolik Reformu ve Karşı-Reform. *16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 192.

¹²²Russell, 2020b, a.g.k., 62.

Erasmus ve More gibi kişilerle karşılaştırıldığında, bunların felsefede ortaçağcı olduğunu ifade eder. Luther ve Calvin'in Augustinus'a döndüğünü, ama öğretisinin Kiliseyle ilgili olan kısmını değil, Tanrı ile ilişkisini ele alan bölümünü alıkoyduklarını söyleyen Russell, teolojilerinin ise kilisenin gücünü azaltacak türden olduğunu ileri sürer. Çünkü "ölülerin ruhlarının ayinlerle kurtarıldığı arafı ortadan kaldırdılar, Papalık gelirlerinin büyük bölümünün dayandığı endüljans öğretisini reddettiler; kader öğretisiyle, ruhun ölümden sonraki kaderini papazların eyleminden tamamen bağımsız hale getirdiler." Russell burada bir paradoksa işaret eder. Bu yenilikler Papa ile mücadelede yararlı olmuşlar, ama Katolik Kilisesinin Katolik ülkelerde güçlü olduğu kadar, Protestan Kiliselerinin Protestan ülkelerde güçlü olmasını önlemiştir. Bu bağlamda Russell bir noktaya daha dikkat çekmek ister: "Reformasyonun bireyci yanlarını ciddiye alan Protestanlar, Papaya olduğu kadar krala da boyun eğmeye isteksizdi."¹²³ Reformasyon'un ve Karşı-Reformasyon'un sonuçları değerlendirdiğinde, Russell'ın ulaştığı tespitleri şunlardır:

"Entellektüel alanda başlangıçta tamamen kötüydü, ama en sonunda yararlı oldu. Otuz Yıl Savaşı ne Protestanların ne Katoliklerin tamamen galip gelebileceğine herkesi ikna etti; Ortaçağın öğretisi birliği umudunu terk etmek zorunlu oldu ve bu durum, insanların temel konularda bile kendi başlarına düşünme özgürlüğünü arttırdı. Farklı ülkelerdeki itikat çeşitliliği, yurtdışında yaşayarak zulümden kaçmayı olanaklı hale getirdi. Teolojik savaştan tiksinti, yetenekli insanların dikkatini giderek laik öğrenime, özellikle matematiğe ve bilime yöneltti. XVI. yüzyıl, Luther'in yükselişinden sonra, felsefi olarak çorak olduğu halde, XVII. yüzyılın en büyük adları barındırmasının ve Yunanların zamanından beri en dikkate değer ilerlemeyi kaydetmesinin nedenleri arasında bunlar da vardır."¹²⁴

3.7 Hükümdara Tebaasına Din Tayin Etme Hakkı Verilmesi

Reformasyon'dan sonra özellikle Alman devletlerinin çeşitlenen etnodinsel yapısını "yamalı bohça" olarak niteleyen John Merriman, toplumların dinsel aidiyetinin de etnik kökeni gibi, çoğu zaman devletlerin egemenlik altına aldığı toprakların sınırlarıyla aynı olmadığını ifade eder. 1555 yılında Almanya'nın Augsburg kentinde, kentin adıyla anılan bir barış anlaşması yapılmıştı, ama bu anlaşma, Protestan ve Katolik olsa da Almanların aralarındaki rekabeti sonlandırmak bir yana, farklı Protestan fraksiyonları arasındaki rekabeti de sonlandırmamasına rağmen, sona erdirdiği bir şey vardı: Katolik ve Protestan

¹²³Russell, 2020b, a.g.k., 63-64.

¹²⁴Russell, 2020b, a.g.k., 66.

mezheplerinden prenslerin arasındaki kavga.¹²⁵ Augsburg Anlaşması'nın önemli özelliği, prenslere, egemenliği altındaki halka kendi dinini dayatma hakkı vermesiydi (*cuius regio, eius religio*). Yani halk, prensiyle aynı inanca sahip olmak zorunda bırakıldı. Bu anlaşmanın sonucu, kendisiyle aynı inançtaki bir prensin egemen olduğu topraklarda yaşamak için, yüzbinlerce ailenin yurdundan göç etmesi oldu. Bu durum, Alman devletlerinin bir süre için dinsel bir barış dönemi yaşamasını sağladı; zira halklar, kendileriyle aynı inançtaki prensin egemenliği altında yaşar hale gelmişti; ta ki, 1572'de Fransa'daki Huguenotlar (Fransız Protestanlar), Katolik hakimiyetine karşı ayaklanarak bir iç savaş başlatana kadar. Protestanlarla Katolikler arasında yeniden başlayan gerginlik ve çatışma ortamında, Fransa'daki Huguenotların ayaklanmasına, onlarla aynı yıl bu kez Hollanda'daki Protestanların ayaklanması eşlik etti. Hollanda'yı egemenliği altında tutan İspanya Katolik otoritesine karşı isyana liderlik eden Hollandalı Protestanlar, 1648'de ülkelerinin bağımsızlığını elde edecekleri, yetmiş yıl süren kıran kırana bir mücadele başlattılar. 1572'de Fransa ve Hollanda'da başlayan savaşı, Augsburg Anlaşması ile görece bir barış ortamı yaşamış olan Alman devletlerinde, 1618 yılında o güne kadar görülmemiş şiddetteki din savaşlarının yeniden alevlenmesi eklendi. 1618'de başlayıp 1648'de sona eren ve Otuz Yıl Savaşları olarak anılan bu olağanüstü dönemde, Avrupa yerle bir olmuş; Avrupa'daki güçlerin neredeyse tamamı bu çatışmalara dahil olmuştu. Mevcutları o zamana kadar görülmemiş boyutlara ulaşan kalabalık ordular, o zamana kadar şahit olunmamış bir acımasızlıkla birbirleriyle çarpıştılar.¹²⁶

Fransa'da meydana gelen din savaşlarının ve Otuz Yıl Savaşı'nın başlangıç nedeni olarak dinsel zıtlasmalar gösterilir, ama bunda Fransız prenslerin hanedan çekişmelerinin de Protestanlar ile Katolikler arasındaki rekabetten ayrı olmadığı yönünde görüşler vardır. Otuz Yıl Savaşı'nın tarafları olan Fransız Bourbonlar ile Avusturyalı Habsburgların her ikisi de Katolik hanedanlar idi ve başlarda bunlar arasındaki rekabet önde iken, işin sonunda dinsel görüşler ağırlığını koydu. Bu savaşın beklenmeyen sonucu, Fransa ve Avusturya monarşilerinin güçlenmesi yanında irili ufaklı Alman devletlerinin de sürecin sonunda güçlenerek çıkmalarıydı. Krallar ve prensler bu savaş boyunca, egemenlikleri altındaki halkların üzerindeki kontrolün devamını sağlamak ve savaşı yürütmek uğruna, tebaaları üzerindeki idari, hukuki ve mali otoritelerini daha da genişletme yoluna gittiler.

¹²⁵Merriman, 2018, a.g.k., 158.

¹²⁶Merriman, 2018, a.g.k., 159, 268.

Fransa’da din savaşlarının ve taht üzerinde çekişen rakip hanedan ailelerinin neden olduğu kırılma, daha gl bir monarşi doğurdu. Buna karşın, Almanya, birkaç gl devlet ve birçok daha küçük devlet şeklinde bölünmüş olarak kaldı. Çatışan mezheplere bağlanarak bölünmüş Alman halkı, Alman tikelciliğinin yani birçok bağımsız Alman devletinin varlığının pekişmesini sağladı.¹²⁷



¹²⁷Merriman, 2018, **a.g.k.**, 160.

4 AVRUPA'DA YENİ SINIFLARIN DOĞUŞU

Burjuvazi, tarihte son derece devrimci bir rol oynamıştır. Ortaçağda gericiliğin öylesine hayranlığını uyandıran kaba kuvvet gösterisinin maskesini indirip, ona nasıl hantalca bir ayı postunun yakıştığını açığa çıkarmıştır. İnsan eyleminin neleri başarabileceğini ilk kanıtlayan burjuvazi olmuştur. Marx-Engels, 1848

4.1 Burjuvazinin ve Kapitalizmin Doğuşu

Rönesans açısından ticaretin önemini irdeleyen Jack Goody, ilk anayurdu olan İtalya'da, XIII. yüzyılda ticaretin Avrupa içlerine, özellikle de saraylara ama aynı zamanda Doğu-Batı alışverişindeki artışla birlikte Doğu Akdeniz'e de açılmakla geliştiğini tespit eder. Üretim ve ticari etkinlik Cenova, Floransa, Bologna gibi kuzey kentlerinin yanı sıra bir güney kenti olan Amalfi kıyılarına yayılmış ve bunun ardından, Ege ve Karadeniz kıyılarının bazı yerlerinde ticari koloniler kurulmuştu. XIII. yüzyılın "ticaret devrimi" olarak adlandırılan bu olguya, Orta ve Kuzey İtalya'nın önemli tüccar kentleri önyak olmuşlar ve "büyük kentli toplulukların çarpıcı bir refah" kazanmalarını sağlamışlardı. Yeni yeni büyüyen Floransa devletinin bir avuç kişiden oluşan en varlıklı kesiminin önde gelen isimleri, hümanistlere, resamlara, heykeltıraşlara ilk hamilik yapan kişiler oldular.¹ Önce Doğu Akdeniz ülkeleriyle başlayan bu ticaret, fazla zaman geçmeden İngiltere ve Flandre gibi kuzey ülkelerine de yayılacak; ticaretle birlikte doğan yeni bir sınıfın adından söz ettirmeye başlayacak ve bu sınıf siyasi gelişmelere yön verecekti, ama hepsinden önce, yerleşik aristokrasiyi rahatsız etmeye başlayacaktı.

Kentlerde ortaya çıkan nev zuhur tüccar kapitalistlerin rütbe ve nüfuzlarını artırmak suretiyle mevcut soylular sınıfının gücünü aşındırdığına değinen John Merriman, soyluların da ticaretle uğraşmalarına karşın, kentli tüccarların zenginlik ve statüsünün, kent devletlerinde hüküm süren oligarşilere hakim olmalarına olanak sağladığını belirtir.² XIII. yüzyılda yaşamış olan ve yazdığı *Chronica* ile o yüzyıldaki Hristiyanlığın sentezini yaptığına inanılan Parmalı Salimbene, Bologna'nın sıradan halkının şövalyelere ve soylulara karşı, "herhangi bir şövalye veya soylu, bir insan topluluğuna mensup herhangi birini rahatsız ettiğinde bunların villaları, kent ve kır evleri, tarlaları ve ekili alanları harap

¹J. Goody (2023a). *Rönesanslar*. (Çev. Bahar Tırnakçı), (5. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 35.

²J. Merriman (2018). *Rönesans'tan bugüne modern Avrupa tarihi*, (Çev. Şükrü Alpagut), İstanbul: Say Yayınları, s. 77.

edilmeli, onların mülklerinde taş üstünde taş kalmamalı” şeklinde ciddi bir karar aldığını, bu karardan sonra, tüm Bologna şövalyelerinin, öfkeli halkın korkusundan kentte yaşamaktan çekinmeye başladığını ve Fransızlar gibi villalarda kendi mülklerinde yaşadıklarını ve bu nedenle Fransız gibi kentlerde yaşayan sıradan insanlara “burjuva” denildiğini yazar. Salimbene’nin anlattığı Bologna dışında, Floransa’da da benzer bir süreci aktaran Jacques Le Goff, burada yüzyıllardan beri yaşayan soylular (*magnati*) ve büyük tüccarların egemenliği altındaki (*Arti*) loncalarında gruplaşmış esnaf ve zanaatkar (*popolani*) topluluğu arasındaki mücadelenin, 1293 yılında alınan yasal bir kararla sona erdirilmiş gibi görüldüğünü anlatır. Le Goff, *magnati*’ye mensup yüz kırk yedi ailenin üyelerinin resmi görevlerinden uzaklaştırılmış hatta istisnai bir ceza düzenine boyun eğmek zorunda bırakılmış olduğunu, oysa bu aileler arasında şövalyelik unvanına sahip olan büyük tüccarların da bulunduğunu belirtirken, bu önlemlerin tüccar adlı yeni bir kesimin eski bir kesime karşı olan mücadelesini ya da başka bir söyleyişle iş burjuvazisinin toprak sahiplerine karşı elde ettiği zaferi temsil ettiğine dikkat çekerken, bu kesimler arasında bir ayırım yapabilmenin de oldukça güç olduğunu vurgular.³

Yukarıda anılan Salimbene’nin *Chronica*’sını 1882’de vülgarize ederek yayına hazırlayan Carlo Cantarelli, orijinal metinde geçen “burjuva” sözcüğüne bir dipnot imi koyarak, aynı sayfanın dibinde şu açıklamayı yapma gereği duyar:

Fransa’da asilzadelerin, baronların ve soyluların kendi taşra kalelerinde yaşaması bir gelenektir ve Borghi’de veya kentlerde yaşayan tüccarlar, zanaatkarlar ve diğer profesyoneller, bu nedenle Burjuva olarak adlandırıldılar ve Burjuvazi olarak adlandırılan o devletin yurttaşlar sınıfını oluşturdular.⁴

Parmalı Salimbene’nin yazdıklarından, “burjuva” sözcüğünün artık Fransa ile sınırlı kalmadığını ve ilk olarak 1200’lü yıllarda İtalya’ya taşındığı görülüyor. Bu sözcükle aslında yeni bir sınıfın doğmakta olduğu haber veriliyordu, ama bugün bildiğimiz anlamına kavuşması için biraz daha zaman geçmesi gerekecekti. Catia Di Girolamo, “burjuvazi teriminin genelde XIX. yüzyıl tarihyazımının ve sosyolojisinin

³J. Le Goff (2020). *Ortaçağ tüccarları ve bankerleri*. (Çev. Oğuz Adanır), (2. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınevi, s. 52.

⁴Salimbene da Parma (1882). *Cronaca di fra Salimbene Parmigiano*, vol. II, 1857 baskısından vülgarize eden: Carlo Cantarelli, Parma: Luigi Battei Editore., s. 211.
Project Gutenberg: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/61305/pg61305-images.html> (Erişim tarihi: 18.02.2024).

katmanlaştırma eğiliminin etkisini yansıttığı” görüşündedir. “Ortaçağ burjuvasının bu terimin modern algısından oldukça farklı” olduğuna dikkat çeken Di Girolamo,

Burjuva ne üretim araçlarının sahibidir ne aristokrasinin veya proletaryanın sınıf düşmanıdır; burjuva, dışarıdan gelendir, *borgo*’da, yani ortaçağın merkezi kısmında kentsel büyümeyi en iyi şekilde gösteren, surların hemen dışındaki ilave bölgede yaşayandır. Dolayısıyla burjuva önceden bir çiftçi ve maceracı bir toprak sahibi olup, artık zanaatkar, hancı, noter, tüccar veya banker olabilir veya birbirinden apayrı başka birçok meslekten birine sahip olabilir; onu diğerlerinden ayıran özellik, geçimini tarım, işçilik veya herhangi bir gelir yoluyla kazanmaması ve kentte yaşamasıdır.⁵

açıklamasını yapar. Burada Salimbene’ye atıf yapan Di Girolamo, onun, “asiller kırsal kesimde ve kendi topraklarında yaşar, burjuvalar ise kentlerde yaşar” şeklindeki tanımına vurgu yaparak, ortaçağla ilgili olarak bu terimi çoğul şekliyle ‘burjuvaziler’ olarak kullanmanın daha doğru olacağı kanaatindedir.⁶ Aurelio Musi de bu konuda Di Girolamo ile aynı fikirdedir. XVI. yüzyılda “burjuvazi” teriminin mecburen çoğul kullanıldığına işaret eden Musi,

bu terimle sınıftan ziyade sınıf toplulukları (din adamları, aristokrasi) şeklinde katı bir hiyerarşiyle örgütlenmiş ve büyük çapta doğuş, dinsel işlev, yetki sahası gibi imtiyaz unvanlarına dayanan bir toplumda sosyal esnekliğe sahip bir sınıflar grubu kastedilir.

demektedir.⁷ Burjuvayı “modern dünya mitolojisindeki başoyuncu” olarak tanımlayan Immanuel Wallerstein ise bu yeni türün, kimileri için kahraman, kimileri için canı, ama çoğu insan için esin ya da cazibe kaynağı ya da geçmişi yıkıp bugünü kuran bir kahraman olduğuna işaret ederek, öncelikle, İngilizcede “burjuva” teriminin pek kullanılmadığını hatırlatıp, bu terim yerine genellikle “orta sınıflar” (*middle classes*) teriminin yeğlendiğini belirtir. İlk kez 1007’de Latince “*burgensis*” şeklinde görülen terimin, 1100’de Fransızca “*bourgeois*” olarak tescil edildiğini ve özgün anlamı içinde, kentsel bir yerleşim alanının, bir “*bourg*”un sakini, ama “özgür” bir sakini anlamına geldiğini ifade eden Wallerstein, “özgür” sözcüğüne işaret ederek, “ama neyden özgür?” diye sorar ve şöyle cevaplandırır: “Feodal sistemin toplumsal dokusunun ve iktisadi bağlarının

⁵C. Di Girolamo (2019). *Aristokrasi ve burjuvazi. Ortaçağ III – şatolar, tüccarlar, şairler*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 225-26.

⁶Di Girolamo, 2019, **a.g.k.**, 226.

⁷A. Musi (2023b). *Burjuva sınıfları. 16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 240.

ifadesi olan yükümlülüklerden özgür. Burjuva, bir köylü ya da serf *değildi*, ama bir soylu da *değildi*.”⁸

XII. ve XIII. yüzyıllarda kuzeyde Flamanlar [Hollanda] ve güneyde Lombardlar [Kuzey İtalya] aracılığıyla iki ticaret dünyasının birbiriyle temas ettiğine ve iç içe geçtiğini belirten Henri Pirenne, güneydekinin daha gelişmiş, daha eksiksiz ve ilerici olmasını şaşırtıcı bulmaz. “Çünkü İtalyanlar son derece gelişmiş uygarlıklarla ilişki içindeydiler ve ticari faaliyetlere çok önceden başlamışlardı.” Üstelik ticaretleri de kuzeyden daha yoğun ve karmaşıktı. Pirenne, bunun “XIII. yüzyılın sonunda ortaya çıkan ilk değişim enstrümanlarının kökeninin neden İtalya olduğunu açıkladığını” söylüyor ve “Avrupa kredi organizasyonunun tamamen Roma kaynaklı olduğunu söylenebileceğini” ifade ediyor. “Bankalar, bonolar, faizli krediler ve ticari şirketler yalnızca İtalya’da vardı” diyen Henri Pirenne, bunların “muhtemelen büyük Champagne panayırıları aracılığıyla yayıldığına” inanıyor. Pirenne’in burada peşine düştüğü husus, “bu ticaretin aracısı olan tüccarın nasıl ortaya çıktığı” sorusudur. “Belgelerin azlığı nedeniyle” bu soruyu yanıtlamanın “çok zor” olduğunu ve “muhtemelen hiçbir zaman tam olarak cevaplanamayacağını” düşünen Pirenne, “Başlangıç olarak” tüccarların “yeni insanlar” olduğunu belirterek, ortaya bir tez koymaya çalışır. Bu yeni sınıfın eski toprak zenginleriyle yan yana, yeni bir tür zenginliğin yaratıcıları olarak ortaya çıktıklarını ve toprak sahipleri sınıfından doğmadıklarına değinen Pirenne’e göre, “toprak sahipleri sınıfından doğmak onlara o kadar yabancıydı ki, soylulukla ticari yaşam arasındaki karışıklık yüzyıllar boyunca varlığını sürdürdü ve hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmadı.” Burada “birbirinden tümüyle ayrı iki dünya” olduğuna işaret eden Pirenne, “dinsel orijinli olup olmadığını” sormaya bile gerek görmez, “çünkü” ona göre, “Kilise ticari hayata düşmandı, ticareti maneviyat için tehlikeli sayıyordu.”⁹ Kilisenin ticareti mahkum etmesi nedeniyle tüccarın Hristiyanlığın etkisi altındaki ortaçağ toplumunda bir tür toplum dışı biri (parya) olduğunun söylendiğini ifade eden Jacques Le Goff da adeta tüccarı parmakla gösterilen birine dönüştüren bazı metinlerden söz eder. XII. yüzyılın

⁸I. Wallerstein (2017). *11. Yüzyılda 21. yüzyıla kavram ve gerçeklik olarak burjuva(zi). Irk ulus sınıf – Belirsiz kimlikler, Balibar ve Wallerstein*, (Çev. Nazlı Ökten), (6. Basım), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 165-66.

⁹H. Pirenne (2022). *Kavimler Göçü’nden XVI. yüzyıla kadar Avrupa tarihi*. (Çev. Sinan Akbaytürk), İstanbul: Selenge Yayınları, s. 148-49.

“abidevi kilise yasası” olarak bilinen *Decretum Gratiani*’ye [*Gratianus Yönetmeliği*]* eklenen ünlü bir cümle şöyledir: *Homo mercator nunquam aut vix potest Deo placere* (Tüccar kendini Tanrı’ya beğendiremez –ya da çok zor beğendirir). Papa Büyük Leon’un da “Alma ve satma işiyle uğraşanların günah işlememeleri çok zordur” dediğini aktaran Le Goff, bir örnek de Thomas Aquinas’tan verir: “Kendi başına ele alındığında ticaret utanç verici bir özelliğe sahiptir.”¹⁰ Bertrand Russel ise Ortaçağ boyunca doğa yasasının “tefeciliği” mahkum ettiğinin savunulduğuna işaret ederek, Kilisenin mal varlığının neredeyse tamamının topraktan oluştuğunu ve toprak sahiplerinin her zaman borç veren değil daha çok borç alan olduğunu belirtir. Russell, Protestanlık yükselince, borç alan değil daha çok borç veren zengin orta sınıftan destek gördüğünü ileri sürer.¹¹

“Büyük topraklarda belirli bir yeri olan, küçük çiftliklerinde (*manse*) yaşayan ve güvenli ve korunaklı bir yaşam sürdüren tüccarlar, köylüler sınıfının içinden mi çıktılar?” Henri Pirenne, sorduğu bu soruya, “böyle olduğuna dair hiçbir kanıt yok” ve “her şey aksini gösteriyor” diye cevap vermekte ve “ne kadar tuhaf görünse de geriye tek bir çözüm kalıyor” diyerek, tüccarların atalarının, “yoksullar, topraksızlar, ülkede oradan oraya dolaşan, hasat zamanı ücret karşılığı çalışan, kıt kanaat geçinen göçebeler veya hacca giden insanlar” olduklarını tahmin ediyor ve Venediklileri bunun dışında tutuyor.¹² Topraksız insanları “kaybedecekleri hiçbir şeyi olmayan kimseler” olarak tanımlayan Pirenne, “kaybedecek hiçbir şeyi olmayan insanların kazanmak isteyeceği çok şeyler olabileceğine” işaret ederek, “Bunlar sadece kendilerine güvenirlere, işlerini şansa bırakmazlar. Ne yapacaklarını bilen becerikli insanlardır, birçok ülke görmüşlerdir, birçok dil konuşabilirler, birçok farklı adeti bilirler ve yoksullukları onları hünerli birer usta yapmıştır” der. Pirenne’e göre, “İlk Pisalı ve Cenovalı korsanların bu başıboş ayaktakımından seçildiğine emin olabiliriz. Konstantinopolis’e giden bu İskandinavlar, servet peşinde koşan parasız pulsuz insanlar değilse başka ne olabilirdi?” Servet peşinde koşmayı “işin özü” olarak değerlendiren Henri Pirenne, “Kim bilir kaç kişi hiçbir şey

*Gratianus adlı bir Benedikten keşişin 1140’lı yıllarda derlediği, kilise disiplini ile kurallarının tüm alanlarına ilişkin yaklaşık 3800 metinden meydana gelen bir koleksiyonun kısa adıdır. Katolik kilisesinin temel metinlerinden sayılır.

¹⁰J. Le Goff (2020). *Ortaçağ tüccarları ve bankerleri*. (Çev. Oğuz Adanır), (2. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınevi, s. 80-81.

¹¹B. Russell (2020b). *Batı felsefesi tarihi – Modern felsefe*, c. 3, (Çev. Ahmet Fethi), (6. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 235-26.

¹²Pirenne, 2022, **a.g.k.**, 149.

bulamadan bu yolda yok oldu, savaşta öldü ya da yoksulluktan kırıldı? Fakat bir kısmı da başardı” derken, “Cesaretlerinden, zekalarından ve dayanıklılıklarından başka hiçbir şey olmaksızın yola çıkarak kendi şanslarını kendileri yarattılar” demeyi de ihmal etmez. Pirenne’in unutulmamasını istediği bir husus da “Aklından başka bir varlığı olmayan zeki adam sermaye bulur ama sözünü ettiğimiz adamların bir sermaye umudunun olmadığıdır.” Pirenne’e göre, “ticari kökenlerinde kahramanlığın yattığı bir çağda” bunlar “sermayelerini yoktan var etmek zorundaydılar.” Büyük bir saygıyla andığı görülen bu tüccarları, “kişisel mülkiyetin yaratıcıları” olarak niteleyen Henri Pirenne için, bu “cin fikirli zavallılar üzerinde durmaya değer.”¹³

İlk başlarda sahtekarlığın da şiddetin de çok fazla olmasını normal karşılayan Henri Pirenne, ticarete dürüstlüğün çok geç gelen bir erdem olduğu kanaatindedir. Zira ona göre, “sermaye birikiminin atıl olduğu o tarım toplumunda bir grup haydut, serseri, yoksul ve zavallı, topraktan kopan yeni servetin ilk zanaatkarlarını oluşturdular.” O koşullarda bunların henüz profesyonel tüccar olmadığını, ancak ülkede ticaretin, taşıyıcılar için tehlikesiz ve günlük ihtiyaçları sürdürmenin ötesinde bir yaşam biçimi haline geldiğinde birer tüccar olduklarını ve sonra yerleşik hale geçen bu tüccarlardan pek çoğunun değerli gayrimenkul satın alabilecek servet edindiklerine değinen Pirenne, bunların aynı zamanda oturdukları kentlerin tahkimat işlerini de üstlendiklerini belirtiyor. Bu adamlara ilham veren şeyin kesinlikle aç gözlülük olduğundan emin olunmasını tavsiye eden Henri Pirenne, bunları “iki yakalarını bir araya getirmeye çalışan birer saygın insan olarak düşünmemek gerektiğinin” ve “tek amaçlarının servet biriktirmek olduğunun” altını çiziyor. Bu anlamda, “modern iktisatçıların, temel psikolojisinin kıtlık veya Kalvenizm’de doğmuş çok gizemli bir şey olduğuna inandırmaya çalıştığı bir kapitalist ruhla hareket eden” ve “okuma yazma bilmeyen bu cahiller çok büyük servet elde ettiler” diyen Pirenne’e göre, “Onları harekete geçiren şeyin ticari ruh olduğunu inkar etmek saçma olacaktır. Gerçekte, kapitalist ruh ticaretle aynı anda ortaya çıkmıştı.” Avrupa’da ticareti tetikleyen, yönlendiren ve yayılmasını sağlayan şeyin maceracı bir tüccarlar sınıfı olduğunu vurgulayan Pirenne, kent yaşamını canlandıranın da bu sınıf

¹³Pirenne, 2022, a.g.k., 150.

olduğunu belirttikten sonra, “Bu anlamda, modern proletaryanın büyük sanayicilere bağlı olması gibi burjuvazinin doğuşu da bu sınıfa bağlıydı.” demektedir.¹⁴

Jacques Le Goff ise Pirenne’e katılmayarak, feodal tipte kırsal bir ekonomi anlayışına boyun eğmeleri nedeniyle güç kaybına uğrayan Fransa ve İspanya soylularının, kimi zaman bilinçli bir şekilde, tüccarlar sınıfının gücünü oluşturan ekonomik etkinliklerin dışında kalmalarına karşın, İtalya soylularının çoğu kez bu yeni kazanç kaynaklarından yararlanmaya çalışarak ticarete para yatırdıklarını ya da bizzat kendilerinin tüccarlık ve bankerlik yaptıklarını ileri sürer. Fransa ve İspanya’dan farklı olarak, İtalya’da geç ortaçağda görülen gerilemeye karşın kentleşme düzeyinde antik dönemden ortaçağa geçişte bir süreklilik sağlanmış olmasından dolayı, zaten kırsalda yaşayan çok sayıda İtalyan soylusunun gelişen kentlere yerleştiğini belirten Le Goff, bu yüzden yeni duruma alışması kolay olan İtalyan soylularının yeni tüccar sınıfı içinde eriyip gittiklerini ve ortaya kimi zaman feodal senyörler, eski feodalite ve kraliyete mensup memurlarla yeni zenginlerin birbirine karıştığı bir aristokrasinin ortaya çıktığını ileri sürer.¹⁵

İlgisini “tüccar-banker denilen tip” üzerine yoğunlaştıran Jacques Le Goff, bunların “XI. yüzyılda Hristiyan Avrupa’da başlayan ekonomik atılım evresinde ortaya çıktığı” saptamasının ardından, İtalyan tüccara önem vermesinin sebebini, birinci olarak, Henri Pirenne hemen yukarıda az olduğunu söylemesine karşın, “onunla ilgili belgelerin istisnai bolluğu, onun hakkında yayınlanan kitap sayısı ve niteliği;” ikinci olarak da “onun Hansa birliğine mensup tüccara ve XIII. yüzyıldaki sonradan görmeye benzememesi, yararlandığı öncü ‘yöntemlerin’ özelliğinin onu örnek bir kişiliğe dönüştürmesi ve bakış açılarının genişliği” olarak açıklıyor. Ayrıca, “başka coğrafyalarda onun kadar gelişmiş tüccarlar bulabilmenin genellikle çok zor olmasının, doğal olarak anımsanması gereken diğer bir nokta” olduğunu belirtiyor.¹⁶ Le Goff’a göre, “ortaçağ Avrupası’nda yaşadıkları coğrafya, uyguladıkları yöntemler, sahip oldukları özgün kişilikler doğrultusunda ticaret evrenini belirleyen iki tüccardan biri İtalyan diğeri Hansa birliğine mensuptur.” Bu tespitin “ancak” diyerek bir ilave yapan Le Goff, “bu iki coğrafya ve bu iki ticari alan arasındaki değiş tokuş işlevinin yanı sıra çok erken bir tarihte başlayan üretim ve sanayi işlevini yerine getirmek gibi bir özgünlüğe sahip olan bir ara bölge vardır” der ve bu

¹⁴Pirenne, 2022, a.g.k., 151-52.

¹⁵Le Goff, 2020, a.g.k., 52-53.

¹⁶Le Goff, 2020, a.g.k., 15, 17.

bölgenin “Kuzey Avrupa olarak adlandırılan İngiltere’nin güneyi ve doğusu, Normandiya, Felemenk, Fransa’nın Champagne bölgesi, Meuse bölgesi” olduğunu açıklar. Le Goff, buraların “en büyük yün kumaş üretim merkezi” olduğunu tespit etmiştir. Ona göre, “Kuzey ve Orta İtalya ile birlikte Avrupa’da ‘sanayinin’ varlığından söz edilebilecek tek bölge burasıdır.”¹⁷

Jacques Le Goff, Werner Sombart’a ait olduğunu belirttiği, “Büyük kapitalistin Rönesans ve Reform gibi modern dönemlere ait olduğu” görüşüne itiraz eder ve bu tezin, “bugün haklarında daha çok bilgi sahibi olduğumuz ortaçağ tüccar-bankerleri göz önünde bulundurulduğunda geçerliliğini yitirdiğini” belirterek, “ortaçağın büyük tüccarını bir pre-kapitalist olarak değerlendirmenin hiç kuşkusuz daha doğru” olduğunu ileri sürer. Le Goff’un bir itirazı da Marksizmin kapitalizm tanımınadır: “Ortaçağda kapitalizm diye bir şey yoktur. Bu çağın ekonomik ve toplumsal sistemi feodalizmdir ve tüccarlar bu çerçevede içinde var olabilmektedirler” şeklinde özetlediği Marksist doktrinin kesin bir kapitalizm tanımına itiraz eden Le Goff, “onlar bu çerçevenin kırılmasına, feodal yapıların yerle bir edilmesine katkıda bulundular” görüşünü ileri sürer. Le Goff’a göre, ortaçağın büyük tüccarları, “Zirai ve sınai ürünlerin fiyatları üstünde önemli sonuçlara yol açan dünya ekonomisindeki büyüme, kırsal gelişmeyi –en azından İtalya ya da Felemenk bölgesinde– hareketlendiren kentsel sermaye ve büyük tüccarlar kapitalizminin ortaya çıkışına öncülük etmiştir.” E. A. Kosminsky’nin, özellikle İngiltere’de kırsal sınıfların – tüccarların da katkılarıyla– toprak mülkiyetini yitirmelerinin “ilkel bir sermaye birikimine” yol açtığını fark ettiğine değinen Le Goff, Kosminsky’nin bu tespitten hareketle, “ortaçağdaki büyük tüccarların, üretim araçlarının kişilerin eline geçmesini sağlayarak işçilerin emeklerine yabancılaşmasını hızlandırdığı ve köylüleri ücret karşılığı çalışan insanlara dönüştürdüğü” tespitini paylaşır.¹⁸

Henri Pirenne de XIII. yüzyıl Floransası’nda ihracat amaçlı büyük kumaş üretiminin, çağın doğmakta olan kapitalizminden etkilendiğini ve tüccarların ihracat ticaretini geliştirmesiyle birlikte etkileri gibi güçlerinin de arttığı görüşündedir. XIII. yüzyılın ilk yarısında Floransa kumaşlarının Doğu’nun her yerine ihraç edildiğini, şehrin tüccarlarının yünlerini İngiltere’den ithal ettiklerini ve böyle bir imalat faaliyetinin doğal olarak, hatırı

¹⁷Le Goff, 2020, a.g.k., 21.

¹⁸Le Goff, 2020, a.g.k., 49-50.

sayılır bir kapitalist gelişmeyi gerektirdiğini belirten Pirenne, mal ticaretiyle biriken servetlerin, mali işlemlerle daha da arttırıldığını; Siena ve Floransa'nın sarraflarının (bankerler) XIII. yüzyıl boyunca Batı Avrupa'nın her yerine yayıldıklarını ileri sürer.¹⁹ Rosa Luxemburg da sermaye birikiminin ortamını tarif ederken, öncelikle içerisinden çıktığı feodal bir çevrede –kırsal bölgelerde bağımlılık düzeni ve kentlerde lonca düzeninde– belirdikten sonra feodal düzeni yutup esas olarak köylülerden ve zanaatkarlardan oluşan bir çevre içinde, diğer bir deyişle hem tarımda hem zanaatlarda, bir basit meta üretimi sistemi içerisinde varlığını sürdüren Avrupa kapitalizminin, buna ek olarak, göçebe çoban, avcı ve toplayıcıların ilkel komünist aşiretlerden köylülerin ve zanaatkarların meta üretimine kadar bütün gelişme düzeylerini kapsayan geniş Avrupa-dışı uygarlık bölgeler tarafından çevrelenmiş olduğuna işaret ederek, “Sermaye birikiminin ortamı budur.” der. Luxemburg’a göre, kapitalizmin varlığı ve gelişmesi bir kapitalist olmayan üretim biçimleri çevresini gerektirir, ama bu biçimlerin hepsi bu amaca hizmet etmez. “Kapitalizm, kapitalist olmayan toplumsal kesimlere, artı-değeri için bir pazar, üretim araçları için bir kaynak ve ücret sistemi için bir işgücü deposu olarak ihtiyaç duyar.”²⁰

“XIV. yüzyıl Floransa kumpanyalarını araştıran V. I. Ruthenberg gibi kimi Marksist tarihçilerin, sözcüğün kesin anlamında kapitalizmin burada başladığını” söylediklerine değinen Jacques Le Goff, “ortaçağda kapitalistlerden söz etmeyi yadsıyan Frantisek Graus gibi bir tarihçinin bile, kapitalist unsurlar olduğunu hatta İtalya’da bundan fazlası olduğunu kabul ettiğine” dikkat çeker. “Bilim ve tarih karşıtı” olarak nitelediği “sonsuz kapitalizm” düşüncesini sahiplenene karşı çıkan Graus’un, “zihniyet değil yapıların araştırılmasına öncelik tanınması gerektiğini” söylediğini nakleder. Graus’un ayrıca, Marx’tan yaptığı alıntıyla onun, “ortaçağdaki lonca düzeninin ustayı olabilecek en az sayıda insan çalıştırmaya zorlayarak bir kapitaliste dönüşmesini engellediği ve sermaye ya da mal sahibi olanlar için belirlenen asgari üretim miktarının ancak belirlenmiş azami üretim miktarının çok üstüne çıktığından bunların kapitalistlere dönüşebildiklerini” söylediğini aktarır. Le Goff, “Kapital’in yazarı” olarak andığı Marx’ın, “yaşadığı dönemin tarihsel açıklamasına katkıda bulunduğunu,” burada ise “ustalarla lonca

¹⁹Pirenne, 2022, a.g.k., 220.

²⁰R. Luxemburg, (1984). *Sermaye birikiminin tarihsel koşulları*, (Çev. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul: Kaynak Yayınları., s. 49-50.

örgütlerinin kurallarını umursamayan ve onların ekonomik ve toplumsal etkinliklerinin boyutlarını küçümseyen büyük tüccarları birbirine karıştırdığı” kanaatindedir. “Ortaçağ ekonomisinin temelde kırsal bir niteliğe sahip olduğunu, esnafın ise kentlere egemen olduğunu kesinlikle unutmamak gerekir” diyen Le Goff’a göre, “Büyük çaplı işlerin yüzeysel bir katman oluşturmakla birlikte döndürdüğü para miktarının ulaştığı coğrafi ve ekonomik sınırlarla başvurduğu ticari ve finansal yöntemlere bakıldığında, ortaçağın tüccar-bankeri bir kapitalisttir” hem de “zihinsel yapısı, yaşam biçimi, toplumdaki yeri itibarıyla de bir kapitalisttir.”²¹ Gerçi Henri Pirenne de yukarıda, tüccarlar sınıfının nasıl ortaya çıktığı sorusunun, “belgelerin azlığı nedeniyle muhtemelen hiçbir zaman tam olarak cevaplanamayacağını” ileri sürse de bir başka çalışmasında, “kaynaklar ne kadar yetersiz olursa olsun, kapitalizmin XII. yüzyıldan itibaren varlık gösterdiği”nden emindir; zira ona göre, “uzun mesafeli ticaret o zamandan beri tartışmasız önemli servetler yaratmıştı.” Ortaçağ tüccarını canlandıran ruhun, “kelimenin tam anlamıyla bütün zamanların kapitalistlerinin ruhu” olduğuna işaret eden Pirenne, tüccarın akıl yürüttüğünü, hesap yaptığını ve hedeflediği tek amacın kar birikimi olduğunu ileri sürer.²² David Harvey de tüccar kapitalistlerin feodal toprak mülkiyetinin yerleşik güçlerini zayıflattıklarına işaret ederken, bunların mekan üzerindeki güçlü hakimiyetlerini, bir yerde ucuza aldıklarını başka bir yerde pahalıya satarak büyük zenginlik ve güç yaratmak için kullandıklarını söylemektedir.²³

Kentsel sermaye ve büyük tüccar kapitalizminin yanında XVI. yüzyılda başka bir kişi tipinin daha ortaya çıkmaya başladığını ileri süren Vittorio Beonio Brocchieri, bunların “bazen Sicilya’daki *gabellotti* [yarıcılar] gibi veya Papalık devletindeki kırsal tüccarlar gibi, aristokrat ailelerden veya Kilise kurumlarından büyük araziler kiralayıp bölen ve köylü ailelerine kiraya veren basit aracılar” olduğunu belirtir. Brocchieri, benzer başka durumlarda söz konusu olan büyük çiftlikleri uzun vadede kirayla tutan, bina, alet, malzeme ve hayvan alanlarında büyük yatırımlar yapan, üretim tercihlerinin sorumluluğunu taşıyan ve tarımsal üretimi pazarlayan gerçek tarımsal girişimciler bulunduğuna işaret ederken, XVI. yüzyılda bu gelişmelerin hala başlangıç aşamasında

²¹Le Goff, 2020, **a.g.k.**, 50.

²²H. Pirenne (2024). *Ortaçağın ekonomik ve sosyal tarihi*. (Çev. İlkay Öz), İstanbul: Alfa Kitap, s. 180.

²³D. Harvey (2021). *Marx, sermaye ve iktisadi aklın cinneti*. (Çev. Esin Soğancılar), (2. Basım), İstanbul: Sel Yayıncılık, s. 144.

olduğunu belirterek ihtiyatlı konuşmak gerektiğini düşünse de bu örnekteki sosyal kimliğin burjuva kimliği olduğunun aşıkard olduğunu ileri sürer.²⁴

Aurelio Musi ise XVI. yüzyılın ortalarında Yeni Dünyadan getirilen yüksek miktarda değerli madenin, ama aynı zamanda nüfus artışı, tarımsal ve sanayi ürünlerine olan talebin artması, kentleşme ve ticaret hacminin büyümesinin birçok Avrupa memleketinde fiyat artışlarına neden olurken, aynı zamanda bu yüzyılın her ne kadar kendine özgü bir yüzyıl olsa da “ilk sanayi çağı” olduğu konusunda birçok tarihçinin mutabık olduğunu belirtir. Musi, bu çağın en önemli nitelikleri arasında özellikle demir çelik ürünlerinin üretimi, madenciliğin gelişmesi, orman kaynaklarının değerlendirilmesi, tekstil üretimi ve inşaat faaliyetlerinin artmasını sayarken, eski zanaatkar dükkanları, loncalar ve meslek sanatlarının da varlığını sürdürdüğünü, çalışma alanının farklı bir şekilde düzenlenmeye başladığını belirtir. Yalnız burada söz konusu olanın, elinde sermaye ve üretim araçları olan burjuva tüccarların organize ettiği kırsal sanayidir. Aurelio Musi’den önce başka birinin bahsetmediği yeni bir olgu da kredi ve dolayısıyla finans sektörüdür. Kredinin sunduğu bütün araçları girişimci tüccarların ve mali aktörlerin kullandığını belirten Musi, bu çağda yoğunlaşan kredi faaliyetlerinin nedenleri arasında, uluslararası ticaretin daha karmaşık hale gelmesi, üretim faaliyetlerinin hızlanması ve devletlerin mali gereksinimlerindeki artışı sayar. “Önce büyük Alman bankerleri, sonra da XVI. yüzyılın ortalarında ekonomik hegemonyayı ele geçiren Cenevizliler, ortaçağ atalarının ticari faaliyetlerini devralıp, uluslararası ekonominin değişen şartlarına uyarlarlar.”²⁵

Aurelio Musi’nin dikkat çektiği bir başka konu ise tarımın geçirdiği değişimdir. Çitle çevirme (*enclosures*) pratiğiyle toprağın özelleştirilmesi sürecini ve tarıma yeni sosyal kimliklerin girmesini teşvik edenin İngiltere’nin, tarımdaki değişimin öncüsü de olduğu fikrini paylaşan Musi, bu süreçlerin nitelik ve kapsamlarını anlayabilmek için iki hususun gözlemlenmesi gerektiğini bildirir. Öncelikle, Avrupa’nın birçok bölgesinde (Güney Akdeniz, Balkanlar, Orta-Doğu Avrupa), fiyatların yükselmesi ve ekonomik gelişmenin büyük çapta uluslararası talebin olumlu bir seyir izlemesinden kaynaklandığını belirten Musi, İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi başka bölgelerde ise memleketin kendisinin daha güçlü ekonomik yapısının belirli sınıf ve kesimlerin girişimci evrimini teşvik ettiğini,

²⁴V. B. Brocchieri (2023b) Köylüler. 16. Yüzyıl – Rönesans çağı, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 245.

²⁵Musi, 2023b, a.g.k., 240-41.

diğer bir deyişle XVI. yüzyıl boyunca Avrupa ekonomilerinin farklı hızlarda gelişmeye başladığını ifade eder. İkinci olarak ise, özellikle ticaret ve finans sektörlerinde, burjuvaları yeni büyüyen kesim olarak tanımlamanın doğru olmadığı kanaatini bildiren Musi, bu grupların birçok temsilcisinin –örneğin Cenevizliler– ortaçağdan beri ticaret ve finansla uğraşmış eski üst tabaka ailelerin mensupları olduğuna dikkat çeker.²⁶

Eski soylu ailelerin, atalarından farklı türden bir ekonomik zenginlik yaratan çocuklarının aristokrasiden farklılaşarak yeni bir sınıf oluşumuna katılmayıp, bunların eskiden beri burjuva olduğunu söyleyen Aurelio Musi'nin, yeni türden burjuvalar olarak tanımladığı kesim, devlet memurları ile bir nevi serbest meslek mensuplarıdır. Musi'ye göre, bu yeni burjuva kesiminin oluşmasındaki etken, modern devlettir. XVI. yüzyıl boyunca, en önemli sosyal yükseliş unsurunun devlet olduğunu belirten Musi, bu yüzyılı modern devletin yüzyılı olarak niteler. Bu devlet, ortaçağdaki gibi olmayıp, onun aksine, bölgesel ve halk temelli değil de hükümlanlığın tesisi ve iktidarın merkezileştirilmesine yönelik bir siyasi organizasyon şeklinde gelişir. Bu modern devlette iktidar sahibinin yani hükümdarın yanı sıra bir de iktidarı uygulayıp yöneten seçkin devlet memurları sınıfının oluştuğuna dikkat çeken Musi, Avrupa'nın hemen hemen her yerinde, ama özellikle XVI. yüzyıl Fransası'nda, monarşinin kendini tek hükümlanlık kaynağı olarak kabul ettirebilmesi için, kendisine sadık, merkezi ve taşra yönetiminde giderek artan derecede uzmanlaşmış bir hizmetkarlar sınıfı yaratmak zorunda olduğunu vurgular. Kariyerlerine kralın kendilerine vermiş olduğu belirli görevleri taşrada ifa ederek başlamış olan devlet memurları, başta asil sınıfa dahil olmayıp zaman içinde statü ve itibarları yükselen ve giderek daha üst düzey makamlara çıkan kişilerdir. Musi'ye göre bu kişiler, “mevkilerin parayla satılması ve kamu işlevlerinin ticarileşmesinin kendilerine sunduğu bütün fırsatları kullanmış olan insanlardır ve yeni doğmakta olan makam burjuvazisinin temsilcileridir.” Bu memurların dışında yeni bir tür daha doğmuştur: Yargıçlar ve avukatlar. Hem kamu işlevlerinin genişlemesi hem de insanlar arasındaki hukuksal bağların karmaşıklaşması dolayısıyla devletin yükselişini teşvik etti adli sınıf, XVI. yüzyılın burjuva sınıflarının bir kısmını oluşturmuştur. Devletin oluşumunu ya da gelişimini teşvik ettiği sınıflar bunlardan ibaret değildir. Devletin ekonomiyle ilgili sınıfların yükselişini de teşvik ettiğini belirten Aurelius Musi, “bu noktada kamu

²⁶Musi, 2023b, a.g.k., 241.

maliyesiyle özel finans arasındaki ilişkiyi çok ilginç” bulur. “Devletlerin hem iç ilişkilerinde hem dış ilişkilerinde işleyebilmeleri için giderek daha fazla paraya gereksinimleri olduğuna” işaret eden Musi, bu gereksinim sonucunda ortaya çıkan mali ve parasal ihtiyaç sayesinde, ellerinde büyük sermayeler olan işadamlarının, devlete kredi verebilme imkanlarını sosyal bakımdan yükselmek için kullandıklarını belirtir. “Böylece, yargıçlar, avukatlar, işadamları ve tüccarlar, XVI. yüzyıl boyunca kendine has bir burjuvazi oluştururlar.”²⁷

Yukarıdan beri adları anılan ve görüşlerine yer verilen yazarlar, her ne kadar ortaçağda Avrupa’da çeşitli kesimlerden oluşan yeni bir sınıfın doğuşuna dair tartışmışlarsa da kimi yazarlara göre, oluşan bu yeni sınıf, eskiden beri aristokrasiye mensup ailelerin çocuklarının, kendilerine yeni ve farklı türden işler edinmeleriyle ortaya çıkmış; başka bir grup yazara göre ise eskiden toplumun alt katmanlarında hatta toplumun dışında yaşayan kişiler, yeni bir tür iş alanı olarak ticareti geliştirip dönüşerek, aristokrasi dışında zengin yeni bir sınıfın doğuşuna sebep olmuşlardı. Erken modern dönemde devletin kurumsallaşmaya başlamasıyla ortaya yeni burjuva toplum kesimleri çıksa da modern yazarların tartıştığı konu, ortaçağda doğan burjuvazinin kapitalist olup olmadığıydı. Ticaretin geliştiği yer olan İtalya ile sınırlı olarak tartışmak gerekirse, orada doğmuş bu yeni sınıfın kendine özgü sınıfsal bir karakter kazanıp kazanmadığına dair bazı farklı görüşe burada yer vermek doğru olacaktır.

