

MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI
LEVENT KÖKER

İMPARATORLUKTAN TANRI DEVLETİNE



Mehmet Ali AĞAOĞULLARI'nın yayımlanmış kitapları:

L'Islam dans la vie politique de la Turquie, Ankara: SBF yay., 1983.

Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi, Ankara: V yay., 1989.

Levent KÖKER'in yayımlanmış kitapları:

Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İstanbul: İletişim, 1990.

İki Farklı Siyaset, İstanbul: Ayrıntı, 1990.



MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI
LEVENT KÖKER

İMPARATORLUKTAN
TANRI DEVLETİNE
SİYASAL DÜŞÜNCELER



İmge Kitabevi Yayınları: 37
Birinci Baskı: Kasım, 1991
ISBN 975-533-014-3

İMGE KİTABEVİ
Yayıncılık Pazarlama ve San.Tic.Ltd.Şti.
Konur Sokak No:3 Kızılay / ANKARA
Tel: 1181942-1256532

BASKI:
ÖZKAN MATBAACILIK LTD.ŞTİ. - ANKARA



Zeynep'e
ve
Neveser'e

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VIII
BİRİNCİ BÖLÜM ROMA SİYASAL DÜŞÜNCESİ	1
I. CUMHURİYET DÖNEMİ	2
A. Sosyo-Ekonomik ve Siyasal Gelişmeler.....	3
B. Siyasal Düşünüş ve İdeoloji.....	12
C. Polybios Cumhuriyet Anayasasının Doğrulanması.....	17
1. Polybios'