Ortaçağ merkezi döneminde yaşanan ekonomik canlanmanın birtakım fırsatlar sunduğu burjuva grupları arasında meydana gelen farklılaşmanın, hem toprak mülkiyeti hem de şehrin yönetim süreçlerine derinlemesine dahil olmayı başaran, iş dünyasına kendini adanmış zengin bir burjuvazinin oluşmasını sağladığına dikkat çeken Catia Di Girolamo, burjuvazinin üst tabakasının, bu amaçları gerçekleştirmek amacıyla gerektiği zaman daha az varlık ve itibar sahibi sosyal unsurlarla, burjuvazinin orta tabakasıyla hatta halkla ittifak kurmaktan çekinmediğini, ama yeri geldiğinde bu grupların yükselme imkanlarını da derhal bastırdığı görüşündedir.²⁸ Jack Le Goff da burjuva, avam, “halktan biri” olan yeni tüccar sınıfının, sahip olduğu toplumsal statü ve politik gücü elde tutabilmek için feodal soylulara karşı mücadele etmek zorunda kalsa bile, eski soylularla yaşadığı

²⁷Musi, 2023b, a.g.k., 241-42.

²⁸Di Girolamo, 2019, a.g.k., 226.

zıtlaşmanın, XIV. ve XV. yüzyıllarda açık bir şekilde görülen ikili bir gelişmeye bağlı olarak büyük ölçüde yumuşadığı kanaatindedir. Le Goff'un "birinci gelişme süreci" dediği zamanda, zengin burjuva tüccar kentte iktidarı ele geçirmeye çalışırken, kendilerinden yararlandığı halk sınıflarından uzaklaşmış ve bu sınıfların, burjuvazinin hem ekonomik ve toplumsal hakimiyetine hem de politik egemenliğine bir son vereceklerini ya da kısıtlayacaklarını ileri sürmeleri üzerine onlardan çekinmeye başlamıştı. "Tüccarlar için tehlikeli sınıf artık üsttekiler değil alttakilerdi. Dolayısıyla eski soylulardan geriye kalanlarla çıkar anlaşması yapmaya çalıştılar." XIV. yüzyıl sonunda Floransa'da *Ciampi*'lerin "proleter devrimlerinin burjuvaziye saldıgı korku neticesinde" büyük tüccarların eski soyluları yeniden kent yönetimine getirdiğini²⁹ savunan Le Goff, burjuvazinin alt sınıfların korkusuyla iktidarı aristokrasiye devrettiğini söylemesine karşın, biraz ileride, para ve kurdukları iş ağlarının yanı sıra kentlerdeki politik iktidarı ellerinde tutan tüccar burjuvazinin ortaçağda belli bir sınıf bilincine sahip gerçek bir sınıf oluşturduğunu ileri sürer. Y. Renoir'un, Floransa'daki tüccar burjuvazi konusunda, "iş adamlarının sahip olduğu politik iktidar, sözcüğün gerçek anlamında bir sınıf düzeni oluşturdu" dediğini aktaran Le Goff, bu kez bu sınıf sözcüğü hakkında pek çok ünlü tarihçinin çekimser kaldığına değinerek, bunların "seçkinler" olarak adlandırılabilceği kanaatini paylaşır.³⁰ Bu noktada Catia Di Girolamo'nun ilginç bir tespitini anımsamakta yarar var: "Her ne kadar ortaçağ ve geç ortaçağın kentsel tarihindeki birçok olayın ardında soylu aristokrat unsurla yeni bir sınıf olan burjuvazinin yüksek kesimi arasındaki ihtilafların yattığını" kabul etse de "yüksek burjuvazinin amacı aristokrasinin yerini almak değil, içine dahil olmaktır." Burjuvazi bunun için "bir yandan yaşam tarzını ve davranış şekillerini benimsemeye çalışırken, öte yandan edindiği servetin, üretim kapasitesinin, iyi yapılmış işlerin, ihtiyatlılık ve saygınlık gibi, asillerin ideal ufkunda yer almayan yeni değerlerin bilincini ve gururunu da giderek benimser."³¹

Jacques Le Goff'un "ikinci gelişim süreci" dediği zamanda, zengin tüccarlar çok erken bir tarihten başlayarak soyluların arasına karışmışlar; bu eğilimin oluşmasında ise değişik yöntemlere başvurmuşlardı. Tüccar, kimi zaman evlilik yoluyla soylular arasına karışmaya çalışırken; kimi zaman, servetleriyle sivrilen ya da soylularinkine benzer

²⁹Le Goff, 2020, a.g.k., 53.

³⁰Le Goff, 2020, a.g.k., 65-66.

³¹Di Girolamo, 2019, a.g.k., 226.

yaşam biçimine sahip olan tüccarlar, bir süre sonra onların arasına karışabiliyordu. Sıklıkla başvurulmuş bir başka yöntem de zengin tüccarın feodal senyöre ait bir toprak parçasını satın almasıdır ki, bu bazen iyi bir yatırımdan çok toplumsal açıdan yükselme ve soylular arasına karışmayı sağlıyordu. Toplumsal sistemin temeli olarak kabul edilen prenslik ya da monarşiye özgü bir iktidarın var olduğu ya da geliştiği her yerde, feodal senyörlere ait toprakların satın alınması yanında, tüccarlar istedikleri kadar soyluluk belgesi de satın alabiliyorlardı.³² Catia Di Girolamo da tüccarın toprak satın almasını, “yüzyıllardan beri gerçek anlamda güvenli ve saygın tek zenginlik şekli sayılan toprak mülkiyeti alanında kök salma ve kendini evrensel bir ölçü olarak dayatma gücüne sahip davranış kurallarını benimsetme azmi gösterisi” olarak yorumlar. Zira “aristokrat yaşam tarzının taklidi açısından en görünür çabaların, ekonomik garantinin de garantisi olan siyasal iktidarı elde etme ve aristokrasiyle paylaşmanın” yolu, bu gösteri ile açılabilir.³³ Werner Sombart ise burjuvaların toprak satın almasına farklı açıdan yaklaşır. XV. yüzyıldan itibaren Güney İtalya’da ve XVI. yüzyıldan itibaren ülkenin geri kalan bölgelerinde çok sayıda burjuvanın kazanç aşkı ile, risk ve yöneticiliğe boş vererek her türlü çabadan ve kaygıdan muaf, kolay bir yaşam biçimini, yani rantiyeye ya da senyörler gibi yaşamayı seçmiş olduklarının söylenebileceğini, “emin kaynaklardan elde ettiği bilgilere dayanarak” söylenilebileceğini savunur. Bu zamanlarda Floransa’da bir “feodalleşme ya da dönemin deyimiyile yaşamın İspanyollaştırılması” eğiliminden söz eden Sombart, bu eğilimin temel özelliğinin, “çalışmanın küçümsenmesi ve soyluluk unvanlarının peşinden koşulması” olduğunu belirtir ve XVI. yüzyıldan başlayarak Yukarı İtalya’nın pek çok kentinde de benzeri bir dönüşümün yaşandığında tanık olunduğunu ifade eder. Sombart’a göre, “Zengin burjuva şövalye olmaya çalışırken, orta halli burjuva olabildiğince kırsal kesimde, sakın bir rantiyeye yaşamını tercih ediyordu.”³⁴

Immanuel Wallerstein, herhangi bir ülkeye özgülemekten yaptığı genel bir burjuvazi değerlendirmesinde, yukarıdaki bazı görüşlerden farklı bir analize yönelir. Wallerstein, “ortaçağ burjuvası ne köylü ne de soylu (lord) olduğundan, sonunda, onun bir ara sınıf üyesi yani bir orta sınıf olduğu düşünülmeye başlandı” derken, böylece bir muğlaklığa meydan verildiğini belirtir: “Bütün kent sakinleri mi yoksa onların sadece bir kısmı mı

³²Le Goff, 2020, **a.g.k.**, 53-54.

³³Di Girolamo, 2019, **a.g.k.**, 226.

³⁴W. Sombart (2020). *Burjuva*, (Çev. Oğuz Adanır), (4. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 158-59.

burjuvaydı?” Wallerstein’a göre, “terim, pratikte, hem tüketim olanaklarını (yaşam tarzı) hem de yatırım olanaklarını (sermaye) dolayımlayan, hali vakti yerindelikle çakışan belirli bir gelir düzeyiyle özdeşleştirildi.”³⁵ Terimin kullanımının bu iki eksen (tüketim ve sermaye) üzerinden geliştirildiğini belirten Wallerstein, terimin “tüketim” ekseninde, burjuva yaşam tarzının bir yandan soyluların, diğer yandan köylü/zanaatkarların yaşam tarzlarıyla karşıtlık oluşturduğunu söylerken, “sermaye” ekseninde ise bu yeni sınıfın iktisadi rolüne işaret eder. Buna göre, “kapitalist olarak burjuva, siyasal-ekonomi söyleminin merkezindedir. Burjuva, üretim araçlarını sermayeleştiren, ücret karşılığında işçi kiralayan ve üretileni pazarda satandır.” Geçimlik üretim dışında, ihtiyaç fazlasını üreterek bunu satmak da yetmez. “Satışlardan elde ettiği gelirin, ücretleri de içeren üretim maliyetlerinden daha büyük olması durumunda, burjuvanın amacı olan kardan söz edilebilir.” Bu tartışmaların dışında, burjuvanın tarihsel rolüne ilişkin Wallerstein’ın bir değerlendirmesi vardır. Öncelikle, burjuvayı toplumsal rolünün erdemlerinden dolayı (yaratıcı bir girişimci olarak burjuva) övenler olduğu gibi, bu rolünün kötülüklerinden dolayı (parazit bir sömürücü olarak burjuva) yerenlerin de olduğuna değinen Wallerstein, “övenlerin de yerenlerin de burjuvanın, bu kapitalist burjuvanın (çoğuna göre XIX. yüzyıldan bu yana; birçoğuna göre, XVI. yüzyıldan beri; çok büyük bir gruba göreyse, daha da uzun zamandan beri) modern iktisadi yaşamın merkezi dinamik gücü olduğunda birleştiklerini” vurgular.³⁶

Immanuel Wallerstein, burjuvazinin modern iktisadi yaşamdaki rolüne vurgu yaparken, tartışmanın asıl ekseninin, ortaya çıkan bu yeni sınıfın kapitalist olup olmadığını hatırlamakta yarar görür. İlk kez Kuzey İtalya’da ortaya çıksa da aristokrasiye katılmayı arzulamaktan öteye gidemediği için, oynayabileceği tarihsel rolün farkında olmayan İtalyan burjuvazisinin dışında, gelişimini onun tahrik ettiği söylenebilecek, bir başka ülkede de burjuva sınıfı doğuyordu. Tarım arazilerini çitlerle çevirerek koyun yetiştiriciliğine yönelip, Hollanda kumaş sanayisine yün sağlayan İngiltere’de de aynı çağda yeni bir sınıf, tarih sahnesine çıkıyordu. “Kapitalist üretimin ilk belirtileriyle dağınık olarak bazı Akdeniz kentlerinde daha XIV. ve XV. yüzyıllarda karşılaşılmasına

³⁵I. Wallerstein (2017). *11. Yüzyılda 21. yüzyıla kavram ve gerçeklik olarak burjuva(zi). Irk ulus sınıf – Belirsiz kimlikler*, Balibar ve Wallerstein, (Çev. Nazlı Ökten), (6. Basım), İstanbul: Metis Yayınları, s, 166.

³⁶Wallerstein, 2017, **a.g.k.**, 166-67.

karşın, kapitalist dönem ancak XVI. yüzyılda başlar”* diyen Karl Marx, kapitalizmi “sermaye birikimi” ile başlatır.³⁷ “Kapitalist üretim çağının şafağının işaretleri” ise, Marx’a göre, “Amerika’da altın ve gümüş madenlerinin keşfi, yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlerin bunların mezarı haline getirilmesi” yanında, “Doğu Hint Adaları’nın fethine ve yağmalanmasına başlanması; Afrika’nın, siyah derililerin ticari amaçlarla avlandığı bir alana çevrilmesi” gibi “saf ve temiz süreçler,” ilk birikimin ana uğraklarını oluşturur.³⁸ Bu noktada Rosa Luxemburg’un, “birikimin bütün tarihsel aşamalarına eşlik eden militarizm, sermayenin tarihinde gayet belirli bir işlev görür” tezini hatırlamakta yarar var. Luxemburg’a göre, “Militarizm, Avrupa kapitalizminin ilk dönemlerinde, yani ‘ilkel birikim’ dönemi adı verilen aşamada, Yeni Dünya’yı ve Hint Yarımadası’nın baharat üreticisi ülkelerini fethetme yolu olarak belirleyici rol oynar.”³⁹

İngiltere’yi kapitalist üretimin klasik biçimine sahip tek yer olarak niteleyen Marx, kapitalist üretimin ortaya çıktığı her yerde, serfliğin ortadan kaldırılmış olmasını çoktan başarılmış olarak görür ve meselenin özünün sermaye birikiminde düğümlendiğini ve bu birikimin “çığır açıcısı”nın, “büyük insan kitlelerinin, geçim araçlarından birdenbire ve zorla koparılıp, haklardan yoksun bırakılmış ‘vogelfrei’** proleterler olarak emek piyasasına fırlatıldığı anlar” olduğunu savunur.” Bu anlara ayrıca, “gelişmekte olan kapitalist sınıfın ilerlemesine aracılık eden bütün köklü dönüşümleri” de katan Marx, bütün bu sürecin temelinde ise kır üreticisinin, köylünün topraktan yoksun bırakılmasının bulunduğunu savunur.⁴⁰ Marx’ın dikkat çektiği bir başka nokta ise tefecilik ve ticaret

* Marx bu görüşünü, bir sayfa sonra “Kapitalist üretim tarzının temellerini atan köklü dönüşümün başlangıç dönemi XV. yüzyılın son otuz yılı ile XVI. yüzyılın başlarını kapsar.” şeklinde düzeltir (Marx, 2022, s. 690).

³⁷K. Marx (2022). *Kapital, 1 cilt, Sermayenin üretim süreci*, (Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan), (15. Basım), İstanbul: Yordam Kitap (Orijinal Almanca eserin basım tarihi: 1890), s. 688.

³⁸Marx, 2022, **a.g.k.**, 718.

³⁹Luxemburg, 1984, **a.g.k.**, 153.

******Marx’ın burada kullandığı Almanca “vogelfrei” sözcüğünün Türkçe karşılığı yoktur. Türkçe kitap editörünün buraya dipnot koyarak yaptığı açıklama şöyledir: “Birebir çevirisi ‘kuş gibi özgür’ olan bu sözcük, ‘işlediği suç(lar) nedeniyle toplum ya da topluluk üyelerine sağlanan haklardan yoksun ve korunmasız bırakılmış’ anlamını taşıyor.” Türkçe editörünün bu dipnot açıklamasının hemen ardından gelen Marx’ın 189 nolu dipnotu, bu “kuş gibi özgür” olmanın bir örneğini verir: “Kapitalist üretimin en erken geliştiği yer olan İtalya, serflik ilişkilerinin de en erken çözüldüğü yer olmuştur. Serf, burada, yaşadığı topraklar üzerinde zaman aşımı yoluyla herhangi bir hak elde edemedi kurtulmuştu. Dolayısıyla, kurtulması, onu haklardan yoksun bırakılmış bir “özgür” proletere dönüştürdü ve dahası, çoğu Roma İmparatorluğu zamanından miras kalan kentlerde yeni efendilerini hazır buldu.”

⁴⁰Marx, 2022, **a.g.k.**, 688-89.

yoluyla oluşturulan para-sermayenin sanayi sermayesine dönüşmesinin önündeki engellerdi. Bunun suçlusu olarak kırdaki feodal yapılanmayı, kentte ise lonca yapılanması gören Marx, feodal mülkiyetlerin çözülmesinin, kır halkının mülksüzleşmesi ve kısmen kovulmasının bu engelleri ortadan kaldırdığı görüşündedir.⁴¹

Ücretli emeğin sermaye ile olan ilişkisi bağlamında, kapitalist üretim ilişkilerinin gerçekte endüstri devriminden iki yüzyıldan fazla bir zaman önce olgunlaşmaya başladığını ileri süren Maurice Dobb, daha XVI. yüzyılda bazı endüstri kollarında fabrika ölçüsüne yaklaşan üretim miktarına imkan sağlayan teknik gelişmeler olmasını, daha kapitalizmin şafak vaktinde, onun henüz temelde feodal olan bir toplumun “kabuğu içinde” gelişmekte olduğu dönemde bile, üretim güçlerinde önemli değişiklikler olduğuna⁴² dikkat çekerken, Michel Beaud da Marx’ın yolundan giderek, “XVI. yüzyılda kapitalizmin ileriki gelişmesinin koşulları oluşuyordu” derken, bu koşulları şöyle açıklıyor: “Hem çok büyük servetlere hem de geniş bir finans ve bankacılık bağlantı ağına sahip ticaret ve bankacılık burjuvazileri; fetih ve egemenlik araçlarına sahip ulusal devletler; zenginliği ve zenginleşmeyi yücelten bir dünya görüşü.” XVI. yüzyıl kapitalizmini “ticari kapitalizm” olarak isimlendirebilmek için, sanayi kapitalizmine varan ileriki aşamaları dikkatli ve modern bir bakışla değerlendirmek gerektiğini savunan Beaud, bu dönemde geçerli olanın, “daha sonra kapitalizm olarak adlandırılacak olan şeyin sadece bir çekirdeği olduğu” görüşündedir. Kapitalizmi sermaye birikimi ile başlatan ve bunun başlangıç yeri olarak yalnızca İngiltere’yi gören Marx’a ilave yapan Beaud, Kapitalizme doğru uzun yürüyüşün XVII. yüzyılda Hollanda, İngiltere ve Fransa’da yoluna devam ettiğini söyler.⁴³ Matthew P. Romaniello da erken modern ekonominin herhangi bir çözümlemesindeki büyük tehlikenin, modern, kapitalist, endüstriyel bir ekonomiye yönelik tabii bir ilerleme beklentisi olduğuna dikkat çekerek, endüstrileşme XIX. yüzyılda patlayan bir ekonomi yaratmış olsa da erken modern dönemi endüstrileşme yolunda bir aşama olarak görmenin, daha önceki gelişme ve büyümenin belirli erken modern özelliklerinin anlaşılmasını çarpıtma tehdidi içerdiğini belirtir ve erken modern dönem boyunca Avrupa ekonomisi büyüse ve küresel erişimini genişletse

⁴¹Marx, 2022, a.g.k., 718.

⁴²M. Dobb, (2001). *Kapitalizmin dün ve bugün*, (Çev. Feyza Kantur), (4. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 26.

⁴³M. Beaud (2021). *Kapitalizmin tarihi 1500-2010*, (Çev. Fikret Başkaya), (4. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 41-44.

de ölçek, pazarlar ve üretim açısından dünyanın önde gelen ekonomilerinin hepsinin Güney ve Doğu Asya’da bulunduğunu, Avrupa’nın erken modern dönemdeki başarısının, kapitalizme giden yolda ilerlemek değil, Asya pazarından pay kazanmak olduğunu ileri sürer.⁴⁴

4.2 Kapitalist “Yeni Sınıfın” Yarattığı “Proletarya”

XIV. yüzyılda İtalya’nın bazı kentlerinde yün dokuma işletmelerinde çalışan emekçileri “proletarya” olarak tanımlayan bazı yazarların görüşleri yukarıda anılmıştı. Sanayi öncesi dönemdeki emekçi kesimlerin proletarya olarak nitelenmesine dair tartışmalar bir yana, İtalya’nın Doğu Akdeniz ülkeleriyle geliştirdiği uluslararası ticaretin temel metası olan yünlü kumaş üretimi tesislerinde, emeğini satarak yani ücretli çalışan yeni bir emekçi kesimini yarattığı görülür. Henri Pirenne, oluşan bu yeni sınıfın ortaya çıktığı tarihi bir önceki yüzyıla götürerek, Floransa’da ihracat amaçlı üretimde çalışan işçilerden söz eder. Pirenne, bu tür ticaretin, Flandre’de olduğu gibi XIII. yüzyıl İtalyası’nda zaten oldukça geliştiğini ve yine Flandre’de olduğu gibi gerçek bir işçi sınıfı proletaryası oluşturduğunu ileri sürer. Pirenne’e göre, Güney Avrupa’nın büyük kumaş üretim merkezi Floransa’nın dokumacıları, geleneksel kentsel zanaatkar tipinden büyük ölçüde farklıydı ve kendi hesaplarına çalışmak şöyle dursun, tüccarların işe aldığı basit birer ücretliyidiler.⁴⁵

XIII. yüzyılda ticaret ve imalat faaliyetleri açısından ortaçağ Avrupası’nın geçirdiği olağanüstü gelişim dönemi “ticaret devrimi” olarak adlandırılmışken, XIV. ve XV. yüzyıllar arasında birbirine bağlı bir dizi neden, bu ana kadar gerçekleşmekte olan genel gelişimin ani bir şekilde durmasına neden oldu. Bir kısmı iklim değişikliklerine bağlı olarak gelişen seri halde kıtlık dönemi Avrupa’yı etkisi altına almış ve nüfusu, 1348 yılından itibaren elli yıllık bir süre boyunca, başta veba olmak üzere, çeşitli salgın hastalıklara karşı koyamayacak derecede zayıf bırakmıştı. Buna ilave olarak Yüzyıl Savaşları da dahil çeşitli siyasal ve askeri ihtilaflardan dolayı demografik artış yavaşlamış; Fransa, Katalonya ve Flandre’de köylü isyanları ortaya çıkmıştı. Avrupa’da tarım ve imalat üretimindeki azalmaya, fiyatlarda sık sık görülen değişiklikler ile Floransa’daki belli başlı şirketlerin iflasıyla bağlantılı olan kredi faaliyetlerindeki kriz

⁴⁴M. P. Romaniello (2025). Ticaret ve küresel ekonomi. *Erken modern Avrupa tarihi – Avrupa ötesinde Avrupa*, 5. Kitap, (Haz. Hamish Scott), (Çev. Sinan Çakar), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s. 265.

⁴⁵Pirenne, 2022, a.g.k., 219-20.

eşlik eder.⁴⁶ XIV. yüzyıl Avrupası’nda kırsal kesim köylerini ve kentleri etkileyen kriz, üretimdeki büyümenin yavaşlamasına, demografik azalmaya, kıtlık dönemlerinin yaşanmasına, ölüm oranının yükselmesine neden olurken; iklim şartlarının kötüleşmesi, 1348 yılındaki kara veba başta olmak üzere, salgın hastalıkların yayılması, 1348-49 yıllarındaki depremler gibi doğal nedenlerin yanı sıra çok yüksek bir maliyeti olan savaşlar hem kırsal kesimlerdeki hem de kentlerdeki yaşamı etkileyerek gerilimler, ihtilaflar ve ayaklanmalara neden oldu. Avrupa’nın çeşitli bölgelerinde kentsel ayaklanmalar meydana gelirken, özellikle Orta-Kuzey İtalya’da, tekstil endüstrisine dayalı olan üretim sektörü ağır bir darbe aldı. Perugia ve Siena’da ayaklanmalar yaşanır, ama XIV. yüzyıldaki kentsel isyanların arasından bir tanesi öne çıkar: 1378’de Floransa’da yaşanan, tekstil şirketlerinin ücretli işçileri olan *ciompi* isyanı.⁴⁷ Andrea Zorzi, “Floransa’da yün işleme sürecinin en az kalifiye kısmını yürüten ve baştan savma çalışma şekillerinden dolayı” bu yün işçilerine “*ciompi*” denildiğini belirtir ve bunların taleplerini şöyle sıraladıklarını açıklar: “Kendi zanaatlarının temsilcisi olarak kent devleti yönetimine katılım, ücretlerde artış, yün loncasının adli sorunlarının koruma altına alınması.” Sayıları binleri bulan *Ciompi*’ler, ilk olarak temsilcilerinin yönetimdeki makamların üçte birine getirilmesi hakkını elde ederler, ama girişimcilerin sert tepkisi sonucunda makamlarından alınırlar. Zorzi’ye göre, “baş kaldıran zanaatkar ve ücretlilerin amacı kent yönetimlerinin meşruiyetini sorgulamak değil, loncalar oluşturup kendi siyasal katılımlarını garantilemektir.”⁴⁸

İsyancılar ücretlerine zam istemekle yetinmeyip, hayat şartlarında ve şehrin güç ilişkilerinde değişiklik yapılmasını talep etmişler; buna bağlı olarak yün loncasının üzerlerinde uyguladığı yargı yetkisinin lağvedilmesini, tekstil işçileri loncasının oluşturulmasını ve şehrin yönetimine katılımını istemişlerdi. *Ciompi* isyanının bastırılmasıyla, başka İtalyan kentleri gibi Floransa’da da siyasal girişim alanlarında sınırlamaya gidildiğini ve Medici hanedanına kadar sürecektir olan, oligarşik türden bir rejim oluşturulduğunu ifade eden Aurelio Musi, XIV. yüzyıldaki krizin sadece ekonomik

⁴⁶D. Davide (2019). *Pazarlar, panayırılar ve ulaşım yolları. Ortaçağ III – şatolar, tüccarlar, şairler*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 201-202.

⁴⁷A. Musi (2019). *Şehirler. Ortaçağ III – şatolar, tüccarlar, şairler*. (Ed. Umberto Eco), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 209.

⁴⁸A. Zorzi (2019). *Şehir devletlerinden derebeyliklere. Ortaçağ III – şatolar, tüccarlar, şairler*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 73.

bir gerileme dönemi değil, aynı zamanda üretimin de yeniliklere uyarlanma sürecini harekete geçirdiğini ileri sürer. Musi'ye göre, XIV. ile XV. yüzyıllar arasında ipek, metalurji ve inşaat sektörlerinde büyüme yaşanır. Güney İtalya gibi, Avrupa'nın bazı bölgelerinde yerleşim merkezlerinin hiyerarşisinin altüst olmasına neden olan demografik kriz, başka bölgelerde nüfusun yeniden dağılımına yani göçe neden olur.⁴⁹ Henri Pirenne proletaryanın XIII. yüzyılda ortaya çıktığını savunsa da taleplerini yalnızca ücret artışı ve yaşam koşullarının iyileştirilmesiyle sınırlamayıp bazı siyasi talepler de ileri süren Floransa'nın *ciompi*'lerini, erken modern Avrupa'da doğan yeni türden bir sınıfın ilk nüvesi olarak nitelemek yanlış olmayacaktır.

⁴⁹A. Musi, 2019, **a.g.k.**, 209-10.

5 DÜNYAYI DEĞİŞTİREN ÜÇ BÜYÜK BURJUVA DEVRİMİ

İngiltere ile başlayan burjuva devrimleri serisi, bu çalışma kapsamında üçüncü sırada ele alınacak olan Fransız Devrimi ile sona erecektir. İngiliz, ABD ve Fransız Devrimleri, bilindiği gibi, Dünyada liberal demokrasiler çağını açan üç büyük devrimdir. 1640'ta gerçekleşen ilk İngiliz Devrimi, yaklaşık iki yüz yıllık süreçte doğarak gelişen burjuva sınıfının harekete geçirdiği halk yığınları ve bu üç büyük devrimin öncülerine yönlerini tayin etmede gerekli teorik müktesebatı sağlayan ideolog/teorisyenler sayesinde olmuştur. Günümüzde demokrasi kavramı içerik, biçim ve uygulama olarak bu çalışmada ele alınan ilk örneklerden hayli farklılaşarak çeşitlenmiş olsa da bu üç ülkenin sistemleri, diğer örnekler açısından birer kerteriz olma niteliğini korumaktadır. Öte yandan, genel bir demokrasi nosyonuna sahip olabilmek için, öncelikle bu üç büyük devrimi bir arada değerlendirmenin asgari bir gereklilik olduğuna inanılmaktadır.

Son zamanlarda yapılan yeni bir ekonomik ve sosyal tarih çalışmaları sayesinde *Eşitliğin Kısa Tarihi* adlı çalışmasını gerçekleştirebildiğini belirten Thomas Piketty, bu ekonomik ve sosyal tarih çalışmalarından iki temel sonuç çıkardığını açıklar.

Birincisi:

Eşitsizlik her şeyden önce sosyal, tarihsel ve siyasal bir yapıdır. Başka bir deyişle, aynı ekonomik ya da teknolojik gelişme düzeyi için, bir mülkiyet rejimini ya da bir sınır rejimini, bir sosyal ve siyasal sistemi, bir vergi ve eğitim rejimini örgütlemenin her zaman birden fazla yolu vardır. Bu tercihler doğası gereği politiktir. Bunlar, ilgili farklı sosyal gruplar ve dünya görüşleri arasındaki güç dengesinin durumuna bağlıdır ve toplum ile döneme bağlı olarak son derece değişken eşitsizlik düzelerine ve yapılarına yol açarlar. Tarihteki tüm zenginlik yaratımı kolektif bir sürecin sonucudur: İnsanlığın başlangıcından bu yana uluslararası işbölümüne, dünyanın doğal kaynaklarının kullanımına ve bilgi birikimine bağlı olmuştur. İnsan toplumları kendilerini yapılandırmak, zenginliği ve gücü dağıtmak için sürekli olarak kurallar ve kurumlar icat etmektedir, ancak bunlar her zaman siyasi ve sonradan değiştirilebilir tercihlerdir.

İkincisi:

XVIII. yüzyılın sonundan bu yana eşitliğe doğru uzun soluklu bir gidiş olduğudur. Eşitliğe doğru bu yürüyüş, adaletsizliğe karşı verilen, güç dengesini dönüştürmeyi ve egemen sınıfların toplumsal eşitsizliği kendi çıkarları doğrultusunda yapılandırmak için destekledikleri kurumları yıkarak yerlerine daha adil ve çok sayıda insan için daha özgürleştirici yeni kurumlar ve yeni sosyal, ekonomik ve siyasal kurallar getirmeyi mümkün kılan mücadeleler ile isyanların sonucudur. Genel olarak, eşitlikçi olmayan rejimlerin

tarihinde gözlemlenen en temel dönüşümler geniş çaplı toplumsal çatışmalar ve siyasi krizlerle gerçekleşmiştir.¹

“Demokrasi” kavramını özetlemek gerektiğinde başvurulabilecek kaynaklardan biri olan Leon P. Baradat, pek çok yazar gibi, modern demokrasinin nüvelerinin köklerinin, Aydınlanma Çağı’nda atıldığı görüşündedir. Baradat’ın işaret ettiği bir husus, kimi siyaset bilimcilerin, demokrasiyi yalnızca usulle ilgili kavramlar çerçevesinde ele alması, kimilerinin de bunun bir felsefi içeriğinin de bulunduğu ısrar ediyor oluşudur. Baradat, demokrasinin temelindeki en yalın fikrin, “herkesin özsel bakımdan eşit olduğu ve buna bağlı olarak da herkesin kimin yönettiği ve bu işi nasıl yaptığıyla ilgili söz hakkının” bulunuyor oluşuna işaret ederken, böylece de meşru siyasi gücün halktan geldiğine ve bu nedenle de yönetimin, sadece yönetilenlerin rızası varsa meşru olabildiğine vurgu yapar. Halkın yönetime rıza vermesi ediminin, toplumsal sözleşme teorileri tarafından halk egemenliği teorileriyle açıklandığına değinen Baradat, temel toplumsal sözleşme düşünürlerinin Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau olduğunu savunur.²

Aşağıda, Piketty’nin sözünü ettiği politik mücadelelerin gerçekleştiği sahneleri, Baradat’ın sözünü ettiği demokrasi mücadeleleri ile bir arada, onun andığı düşünürlerin yanı sıra, bunların eleştirerek görüşlerini ortaya koymalarına bir şekilde vesile olan başka düşünürlerle birlikte, üç büyük burjuva devrimi ele alınmaya çalışılacaktır.

5.1 İngiliz Devrimleri

Mülkiyet ... bütün dünyayı böler ve bütün savaşların, kan dökülmesinin ve her yerdeki kavgaların sebebidir. Dünya yeniden, olması gerektiği gibi bir ortak hazine haline geldiğinde ... bütün ülkelerdeki bu düşmanlık sona erecektir.
Gerrard Winstanley (1609-1676)

Ellen Meiksins-Wood, Avrupa feodalizminden ortaya çıkan ve liberal kapitalizmle doruğa ulaşan başlıca kilometre taşları olan Magna Carta ve 1688 Şanlı Devrimi’nin, varlıklı sınıfların yükselişine işaret ettiğini belirtirken, bu durumun, köylülerin kendilerini lordların siyasal baskılarından kurtarması sorunu değil, lordların kendi bağımsız güçlerini

¹T. Piketty (2025). *Eşitliğin kısa tarihi*, (Çev. Hande Koçak), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 6-7.

²L. P. Baradat (2012). *Siyasal ideolojiler – Kökenleri ve etkileri*, (Çev. Abdurrahman Aydın), Ankara: Siyasal Kitabevi, s. 85-86.

monarşinin isteklerine karşı kabul ettirmeleri olduğunu savunur. Meiksins-Wood’a göre, “Bu sınırlandırılmış yönetim anlayışı, güçler ayrılığı vb. gibi uygar anayasal ilkelerin kökenidir.”³ Yönetimin sınırlandırılmasının, İngiltere özelinde, aslında 1215 Magna Carta sözleşmesinden beri yaşanmakta olduğunu söylemek mümkün. Baronlar ile halkın krala karşı bir araya gelerek, İngiltere’deki her özgür adama koruma ve adalet sağlanmasını güvence altına alan bir sözleşme oluşturduklarını belirten Mary Platt Parmele, iki bin beş yüz silahlı şövalye eşliğinde İngiltere Kralı Yurtsuz John ile buluşarak ona, sözleşmenin öngörülerini yerine getirmekle sorumlu yirmi beş baronun imzalamak zorunda bıraktığı Magna Carta’daki özgürlüklerini borçlu olduğu kral bir yıl sonra öldüğünde, İngiltere’nin hiç gözyaşı dökmediğini belirtir.⁴

Belgede baronların haklarının korunduğunu ve kralın keyfi uygulamaları karşısında özgür vatandaşlara bazı güvenceler temin edildiğine değinen Jeremy Black, kralın artık kendi haklarını ve yetkilerini tek başına tanımlamasına son verildiğini, bunun yerine kralın gücünün, Magna Carta’nın işaret ettiği şekilde, yasal olarak sorumlu ve bu nedenle de yerinde ve meşru bir yönetim ilkesinin önemine işaret edilerek hukukla sınırlandırıldığını belirtir. Kralın yasaya bağlı olduğu hususunu açıkça ortaya koyarak kral ile yasa arasında yeni bir ilişki yaratan Magna Carta, gerçekte İngiltere’nin ilk anayasası kabul edilir. 40. maddesinde hiç kimsenin adaleti satın alamayacağı, yok sayamayacağı ve geciktiremeyeceği belirtilen bu belge, Jeremy Black’e göre, neredeyse kutsallık derecesinde bir önem kazanmış ve İngiltere tarihinde anahtar bir anayasal belge ve anlaşma olarak görülmesinin yanı sıra XIII. ve XVII. yüzyılda İngiltere’de, XVIII. yüzyılda ise Kuzey Amerika’da keyfi bir yönetime muhalefet edenler tarafından temel bir referans olarak sahip çıkıldı. Peki, monarkın, yetkilerini ve hareketlerini kısıtlayan ve adeta yerel lordların iznine ya da onayına bağlayan böyle bir anlaşmaya uymasını kim sağlayabilecekti? Anlaşmaya imza koyan Kral John’un anlaşmaya uyma noktasında isteksizliği açıkça ortaya çıktığında, muhalifler, Philip Augustus’un oğlu Louis’ye tahta çıkmasını teklif ettiler ve İngiltere ciddi bir savaşa sürüklendi ve John 1216 yılında öldü. John’un oğlu III. Henry (1216-1272) henüz dokuz yaşında iken tahta çıktı. Henry’nin henüz reşit olmadığı dönemde kazandığı iki iç savaş ve yenildiği Fransa ile savaş

³E. Meiksins-Wood (2008), *Kapitalizm demokrasiye karşı – Tarihsel maddeciliğin yeniden yorumlanması*, (Çev. Şahin Artan), (2. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 239.

⁴M. P. Parmele (2021). *Kısa İngiltere tarihi – Sesar’dan Birleşik Krallık’a*, (Çev. Ayşe Betül Kum), (2. Basım), İstanbul: Liberus Kitap, s. 37.

süresince, yazılı kurallarla bir yöneticiyi sınırlama fikri ve yöneticinin asillerin tavsiyelerini dikkate alması gerektiği düşüncesi gelişme gösterdi. Bu dönemde Magna Carta, Kral John'a dayatılmış olan 1215 versiyonundaki John'un şahsına yönelik olarak yazılmış saldırgan maddelerin çoğu çıkartıldıktan sonra, 1225'te yeniden yasalaşarak yayınlandı.⁵

Henüz Magna Carta'da "Parlamento" sözcüğüne 1230 yılına kadar yer verilmemiş olsa da bir monark tarafından yapılan düzenlemelerden çok daha etkili olan Anayasal yönetim anlamına gelen Parlamentonun gelişme sürecinde, Magna Carta'nın önemli bir aşamayı temsil ettiğine işaret eden Jeremy Black, belgenin özellikle 12. ve 14. maddelerini dikkat çekici bulur. 12. madde, bir Roma hukuku düsturu olan "Herkesi ilgilendiren şey, herkes tarafından onaylanmalıdır." prensibine göre, mecliste genel oylama olmadan hiçbir harç ve vergi toplanamayacak; 14. maddeye göre ise yardım veya vergi, bölgenin ileri gelenlerinden ve şerifler aracılığıyla toplantıya davet edilecek olan daha küçük toprak sahiplerinden toplanacaktı. Bu iki madde, temsiliyet olmaksızın vergilendirmenin yapılmayacağını hükme bağlıyordu. Böylece "Rıza" düşüncesi, ilk kez ve tam olarak siyasal sistemin bir parçası haline geldi. İlerleyen zamanlarda Magna Carta değişikliklere uğrasa da ülkeyi yazılı kurallara göre yönetmek bir ilke haline gelmiş oldu. Kral III. Henry'nin kayınbiraderi olan Leicester kontu Simon de Montfort'un liderliği altında birleşen pek çok baron, 1264'teki savaşta kralı yenince bir süreliğine Simon hükümdar oldu.⁶ Uzun süreler "parlamento" olarak anılan, baron ve piskoposların büyük konseyi Oxford kentinde toplanıyordu. Simone de Montfort, 1265'teki toplantıya yalnızca lord ve piskoposları değil, her kentten iki vatandaşı ve iki kasabalıyı çağırınca, Parlamento ilk kez temsili bir organ haline geldi. Esnaf ile tüccarın, büyük konseyde soylular ile piskoposlar arasında ilk kez oturması, geri dönülmez bir kırılma yarattı. "Lordlar Kamarası" ile "Avam Kamarası"nın kökü, 1265'te Oxford'daki bu mecliste hayat bulmuş ve "halk için, halk tarafından, halktan" bir hükümet göreve başlamıştı.⁷

Feodal Lordlarla Kral arasında yapılan Magna Carta sözleşmesinin, feodalizmin gerilemeye başladığı ve yeni bir sınıfın, burjuvazinin İngiltere'de de doğup gelişmeye başladığı 1600'ler boyunca eskidiği ve yetersiz kaldığı söylenebilir. Bunun zemin

⁵J. Black (2020). *İngiltere tarihi*, (Çev. Aytaç Yıldız), (2. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 134-35.

⁶Black, 2020, **a.g.k.**, 136-37.

⁷Parmelet, 2021, **a.g.k.**, 41.

hazırladığı sınıf çatışmaları, Thomas Hobbes ve John Locke gibi, modern İngiltere'nin siyaset teorisi alanında ihtiyaç duyduğu, ama aynı zamanda bir sonraki yüzyılda Amerika'da ve Fransa'da da devrimcilerin yararlanacağı, orijinal görüşler ileri süren iki büyük filozofun yetişmesinin de ortamını hazırladı. Zıt düşüncelerdeki bu iki filozofun siyaset teorisine kattıkları görüşleri, aşağıda, 1600 İngiliz Devrimleri ile birlikte ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır. Önce Massimo Mori'nin görüşlerine başvurularak karşılaştırmalı olarak kısaca bahsedilecek bu iki filozofun kendileri ve görüşleri, hemen aşağıda ayrı ayrı ele alınacaktır.

Modern çağın en temel siyasi sürecinin, ulus devletlerin oluşumu ve din savaşlarının sona ermesi olduğunu belirten Massimo Mori, bu sürecin arkasındaki kavramsal temelin sözleşme teorisi olduğunu söyler. Bu teoriye göre devlet, bireylerin devlet öncesi (farazi “doğa durumu”) durumdan çıkıp evrensel olarak tanınan bir hükümdara tabi olmayı kabul etmelerini öngören bir sözleşmenin sonucudur. Mori, sözleşmenin bir yanında güvenlik teminatının, diğer yanda ise bireysel hakların korunması gibi iki temel siyasi ihtiyaçtan hangisinin üstün geldiğine bağlı olarak iki farklı şekilde tasavvur edildiğini açıklar. İlk ihtiyaç, tarafların üçüncü kişi, yani hükümdar lehine bütün haklarından feragat ettikleri ve karşılığında sadece fiziksel güvenlik teminatı elde ettikleri bir sözleşme ilişkisi gerektirir ki, bu Thomas Hobbes'a ait teoridir. İkinci ihtiyaç bağlamında ise sözleşmeyle önceliklerden kısmi olarak vazgeçilmesi ve müstakbel yurttaşların hayat, özgürlük ve mülkiyet gibi bazı doğal (yani devredilemez) haklarının muhafaza edilmesi öngörülür ki, bu teori John Locke'a aittir. Mori'ye göre, bu iki çözüm, devletin rasyonalizasyon sürecinin temel aldığı iki teoriye, yani mutlakıyet ve anayasacılığa işaret eder. Hobbes'un mutlakıyetçi görüşünde, devlet içinde doğal ihtilafların temelinde yatan çoğulluğu ortaya çıkaracağı için, siyasi kuvvetlerin ayrılığı söz konusu değildir. Locke ise kuvvetler ayrılığını temel hakların korunmasını sağlamak için olmazsa olmaz olarak görür ve bu teoriyi modern liberalizm ve geleneksel İngiliz anayasacılığı yönünde geliştirir.⁸

İngiliz Devrimi'nin bir burjuva devrimi olduğu yönünde var olan yaygın ve baskın görüşlere karşın, Murray Bookchin bu yorumların “en azından” tartışmaya açık olduğu şeklinde bir itirazı dillendirir. “Geriye bakarak değerlendirildiğinde” İngiliz Devrimi'ni

⁸M. Mori (2022). Siyaset bilimi: Devlet teorisinden tarih felsefesine. *Felsefe tarihi-5, Aydınlanmadan Kant ve Hegel'e*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 40.

“gerçekte bir burjuva devrimi yapan şeyin temelde bir burjuva mantalitesinden, burjuva kurumlarından ve burjuva yaşam tarzından kaynaklandığının genelde iddia edilir” olduğuna işaret eden Bookchin, daha kesin olarak, “onun sonuçlarından çıkar sağlayanların burjuva olmaları nedeniyle devrimin ‘burjuva’ olmak zorunda” olduğunun savunulduğuna dikkat çeker. İngiltere’nin “her şeyden önce kapitalizmin kendisinin sonradan dünya tarihinde en önemli tarihsel yolunu aldığı ülke” olduğunu belirten Bookchin, bunun, “kapitalizmin sonunda Batı uygarlığının geleceğini tahmin edilemeyecek bir boyutta etkileyecek, aslında *tanımlayacak* bir tarzda zafer kazandığı yerin İngiltere olduğunu söylemek” olduğunu kabul eder. Üstelik bu görüşüne, “kapitalizmin –özellikle, sonraki yıllarda, endüstriyel kapitalizmin– feodalizm üzerindeki zaferinin, daha önce Kuzey İtalya, Flandre ve Orta Avrupa’da oynadığı rolle karşılaştırılamayacak kadar dünyayı değiştiren bir rol oynamasının da tartışma götürmez bir gerçek” olduğu görüşünü ilave eder. Bu özelliği nedeniyle İngiltere’nin, “XIX. yüzyılda yalnızca Karl Marx için değil, kendi çağındaki birçok toplumsal düşünür için de ekonomik bir analiz modeli haline” geldiğini savunur. Bookchin için, “birçok yetenekli tarihçinin dünyayı dönüştüren bu tarihsel gelişmenin ortaya çıkışının izini İngiliz Devrimi’ne kadar sürdürmesi, böylece kapitalizmin beslenmesinde ona kendisinden sonraki devrimlerin herhangi birinden bile daha önemli bir yer vermesi” şaşırtıcı gelmez. Murray Bookchin’in itirazı, bu saptamalardan sonra başlar. Öncelikle yukarıda aktardığı yorumun tartışmaya açık olduğunu ileri sürer, zira Bookchin, “Devrimi sadece veya hatta öncelikle sınıfsal temelde analiz etmenin, kabul edilmiş birçok gerçeğe tam bir zıtlık halinde” olduğunu iddia eder; çünkü Bookchin’e göre, “XVII. yüzyılın ortalarında bir yerlerde ‘devrimci burjuvazi’ bulmak,” gerçekçi değildir. Bookchin, bir yandan “çok üst dereceden soyluluk” olarak nitelediği, “Stuart’ın bahsettiği ayrıcalıklardan doğrudan çıkarı olan saray aristokrasisi ve toprak soylularının” genellikle kralın etrafından yer almış olmalarından şüphe duymasa da İngiliz aristokrasisinin hiçbir şekilde yekpare olarak Kral Charles’ı desteklemediğini iddia ederken, diğer yandan parlamenter güçlerin büyük liderlerinin, “tüccarlardan ziyade toprak sahibi üst sınıftan” olduklarını söyleyerek, adeta devrimi yapan esas sınıfın toprak aristokrasisi olduğunu söylemek istemektedir. Bookchin’e göre, İngiliz Devrimi’nde olan biten bir burjuva sınıfının kalkışması değil, “aristokrasi, toprak sahibi üt sınıf ve ticari tabakaların içinde aynı toplumsal sınıfa ait aileler” bölünmüş ve “birbirleriyle karşı karşıya gelmişti.” Bookchin yine de burjuvaziye bu devrimde bir rol verme niyetindedir: Devrimde asıl rolü, toprak sahibi üst sınıf ve

soylular oynadıysa da “ticari, endüstriyel ve finansal faaliyette bulunan burjuvalar da sürpriz biçimde küçük bir rol oynamıştır.”⁹

5.1.1 1640 İngiliz Devrimi ve Thomas Hobbes’un *Leviathan*’ı

İngiliz filozof Thomas Hobbes, 1651’de “tanrısız” kitabı *Leviathan*’ı yayınladıktan dört yıl sonra büyük veba ve ondan bir yıl sonra da büyük Londra yangını meydana gelince, İngiliz Parlamentosu’nun bir komitesi, Hobbes’un bu “göksel memnuniyetsizlik” işaretinden sorumlu olup olmadığını araştırmış; soruşturmaya dayanan ama ürken Hobbes, hayatı boyunca bir daha hiçbir yayın yapmamıştı. Bu ilginç anekdotu aktaran Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, Thomas Hobbes’u (1588-1679), basiretli bir adam olarak tanıtırken, “çetin ve dayanıklı bir kahramanın tam tersine,” onun “kendi beşeri narinliğini ve güvensizlik duygusunu kabul ederek, bunu bir erdeme dönüştürdüğünü ve çekingenliğiyle gurur duyduğunu” anlatır.¹⁰

İngiltere’nin yaşadığı iki savaş, Hobbes’un merakını tahrik ediyordu. Kıta Avrupası’nda din ve toprak sorunları üzerine çarpışılan Otuz Yıl Savaşları (1618-1648), diğeri ise bizzat *Leviathan*’ın doğrudan en çok kaygı duyduğu, o savaşlarda İngiltere’nin karışıklığının ikinci bir iç savaşa yol açmış olmasıydı. Hobbes en çok *Leviathan* ile anılsa da ondan sonra yazdığı sanılan ve 1640 ile 1660 arasında yaşanan iç savaşı sorguladığı ve soru-cevap şeklinde hazırladığı *Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İçyüzü* adlı kitabında, Kral I. Charles’ın devrilmesinde esas suçlunun “yozlaşmış halk” olduğunu ileri sürer. Halkı yozlaştıran ise, Hobbes’a göre, başta Londra olmak üzere, büyük kentler ve ticari bakımdan gelişkin kasabaların ileri gelenleridir. Hobbes, “yozlaşmış” dediği halk içindeki altı kesimi, Devrimden sorumlu tutar. Bu altı kesimin tamamı, neredeyse Protestanlar dışında kalan çeşitli Hristiyan gruplarıydı. “Fakir ve hazinesi tamtakır” olan kralın besleyemediği altmış bin kişilik ordusu, para ya da yağma söz konusu olduğu için taraf değiştirmişti.¹¹ Hobbes’un “büyük kentler” ile “ticari bakımdan gelişkin” diye tanımladığı kasabaların, İngiliz burjuvazisinin nispeten geliştiği yerler olduğunu varsaymak, yanlış olmayacaktır. Daha çok bilinen kitabı *Leviathan*’da ise istikrarlı bir

⁹M. Bookchin (2012). *Devrimci halk hareketleri tarihi, c. 1 – Köylü isyanlarından Fransız devrimine*, (Çev. Sezgin Ata), Ankara: Dipnot Yayınevi, s. 128-30.

¹⁰Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 221.

¹¹T. Hobbes (2020). *Behemoth ya da İngiltere iç savaşının içyüzü*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s. 44-48.

devlet tanımı yapmaya koyulan Hobbes, bu devleti, Tevrat'ın üç ayrı bölümünde adı geçen bir canavar olan Leviathan ile özdeşleştirmektedir. *Leviathan*'ın ilk baskısının iç kapağındaki görseli yorumlayan Mehmet Ali Kılıçbay, ülkenin ufkundan itibaren doğmakta olan, birçok insandan meydana gelen çok büyük boyutlardaki bir kralın, eski Mısır firavunlarının bir ellerinde kamçı, diğerinde kancayla temsil edilmeleriyle yakın benzerlik gösteren, bir elinde kılıç, diğerinde meşaleyle yapılan simgeleştirmenin atıf noktasının, ilahi devletlerinkinden çok farklı olduğu ve kökeninin tanrısal değil, insani olduğu görüşündedir. Kılıçbay'a göre Hobbes, "Leviathan'ı toplumsal sözleşmenin bir ürünü olarak sunarken, siyaseti Tanrı katından insan katına indirmekte ve Rönesans bireyselliğini ulusal bireysellik haline getirme konusunda bir adım daha atarak, klasik ulus-devlet anlayışına yaklaşmaktadır." Kılıçbay'ın dikkat çektiği ikinci bir husus, "Hobbes'un Leviathanı'nın elinde tuttuğu kılıcın, bireyi toplumsal sözleşme yapmaya yönelten en temel ihtiyacının, yani güvenlik ihtiyacının garantisi" olmasıdır.¹²

Bir yanda İngiliz Parlamentosu, özellikle de onun alt kanadı Avam Kamarası, diğer yanda monark Kral I. Charles, barış içinde çözülemeyecek üç konuda kavga ettiler. Birinci sorun, din özgürlüğüydü. Bu sorunun bir tarafında Anglikan Kilisesi'nin başı Kral I. Charles, diğer tarafından ise Avam Kamarası'nın çoğunluğunun desteğini alan ve Anglikan Kilisesi'ni Roma Katolikliği'nin örgütlenmesine ve ayinine çok yakın olduğu için eleştiren, ayrıca I. Charles'ın kutsal yönetim ya da otoritesini doğrudan Tanrı'dan aldığı iddiasını reddeden bağımsız kilise cemaati yanlıları (*congregationalist*) ve Presbiteryen gibi bağımsız Protestan mezhepleri vardı. İkinci sorun siyasal olup, yazılı olmayan İngiliz Anayasası'nı içermektedir. Tannenbaum ve Schultz, İngiliz hükümetinin iki büyük kurumunun, biri monarkın başkanlık ettiği yürütme, diğeri bir yasama organı olan Parlamento'nun Ortaçağ tecrübesinden evrilerek ortaya çıktığına işaret ederken, siyasal sorunun bir egemenlik sorunu olduğunu belirtir: Din özgürlüğü gibi yaşamsal önemdeki sorunlarda karar verecek nihai siyasal otorite, hangisindeydi? Kralda mı, Parlamento'da mı? Yazarların dile getirdiği üçüncü sorun, sosyal ve ekonomik sorunlar olup, bunlar karşılıklı ilişki içindeydi. Orta sınıf İngiltere'de gelişmekteydi fakat bu sınıf, kökleri Ortaçağda kral ile vasalları arasındaki ilişkide yatan feodal toprak aristokrasisinin egemen olduğu bir hükümette yer bulamıyordu. Vergilerin sınıflar arasında nasıl

¹²M. A. Kılıçbay (2020). Önsöz. Hobbes, T. *Leviathan – veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti*, (Çev. Semih Lim), (14. Basım), Yapı Kredi Yayınları, s. 11.

paylaştırılacağı gibi insanların yaşamını temelden etkileyen konularda karar verilen Parlamento'da, orta sınıf büyük oranda siyasal temsil istedi. Orta sınıf mensupları ile Protestan muhalifler ve parlamento (Avam Kamarası) yanlıları arasında önemli ölçüde örtüşme olduğunu belirten Tannenbaum ve Schultz, diğer yanda ise üst sınıf İngiliz monarşi taraftarlarının birleşme eğilimi içinde olduğuna dikkat çekiyor ve tarafların farklılıkları barış içinde çözülemeyince iç savaşın patlak verdiğini açıklıyor.¹³

Bu iç savaş bir devrime evrilmiş ve 1640-60 yılları arasını kapsamıştı. Esasen feodal olan eski bir düzeni koruyan devlet iktidar şiddet yoluyla devrilmiş, iktidar yeni sınıfın eline geçmişti. Christopher Hill, böylece İngiltere'de kapitalizmin daha özgür gelişmesinin mümkün kılındığını savunurken, bunun bir sınıf savaşı olduğunu ve bu savaşta, kurulu Kilise ile toprak sahipleri tarafından savunulan I. Charles istibdadının, kent ve köylerde ticaret ve sanayi ile uğraşan sınıfların desteğine, küçük toprak sahipleri ve eşrafa ve özgür tartışma yoluyla mücadelenin gerçek anlamını anlayabildikleri ölçüde nüfusun daha geniş kesimlerine seslenebilen Parlamento'nun kralı yendiğini ifade eder.¹⁴ Hill'in bu devrimde dikkatini çeken şey, 1640'taki Parlamentocuların büyükbabaları XVI. yüzyılda Tudorlar yönetimindeki monarşinin en güvenilir destekleyicileri iken, Parlamento'da temsil edilen toprak sahiplerinin ve ticaretle uğraşan sınıfların neden özgürlükleri için savaşmak zorunda kalmış olmalarıydı.¹⁵

Christopher Hill bu soruya, biri ekonomik, diğeri siyasal, iki cevap verir. İngiliz toplumu yüzyıllardır kendi tüketimleri için üretim yapan ve aralarında çok az ticaret olan yalıtılmış yöresel topluluklardan oluşan feodal bir toplum olagelmışken, XV. ve XVII. yüzyıllar arasında bu yapı yavaş yavaş değişmeye başlamış ve köyün ürettiği besin ve yün uzaklarda satılmaya başlamışken, ihtiyar kızlar ve çiftçiler ulusal pazar için üretim yapan meta üreticileri haline geldiler. Amerika'nın keşfiyle Yeni Dünya'ya ve Hindistan ile Rusya'ya da ulaşan İngiliz tüccarların tahrik ettiği dokuma endüstrisinin artan üretimi, uzmanlaşmış işbölümünü başlattı. Fakat Amerika'dan aktarılan yüksek miktarda gümüş, içeride fiyatların aşırı yükselmesine neden olurken, sabit gelirliler yoksullaştı, buna karşı orta sınıflar aşırı zenginleşti. Bu gelişmeler kırsal toplumun yapısını değiştirirken, toprak bir sermaye yatırımı olarak çekici bir alan haline geldi. Feodal İngiltere'de toprak

¹³Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 222-23.

¹⁴C. Hill (1983). *1640 İngiliz Devrimi*, (Çev. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul: Kaynak Yayınları, s. 13.

¹⁵Hill, 1983, a.g.k., 15.

babadan oğula miras yoluyla geçer ve çok az el değiştirirken, rekabetçi bir ortamda para ile alınıp satılan bir meta haline geldi. Böylece şehirlerde yığılmış sermaye kırılık bölgelere doğru taşıdı. Ortaçağda bir mülkün işlevi sahibine geçim olanağı sağlamak iken, bunun yanında tarımsal artık ürünleri ile gerektiğinde asker olarak hareket edecek hizmetkarlar grubu beslenmesi de sağlamış, dolayısıyla feodal beylerin siyasal gücünün temelini de oluşturmuştu. Şimdi ise kapitalist üretim tarzının feodalizmin yapısı içinde gelişmesiyle birlikte, pek çok toprak sahibi mülklerinin ürününün, ailelerinin tüketmediği kısmını pazarlamaya ya da topraklarını pazar için üretim yapacak bir çiftçiye kiralamaya başladı. Eskiden beri yerleşik işletme biçimleri değişirken, kırsal alanda toprak sahipleri zenginleşiyordu. Kentlerdeki tüccarlar ve sanayiciler de aynı şekilde zenginleştiler ve servetini yeni biçimde kazanan bu sınıf, İngiltere'nin çeşitli bölgelerinde egemen hale gelirken; toplumun yapısı, yasaları ve siyasal kurumları eski tarzda feodal olarak kalmaya devam ediyordu. Toprakta serbest ticaretin, toprak mülkiyetinin kapitalist kullanıma bütünüyle ve engelsiz bir şekilde açılmasının önünde hala varlığını ve yürürlüğünü sürdüren pek çok yasal kısıtlama, Krallığın, feodal toprak sahibi sınıfın ve daha az oranda da eski sabit vergileri ödeyerek eski güvenli biçimde yaşamak isteyen köylülüğün çıkarına olarak korunuyordu. Bütün bu değerlendirmelerden Hill'in yaptığı analizin sonucu şudur: "Kırsal kapitalizmin köylük bölgelerin kaynaklarını bütünüyle geliştirebilmesi için bu yasal ağın parçalanması gerekiyordu."¹⁶

Ekonomik sebebin ikinci kısmı, sanayiye ilişkindi. 1640'tan önce sanayi devrimi benzeri bir şeyin gerçekleştiğini belirten Christopher Hill, daha önce Hollanda'ya kumaş haline getirilmek üzere yün ihraç eden İngiltere'de dokuma sanayisi hızla gelişmiş ve İngiliz tüccarlar çok daha büyük ölçeklerde işlenmiş ya da yarı işlenmiş kumaş ihraç etmeye başlamışlardı. Aynı sıralarda kömür madenciliği gelişmiş ve kömür, demir, teneke, cam, sabun, gemi yapımı gibi pek çok sanayi kolunun gelişmesinde önder bir rol oynamıştı. Ancak kapitalizmin ticaret ve sanayide gelişmesinin önünde pek çok engel bulunmaktaydı. 1640 yılında İngiltere hala toprak sahipleri tarafından yönetilmekte ve üretim ilişkileri hala kısmen feodaldi. 1546 yılında çıkarılan bir yasa, kırsal nüfusun en yoksul yüzde 75'inin sanayiye çırak olarak geçmesini yasaklamıştı. Bu koşullarda bir devrime doğru yol alınırken, gerçekte çatışma halinde olan üç sınıf oluşmuştu. Feodal

¹⁶Hill, 1983, a.g.k., 25-31.

toprak sahipleri ve spekülasyoncu bankerlere ek olarak, sınai genişlemeyi kısıtlama ve denetleme siyaseti güden yönetim; bu iki sınıfın karşısında ise yeni kapitalist tüccar ve çiftçi sınıfı ve çıkarları bunlarla geçici olarak özdeşleşen küçük köylülük, zanaatkarlar ve kalfalar sınıfı.¹⁷

Christopher Hill'in başta sorduğu soruya verdiği ikinci yani siyasi cevap ise şöyledir: Hill'e göre, siyasi sorunun da biri Tudor diğer Stuart Hanedanı zamanında olmak üzere iki boyutu vardı. Tudor monarşisini rolünün bu ekonomik ve toplumsal geçiş temelinde açıklık kazandığını söyleyen Hill, XV. yüzyıl Gül Savaşları'nda büyük soylu aileler birbirlerini yıkıma sürükledikten sonra, monarşinin işlevinin, burjuvazinin taleplerine verilen tavizlerin egemen sınıflara mümkün olan en az zararı vermesini sağlamak olduğu kısa bir dönem boyunca, ilerleyen ve gerileyen sınıfların güçlerinin dengede olduğunu belirtir. Tüccarlar düzenli, güvenli, her yerinde aynı yasa, ağırlık ve uzunluk ölçüleri geçerli olan birleşik bir İngiltere isterken, aslında yaklaşık 1590 yılına kadar monarşinin kent ve köydeki burjuvazi ile pek çok ortak çıkarı vardı. Hill'e göre, o zamanlarda Parlamento'da monarşi, soyluluk ve burjuvazi arasındaki işbirliğinin nedeni, bu ortak çıkarlardı. Fakat bir süre sonra feodal eşrafın elde ettikleri gelir azalmaya başladığında saraya daha fazla bağımlı hale ve dolayısıyla daha fazla asalak hale geldiler. Stuart monarşisi burjuvazi için daha az yararlı hale gelirken, soylular ve saray çevresi için giderek daha vazgeçilmez olmaya, ekonomik varoluşlarının tek güvencesi haline gelmeye başladı. Kralın kendisinin feodal beylerin en büyüğü olduğuna ve yeni kapitalist zenginlikte pay koparmak için diğerlerinden daha elverişli bir konumda olmasına rağmen kralın, feodal düzenden kapitalist bir topluma doğru temelden bir değişime, en az diğer toprak sahipleri kadar karşı olduğuna dikkat çeker. Bu arada ilginç bir gelişme, XVI. yüzyılın son on yılında, bütün iç ve dış düşmanları ezildikten sonra, burjuvazinin monarşinin korumasına olan bağımlılığı sona ermişti. Hill, burjuvazinin büyüyen servetinin yarattığı tehlikeli olanakların farkına varan krallığın, çok geç olmadan durumunu sağlamlaştırmaya çalıştığını belirtir.¹⁸

Arada yaşanan irili ufaklı benzer pek çok gelişmeden sonra 1640'a gelindiğinde, sınıfların çoğu krala karşı birleşmişti. Kralın karşısında konumlanmış olan sınıfların nihai talepleri,

¹⁷Hill, 1983, a.g.k., 36-42.

¹⁸Hill, 1983, a.g.k., 44-46.

Hill'e göre, şöyledir: a) Hükümetin, siyasal olarak etkin olan bedenlerinin büyük çoğunluğunun isteğine karşın yönetimi sürdürebilmesini sağlayan bürokratik mekanizmanın yok edilmesi, b) Kralın denetimi altında bir sürekli ordunun kurulmasının önlenmesi, c) Amacı, kralı burjuvazinin Parlamento aracılığıyla denetiminden bağımsızlaştırmak olan ve ekonomik düzenin bozulması ve güvenin zayıflaması sonucunu veren son mali önlemlerin kaldırılması, d) Kilisenin, gerici bir propaganda aracı olarak kullanılmasına son verilmesi için, Parlamento (yani burjuvazi) tarafından denetlenmesi. Bu arada İrlanda'da meydana gelen bir isyan bir buhrana yol açmış ve İngiliz boyunduruğundan kurtulmaya çalışan İrlanda'ya karşı Parlamento ilk İngiliz sömürgesini itaat altında tutma kararlığında birlik içinde olmuştu. Fakat burjuvazi, İrlanda'nın yeniden ele geçirilmesi için Charles'a bir ordu vermeyi kesinlikle reddetti. Böylece Parlamento içindeki oybirliği sona erdi. Kasım 1641'de, devrimci önderler Charles'ın hükümetine karşı geniş bir suçlama belgesi hazırladılar ve halka seslenmek için yeni bir yöntem olarak bu belgeyi propaganda amacıyla yayınladılar. Kral bütün uzlaşma çabalarını reddettiğinde, 1642 yazında iç savaş başladı.¹⁹ Kralın otoritesi 1640 yılında ortadan kaldırıldığında, meşruti ihtilaf 1641 yılında çözülemez duruma geldiğinde, şiddete başvurma 1642 yılında düşünülmeye başladığında, hiç kimsenin aklında kralı öldürmek ve monarşiyi devirmenin olmadığını ileri süren Yves-Marie Bercé, İngiliz Devrimi sırasında olayların birbiri ardına zincirleme gelişmesinin, rastlantısal olaylarda olduğu gibi, katılımcıların amacını aştığı kanaatindedir.²⁰

1648'de iç savaş Parlamentocu kanadın zaferiyle sona erdiğinde, Kral I. Charles idam edilmiş; galip gelen ordu, General Cromwell'in idaresi altında dinsel ve Püritenliğin baskın olduğu bir diktatörlük kurmuş; ancak bu diktatörlük, Cromwell'in 1658'deki ölümünden hemen sonra, idam ettikleri I. Charles'ın oğlu II. Charles'ı tahta çıkaran İngilizlerin monarşiyi geri getirmeleriyle sona ermişti. Donald G. Tannenbaum ve David Schultz'un anlatımıyla, Thomas Hobbes tüm bu kargaşayı yaşamış, 91 yaşında kendi yatağında huzur içinde ölmüştü.²¹ Hobbes'un siyaseti anlayış biçiminin, bilimsel araştırma ruhundan etkilendiği ve XVII. yüzyılda bu ruhun Galileo ve Bacon gibi bilim

¹⁹Hill, 1983, a.g.k., 58-60.

²⁰Y-M, Bercé (2003). *Modern Avrupa'da ayaklanmalar ve devrimler*. (Çev. Muna Cedden), Ankara: İmge Kitabevi, s. 134.

²¹Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 223.

adamlarının keşifleri sayesinde olgunlaşmış bir devrime dönüştüğüne vurgu yapan Tannenbaum ve Schultz, Hobbes'un bu yeni bilimsel yöntemi siyaset tartışmalarına taşıdığını belirtir. *Leviathan*'ın, bütün yaşamı, hareket halindeki bir madde olarak el aldığını, böylece toplumu esas hareketlerine indirgediğini ve daha sonra siyasal davranışı, bu öğeleri harekete geçiren hareket terimleri çerçevesinde açıkladığını belirten yazarlar, basit öğeler bir kere bilindikten sonra, karmaşık siyasal yapılarında anlaşılabilir olacağını savunur. “Siyasal evrenin temel çimento bloğu olan birey”, Hobbes’a göre, “yalıtılmış” bir varlıktır ve “bu yalıtılmışlık, kökleri üç insani güdüde bulunan açık bir psikolojik temele sahiptir.”²²

Birincisi, bütün bireyler, ahlaktan bağımsız olarak (*amoral*) bencildir ve zevke dayalı arzular ve fiziksel istekleri tarafından kontrol edilirler. Bu arzular, zenginlik gibi kıt veya sınırlı mallar için yarışırken, insanların kişisel çıkarlarının içine sinmiştir.

İkincisi, insanlar, kendilerini ve mallarını korumak için iktidar ya da başkalarına üstünlük kurma arayışı içindedirler. Bu, Hobbes'un *çekingenlik* ya da başkalarına güvenmeme adını verdiği şey nedeniyledir.

Üçüncüsü, insanlar, saygınlığı, başkalarının onları daha üstün halde gösterecek iyi kanaatlerini isterler.

“Zihne yönelik olan bu tutkular kişiyi gönüllü eylemlere teşvik ederken, aklını kullanan insan, eylemin artıları ve eksilerini tartar.” Buna göre akıl, Hobbes'un *mutluluk* dediği şeyi bulmasını ve iktidarını güvenceye alarak acıdan kaçınmasını sağlayan tutkunun rehberidir. “Daha iyi yaşamak için iktidarını garanti altına alma” umudu, sürekli olmayan korku, insanı çatışmadan uzaklaştır ve barışı aramasına öncülük ederken, “sonu gelmeyen iktidar arzusu”, biyeleri bir diğeriyle çatışmaya sokar. Bu temel fiziksel ve psikolojik hareket ve güdülerin karmaşık bir toplamı olan birey, daha büyük varlık, bütün ya da kolektivitelerin münferit parçalardır. Hükümetler, münferit unsurların bir araya gelmesi; siyaset de bu bireylerin güdülerinin toplamıdır. Sonuç olarak, her bir bireyin özel iyisi, ortak iyiden farklılaşır. Hobbes’a göre ortak iyi, pek çok özel güdülerin toplamı olup, bu bireysel güdülerin harekete geçirilmesi yoluyla elde edilebilir.²³

²²Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 224.

²³Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 225.

5.1.1.1 Hobbes'un “Doğa Durumu” teorisi

İnsanın doğasını yukarıda analiz eden Hobbes, sıra bu insanın nasıl bir doğa ortamında yaşadığına geldiğinde, onun bireysel özelliğini, yapıtaş olduğu topluma projekte etmeye yönelir; bu özellikleri açık bir doğa durumuyla ilişkilendiren ilk filozof olur. Donald G. Tannenbaum ve David Schultz'un nitelemesiyle, doğa durumu görüşü modern, bireyci ve materyalist (maddeci) olan Hobbes, “herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı” ve “insanların kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem” olarak tahayyül ettiği doğa durumu, Hobbes'un hükümet olmadan yaşamın nasıl olacağı konusundaki varsayımdır. Yazarların kanaati, Hobbes'un tasvir ettiği durum, “muhtemelen İngiltere'deki İç Savaşlar boyunca gözlemlerden, en azından kısmen alındığı” şeklindedir. Hobbes'un geliştirdiği bu kuramın yani doğal hukuk anlayışının, diğer insanlara karşı doğal yükümlülükleri olmayan bencil, ahlaktan bağımsız (*amoral*) bireyleri model aldığı için modern olduğunu düşünen yazarlara göre, bunun doğal sonucu, bu doğal hukukun, Platon'un doğal adaletine ya da Aristoteles'in doğal toplumuna yahut da Hristiyanlıktaki kurtuluş anlayışına yol açan bir ahlak kanunu gibi herhangi bir üstün, objektif moral hukuku reddetmesidir. “Bu doğal hukuk moderndir, çünkü güç merkezlidir, onu takip etmek, şiddetli ölüm ihtimalini asgariye düşürdüğü halde, kişinin arzularını tatmin etme gücünü azamileştirir.”²⁴

Hobbes, birinci ve temel doğa yasasının barışı aramak ve izlemek olduğunu ileri sürer ve bu yasadan ise ikinci doğa yasasının çıktığını iddia eder. O da şudur: “Bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlük tanımalıdır.” Tannenbaum ve Schultz, kişinin doğal kendini koruma hakkından barışı elde etmek üzere vazgeçmesinin, iktidarı güvenceye almak için rasyonel bir uygulama olduğunu savunur; “çünkü barış, şiddetsiz bir ortamda her bir bireyin kendi çıkarını en çok takip edebileceği bir geleceği garanti eder.” Gönüllü rızayla birleşmiş bireylerin doğal kendini savunma haklarını özgürce teslim etmeye rıza göstermelerini isteyen Hobbes, bu hakkın, “ortak barış ve güvenlikle ilgili işleri” tüm halk adına yapması için ortak bir güce, “tek bir kişi” ya da “bir insanlar topluluğuna” devredileceğini öngörür.

²⁴Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 225, 227.

Böylece egemen, hükümetin kalbinde yer alır. Egemen otoritenin, doğası gereği, özellikle kuvvetin kullanılacağı şartları ve barışın sağlanması için gerekli bütün araçları belirleme bireysel hakkını içerdiği varsayılır. Böylece bir devlet bir kere kurulduktan sonra, azınlık, egemene boyun eğmede çoğunluğun iradesine tabi olmakla yükümlüdür.²⁵

Thomas Hobbes'un politik vizyonunun temel bir gözlemden kaynaklandığını ileri süren Jeffrey Abramson ise hiçbir şeyin savaştan daha kötü olmadığı gerekçesiyle zorunluluk halinde özgürlüğü seve seve güvenlikle değiştirmeyi öneren Hobbes'un, "Machiavelli gibi, korkuyu politikanın dayanak noktası olarak" belirlediğini, ne ki, "Makyavelci bir kimse savaşın o korkunç yüzünü, bütün vahşetiyle, olumlarken, Hobbes'çu bir yurttaşın mutluluğu barışta arayan, daha ılımlı bir kişi olduğunu" tasvir eder. Abramson, XVII. yüzyılın ortasında yaşanan İngiliz İç Savaşı'ndan politik dersler çıkarmış bir filozof olan Hobbes'un, yaşadığı dönemde İngiliz kralının kafası kesilmek suretiyle idam edildiğini, din savaşlarının bir sonucu olarak heretiklerin kesik kafalarının bir kazığın ucuna geçirilerek Londra'daki köprülerde teşhir edilmesinin bir ritüel haline geldiğine dikkat çeker. Abramson, çevresinde olup bitenlerin Hobbes'a, insanların kendi başlarına bırakıldığında barışa yöneleceklerine dair pek bir ümit vermediği görüşündedir. "O da insanların kendileri için yapamadığı şeyleri onlar için yapacak bir siyasi sistem kurmaya girişti."²⁶ Jeffrey Abramson, Hobbes'un doğa durumunun bir savaş halinden başka bir şey olmadığı yolundaki argümanının şu aşamalara göre betimlenebileceğini önerir: 1. Kıtlik rekabeti doğurur; 2. Rekabet hırsızlığa ve çatışmaya yol açar; 3. Hırsızlık ve çatışma insanları korkuya düşürür; 4. Korku, insanları sürekli saldırıya uğrama beklentisine sokar; 5. Bu saldırı beklentisi insanları ilk saldıran olmaya yöneltir. Hobbes, doğa durumunun bir savaş hali olduğunu destekler mahiyette bir sav daha ortaya atar: "İnsanların çoğu güvence içerisinde olmayı yeterli görse de içlerinden bazıları hep daha fazlasını isteyecek, 'şan-şeref' peşinde koşacak ve 'kendi güvenliğinin gerektirdiğinden daha fazla zaferler elde ettiğinde, kendi gücüne bakıp bundan zevk' alacaktır." Bu tür insanların varlığının, geri kalanları savaşa zorlayacağına inanılmaktadır.²⁷

²⁵Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 227-28.

²⁶J. Abramson (2022). *Minerva'nın baykuşu*. (Çev. İbrahim Yıldız), (4. Basım), Ankara: Dipnot Yayınları, s. 209.

²⁷Abramson, 2022, a.g.k., 227.

5.1.1.2 Hobbes'un hükümet modelleri

Hobbes'un yurttaşlık hakkındaki görüşlerinin, incelediği hükümet tipleriyle ilişkili olduğunu savunan Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, onun her birinin farklı varyasyonları olan üç tür hükümet arasında ayırım yaptığını ifade eder. Hobbes'a göre, söz konusu üç hükümet tipinden ikisi meşru, biri ise gayrimeşrudur. Bu tip devletlerden ilki, "kurulmuş" devlettir. "Özgür ve eşit bireylerin siyasal bir sözleşmeye rıza göstermeleriyle kurulan meşru bir hükümet biçimidir." Doğa durumundan çıkma arayışındaki bireyler, kendini koruma doğal haklarından vazgeçerek kendilerini yönetecek bir egemen yaratırlar ve tek bir kişilik halinde birleşen topluluk, bir devlet olarak adlandırılır. Bu da yasal kurumlar ve süreçler aracılığıyla egemenin yönetimini kurar. Bu devletin meşru egemeninin tek bir kişi (monark), bir azınlık (aristokrasi) ya da çoğunluk (demokrasi) olabileceğini söyleyen Hobbes'un kişisel tercihi, bir kişinin yönetimidir; çünkü monarkın otoritesi, en birleşik ve böylece barışı en iyi şekilde koruyabilecek olandır. Hobbes böyle düşünse de Tannenbaum ve Schultz, onun kralların yönetme otoritesinin kutsal hakka dayandığını destekleyen bir kralcı olmadığını vurgular. O, güçlü ama emirle değil, rızayla yöneten bir egemenden yanadır.²⁸ Jean Touchard da bu görüşü onaylayan bir görüşe sahiptir. Özellikle Ferdinand Tönnies ve Leo Strauss'un, "Hobbes'un düşüncesinin evrim geçirdiği" şeklindeki görüşlerini paylaşan Touchard, *Elements of Law*'da Hobbes'un siyaset felsefesinin geleneksel anlamda monarşist olduğunu, sonra düşüncelerinin bir tür toplumsal monarşizme doğru gittiğini ve *De Cive*'de çok belirgin olan kalıtsal monarşiyi tercih edişinin *Leviathan*'da neredeyse bütünüyle kayb olduğunu yazar. Leo Strauss'un ise Hobbes'un ahlak anlayışının evrimi üstünde durduğunu belirten Touchard, onun yapıtlarında onur, şeref gibi aristokratik erdemlerle korku ve temkinli davranışın esinlediği burjuva erdemlerinin yer değiştirdiğini söylediğini aktarır.²⁹

Başka bir hükümet modeli de isyan ya da savaş yoluyla "egemen gücün zor kullanılarak elde edildiği" edinilmiş devlet ya da mülktür. Bu hükümet modelini, fethedilenler rıza gösterdiği sürece meşru gören Hobbes, geçerli bir sözleşmeye rıza söz konusu değilse, zor kullanılarak kazanılan bir iktidarı meşru görmez; bu, bir despotizm biçimidir.

²⁸Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 233-34.

²⁹J. Touchard (2022). *Siyasal düşünceler tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), (2. Basım), İstanbul: Isık Yayınları, s. 322-23.

Hobbes’a göre, rıza her zaman gereklidir; rızanın olmadığı hükümet biçimlerinde herkes hala doğa durumunda demektir. Yazarlar bunun, halkın bir egemene yönelik yükümlülüğünün, yöneticinin onları koruma yeteneğinden daha ötesine geçemeyeceği fikrinin bir uzantısı olduğunu açıklar.³⁰

5.1.2 1688 Şanlı Devrimi, John Locke ve Haklar Bildirgesi

John Locke (1632-1704), çağdaşı ve neredeyse akranları olan filozoflar kuşağından Descartes, Spinoza ve Leibniz dünyayı anlamak için soyut akıl yürütmenin en iyi araç olduğunu düşünürlerken, o, hemşehrisi ve önceki kuşaktan filozof ve devlet adamı Francis Bacon’ı takip ederek, deneyim, gözlem ve duyularla elde edilen algıların, bilginin gerçek temeli olduğunu öne süren ampirizm yolundan gitti ve insan zihninin en başta hiçbir fikirle dolu olmayan “boş bir kağıt” (*tabular rasa*) olduğunu öne sürdü. Merry E. Wiesner-Hanks, bununla birlikte Locke’un ampirizminin mutlak olmadığını, çünkü bilginin elde edilmesinde akla da inanca da yer verdiğini belirtir.³¹ Johannes Haag Markus Wild, Batı dünyasını iki fikrin şekillendirdiğini, bunların ampirizm ile liberalizm olduğunu; John Locke’un bilginin ampirik bir temellendirmesini üstlendiğini belirttiği teorik eseri *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin (1689) ampirizm ve liberalizm için en önemli kaynaklardan biri olduğunu belirtirken, diğer eseri *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*’ta (1689) ise kilise ve devletin ayrılmasının yanı sıra din özgürlüğünü de talep ettiğine dikkat çeker. Locke’un bir diğer eseri *Hükümet Üzerine İki İnceleme*’de (1688) bir devletin meşruiyetinin yönetilenlerin rızasına dayandığını savunan Locke’un bu fikirlerinin, bir özerklik çabasının ifadesi ve yalnızca geleneksel otoritelerin reddi olarak anlaşılabileceğini savunan Wild, bunu, siyasal bir topluluğun, ancak bilgi arayışı kadar geleneksel otoritelere dayanabileceği görüşüne dayandırır.³²

Thomas Hobbes’u dehşete düşüren 1640’lardaki iç savaş içinde yetişmesine rağmen, kendi hayat tecrübesinden Hobbes’a oranla daha az kötümser sonuçlar çıkaran John Locke’un, daha büyük iyimserliğinin, iç savaşın kışkırttığı temel sorunları çözmeye yardım eden ve İngiltere’yi yeni bir istikrar rotasına yönelten 1688 Şanlı Devrimi’yle

³⁰Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 234.

³¹M. E. Wiesner-Hanks (2019). *Erken modern dönemde Avrupa 1450-1789*, (Çev. Hamit Çalışkan), (6. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 534.

³²J. H. M. Wild (2023). *Descartes’tan Rousseau’ya – Modern felsefenin tarihi*, (Çev. Rahman Akalın), İstanbul: Runik Kitap, s. 63.

fazlasıyla yeniden güçlendiğini belirten Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, İngiltere’den kaçmak zorunda kalarak uzun bir sürgün yaşadığı Hollanda’dan 1689’da geri dönüşünün, Şanlı Devrim kadar büyük bir olay olduğunu anlatır. İngiltere Kralı I. Charles’a karşı çıkan davanın destekleyicisi olan Locke, Püriten/Parlamento ordusunda bir subayın oğluydu ve bir hükümet görevlisi ve Kral II. Charles’ın en yakın danışmanı Lord Shaftesbury ile dostluğu, onu doğrudan İngiliz siyasetine dahil etmişti. “Shaftesbury’nin sekreteri, doktoru, danışmanı ve ailenin özel öğretmeni olarak hizmet eden Locke, II. Charles’ın kardeşini tahttan uzak tutma çabaları nedeniyle Shaftesbury görevinden uzaklaştırılınca, onu takip ederek Hollanda’ya kaçmıştı.”³³

İrlanda ve İskoçya’da kan dökülse de İngiltere’deki olaylarda kan dökülmediği için Şanlı Devrim (*Glorius Revolution*) olarak anılan 1688 Devrimi’ne giden süreç, II. Charles’tan sonra tahta çıkan kardeşi II. James’in, Katolikleri önemli görevlere atayıp farklı dinden olanlara da dinsel hoşgörü tanıdığına, Kral ile Parlamento arasında canlanan erk savaşıyla başladı. James’in ikinci karısı bir erkek çocuk doğurup da tahtın Katolik bir varisi kesinleştiğinde, Avam Kamarası’nın bazı ileri gelenleri, tahtı James’in Protestan kızı Mary ile Hollandalı kocası William’a teklif ettiler. Aynı zamanda I. Charles’ın torunu olan William, İngiltere’yi 1688 yılında küçük bir kuvvetle işgal ettiğinde, Kral II. James, karısını ve küçük oğlunu da yanına alarak Fransa’ya kaçtı. Mary ile William, Parlamento tarafından ortak hükümdar ilan edildiler. Egemenliğin Parlamento ile hükümdar arasında paylaşıldığını taahhüt eden Mary ile William, 1689 yılında bir Hakları Bildirgesi’ni (*Bill of Rights*) de onayladılar. Bildirge, başka koşullar yanında, yasaların yapılması ve uygulanmasına kralın müdahalesini yasakladığı gibi, kralı barış zamanında daimi bir ordu kurmaktan men ediyordu.³⁴ Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, bu yasa ile ayrıca, bir suçla suçlanan bütün İngiliz yurttaşlarının, monarktan bağımsız yargıçların idare ettiği jüri tarafından yargılanma hakkına sahip olduğunu ifade edildiğini belirtir.³⁵ Ancak J. M. Roberts, bu kanunun da diğerleri gibi yürürlükten kaldırılabileceğini belirterek, kıta ülkelerinde var olan ayrıcalıkları koruyan böyle bir dokunulmazlığın bulunmadığına işaret eder ve yasal değişikliğe açık bir insan hakkı veya doğal hakkın söz konusu olmadığına dikkat çeker. Roberts burada İngilizlerin ilginç bir özelliğinden bahseder:

³³Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 241-42.

³⁴Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 478-79.

³⁵Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 242.

“Otoritenin olağanüstü biçimde bir elde toplanmasının yarattığı tehlikeye karşı İngilizlerin tepkisi, gerektiği zaman devrim yapma tehdidini kullanmak oldu.” Bu “devrim tehdidi” için Roberts’ın yorumu, “böylece otorite ancak toplumun en güçlü kesimlerinin arzularıyla uyum içinde hareket edebilecekti” şeklindedir.³⁶ M. E. Wiesner-Hanks, Mary ile William sınırlı bir dinsel hoşgörü sağlarken, gelecekteki tüm hükümdarların İngiliz Protestan Kilisesi’nin üyesi olmalarını zorunlu kılan ve sadece Protestanların ateşli silah sahibi olmalarına izin veren yasalarda, Katolik düşmanlığını açıkça gösterdiklerini³⁷ ileri sürerken, Tannenbaum ve Schultz bu durumu daha açık bir şekilde ifade ederek, Hoşgörü Yasası (*The Toleration Act*) ile İngiliz Kilisesi’nin birincil konumu muhafaza edilirken, Katolikler ve Üniteriyenler dışında İngiltere’deki bütün inananlara din özgürlüğü tanındığını ifade eder.³⁸ Devrim, çok az sayıdaki yüksek soylu ile nüfusun geri kalanı içinde yüzde ikilik bir kesimi oluşturan eşrafın (*gentry*) siyasi gücünü perçinledi. Lordlar Kamarası yeniden kurulmuştu ama, çoğunluğunu eşraftan kimseler, eşraf aileleriyle evlilik kuran tüccarlar, avukatlar ve profesyonellerin oluşturduğu Avam Kamarası, artık Parlamento’nun en güçlü grubuydu.³⁹ Yönetimin en büyük ortağı haline gelen Avam Kamarası’nda toprak sahibi sınıflar egemendi, ama bu sınıfın en büyük üyeleri Lordlar Kamarası’nın bünyesindeydi.⁴⁰

5.1.2.1 John Locke ve doğa durumu

Bertrand Russell, Locke’un doğa yasası hakkında söylediklerinin esasında özgün olmadığını ileri sürerken, skolastik çağın önde gelen düşünürlerinden Thomas Aquinas’a gönderme yapar: “İnsanın biçimlendirdiği her yasa doğa yasasından türetildiği ölçüde bir yasa niteliğini taşır. Ama herhangi bir noktada doğa yasasıyla çatışsa, derhal yasa olmaktan çıkar; yasadan bir sapma olur.” Russell, doğa durumunun Locke için ne ölçüde salt açıklayıcı bir hipotez olduğu ve tarihsel bir varoluşa sahip olduğunu ne ölçüde varsaydığının belli olmadığına işaret ederken, fiilen gerçekleşmiş bir evre sayma eğiliminde olmasından korktuğunu belirtse de insanların sivil yönetim kuran bir toplum

³⁶J. M. Roberts (2015). *Avrupa tarihi*, (Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, s. 355.

³⁷Wiesner-Hanks, 2019, **a.g.k.**, 479.

³⁸Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 242.

³⁹Wiesner-Hanks, 2019, **a.g.k.**, 479.

⁴⁰Roberts, 2015, **a.g.k.**, 355.

sözleşmesiyle doğa durumundan çıkmasını, az çok tarihsel saydığını ifade eder.⁴¹ Ayrıca, doğa durumu konusunda Locke'un, "doğa durumunu herkesin herkesle savaştığı ve yaşamın pis, acımasız ve kısa olduğu bir durum" olarak gören Hobbes kadar özgün olmadığını belirtirken, doğa durumu ve doğal hukuk görüşünün onun teolojik önyargısından kurtarılamaz olduğunu ve mantıksal temelden yoksun olduğunu ileri sürer.⁴²

Locke'un, Hobbes'un aksine, doğa yasası tarafından tanınan temel hakları, toplum sözleşmesini ayakta tutan şey olarak gördüğünü belirten Jeffrey Abramson, bu sözleşmeyi şöyle tarif eder: "Her birimiz salt kendi yaşamımızı ve mülkümüzü korumak amacıyla sivil topluma gireriz." Üyeler, çoğunluğa, "toplum olarak belirlenen amaçlara ulaşmak için gerekli olan bütün iktidarı" verirler. Bundan sonraki ikinci aşamada, çoğunluk, kendi namına hareket etsin diye hükümeti oluşturup ona yetki verir. Sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkinin bir sözleşme edimi olmadığını, bu ilişkiyi bir muvafakat alma meselesi, birilerinin emanetine verilen bir düzenleme olarak betimleyen Locke'un hükümeti burada bir müteveli gibi işlev görür. Abramson'a göre, yönetimin hangi biçimi alması gerektiği üzerinde öyle uzun boylu durmayan Locke'un devre dışı bıraktığı tek yönetim şekli, mutlak monarşidir: Mutlak monarşi doğa durumunun kusurlarını devam ettiren tikel bir unsura sahiptir: Bu rejimde yasaları yürürlüğe sokacak adil ya da tarafsız bir hakem yoktur.⁴³

Locke'a göre, insanlar kendilerini yönetmek üzere bir doğa yasası keşfetmekle başarılı olduklarını, fakat bu yasayı kendileri için icat etmede bazı güçlüklerle karşılaşmakta olduklarını aktaran Abramson, Locke'un doğa yasasının, herkese, o yasayı çiğneyen kimselere karşı kendisini savunma hakkı vermekle kalmadığını, ayrıca bu gibi kişileri cezalandırma hakkı da tanıdığını vurguladığını belirtirken, bu cezaların nasıl uygulanacağını sorar. Çıkar çatışmalarının önüne nasıl geçileceği de başka bir sorudur. Bu sorular, çıkar çatışmasının üstesinden gelmek için "herkesin tanıdığı, kayıtsız, kurulu hukuk sistemine göre bütün farklılıkları belirleme yetkisine sahip bir yargıca" ve ayrıca "verilen mahkumiyet kararı doğruysa eğer onu destekleyecek ve infaz edecek kuvvete"

⁴¹B. Russell (2020b). *Batı felsefesi tarihi – Modern felsefe*, c. 3, (Çev. Ahmet Fethi), (6. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 235.

⁴²Russell, 2020b, **a.g.k.**, 237.

⁴³Abramson, 2022, **a.g.k.**, 257.

duyulan ihtiyacı ortaya çıkarır. Böylece devlet icat edilir, can ve mal güvenliğinin daha iyi hale getirilmesi ümit edilir. “Bir başka deyişle doğa durumu, kendisini yönetecek bir yasaya sahip olsa da bu yasayı yürürlüğe koyacak icra organından yoksundu.”⁴⁴

5.1.2.2 John Locke ve özel mülkiyet

John Locke’un *Treatise on Government* adlı eserinde, “halkların hükümetlerine olan güvenlerinin sarsılmasına yol açan ‘hırs, korku, ahmaklık ya da yozlaşmaya’ hücum etmeyi göze alarak büyük bir heyecan yarattığını” belirten Jeffrey Abramson, “Bir ülkeyi parçalanmanın eşiğine getiren tüm bu kan dökücülüğün, çapulun ve perişanlığın” sorumlusunun kim olduğunu soran Locke’un, “bunun suçunu, ‘soygunculara ve korsanlara’ karşı koyacak cesaret bulamayan halka mı, yoksa devleti kendi babalarının çiftliğiymiş gibi soyup soğana çeviren hırsızlara mı yüklenmesi” konusunda sessiz kaldığını savunur. Abramson, bunun cesur bir dil olduğuna vurgu yaparken, ama bu dile bütünüyle bir başka söz dağarcığının eşlik ettiğini hatırlatır. Abramson’a göre, “Locke, sürekli olarak mülkiyete atıfta bulunur; biz, eninde sonunda mülkiyetimizi korumak güdüsüyle harekete geçeriz çünkü.”⁴⁵ Oysa Tanrı, “başlangıçta hayatlarını sürdürmeleri için yeryüzünü herkese ortak vermişti.” Böyle düşünen Locke, arazi üzerinde herkesin hakka sahip olduğu görüşündedir. Bununla birlikte, bütün insanların eşit düzeyde başladığı gerekçesiyle hiç kimsenin yeryüzünün herhangi bir parçası üzerinde Tanrı vergisi bir hakka sahip olmadığını savunduğunda, Locke’un asıl hedefinin, kutsal hak monarşisini destekleyen ataerkil mülkiyet görüşlerini reddetmek olduğunu ileri süren Tannenbaum ve Schultz, “Fakat o zaman, herhangi bir bireyin yeryüzünün herhangi bir parçası üzerindeki mülk hakkının nereden geldiğini” sorar. Locke’un teorisindeki açıklama bellidir: “Bireylerin çalışıp yeryüzünü mümkün olan en iyi şekilde kullanacaklarını uman Tanrı, dünyayı bütün insanlığa ortak verdiğinde, insana emek harcamasını da emretti.”⁴⁶

Yeryüzü ve tüm aşağı yaratıklar tüm insanlara ortak olsa da her insanın kendi şahsına ait bir *mülkiyeti* vardır: Bunda kendisinden başka hiç kimsenin hakkı yoktur. Bedeninin emeği ve ellerinin işi, diyebiliriz ki, tam olarak onundur. O zaman doğanın sağladığı halden çıkardığı ve içinde bıraktığı her şeyi, *emeğini* kendisine ait olan bir şeyle katmış ve böylece onu kendi

⁴⁴Abramson, 2022, a.g.k., 255.

⁴⁵Abramson, 2022, a.g.k., 245.

⁴⁶Tannenbaum ve Schultz, 2010, a.g.k., 245.

malı yapmıştır. Doğanın onu bıraktığı ortak durumdan bir insan tarafından çıkarıldığı için, bu *emekle* ona bir şey eklenmiştir ve bu da diğer insanların ortak hakkını dışlar: Çünkü bu *emek*, emekçinin tartışmasız mülkiyeti olduğundan, en azından başkaları için yeterli ve aynı kalitede ortak bir şey bırakılmışsa, ondan başka hiç kimse, bir kez emeğini katmış olduğu şey üzerinde hak sahibi olamaz.⁴⁷

Tannenbaum ve Schultz, Locke'un bu görüşünün, insanların, doğaları gereği, ihtiyaçlarının tatmini amacıyla yeryüzünü dönüştürmek için çırpındıkça tatmin olmayan sıkı çalışanlar olduğunu iddia ettiğine dikkat çeker. Locke'a göre, emek, her bir bireyin doğasının veya nesnelere yönelik kişisel ilgisinin hem bir ifadesi hem de uzantısı yani biz ne üretiyorsak oyuz ve bizim ürünümüz hem bizimdir hem de biziz. "Her bir birey kişisel olarak ürettiği her şey üzerinde doğal hakka sahiptir, çünkü, bireysel emek, doğanın ürününe eklenmiştir."⁴⁸

Abramson'a göre ise Locke, özel mülkiyet hakkını, kişinin özgürlüğe "sahip olmasının" ne anlama geldiğinin paradigmatic örneğiymiş gibi görür –özgürlük bizatihi bir mülkmüş gibi. *Letter Concerning Toleration*'da, devletin salt "para, toprak, ev, mobilya gibi harici şeylere sahip olmamızı koruma altına almak için var olduğunu yazan Locke'un, *Second Treatise on Government*'ta bu ana temaya tekrar değindiğine dikkat çeken Abramson, "İnsanların bir vatandaş topluluğu (Commonwealth) oluşturacak şekilde bir araya gelmelerinin ve uygar bir yönetim altında toplanmalarının o büyük ve başlıca gayesi kendi mülklerini korumaktır" diyen Locke'un, mülkiyetin korunmasını siyasetin asal görevi kıldığı yolunda yanlış bir anlaşılmaya meydan vermemek için, "mülkiyeti" genel bir terim olarak, "toprak ve malikanenin" yanı sıra "yaşam ile özgürlüğü" de içerecek şekilde kullandığını ekler.⁴⁹ Thomas Piketty ise "mülkiyetçi ideolojinin gerçek ve asla unutulmaması gereken özgürleştirici bir boyutu" bulunduğunu belirtir ama, bunun "aynı zamanda geçmişte tesis edilmiş mülkiyet haklarını –büyüklükleri ya da kökenleri ne olursa olsun– kutsallaştırma yönünde bir eğilim" taşıdığına işaret eder ve bunun da "son derece gerçek" olduğunu ileri sürerken, aynı zamanda "ciddi eşitsizlikçi ve otoriter sonuçları olabilir" uyarısı yapar. Piketty'ye göre, "Temelinde, mülkiyetçi ideoloji sosyal ve politik istikrar vaadine, aynı zamanda da herkese ya da en azından erkek cinsinden

⁴⁷J. Locke (1980). *Second treatise of government*, (Ed. C. B. Macpherson), Indianapolis: Hackett Publishing Co. Inc., p. 19.

⁴⁸Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 245-46.

⁴⁹Abramson, 2022, **a.g.k.**, 246.

yetişkinlerin hepsine açık olduğu addedilen mülkiyet hakkı üzerinden, bireysel özgürleşme vaadine dayanır.”⁵⁰

Charles Macpherson’ın, “Locke’un özel mülkiyet teorisini kısıktıcı bir şekilde erken kapitalist ideolojinin ifadesi olarak yorumladığını” aktaran Johannes Haag Markus Wild, Locke’un bu görüşe kaynaklık eden davranışını, ücretli emeğin, kişilerin bağımlılığını ve eşitsizliğini destekleyen üretkenliği mümkün kılışı üzerinde derinlemesine düşünmemiş olmasında görür.⁵¹ Merry E. Wiesner-Hanks ise mülk konusuna başka bir açıdan yaklaşır. Öncelikle, Locke’un “mülk” sözcüğünü birçok anlamda kullandığına işaret eden Wiesner-Hanks, sözcüğün dar anlamıyla mülk, toprak, mal ve para olduğunu belirterek, bunun Locke için anlamına dikkat çeker: “Ancak mülk sahipleri başkaları tarafından etkilendenmeden siyasal kararlar verebilirdi.” Wiesner-Hanks’e göre “bu düşünce, XVII. yüzyılın sonlarında İngiltere’deki siyasal gerçeklerle örtüşüyordu ve XIX. yüzyıla kadar ulusal seçimlerde yalnızca mülk sahibi erkeklere oy hakkı verilmesine meşruiyet kazandırıyordu.” “Mülk” sözcüğünü geniş anlamda “yaşam, özgürlük ve sosyal konum” anlamında kullanan Locke’un, bunları biraz muğlak biçimde Tanrı’nın insanlara verdiği “doğal haklar” olarak tanımladığını belirten Wiesner-Hanks, Locke’un böylece despot hükümdarlara yalnızca bireylerin mülklerini koruyamadıkları zaman değil, bu daha geniş anlamdaki doğal hakları savunmadıklarında da meşru bir şekilde karşı çıkılabildiğini savunduğunu belirtir.⁵²

5.1.2.3 John Locke ve devlet

Akıl, deneyim ve tanrısal irade, Locke için yalnızca insan anlayışının kaynağı değil, aynı zamanda siyasi yönetimlerin de dayanması gereken temellerdi.⁵³ Kralların tanrısal yönetme hakkına itiraz eden kuramcı Locke’un şahsında, İngiliz burjuvazisinin, yüzyılın ortalarında Hobbes tarafından geliştirilen, “mutlakıyetçi bir devletin gerekliliğine dair savları çürüten, özgürlük, özgür onama, ayaklanma hakkı ve hükümdarın devrilmesinin meşruiyeti düşüncesini” bulduğunu ifade eden Michel Beaud, Locke’un da Hobbes gibi, ilk toplumsal sözleşmeden hareket ettiğini, ama karşıt bir konuma ulaştığına dikkat çeker:

⁵⁰T. Piketty (2023). *Kapital ve ideoloji*, (Çev. Hande Koçak), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 109-110.

⁵¹Wild, 2023, 2019, **a.g.k.**, 73-74.

⁵²Wiesner-Hanks, 2019, **a.g.k.**, 535.

⁵³Wiesner-Hanks, 2019, **a.g.k.**, 537.

İnsanları topluluk içinde yaşamaya iten saik, kendi varlıklarını güvence altına alma isteğidir. İşte bu amaçla seçtikleri temsilciler ve oluşturdukları yasama organı sayesinde herkesin mülkünü koruyan, bütün grupların ve bunların bütün üyelerinin iktidarını ve otoritesini sınırlayan yasalar ve kurallar vazederler. İnsanların bir medeni toplum oluşturarak korumak istediği ve kendi seçtikleri yasa koyuculara gönül rızasıyla boyun eğmelerinin saiki olan şeyin, bizzat yasama organının kendisi tarafından ortadan kaldırılmasına toplumun rıza göstereceği asla tasavvur edilemez. İşte bundan dolayı, ne zaman ki yasa koyucu, halkın mülkiyetine halel getirecek bir yola girer ve ona zarar verir, ne zaman ki kendisine keyfi bir iktidar dayatarak onu köle derecesine indirgemeye kalkışır, işte o zaman halkla arasında savaş durumu doğar.⁵⁴

Locke'un toplumu ve hükümeti var eden asıl nedenin, yurttaşların özgür onayı, rızası olduğunu savunduğunu belirten Michel Beaud, yine Locke'tan başka bir örnek verir:

Siyasal bir toplumun var olmasının ve kurumlaşmasının nedeni, çoğunluk tarafından temsil edilebilecek özgür insanların özgür rızasından başka bir şey değildir; dünyada meşru bir hükümetin varlığını başlatan budur ve ancak bu olabilir (...) Halkın rızası olmadan hiçbir yeni hükümet biçimi yaratılamaz.

Locke'tan bir örnek de başkaldırma hakkının meşruiyetine ilişkindir:

Halk, insanoğlunun yürürlükteki tüm yasalarını önceleyen baskın bir yasa uyarınca (...), yeryüzünde başvurabileceği bir merci kalmayınca, genel anlamda tüm insanlara ait olan bir hakkı sahiplenir: Tanrı'ya havale edilecek bir durumla karşı karşıya bulunup bulunmadığını sorgulama hakkını (...). Her türlü hukuk çiğnenerek genel olarak kötü muamele gören bir halk, başındaki tüm melanetten kurtulabilme ve kendisine insafsızca reva görülen boyunduruğu sarsma fırsatını kaçırmaz.

Bu örneklerden hareket ederek Locke'un tavrını yorumlayan Michel Beaud, onun siyasal yönetimi "doğal durumun olumsuzluklarına karşı gerçek çare" olarak düşündüğünü; hükümdarı yasaların üstünde, dolayısıyla da sivil toplumun dışında tutan mutlakiyetçiliği reddettiğini vurgular. Locke'un düşüncelerinin, aydın bir büyük burjuvanın görüşleri olduğuna kanaat getiren Beaud, bu düşüncelerin İngiltere ve Hollanda'nın yönetici sınıfları katında büyük başarı sağladığını, izleyen yüzyılda da Fransız filozof ve hukukçuların nezdinde büyük bir yankı bulduğunu ifade eder.⁵⁵

⁵⁴M. Beaud (2021). *Kapitalizmin tarihi 1500-2010*, (Çev. Fikret Başkaya), (4. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 57.

⁵⁵Beaud, 2021, a.g.k., 58-59.

Jeffrey Abramson da Locke'un görüşlerini yorumlarken, çoğunluğun yetkilendirdiği hükümetin biçimi ne olursa olsun, bu hükümetin, açıkça ilan edilmiş yerleşik ve kalıcı yasalara dayanarak yönetmesi gerektiğini ifade ettiğini, "eğer hükümet aldığı bu vekaletle aykırı davranacak olursa, bu durumda çoğunluğun bu hükümeti dağıtmakta ve yerine bir başka mütevellî geçirmekte serbesttir" dediğini, ayrıca hükümetin dağıtılmasının toplumsal düzene bir tehdit oluşturmayacağını, çünkü toplumsal sözleşmeyle oluşturduğumuz topluluğun, hükümetin ölümünden sonra bile yaşamaya devam edeceğini belirtir.⁵⁶ Locke'un çoğunluk yönetimini hem pratik açıdan savunduğunu hem de ahlaki açıdan temellendirdiğini; çoğunluk yönetiminin değerinin, onun, bireylerin eşitliğine dayanan biricik usul olmasından kaynaklandığını aktaran Abramson, bu noktada bir soru sormaktan geri durmaz: "Peki ama, çoğunluk yönetimi bireylerin eşit özgürlükleriyle her zaman bağdaşık mıdır? Çoğunluk tahammülsüz çıkarsa ya da azınlığın çıkarlarını dikkate almayan yasa değişiklikleri yaparsa ne olacak?" Kimilerinin bu hususlardan hareketle, Locke'un çoğunluk yönetimine onay vermesinin, kendine özgü bir mutlak yönetim, adını koyarsak, çoğunluğun tiranlığını yarattığını ileri sürdüklerine işaret eden Abramson, bu görüşlere katılmaz. Bu eleştirinin, Locke'un, çoğunluk karşısında belli bireysel hakların korunduğu, doğa durumunda zaten tanınmakta olan temel adalet ilkelerinin geçerli olmaya ve hatta çoğunlukların bireylere yapabileceği şeyleri sınırlamaya devam eden ilkeler olarak anlaşılması gerektiği yolundaki ısrarını, gözardı ettiğini savunur.⁵⁷

5.1.2.4 John Locke ve dinsel özgürlük

XVII. yüzyıl İngilteresi'nde "Katolik komplolar, sözde Katolik yandaşlıkları ya da Stuart krallarının gizli Katolikliği gibi korkular" yinelenen temalar iken, XVIII. yüzyılda Katolik karşıtlığının Fransa'yla ardı ardına yinelenen savaşlarla güçlenmiş olduğunu belirten Samuel Huntington, bu sıralarda İngilizlerin, "Protestan bir halk olarak saflıklarını korumak istediklerini" ileri sürer. Huntington, 1609 Parlamentosu'nun Protestan olmayanların yurttaşlığa kabul edilmesine karşı çıktığını; 1673 yılında, kısaca *Test Act* olarak adlandırılan yasanın, Katoliklere resmi daireleri menettiğini; bu yasanın 1793 yılına kadar askeri hizmetler ve adliyeyi, 1828 yılına kadar da Parlamento'yu

⁵⁶Abramson, 2022, a.g.k., 258.

⁵⁷Abramson, 2022, a.g.k., 263.

kapsadığını anlatırken, XVIII. yüzyılda İngiltere ve İrlanda dışındaki Katolik rejimlerin yarattığı zulmün birçok Protestanın İngiltere’ye sığınmasına yol açtığını da bu anlatıya ekler. İngiltere’de Katolik aleyhtarlığı adeta düşmanlığa dönüşmüş, 1740 yılında Parlamento anayurtta ve sömürgelerde yurttaşlığa kabulü Protestanlarla sınırlarken, Katolikleri değil ama Musevilik ve Dostlar Derneği (Quaker) üyelerini bu sınırlamanın dışında tutmuştu.⁵⁸

Kral I. James’in (1566-1625) kendinde gördüğü “kutsal hak” teorisi, kralların hem devletin hem de kilisenin başı olduğu resmi dini kapsamaktaydı. Tannenbaum ve Schultz, böyle bir devlette, hükümetin tüm gücünün, dogma ya da tören bile olsa, resmi dinin herhangi bir yönünü reddeden bireylere karşı kullanıldığı bir zamanda, Locke’un dinsel hoşgörü lehinde görüş belirterek, zulmü ve güç kullanılmasını da eleştirdiğini ve hükümetin işinin dinsel veya dinsel olmayan kanaatlerin doğruluğuna hükmetmek değil, devletin güvenlik ve esenliğini sağlamak olduğunu savunduğunu belirtir.⁵⁹ Jeffrey Abramson, Locke’un, *Letter Concerning Toleration*’da, hoşgörüden yana (en azından Protestan mezhepleri arasında) bir tavır geliştirdiğini ve bunu yaparken ileri sürdüğü savların en inandırıcı olanının, inanç sahiplerinin görüş açısından yola çıkması olduğunu ileri sürer. İnanç sahibi olmanın, “inancın zorla dayatılamayacağını, zor kullanma ve cezalandırmanın kişiyi, davranışları itibariyle uyum sağlamış hale getirebilse de onun derinindeki kanaatlere değemeyeceğini ya da bu kanaatleri dönüştüremeyeceğini” anlamak demek olduğunu savunan Abramson’a göre, “Din, doğası gereği, inanan insanların gönüllü birlikteliği olmak durumundadır. Dolayısıyla hoşgörüsüz pratikler, yapısal olarak kendi sonlarını kendileri getiren, inancın yerine korkuyu koyan pratiklerdir.” Abramson, Locke’un hoşgörüyü savunan düşüncesinin gerçekte iki taraflı olduğunu hem kiliseye hem de devlete eşit yükümlülükler dayattığına dikkat çekerken, Locke’un, devletin dine karşı hoşgörülü olmasını, inananları kendi inancıyla baş başa bırakmasını; buna karşılık kilisenin de devletin meşru yetkilerine karışmaması gerektiği ilkesini ortaya koyduğunu ifade eder.⁶⁰

⁵⁸S. Huntington (2004). *Biz kimiz? Amerika’nın ulusal kimlik arayışı*, (Çev. Aytül Özer), İstanbul: CSA Global Yayın Ajansı, s. 92.

⁵⁹Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 249.

⁶⁰Abramson, 2022, **a.g.k.**, 265.

Tannenbaum ve Schultz ise bedenin ve ruhun ihtiyaçlarının farklılığı analogisiyle devletin ve kilisenin rolleri arasında ayırım yapan Locke'un, bu iki ihtiyaç türünün her birinin farklı otoriteye teslim edilmesi gerektiğinden hareketle kilise ile devletin ayrılmasının felsefi temelini hazırladığını, ama bu düşüncesinin mantıksal sonuçlarını göze almaktan kaçındığını ileri sürer. Yazarlara göre, tıpkı "Parlamento'nun onayladığı Hoşgörü Yasası gibi, Locke da herkes için bir din özgürlüğü hakkındansa, bazı dini muhaliflere geri alınabilir bir hakkın verilmesini destekler."⁶¹ Locke'un hoşgörü kuramının ciddi sınırlılıklara sahip olduğunu savunanlardan Jeffrey Abramson da örneğin Katolikler, ateistler ve Müslümanlar söz konusu olduğunda, Locke'un, devletin, "bu grupların doktrinlerinin onları kamusal düzene bir tehdit haline getirdiği yolunda olgusal kanıtlara sahip olduğunu" düşündüğüne dikkat çeker. Locke'a göre bu tehdit; "yasaya bağlılık ile dinsel otoriteye ya da bireysel vicdana bağlılık arasında bir çatışma yaşanması durumunda, bu gruplara, onların sivil topluma olan yükümlülüklerini yerine getireceği konusunda bel bağlanamamasından kaynaklanıyordu." İngiltere'de Protestanlar ile Katolikler arasında kanlı savaşların hüküm sürdüğü bir dönemde, Locke'un, kendilerini papaya değil de hukuka uymaya zorlayan bir toplum sözleşmesine rıza göstermedikleri için Katolikleri, "hoşgörülü insanların oluşturduğu topluluğun dışında" bıraktığını ileri süren Abramson, Müslümanlar hakkında da benzer bir uyarıda bulunduğunu, ateistleri ise toplumun dışında bıraktığını hatırlatır. Locke, ateistlerin inanç yokluğunun, bu kişilerin, ilahi cezaya uğrama korkusu duymaksızın, işlerine geldiği anda sözleşmeyi feshetmelerine yol açacağını öngörmektedir.⁶² Ateistlere hoşgörü gösterilmemesini isteyen Locke, onların Tanrı korkusu olmadığı için iyi vatandaşlar olabileceklerine güvenilmeyeceğini savunur.⁶³ Locke'tan yaklaşık iki yüz yıl sonra bile ateistlere karşı bir yumuşama olmamıştır; 1882'de yazan Mihail Aleksandroviç Bakunin, İngiltere'de ateist olduğunu açıklamanın, kendini toplum dışına çıkarmak anlamına geldiğini açıklar.⁶⁴

⁶¹Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 250.

⁶²Abramson, 2022, **a.g.k.**, 266.

⁶³Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 250.

⁶⁴M. A. Bakunin (2013). *Tanrı ve devlet*, (Çev. Mustafa Tüzel), 2. bas., İstanbul: Belge Yayınları, (Kitabın orijinal basımı 1882), s. 100.

5.2 ABD Devrimi

“Unutmayın, asla unutmayın, hepimiz, özellikle siz ve ben, göçmenlerden ve devrimcilerden geliyoruz.”
Franklin Roosevelt

“Biz Amerika Birleşik Devletleri Halkı, daha mükemmel bir Birlik oluşturmak, Adaleti tesis etmek, iç huzuru güvence altına almak, ortak savunmayı sağlamak, genel refahı geliştirmek ve kendimiz ve gelecek nesillerimiz için Özgürlüğün Nimetlerini güvence altına almak amacıyla, bu Anayasayı Amerika Birleşik Devletleri için mukadder kılıyor ve tesis ediyoruz.”⁶⁵

1787 tarihinde ilan ettikleri bu anayasaya ile yeni bir devlet kuran Amerika’nın göçmen beyaz halklarının, Yaşlı Kıta’dan Yeni Dünya’ya peyderpey, ama Alexis de Tocqueville’nin deyimiyle, “Roma İmparatorluğu’nun çöküşünde yaşanandan gayri hiçbir şeyle kıyaslanamayacak ölçüdeki bu aralıksız yer değiştirmenin”⁶⁶ üzerinden iki yüz elli yıl geçmişti. ABD’nin kökenlerini 1492’den başlatan Jill Lepore, bunun “başka ve rahatsız” edici sebepleri olduğunu belirtir. Bu “rahatsız edici” sebep, Lepore’a göre, “ülkenin kurucu gerçeklerinin şiddet potasında eritilmiş sarsıcı gaddarlığın, fetih ve katliamın bir ürünü olmasıdır.” ABD’nin kökenleri gibi tarihinin de 1492’den başlatılabileceğini ileri süren Lepore, bunu ise eşitlik fikrinin, eşitsizlik fikrinin kararlı bir şekilde reddedilmesinden doğmuş olmasına; özgürlüğe adanmışlığın, köleliğe karşı şiddetli bir protestodan ortaya çıktığını ve kendi kendini yönetme hakkı için kılıçla ve daha da şiddetli bir şekilde kalemle savaşılmış olmasına dayandırır. Çünkü, “Fetih, katliam ve köleliğe karşı ‘Hangi hakla?’ sorusu, acil ve ebedi bir soru olarak ortaya çıktı.”⁶⁷ Sömürgecilik çağının ilk bağımsızlık savaşı ile özgürleşerek kurdukları devletin, kuruluşunun üzerinden yaklaşık yüz yıl geçtikten sonra girilen Emperyalizm çağının ilk dünya savaşından itibaren, dünyanın en büyük devleti olacağını ve gelecekte ne zaman sona ereceği kestirilemeyen bir tarihe kadar devletlerarası ilişkileri domine edeceğini, o devletin kurucu babaları bile tahayyül etmemişti. Jean Touchard, Amerikan Devrimi’nin birtakım olayların gelişmesiyle gerçekleştiğini ve öncesinde Fransız Devrimi gibi uzun

⁶⁵Constitution of the United States (1787). National Constitution Center, <https://Full Text of the U.S. Constitution | Constitution Center sayfasından erişildi>.

⁶⁶A. de Tocqueville (2016). Anglo-Amerikalıların Yeni-Dünya’nın boş kırlarına el koyma hevesi. *Sömürge ve kölelik*, (Der. Lütfi Sunar), (Çev. Burak M. Nuri Gücin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 200.

⁶⁷J. Lepore (2024). *Amerika Birleşik Devletleri tarihi*, (Çev. İrem G. Şalvarcı, Barış Arpaç), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s. 60.

bir ideolojik olgunlaşma dönemi yaşanmadığını iddia ederken, Amerika'nın, özgün öğretilerin ne ürünü ne de toplandığı yer olduğunu ifade eder. Touchard, Devrim'in başkaldırı kuramcılarının, Locke'un temel temalarına ufak tefek eklemeler getirmekten başka bir şey yapmadıklarını da ileri sürer.⁶⁸

John Adams ve Alexander Hamilton gibi pek çok Amerikalının, Britanya 1783'te Amerikan Bağımsızlığını tanıyınca Devrimi tamamlanmış saydığını belirten Jonathan Israel, Devrimin radikal eleştirmenlerinden Benjamin Rush'ın buna katılmayarak, “İlkelerimizde, kanılarımızda ve davranışlarımızda benimsediğimiz yönetim biçimlerine uygun olacak şekilde bir devrim henüz gerçekleşmedi” dediğini ve ayrıca, Devrim 1776'da başladıktan hemen sonra Fransa'dan yazan ve başarılı olacaklarından emin olan Diderot'nun, asilerden, yeni dünyalarını inşa ederken, servet eşitsizliğinin çok büyük olmasına izin vermemeyi unutmamalarını istediğini ve onları, “Az sayıda yurttaşın varlıklı olmasıyla ve çok sayıda yurttaşın sefalet içinde yaşamasıyla sonuçlanan, bir kesimin kibrine ve diğer kesimin aşağılanmasına yol açan aşırı eşitsiz bir servet bölüşümünden korkmaları” konusunda uyardığını aktarır.⁶⁹ Diğer taraftan, Amerikan Devrimi ile Protestanlık arasında bir bağıntı kuran Samuel Huntington, tarihçilerin Amerikan Protestanlığının dört “Büyük Uyanışı”nı saptadıklarına değinerek, bunların her birinin politik reforma yönelik büyük çabalarla ilintili olduğunu ve her birinin ardından hızla bu çabaların devreye girdiğini savunur. Birçok politik, ekonomik ve kavramsal etkenin bir araya gelerek Amerikan Devrimi'ni yarattığını ileri süren Huntington, kavramsal etkenlerin Locke'çu liberalizm, Aydınlanmacı liberalizm ve Whig cumhuriyetçiliği olduğu görüşündedir. Ayrıca, Devrim'in dinsel kaynaklarının da büyük önem taşıdığı görüşündedir ki, ona göre bu dinsel yükseliş, ardından gelecek politik yükselişe zemin hazırlamıştır.⁷⁰

Bir bağımsızlık savaşının içinde doğan ABD Devrimi'nin tarihi, bu pratikten doğan fikirlerle ilgili olduğu kadarıyla, ama daha çok bu deneyimden doğarak dünya düşünce

⁶⁸J. Touchard (2022). *Siyasal düşünceler tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), (2. Basım), İstanbul: Isık Yayınları, s. 429-30.

⁶⁹J. Israel (2020). *Radikal Aydınlanma ve modern demokrasinin kökenleri: Zihin devrimi*, (Çev. Ahmet Fethi Yıldırım), (2. Basım), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s. 58.

⁷⁰Huntington, 2004, **a.g.k.**, 76-77.

birikimine katılmış fikirlerin yanı sıra oynadıkları rol itibariyle dünya tarihine de geçmiş kişiler, aşağıda ele alınarak incelenmeye çalışılacaktır.

5.2.1 Anavatan İngiltere ile ilişkilerin kısa tarihi

İskoçya Kralı IV. James'e, kuzeni olan İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth 1603'te bakire olarak ölüp tahtı boşalttığında, I. James adıyla İngiltere Kralı olarak da taç giydirildi. İngiltere Kilisesi'nin daha önceden Roma Kilisesi'nden ayrılmış olması, monarşiyi güçlendirmişti; çünkü kral artık papaya hesap vermiyordu ve James de tıpkı papa gibi Tanrı tarafından görevlendirildiğini düşünüyordu. *The True Law of Free Monarchies* isimli eserinde, kendisi hatadan münezzeh ve hukukun üstündeymiş gibi, "Tanrı'nın ne yaptığını sorgulamak nasıl küfürse, tebaanın da kralın yaptığına isyan etmesi aynı şekilde küfürdür." yazmıştır. Kendini papa gibi bir kral olarak gören James, Yeni Dünya'da bir koloni kurma konusunda selefi Elizabeth'ten daha kararlıydı ve 1606'da bir tüzük yayınlarak, bir grup adama, kendi malı gibi gördüğü, adına Virginia denilen ama Kuzey Amerika'nın, güneyde Meksika Körfezi'nden kuzeyde Kanada'ya kadar olan, neredeyse tamamına yakın kısmını kapsayan topraklara yerleşme izni verdi. James'e göre bu topraklar "şu an bir Hristiyan prens veya Hristiyan bir halka ait" değildi ve yerliler İsa'yı tanımayan, "karanlıkta yaşayan" bir halktı.⁷¹

James'in 1606'da yayınladığı tüzük bir haritaydı ve bununla toprakları iki şirkete vermişti. Amerika'nın veya Virginia'nın önceden belirtilen kıyılarında, uygun gördükleri yerlerde hayat kurmaları, tarım yapmaları ve koloni kurmaları için, James bu iki şirkete, bu "özgürlüğü lütfetmişti." İspanyolların aksine İngilizlerin buraya fetih değil yerleşmek niyetiyle geldiklerini düşünen Jill Lepore, bunların başlarda yerlilerle savaşmak yerine ticaret yaptıklarını yazar. James ise koloninin yerleşimcilerine, mümkün olan her yolla altın, gümüş ve bakır madenleri arama, kazma ve çıkarma hakkının yanı sıra, Hristiyanlığı yayarak İngiltere ve İskoçya'nın "bu bölgelerde yaşayan kafirlere ve vahşilere insani terbiye ve yerleşik, bütün bir hükümet götürebileceği" fikri ile yerlileri de Hristiyanlaştırmaları gerektiğini empoze etmek istemişti. James, tiranlık değil özgürlük götürme vaadinde ısrar ediyordu.⁷² 1848'de yazan Alexis de Tocqueville de Yeni Dünya'nın ıssız topraklarında demokratik bir toplum kuran İngilizlerin hepsinin, kendi

⁷¹Lepore, 2024, a.g.k., 60.

⁷²Lepore, 2024, a.g.k., 61.

anavatanlarında kamusal işlere katılma alışkanlığı edinmiş olmalarına vurgu yaparak, bunların jürili yargılama sistemini bildiklerini; ifade ve bireysel özgürlükleri, hukuk mevhumları ve hukuka başvurma teamüllerinin olduğunu belirterek, devletin istilasından korunmuş olmalarını, bu özgür kurumları ve bireyselliğe dayalı gelenekleri Amerika'ya taşımış olmalarına dayandırır. “Dolayısıyla,” der Tocqueville, “Amerikalılarda önce özgürlük gelir.”⁷³ İngiltere imparatorluğunun diğer sömürgecilerden farklı bir karakteri olduğunu savunan Jill Lepore, Katolikler insanları vaftiz ederek Hristiyanlığa kabul ederken, Protestanların insanlara İncil okumayı öğretmeleri gerektiğini belirtiyor ki, bu da kalıcı yerleşimler, aileler, topluluklar, okullar ve kiliseler anlamına gelmekteydi. Ayrıca İngiltere İmparatorluğu'nun denizci olduğuna dikkat çeken Lepore, en güçlü yanının da donanması olduğunu ve bu donanmanın ticarileşeceğini belirtiyor. Lepore'a göre, bu yerleşimlerden ortaya çıkacak ulus için en önemli şey, buradaki kolonicilerin vasal değil, “İngilizler tarafından özgürlükleri” garanti altına alınmış bağımsız insanlar olacak olmalarıydı.⁷⁴

İngiltere Kralına bağlı Virginia dışında, Kuzey Amerika'nın kuzey doğusunda yer alan ve Kanada ile sınır topraklara, oraya İngiliz Kralından kaçarak onun iradesine başkaldıran yerleşimcilerin verdiği isimle New England halkı, Virginia Sözleşmesi'yle bağlı değildi. XVII. yüzyıl İngilteresi'nde kralın dininden olmamak bir tür politik muhalif olmak anlamına da geldiğinden ve bu da hapis veya idamla cezalandırılabilen bir suç olduğundan, Eski Dünya'da türlü sebeplerle yaşama olanakları oldukça daraltılmış hatta tehdit altındaki kesimlerin kendilerini attığı bir özgürlük adasıydı Yeni Dünya'nın New England* bölgesi.⁷⁵ Neredeyse tüm sömürgelerin ilk yerleşimcilerinin, sefalet ve uygunsuz davranışın doğdukları ülkelerin dışına ittiği eğitimsiz, kaynaktan yoksun insanlar veya açgözlü spekülâtörler ve endüstri girişimcileri olduğunu belirten Alexis de Tocqueville, New England kıyılarına yerleşmiş olan göçmenlerin diğerlerinden farklı olarak, anayurdun rahat sınıflarından olduklarına dikkat çeker. Bunlar arasında büyük senyörler bulunmadığı gibi, halk da ne zengin ne de fakirdi. Muhtemelen bir tekini bile istisna tutmadan hepsinin yeterince ileri bir eğitim almış olduğunu ve aralarından

⁷³A. de Tocqueville (2019). *Demokratik zorbalık*, (Çev. Ebru Erbaş), İstanbul: Can Sanat Yayınları, s. 20.

⁷⁴Lepore, 2024, **a.g.k.**, 61.

*New England, tarihsel geçmişiyle uyumlu olarak günümüzde altı eyaletten (Connecticut, Maine, Massachusetts, New Hampshire, Rhode Island, Vermont) oluşan bir bölgedir.

⁷⁵Lepore, 2024, **a.g.k.**, 68.

bazılarının Avrupa’da yetenekleri ve bilimleriyle tanındığını vurgulanan De Tocqueville, diğer sömürgeler ailesi olmayan maceracılar tarafından kurulmuşken, New England göçmenlerinin kadınları ve çocuklarıyla birlikte yerleşmiş olmalarını, “hayranlık verici düzen unsurları ve ahlaka uygunluk” olarak betimler. Bunların Püriten olduğuna işaret eden De Tocqueville, Püritenliğin sadece dinsel bir doktrin olmadığını; “birçok açıdan en mutlak demokratik ve cumhuriyetçi teorilerle harmanlanmış bir mezhep” olduğunu anlatırken, Amerika’ya göç edişlerinin sebebini, “anayurdun hükümeti tarafından eziyet edilen, içinde yaşadıkları toplumun gündelik işleyişiyle ilgili sert ilkeleri tarafından incitilmiş” olmalarına bağlar. Alexis de Tocqueville’nin, “bu barbar dünyanın terk ettiği yerde kendi tarzlarında yaşayabilsinler ve özgür biçimde Tanrı’ya dua edebilsinler” şeklindeki dolaylı anlatımından, çocuk çocuklarını da yanlarına alarak anayurttan kaçarak okyanusu aşmaya cesaret eden Püritenlerin, dinsel inançlarından dolayı İngiltere’de yaşama imkanı bulamadıkları anlaşılıyor.⁷⁶ Koloni çağı boyunca, dikkate değer derecede homojen bir popülasyonu koruyan New England, ABD Devrimi sırasında yedi yüz bine ulaşan ve dil, adetler, din ve düşünüş biçimleri bakımından birbirine benzeyen, *Yankee* denilen halkının neredeyse tamamı Püriten İngilizdi.⁷⁷ İngiltere kralının ilahi yönetim hakkı, onun otoritesinden kaçan karşıtları tarafından sorgulandığında, bu onunla sınırlı kalmamış; çok geçmeden İngiltere Parlamentosu’nun koridorlarında da yankılanır olmuştu. Kral ile Parlamento arasında tırmanan mücadele, on binlerce insanı, daha büyük ve acımasız okyanusun karşısındaki kolonilerde siyasi özgürlük arayacakları sürgünlere gönderecekti. Keyfi yönetime karşı derin ve kalıcı bir başkaldırı ruhu, bu sürgünlerle beslenecekti.⁷⁸

Virginia Sözleşmesi’nin ofisinde hazırlandığı ve kendisi de Virginia Company’ye yatırım yapan İngiltere Başsavcısı Edward Coke, rasyonalizmin ilkelerini uygulamaya çalışan, yüzyıllara dayanan gelenek ve davalarla oluşturulmuş yazılı olmayan bir hukuk bütünü olan ve teamülden oluşan İngiliz genel hukukunun, önde gelen teorisyenlerindendi. “Akıl hukukun can suyudur” ve “genel hukukun kendisi akıldan başka bir şey değildir” diye yazan Coke, otuz yedi yaşında Parlamento üyesi olduktan beş sene sonra Elizabeth

⁷⁶A. de Tocqueville (2022). *Amerika’da demokrasi*, (Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir), (3. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 57-58.

⁷⁷A. Nevins ve H. S. Commager (2015). *ABD tarihi*, (Çev. Halil İnalcık), (7. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 55.

⁷⁸Lepore, 2024, **a.g.k.**, 68.

tarafından başsavcı tayin edilmişti. I. James ise koloni tüzüğünün yayınlanmasından iki ay sonra onu medeni hukuk mahkemesine başyargıç atadı.⁷⁹ Bir süre sonra Parlamento üyeleri Parlamento'nun sadece kral istediğinde toplanması geleneğine karşı çıkmaya başladıklarında, İngiltere Kralı I. James'in en marifetli danışmanı Edward Coke da 1621'de muhalifler arasında yer alarak, Parlamento'nun devletle (commonwealth) ilgili tüm konularda tartışma hakkının olduğunu savunduğunda, Coke'u tutuklatan Kral, onu Londra Kalesi'ne hapsedti ve Parlamento'yu da dağıttı. Coke, krala karşı davasını savunabilmek için, tamamen eski ve neredeyse unutulmuş bir hukuki belge olan, 1215'te zamanın kralı John'un, "ülkenin yasalarına" uyacağına dair baronlarına söz verdiği Magna Carta'ya başvurdu. Coke'un iddia ettiği kadar önemli olmayan söz konusu belge, Coke tarafından önemle savunularak hem İngiliz tarihi hem de Amerika tarihi için önemli kılınmış ve İngiliz kolonilerinde yaşayan herkesin politik kaderi ona bağlanmıştı. Ne var ki, Magna Carta yazıldıktan hemen sonra yürürlükten kaldırılmış ve Edward Coke tarafından krala karşı savunmada kullanılıncaya kadar neredeyse bilinmez olmuştu. Bir hukuk bilgini olduğu kadar stratejist de olan Coke'un dehası, Magna Carta'yı 1620'lerde yeniden gündeme getirmiş, ona İngiltere'nin "antik anayasası" demeye başlamıştı. Kral kendi otoritesinin üstün olduğunu iddia ettiğinde, Coke bu anayasaya dayanarak, "hukukun kraldan üstün olduğunu" ısrarla savunuyordu. Coke'a göre, "Magna Carta öyle bir şeydir ki, asla bir hükümdarı olmayacaktır." Jill Lepore'a göre, Coke'un Magna Carta'yı yeniden gündeme getirmesi, hem kimi İngiliz koloninin bir gün kralın kendilerini yönetme hakkının olmadığına inanmalarına hem de bu insanların torunlarının Birleşik Devletler'in yazılı bir anayasaya ihtiyacı olduğuna inanmalarında önemli bir katkısı olmuştur.⁸⁰

XVII. yüzyıl İngilteresi'nde kral ile Parlamento arasında, bilginin doğası üzerine bir anlaşmazlık meydana geldi. Kutsal hakkını savunan Kral I. James, gücünün sorgulanamayacağı ve gerçeklerin dışında kaldığı konusunda ısrar ederken, kralın gücünün gizemini tartışmanın hukuki olmadığını ileri sürüyordu. "Kralın kutsal hakkına itiraz etmek, kralın gücünün gizem, din ve inanç alanından çıkarmak ve onu gerçekler, kanıt ve yargılama alanına yerleştirmektir." James'in ölümünün ardından 1625'te tahta çıkan oğlu Charles da kralların ilahi hakkına inanıyordu. Üç yıl sonra, yetmiş altı yaşında

⁷⁹Lepore, 2024, a.g.k., 63-64.

⁸⁰Lepore, 2024, a.g.k., 68-70.

iken Parlamento'ya dönmüş olan Edward Coke, Charles'ın kraliyet yetkisini, vergi ödemeyi reddettikleri için tebaalarının evlerine asker yollamak ve onları yargılamadan hapsetmek için kullanmasına itiraz ediyor ve kralın yetkisinin Magna Carta ile sınırlandırıldığını iddia ediyordu. Coke Parlamento'ya bir öneride bulunmuş ve Parlamento, Magna Carta'ya atıfla, kralın hiçbir tebaasını jüri karşısına çıkarmadan hapsedemeyeceği konusunda ısrarcı olan bir itiraz dilekçesini, Kral Charles'a teslim etmişti. Coke başarılı olamadı. Kral 1629'da Coke'un Magna Carta üzerinde çalışmasını yasaklamış ve Parlamento'yu da dağıtmıştı. 1630-1640 arasındaki dört yıllık zaman diliminde Charles ülkeyi parlamentosuz yönetirken, onun tebaasından yaklaşık yirmi bin muhalif, İngiltere'den kaçarak okyanusu aşmış ve Yeni Dünya'ya geçerek New England'a yerleşmişti. Jill Lepore'un deyiimiyle, Kral Charles karşısında "Coke başarılı olsaydı İngiltere'nin Amerika kolonileri bu kadar büyüyemeyeceklerdi."⁸¹

1640'ta İskoçya'da çıkan bir isyanı bastırmak için para toplamak amacıyla Parlamento'yu toplantıya çağıran Kral Charles, yeniden toparlanan Parlamento'ya karşı atağa geçmek için bir fırsat vermiş oldu. Parlamento, kralın çağrısı olsun ya da olmasın en fazla üç senede bir toplanmayı gerekli kılan yasayı kabul ederek kralın otoritesini kısıtladı. Kral yanlıları ile Parlamento yanlıları arasında 1642'de patlak veren savaş, "kralın ilahi hakları" yasal kurgusunun yerini "insanların egemenliği" yasal kurgusunun almasını sağladı. İngiltere'de ilk parlamento, XIII. yüzyılda kralın asillerini huzuruna, yasalarına bağlılık yemini etmelerini ve vergilerini talep etmek amacıyla parler* için davet etmesiyle başlamış; bir süre sonra bu asiller kendilerinin yanı sıra başka insanların, kendi kölelerinin de haklarını temsil etmeye başlamışlardı. 1640'larda müzakere eden asiller, bugün Parlamento denilen yerde krala başkaldırmış, kendi iddialarıyla kralın egemenliğine karşı çıkmışlardı. Bunu yaparken de halkı temsil ettiklerini ve halkın egemen olduğunu öne sürmüşlerdi. Bu egemenliğin kaynağının ise hatırlanamayacak kadar eski bir tarihte halkın onlara bu temsil yetkisini vermiş olduğunu ileri sürüyorlardı. Çıkan tartışmalar bir sonuç vermedi ve Kral I. Charles vatana ihanet suçlamasıyla 1649'da yargılanarak idam edildi.⁸²

⁸¹Lepore, 2024, a.g.k., 71.

*"müzakere etmek/konuşmak" anlamındaki Latince "parabolare" fiilinden Orta Fransızcaya "konuşmak" anlamında "parler" olarak geçen sözcük, oradan İngilizceye "parley" şeklinde geçmiştir.

⁸²Lepore, 2024, a.g.k., 77.

1649 ile 1660 yılları arasında İngiltere'nin bir kralı yokken *commonwealth* (devlet) haline geldiğini ve insanların herkesin aynı gemide olduğu ortak zenginlik (*common wealth*) fikrini ciddiye aldığını hem de halkın egemenlik hakkı varmış gibi davranmanın da biraz daha kolaylaştığını belirten Jill Lepore, bu koşullarda İngiltere'de Baptistlerden Quakerlara birçok yeni mezhebin ortaya çıktığını; Digger'lar toprağın ortak mal olduğunu savunurken, Leveller'in politik eşitliği savunduklarını anlatıyor. Yine Lepore'un anlatısına göre, bu sıralarda okyanusun diğer tarafındaki koloniler büyümekte, koloniciler de kendilerini bir halk olarak görmeye başlamaktaydılar. Kendisi de dinsel ve siyasal başkaldırıların bir sonucu olan Britanya Amerika'sındaki her koloni, halkın idaresi ve ifade özgürlüğü üzerine bir deneydi. Kolonilerin çoğu kendi meclislerini kurarak yasama organlarını çoğunluğa dayalı olarak seçmiş ve kendi yasalarını koymuştu. 1640'a gelindiğinde sekiz koloninin kendi meclisi vardı ve İngilizlerin 1627'de yerleştiği Barbados daha 1651'de İngiliz Parlamentosu'nun işlerinde söz sahibi olmadığında ısrar ediyordu.⁸³

5.2.2 John Locke ve “doğa hali” teorisi

John Locke'un devletten önceki hali tanımlamak için kullandığı “doğa durumu” kavramı üzerine, Locke'tan da önce yüzyıllardır süregelen spekülasyonların, Amerikan Devrimi ile son bulduğunu savunan Jill Lepore, bu deneyimin insanların nasıl devlet kurabileceğini gösterdiğini ileri sürer. İngiltere'ye karşı girişilen bağımsızlık savaşı günlerinde Kongre üyeleri iki yıl boyunca, bir öneri ortaya koyabilmek, bir yol gösterebilmek için, devlet teorisi hakkında yazılmış ne kadar felsefi ve teorik eser varsa hepsini titizlikle okurken, Thomas Paine, teorinin anasının pratik olduğunu ispatlarcasına, bu durumu sonradan şöyle anlatıyordu: “Bilgi arayışımızda artık ne antikitenin sisli alanlarında gezmeye ne de varsayımlarla kendimizi tehlikeye atmamıza gerek kalmıştır. Sanki zamanın şafağında yaşıyormuşuz gibi, bir devletin doğuşunu izleyebileceğimiz son noktaya ulaşmış bulunmaktayız.”⁸⁴

İngiltere'nin Amerika kolonicileri, yaptıkları her bir yeni tüzük, anayasa veya köle yasasıyla İngiltere'nin beklentilerini tersine çevirmiş, yönetilenle yöneten arasındaki ilişkiyi düzenleyen yasaları yeniden yazmışlardı. İngiltere ile koloniler arasındaki bu

⁸³Lepore, 2024, a.g.k., 78-79.

⁸⁴Lepore, 2024, a.g.k., 140-41.

çekişmeleri en çok izleyen siyaset filozofu John Locke, aynı zamanda bir kolonyal yasa koyucu idi. Oxford'daki ders vermeyi bırakan Locke, 1667'de Londra'ya taşınarak Shaftesbury Kontu'nun kişisel asistanlığını yapmaya başladı. Kont, kolonicilik meseleleriyle iç içeydi ve Carolina kolonisinin mülk sahipleri heyeti dahil, ticaret ve tarımla ilgili birçok kurul kurmuş ve buralarda çalışmıştı. Locke, kolonin sekreteri oldu. Sekreterlik döneminde okyanusu aşmadan, koloniye gitmeden, *Letters concerning Toleration* eserini yazdıktan hemen sonra ve *Two Treaties on Civil Government* eserinin taslağını yazdığı sırada koloninin anayasasını yazacak, daha sonra gözden geçirdiği iki eseri de ileride Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın çerçevesini derinden etkileyecekti. *Letters concerning Toleration* eserinde olduğu gibi *Fundamental Constitution of Carolina* adlı eserinde de dinsel ifade özgürlüğünü savunan John Locke, "Bir tanrıyı ve bu Tanrı'ya alenen ve ciddiyetle ibadet edilmesini kabul etmeyen" kişilerin yerleşmesini ve toprak sahibi olmasını yasaklıyor, ancak bunun dışında her türlü inancın kabul edilebilir olduğunu savunuyordu. Yazdığı Anayasa'da "dinsizlerin, Yahudilerin ve Hristiyan dininin saflığından uzaklaşan diğer muhaliflerin korkutulamayacağını ve uzak tutulabileceğini" hükme bağlayan Locke, dahası yerlilerin pagan olmalarının topraklarına el konulması için geçerli sebep olmadığını söylüyor ve "Bu toprakların yerlileri Hristiyanlığa tamamen yabancıdır. Bu insanların putperest cahillikleri veya hataları, bize onları kovma veya onlara kötü davranma hakkını vermez." diye taahhütte bulunuyordu. John Locke, Carolina Anayasası'na bunları yazmışken, İngilizler hangi hakla yerlilerin topraklarına el koymuşlardı?⁸⁵ Jill Lepore'a göre, John Locke bu durumu "doğa hali" olarak tanımlıyordu. *Fundamental Constitutions* devleti bir uygulama olarak kurmuşken, *Two Treaties on Civil Government*'da devletlerin nasıl ortaya çıktığını bir felsefi konu olarak açıklama girişiminde bulunmuştu.⁸⁶

Siyasal iktidarı doğru biçimde anlamak ve onu kökeninden türetmek için, tüm insanların doğal olarak ne durumda olduklarını, yani eylemlerini düzenleme ve sahiplikleriyle kişilerini kullanmada, başka birinin iznini almadan veya iradesine bağlı kalmadan, doğa kanunlarının sınırları içinde uygun gördükleri gibi kullanma konusunda *tam bir özgürlük durumu* olduğunu düşünmeliyiz.⁸⁷

⁸⁵Lepore, 2024, a.g.k., 79-81.

⁸⁶Lepore, 2024, a.g.k., 81.

⁸⁷Locke, 1980, a.g.k., 8.

Jill Lepore, John Locke'un bu değerlendirmesini, "sadece bir düşünce deneyinden fazlası" olarak yorumlar. Amerika'nın o tarihlerde içinde bulunduğu koşullardan yola çıkarak insanlığın ilk halini tasavvur eden Locke'a göre, "Başlangıçta her yer Amerika'ydı." Bu doğa halinin Locke'a göre bir "mutlak özgürlük" ve "aynı zamanda eşitlik" hali olduğunu ifade eden Lepore, Locke'un eşitlikçiliğinin kısmen onun Hristiyanlık hakkındaki fikirlerinden ve Tanrı'nın önünde tüm insanların eşit olduğu fikrinden kaynaklandığını savunur. "Aynı türden ve eşit mertebeden olan, doğanın aynı avantajlarına ve aynı duyulara sahip olan varlıklar kendi aralarından bağımlılık ve itaat olmaksızın eşit olmalıdırlar."⁸⁸

Bu doğal hal ve bu mutlak eşitlikten insanların düzen ve mülkiyet savunması için sivil toplumu –hükümeti– kurduklarını düşünen Locke, bu kanaate varabilmek için, devletlerin nasıl ortaya çıktığını anlamak gerektiğini, onu anlayabilmek için de önce insanların nasıl mülk sahibi olduklarını anlamak gerektiğine karar vermiş, bu ise Amerika örneğine bakmayı gerektirmişti. Locke'un *Second Treatise* eserindeki Amerika'ya olan referansların yarısının "Of Property" başlıklı bir bölümde [Chapter V] bulunduğunu belirten Jill Lepore'a göre, Amerikan yerlilerinin krallarını değerlendiren Locke, bu kralların egemenliğinin olmadığını iddia ediyor, bunu da toprağı işlemediklerine, sadece üzerinde yaşadıklarına dayandırıyordu. Locke'a göre, mülkiyeti olmayan yerlilerin "hiçbir devletleri de yoktu." John Locke'un, "Tanrı insanlara dünyayı basit haliyle verdi. Fakat dünyanın hep böyle basit ve işlenmemiş kalması gerektiği düşünülmemelidir. Tanrı bu toprakları endüstri ve akılla kullanılсын (ve ismi emek olsun) diye vermiştir" diye yazdığına işaret eden Lepore, Locke'un, "Büyük toprak parçalarını" boşa harcayan –ya da bunları işlemeyen– ve basit topraklara sahip insanların, bu nedenle "insanlığın geri kalanından kopuk" olduğunu düşündüğünü; toprağın bireyler tarafından sahiplenilebileceğine inanmayan bir halkın, sadece onu satmak için sözleşme yapamayacağına ve bunların bir devlete sahip olduklarının da söylenemeyeceğini savunduğunu, çünkü devletin sadece mülkiyeti korumak için var olduğuna inandığını dikkat çekiyor.⁸⁹ Çünkü, Locke'a göre, "Mülkiyet hakkı, ortak mülkiyetin herhangi bir kısmını alıp ona kendi emeğini katan kişiye aittir."⁹⁰ Jill Lepore, Locke'un bu fikri ile bir

⁸⁸Lepore, 2024, a.g.k., 82.

⁸⁹Lepore, 2024, a.g.k., 81-82.

⁹⁰S. Alexander (2021). *John Locke kimdir*, (Çev. Hamdi Bravo), Ankara: Fol Kitap, s. 74.

önceki yüzyılın başlarında Thomas More'un savunduğu benzer fikir arasındaki benzerliğe dikkat çekiyor. More, *Utopia* adlı fantastik eserinde, “topraklarını başıboş bırakıp harcayan” insanların, topraklarını almalarının “en haklı savaş sebebi” olduğunu yazmıştı. Locke'un da benzer şekilde, yerlilerin topraklarını almak için toprakların işlenmemiş olduğunu savunmanın, dinsel farklılıklardan daha iyi bir gerekçe olduğu üzerinde durduğunu belirten Lepore, böyle düşünmede, hem gittikçe güçlenen dinsel hoşgörüyü bağlılığın hem de İngiliz yerleşimlerini İspanyol fethinden ayırma arzusunun etkili olduğu görüşündedir.⁹¹

Köleliğin ne doğanın ne de medeni toplumun bir parçası olduğunu savunan Jill Lepore, köleliğin devletler hukukunda, “haklı fatih ile esir arasında devam eden savaş halinden başka bir şey değildir” şeklinde yer aldığına dikkat çeker. Gelgelelim Locke'un yazdığı Carolina Anayasası'nda, “Carolina'nın her bir özgür ferdinin, zenci köleleri üzerinde mutlak gücü ve otoritesi olmalıdır” yazmaktaydı. Locke'un bu çelişkisine dikkat çeken Lepore, doğal bir özgürlük hakkının şiddetle savunulmasına ve mutlak gücün bir tür tiranlık olduğu iddiasına rağmen, bir insanın bir başkasına sahip olma hakkının Amerika'da yalnızca mümkün değil, aynı zamanda yasal olmasına işaret eder. Lepore'a göre bu çelişkiyi haklı çıkarmanın tek yolu, bazı insanlar özgür doğarken bazı insanların neden özgür doğmadığını meşrulaştıran yeni bir ideolojinin, ırk ideolojisinin, Amerika topraklarında meşruiyet bulmuş olmasıdır.⁹² Jonathan Israel de Locke'un bu tutarsızlığına değinirken, öncelikle onun eşitlik teorisinin insanların sivil statü bakımından değil, İsa'nın önünde manevi bakımdan eşit olduklarını savunduğunu, bu yüzden Locke manevi eşitlikten bahsederken aynı zamanda bir rütbe toplumunu hatta köleliği savunduğunu ileri sürer ve Locke'un köle ticareti yapan Royal Africa Company'nin ve Bahamas Adventures Company'nin ortaklarından olduğunu ve meslek yaşamının sonrasında Londra Ticaret Meclisi üyeliği yaptığını hatırlatır.⁹³

5.2.3 Egemenliğin kaynağı

Patriarcha: or the Natural Power of Kings adlı bir kitap yazarak, kralın otoritesinin doğrudan Adem'den geldiği için sorgulanamayacağını savunan Sir Robert Filmer ile

⁹¹Lepore, 2024, a.g.k., 81-82.

⁹²Lepore, 2024, a.g.k., 83.

⁹³Israel, 2020, a.g.k., 108-109.

polemiğe girdiği *Two Treatises on Government*'da, “buna inanmanın, kralın tebaasının, kral için köleden başka bir şey olmadığına inanmak” demek olduğunu savunarak köleliğe karşı çıkan John Locke, kralın tebaalarının aslında özgür insanlar olduğunu, çünkü “insanın doğal özgürlüğü, dünyada kendisinden üstün bir güçten özgür olmak ve başka bir insanın iradesinin veya yasasının altında olmamaktır. Aksine yalnızca doğanın yasalarına tabi olmaktır” diye yazıyordu. Jill Lepore’a göre, bunu yazan Locke’un argümanı, “her insanın, doğal bir yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkıyla eşit doğduğunu ve bu hakları korumak için hükümetleri kendi rızasıyla seçtiği” şeklindedir.⁹⁴

Jean Didier ise Locke’un aynı eserinden söz ederken, Lepore’un aktardıklarına ilave olarak, Sir Filmer’ın krallığın Tanrı tarafından yaratılmış ataerkil bir müessese olduğu iddiasına cevap verirken, ataerkil aile ve iktidarın cemiyetten önceki dönemde kaldığını belirtip, siyasi iktidarın; babanın çocukları, hocanın tilmizleri, efendinin köleleri üzerindeki iktidarlardan farklı olduğunu söylediğini aktarır. Locke, siyasi iktidarın yasama ve bu yasaları uygulama, cemiyeti dışarıdan yönelecek şiddet eylemlerine karşı koruma kudretinden meydana geldiğini ve yalnızca müşterek çıkarlara yönelik olduğunu ileri sürmüştür. Potansiyel bir sözleşmenin yapay sonucu olan cemiyet önünde sorumlu olan kralların hakkı ise kamunun çıkarları tarafından sınırlandırılmıştır. Böyle bir iktidar, ancak yapılacak hür bir antlaşmayla, *sözleşmeyle* yaratılabilir ve böyle bir sözleşme, “esasen yasa çıkarmak için çoğunluğun iradesine dayanmayı amaçlar, zira bu, cemiyetin tek kollektif hareket biçimidir.”⁹⁵

Bu sözleşmenin –bu ilk ve tek pozitif yasanın– ilk sonucu, yönetimin güven içinde devredildiği en yüksek güç olan yasama gücünün oluşturulmasıdır. Bireyler özgürlüklerini devlete devredince, doğa yasasının buyrukları pek çok durumda daha belirgin hale getirilir ve gözetilmelerini zorlamak için beşeri yasalar tarafından bunlara eklenen bilindik cezalar öngörülür. Bu nedenle “yasama gücü keyfi bir otoriteye sahip değildir, toplumun kamusal iyisi tarafından sınırlandırılmıştır.”⁹⁶

⁹⁴Lepore, 2024, a.g.k., 83.

⁹⁵J. Didier (2019). *John Locke – monografi*, (Çev. Atakan Altınörs), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s. 57.

⁹⁶Alexander, 2021, a.g.k., 75.

5.2.4 Fransa-Amerika savaşı (Fransız-Kızılderili savaşı) ve İngiliz kolonilerin Britanya'dan ruhen uzaklaşması

Fransa'nın Kuzey Amerika'yı istilası İngiliz yerleşimcileri kıyı kesimlerden yerlilerin yaşadığı iç taraflara doğru sürüklerken, bu bölgeleri Fransa sahiplendiği için, Fransa'nın hem İngilizlerle hem de Kızılderililerle kaçınılmaz çarpışması 1754'te başladı.⁹⁷ İngiliz kolonicileri kendi kendini yöneten ve sonsuz bireysel girişim ruhu ortaya koyan topluluklar oluşturmuşken; Fransa'nın, kolonilerine hem despot hem paternal bir yönetim sunması, halkın genellikle kendi başına hareket etme ve kendi işini görme yeteneğini kazanamamasının sebebi olarak görüldü. İngilizler her din ve mezhepten insanın Amerika'ya göç etmesini teşvik ederken; Fransızlar Kanada'ya yalnızca Katoliklerin çıkmasına izin verdiler. İngiliz kolonicileri toprağa temelli olarak yerleşirken; feodal bir soylu sınıfın yönetimi ve kontrolü altında çalışmak üzere taşınmış Fransız köylüler, toprağa İngilizler gibi sağlam yerleşmemişlerdi. Bütün bu koşulların sonucu olarak, İngilizler enerjik bir şekilde her güçlüğü kendileri karşılayacak yetenekte iken; Fransız kolonileri her şeyi Paris'teki merkezi hükümet makamlarından bekliyorlardı.⁹⁸

Diğer taraftan bakıldığında ise İngilizler ile Fransızlar arasında gerçekleşen daha önceki savaşların çoğunda, İngiliz koloniciler kasaba milisleri ve kent ordularını toplayarak bizzat savaşmışken, bu kez Britanya ordusunun düzenli birliklerinin Amerika'ya çıkarak, Fransız ordusuyla doğrudan çatışmaya girdiği görüldü. Benjamin Franklin bunu, kralın kolonicileri zayıf tutma ve savaş sebebiyle kolonilerin birleşmesini önleme çabası olarak değerlendirdi. İngiliz birlikleri ilerlerken yol boyunca halkı yağmaladılar ve çok geçmeden koloniciler Fransızlardan olduğu kadar İngilizlerden de korkar oldular. İngiliz ordusu, Fransızlar karşısında utanç verici bir yenilgi alırken, İngiliz birliklerinin komutanını, savaş meydanında ölmek üzereyken cepheden kurtaran George Washington oldu. İngiltere'nin yeni birlikler göndermesi ve bu kez kolonicilerin birliklerinden de yararlanmasıyla yarısı İngiliz, yarısı ise Amerikan askerlerinden oluşan kırk beş bin birlik, Kuzey Amerika'da Fransız ordusuyla savaştı. Savaşın masraflarının "Majestelerinin hesabından" karşılanacağı sözü verilmiş olmasına rağmen, bu söz tutulmadığı gibi, savaşın sonunda kolonicilere yeni vergiler getirilmesi, kolonicileri

⁹⁷Lepore, 2024, **a.g.k.**, 105.

⁹⁸Nevins ve Commager, 2015, **a.g.k.**, 83.

İngiltere'den ayrılmaya sevk edecekti. “Bu dönemde tarihin en pahalı savaşı İngiltere'ye Kuzey Amerikalı kolonicilerin sadakatine mal olmuştur.” diyen Jill Lepore, savaş 1759'da İngiltere'nin zaferiyle sonuçlandığında, İngiltere ile Amerika kolonicileri arasında bir çatışmanın kaçınılmazlığının kanıtlandığını ileri sürer.⁹⁹

Nitekim bu savaşın Büyük Britanya'ya bağlılığı azalttığı gibi ona karşı beslenen saygıyı da azalttığını tespit edenler oldu. Bunlara göre, kötü donanımlı ve az disiplinli koloni askerlerinin, birçok çarpışmada İngiliz düzenli ordu askeri kadar iyi hatta vahşi savaşlarda onlardan daha iyi savaşabildikleri görülmüş; birçok İngiliz subayının ahmakça hatalar yaptıklarına tanık olunmuştu. Subaylarını demokratik bir esasa göre seçen New England halkı, İngilizlerin komutanlarının atanmasındaki aristokratik yöntemleri hiç beğenmiyordu. Savaşın zaferle sonuçlanması ve imparatorluk arazisinin genişlemesi, kolonicilerle İngiliz hükümeti arasında fiilen bir anlaşmazlık konusu oluşturan sorunların çıkmasına neden oldu.¹⁰⁰ İngiliz ordusunun savaş yeteneklerini birlikte savaşırken yakından gözlemlemiş koloni halkı, muhtemelen bağımsızlık uğruna bu orduyla savaşmayı göze alabilecek bir deneyimi de bu savaş sırasında kazanmıştı.

5.2.5 Bağımsızlığa giden yol

Zaferle biten Fransa ile savaş, İngiliz kolonilerini Büyük Britanya ile ilişkilerinde tamamen yeni bir duruma getirmişti. Kuzeyde ve batıda Fransız, güneyde ise İspanyol tehdidi bu zafer sonucunda ortadan kalkmıştı. Buna ilave olarak, bu savaşta çarpışmalar birçok koloni subayı ve erleri için değerli bir savaş eğitimi yerine geçmiş, kolonicilerin kendine güveni artmıştı. Koloni eyaletlerini birleştirmek için olumlu bir hava da yaratan bu savaş, Birlik için birçok teklifin ortaya atılmasına sebep olmuştu. Fransa ile savaşın başladığı yıl olan 1754'te, yedi koloni delegesinin katıldığı *Albany Congress*'te, Benjamin Franklin'in kral tarafından atanan bir genel başkan ve üyeleri koloni meclisleri tarafından seçilecek bir Federal Şura teklifi dikkat çekiciydi. Teklife göre, şura savunma işlerine bakacak, Kızılderililerle ilişkileri kontrol edecek ve ortak hedefler için vergi toplayacaktı. Başkanın ise veto hakkı olacaktı. Franklin'in bu planı destek görmedi ama, halkı birlik düşüncesine alıştırmak bakımından yararlı oldu.¹⁰¹

⁹⁹Lepore, 2024, a.g.k., 105-107.

¹⁰⁰Nevins ve Commager, 2015, a.g.k., 88.

¹⁰¹Nevins ve Commager, 2015, a.g.k., 87-88.

5.2.5.1 Kolonilerin vergi isyanları

Haftalar sonra III. George Büyük Britanya kralı olarak yirmi iki yaşında tahta geçtiğinde, kendisini “çalkantılı bir dünyada, Protestan inancının ve İngiliz özgürlüğünün koruyucusu” olarak tanıtmış; Galler Prensi olarak, “Britanya’nın onuru, ihtişamı ve kuruluşunun doğrudan gayesi siyasi özgürlüktür.” diye ilan etmişti.¹⁰² Savaş, zaferle sonuçlansa da Britanya’yı iflasın eşiğine getirmişti. Britanya’nın borçları neredeyse iki katına çıkarken, 1764’te Parlamento savaş borçlarını ödemek ve savunma masraflarını fonlamak için *Sugar Act* (Şeker Yasası) olarak da bilinen *American Revenue Act* (Amerikan Gelir Yasası) adlı yasayı onayladı. Bu tarihe kadar koloni meclisleri vergilerini kendisi topluyordu. Parlamento Şeker Yasası’nı onayladığında bazı koloniciler, temsilcileri olmadığı için Parlamento’nun kolonilerden vergi toplama hakkı olmadığını ileri sürerek buna itiraz ettiler. Jill Lepore, Şeker Yasası’nın radikal olmadığını, ama verilen cevabın radikal olduğunu belirtirken, bu radikalizmi, temsil fikrinin yeni bir kuvvet kazandığı böyle bir zamanda koloni meclislerinin büyüyen gücünün bir sonucu olarak yorumlar.¹⁰³

Monarklar vergi toplama güçlerini XVII. yüzyılda yasama organlarına devretmek zorunda kalırken, İngiltere’nin Kuzey Amerika ve Karayipler’de koloniler kurduğu dönemde temsile bağlı hale gelmişti. 1760’larda bu durum değişti. Massachusetts Meclis Üyesi Samuel Adams, “Eğer vergiler üzerimize, toplandıkları yerde herhangi bir yasal temsilimiz yokken yığılıyorsa, bu bizi özgür bireyler olmaktan ziyade haraca bağlanmış kölelerin acı verici durumuna düşürmez mi?” diye soruyordu. Adams gibi kişiler, temsil olmadan vergilendirmenin zorla yönetim, zorla yönetimin ise kölelik olduğunu ileri sürüyorlardı. Salınan vergilere bir de borçlar eşlik ediyordu, zira borçlular tutuklanıp hapishanelere gönderilebilirdi. “Borçlular hapishanesi” İngiltere’de kolonilerden çok daha yaygındı. Massachusetts Eyalet Başkanı, “tüm kredilerin durdurulmasının beklendiğini” ve hatta “genel bir iflas” duyurdu. Fransız-Kızılderili Savaşı’nın bitişi kredilerin daralmasına, ardında da felç edici bir bunalıma yol açarken, özellikle güneyde birkaç yıl boyunca mahsulde ciddi rekolte düşüşüne sebep oldu.¹⁰⁴ Koloniler 1764’te çıkarılan yasa ile salınan vergileri henüz hazmedememişken, Parlamento bir yıl sonra bu

¹⁰²Lepore, 2024, a.g.k., 108.

¹⁰³Lepore, 2024, a.g.k., 110.

¹⁰⁴Lepore, 2024, a.g.k., 111.

kez de *Stamp Act* [Damga Vergisi Yasası] çıkararak, kredi mektuplarından oyun kartlarına kadar tüm basılı kağıtlara, İngiliz hükümeti tarafından çıkarılan pulların yapıştırılmasını zorunlu kıldı; üstelik de bundan en çok şikayet edecek gazetelerin matbaacılarına en yüksek vergiyi koydu. Boston'dan Charleston'a yayıncılar, Parlamento'nun basın özgürlüğünü yok ederek kolonileri bir kölelik haline düşürmeye çalıştığını iddia ederken, *Boston Gazette*'in yayıncıları pul satın almayı reddederek, gazetenin mottosunu "Özgür bir basın halkın egemenliğini korur" şeklinde değiştirdiler.¹⁰⁵ Amerika'daki İngiliz koloniciler, söz, basın ve toplantı özgürlüğüne İngiltere'deki İngilizler kadar sağlam bir inançla bağlıydılar. Bu haklar henüz tamamen teminat altına alınmamıştı, fakat bunlara büyük bir değer veriliyordu.¹⁰⁶ 1765 yılının Ekim ayında Damga Vergisi Yasası yürürlüğe girmeden bir ay önce, dokuz koloniden yirmi yedi delege New York belediye binasında bir Damga Vergisi Yasası Kongresi'nde bir araya geldi ve Kongre toplu olarak, "kendilerine şahsen veya temsilcileri tarafından verilen kendi rızaları dışında hiçbir verginin uygulanamayacağını" ilan etti. Jill Lepore'un anlatımıyla, "halk egemenliği, basın özgürlüğü, temsil ile vergilendirme arasındaki ilişki, kölelik olarak borç vb. kökenleri İngiltere'ye dayanan bu fikirlerin her biri, kolonicilerin Damga Vergisi Yasası'na karşı muhalefetine yer buldu. Altmış yaşındaki Benjamin Franklin, Damga Vergisi Yasası'na uymayı reddedişlerini açıklamak için, 1766'da Avam Kamarası'nın karşısına çıktı.¹⁰⁷ Parlamento aynı yıl Damga Vergisi Yasası'nı yürürlükten kaldırdı. Fakat sonraki yıl kurşuna, kağıda, boyalara, cama ve çaya vergiler koyan Townshend Yasaları'nı geçirdi. Bu yasalar da ayaklanma ve boykotlara sebep olunca, İngiltere yasayı Boston'a dayatmak için iki alay asker gönderdi. İngiltere ile Kuzey Amerika'daki kolonileri arasındaki ilişkinin çok fazla yorulduğu bir zamanda, Londra menşeli Doğu Hindistan Şirketi, kolonilerin boykotunun da etken olduğu ama esasen Bengal'daki kıtlığın ve sebep olduğu askeri masrafların ve de imparatorluğun tamamını etkileyen 1772 kredi çöküşü sonucunda çakılan hisse değerlerinden ötürü, iflas riskiyle karşı karşıya kaldığında, bu şirketi kurtarmanın bir yolu olarak Parlamento çaydan alınan vergiyi azaltan Tea Act'ı geçirirse de Philadelphia halkı, çay ithal eden herkese "ülke düşmanı" gözüyle bakıyordu. Kolonilerde yükselen tepki, çay satıcılarını korkudan

¹⁰⁵Lepore, 2024, a.g.k., 118-19.

¹⁰⁶Nevins ve Commager, 2015, a.g.k., 76.

¹⁰⁷Lepore, 2024, a.g.k., 112-13.

görevlerinden istifa ettirecek denli yüksekti. O sonbahar çay yüklü üç gemi Boston limanına vardığında, bir Kızılderili kabilesi olan Mohawk savaşçısı kılığına girmiş onlarca kolonici 16 Aralık gecesi botlardan gemilere çıkarak, çay sandıklarını limana boşalttılar. Parlamento'nun tepkisi, bağımsızlık savaşının fitilini ateşlemeye yetecek kadar sert oldu: Boston Limanı kapatıldı ve Massachusetts Sözleşmesi'ni Haziran 1774 tarihi itibarıyla yürürlükten kaldıran *Coercive Acts* (Cebri Yasalar) [Amerikan kolonilerindeki tanımlamayla *Intolerable Acts*/Katlanılamaz Yasalar] yürürlüğe sokuldu.¹⁰⁸

5.2.5.2 Büyük Britanya İmparatorluğu'nda federalizm sorunu

Büyük Britanya genel yönetiminin, imparatorluğu ilgilendiren genel nitelikte her türlü soruna yani savaş, barış, dışişleri, Batı toprakları, Kızılderililer, ticaret vb. üzerinde denetim yapmasına ve aynı zamanda Massachusetts, Virginia, Güney Carolina ve başka kolonilerde çeşitli yerel hükümetlerin tamamen yerel nitelikte her türlü sorunu kontrol etmesine imkan veren herhangi bir sistem bulmaya, İngiliz hükümetinin kadir olup olamayacağını soran Allan Nevins ve Henry S. Commager, bu soruya bağlı olarak, “bu türden genel ve yerel sorunlar arasında merkezi hükümette yeterli derecede yetki bırakacak ve bununla beraber yerel işlerinde, kolonicilerin özgürlüklerini çiğnemeyecek şekilde bir hat çizmek mümkün müydü” diye sorar. Yazarlara göre, “Bu, doğal olarak federalizmden başka bir şey değildi.” 1700'lerin ortalarında İngiliz İmparatorluğu teoride ve hukuken olmasa bile fiilen, yetkilerin merkezi ve yerel hükümetler arasında paylaşıldığı bir federal imparatorluktu. Parlamento, yüz elli yıl kadar genel nitelikte her türlü sorunu denetimi altında tutmuş, buna karşın yerel meclisler başlangıçtan itibaren yerel nitelikte her türlü konuda fiili kontrollerini uygulamış olsalar da imparatorluk hukuken federal değil, merkezîyetçi bir imparatorluktu. Parlamento hem hukuken hem de pratikte tüm iktidar ve yetkiyi elinde tutuyordu. 1763 yılından sonra İngiliz devlet adamları imparatorluğu düzenlemeyi kendilerine görev edinince, Parlamantonun hukuksal ve teorik üstünlüğü görüşü yeniden ele alındı. İngiliz devlet adamları, Damga Vergisi Yasası'nı yürürlükten kaldıran 1766 tarihli *Declaratory Act*'te [Beyanname Yasası] geçen sözcüklerle,

¹⁰⁸Lepore, 2024, a.g.k., 117-19.

“Büyük Britanya imparatorluk tacına ve Parlamentosuna tabi ve bağlı olduğu, olmakta bulunduğu ve hukuken olması gerektiği” ve “Parlamentonun her halükarda ... Amerika halkı ve kolonilerini bağlayacak güç ve yasallığa sahip yasa ve nizamnameler yapmak konusunda tam güçlü ve yetkili olduğu”

noktalarında ısrar ettiler.¹⁰⁹ Böylece, Amerika’daki kolonilerinin özerkliği dolayısıyla vergilerin makul seviyelere indirilmesi taleplerini reddeden Büyük Britanya İmparatorluğu’na, kendi uyrukları arasında doğacak yeni bir devletin ebeliğini yaparak, vergilerden ve diğer olanaklardan bütünüyle mahrum kalmanın yolunu açmak düştü.

5.2.6 “Amerikalı” kavramının doğuşu

“Medeni dünyada Birleşik Devletler kadar felsefeyle bu derece az meşgul olan başka bir ülke olmadığını” düşünen Alexis de Tocqueville’nin¹¹⁰ tersine, James Madison’ın Kongre’de olup bitenlerle ilgili büyük dedikodulara sahip olan arkadaşı William Bradford, Kongre delegelerinin “Vattel, Burlamaqui, Locke ve Montesquieu okumakla meşgul olduklarını duyurdu” ve “Üzerlerinde filozoflar gibi tartıştıklarına göre, önlemlerin bilgece planlanmış olacağını tahmin edebiliriz.” diye güvence verdi. “Kongre delegeleri bilge olabilirlerdi” diyen Jill Lepore, bu filozofların Birlik’in peşini o zamandan beri bırakmayan zor bir soruyla yüzleştiklerine dikkat çeker: Bir temsil organı olarak kurulan Kongre’de temsil nasıl hesaplanacaktı? Virginia delegesi Patrick Henry’nin buna cevabı, “kolonilerin beyaz yurttaş sayısı ile orantılı olarak belirli miktarda oy kullanmaları” oldu ama, herhangi doğru bir nüfus sayımı yoktu. Her koloniye bir oy verme hakkı konuşuldu, fakat her halükarda toplantının amacının, kolonilerin sıkıntılarının toplamından fazlası olmak olduğu düşünülünce yeni bir siyasi yapılanma akla geldi. Patrick Henry, “Artık Virginia’lılar, Pennsylvania’lılar, New York’lular ve New England’lılar arasında bir fark yok; ben bir Virginia’lı değil Amerikalıyım” dedi. Jill Lepore’un deyimiyle, “Uzun zaman önce bir haritanın üzerine yazılan bir kelimeden siyasi bir ülkü doğmuştu.”¹¹¹

Amerikan kimliğinin oluşumunu özel olarak bağımsız bir çalışmayla açıklamaya çalışan Samuel Huntington, XVII. yüzyıldan XX. yüzyılın sonuna dek Amerikalıların diğer kimlikler karşısında, ulusal kimliklerine verdikleri önemin dört aşamada gelişim gösterdiğini ileri sürerken, Amerikalıların bu dört aşamadan yalnızca birinde ulusal

¹⁰⁹Lepore, 2024, a.g.k., 91-92.

¹¹⁰De Tocqueville, 2022, a.g.k., 443.

¹¹¹Lepore, 2024, a.g.k., 120-21.

kimliklerini belirgin biçimde diğer kimliklerinin üstünde tuttuklarını ifade eder. Huntington'ın dört aşamada açıklamaya çalıştığı kimlik oluşumun ilk iki aşaması Devrim öncesi ve sonrasına aittir, üçüncü aşama İç Savaş dönemini, dördüncü aşama ise 11 Eylül olarak bilinen, el-Kaide örgütünün New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin bulunduğu İkiz Kulelere 2001 yılında gerçekleştirdiği uçak saldırıları zamanıdır ki, Huntington bu dönemde Amerikalı kimliğinin diğer tüm kimliklerin üstüne çıktığını söylese de iki yılın ardından bu kez bu kimliğin zayıflamaya başladığını, biraz da yakınlıkla ifade eder. Huntington'ın birinci aşama olarak tespit ettiği dönemde, XVII. yüzyılda ve XVIII. yüzyılın başlarında İngiltere'nin Kuzey Amerika sömürgelerinde yaşayan özgür insanların ırk, etnik köken, politik değerler, dil, kültür ve din açısından pek çok ortak yöne sahip olduğunu ve bütün bunların Britanya Adaları'nda yaşayan halkla da büyük oranda paylaştıkları özellikler olduğunu belirtir. XVIII. yüzyıl ortalarına kadar kimlikleri ve bağları kendi yerleşim ve sömürgeleri doğrultusunda, Virginia, Pennsylvania, New York ya da Massachusetts'le, daha geniş çerçevede İngiltere Krallığı ile ilişkili olduğunu belirten Huntington, Amerikan kimliğine ilişkin ortak bir duygunun ancak Devrim'den önceki birkaç on yılda kendini gösterdiğini saptar. İkinci aşamada, bağımsızlıkla ve kralcılarının göç etmesiyle, İngiliz kimliğine sahip olmakla ilişkili savlar ortadan kalkmış; ancak eyalet kimlikleri egemenliğini sürdürmüştü. Bu aşamada yerel, bölgesel ve partizan kimliklerin rekabetinin önem kazandığını belirten Huntington, özellikle 1830 yılından sonra, ulusal kimliğe giderek daha fazla karşı çıktığını, bu kimliğin giderek daha sorunlu hale geldiğini belirtir. İç Savaş'tan (1861-65) sonraki üçüncü aşamada ise ulusal kimliğin üstünlüğünün güçlü biçimde yerleştiğini saptayan Huntington, 1870'lerden 1970'lere uzanan dönemin Amerika için ulusçulukta başarı ve zaferin yüzyılı olduğunu savunur.¹¹²

5.2.7 Federal Anayasa'nın kurduğu Amerika Birleşik Devletleri

1776'da da çözülemeyen federalizm sorunu, İngiltere ile Amerika'daki İngiliz kolonileri arasındaki bir sorunken, Devrim'den sonra bu kez koloniler arasında çözülmesi gereken bir sorun olarak, bağımsızlığını ulusal bir savaşla kazanarak yeni kurulmuş Amerika Birleşik Devletleri'nin kendisine devredilmiş oldu. 1775'ten 1787'ye kadar Amerikalılar da aynı sorunla yani “genel amaçlar için birleşik bir hükümet oluşturmak ve aynı zamanda

¹¹²Huntington, 2004, a.g.k., 108-109.

yerel sorunlar üzerinde ayrı devletlerin özerkliğini tam olarak sürdürmek” sorunuyla karşı karşıya kaldılar. 1776-77 yılları arasında yazılan ve Kongre tarafından 1777’de kabul edilen *Articles of Confederation* [Konfederasyon Maddeleri] 1781’e kadar eyaletler tarafından kabul edilmedi.¹¹³ Alexis de Tocqueville bu durumu anlatırken, aynı dine, aynı dile, aynı teamüllere ve neredeyse aynı yasalara sahip olan on üç koloninin, ortak düşmana karşı mücadele ederken, birbirleriyle sıkıca birleşmek ve tek ve aynı ulus altında bütünleşmek için güçlü nedenleri varken, İngiltere’nin boyunduruğundan aynı zamanda kurtulan bu kolonilerin, her zaman ayrı bir varoluşa ve kendi eriminde birer hükümete sahip olduklarını ve her birinin geliştirdiği özgül menfaatleri ve tekil adetlerinin olduğuna işaret ederek, eyaletlerin bireysel itibarlarını ortak bir itibar içinde yok edecek yekpare ve tam bir birlik kurmaya yanaşmadıklarını yazar. De Tocqueville’nin anlattığı bu sebeplerden ötürü eyaletlerde iki eğilim ortaya çıkmıştı. Bu eğilimlerden biri, anayurtla savaş sürdüğü sürece ağır basan Anglo-Amerikalıları birleşmeye, diğeri ise ayrılmaya zorlamaktaydı.¹¹⁴

Barış sağlandığında, birliği sağlayan yürürlükteki yasaların, devletleri aniden eritebilecek kusurları fark edildi. Bağımsız bir cumhuriyet olan her bir sömürge kolonisi tam olarak egemendi. Kamusal tehlike duygusundan destek alamayan Federal hükümetin anayasası zafiyet içindeydi. İlk federal anayasanın yetersizliği hissedildiğinde, ikinci anayasayı yazmak için görevli elli beş üyeli meclise George Washington başkanlık yaparken, Madison, Hamilton ve iki Morris’in de aralarında bulunan üyelerin tamamı, Alexis de Tocqueville’in deyişiyle, “Yeni Dünya’da şimdiye kadar görülmemiş kadar iyi kavrayışlı ve muhteşem karakterli kişilerdi.”¹¹⁵ Howard Zinn ise yirminci yüzyılın başlarında tarihçi Charles Beard tarafından ortaya atılan ve *New York Times*’ta bir başmakaleyle kınandığı aynı yerde belirtilen iddiaya atıfla, bu elli beş kişinin çoğunun mesleki kategori olarak avukat; çoğu toprak, köle, imalat, gemicilik alanlarında ileri gelen zenginlerden; yarısının faiz karşılığı parasını ödünç veren kişiler olduğunu ve bu elli beş kişiden kırkının, Hazine Bakanlığı’nın kayıtlarına göre, ellerinde devlet bonusu bulundurduğunu açıklar. Yine Beard’ün iddiasına göre, Anayasa kongresinde köleler,

¹¹³Lepore, 2024, a.g.k., 92.

¹¹⁴De Tocqueville, 2022, a.g.k., 129-30.

¹¹⁵Lepore, 2024, a.g.k., 92.

sözleşmeli hizmet köleleri, kadınlar ve mülksüzler temsil edilmemişti.¹¹⁶ Sonuçta bu ulusal komisyonun, uzun ve derin müzakerelerden sonra Birlik'i düzenleyen organik yasalar teşekkülünü halkın onayına sundu ve tüm eyaletler bunu kabul etti.¹¹⁷ Böylece 1787'de bu kez *Federal Constitution* (Federal Anayasa) ile sürekli bir federal sistem oluşturuldu.¹¹⁸

Anayasa hazırlanırken ilk güçlük, Birlik ile eyaletler arasında egemenliğin paylaşımı konusunda çıktı. Birlik'i oluşturan her bir eyalet kendi iç refahıyla ilgili her konuda kendini yönetmeye devam etmesini sağlayacak şekilde egemenliği paylaşması gerekirken, aynı zamanda Birlik tarafından temsil edilen ulus da bütünlüklü bir teşekkül oluşturmali ve tüm genel ihtiyaçlarını karşılayabilmeliydi. Egemenliği aralarında paylaşacak olan federe ve federal iki hükümetin her birine verilecek kuvvetin miktarını, tam anlamıyla ve bütünüyle önceden belirlemek imkansızdı. İş federal hükümetin görev ve haklarını tanımlamaya geldiğinde, bu basit ve yeterince kolaydı, zira Birlik bazı büyük ve genel ihtiyaçlara cevap bulmak amacıyla oluşturulmuştu. Ama eyalet hükümetlerinin ödevleri ve haklarına sıra geldiğinde, bunlar çok yönlü ve karmaşıktı, zira bu hükümetler, kendi içlerindeki toplumsal yaşamın tüm ayrıntılarına nüfuz etmekteydiler. Federal hükümetin bütün yetkileri özenle tanımlanıp, bu tanımlamada bulunmayan her şeyin eyalet hükümetlerinin yetkileri içine girdiği ilan edilince, eyalet hükümetleri kamu hukukunu sürdürmeyi; federal hükümet ise sıra dışı durumları üstlenmiş oldu. Fakat burada bir tehlike görüldü. Kurulan istisnai federal hükümetin kesin sınırları ile bağlantılı olarak ortaya çıkabilecek sorunlar ve bu sorunların çözümü, yerelde farklı eyaletler tarafından kurulmuş mahkemelere terk edildiğinde, ortaya birbirinden farklı içtihatlar çıkabilirdi. Bunun birlik önünde bir tehlike yaratması ihtimaline karşı, federal bir yüksek mahkeme kuruldu. Bu mahkeme bütün eyaletlerin üstünde ve ulusal çapta tek olacaktı ve yetkilerinden birisi, anayasanın buyurduğu şekilde, anlaşmazlığa düşmüş iki eyalet hükümeti arasında kuvvetler ayrımını korumaktı.¹¹⁹

¹¹⁶H. Zinn (2018). *Amerika Birleşik Devletleri halklarının tarihi*, (Çev. Sevinç Sayan Özer), (2. Basım), Ankara: İmge Kitabevi, s. 97.

¹¹⁷De Tocqueville, 2022, a.g.k., 130-31.

¹¹⁸Lepore, 2024, a.g.k., 92.

¹¹⁹De Tocqueville, 2022, a.g.k., 131-32.

Yapılan Federal Anayasa ile barış ve savaş yapma, ticaret anlaşmalarını sonuçlandırma, orduyu harekete geçirme ve alayların donatılmasını sağlama hakları kesinlikle Birlik'e verildi. Paranın değeriyle ilgili her iş Birlik'e bırakılırken, posta hizmetlerini düzenleme, ülkenin farklı bölgelerini birleştiren haberleşme alanları açma hakkı da Birlik'indi. Genel olarak, farklı eyaletlerin hükümetleri kendi aralarında özgür olarak tasarlanırken, bu bağımsızlığın kötüye kullanılabilme ve Birlik'in bütününe güvenliğinin ihtiyatsız tedbirlerle tehlikeye atılabilmeye ihtimaline karşı, önceden belirlenen böyle az sayıdaki olay için, federal hükümete eyaletlerin iç işlerine karışma imkanı verildi. Buna karşın da her bir konfedere cumhuriyete kendi yasalarını değiştirme ve düzenleme hakkı tanınırken; bu cumhuriyetlerin geriye dönük yasalar yapma ve kendi içlerinde bir soylular zümresi oluşturmaları yasaklandı. Federe eyaletler üzerinde tam yetkili bir yüksek mahkeme ve bunun yanında aynı şekilde, koyduğu yasalara tüm eyaletleri uymak zorunda bırakan bir yasama organı oluşturan ABD Anayasası ile ortaya yalnızca bir cumhuriyet değil, aynı zamanda bir konfederasyon çıktığına işaret eden Tocqueville, bu devletin, Avrupa'nın birçok monarşisinde olmadığı kadar merkezileştiğini vurgular.¹²⁰ Robert A. Dahl ise bazılarının Kurucu Ataların ("Anayasacılar" da dahil) bir demokrasi değil de bir cumhuriyet kurma niyetinde olduklarını iddia edebildiklerine işaret ederek, bu görüşün Amerikalılar arasında epeyce yaygın olduğuna değinir ve bunlara göre Birleşik Devletler bir demokrasi değil bir cumhuriyet olduğunu belirtir. Dahl, bu inanın zaman zaman anayasanın mimarlarından James Madison'ın otoritesince de desteklendiğine dikkat çeker ve bunun yanlış bir inanış olduğunu savunur.¹²¹ Dahl, bu görüşün kaynağının, muhtemelen, Madison'ın 10 numaralı Federalist Belgesindeki "halk hükümeti" ifadesini genel bir kavram olarak kullandığını, aynı belgede "saf bir demokrasi" ile cumhuriyet arasında bir ayrım yaptığını aktarır. Dahl'a göre, Madison'ın kavramsallaştırılmasında "saf demokrasi," "bir araya gelerek şahsen hükümeti yöneten az sayıdaki kişiden oluşan bir topluluk" iken cumhuriyet ise temsil şeklinin yer aldığı bir hükümet olarak tanımlanıyordu. Buna göre demokrasi, Antik Atina'daki gibi her yurttaşın yönetime katıldığı doğrudan demokrasi olarak algılanıyor ve Amerika gibi geniş bir coğrafyada bunun mümkün olamayacağı düşünülüyordu. Cumhuriyet ise temsili demokrasi olarak

¹²⁰De Tocqueville, 2022, a.g.k., 132-33.

¹²¹R. A. Dahl (2015). *Amerikan anayasası ne kadar demokratik?* (Çev. Cenap Çakmak), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, s. 10.

kabul ediliyordu. Ayrıca Dahl, başka gerekçeler yanında, XVIII. yüzyıl boyunca “demokrasi” ve “cumhuriyet” kavramlarının hem günlük kullanımda hem de filozofik anlamda birbirlerinin yerine kullanılmış olmasına dikkat çekiyor.¹²²

5.2.8 ABD Devrimi’nin ideolojik/teorik öncüleri

İngiltere’ye karşı verilen bağımsızlık savaşıyla iç içe geçmiş ABD Devrimi’nin liderlerinin bir listesini yapmaya çalışan Allan Nevins ve Henry S. Commager, bunları öncelikle iki grupta listeler. Hepsi yazar ve düşünür olan, eğitilmiş insanlardan oluşan ilk grup, devrimin başlamasında çok daha önemli bir rol oynamış, etrafa bir sürü broşürler göndererek, gazeteleri yazılarıyla doldurarak ve siyasi görüşlerini genel toplantılarda yayarak, seslerini ve kalemlerini gönülden bu davanın hizmetine adanmış insanlardan oluşurken; ikinci grupta hiç eğitim görmemiş sanatkarlar veya uzak orman bölgesinden gelmiş az eğitilmiş veya hiç eğitim görmemiş, birçok radikal devrimci önderlerden oluşmaktadır. Nevins ve Commager’in, ilhamlarını Thomas Jefferson ve Sam Adams gibi birinci gruptaki düşünce adamlarından aldıklarını söylediği bu gruptakiler, devrim bir kez başladıktan sonra bu harekete, maddi güç ve enerjilerinin büyük bölümünü vermişlerdir. Allan Nevins ve Henry S. Commager, bir devrim sonucunda doğmuş olan Amerikan ulusunun ulusal kahramanlarının, Jefferson, Franklin, Sam Adams, Thomas Paine olduğunu ve yalnız anavatan İngiltere’ye karşı değil, aynı zamanda Amerika’da hakim sınıflara karşı gelmiş asiler olduğunu vurgular.¹²³

Birinci gruptaki düşünce adamlarının, İngiltere’deki iki “kudretli düşünürler” grubunun düşüncelerini yeniden ele aldıklarına dikkat çeken Allan Nevins ve Henry S. Commager, bu düşünce gruplarından birincisinin, Püriten cumhuriyetinin doktrinlerini haklı göstermeye çalışan grup; diğerinin ise 1688 Şanlı Devrimi’ni haklı çıkarmış grup olduğunu belirtir. Ayrım yapmadan ifade etmek gerekirse, Amerikalı devrimci düşünce adamları kanıtlarını, yazarlara göre, Sidney, Larrington, Milton ve bunların hepsinin de üstünde John Locke’tan alıyorlardı. Locke’un *Hükümet Üzerine İki İnceleme*’sinin Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nin tohumlarını içerdiğini ileri süren Nevins ve Commager, Locke’un, devletin en yüce görevinin, her insanın hakkı olan yaşam, özgürlük ve mülkiyeti korumak olduğunu iddia ettiğini aktarır. “Siyasi otorite yalnızca

¹²²Dahl, 2015, a.g.k., 133-34.

¹²³Nevins ve Commager, 2015, a.g.k., 404.

halkın çıkarı için emanet olarak elde tutulmaktadır.” diyen Locke, “İnsanlığın doğal haklarına tecavüz edildiğinde, halkın bu hükümeti kaldırmak ve değiştirmek hakkı vardır.” da demektedir. Bu teorinin, Bağımsızlık Bildirgesi’nin girişine yazıldığına dikkat çeken Nevins ve Commager, Locke’un, “Yasal otoriteye dayanmayan kaba kuvvetin kötülüklerini giderecek gerçek çare, ona karşı kuvvet kullanmaktır.” dediğini de aktarır. Yazarlar ayrıca, Locke’un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*’ta kilise ile devletin ayrı çalışma alanlarını işgal ettiklerini ve ayrı tutulmaları gerektiği görüşünü açıklarken de devrimin başka bir ilkesini ifade ettiğini vurgularken, gerçek kilisenin hükümetin vergi koyma zoruyla değil, mensuplarının serbestçe yaptıkları bağışlarla desteklenen, tercihe bağlı bir kuruluş olduğunu gösterdiğini de ifade eder.¹²⁴

Locke’un bu görüşüne karşın, XVII. yüzyıl yerleşimcilerinin, Amerika’daki topluluklarını büyük oranda dinsel nedenlerle kurduklarını belirten Samuel Huntington, XIII. yüzyılda ise Amerikalılar ve liderlerinin Devrim’i dinle ve özellikle Kutsal Kitap’la ilişkilendirdiklerini savunur. Gaines M. Foster’ın bir çalışmasına atıfla, İncil’in kültürü biçimlendirmek konusunda Avrupa’da bile benzeri görülmemiş bir rol oynadığını savunan Huntington’a göre, “Devrim onların Tanrı’yla yaptıkları anlaşmayı yansıtıyordu.” Ayrıca, “Jefferson, Paine ve diğer Deistler ve inançsızların Devrim’i haklı göstermek için dine başvurma gereği duyduklarını” da aynı kaynağa dayanarak ileri süren Huntington, Amerika’da 1774 yılında toplanan ilk ulusal meclisin, “insanların Tanrı’dan yardım ve af dilemeleri için oruç günleri, Tanrı’ya teşekkür etmek için de şükran günleri belirlediğini” ileri sürer.¹²⁵ James Madison’ın, “Amerika ile fazla ilişkili olmayan Avrupalı kavramlardan, ‘kilise’ ve ‘din’den söz etmediğine” dikkat çeken Huntington, “tarikatlar” ve “sivil otorite”den söz ettiğini ve bu ikisi arasında var olduğunu söylediği şeyin de “duvar” değil, “çizgi” olduğunu, Sidney E. Mead’ın bir çalışmasına atıfla ileri sürer. Huntington, resmileşmiş bir ulusal dinin yasaklanmasının ve resmi dinlerin yavaş yavaş devletten ayrılmasının toplumda dinin büyümesini teşvik ettiğini iddia ederken, Jon Butler’dan aktardığına göre, “dinde devlet otoritesi zayıfladıkça, mezhep ya da tarikata bağlı otorite genişlemişti” ve bunun sonucunda “devrim sonrası Hristiyanlığın en önemli tek kurumsal gelişimi gerçekleşmişti; dinsel otorite devletten uzaklaşarak ‘gönüllü’ kurumsal yapılara kaymıştı.” Bu değişim ise “mezhep ya da tarikat kurumlarının

¹²⁴Nevins ve Commager, 2015, a.g.k., 101.

¹²⁵Huntington, 2004, a.g.k., 83-84.

olağanüstü biçimde yaygınlık kazanmasına neden olmuş, çok sayıda birey ve gruba ulaşacak yeni yolları ve toplumu ve değerlerini biçimlendirecek yeni bir iradeyi beraberinde getirmişti.” XVIII. yüzyılın sonunda Avrupa ülkelerinde ve Amerika’nın birkaç eyaletinde dinsel topluluklar bulunurken, Kilise üzerindeki devlet kontrolünün devlet gücünün kilit öğelerinden biri olduğuna dikkat çeken Huntington, buna karşılık, resmi Kilisenin devleti bu alanda meşru kıldığını belirtiyor. Amerikan Anayasası’nı düzenleyenlerin, devletin gücünü sınırlamak ve dini koruyup güçlendirmek için resmi bir ulusal kilisenin varlığını yasakladığını belirten Huntington, “Kilise ile devletin ayrılmasını” dinsel ve toplumsal kimliğin doğal sonucu olarak görür. Huntington, William McLoughlin’in, “amaç devletin *dinden* özgür kılınması değildir, *din yararına* özgür kılınmasıdır” dediğini aktarırken, “görünürde bunun başarılı olduğunu” değerlendirir ve “Amerikalılar istediklerine inanmakta özgür olmakla kalmayacak, dilediklerince dinsel topluluklar ve örgütler yaratabileceklerdi” derken, sonuç olarak, Amerikalıların yarattıkları cemaat, tarikat ve dinsel hareketlerin çeşitliliği açısından benzersiz bir halk olduğunu; bunların neredeyse tümünün Protestanlık kapsamındaki seçenekler olarak ortaya çıktığını ileri sürer.¹²⁶

5.2.8.1 Benjamin Franklin

Jill Lepore, Britanya Amerika’sındaki köleler arasında baskılanan okuryazarlığın, sıra kendi bildirgelerini ve kitaplarını, bunlardan da önemlisi gazetelerini basmaya başlayan kolonicilere gelince, bunlar arasında hızla yayıldığını belirtirken, Britanya kolonilerine ilk matbaanın 1639’da [Massachusetts’in başkenti] Boston’a getirildiğini yazar. Britanya Amerika’sının ilk gazetesi *Publick Occurrence*, matbaanın gelişinden elli yıl sonra burada basılır, fakat yalnızca tek sayı basılabilir, çünkü koloni yönetimi tarafından sansürlenmiştir. Bundan on beş yıl sonra, aynı yerde, bu kez *Boston News-Letter* yayın hayatına başlar.¹²⁷

Koloni matbaaları başlarda yalnızca Avrupa’dan haberler verirken, kısa bir süre sonra komşu kolonilerde neler olup bittiğinden de haberler vermeye başlar. Bunun ardından, otoriteyi sorgulamaya ve kendi özgürlüklerini, özellikle de basın özgürlüğünü savunmakta ısrar etmeye başlarlar. Bu savunucuların en ateşlisi, Benjamin Franklin’dir.

¹²⁶Huntington, 2004, a.g.k., 84-85.

¹²⁷Lepore, 2024, a.g.k., 87.

Püriten bir mum ve sabun imalatçısının oğlu olarak dünyaya gelen Benjamin Franklin, okuma yazmayı kendi kendine öğrendiği gibi kız kardeşine de öğretti. Babasının maddi gücü Franklin’i sadece iki yıl okula göndermeye yetmiş, kız kardeşi ise hiç gidememişti. O zamanlarda kız çocuklarına zaten yalnızca İncil’i okuyabilecek kadar okuma öğretiliyordu. Kölelerin ise okullarda öğrenci olabilmesi söz konusu değildi. On altısına gelen Benjamin, matbaacı olan ağabeyi James’in yanında çıraklığa başladığında, ağabeyi *New-England Courant* adında, alakasız bir gazete yayınlamaya başlamıştı. Bu gazete sansüre uğramadı, zira lisanssız yayın yapıyordu, dolayısıyla yayından önce içeriğinin devlet tarafından kontrolü söz konusu olmuyordu. Fakat ağabey Franklin gazetesi aracılığıyla hükümeti ve din adamlarını eleştirmeye başladığında, işler değişti. Hükümetle din adamlarının aynı şey olduğu teokratik Massachusetts hükümeti, 1722 yılında tahrik suçlamasıyla James’i tutukladığında, *Courant*’ı yayınlama işini küçük kardeş Benjamin üstlendi.¹²⁸

Biri İngiliz ve biri İskoç iki radikalın birlikte yazdığı, ifade ve basın özgürlüğü konularında, özgürlüğün doğası hakkında yüz kırk dört adet farklı denemeyi içeren ve *Cato’s Letters* olarak bilinen eseri tefrika ederek hükümetle alay etmeye başlayan Benjamin Franklin, adı geçen yazarların, “Düşünce özgürlüğü olmadan bilgelik olamaz ve ifade özgürlüğü olmadan halk özgür olamaz; ki, bunlar da her erkeğin hakkıdır.” düsturu kapsamındaki fikirlerinin propagandasını yapıyordu. Ağabeyi hapisten çıkarak yayıncılığa geri döndüğünde onunla da alay eden Benjamin, ağabeyini, işini ve ailesini terk ederek Philadelphia’daki pasifist bir Protestan tarikatı olan Quaker’ların kasabasına yerleşti ve burada, 1729’da *Pennsylvania Gazette* adlı kendi gazetesini yayınlamaya başladı. Gazeteden önce Amerika’nın ilk kağıt banknotları basan matbaacısı olan Franklin, bu işten çok zengin olmuştu.¹²⁹ Onu “Amerikan Sokrates’i” olarak tanımlayan Jean Touchard, “özgür düşünceli” Franklin’in kendi yetenekleri ve erdemleriyle başarıya kavuştuğunu, yukarıda belirtilenlere ilave olarak, paratoneri icat eden bir bilim adamı da olduğunu belirtiyor ve Franklin’i bir burjuva prototipi olarak niteliyor.¹³⁰ Jill Lepore da gazetesiyle basın özgürlüğünü savunan Franklin’in, 1731 tarihli Miltoncu bir eser olan *Apology for Printers*’da,

¹²⁸Lepore, 2024, a.g.k., 88.

¹²⁹Lepore, 2024, a.g.k., 89.

¹³⁰Touchard, 2022, a.g.k., 430.

“insanların fikirleri, yüzleri kadar çeşitlidir” fakat “matbaacılar [gazeteciler], insanlar fikir ayrılığına düştüğünde, her iki tarafın da halk tarafından duyulma avantajına sahip olması gerektiği inancıyla eğitilirler. Doğru veya yanlış bir durumda adil olduğunda, birincisi her zaman baskın gelir.”

gözleminde bulunduğunu aktarır. Gazetelerin henüz yalnızca Parlamento’nun son toplantısı üzerine haberlerle dolu olduğu ilk zamanlarda, gazeteler de hakikat ile ilgileniyorlardı. Franklin’in açıklamasına dayanarak, gazetelerin hakikati, iki tarafı da yansıtarak bu tarafların çarpışmasına izin vermek suretiyle ortaya koyduklarını aktaran Jill Lepore, gazetelerin sadece hakikati yazmayı görev olarak görmediklerini, Franklin’in söylediği gibi, “insanların fikirlerini” yayınlamayı ve en iyi olanın kazanmasına izin vermeyi görev biliyorlardı: “Hakikat kendini ortaya çıkaracaktı.”¹³¹

Benjamin Franklin’in siyasi tavırlarının kendi içinde oldukça tutarlı olduğunu ifade etmekle birlikte onun derin bir dinsel ya da bilimsel bir teorisyen olmadığı gibi, bir Locke veya hatta bir Jefferson kadar derin bir siyaset felsefecisi olmadığını belirten Walter Isaacson, bir siyasi düşünür olarak Franklin’in gücünün, diğer alanlarda olduğu gibi, teorik yanından çok pratik yanından kaynaklandığını belirtmekten de geri durmaz. Kölelik konusunda ise başlangıçta sicilinin hiç de düzgün olmadığı anlaşılan Franklin, gazetesinde ilanlar aracılığıyla köle alım satımına katkıda bulunmakta; köle sahibi olmanın maliyeti ile faydalarını karşılaştırdıktan sonra, hiç de akılcı olmadığı sonucuna varsa da bunu kölelere yapılan muamelenin ahlaki boyutundan çok, köle sahipleri üzerindeki olumsuz etkileriyle ilgilendiği için yapmaktaydı. Daha sonra ise kölelere karşı tavrı değişmiş, 1750’lerin sonlarında önce Philadelphia’da, sonra Amerika’nın başka bölgelerinde siyah çocuklar için okullar açma çalışmalarına yardım girişimiyle aktif olarak katılan Franklin, bu okullardan birine yaptığı ziyaretten sonra kaleme aldığı bir yazıda, siyah çocukların da beyaz çocuklar kadar zeki ve uysal olduklarından bahsederek, eski önyargılarını haklı göstermeye çalışmayacağını yazmıştı. Daha sonraları Amerika’da köleliğin kaldırılmasının en ateşli savunucusu haline gelen Franklin, köleliği ahlaki olarak lanetlemiş ve siyahların haklarının geliştirilmesine katkıda bulunan biri olmuştu.¹³²

¹³¹Lepore, 2024, **a.g.k.**, 89-90.

¹³²W. Isaacson, (2024). *Benjamin Franklin*, (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, s.148-50.

5.2.8.2 Thomas Jefferson

Amerika'nın Bağımsızlık Bildirgesi'nin ilk taslağını hazırlayan Thomas Jefferson, İngiltere'ye karşı bağımsızlık savaşı başlayalı bir yıldan fazla olmuşken, bir savaş ilanı olmamakla birlikte, uluslararası hukukta ağırlık sahibi olması beklenen bir devlet eylemi gerçekleştirmişti;¹³³ Kongre bu bildirgeyi 2 Temmuz'da kabul ederek 4 Temmuz'da ilan etti. Bu belgeyi yazan ve kabul eden kimseler, sadece bir bağımsızlık ilanı ile yetinmemiş, “İnsanlık aleminin düşüncelerine karşı gerekli saygı” nedeniyle düşüncelerini açıklamış ve “kendilerini ayrılığa zorlayan” nedenleri ve bunu “meşru gösteren ana düşünceleri” ortaya koymaya çalışmışlardı.¹³⁴ Jean Touchard bu tavrı, “uluslar mahkemesi önünde, başkaldıran kolonileri haklı çıkarma arzusu” olarak niteler; çünkü, “doğal hukukun ebedi geçerliliğini varsaymaktadır.”¹³⁵ Kolonicilerin ne için mücadele ettiğini açıklayan bildirge, kralın halkını keyfi bir iktidar altına alarak, onları kölelik durumuna indirgemeyi tesis etme girişimini, devrimin sebebi olarak açıklıyordu. “Koloniler üzerinde mutlak bir tiranlık kuran mevcut Büyük Britanya kralının tarihi, tekrarlanan bir tahribatlar ve yağmalamalar tarihidir.” İngiliz filozof Jeremy Bentham, 1776 yılında, Bağımsızlık Bildirgesi'ne şekil veren devlet teorisini, “saçma ve hayalperest” bulduğunu söylerken, teorinin aşikar gördüğü hakikatlerin ne aşikar ne de hakikat olduğunu, aksine, “var olan ve hayal edilebilecek tüm rejim biçimlerini tahrip etmeye yönelik” olduğunu düşünüyordu. Jill Lepore, Bentham'ın saçma ve hayalperest bulduğu şeyin, “yüzyılların politik düşüncesinin ve politik denemelerinin birikimi” olduğunu savunur.¹³⁶

Amerikan Anayasası'nın küçük ile büyük devletler, güçlü yönetim yanlıları ile yerel özerklik yanlıları, sanayileşmeyi destekleyenler ile tarıma dayananlar arasında bir uzlaşmanın ürünü olduğunu belirten Jean Touchard, böylece “federalistler”in otoriter demokrasisi ile Jefferson'ın liberal demokrasisinin çatıştığını; her ikisinin de halka dayanmadığını ama felsefi ve sosyolojik temellerinin farklı olduğunu ifade eder.¹³⁷ Jean Touchard, Jefferson'ın demokrasinin genişlemesinden yana olduğunu özellikle vurgularken, onun referansının John Locke olduğunu belirtir. “İnsanın doğuştan iyi

¹³³Lepore, 2024, **a.g.k.**, 128.

¹³⁴Nevins ve Commager, 2015, **a.g.k.**, 121.

¹³⁵Touchard, 2022, **a.g.k.**, 431.

¹³⁶Lepore, 2024, **a.g.k.**, 128.

¹³⁷Touchard, 2022, **a.g.k.**, 432.

olduğuna inanır ve yönetimi yönetilenler için sürekli tehdit olarak görür.” İnsanın doğanın yasalarına denk düşen devredilemez haklara sahip olduğunu düşündüğüne işaret eden Touchard, onun ağabeylik hakkına, köleliğe, dinsel özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı olduğunu belirtirken, Jefferson demokrasisinin ilkelerinin sınırlı yönetim, insan hakları ve doğal eşitlik olduğunu ileri sürer.¹³⁸ İnsan hakları kavramı, her ne kadar başlığında “insan” sözcüğü bulunmasa da *Bill of Rights*’da listelenen haklar insana ilişkin olduğu için daha önce 1688 Devrimi’nde İngiltere’de ortaya çıkmışken, burada şekil ve kapsam değiştirilerek yeniden dillendirildi. Bertrand Russel bu kavramın doğuşunu (*Laissez-faire* ilkesinin de), doğal hukuka inançtan kurtulan birçok öğreti gibi, Kalvinciliğe borçlu olduğunu; bu öğretilerin Püritenlikle bağlantılı olduğunu ve kökeninin oraya dayandığını ileri sürer.¹³⁹

5.2.8.3 Thomas Paine

1776’da George Washington’ın ordusunun ayrı bir Amerika bayrağı kullanmaya başladığı sıralarda, İngiltere’de tanıştığı Benjamin Franklin’in davetine icabet ederek iki yıl önce gelmiş Thomas Paine adında bir gencin yazdığı, bağımsızlığın tek çare olduğunu, ne kadar geciktirilirse o kadar güç olacağını ve ancak bunun Amerikan birliğini mümkün kılacağını iddia eden *Common Sense* [*Sağduyu*] adlı broşür, derin bir etki yapmaktaydı.¹⁴⁰ Bir bakkalın oğlu olan Paine, bu broşürde, “Basit gerçekler, basit argümanlar ve sağduyudan başka hiçbir şey önermiyorum.” yazdığında, bunu, kralların yönetmek hakkının olmadığını, çünkü atalardan kalan monarşinin soyu başlangıçlarına kadar takip edilebilseydi, –“eğer antikitenin örtüsünü kaldırıp, bunların ilk ortaya çıkışlarına kadar gidebilseydik”– bunların ilkinin, huzursuz bir çetenin baş kabadayısından başka bir şey olmadığı görülürdü, diye açıklamaktaydı.¹⁴¹

İngiltere’nin kendi politik düzeni yıkılmak üzereyken, İngiliz kolonizasyonunun başından itibaren okyanusun her iki tarafındaki tebaa da insanların eşit yaratılmadığına ve Tanrı’nın hükmetme hakkını kendi krallarına verdiğine inandığına işaret eden Jill Lepore, bu düşüncelerin onların eski gerçekleri olduğunu belirtiyor, ama XVII. yüzyılın sonunda,

¹³⁸Touchard, 2022, a.g.k., 433.

¹³⁹B. Russell (2020b). *Batı felsefesi tarihi – Modern felsefe*, c. 3, (Çev. Ahmet Fethi), (6. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 236.

¹⁴⁰Nevins ve Commager, 2015, a.g.k., 121.

¹⁴¹Lepore, 2024, a.g.k., 20.

Hristiyan teolojisinden yola çıkarak bir Amerikan yaratılışı hayal eden John Locke'un, tüm insanların, "tüm gücün ve yargı yetkisinin karşılıklı olduğu, hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olmadığı, herkesin her halükarda eşit olduğu ve kimsenin kimseye tabi olmadığı bir eşitlik durumunda" doğduğunu tartışmasıyla "eski gerçeklerin" değişmeye başladığını ifade ediyor. Çünkü 1776'ya gelindiğinde, kralın kolonilerdeki tebaalarının büyük bir kısmı Locke'un bu bakış açısını o kadar kabul etmişlerdi ki, Thomas Paine'in "tüm insanlar aslen eşittir"i savunan "basit gerçeği"nin, Tanrı'nın bir kişiye ve onun varislerine yönetme hakkını tahsis ettiği fikrinin son derece absürt olduğu savını kabul etmekteydiler. Lepore, Paine'in, "doğa buna karşıdır" diye yazdığını aktarıyor.¹⁴²

Jill Lepore'un merak ettiği soru, Virginia Sözleşmesi (1606) ile Bağımsızlık Bildirgesi (1786) arasında ne yaşanmıştı ki, birçok insan herkesin eşit yaratıldığına ve devletlerin yönetim hakkını yönetilenlerin rızasından aldığına ikna olmuştu?¹⁴³ Anlaşılan, İngiltere kralından hoşnut olmayan fakat eski düşüncelerin etkisi altındaki koloni halkları, kurtuluşun ancak ve öncelikle "eski düşünceleri" terk etmekle mümkün olduğuna ikna olmuştu. Thomas Paine'in bu iknadaki rolü, sıradan insanların anlayabileceği bir dilde yazmasıyla önem kazanmıştı. Lepore'un deyişiyle, "bağımsızlığın en kuvvetli itici gücü" birkaç kişiden biri olan Paine, Ocak 1776'da yayınladığı *Sağduyu* broşürüne, "Planım, zar okuyabilenlerin anlamasını sağlamak olduğundan, tüm edebi süslemelerden kaçınacağım ve alfabe kadar basit bir dille yazacağım" diye başladı. Kongre üyeleri Locke ve Montesquieu okuyan filozoflar olsalar da sıradan Amerikalıların İncil, *Poor Richard's Almanack** ve Thomas Paine okuduklarını belirten Jill Lepore'a göre, Paine öfkeyle ve çok hızlı yazıyor, "Amerika'nın ülküsü tüm insanlığın ülküsü için büyük bir ölçüttür" diye ilan ediyordu:

"Bu bir kentin, bir ülkenin, bir vilayetin, bir krallığın değil bir kıtanın, yaşanabilir yerkürenin en az sekizde birinin, meselesidir. Bu, bir günü, bir yılın ya da bir çağın meselesi değildir; gelecek nesiller fiilen bu mücadelede yer almaktadırlar ve mücadeleden az ya da çok hatta zamanın sonuna kadar etkileneceklerdir."

¹⁴²Lepore, 2024, a.g.k., 62.

¹⁴³Lepore, 2024, a.g.k., 62.

*Benjamin Franklin'in matbaacılık yaptığı yıllarda Richard takma adını kullanarak yazdığı hikayelerden oluşan ve 1732 ile 1758 arasında yıllık olarak yayınladığı almanak.

Thomas Paine'in sıradan Amerikalılar tarafından çok okunmasının sebebini muhtemelen onun ampirizminin yerli, metaforlarının ise gündelik ve bilinen metaforlar olmasına bağlayan Jill Lepore, Paine'in İngiliz emperyalizminin mantığını bambaşka bir şekilde sunarak, "bir kıtanın daima bir adadan yönetileceğini düşünmenin tuhaf" olduğunu yazdığına dikkat çeker. Sıradan insanın anlayabileceği sadelikte ve gündelik hayattan metaforlarla okuyucuya seslenen Thomas Paine'in, felsefeden de yoksun olmadığına işaret eden Lepore, bunu da gündelik dile dönüştürerek özetleyen Paine'in, örneğin John Locke'un doğa durumu fikrini açıklarken, "İnsanlık aslında yaradılış mertebesinde eşittir; eşitlik yalnızca daha sonraki bir durum tarafından yok edilebilir." diye yazdığını belirtir. "Birilerinin diğerlerinin yönetmesi, zengin ve fakir arasındaki ayırım..." Paine'e göre, "Bu eşitsizlik biçimleri ne doğaldı ne de din tarafından tarif edilmişti. Bunlar eylemlerin ve geleneklerin sonuçlarıydı." Ve hepsi içinde en doğal olmayan ayırım ise, "insanların krallar ve tebaa olarak ayrılması" diye açıkladı.¹⁴⁴

5.2.8.4 James Madison

16 Aralık 1773 gecesi Boston limanında çayların dökülmesi eylemini, ailesinin Virginia'daki plantasyonlarından dikkatle izleyen yirmi üç yaşındaki James Madison, iki yıl önce Princeton'dan mezun olmuş ve eve dönmüştü. Çay Yasası'na Kuzey ve Orta kolonilerde, Güney kolonilerinden olduğundan farklı tepki verilisinin sebebini anlamak için çaba sarf ederken, çayların dökülmesinin ardından Massachusetts ve Pennsylvania'nın Parlamento otoritesine Virginia'nın direnmediği bir şekilde direnişinin sebebinin, kuzey kolonilerinde yerleşik bir din olmamasından kaynaklandığını düşündü. Madison, Princeton'da Presbiteryen bir üniversitede dinsel özgürlükler üzerine çalışmıştı. Massachusetts ve Pennsylvania'daki direnişlere bakarak, dinsel özgürlüğün zihnin bağımsızlığını teşvik ettiğini ve siyasi özgürlüğü de mümkün kıldığını düşünüyor ve bu özgürlüğün iyi bir şey olduğuna inanıyordu. *Coercive Acts (Cebri Yasalar)*'dan bahsedildiğini duyduğunda ilk defa savaşı düşünmeye başlayan Madison, Philadelphia'daki arkadaşı William Bradford'a yazdığı mektupta, "savunmamıza mümkün olan en kısa sürede başlamamız" en iyisi olmaz mı, diye sordu.¹⁴⁵

¹⁴⁴Lepore, 2024, a.g.k., 125.

¹⁴⁵Lepore, 2024, a.g.k., 119-20.

1776 tarihli Virginia Hükümet Formu ve Haklar Bildirgesi George Mason tarafından kaleme alındığında, “Tüm insanlar doğaları gereği eşit derecede özgür ve bağımsızdırlar ve bir toplum haline geldiklerinde herhangi bir sözleşmeyle gelecek nesillerini mahrum bırakmayacakları ya da esirgenemeyecek belirli asli haklara sahiptirler.” “Bütün güç halkın elindedir ve dolayısıyla halktan türetilmiştir.” “Dini yaşama şekilleri konusunda tüm insanlar sonsuz hoşgörünün tadını çıkarmalıdır.” Bu son cümle James Madison’ın önerisiyle, “dini bütünüyle ve özgürce yaşamaya tüm insanların eşit derecede hakkı olduğunu” garanti edecek şekilde değiştirildiğinde, dinsel hürriyetin hoş görülecek bir şey değil, temel bir hak olarak ilk anayasal garantisinin yazarı Madison oldu.¹⁴⁶

Leon B. Baradat, Madison’ın siyasi tutumlarının, koşullara bağlı olarak sol ile sağ arasında gidip geldiğini ileri sürer ve bu bakımdan onun kişiliğini karmaşık bulur. Halk egemenliği açısından bakıldığında ise onun felsefesini kesinlikle muhafazakar bulur. Madison’ın yaptığı çalışmaların kendisini demokrasi tarihinin başarısız olduğuna ikna ettiğini belirten Baradat, halk egemenliğine dayalı yönetimlerin bir krizle karşılaştıklarında, genellikle yozlaşarak bir ayaktakımı-yönetimi halini aldıklarını ve en sonunda, halkın bütün iktidarı bir tirana devrettiklerini düşünen Madison’ın, Kurucu Meclis’te yer alan hemen herkes gibi, saf demokrasiye pek saygı duymadığını savunur. O halde nasıl oldu da Madison Amerika’da bir devlet kurulurken, onun demokratik olması yönünde çaba gösterdi? Leon B. Baradat, bunu şöyle açıklıyor: “Madison, devletin zorunlu olduğuna ikna olmuş ve tercihini halk tarafından denetlenen bir siyasi sistemden yana kullanmıştır.” Fakat yine de Madison, “siyasi yaşam açısından özsel nitelikte olan özgürlüğü” sağlamak bakımından ne halka ne de devlete bel bağlanamayacağı görüşündedir. Bir yandan, denetimsiz bırakıldığında devletin son derece baskıcı ve zulmedici bir hal aldığını gözlemleyen Madison, diğer yandan insan doğasının yalnızca saldırgan ve bencil olmakla kalmadığına, ayrıca *değiştirilemez* olduğuna da inanmaktaydı. Bunların her birinin diğerinin olumsuz yanlarını dengeleyeceği umuduyla, devletin baskıcılığı ile insanların harisliğini birbirine karşı işleten bir sistem kurmak isteyen Madison, Baradat’ya göre, “Bu karşılıklı olumsuzlamanın iyi bir yönetimle ve bireysel özgürlüğün mümkün olan en yüksek düzeyde gerçekleşmesiyle sonuçlanacağı biçimde bir spekülasyonda bulunmuştur:

¹⁴⁶Lepore, 2024, a.g.k., 126.

Devlet, insan doğası üzerinde düşünümünün en büyüğü olmaktan başka nedir? Eğer insanlar melek olsalardı hiçbir devlete gerek kalmazdı. Eğer melekler insanları yönetmek zorunda kalsalardı, devletin ne içsel ne de dışsal denetimine gerek kalırdı. En büyük müşkül, insanların insanları yönetmesi için bir devletin çerçevesini oluştururken ortaya çıkar: İlk önce devletin yönetilenleri kontrol edebilmesini sağlamak ve ardından da onu, kendini kontrol etmeye zorlamak gerekir.

Madison'ın bu soruna, güçler ayrılığı ile denetim ve denge unsurlarıyla getirdiği çözüm, Baradat'ya göre, “aynı anda hem dahiyane bir fikirdir hem de muhtemelen bu büyük devlet adamının ve Amerikan siyasi sisteminin bir lanetidir.”¹⁴⁷

5.3 Fransız Devrimi

Fransız Devrimi, aklın tarihteki manifestosudur.
Hegel

1500'lerde Avrupa'da siyasal birliği yaşatabilecek dört ülkeden biri olan Fransa, ulusal birlik konusunda oldukça yol almış, daha o çağda ulusal bir monarşiye sahip olarak, ulusal bir devlet olma konusunda epey ilerlemişti.¹⁴⁸ XVII. yüzyılın ortalarında ise kraliyet mutlakıyetçiliği ilkeleri üzerine yazılanlar çoğalmıştı. XIV. Louis'nin 1643-1715) torunu ve XV. Louis'nin (1715-1774) oğlu XVI. Louis (1774-1789), babasının tebaasına hatırlattığı üzere, “bağımsız ve yekpare şekilde yasa çıkarma yetkisini yalnızca kendisinin elinde bulundurduğunu” biliyor ve o da “Fransız monarşisinin belirleyici özelliklerinden biri, tüm gücün yalnızca kralda toplanmasıdır ve hiç kimse onun hükmünden muaf değildir” diyordu. Fakat Louis, iktidarının keyfi olmadığının farkındaydı. “Fransa kralı, Tanrı'nın insanlara aşıladığı aklın buyruklarına uymakla yükümlüydü ve tebaasının sahip olduğu haklara saygı duymak zorundaydı.” “Yaşam, şeref, özgürlük ve sahip olunan malların mülkiyeti” olarak sıralanan bu haklar, Jeremy D. Popkin'e göre,

“Amerikalı devrimci Thomas Jefferson'ın, ABD Bağımsızlık Bildirgesi'nde sözünü edeceği ‘yaşam, özgürlük ve mutluluğu arama’ haklarından ya da Fransa'daki devrimci yasakoyucuların 1789'da tanımlayacakları haklardan çok da farklı değildi; bunlar arasındaki

¹⁴⁷Baradat, 2012, a.g.k., 123-25

¹⁴⁸Roberts, 2015, a.g.k., 332-33.

benzerlikler, Fransız mutlakıyetçiliği ile Amerikan ve Fransız devrimci liberalizminin doğal hukuk felsefi geleneğine uzanan ortak köklerini gözler önüne seriyordu.”¹⁴⁹

Yüzyıllar süren bir sürecin sonunda vasalların değişken sadakatine bağımlı halde yaşayan feodal derebeyleri olmaktan çıkan Fransa kralları, geniş bir yelpazede sıralanan yetkileri kullanma gücünü elinde bulunduran monarklara dönüşmüşlerdi. XV. Louis, 1750’lerin sonunda kraliyet tarihçisine, krallığın yönetiminin temelini oluşturan yasaların bütünü niteliğindeki Fransız anayasasının esaslarını ilk ve son kez belirlemeye yarayabilecek hukuk belgelerini derleme görevi vermiş, fakat tarihçi bu görevi tamamlayamadan, 1789’da devrimciler, Fransız anayasasının gerçek ilkelerini gün yüzüne çıkarmaya çalışmanın lüzumsuz bir uğraş olduğuna karar vermiş ve ülkeye yeni kurumlar kazandırmaya kendileri koyulmuşlardı.¹⁵⁰ “Soylularca” başlatılan Fransız Devrimi’nin, bu monarşiye karşı aristokrasi tarafından sürdürülen direnişin son bölümü olarak ortaya çıktığını ve bundan dolayı krallığın eski tarihini sona erdirdiğini belirten Georges Lefebvre, devrimin “halk adamları” tarafından bitirilerek, burjuvazinin çıkışını sağladığını ileri sürer. Böylece Fransa’nın modern tarihi başlamış, aynı zamanda önceki dönem kapanmıştır. Çünkü Devrimin çökerttiği “feodal dünyanın içinde burjuva sınıfının filizlenmesi, uzun bir gelişimin başlıca özelliklerinden birisini oluşturmaktadır.”¹⁵¹ Jonathan Israel, Amerikan Devrimi’nden (1776-1783) ve Felemenk Devrimi’nden (1780-1787) sonra gerçekleşen ve onlarla iç içe geçen Fransız Devrimi’nin, tarihçilerin ve filozofların genellikle sandığı gibi, tikel bir ülkede gerçekleşen yerel bir olay olmadığını ileri sürer. Israel’e göre,

Atlantik ötesi dünyadaki devrimci dalga gibi, bu büyük ayaklanma da algılarda, düşüncelerde ve tutumlarda 1770’lerde ve 1780’lerde hız kazanan, Atlantik’in her iki yakasında okuyan seçkinlerin çoğunu, Thomas Paine’in ifadesiyle, “monarşist ve kalıtsal yönetim sistemleri altında insanın perişan durumu”nun, “bu sistemlerin kötü; yönetim ilkesinde ve yapısında genel bir devrimin zorunlu olduğu”nun kanıtı olduğuna ikna eden genel bir değişimden kaynaklandı.¹⁵²

¹⁴⁹J. D. Popkin (2023). *Yeni dünyanın başlangıcı – Fransız Devrimi’nin yeni tarihi*, (Çev. Gamze Karaca, Özgür Balkılıç), Ankara: Fol Kitap, s. 56-59.

¹⁵⁰Popkin, 2023, a.g.k., 57-58.

¹⁵¹G. Lefebvre (2015). *Fransız devrimi*, (Çev. Heval Bucak), İstanbul: Hil Yayın, s. 9.

¹⁵²Israel, 2020, a.g.k., 52-53.

Fransa'nın vahşi iç savaflara ve dini ihtilaflara rağmen üniter bir bütün olarak sergilediği tavrı anlamak için, ülkeye yeni bir enerji ve yeni kaynaklar sağlayan toplumsal bir gücün ortaya çıktığını göz önüne almak gerektiğine işaret eden Carla Vivanti ise bu gücün, ticari ve mali faaliyetler sayesinde zenginleşip çocuklarını giderek hukuk eğitime yönelten ve bu sayede krallığın bürolarında ve idari konumlarında onlara yeni kariyer ve yeni yetkiler edinmelerini sağlayan Üçüncü Sınıf aristokrasisi olduğuna dikkat çeker. Vivanti'nin, "kendi deneyiminin, ekonomik ve toplumsal prestijinin bilincinde" olduğunu belirttiği bu sınıf, devlet kurumunun bağdokusunu oluşturarak değerli bir siyasi ve kültürel işlev gerçekleştirmiştir.¹⁵³

XVIII. yüzyılın son çeyreğine girildiğinde, Vivanti'nin yukarıda işaret ettiği sınıf ile monarşi arasındaki gerilim zirveye çıkmıştı. Buna rağmen, Fransız Devrimi'nin kaçınılmaz olmadığını ileri süren John Merriman, Devrim'den önceki yirmi yılın zor ekonomik koşullarının, iyice yerleşmiş ekonomik ve toplumsal ayrıcalıklar karşısında özgürlüğü vurgulayan bir söylemin gitgide popülerleşmesiyle de birleşerek, şu veya bu türden bir değişikliğin olası ve hatta belki de mümkün görünmesine yol açtığı yorumunu yapar. Yasa önünde eşitliği vurgulayan ve mutlakiyet ile despotizm arasında ayrım yapan Aydınlanma dilinin gitgide yaygınlaşmış olması da monarşiyi ve onun hükümetini kamuoyunun daha yakın gözetimi altına sokmuştu.¹⁵⁴ J. M. Roberts ise 1789'da kimsenin meydana gelecek olaylar konusunda en küçük bir öngörüye sahip olmadığını belirtirken, meydana gelen olayları, daha çok fokur fokur kaynayan bir tencerenin kapağının açılmasına ya da büyük bir heyelanın önüne set çekip bu seti kaldırmaya benzetir.¹⁵⁵

Fransa'nın Amerika Kıtası'nda İspanya ve İngiltere'ye karşı yürüttüğü ve İngiltere karşısında mağlup olduğu sömürge savaşlarının maliyetinin hemen arkasından bir de Amerika'nın bağımsızlığı için savaşan İngiliz kolonilerine Fransa Kralı XV. Louis'nin maddi destek sağlamasının yarattığı derin yoksulluk, alt ve orta sınıflar için hayatı çekilmez seviyelere düşürmüştü. 1780'lerde bir finansal kriz patlak verdiğinde ve kral, en son 1614'te toplanmış *États généraux*'yu [Genel Meclis] toplantıya çağırarak zorunda kaldığında, Fransız Devrimi'nde doruğa çıkacak bir karşılaşma için sahne kurulmuş oldu.

¹⁵³Vivanti 2022, a.g.k., 22.

¹⁵⁴Merriman, 2018, a.g.k., 483, 485.

¹⁵⁵Roberts, 2015, a.g.k., 420.

Sonunda, Alexis de Tocqueville'in övgü mü yoksus yergi mi olduğu tartışmalı olabilecek cümleleriyle,

Fransızlar 1789'da sanki yazgılarını ikiye bölmek ve o güne kadar olmuş oldukları şeyi bundan sonra olmak istedikleri şeyden bir uçurumla ayırmak üzere, hiçbir halkın kalkışmamış olduğu en büyük gayreti gösterdiler. Bu amaç doğrultusunda, yeni durumlarına geçmişten hiçbir şey taşımamak için her türlü önlemi aldılar; kendilerini atalarından başka türlü biçimlendirmek için kendi kendilerine her türlü baskıyı dayattılar; nihayet kendi kendilerini tanınmaz kılmak için de hiçbir şeyi unutmadılar.¹⁵⁶

John Merriman, Fransız Devrimi'nin halk egemenliği adına monarşik mutlakiyete karşı ilk etkili meydan okumayı başlattığını belirterek, Fransa'da cumhuriyetçi bir yönetimin kurulmasının ve cumhuriyetçi ülkelerin diğer Avrupa ülkelerine yayılmasının, Devrim bittikten uzun zaman sonra bile Avrupa siyasal yaşamının evrimini etkilediğini anlatırken, halkın hakları, toplumda devletin rolü, demokratik toplum değerleri, siyasal yaşamda "sol" ve "sağ" kavramları, "silahlı ulus" kavramı, modern toplumda ve siyasette dinin yeri ile ilgili meselelerin ve ekonomik özgürlük ve mülkiyetin kutsallığıyla ilgili sorunların siyasal gündemde ağır basmaya başladığını anlatır.¹⁵⁷ Jean Touchard da 1789'da başlayan Devrim'in, Fransız kurumlarını altüst ettiğini ve Avrupa kurumlarının dönüştürülmesine büyük bir katkı yaptığını belirtirken, Merriman'ın hemen yukarıda belirttiği gibi, bugün yaşadığımız simgelerin, sözcüklerin, siyasal düşüncelerin 1789-1815 arasında oluştuğunu aktarır. Sağ ve sol, vatan, silahlı ulus gibi kavramlar da bu döneme tarihlenir. Din adamlarının sivil anayasası, Hristiyanlıktan uzaklaşma, aklın ön plana çıkması birçok Katoliğin devlete karşı duygularını etkiledi.¹⁵⁸

Modern milliyetçiliğin köklerinin Fransız Devrimi'nde olduğunu belirten Merriman, devrimcilerin büyük bir coşkuyla, evrensel olduğunu savundukları ulusun egemenliği, yurttaşlık hak ve ödevleri gibi ilkeler ortaya attığına değinirken, Devrimcilerin, Devrim'in Fransa'da gerçekleşmiş olması gerçeğini yücelttiklerini belirtir.¹⁵⁹ Georges Lefebvre ise burjuvazinin yararlandığı ilk devrimin kesinlikle Fransız Devrimi olmadığını, bundan önce iki İngiliz ve ABD Devrimi'nin bu gelişimi belirginleştirdiğini

¹⁵⁶A. de Tocqueville (2021). *Eski rejim ve devrim*, (Çev. Turhan Ilgaz), (3. Basım), Ankara: İmge Kitabevi, s. 33.

¹⁵⁷Merriman, 2018, **a.g.k.**, 483.

¹⁵⁸Touchard, 2022, **a.g.k.**, 435.

¹⁵⁹Merriman, 2018, **a.g.k.**, 483.

savunurken,¹⁶⁰ Jean Touchard da son zamanlarda yapılan bazı çalışmaların, 1789'da başlayan Devrim'in özellikle Fransız ağırlıklı açıklamasına karşı bir tepki olduğuna dikkat çeker ve hiç kuşkusuz, karşılaştırılması mümkün olmayan durumları karşılaştırmaktan sakınmak gerektiğini belirttikten sonra, Amerikan Devrimi'yle Fransız Devrimi'nin özellikle burjuvazinin gelişmesi gibi ortak nedenlerinin olduğuna vurgu yapar. Aynı şekilde Fransız Devrimi'yle XVIII. yüzyıl sonunda Avrupa'daki gelişen bütün devrimci hareketler arasında da benzerlik kurmak gerektiğini öneren Touchard, Fransız Devrimi'nin sadece Fransa'ya özgü bir olay olmadığını ifade eder.¹⁶¹

John Merriman, Devrimcilerin Fransız devletini, daha adil olduğu kadar daha merkezi ve etkili de kılmak istediklerini de söz konusu ederek, kimilerinin "Devrim'in varisi", kimilerinin ise "hain" dediği Napoleon Bonaparte'ın, 1799'da iktidara geçtikten sonra bu süreci devam ettirdiğini söyler.¹⁶² Merriman'ın sözünü ettiği, Avrupa halklarını monarşik ve aristokratik tahakkümden kurtarma niyeti güden savaşırlardır ve bu savaşırlar yayılmacı fetih savaşırlarına dönüşmüştü. Fransa'yı diğer büyük güçlerle karşı karşıya getiren bu savaşırlar, Fransız tehdidi karşısında Britanyalılık duygusunun filizlendiği Büyük Britanya'dan, istilacı Fransız ordularına tepki olarak bazı eğitimli Almanların ve İtalyanların milliyetçiliği benimsemeye başladıkları Orta ve Güney Avrupa'ya kadar başka ülkelerde de milliyetçiliğin doğuşuna ya da yayılmasına katkı yaptı. Milliyetçiliğin dünyanın büyük kısmına yayılması, yüz yıl geçmeden Fransız İmparatorluğu'nun dağılmasına neden oldu.¹⁶³

5.3.1 Devrim'e giden yol

1774'te tahta çıkan XVI. Louis'nin art arda atadığı bakanlar, Fransa'nın 1630'dan beri Avrupa'da üstünlük kurup bunu sürdürmek için çabalaması sonucu birikmiş dev gibi borç yığınınna, bu kez rakibi İngiltere'ye karşı Amerikan Devrimi içinde yer almasının bedeli de bir katman olarak eklenince, XVI. Louis'nin bakanları, birikmiş borçları tasfiye edip monarşinin sırtındaki bu ezici yükten kurtulmaya çalışırken, hiçbir sorunu çözemediler

¹⁶⁰Lefebvre, 2015, a.g.k., 9.

¹⁶¹Touchard, 2022, a.g.k., 435-36.

¹⁶²Merriman, 2018, a.g.k., 483.

¹⁶³Merriman, 2018, a.g.k., 484.

ve başarısızlık gerçeğini ilan etmekten başka bir şey yapmadılar. “1780’lerin Fransı, devletin iflasını bildiren an sesleri altında aresizdi.”¹⁶⁴

Tam da bu sıralarda pek çok Fransız, Fransa’nın yaşıdığı sıkıntıları aşması için devlet ve hukuk yapısında dönüşüme gitmesi gerektiğini düşünmeye başlamıştı. Bazıları daha da ileri gitti. Hükümetin mali yükü sınıflar arasında eşit biçimde paylaştırmakta aciz oluşunu, hakların kötüye kullanılmasının uç örneği olarak görüp reform çağrısında bulundular. Tartışmalar, eşitsizliğin somut bir hal aldığı simgesel yasal imtiyazlar sorunu üzerinde yoğunlaştı. Bu tartışmanın yarattığı öfke, son derece çeşitli ve kalabalık aristokrasi üzerinde odaklandı. Bunlar siyasi açıdan çeşitli görüşlere bölünmüş durumdaydılar ancak tüm soylular kendilerine kanunlar önünde çeşitli derecelerde ayrıcalık sağlayan bir hukuki statüyü paylaşıyordu. Krallık danışmanlarının ve kralın, imtiyazlıların rızası olmadan adım atmaya karşı doğal isteksizliği, 1788’de durumda düzelme olasılığını iyice azaltmıştı. Hükümet bu tarihte çatışmanın kaçınılmaz olduğunu görmüşü, ama yine de bunu hukuki kanallar içinde sınırlı tutacağını düşünüyordu. 1614’ten beri toplanmayan, soylular, ruhban sınıfı ve halk temsilcilerinin yer aldığı üç ayrı sınıf meclisinden oluşan, yaptırım açısından bir işlevi olmayan Genel Meclis’in, mali açıdan imtiyazlı olan kesimi daha yüksek vergi ödemesi için sıkıştıracak ahlaki otoriteyi sağlayacağı umuluyordu. Genel Meclis’in hukuki açıdan ne yapabileceği mekulken, bazı radikaller o güne kadar sorgulanmamış tarihi yasal ayrıcalıkları hükümsüz kılarak tüm ulus için geçerli kanunlar çıkarabileceğini savundu.¹⁶⁵ Soyluların ayrıcalıkları, lonca tekelleri ve yolsuz kraliyet memurları konusunda yakınmalar arttıkça, Aydınlanma düşüncesinin içerdği imalar siyasi eyleme dönüştü. 1774’te maliye bakanı, ekonomiye ayak bağı olan bazı tekelleri ve ayrıcalıkları kaldırmaya dönük bir program hazırladı. Ne var ki, başka kararnamelerin yanı sıra loncaları lağvetme kararnamesi hemen soyluların, Paris Parlamentosu’nun ve sıradan halkın tepkisini çekti; halk 1775’te ayaklandı çünkü hububat ticaretini serbest bırakılması zor zamanlarda fiyatı yükseltmişti.

Gerginlik yaratan birçok unsurun ortasında siyasi kriz zirveye ıktı. Fransa’nın, yiyecek üretimindeki büyümeyi geride bırakacak hızda sürekli artan nüfusu, yiyecek fiyatlarında uzun zaman yüksek seyreden bir enflasyon yarattı. Bunun yükü, küçük toprak sahibi veya

¹⁶⁴Roberts, 2015, a.g.k., 420.

¹⁶⁵Roberts, 2015, a.g.k., 421.

topraksız Fransız köylüsünün ezici çoğunluğunu oluşturduğu yoksulların sırtına bindi. Hükümetler çıkan mali krizi borç alarak ya da dolaylı ve dolaysız vergilerin asıl yükünü yoksul sınıfların sırtına yükleyerek savuşturuyordu. Büyük toprak sahipleriye mali durumlarını korumak için topraklarında çalışan köylülerin ücretini düşük tutup kiralari ve vergiler artırınca, yoksul köylülerin hayatı yüzyılın büyük bir bölümünde çekilmez ve sefil bir hal aldı. Bu genel yoksulluğun üstüne 1780'lerin sonunda özel dertler ve ıstıraplar bindi. Hasadın kötü geçmesi, sığırlarda salgın hastalık çıkması ve durgunluk, nazik durumdaki ekonomiye darbe indirdi. Bunun sonucunda 1789'da Genel Meclisler için yapılan seçimler, tansiyonu yüksek ve hırçın bir ortamda gerçekleşti. Sefalet içinde yaşayıp dertlerine bir çözüm bulma umudu taşımayan milyonlarca Fransız, kendilerini bu hale düşürenleri suçlamanın peşindeydi.¹⁶⁶ Hükümetin acizliği, sosyal adaletsizlik, ekonomik sıkıntılar ve reform yapma arzusundan oluşan karmaşık bir karşılıklı etkileşim Fransız Devrimi'ni yarattı.

1789 yazında Genel Meclisler kendini ulusun egemenliğini uygulayan bir ulusal meclise dönüştürdü. Genel Meclislerin, toplumda ortaçağdan kalma büyük sınıfsal bölünmeleri temsil ettiği varsayımını yıkan üyelerin çoğunluğu, ayırım yapmadan tüm Fransız halkının temsilcisi olduğunu ilan etti. Bu devrimci adımın atılmasının ardından köylülerin ve Parislilerin çıkardığı isyanlar, artık orduya güvenemeyeceğini düşünen hükümeti korkuttu. Muhafazakar vekillerin gözüyse köylülerin kırsal alandaki evleri yağmalaması yüzünden korkmuştu. Bu durum monarşinin önce imtiyazlı sınıfları terk etmesine, ardından ulusal meclise önderlik eden politikacıların talep ettiği ve birkaç ay önce tasavvur edilmesi bile imkansız pek çok şeyi istemeden ve zorla kabul etmesine yol açtı.¹⁶⁷ Ulusal Meclisin üstlendiği ana görev bir anayasa hazırlanması oldu. Bu süreçte meclis Fransa'da yapısal bir devrim gerçekleştirdi. Dağıldığı 1791'e kadar, kilisenin topraklarını millileştirdi, "feodal sistem" adını verdiği düzeni ortadan kaldırdı, sansürü sona erdirdi, merkezi temsili hükümetinin yönettiği bir sistem yarattı, taşradaki eski yerel idari bölünmeyi kaldırıp yerine bugün de kullanılan "département" (il) sistemini getirdi, kanun önünde eşitlik düzeninin kurdu ve yasamayı yürütmeden ayırdı. Halkın

¹⁶⁶Roberts, 2015, a.g.k., 421-22.

¹⁶⁷Roberts, 2015, a.g.k., 423.

egemenliği, yönetimde merkeziyetçilik, tüm yurttaşların kanun önünde eşitliği, ülkenin kurumsal yaşamına daima damgasını vuran ilkeler oldu.¹⁶⁸

5.3.2 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi

İnsan Hakları kavramının ilk kez, doğrudan insana özgü olduğu belirtilmese de içerik itibariyle insana ilişkin haklar olduğu için İnsan Hakları Bildirgesi olarak da anılan Bill of Rights, İngiliz Devrimleri sırasında dillendirildiği ve oradan Thomas Paine aracılığıyla Amerikan Devrimi'ne taşındığı ve 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne (Virginia Bildirgesi) eklendiği görülür. Bundan on üç yıl sonra Fransız Devrimi'nde görülen İnsan Hakları kavramına bu kez Yurttaş Hakları da eklenmiştir. Jean Touchard, ABD Devrimi ile Fransız Devrimi'nin bildirgelerini karşılaştırmıştır:

Bağımsızlık Bildirgesi'nde insan haklarına sadece birkaç satır ayrılmıştır ve bütün metin belli bir durumun endişeli ve temkinli bir doğrulaması gibi sunulur (... “Temkinli tavır uzun zamandan beri var olan yönetimlerin belirsiz gerekçelerle ve geçici nedenlerle değiştirilmemesi gerektiğini söyleyecek, ama vb. diye devam edecektir.”). 1789 Bildirisi, tersine bütün insanlara seslenir.

Evrenselciliğin çarpıcı bir yansıması, doğal hukukun zaferi olan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, insanın “doğal ve yok edilemez” haklarını sıralar: Özgürlük, mülkiyet, güvenlik vb. baskıya karşı direniş (Amerikan Bağımsızlık Bildirisi “yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı”ndan söz etmiştir).

Eşitlik İlkesi: 1. maddede yer alır: “İnsanlar özgür doğarlar ve özgür yaşarlar ve eşit haklara sahiptirler”; Virginia Bildirgesi'nde ise şu ifade yer almıştır: “Bütün insanlar özgür ve bağımsız doğarlar.” 6. maddeyle hukukta eşitlik, 13. maddeyle vergi verme eşitliği getirilmiştir.

4. maddede esasen negatif bir özgürlük tanımı yapılır: “Özgürlük başkasına zararlı olmayan her şeyi yapabilmektir.” Sınırlarıyla bu şekilde tanımlanmıştır ama bir güç olarak ortaya çıkmıştır ve Locke'taki gibi bir olgu değildir.

Öte yandan özgürlük kavramı 17. maddede belirtilen mülkiyet kavramına çok sıkı biçimde bağlıdır: “Mülkiyet dokunulmaz ve kutsal bir hak olduğundan hiç kimse ondan mahrum edilemez ve bu bağlamda tek istisna gene legal bir oluşum olan açık seçik bir kamusal gerekliliktir ve bunun da adil ve acil bir tazminat koşulu vardır.” Bugün bu metnin ihtiyatlı yaklaşımına, mülk sahibinin haklarını güvence altına alan zarflara ve sıfatlara duyarlıyız;

¹⁶⁸Roberts, 2015, a.g.k., 422-23

ama 1789’a o kadar uzak olmayan bir tarihte mutlakiyet doktrincileri hükümdarın krallığın sahibi olduğunu söylüyorlardı. 1789 Bildirgesi bu öğretilerden kesin bir kopuştur.

Haklar Bildirgesi sadece ulusun egemenliğine değil, aynı zamanda ara kurumlara dayalı bir siyasetin meşruiyetsizliğini ifade eder: “Her türlü egemenlik ilkesi esasen ulus içindedir. Hiçbir topluluk, hiçbir birey kaynağı ulus olmayan bir yetkiyi kullanamaz.” (madde 3).

Yasanın egemenliği ulusun egemenliğinden gelir. Yasa: 5. maddeden 11. maddeye kadar 11 kez yinelenir sözcük, aynı şekilde Robespierre’in söylevinde de sürekli yinelenir. Montesquieu yasalardan, Robespierre yasadın söz etmiştir.

Bu yüce yasa bir bildirinin “yüce varlığın huzurunda ve himayesinde” gerçekleşen bir bildirinin dinsel karakteriyle güçlendirilir; insan hakları sadece doğal ve devredilemez değil aynı zamanda kutsaldır ve hiç kimse dinsel de olsa düşüncelerinden dolayı endişe duyamaz. (madde 10).

Rasyonalist ve Yaradancı olan Haklar Bildirisi, Aydınlanma felsefesinin sonucudur; bazı maddeleri Montesquieu’yü (sözgelimi 16. maddedeki güçler ayrılığı referansı), bazı maddeleri Rousseau’yu (sözgelimi 6 maddedeki genel irade referansı: “Yasa genel iradenin ifadesidir”) hatırlatır.

Dolayısıyla 1789 ilkeleri burjuva esinlidir ve başka türlü olmaları da mümkün değildir ama bu ilkeleri açıklayanların niyetlerinin çok ötesine geçerler. Tarihleri ve yerleri bellidir hiç kuşkusuz ama bütün dünyada iki yüzyıldan beri burjuvalıkla kesinlikle hiç ilgileri olmayan insanlar yaşadılar ve burjuvaları savunmak için öldüler.¹⁶⁹

Thomas Piketty, yukarıda ABD Bağımsızlık Bildirgesi bahsinde sözünü ettiği “aynı radikalliğin ve benzer muğlaklıkların,” Mayıs 1789’daki Devrim’den üç ay sonra ağustosta, “ayrıcalıklar”ın kaldırılmasını oyladıktan biraz sonra, Ulusal Meclis tarafından kabul edilen *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi* ile farklı bir eşitsizlik bağlamında da bulunduğunu tespit eder. Piketty, birinci maddenin, “eski sınıflı toplumlara nazaran, net bir kırılmayı imleyen mutlak bir eşitlik vaadiyle” başladığını belirtir: “İnsanlar, haklar yönünden özgür ve eşit doğar ve yaşarlar.” Maddenin devamının adil bir eşitsizlik olasılığı sunduğunu ileri süren Piketty, ama bunun koşullarının olduğunu söyler: “Sosyal farklılıklar ancak ortak yarara dayanabilir.” İkinci madde, Piketty’ye göre, “mülkiyet hakkına, doğal ve zaman aşımına uğramayan hak statüsü verecek meseleyi” netleştirmektedir: “Her politik toplumun amacı, insanın doğal ve zaman aşımı ile kaybedilmeyen haklarını korumaktır. Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya

¹⁶⁹Touchard, 2022, a.g.k., 438-39.

karşı direnmedir.” Piketty, bu maddelerin tamamının birbiriyle çelişecek şekilde yorumlanabilir ve kullanılabilir olduğunu iddia eder ve öyle de olduğuna dikkat çeker. Birinci maddenin görece yeniden dağıtımcı bir anlamda yorumlanabileceğini savunan Piketty, “Sosyal farklılıkların” yani en geniş anlamda eşitsizliklerin, ortak fayda ya da genel çıkara, belki de en yoksulların çıkarına hizmet etmediği sürece kabul edilir olmadığını ileri sürer. Bu maddenin bu yüzden mülkiyetin yeniden dağıtımının yeni bir şeklini düzenlemek ve en yoksulların zenginliğe erişimini desteklemek üzere harekete geçirilebileceğine belirten Piketty, ikinci maddenin ise çok daha katı bir yorumla okunabileceğini, zira geçmişte edinilmiş mülkiyet haklarının “doğal ve zaman aşımına uğramayan” hakları meydana getirdiğini ve sonuçta kolayca tartışmaya açılmayacağını kastettiğine vurgu yapar. Piketty, aslında bu maddenin devrimci tartışmalarda, mülkiyetin yeniden dağıtımı meselesinde son derece ihtiyatlı davranılmasını gerekçelendirmek için kullanılmış olduğunu belirtirken, genel olarak mülkiyet hakkına yapılan göndermelerin, çoğunlukla mülkiyet rejiminin hukuki ve barışçıl yeni bir tanımına dair tüm olasılıkları sert biçimde sınırlandırmak için, XIX. ve XX. yüzyıllar boyunca ve günümüzde dek hak bildirgeleri ile anayasalarda kullanılageldiğine dikkat çeker.¹⁷⁰

5.3.3 Fransız Devrimi’nin ideolojik/teorik öncüleri

1789’da Fransa’da ilk kez bir cumhuriyet rejimi kurarak beklenmeyen bir devlet rejimi inşa eden Fransız Devrimi ile bu devrime ve kurduğu rejime görüşleriyle katkıda bulunmuş üç Fransız siyaset teorisyenine göz atılacaktır. Devletin kökeni ve gelişmesiyle ilgili kuramlar üzerine yapılacak bir incelemenin, Rousseau’nun 1762’de yayımlanan *Du contrat social (Toplum Sözleşmesi)* adlı denemesiyle başlatılabileceğini savunan Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, bu denemede formüleleştirilen düşüncelerin, çeşitli kuramların ve tartışmaların hareket noktasını oluşturduğu görüşündedir. Bununla birlikte Rousseau’nun, birçok bakımdan, aynı zamanda, özel bir düşünce döneminin sonunu, kendisinden çok önce Hobbes’un 1642’de mutlak monarkları savunmak için yazdığı *Leviathan* ile Locke’un 1690’da buna *Two Treatises on Government (Yönetim Üzerine İki Deneme)* adlı yapıtıyla yanıt vermesiyle başlayan bir dönemin kapanışını temsil ettiğini belirten yazarlar, bunun, Montesquieu’nün 1721’de *Lettres persanes (Acem Mektupları)* ve 1748’de *De l’Esprit des Lois*’yı (*Yasaların Ruhu*) yazıp, Vico’nun 1744’te

¹⁷⁰Piketty, 2023, a.g.k., 110-11.

Principi di una Scienza Nuova (Yeni Bir Bilimin İlkeleri) yapıtını yayımladığı bir dönem olduğuna dikkat çeker. Yine de söz konusu tartışmayı ilk başlatan kişinin Hobbes sayılmayacağını savunan yazarlar, İbn Haldun'un 1377'de *Mukaddime* adlı yapıtında yaptığına benzer biçimde 1583'te *Les six livres de la République* (*Devletin Altı Kitabı*) adlı eserinde Jean Bodin'in, devletin, bir çatışmanın ürünü olarak gördüğü kökenlerini tartışmış olduğuna işaret eder. Claessen ve Skalnik, Machiavelli ise 1532'de hükümet etmenin ilkelerini formülleştiren *Il Principe* adlı yapıtını yazdığını, ama söz konusu ilkelerin, aslında kendisinden önce Fransa Kralı XI. Louis'ye (1461-1483) uygulandığını hatırlatır. Yazarlara göre, tüm bu düşünürlerde ortak olan nokta, verilerinin son derece sınırlı olmasıdır. Çünkü, "kuramlarını daha çok, kendilerini inandırdıkları bir geçmiş ile istedikleri bir gelecek üzerine dayandırmışlardı; yani, ancak yarım yamalak bilinen olguları, böyle bir amaca hiçbir biçimde uygun olmayan verilerle açıklamaya kalkmışlardı."¹⁷¹

Fransız siyaset tarihinde iz bırakmış şahsiyetlerin, aşağıda ele alınacak üç isimden ibaret olmadığı biliniyor. Çok sayıda ismin, Fransa'da bir devletin ve özellikle cumhuriyetin ortaya çıkmasına teorik düzeyde katkı verdiği bilinse de aşağıda özellikle, erken modern dönemde monarşiyi tanımlamış olan Jean Bodin ile 1789 Fransız Devrimi'ne fikirleriyle etki etmiş ve devrimciler arasındaki görüş ayrılıklarına yol açarak birbirleriyle çatışmalarına neden olan fikirlerin sahibi olan; ilki, monarşinin sınırlandırılmasını savunarak, bunun ancak kuvvetlerin ayrılmasıyla mümkün olabileceğini savunmuş Montesquieu ve ikincisi, devrimci diktatörlüğü savunanların kendisinde çokça fikri malzeme bulduğu Jean-Jacques Rousseau'nun fikirlerine, kısaca göz atılacaktır.

5.3.3.1 Jean Bodin

Yaşamı hakkında fazla bilgi bulunmayan Bodin'in (1530-1596), Toulouse'daki eğitiminden sonra Paris'te kralın avukatı oldu. Siyasilerin çalışmalarında etkili oldu ve 1576'da Blois'da toplanan Halk Meclisi'ne girdi. Laon'da krallık valisi oldu ve orada öldü. Kalvinsiliğe ilgi duyduğundan bir ara yakılma tehlikesi geçirdi. Yapıtlarını, vasatlık düzeyini aşamayan siyasal kariyeri sırasında yazdığı söylenir. Siyasal kariyeri sırasında

¹⁷¹H. J. M. Claessen ve P. Skalnik (1993). *Erken devlet*, (Çev. Alâeddin Şenel), Ankara: İmge Kitabevi, s.7.

Fransız siyaset dünyasını çok iyi tanıdığı söylenir.¹⁷² Corrado Vivanti, XVI. yüzyılda siyasi duyarlılıkların ve düşüncenin “*état*” kavramının etkisi altında kaldığına değinirken, bu kavramı Jean Bodin’in kuramsal düşüncelerinin tamamında bulmanın mümkün olduğunu belirtir. Ülkelerin sahip olduğu toprakların giderek büyümesinin ve iktidarın merkezileşmesinin yanında savaşların giderek uzamasından dolayı, artık ateşli ve ağır silahlara sahip olan askeri güçlerin giderek daha geniş şekilde kullanımı ve artan masrafının, idari sistemlerin farklı şekilde düzenlenmesini ve gelirlerin yeni bütçelerle orantılı olmasını gerektirdiğine dikkat çeken Vivanti, böylece “kamusal mal”ın gelişimine ve dönüşümüne tanık olunduğuna işaret ederken, “devlet” teriminin tam da bu yüzyılda şekillenip kabul görmesi rastlantı olmadığını ileri sürer. Vivanti, modern anlamıyla “*stato*” (devlet) kelimesinin İtalyancada 1550 yılına doğru ortaya çıktığını ve XVI. yüzyılın ikinci yarısında hızla yaygın hale geldiğini; Fransızcada *état* kelimesinin de birkaç on yıl gecikmeyle de olsa bir o kadar rağbet gördüğüne dikkat çeker. Böylece Bodin ile Machiavelli arasında özellikle bu konuda zımni bir diyalog geliştiğini belirten Vivanti, Machiavelli ile Bodin’i, bu yeni çağın sorunları üzerine düşüncelerin ve ortaya çıkan yenilikçi siyasi düşüncenin en simgesel isimleri olarak görmemizin mümkün olduğunu savunur.¹⁷³

Corrado Vivanti, Machiavelli’nin dikkatli bir okuru olduğunu söylediği Jean Bodin’in, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Fransa’da yaşanan siyasi kriz üzerine düşünmeye koyulduğunu aktarırken, muhtemelen onun tarzından etkilendiğini söylemek istiyor gibidir.¹⁷⁴ Siyaset teorisi tarihine 1576’da yayınladığı *Les Six Livres de la République* [*Devlet Hakkında Altı Kitap*]* adlı eseriyle katılan Bodin 1576 yılında Blois Meclisi

¹⁷²Touchard, 2022, a.g.k., 289.

¹⁷³Vivanti 2022, a.g.k., 16.

¹⁷⁴Vivanti 2022, a.g.k., 22.

*Bodin’in bu kitabının başlığındaki *République* sözcüğünün bazı Türkçe çevirilerde “devlet” bazılarında ise “cumhuriyet” ile karşılandığı görülmektedir. Bu sözcüğün bugünkü cumhuriyet anlamına kavuşması, Bodin’den iki yüz yıl sonra gerçekleşecek olan Fransız Devrimi’yle mümkün olabilmektedir. Bodin bu sözcüğü, Batı dillerinde henüz devlet anlamına gelen bir sözcük bulunmadığı zamanlarda “devlet” anlamında kullanmıştır ki, Antik Roma’daki anlamı buydu. Latince “*Res Publica*”dan türeyen bu sözcüğün Romalılar için anlamı “devlet” idi. Romalılar için “*populus*” sözcüğü, Roma’da yaşayan tüm Romalıları kapsayan değil, yalnızca Roma’yı kuran on gensin (soyun) erkeklerini kapsardı. Roma Senatosu ise MÖ 133’e kadar yalnızca gens liderlerinden oluşurdu. Roma Devleti’nin yani *Res Publica*’sının kısaltması olan SPQR’nin açılımı, “*Senatus Populusque Romanus*” (Roma Senatosu ve Halkı) iken, buradaki “*populus*” sözcüğü, senatörlerin füruğunu yani altsoylarını kapsardı. Roma’da yaşayıp da bir senatörün altsoyundan olmayan, köle sınıfı dışındaki insanlar “*plebs*” sınıfını oluştururdu ve bunlar *populus*’tan sayılmazdı. Nitekim eserin orijinal dili olan Fransızcadan İngilizceye yapılan bazı çevirilerde “*République*” sözcüğü “*commonwealth*” sözcüğü ile karşılanmaktadır.

delegesiyken, Üçüncü Meclis'in iç savaşa destek taleplerini reddetmesini sağladığını belirten Antonio Gramsci, onun bütün dinleri karşılaştırdığı ve hepsini doğal dinin yani en mantıklı dinin farklı tezahürleri ve eşit seviyede saygıyı ve hoşgörüyü hak eden dinler olarak tanımladığı *Heptaplomeres* adlı eserinin modern döneme kadar yayınlanmadığından bahseder. Gramsci'nin anlatımına göre, Bodin Fransa'daki iç savaşlar süresinde “siyasetçiler”in partisi olarak bilinen ve kendini ulusal çıkarların temsilcisi olarak gören üçüncü sınıfın mensubuydu. Bodin'in “Machiavelli karşıtları” arasında görüldüğünü, ama bu onun tarihsel öneminin ikincil ve yüzeysel bir yanı olduğunu söyleyen Gramsci, Bodin'in İtalya'nın Machiavelli'ye verebileceğinden çok daha ileri seviyedeki Fransa'da siyaset biliminin temellerini attığına dikkat çeker ve Bodin'i ilgilendiren konunun bölgesel ve birleşik (ulusal) bir devlet kurmak değil, halihazırda güçlü ve sağlam bir devlet içerisindeki çelişkili toplumsal güçleri dengelemek olduğunu hatırlatır. Gramsci'ye göre, onu ilgilendiren şey güç momenti değil uzlaşma momenti idi.¹⁷⁵

5.3.3.1.1 Bodin ve hükümlanlık kuramı

Bodin'in 1576'da Blois'te toplanan Genel Meclis'te, eserlerinin temel unsurlarından biri olan hükümlanlığın siyasi hayatın en yüce ifadesi olduğu fikrini temel alan tavır takındığında, Katolik tarafın ona karşı çıktığını belirten Corrado Vivanti, o yıllarda, V. Charles'ın Avrupa sahnesine yeniden çıkışının, imparator yanlısı Yeni Ghibelinlerin ideallerini yeniden canlandırıldığını, çünkü Hristiyanlığın en güçlü hükümdarının, 325 yılında Nikaia (İznik) Konsilini toplayan ve ona başkanlık eden Roma İmparatoru Constantinus'un yaptıklarını yaparak, Protestan Reformu'nun neden olduğu dinsel ihtilafları aşmayı mümkün kılmasının umulduğunu anlatır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında, çeşitli prenslere, hakim oldukları bölgeler için, o döneme kadar sadece imparatora atfedilen, dünyevi ve ruhani alanda otorite atfetme eğilimi ortaya çıktığında, aslında Fransa kralına uzun süredir mutlak yetki tanınmıştı ve eski zamanlardan kalma bir ifadeye göre “krallıkta [kralın] üzerinde kimse yoktur.” Bodin de babadan oğula geçen monarşik yönetim şeklini tercih ettiğini kesin bir dille ifade eder. Böylece, krizler ve muğlak durumlar geliştiğinde, hükümdarın olağanüstü önlemler alması gerekebilir, çünkü

¹⁷⁵A. Gramsci (2014). *Hapishane defterleri*, c. 4. (Ed. Joseph A. Buttigieg), (Çev. Barış Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 162.

hükümdar, kamu yararının bireysel yarara önceliği konusunda, yasa koyucular ve diğer yetkililer de dahil herkese kıyasla daha iyi değerlendirmelerde bulunacaktır. Bodin, kral ile tiranı birbirinden ayırt etmesine rağmen, isyan ve anarşi riskiyle karşı karşıya kalmaktansa kralın emirlerine daime itaat edilmesi gerektiğini savunur. Başka bir deyişle, hükümlerlik mutlak olmalıdır; Bodin'in tarif ettiğı hükümdar, Güneş Kral olarak bilinen XIV. Louis de Bourbon'un hoşuna gidebilirdi. Bodin, karma yönetim şeklini hepsinden iyi olarak değerlendiren "büyük şahsiyetler" in görüşlerini reddeder ve Fransa'nın rejimini bir aristokrasi (Paris parlamentosu), demokrasi (genel meclis) ve monarşi karışımı olarak gören yazarların görüşlerini de çürütür: Bodin, bu görüşün saçma olduğunu söylediğı gibi, tebaayı hükümler prensin yoldaşları ve meslektaşları olarak görmeyin de hükümdara hakaret suçu oluşturduğunu iddia eder. Vivanti, Bodin'in bu görüşlerini savunduğı *Les Six Livres de la République* adlı eserini, kralın yetkisine sürekli olarak itiraz edildiğı ve prensin kendinin bile mutlakiyet karşıtları tarafından tehdit edildiğı iç savaşlar sırasında yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Bodin'in Fransa'nın batmasına engel olmak için kralın neredeyse Tanrı'yla bir olduğunu ısrarla öne sürüşünün sebebinin, daha iyi anlaşılabilirliğini savunur. Corrado Vivanti, Bodin'in doktrinlerinin Fransa'da dönemin siyasi kültürü tarafından ne kadar benimsendiğini belirlemenin kolay olmadığını belirtirken, krallığın din savaşlarının sonunda bu doğrultuda yeniden kurularak, XVII. yüzyılda geliştiğini ve Avrupa'nın neredeyse tüm monarşileri için bir örnek teşkil ettiğini hatırlatır.¹⁷⁶

Jean Touchard da Bodin'e göre uyumlu bir monarşinin her rejimden üstün olduğunu, ama öte yandan da her siyasal sistemin değerinin belli tarihsel koşullara bağı olduğunu söylediğine dikkat çekerken, bu iki düşünce arasında saklı çelişkiyi fark etmemiş göründüğünü belirtir. Touchard'a göre, Fransa'da arkasından gelen kuşaklar da bu çelişkiyi fark edememişler, sadece ilk düşüncesi üstünde durmuşlardır. Bu tercihin düşüncelerin genel eğilimiyle açıklandığını belirten Touchard, kralcı Fransa'nınkinden farklı ortamlarda farklı öğretilerin belli ölçüde başarılı olduklarını, görüşlerine ilave eder.¹⁷⁷ Carla de Pascale, Bodin'in düşünce tarihine en büyük kuramsal katkısının hükümlerlik doktrini olduğuna işaret ederken, Bodin'in de bu doktrinin orijinalliğinin ve yeniliğinin tamamıyla bilincinde olduğunu belirtir ve bu doktrine en başta üniter ve

¹⁷⁶Vivanti 2022, a.g.k., 26-27.

¹⁷⁷Touchard, 2022, a.g.k., 295.

bütünsel, mutlak ve ebedi merkezi iktidar kavramı ve ona bağlı olarak yasa yapma ve yayınlama yetkisinin dahil olduğuna dikkat çeker. De Pascale, iktidarın mutlaklığının, her şeyden önce kralın devlet içerisinde kendi çıkardığı yasalara tabi olmayan tek kişi olduğu anlamına geldiğini hatırlatarak, “diğer yetkilileri ve özel şahısları idare eden” en yüksek düzey “yetkililer” dahil bütün diğerlerinin ise o yasalara tabi olduğuna vurgu yapar. Bu doktrinin mutlak hükümlerlik doktrini olduğunu ve hiçbir direniş hakkını kabul etmediğine işaret eden De Pascale, diğer taraftan, meşru bir monarşinin iktidarının mutlaklığının, kralın tebaasının kişiliğine ve mülklerine haksız olarak el koymasıyla ve de tiranların gerçek anlamda iktidar gaspıyla ilgisi olmadığını hatırlatma gereği duyar. Bodin’in, aristokratik ve demokratik devlet biçimi yerine monarşiyi tercih etmesinin tarihteki sayısız olayla desteklendiğini belirten De Pascale, *Les six livres*’in her bölümünün farklı coğrafi bölgelerde bulunan devletlerin tarihinden alınmış sayısız örnekle desteklendiğini açıklar.¹⁷⁸

5.3.3.1.2 Bodin ve devletin inşası

Bodin’in *Les six livres de la République* adlı eserinin yayın tarihine dikkat çeken Carla de Pascale, bu tarihe bakıldığında (ilk baskısı 1576, ikinci baskısı 1586), Devrim’den önceki iki yüzyıl boyunca Fransa’yı yönetecek Bourbon Hanedanının tahta çıkma hazırlıklarını yürüttüğü dönemle çakışmasını çok ilginç bulur. Ayrıca, Bodin’in eserinin, modern çağ öncesi kurumsal organizasyondan mümkün olduğu kadar uzak durmaya çalışan bir doktrinin gerçek anlamda kuramsal temelini teşkil ettiği kanaatini bildirir. Din savaşlarının feodal beyler arasındaki çeşitli ihtilafların ve iktidarın zirvesini ele geçirme amaçlı mücadelenin tezahürü sayılabileceğini belirten De Pascale, feodal toplumun kaybolmasının yüzyıllar sürecektir olmasına karşın, bu savaşlarda çarpışan ihtilaf halindeki tarafların feodal beylerinin çok geçmeden kendilerinden üstün olan bir gücün olduğunu, onun da hükümdar olduğunu anladıklarını vurgular. De Pascale, Bodin’in, ihtilafın sadece herhangi bir kurumsal ve gerçek bağdan bağımsız bir iktidar tarafından sona erdirilebileceğine inandığını; ancak, bunun sıradan bir güç değil, belirli ilkeleri ve belirli kriterleri temel alan bir güç olması gerektiğine inandığını söyler. “Bu sadece bir niyet

¹⁷⁸C. de Pascale (2022). Bodin ve modern devlet kuramı. *Felsefe tarihi-4, Machiavelli’den Encyclopedie’ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 24-25.

bildirisi olmayıp Bodin'in kuramsallaştırdığı monarşik mutlakıyetçiliğin inşası için bir temel teşkil eder.” Dolayısıyla Bodin bir yandan dinsel değerlerin öneminin fazlasıyla farkındayken, diğer yandan mezhep çatışmalarının ve dünyevi iktidar ile ruhani iktidar arasındaki rekabetin barındırdığı tehlikeleri de apaçık görmektedir. De Pascale, Bodin'in, bir devletin devlet olarak tanımlanması için iki temel unsurun oluşumuna katkıda bulunmuş olması gerektiğine inandığını, bir yanda “ihtiyat” ve “yönetim erdemi”ne sahip, bütün unsurları bir arada tutmayı, yani ailelerden kolejlere, kurumlardan şahıslara bütün uzuvlarını tek bir organizma halinde toplamayı başaran egemen bir iktidar, diğer yanda “ortak miras, kamu hazinesi, kentlerin kapladığı alan, sokaklar, adetler, yasalar, gelenekler gibi başka ortak ve kamusal şeyler” vardır. Devletin tüm yapısının dayandığı temel taşın “hükümlanlık” olduğunu, olmazsa olmaz diğer unsurun da “kamusal olan” olduğuna dikkat çeken De Pascale, kamusal olan ile özel olan arasındaki ayrımın öneminin buradan kaynaklandığına işaret eder ve Bodin'in de şahsi özgürlük anlamında doğal özgürlüğe ve buna bağlı olarak da özel mülkiyete hatırı sayılır bir alan tanıdığını tespit eder. Bu ayrım ise “despotluk” ve “tiranlık” gibi dejenere olmuş biçimlerin karşısında, “krallık” monarşisinin ana göstergelerinden birini teşkil eder.¹⁷⁹

5.3.3.1.3 Bodin ve ahenkli adalet

Carla de Pascale, Bodin'in *Devlet Hakkında Altı Kitap*'ta ana amacının hükümlanlığın inşasını adalet temasına dayandırmak olduğunu tekrar tekrar ifade ederken, diğer yandan da adalet kavramını oluşturan unsurlardan biri olan toplumsal adalet unsurunun ve ona bağlı eşitlik kavramlarının göz ardı edilemeyeceğinin de ona apaçık görünmüş olması gerektiği kanaatini ifade eder. De Pascale, dağıtımcı adalet (mülklerin herkesin farklı şartları doğrultusunda dağıtımı) ile değiştirici adalet (mülklerin bütün yurttaşlar arasında eşit olarak dağıtımı) arası bir kavram olan “ahenkli adalet”in, aritmetik ve geometrik (yani eşitlik ve benzerlik) orantılarının bileşimi olan ahenkli orantıyı temel aldığına işaret ederken, *Devlet Hakkında Altı Kitap*'ın odağını oluşturan “krallık” monarşisinin niteleyici unsuru haline geldiğine dikkat çeker. Monarşi, Bodin'e göre, aristokrasiye veya demokrasiye dönüşme tehlikesinden kaçınmak ve her ikisinin sağlayabileceği faydalardan yararlanabilmek için, ahenkli adalet yoluyla “yumuşatılmalıdır.”¹⁸⁰

¹⁷⁹De Pascale, 2022, a.g.k., 24.

¹⁸⁰De Pascale, 2022, a.g.k., 25-26.

5.3.3.1.4 Bodin ve toplumsal bağ olarak din

Avukat olduğu Paris parlamentosunda Katolikliğe sadakat yemini eden Bodin, hukukçuların kendi entellektüel itibarlarını zedeleyici saydıkları davranışta bulunmuştur. Bu olayı anlatan Carla de Pascale, Machiavelli gibi bakmasa da Bodin'e göre dinin, kesilmemesi gereken sosyal bir bağ olduğunu açıklıyor. 1561'de bir arkadaşına, "gerçek din, arındırılmış bir zihniyetle gerçek tanrıya yönelmekten başka bir şey değil" diye yazmıştır. 1576'da Blois'daki *états-généraux* toplantılarında, Katolik ittifakının aşırı tekliflerine karşı, hükümdarın himayesi altındaki dinsel barışı güçlü bir şekilde desteklemiştir.¹⁸¹ Corrado Vivanti, Bodin'in muhtemelen siyasi toplantılarda kesin tavır almakla toplumsal karışıklık anlarında bireysel olarak fikir açıklamanın farklı şeyler olduğunu tecrübe etmiş olduğundan, böyle durumlarda görüşlerini gizlemeyi tercih edebildiğini yazar.¹⁸² Jean Touchard ise kişisel yaşamında dine böyle yaklaşan Bodin için siyasal otoritenin temelini kesinlikle ilahi iradeye bağlı rasyonel bir emir olduğundan şüphe duymasa da bunun insan doğasının ve aklının Tanrı'dan gelmesi gibi çok basit bir nedeninin olduğuna işaret eder. Touchard'a göre, Bodin Tanrı'yı, dinin eğitimin yanı sıra ahlakın ve entellektüel yaşamın denetlenmesinde temel bir rolü olduğu devletin dışına kesinlikle atmaz. Hristiyanlık düşüncesi ise siyasal sorunları egemen devlet çerçevesi içinde ele alan, devlet ve evrensel kilise ilişkileriyle sorun çıkmasını istemeyen Bodin'in ufkundan bütünüyle çıkmıştır. Bodin, bir devlette gerekli olan dinsel birliği korumak için inanç tartışmalarını yasaklamak gerektiğini savunur, ama bu tartışmalar yapılıyorsa engellenmesinin sadece ikna yoluyla yapılması gerekir. Böylece kendi hesabına Bodin'in belki de doğal dini bulmuş olabileceğini düşünen Touchard, Bodin'in hoşgörüyü öğütlerken tam anlamıyla siyasal düşüncesiyle bütünüyle tutarlı olduğunu belirtirken, mezhep çatışmalarından nerdeyse bütünüyle kurtulmuş olan Bodin'in potansiyel olarak sekülerleştiği ve açıkça ulusallaştığı kanaatindedir.¹⁸³

5.3.3.2 Montesquieu

Bordeaux yakınlarında bir şatoda doğan, asıl adı Charles-Louis de Secondat olan Montesquieu (1689-1755), rahip okulundan sonra Bordeaux hukuk fakültesinden mezun

¹⁸¹C. Vivanti (2023) Siyasetin doğuşu. 16. Yüzyıl – Rönesans çağı, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, s. 41.

¹⁸²Vivanti 2022, a.g.k., 23.

¹⁸³Touchard, 2022, a.g.k., 293.

oldu ve 1708’de bu şehirde hukuk kariyerine başladı. 1714’te Bordeaux parlamentosunda bölüm başkanlığını devraldı ve 1716’da şehrin akademisine kabul edildi. Nisan 1716’da *Romalıların Dini Politikaları Üzerine Bir Tez*’ini okudu ve Machiavelli’nin etkisi altında yazdığı bu tezde, dinin sosyal faydası ve dinsel hoşgörü gibi siyasi iki temayı işledi ve Romalıların bu açıdan eşsiz bir örnek sunduğunu savundu. 1734 yazmaya başladığı *Kanunların Ruhu Üzerine* 1748’de Cenevre’de yayınlandı. Cizvitlerin ve Jansenistlerin eleştirilerine konu oldu. Spinozacılık ve deizm eleştirilene hedef oldu, 1751’de Yasaklı Kitaplar listesine dahil edilir.¹⁸⁴ XIV. Louis zamanında Bordeaux Parlamentosu’na atanmış bir magistrate olan Montesquieu’nün zamanındaki parlamento, işlev bakımından bugünkü parlamentoya benzerliği olmayan; yargılama, noterlik ve vergi toplama gibi işler yapan bir kurumdur. Montesquieu, bu parlamentoların, satın aldıkları ya da miras yoluyla edindikleri mevkilerden azledilemeyen yargılarıyla birlikte, kralın gücünün frenlenmesinde önemli bir işlev üstlendiklerini savunuyordu. Montesquieu’ye göre, bu yargıçlar her ne kadar bu makama seçilerek gelmeseler de görev yaptıkları parlamentoları, monark ve tebaa arasında, Montesquieu’nün deyimiyle, “aracı organ” haline getiriyorlardı. Bu görüşlerin sahibi Jeremy D. Popkin, Parlamento’nun kralın gücüne sınırlar getiren Britanya meşrutî monarşisinin büyük bir hayranı olduğunu söylediği Montesquieu’nün fikirlerinin, kendi devrimci anayasalarını tasarladıkları sırada Amerikalı sömürgeleri de derinden etkilediğini savunur.¹⁸⁵

Kanunların Ruhu Üzerine’nin önsözünde, “sonsuz çeşitlilikteki yasaları ve adetleri” inceleyen Montesquieu’nün, insanların “hayal güçleri” tarafından yönlendirilmediğini, dolayısıyla da daha genel yasalara bağlı olan tikel yasaları belirlemenin mümkün olduğuna karar verdiğini açıkladığını belirten Lorenzo Bianchi, birinci kitapta ise “yasa genel anlamda, yeryüzündeki bütün halkları yöneten insan aklıdır” dediğini aktarır. Bianchi, toplumu düzenleyen yasaları araştıran Montesquieu’nün asıl amacının, bir analiz yöntemini ortaya koymak olduğunu belirtirken, bunun için yasaların kendilerini değil, “yasaların ruhunu” yani yasalarla iklim, din, yönetim biçimleri, antikçağdan örnekler, örf ve adetler gibi çok çeşitli faktörler arasındaki olası bağıntıları ele almak istediğini anlatır. Somut bir şekilde tarihsel olan ve olayları temel alan bu model içerisinde, her biri kendine

¹⁸⁴L. Bianchi (2022). Montesquieu. *Felsefe tarihi-5, Aydınlanmadan Kant ve Hegel’e*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, s. 47, 50.

¹⁸⁵Popkin, 2023, a.g.k., 70.

özgü bir doğa, keline özgü bir yapıya ve kendine özgü bir ilkeye, yani beşeri duygulara bağlı psikolojik ve sosyal unsurlar bütününe sahip olan yönetim modellerini belirlemekten ibaret olan bir siyasi tipoloji geliştiren Montesquieu, bu şekilde üç yönetim şekli belirler: Cumhuriyet, monarşi ve despotizm.¹⁸⁶

5.3.3.2.1 Montesquieu ve coğrafya, tarih, siyaset

Her yönetim şekline bir ilke karşılık gelir: Cumhuriyetlerden demokratik olanın ilkesi erdemdir, aristokratik olanlar ise ılımlılığı temel alır; monarşik yönetimin ilkesi onur, despotizmin temelinde ise korku yatar. Ayrıca her yönetim şeklinin coğrafya ve iklim şartlarına da bağlı olduğunu ileri süren Montesquieu, sadece küçük boyutlu ülkelerde cumhuriyet kurulabilirken, Avrupa'dakiler gibi orta boyutlu ülkelerde monarşiyi, Asya'nın engin imparatorluklarına ise despotizmi uygun görmektedir.¹⁸⁷ Üç yönetim şekli arasında, yönetenleri halkın seçtiği cumhuriyetin en iyisi olduğunu savunan Montesquieu, bu yönetim şeklini, “sabırlı ve cesur olmayı ve çetin işlere kalkışmayı sağlayan bir zihinsel ve bedensel dinçlik” veren soğuk ve ılıman iklimlerde yaşayan insanlar için mümkün görür. Fransa'nın en iyi örnek olduğu ılıman iklimli yerlerde, “kimsenin ticaretin yasaları ve avantajları dışında hiçbir nedenle yabancı bir güce boyun eğmemesini sağlayan bir özgürlük ruhu” bulunduğunu savunan Montesquieu, bunun tam tersine, Güney Asya ve Afrika gibi sıcak iklimde yaşayan insanların üzerlerinde atmayı başaramadıkları bir köle ruhu hali bulunduğunu, o yüzden buralardaki gücün her zaman despot olmak zorunda olduğu görüşündedir.¹⁸⁸

5.3.3.2.2 Montesquieu ve siyasi özgürlük

Bütün rejimlerin, temellerinde yatan ilkenin yozlaşması sonucunda çökmeye veya bozulmaya eğilimli olduğunu belirten Montesquieu, her türlü yönetim şekli için en büyük tehlikenin despotizme meyletmek olduğunu ileri sürer. Bu çöküş teorisine paralel olarak, siyasi özgürlük konusunda kendi kavramını geliştiren Montesquieu, özgürlüğün, “insanın istediği her şeyi yapması olmadığını”; asıl “yasaların izin verdiği her şeyi yapma hakkı” olduğunu ve bunun da demokraside değil, siyasi açıdan ılımlı olan monarşilerde kendini göstereceğini savunur. Eserin 11. kitabında İngiltere anayasasını inceleyen Montesquieu,

¹⁸⁶Bianchi, 2022, a.g.k., 50-51.

¹⁸⁷Bianchi, 2022, a.g.k., 51.

¹⁸⁸Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 539.

öne sürülen yurttaşların özgürlüğünün hukuki statüsü, kuvvetler ayrını teorisini temel alırken, aynı kitapta ayrıca yasama, yürütme ve yargı olmak üzere, devletin üç kuvvetini ayırt eder ve bu üç kuvvetin ayrı olmasını ve birbirleriyle bağlantılı olsa da üç ayrı organa tahsis edilmelerini önerir. Kuvvetlerin anayasal sınırlaması, Montesquieu’ye göre, yurttaşların özgürlüğünü teminat altına alır; aksi takdirde o özgürlük, kuvvetlerin birikmesi veya karışması sonucunda tehlikeye düşebilir.¹⁸⁹

5.3.3.2.3 Montesquieu ve din-siyaset ilişkisi

Pierre Bayle’in temsil ettiği ateizmi imkansız ve sürdürülemez olduğu için eleştirse de din konusuna siyasal açıdan yaklaşan Montesquieu, dine fiziksel ve ahlaki bir nedenler bütünü içinde yer verir ve dini yönetim şekillerini şartlayan sosyal bir olgu sayar ama, sosyal rolünün analizinde, hoşgörüyü apaçık bir şekilde savunur. Montesquieu’ye göre, Engizisyon mahkemeleri bütün yönetim şekillerinde tahammül edilemezdir. Dini yenilikleri her halükarda siyasi açıdan istikrarsızlaştırıcı bir unsur olarak gören Montesquieu’ye göre, bir devlette yeni bir din kabul edilecekse, kök salmasına izin verilmemelidir, zira kök saldıysa, hoşgörülü olunamaz.¹⁹⁰

5.3.3.3 Jean-Jacques Rousseau

Rousseau (1712-1778), taşradan (Cenevre) gelen, yoksul düşmüş soylu bir ailenin çocuğunun büyük kentte (Paris) büyük başarılar kazanmasının en bilinen örneklerinden biri olarak görülür. Gezgin bir saatçinin oğlu olarak dünyaya geldikten birkaç sonra annesini kaybetmiş, kendi kendini yetiştirmiş hem kişisel ilişkilerinde hem de düşüncelerinde bükülmez, kızgın ve asi tavırlarıyla tanınmıştır. Dönemin öncü aydınlarından olan Diderot, D’Alembert, Voltaire ve Hume gibi isimler, Rousseau’nun önce dost, sonra düşman olduğu isimlerden birkaçıydı.

Jeffrey Abramson, Rousseau’nun Fransız akademilerinin düzenlediği ödüllü yarışmalara katılmasını, onun keşfedilme arzusu içinde olmasına bağlar ve ayrıca bu yolda elit dünyaya, aristokrat salonlara kabul edilmek için çabalayıp durduğunu ileri sürer ve *İtiraf* kitabı üzerinden yaptığı bir değerlendirmede, o kitaptaki bazı “rahatsız edici” itiraflarından ötürü, beğendiği bir düşünür olmasına karşın pek de hayranlık duyulması bir

¹⁸⁹Bianchi, 2022, a.g.k., 51-52.

¹⁹⁰Bianchi, 2022, a.g.k., 52-53.

kişi olmadığına işaret etmenin, boynunun borcu olduğunu ifade etmekten geri durmaz.¹⁹¹ Bertrand Russell ise onun “Romantik hareketin babası” olduğunu belirtirken, “insani tutkularından, insani olmayan olgular çıkaran düşünce sistemlerinin başlatıcısı” ve “geleneksel mutlak monarşilere karşı olarak sözde-demokratik diktatörlüklerin siyaset felsefesinin mucidi” olduğu ileri sürer. Rousseau’nun zamanından beri kendilerini reformcu sayanların Rousseau’yu izleyenler ve Locke’u izleyenler şeklinde iki gruba ayrıldığına değinen Russell, Hitler’in Rousseau’nun bir sonucu, Roosevelt ve Churchill’in ise Locke’un sonucu olduğunu ileri sürer.¹⁹²

Merry E. Wiesner-Hanks de Rousseau’nun sözleşmeleri ele aldığı kitabı *Toplum Sözleşmesi*’nde, ilk insan toplumunun temelde iyi olduğunu söylerken Hobbes’a katılmadığını, Locke gibi düşündüğünü; ama özel mülkiyet eşitsizliği ve rekabeti artırdıkça bu toplumun giderek bozulduğunu ileri sürerken de Locke’a karşı çıktığını, Hobbes’un yanında yer aldığını hatırlatırken, Rousseau’nun, o noktada, varlıklı ve güçlü olanların zayıfları, onların üzerlerinde kurmuş oldukları egemenliği pekiştiren yasaları ve siyasal yapıları kabullenmeye zorladıklarını düşündüğünü belirtir. Rousseau bu durumda tek kurtuluş yolunun, “halkın genel iradesi” dediği şeye boyun eğmeyi kabul ettikleri bir toplumsal sözleşme etrafında birleşmeleri olduğunu savunuyordu. Wiesner-Hanks’e göre, Rousseau bununla çoğunluk oyunu kastetmiyor; herkesin yeterince bilgisi, sağduyusu ve topluluk ruhu olması durumunda, vatandaşların oybirliğiyle kabul edeceği şeyler olduğunu savunuyordu. Bu “genel iradeye” karşı gelmek demek, insanın kendi “özel iradesini” toplum yararının önüne koyması anlamına geleceğinden, “genel iradeye uymaya direnen bir kimse, tüm toplum tarafından bu iradeye uymaya zorlanacaktı.” Wiesner-Hanks’e göre, Rousseau tek bireyin zorbalığından ve karmaşadan korunmayı garantileyen tek şeyin genel irade olduğunu düşündüğünden, bu, insanların “özgür olmaya zorlanacağı” anlamına geliyordu. Wiesner-Hanks, Rousseau’nun siyasal bir değişim yaratmak için uygulanabilir bir plan önermediğine işaret ederken, ama sonradan, Rousseau’nun bu fikirlerinin, hepsi de gerçek “genel iradeyi” temsil ettiğini ileri süren demokratik devrimciler ve diktatörler tarafından kullanıldığını savunur ve Rousseau’nun Aydınlanma ile ilişkisine değinir. Bu ilişkiyi karmaşık bulan Wiesner-Hanks, kimi

¹⁹¹Abramson, 2022, a.g.k., 273, 276.

¹⁹²Russell, 2020b, a.g.k., 341-42.

tarihçilerin onu en önemli Aydınlanma düşünürlerinden biri sayarken, kimilerinin de Aydınlanma'ya karşı çıkan güçlü bir ses olarak gördüklerini belirtir.¹⁹³

5.3.3.3.1 Rousseau ve doğa durumu

Daha önceki filozoflarla aynı kavramı kullansa da kendi yaklaşımının onlarınkinden farklı olduğunu belirtme ihtiyacı duyan Rousseau, mevcut eşitsizliklerin toplumsal olarak kurulduğuna ve ahlaken doğru olmadığına okuyucuyu inandırmak için, öncelikle doğa durumunu ayrıntılı olarak inceleyerek işe başlar. Hobbes'un, toplumun o bütün açgözlü özelliğine sahip insanların, bir anda devletten yoksun kaldıkları takdirde birbirlerinin boğazına sarılacağına şeklindeki savını, “banal” diye niteler. Rousseau'ya göre, doğa durumuna dönmek için dünyayı devletsiz ve kanunsuz bir yer yapmak yetmeyecektir. Zorunlu olarak, insanları da toplum içerisinde edindikleri tutkulardan, fikirlerden, hayallerden ve ilişkilerden arındırmak gerekecektir. Jeffrey Abramson'un Rousseau'da şaşırtıcı bulduğu şey, doğa durumunu bulabilmek için “olguları bir tarafa bırakarak” işe başlanması gerektiğidir. Rousseau'ya göre, “bunlar sorunu etkilemez.” Bunun yerine, “varsayımsal” olan ve gerçekte asla var olmamış bir doğa durumunu araştırma kapsamında, okuyucuyu bir “düşünce deneyi”ne götürür. Hobbes ve Locke'un neredeyse gerçek ve özgün bir yer olarak betimledikleri doğa durumu, Rousseau'ya göre, fosil kanıtlar sayesinde belki bir gün günyüzüne çıkartılacak olan tarihöncesi bir dönem veya Amazon'un yağmur ormanlarının balta girmemiş derinliklerinde, antropologların belki bir gün keşfedeceği, epeydir kayıp bir kabilenin yaşadığı doğa durumu da değildir; doğa durumu sadece bir kurmacadır. Rousseau bu itirazıyla, Abramson'a göre, “politik pratiklerimize kılavuzluk edebilecek ahlaki bir hakikate parmak basar.” Bunu nasıl yaptığına gelince, “öncelikle, mevcut politik düzenlemelerin üzerindeki örtüyü, onların doğa temelinde kurulmuş yapılar olarak görmekten kaynaklanan örtüyü kaldırdıktan sonraki durumu yargılamak ve eleştirmek için bize bir ideal sağlayarak yapar.” Doğa durumu ideali ise “politikayı gelecekte kendisine doğru yönlendirmek istediğimiz idealin bir ifadesidir.” Rousseau'nun, “kendi doğa durumumuza, ancak ve ancak, nihayetinde insan doğasıyla uyum içerisinde olan politik bir topluluk inşa ederek ulaşacağımızı” ileri

¹⁹³Wiesner-Hanks, 2019, a.g.k., 544-45.

sürdüğünü belirten Abramson’a göre, “böyle bir topluluk asla var olmamıştır ve muhtemelen de asla var olmayacaktır.”¹⁹⁴

5.3.3.3.2 Rousseau ve özel mülkiyet

Jeffrey Abramson, Rousseau’nun en sert eleştirilerini, özel mülkiyetin ortaya çıkmasına ve onun ardından bütün eşitsizliklerin sökün etmesine sakladığını belirtirken, yeryüzünde henüz mülkiyet kavramı yokken, bir kişinin diğerleri üzerinde kurduğu iktidarın bazı sınırlarının olduğunu ifade ettiği yerde, Rousseau’nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri* kitabından şu cümleleri aktarır:¹⁹⁵

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Burası bana aittir’ diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Eğer bir adam çıkıp da bu sınır kazıklarını söktüp atıp hendeği de doldurduktan sonra hemcinslerine ‘Aman bu sahtekarı dinlemeyin! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz.’ diye haykırsaydı, bu adam, insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan kurtarmış olurdu!”¹⁹⁶

Özel mülkiyet olmadığına yetenek ya da çalışkanlıktaki doğal farklılıkların fazla bir sorun yaratmadığını aktaran Abramson, Rousseau’nun, özel mülkiyetle birlikte “bir insan iki insana yetecek kadar şeye sahip olmaya başlayınca,” böylelikle daha güçlü olanlar ya da en çalışkan, en hünerli, en zeki olanların daha fazla şey elde ettiğini savunduğunu aktarır.¹⁹⁷ Locke için olduğu gibi Rousseau’ya göre de iktisadi değer kaynağının emek olduğuna dikkat çeken Abramson, sürülmüş bir tarla ile sürülmemiş bir tarlanın değeri arasında dünya kadar fark olduğunu, bu nedenle Rousseau’nun tarımın keşfini, ilerlemeyi mümkün kılan o büyük devrimlerden biri olarak gördüğünü belirtir. “Fakat” der, Abramson, “tarıma geçiş aynı zamanda insanlığın mahvına da sebep olmuştur.” Rousseau’nun bu varsayımında, “uçsuz bucaksız ormanlar, alinteriyle sulanması gereken, kölelik ve sefaletin kısa süre içerisinde filizlenip ekinlerle birlikte boy attığı araziler haline geldi.” Kendilerini başkalarıyla kıyaslamayı ve bir sıraya yerleştirmeyi daha önceden öğrenmiş olan ve şimdi mülkiyet elde etme uğruna çatışmaya giren sosyal

¹⁹⁴ Abramson, 2022, a.g.k., 280-81.

¹⁹⁵ Abramson, 2022, a.g.k., 293.

¹⁹⁶ J. J. Rousseau (2023). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri*, (Çev. A. Kadir Paksoy), Ankara: Doruk Yayıncılık, s. 99.

¹⁹⁷ Abramson, 2022, a.g.k., 293.

insanlar bu noktada, ama yalnızca bu noktada, Hobbes'un da çok doğru bir biçimde betimlediği, fakat yanlış bir biçimde doğa durumuna yerleştirdiği o kıyıcı savaş durumuna düşerler. “Daimi çatışmalar, savaşlar, katliamlar, korkunç kargaşalar, gasp ve yağmalar: Tüm bunlar insan bilincindeki değişimler ile özel mülkiyet sevdasının ölümcül evliliğinde doğan sonuçlardır. Toplumsal evrimin bu noktasında yönetim ve hukuk henüz yoktur.”¹⁹⁸

5.3.3.3.3 Rousseau ve toplum sözleşmesi

Yönetim ve hukuk henüz yokken, varlıklıkların arazilerini kaba güçle, şiddetle ve savaşla korudukları bu zamanda, çevirdikleri ve sahiplendikleri arazilerin sürekli bir tehlike altında olması, Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri* kitabındaki deyimiyle, “insanın aklına gelen en derin projeyle” varlıklıkları yoksullara bir oyun oynamaya sevk ederken, filozoflar da buna, kulağa hoş gelen bir isimle, “toplum sözleşmesi” diyerek mazur göstermeye çalışırlar. Sözleşmenin biçimsel şartları, herkesin mülkiyet haklarını koruyacağı için, yeterince adildir. Fakat bir sorun vardır: Varlıklıklar ve yoksullar toplumsal sözleşmeye eşit koşullarda ya da eşit pazarlık gücüyle girmemişlerdir. Dolayısıyla bu sözleşme, yalnızca mülk sahiplerinin çıkarını koruyacaktır; artık kendi mülklerini kendi güçleriyle korumak zorunda değillerdir. Politika, yönetim ve hukuk, bir el çabukluğu marifetiyle toplumu bir üst düzeye taşımıştır. Artık toplumun bir devleti vardır. Yönetimin (devletin) icadıyla birlikte, doğal insanlar olmaktan toplumsallaşmış insanlar olmaya doğru çıkılan yolculuk burada sona erer. Toplum sözleşmesinde Rousseau'nun bir meşruiyet görmediğine dikkat çeken Jeffrey Abramson, toplum sözleşmesine dayanan topluluğun, insanın özgürlüğünü yitirisinin zirve noktası olduğunu belirterek, Rousseau'nun, “İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur” aforizmasının, ileride Amerika ve Fransa'daki devrimcilerin kanını tutuşturacağını ifade eder.¹⁹⁹

5.3.3.3.4 Rousseau ve yeni toplum sözleşmesi

Rousseau'nun yukarıdaki kısımda toplum sözleşmesine, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri* kitabında yönelttiği eleştirilerin tam olarak bir tiranlık eleştirisi olduğuna işaret eden Jeffrey Abramson, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* kitabında bu eleştiriye şu şekilde özetlediğini aktarır: Hükümetin oluşturulmasıyla sunulan eşitlik, olsa

¹⁹⁸Abramson, 2022, a.g.k., 294.

¹⁹⁹Abramson, 2022, a.g.k., 294-95.

olsa, “görünüştendir ve yanılısamaya yol açar.” Hükümetin icadı, Rousseau’ya göre, sadece ve sadece, “yoksulların sefalet içinde yaşamasını, zenginlerinse onları soyup soğana çevirmesini sürdürmeye hizmet eder.” “Bir yandan özgür, bir yandan da (hükümete) itaatkar olmak mümkün müdür?” diye soran Abramson, “Toplumsal bağımlılık ilişkilerinin ağına düşmüşsek eğer, eşit olmamız mümkün müdür?” diye sormaya devam eder. Rousseau’nun bu soruya cevabı şudur:

Biz, özgürlüğü ve eşitliği, geçmişle kıyaslanamayacak derecede başkalarına bağımlı olduğumuz takdirde buluruz. Özgür olmamızın yolu, birey olarak hiçbir şey, ama siyasal bir topluluğun kendi kendini yöneten yurttaşları olarak her şey olmamızdan geçmektedir.

Rousseau’nun bu cevabını paradoksal bulan Abramson, düşünürün hoşnut olduğuna kanaat beslediği bu paradoksa şöyle açıklık getirdiğini aktarır:

Tikel irademe itaat etme özgürlüğümü diğer bir kişinin ya da kişilerin iradesine itaate bağlayan bir toplum sözleşmesi yapısal olarak kusurludur. Doğal durumdan uygar topluma geçtiğimizde olan biten şey, kendi doğal bağımsızlığımızda vaz geçip, birilerinin otoritesini kabul etmemizden ibaretse, bu düzenlemeyi gerçekte ne ise öyle adlandıralım: Bir tür kölelik, bir tahakküm ve bağımlılık sistemi.²⁰⁰

Paradoks gibi gözükse de içerisinde “her bireyin, başka herkesle bütünleşmesine rağmen, sadece kendisine itaat ettiği ve önceki kadar özgür kaldığı” bir topluluk kuran bir toplum sözleşmesinin söz konusu olabileceğini düşünen Abramson, bir hükümet kurmak üzere başkalarına katılmayı kabul ettiği takdirde bir insanın sadece kendisine itaat etmesinin nasıl mümkün olabileceği sorusuna, Rousseau’nun cevabının şu olduğunu açıklar: Yeni toplum sözleşmesindeki anahtar madde, “her üyenin bütün haklarını topluluğa bütünüyle devretmesini” öngören maddedir. Abramson bu cümleyi başka bir şekilde şöyle söyler: “Doğal özgürlüklerimizden hiçbirini kendimize saklamaz, onlardan bütünüyle feragat ederiz.” Abramson’a göre Rousseau, “toplum sözleşmesi egemen hükümete mutlak bir otorite vermesi gerektiğinde ve bizim doğa durumunda sahip olduğumuz *bağımsızlığımızın* yarattığı ayrıcalıklar ne olursa olsun bu otoriteye bütünüyle boyun eğmek zorunda olduğumuzda ısrar eder.” Özgürlük ile mutlak otoritenin nasıl birlikte yürüyeceğini açıklarken Rousseau’nun birbiri adına üç görüş ortaya attığını belirten Abramson, bunları şöyle açıklar:

²⁰⁰ Abramson, 2022, a.g.k., 299.

Birincisi, ben “size” değil, “bize” itaat etmeyi kabul ediyorum; yani, ben ancak eşit parçası olduğum topluluğun egemen otoritesine itaat etmeyi kabul ediyorum. Halkın egemenliği ya da iktidarın halkta olması söz konusu olduğunda “herkes, kendisini bütün topluluğa vermekle, aslında kendisini kimseye vermemiş olmaktadır.” Benim özgürlüğüm, uymayı kabul ettiğim yasaların kolektif olarak yazılmasından geçmektedir.

İkincisi, itaat koşulları herkes için eşittir ve dolayısıyla kimsenin adil olmayan yasalar yapmada bir çıkarı olamaz. Usul gereği olan düzenlemeler, yasaların sizi nasıl etkileyeceği konusunda *benim* kaygılanmama yol açar, çünkü bu yasalar bizi eşit derecede etkileyecektir. Bu eşit durumda mutlak bir yönetimin doğuracağı tiranlık tehlikesinin önünü tıkayacaktır.

Üçüncüsü, herkes herkese karşılıklı olarak aynı teslim olma ediminde bulunduğu için topluluk üyeleri nasıl benim üzerimde bazı haklara sahipse benim de onların üzerinde bazı haklarım olacaktır. Karşılıklılık ilkesi, itaat etme yönünde verdiğim sözün gerçekte bir feragat edimi değil, bir güç/yetki kazanma biçimi olduğu anlamına gelmektedir.²⁰¹

Rousseau’nun buraya kadar kendi yeni toplum sözleşmesi önerisini yarı hukuksal bir dille açıklayıp savunduğunu belirten Abramson, “toplum sözleşmesinin siyasi otoriteyi, ancak ve ancak bu otorite topluluk içerisine bir bütün olarak yerleştiği, her üyenin topluluğun ‘iradesini’ oluşturmakta eşit söz hakkına sahip olduğu takdirde meşru kılabileceğini” ifade ederken, yine de burada bir problem olduğu kanaatindedir. O da bireyin toplulukla görüş ayrılığına düşmesi ihtimalidir. Bu durumda çoğunluğun dediği mi olacak? O zaman bu bir çoğunluk tiranlığına dönüşmez mi? Abramson, Rousseau’nun bu toplum önerisinde, sözgelimi, ayrıksı görüşlere sahip ya da azınlıktaki bir dinsel mezhebin üyeleri açısından bakıldığında, başka herhangi bir tiran kadar, halkın tiranlığından da korkmak için yeterli sebep vardır.”²⁰²

5.3.3.3.5 Rousseau ve hükümet türleri

Cumhuriyet veya genel iradenin rehberlik ettiği bir hükümeti tercih edeceğini düşünen Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, Rousseau’nun genel irade olmadan bir rejimi meşru saymadığını aktarır. Temsili demokrasi, Rousseau’ya göre, “yasa yapma gücü küçük bireyler topluluğuna oligarşik bir bahşediliştir.” Oysa Rousseau, “egemenliğin devredilemez olduğunu” ileri sürer ve “yasa yapma gücünün temsilcilere meşru biçimde devredilemeyeceğini” savunur. Monarşinin mümkün olan en basit karma hükümet

²⁰¹Abramson, 2022, **a.g.k.**, 300-301.

²⁰²Abramson, 2022, **a.g.k.**, 301.

biçimini desteklediğini savunan Rousseau'ya göre karışım, “yasama meclisindeki doğrudan demokrasiden ve genel iradeyi güçlendirmek için otoritenin daha küçük yürütme dallarına devredilmesinden oluşur.” Rousseau ayrıca monarşiyi büyük, zengin devletler için uygun görür. Büyük nüfusun göreceli olarak daha güçlü hükümeti olması gerektiğini savunan Rousseau'ya göre, hükümetle uyumsuz olsa bile monark, baş yürütücülerin en kuvvetlisidir.²⁰³ Aristokrasi, Rousseau'ya göre, kalıtsal biçimi en kötü, seçime dayalı biçimi ise en iyisidir. Rousseau seçimli sistemi, seçilmiş yöneticilerin dürüstlük ve bilgeliğinden dolayı orta büyüklükteki nüfus ve zenginlik için daha üstün bir biçim olarak görür. Demokrasi, küçük devletlere çok uygun düşse de Rousseau yürütmeden değil, sadece yasama organından dolayı demokrasiden yanadır. Tüm halkın hem yasa yapıcı hem de yürütücü olarak davrandığı saf demokrasinin bir muhalifi olan Rousseau, bunun doğal bir şey olmadığı görüşündedir.²⁰⁴

²⁰³Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 278.

²⁰⁴Tannenbaum ve Schultz, 2010, **a.g.k.**, 279.

6 SONUÇ

İtalya’da başlayıp orada sona eren Rönesans Hareketinin Batı Avrupa’daki ülkelerin tamamına yayıldığına bakılırsa, onların da bunu benimsediği söylenebilir. Öyleyse, Rönesans İtalya’da çıkmış olsa da bir trans-Avrupa hareketi olarak görülmesi gerekir. Rönesansın mütemmim cüzü, Hümanizmdir; o olmasaydı, Rönesans’ın da olamayacağı söylenebilir. Rönesans sözcüğü her ne kadar “yeniden doğuş” demek olsa da Rönesans ile doğan “eski” değil, eskinin yaşanan zamana uyarlanmasıdır. Uyarlanan, en başta din-devlet ilişkisidir. Bu çerçevede Pagan Roma’nın “Hür Roma Yurttaşı” nosyonunun da Hristiyan Avrupa’da bireyin özgürleşmesine model oluşturduğu söylenebilir. Hristiyanlık, İslamiyet gibi bir devlet pratiği göstermediği gibi, üstelik doğduğu toprakları egemenliği altında bulunduran Roma İmparatorluğu’na tabi idi. Doğu Roma İmparatorluğu, Hristiyan Kilisesini kendine tabi kılmışken, Avrupa’da bu durum tam tersi idi. Batı Roma İmparatorluğu çökerken yükselen Roma Kilisesi, Avrupa’daki krallıkları vesayet altına almıştı. Tahta çıkan krallar Papa’nın elinden taç giyiyor, her krallıktaki kiliselere piskopos atamalarını Papalık yapıyordu. Hristiyanlığı Avrupa’da bir devlet nosyonuna kavuşturan kişinin, MS 430 yılında hayatını kaybeden Augustinus olduğu anlaşıyor. Augustinus’un dogmaları, Hümanizm hareketi başlayıncaya kadar Katolik dünyanın tamamında hakimdi. Bu dogmalar Papalığa, bütün Katolik krallıklar üzerinde hakimiyet hakkı tanıyordu.

Erken Modern Avrupa’da adına devlet denilebilecek örgütlenmelerin yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladığı XV. ve XVI. yüzyıllar, İtalyan Rönesansı’nın diğer Avrupa krallıklarına da yayılmaya başladığı zamanla çakışmış görünüyor. Orta ve Batı Avrupa’da, toplumsal yaşamın idare dahil her kesimine hakim olan Katolik Kilisesinin sorgulanamayan hakimiyeti, İtalyan şair Petrarca’nın, kendisinden yaklaşık bin yıl önce vefat etmiş Augustinus ile 1342-43 yıllarında içsel olarak gerçekleştirdiği sohbeti yayınlamasıyla, dogmaların sorgulanamazlık kalkanı indirilmiş oldu. Bu sohbette insan olmanın onurunu yücelten Petrarca, kendisini İsa’nın krallığına davet eden Augustinus’a karşı çıkararak, insani olandan başka bir şeye arzu duymadığını ilan eder.

Petrarca’nın isyanından yaklaşık yüz yıl sonra İtalya’da keşfedilen, Antik Roma devlet adamı ve hatip Cicero’nun söylevleri, klasik metinlerin tetkik edilmesi gibi bir akımı başlattı. Cicero’dan mülhem bir kavramla Hümanizm olarak adlandırılan bu akım, Roma’nın Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesiyle, Roma hakimiyetindeki

Yunanca konuşulan topraklarda okunurluğunu sürdüren eski metinlerin, onları okuyanlarla birlikte sürgün edildiği Doğu'dan geri dönmelerini sağladı. Bu metinlerin, yalnızca Osmanlı'nın fethettiği Konstantinopolis'ten Batı'ya göçenlerin beraberlerinde götördükleriyle sınırlı olmadığı, kısa sürede anlaşıldı. Müslüman Doğu ile başta ticaret ve savaşlar olmak üzere çeşitli vasıtalarla kurulan ilişkiler sonucunda, bu eski metinler üzerinde çalışmış ve bunları tartışarak onları geliştirmiş Müslüman filozofların da ürettiği metinler, Katolik Avrupa'ya geçiş yaptı ve o ana kadar entellektüel çevrelere hakim olan paradigmlar tartışılmaya ve derken yıkılmaya başladı. Rönesans ile birey olduğunu fark eden Hristiyan inanır, yine Hristiyanı ama yaşama bakışı değişmişti. Resim, heykel, edebiyat, müzik, mimarideki canlanmayı dışarıda tutarak söylemek gerekirse, Rönesans bir ihtiyacı daha ortaya çıkardı. Her kentin kendi başına bir devletçik olduğu ve bunların hepsinin bir diğeri üzerinde egemenlik kurmak için savaştığı İtalya'da, mevcut yönetim tarzlarının dışında bambaşka bir yönetim tarzı öneren, "ilk siyaset teorisyeni" Machiavelli doğdu.

Rönesans sona ererken, Augustinus'un dogmalarından kurtulmuş zihinler, insanın akledebileceğini fark ettiler ve Hristiyanlığın kutsal kitabı ile onun referans aldığı Yahudiliğin kutsal kitabını, kendileri tetkik etmeye başladılar. Almanca konuşulan halklar arasında baş gösteren Protestan Reformasyonu, Vatikan'ın krallıklar üzerindeki otoritesini sarsarken, bu sarsılma, diyalektik olarak, bireyleşen insanların da sarsılmasını sağladı. Mezhep savaşları girdabında bir süre nefessiz kalan Avrupa'da, bir taraftan Rönesans'ın diller üzerinde yaptığı saflaşma etkiyle, diğeri taraftan mezhep savaşlarının nüfusun mekanda yeniden dağılımına yol açmasıyla, ulusal sınırlar belirginleşmeye başladı. Protestanlık, Alman prensliklerinin çoğunun üzerindeki Katolik Kilisesinin egemenliğini kaldırırken, beklendiği gibi ilerici bir açılıma yol açmazken, Katolik Kilisesinde içe kapanma ve sıkışmaya yol açtı ve bu da Kilisenin eskisinden daha da tutuculaşmasına neden oldu. Protestanlığın serbestleştirdiği akıl, Protestan Kilisesinin dışında kendine bir yol buldu ve tüm Avrupa'yı ve Avrupalı ülkelerin sömürgeleştirdiği Amerika'daki kolonileri etkisi altına alan Aydınlanma Çağı'nı başlattı. Tutuculaşan Katolik Kilisesinin yarattığı Engizisyon, Aydınlanmacı bilim adamları ve filozoflarla çatışarak, Avrupa'ya bir başka dehşeti yaşattı.

Rönesans ve Yeni Kıta'nın keşfiyle başlayan Keşifler Çağı, Avrupa'nın Akdeniz'de kıyısı bulunan ülkelerinin şehirlerarası ticareti uluslararası boyutlara taşımaya sağladı.

Denizci Avrupa ülkelerinin sömürgeleştirme faaliyetleri, hammadde ithalatı ve meta ihracatı büyük boyutlara ulaştı ve XI. yüzyılda görülmeye başlanan tüccar burjuva tipi, manifaktür üretim tarzının gelişmesiyle birlikte XVI. yüzyıldan itibaren kapitalistleşmeye başladı. Bu yeni burjuva sınıfı, kendisiyle birlikte, adına proletarya denilecek başka bir yeni sınıfı doğurmuştu. Toplumun üst tabakasını oluşturması dolayısıyla krallık otoritesi üzerinde etkin olan fakat parayla işi olmayan toprak aristokrasisi, para zengini bu sınıfla başa çıkmakta zorlandı. Önce İngiltere’de başlayan bu iki sınıf arasındaki gerilim, art arda iki devrimle, yeni sınıf lehine ama eski soylu sınıfı da tamamen saf dışı etmeden çözüldü. Burjuva sınıfının kazandığı haklar, hakların kullanımında sınıf ayrımı gözetilmediği için, işçi sınıfının da hakları oldu. İngiltere’nin Amerika’daki kolonileri üzerindeki sömürüsü, Fransa ve İspanya ile Kıta üzerinde girişilen savaşların maliyetinin kolonilere salınan vergilerle karşılanmasına gidilmesiyle dayanılmaz bir hal aldığında, kıta çapında bir devletin doğumuna neden oldu. İlk başta on üç eyaletin katıldığı ve arkasından diğerlerinin de onları izlediği Amerika Birleşik Devletleri, bir bağımsızlık bildirgesiyle birlikte insan hakları bildirgesinin de ilanıyla kurulmuş oldu. İngiltere’nin biri toprak soylu sınıfın, diğeri ise geriye kalan tüm sınıfların temsil edildiği iki kamaralı parlamentosu ve Fransa’nın biri toprak soylu sınıfın, diğeri ruhban sınıfının ve bir diğeri ise geriye kalan tüm sınıfların temsil edildiği üç sınıf meclisinden oluşan ulusal meclisinin pratiklerinin ve bunların yanında özellikle John Locke, Jean-Jacques Rousseau ile Montesquieu’nün fikirlerinin Kongre’de enine boyuna tartışılması ve görünen o ki, Locke ile Montesquieu’nün tercih edilmesiyle yani liberal demokrasi tanımında ifadesini bulan güçler ayrılığı prensibiyle oluşturulan ABD Anayasası, Fransa’nın da desteğiyle, tarım burjuvalarının önderliğinde, kıta koşullarına göre şekillendirilmiş bir konfederal devlet yarattı. Bundan on üç yıl sonra bu kez Fransa sarsıldı. Amerikan kolonilerinin İngiltere ile savaşına ve ABD’nin kurulmasına Fransa’nın verdiği maddi destek, zaten ülke içinde yükselen fiyatlar genel seviyesinin geniş yoksul halk kesimlerini yaşayamaz hale getirdiğinde, “baldırı çıplakları” yedeğine alan Fransız burjuvazisi, 1789’da başlayıp 1848’de tamamlanan aşamalı devrimleriyle, iktidarı eski sınıfların elinden tamamen almış ve üniter, bölünmez bir cumhuriyet yaratmış oldu. Bu üç devrimin, önderlikleri burjuva sınıfında olsa da esasen geniş halk kesimlerinin harekete geçirilmesiyle başarıldığı görülüyor.

KAYNAKÇA

- Abramson, J. (2022). *Minerva'nın baykuşu*. (Çev. İbrahim Yıldız), (4. Basım), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Acton, J. E. E. D. (2019). *İki devrim üzerine*, (Çev. Yunus Sağır), İstanbul: Liberus Yayınları.
- Alexander, S. (2021). *John Locke kimdir*, (Çev. Hamdi Bravo), Ankara: Fol Kitap.
- Anderson, B. (2017). *Hayali cemaatler – Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*, (Çev. İskender Savaşır), (9. Basım), İstanbul: Metis Yayınları.
- Anderson, P. (1974). *Lineages of the absolutist state*. (1974). Londra: Verso'dan aktaran Goody, J. (2023). *Tarih hırsızlığı*, (Çev. Gül Çağalı Güven), (9. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 115.
- (2017). *Antikiteden feodalizme geçişler*, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Augustine, St. (1977). *On the free choice of the will*, (Transl. A. S. Benjamin, (1977). Indianapolis: Bobbs-Merill'den aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 128.
- Augustine, St. (1909). *The city of God (De Civitate Dei)*. (Çev. John Healey), Edinburg: John Grant (kitabın orijinal basım tarihi: 1610).
- Augustinus (2010). *İtirafklar*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bağdatlı, Ö. (2018). *İslâm siyaset düşüncesinin kavramsal temelleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bakunin, M. A. (2013). *Tanrı ve devlet*, (Çev. Mustafa Tüzel), 2. bas., İstanbul: Belge Yayınları, (Kitabın orijinal basımı 1882).
- Baldini, E. (2014). Machiavelli, Makyavelizm ve siyasi modernite sorunu. *Machiavelli, Makyavelizm ve modernite*, (Haz. Cemal Bâli Akal), (Çev. Durdu Kundakçı), (2. Basım), Ankara: Dost Kitabevi, ss. 9-25.
- Baradat, L. P. (2012). *Siyasal ideolojiler – Kökenleri ve etkileri*, (Çev. Abdurrahman Aydın), Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Barker, Sir E. (1945). *Essays on government*, (1945). Oxford: Clarendon'dan aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 137.
- Barrow, R. H. (1979). *The Romans* (1979). New York: Pelican'dan aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 119.
- Beaud, M. (2021). *Kapitalizmin tarihi 1500-2010*, (Çev. Fikret Başkaya), (4. Basım), İstanbul: Yordam Kitap.
- Belting, H. (2023). *Floransa ve Bağdat – Doğu'da ve Batı'da bakışın tarihi*, (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), (4. Basım), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bercé, Y-M, (2003). *Modern Avrupa'da ayaklanmalar ve devrimler*. (Çev. Muna Cedden), Ankara: İmge Kitabevi.

- Bianchi, L. (2022). Montesquieu. *Felsefe tarihi-5, Aydınlanmadan Kant ve Hegel'e*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 47-53.
- Black, J. (2020). *İngiltere tarihi*, (Çev. Aytaç Yıldız), (2. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bookchin, M. (2012). *Devrimci halk hareketleri tarihi, c. 1 – Köylü isyanlarından Fransız devrimine*, (Çev. Sezgin Ata), Ankara: Dipnot Yayınevi.
- Braudel, F. (2017a). *II. Felipe döneminde Akdeniz ve Akdeniz dünyası-I*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- (2017b). *II. Felipe döneminde Akdeniz ve Akdeniz dünyası-II*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- (2017c). *Kapitalizmin kısa tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), (4. Basım), İstanbul: Say Yayınları.
- (2024). *Uygarlıkların grameri*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), (2. Basım), İstanbul: Say Yayınları.
- (2025). *İtalyan modeli*, (Çev. Levent Başaran), İstanbul: Alfa Kitap.
- Broccieri, V. B. (2023a). *Ordular, silahlar, müstahkem yapılar. 16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 48-54.
- (2023b). *Köylüler. 16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 243-47.
- Brown, P. (1971). *The world of late antiquity: A.D. 150-750*. (1971). London: Harcourt Brace Jovanovich'ten aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 119.
- Burckhardt, J. (2020). *İtalya'da rönesans kültürü*, (Çev. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara: Panama Yayınevi (Kitabın orijinal basımı 1860).
- Burke, P. (2017). *Avrupa'da rönesans – merkezler ve çeperler*, (Çev. Uygur Abacı), (2. Basım), İstanbul: Literatür Yayınları.
- Caldera, F. (2021). *Bilginin özerkliği yolunda yasaklamalar ve mahkûmiyetler. Felsefe tarihi-3, Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 139-149.
- Calvin, Jean (2016). *Sivil yönetim. Seküler Otorite – Sivil Yönetim*, Martin Luther, Jean Calvin, (Ed. Harro Höpfl, 1991: Cambridge University Press), (Çev. İsmail Hakkı Yıldız), İstanbul: Pinhan Yayıncılık (Kitabın orijinal 1559), ss. 123-175.
- Claessen, H. J. M. ve Skalnik, P. (1993). *Erken devlet*, (Çev. Alâeddin Şenel), Ankara: İmge Kitabevi.
- Claus, P. ve Marriott, J. (2024). *Tarih: Teori ve yönteme giriş*, (Çev. Faik Cem Arı), İstanbul: Alfa Kitap.

- Coleman, J. (2024) Augustinus'un eserlerinde hukuk felsefesi. *Antik Yunan'dan skolastiklere hukuk felsefesi tarihi*, (Ed. Fred D. Miller, JR. ve Carrie-Ann Biondi), (Çev. Saim Üye), İstanbul: Işık Yayınları, ss. 249-286.
- Constitution of the United States (1787). National Constitution Center, <https://Full Text of the U.S. Constitution | Constitution Center> sayfasından erişildi.
- Crouzet-Pavan, E. (2007). *Renaissances Italiennes 1380-1500*. (2007). Paris: Albin Michel'den aktaran Goody, J. (2023a). Rönesanslar, (Çev. Bahar Tırnakçı), (5. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 13.
- Dahl, R. A. (2015). *Amerikan anayasası ne kadar demokratik?* (Çev. Cenap Çakmak), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Dante, A. (2017). *Monarşi*, (Ed. Prue Shaw), (Çev. Begüm Yiğit), İstanbul: Pinhan Yay.
- Davide, D. (2019). Pazarlar, panayırar ve ulaşım yolları. *Ortaçağ III – şatolar, tüccarlar, şairler*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 201-205.
- Davidson N. S. (2008). *The Renaissance World*. London: Routledge, ss. 555-571.
- De Pascale, C. (2022). Bodin ve modern devlet kuramı. *Felsefe tarihi-4, Machiavelli'den Encyclopedie'ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 24-26.
- De Tocqueville, A. (2016). Anglo-Amerikalıların Yeni-Dünya'nın boş kırlarına el koyma hevesi. *Sömürge ve kölelik*, (Der. Lütü Sunar), (Çev. Burak M. Nuri Gücin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 198-201 (Makalenin orijinal yayın tarihi 1835).
- (2019). *Demokratik zorbalık*, (Çev. Ebru Erbaş), İstanbul: Can Sanat Yayınları, (Orijinal kitabın basım tarihi 1848).
- (2021). *Eski rejim ve devrim*, (Çev. Turhan Ilgaz), (3. Basım), Ankara: İmge Kitabevi.
- (2022). *Amerika'da demokrasi*, (Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir), (3. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları (Orijinal kitabın basım tarihi 1835).
- Didier, J. (2019). *John Locke – monografi*, (Çev. Atakan Altınörs), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Di Girolamo, C. (2019). Aristokrasi ve burjuvazi. *Ortaçağ III – şatolar, tüccarlar, şairler*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 223-227.
- Dobb, M. (2001). *Kapitalizmin dünü ve bugünü*, (Çev. Feyza Kantur), (4. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, N. (2021). *Dinin iktidarı iktidarın dini – Hilafet, siyaset ve İslâm (750-833)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eco, U. ve Fedriga, R. (2022). Modernitenin doğuşu. *Felsefe tarihi-4, Machiavelli'den Encyclopedie'ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 13-14.
- Eco, U. (2023). 16. yüzyıla giriş. *16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 15-16.

- Ekeløve-Slydal, G. M. (2018). Jeremy Bentham's legacy: A vision of an international law for the greatest happiness of all nations. *Philosophical Foundations of International Criminal Law: Correlating Thinker*, (Ed. Morten Bergsmo and Emiliano J. Buis), Brussels: Torkel Opsahl Academic EPublisher, pp. 429-485.
- Eliade, M. (2009). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi*, c III, (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Elton, G. R. (2012). *Reformasyon Avrupası 1517-1559*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Fernandez-Armesto, F. (1995). *Millennium: a history of our last thousand years*, (1995) Londra: Black Swan'dan aktaran Goody, J. (2023). Tarih hırsızlığı, (9. Basım), (Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 216.
- Forrester, D. B. (1987). Martin Luther and John Calvin. *History of political philosophy*, Ed. L. Strauss and J. Cropsey. (1987). Chicago: University of Chicago Press'ten aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 192.
- Freeman, C. (2013). *Mısır, Yunan ve Roma – Antik Akdeniz uygarlıkları*, (Çev. Suat Kemal Angı), (4. Basım), Ankara: Dost Kitabevi.
- Geary, P. (1988). *Before France and Germany: The creation and transformation of the Merovingian world*. (1988). New York ve Oxford: Oxford University Press'ten aktaran Meiksins-Wood, E. (2020). *Yurttaşlardan lordlara – Eskiçağdan ortaçağa batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*, (Çev. Oya Köymen), (4. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 163.
- Goody, J. (2023a). *Rönesanslar*, (Çev. Bahar Tırnakçı), (5. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2023b). *Tarih hırsızlığı*, (Çev. Gül Çağalı Güven), (9. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gramsci, A. (1971). The Modern Prince. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, (Ed. and Transl. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith), London: Lawrence & Wishart.
- (2011). *Hapishane defterleri*, c. 1, (Ed. Joseph A. Buttigieg), (Çev. Ekrem Ekici), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- (2014). *Hapishane defterleri*, c. 4, (Ed. Joseph A. Buttigieg), (Çev. Barış Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Grudin, R. (1997). Humanism. *Encyclopedia Britannica*, 15. bas., Chicago: Chicago University Press'ten aktaran Goody, J. (2023b). Tarih hırsızlığı, (Çev. Gül Çağalı Güven), (9. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 277.
- Gutas, D. (2017). *Yunanca düşünce Arapça kültür*, (Çev. Lütfü Şimşek), (7. Basım), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Harvey, D. (2021). *Marx, sermaye ve iktisadi aklın cinneti*. (Çev. Esin Soğancılar), (2. Basım), İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Haskins, C. H. (1927). *The Renaissance of the twelfth century*, (1927). Cambridge: Mass.'tan aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 70.
- Hazan, E. (2016). *Fransız Devrimi tarihi*, (Çev. Nazlı Ceyhan Sümter), İstanbul: Say Yayınları.
- Hazeltine, H. D. (1926). “Roman and canon law in the middle ages,” *The Cambridge medieval history*, Ed. J. R. Tanner at all, 8 vols (1911-36), vol 5, (1926)’dan aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 69.
- Heine, H. (2017). *Almanya’da din ve felsefenin tarihi üzerine*, (Çev. Semih Uçar), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, (Kitabın orijinal basımı 1835).
- Heywood, A. (2020). *Siyasetin ve uluslararası ilişkilerin temel kavramları*, (Çev. Fahri Bakırcı), (5. Basım), Ankara: Felix Kitap.
- (2022). *Siyaset teorisine giriş*, (Çev. Hızır Murat Köse), (12. Basım), İstanbul: Küre Yayınları.
- Hill, C. (1983). *1640 İngiliz Devrimi*, (Çev. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul: Kaynak Yayınları, (Orijinal kitabın basım tarihi 1955).
- Hobbes, T. (2016). *Leviathan – veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti*, (Çev. Semih Lim), (14. Basım), Yapı Kredi Yayınları.
- (2020). *Behemoth ya da İngiltere iç savaşının içyüzü*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.
- Huntington, S. (2004). *Biz kimiz? Amerika’nın ulusal kimlik arayışı*, (Çev. Aytül Özer), İstanbul: CSA Global Yayın Ajansı.
- Hyde, J. K. (1966). *Padua in the age of Dante*, (1966). Manchester’den aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 33 ve 35.
- (1973). *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*, (1973). London’den aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 44.
- Isaacson, W. (2024). *Benjamin Franklin*, (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Israel, J. (2020). *Radikal Aydınlanma ve modern demokrasinin kökenleri: Zihin devrimi*, (Çev. Ahmet Fethi Yıldırım), (2. Basım), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.
- Jeaneau, É. (2006). *Ortaçağ felsefesi*, (Çev. Betül Çotuksöken), (2. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyes, G. I. (1966). *Christian faith and the interpretation of history*, (Lincoln: University of Nebraska Press’ten aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 128.

- Kılıçbay, M. A. (2020). Önsöz. Hobbes, T. *Leviathan – veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti*, (Çev. Semih Lim), (14. Basım), Yapı Kredi Yayınları, s. 11.
- King, R. (2018). *Machiavelli – İktidar filozofu*, (Çev. Volkan Atmaca), (2. Basım), İstanbul: Alfa Kitap.
- Knowles, D. (1962). *The evolution of medieval thought*. London'dan aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 70.
- Kriegel, B. (2010). *Klasik siyasi felsefe metinleri*, (Çev. Zühre İlkelen), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kristeller, P. O. (1961). *Renaissance thought 1: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. New York, s. 36'dan aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 71.
- Lapidus, I. M. (2016). *İslâm toplumları tarihi, c. 1*, (Çev. Yasin Aktay), (6. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lee, S. J. (1984). *Aspects of European History 1494-1789*, second ed., London: Routledge.
- Lefebvre, G. (2015). *Fransız devrimi*, (Çev. Heval Bucak), İstanbul: Hil Yayın.
- Le Goff, J. (2008). *Avrupa'nın doğuşu*, (Çev. Timuçin Binder), İstanbul: Literatür Yayınları.
- (2020). *Ortaçağ tüccarları ve bankerleri*, (Çev. Oğuz Adanır), (2. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lepore, J. (2024). *Amerika Birleşik Devletleri tarihi*, (Çev. İrem G. Şalvarcı, Barış Arpaç), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.
- Llobera, J. R. (2007). *Modernliğin tanrısı – Batı Avrupa'da milliyetçiliğin gelişimi*, (Çev. Emek Akman, Ebru Akman), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Locke, J. (1980). *Second treatise of government*, (Ed. C. B. Macpherson), Indianapolis: Hackett Publishing, (Originally published in 1690).
- Luka (2012). *Yeni Ahit*. Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, ss. 55-91.
- Luther, M. (2016). Seküler otorite. *Seküler Otorite – Sivil Yönetim*, Martin Luther, Jean Calvin, (Ed. Harro Höpfl, 1991: Cambridge University Press), (Çev. İsmail Hakkı Yıldız), İstanbul: Pinhan Yayıncılık (Orijinal Latince kitabın basımı 1525), ss. 67-121.
- Luxemburg, R. (1984). *Sermaye birikiminin tarihsel koşulları*, (Çev. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul: Kaynak Yayınları (Kitabın orijinal basımı 1913).
- Machiavelli, N. (2013). *Hükümdar*, (Çev. Necdet Adabağ), (7. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (Kitabın orijinal basımı 1515).
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press'ten aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). Siyasi düşünce tarihi –

- Filozoflar ve fikirleri, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 192.
- Matta (2012). *Yeni Ahit*. Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, ss. 1-34.
- Marx, K. (2022). *Kapital, 1 cilt, Sermayenin üretim süreci*, (Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan), (15. Basım), İstanbul: Yordam Kitap (Kitabın orijinal basımı 1890).
- Meinecke, F. (2023). *Devlet akli – Modern çağda devlet akli düşüncesi*, (Çev. M. Sami Türk), (2. Basım), İstanbul: alBaraka Yayınları.
- Meiksins-Wood, E. (2008). *Kapitalizm demokrasiye karşı – Tarihsel maddeciliğin yeniden yorumlanması*, (Çev. Şahin Artan), (2. Basım), İstanbul: Yordam Kitap.
- (2016). *Özgürlük ve mülkiyet – Rönesans'tan Aydınlanma'ya batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*, (Çev. Oya Köymen), (2. Basım), İstanbul: Yordam Kitap.
- (2020). *Yurttaşlardan lordlara – Eskiçağdan ortaçağa batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*, (Çev. Oya Köymen), (4. Basım), İstanbul: Yordam Kitap.
- Merriman, J. (2018). *Rönesans'tan bugüne modern Avrupa tarihi*, (Çev. Şükrü Alpagut), İstanbul: Say Yayınları.
- Moeller, B. (1972). *Imperial cities and the Reformation*. Philadelphia: Fortress Press'ten aktaran Meiksins-Wood, E. (2016). *Özgürlük ve mülkiyet – Rönesans'tan Aydınlanma'ya batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*, (Çev. Oya Köymen), (2. Basım), İstanbul: Yordam Kitap, s. 98.
- Mori, G. (2022). Siyaset bilimi: Devlet teorisinden tarih felsefesine. *Felsefe tarihi-5, Aydınlanmadan Kant ve Hegel'e*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 40-46.
- Muhammed b. İshak en-Nedim. (2021). *el-Fihrist*, (Ed. Mehmet Yolcu), (Çev. Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen ve diğ.), (2. Basım), İstanbul: Çıra Yayınları (Kitabın orijinal basımı 987).
- Musi, A. (2019). Şehirler. *Ortaçağ III – şatolar, tüccarlar, şairler*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 206-210.
- (2023a) Modern devletin ortaya çıkışı. *16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 44-47.
- (2023b) Burjuva sınıfları. *16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 240-242.
- Needham, J. (2004). General conclusions and reflections. *Science and civilization in China, Pt 2*, vol. vu. Cambridge: Cambridge University Press'ten aktaran Goody, J. (2023b). Tarih hırsızlığı, (Çev. Gül Çağalı Güven), (9. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 154.
- Nevins, A. ve Commager, H. S. (2015). *ABD tarihi*, (Çev. Halil İnalıcık), (7. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınları (Kitabın orijinal basımı 1951).
- Otto of Freising, (1953). *The Deeds of Frederick Barbarossa*, Trans and Ed. Charles C. Mierow and Richard Emery. New York'tan aktaran Q. Skinner (2014). Modern

- siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 23 ve 24.
- Oz-Salzberger, F. (2022). “Diller ve okuryazarlık,” *Erken modern Avrupa tarihi-Esaslar*, c. 1, (Haz. Hamish Scott), (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, ss. 351-391.
- Pagels, E. (1998). *Adam, Eve and the Serpent*. (1979). New York: Random House’dan aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 119.
- Parmeale, M. P. (2021). *Kısa İngiltere tarihi – Sezar’dan Birleşik Krallık’a*, (Çev. Ayşe Betül Kum), (2. Basım), İstanbul: Liberus Kitap.
- Paulus (2012). *Romalılara mektup*. Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, ss. 154-168.
- Petrarca, F. (1955). *Secretum. La Letteratura Italiana – Storia e Testi, Volume 7, Francesco Petrarca – Prose*, Dir. Raffaella Mattioli, Pietro Pancrazi, Alfredo Schiaffini, Milano-Napoli: Riccardo Riccardi Editore, ss. 22-217.
- Piketty, T. (2023). *Kapital ve ideoloji*, (Çev. Hande Koçak), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2025). *Eşitliğin kısa tarihi*, (Çev. Hande Koçak), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pinzolo, L. (2022). “Thomas More ve Ütopya,” *Felsefe tarihi-4, Machiavelli’den Encyclopedie’ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 34-39.
- Pirenne, H. (2022). *Kavimler Göçü’nden XVI. yüzyıla kadar Avrupa tarihi*, (Çev. Sinan Akbaytürk), İstanbul: Selenge Yayınları.
- (2024). *Ortaçağın ekonomik ve sosyal tarihi*, (Çev. İlkey Öz), İstanbul: Alfa Kitap.
- Popkin, J. D. (2023). *Yeni dünyanın başlangıcı – Fransız Devrimi’nin yeni tarihi*, (Çev. Gamze Karaca, Özgür Balkılıç), Ankara: Fol Kitap.
- Raven, J. (2022). *Matbaa ve matbuat. Erken modern Avrupa tarihi-Esaslar*, c. 1, (Haz. Hamish Scott), (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, ss. 393-449.
- Roberts, J. M. (2015). *Avrupa tarihi*, (Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: İnkilâp Kitabevi.
- Romaniello, M. P. (2025). *Ticaret ve küresel ekonomi. Erken modern Avrupa tarihi – Avrupa ötesinde Avrupa*, 5. Kitap, (Haz. Hamish Scott), (Çev. Sinan Çakar), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, ss. 261-305.
- Rousseau, J. J. (2023). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri*, (Çev. A. Kadir Paksoy), Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Ruby, C. (2022). *Siyaset felsefesine giriş*, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), (5. Basım), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Russ, J. (2021). *Avrupa düşüncesinin serüveni*, (Çev. Özcan Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Russell, B. (2020a). *Batı felsefesi tarihi – Katolik felsefesi*, c. 2, (Çev. Ahmet Fethi), (6. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, (Kitabın orijinal basımı 1946).
- (2020b). *Batı felsefesi tarihi – Modern felsefe*, c. 3, (Çev. Ahmet Fethi), (6. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, (Kitabın orijinal basımı 1946).
- Saliba, G. (2012). *İslam bilimi ve Avrupa Rönesansının oluşumu*. (Çev. Günseli Aksoy), İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Salimbene, da Parma (1882). *Cronaca di fra Salimbene Parmigiano, vol. II*, 1857 baskısından vülgarize eden: Carlo Cantarelli, Parma: Luigi Battei Editore. *Project Gutenberg*: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/61305/pg61305-images.html> sayfasından erişildi.
- Scott, H. (2022). ‘Erken Modern’ Avrupa ve erken modernite fikri. *Erken modern Avrupa tarihi – Esaslar, 1. Kitap*, (Haz. Hamish Scott), (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, ss. 15-67.
- Seton-Watson, G. H.N. (1977). *Nations and States: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*, Boulder/Colorado: Westview Press’den aktaran Anderson, B. (2017). Hayali cemaatler – Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması, (Çev. İskender Savaşır), (9. Basım), İstanbul: Metis Yayınları, s. 56.
- Sieyès, E. J. (2005). “Üçüncü Sınıf” nedir? (Çev. İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.
- Simoncini, S. (2023). “Katolik Reformu ve Karşı-Reform”, *16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 192-200.
- Skinner, Q. (2014). *Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans*, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- (2016). *Modern siyasal düşüncenin temelleri – İkinci cilt: Reform*, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Sombart, W. (2020). *Burjuva*, (Çev. Oğuz Adanır), (4. Basım), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Spufford, P. (2002). *Power and profit: the merchant in medieval Europe*. Londra: Thames & Hudson’dan aktaran Goody, J. (2023a). Rönesanslar, (Çev. Bahar Tırnakçı), (5. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 37.
- Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri*, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları.
- Touchard, J. (2022). *Siyasal düşünceler tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), (2. Basım), İstanbul: Islık Yayınları.
- Ullmann, W. (1949). “The development of the medieval idea of sovereignty,” *The English Historical Review*, 64. London’dan aktaran Q. Skinner (2014). *Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans*, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 37.

- (1972). *A short history of the papacy in the middle ages*. London'dan aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 34 ve 69.
- van Cleve, T. C. (1972). *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen*. Oxford'dan aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 24, 25 ve 32.
- Vivanti, C. (2022). Siyasetin doğuşu. *Felsefe tarihi-4, Machiavelli'den Encyclopedie'ye*, (Ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 15-27.
- (2023) Siyasetin doğuşu. *16. Yüzyıl – Rönesans çağı*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Adnan Tonguç), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 37-43.
- Waley, D. (1952). *Medieval Orvieto: The political history of an Italian City-State*, 1 is 7-1334. Cambridge'ten aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 33 ve 35.
- (1969). *The Italian city-republics*. London'dan aktaran Q. Skinner (2014). Modern siyasal düşüncenin temelleri – Birinci cilt: Rönesans, (Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 23, 24, 43 ve 44.
- Wallerstein, I. (2017). 11. Yüzyılda 21. yüzyıla kavram ve gerçeklik olarak burjuva(zi). *İrk ulus sınıf – Belirsiz kimlikler*, Balibar ve Wallerstein, (Çev. Nazlı Ökten), (6. Basım), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 165-187.
- Wiesner-Hanks, M. E. (2019). *Erken modern dönemde Avrupa 1450-1789*, (Çev. Hamit Çalışkan), (6. Basım), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wild, J. H. M. (2023). *Descartes'tan Rousseau'ya – Modern felsefenin tarihi*, (Çev. Rahman Akalın), İstanbul: Runik Kitap.
- Wolin, S. S. (1960). *Politics and vision: Continuity and innovation in western political thought*. (1960), Boston: Little, Brown'dan aktaran Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). Siyasi düşünce tarihi – Filozoflar ve fikirleri, (Çev. Fatih Demirci), (5. Basım), Ankara: Adres Yayınları, s. 192-93.
- Zinn, H. (2018). *Amerika Birleşik Devletleri halklarının tarihi*, (Çev. Sevinç Sayan Özer), (2. Basım), Ankara: İmge Kitabevi.
- Zorzi, A. (2019). “Şehir devletlerinden derebeyliklere”, *Ortaçağ III – şatolar, tüccarlar, şairler*, (Ed. Umberto Eco), (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), (3. Basım), İstanbul: Alfa Kitap, ss. 69-73.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı Soyadı : Bilal GÜNEŞ

Yabancı Dil : Almanca, İngilizce, Farsça, Eski Yunanca, Klasik Latince

Doğum Yeri / Yılı :

E-Posta :

ORCID Numarası :

Eğitim Bilgileri : 2025, Anadolu Üniv., LEE, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

2023, Ankara Üniv., DTCF, Latin Dili ve Edebiyatı

2022, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih

2020, Gazi Üniv., Gazi Eğitim Fakültesi, Almanca Öğretmenliği

2018, Ankara Üniv., DTCF, Yunan Dili ve Edebiyatı

2017, Anadolu Üniv., İktisat Fakültesi, Uluslararası İlişkiler

2014, Anadolu Üniv., İktisat Fakültesi, Kamu Yönetimi

Mesleki Deneyimi : YOK

Yayınları : YOK

Bilimsel Faaliyetleri : YOK

Sanatsal Faaliyetleri : YOK

Görev Aldığı Projeler : YOK

Ödülleri : YOK

Mesleki Birlik/Dernek/Kuruluş Üyelikleri: YOK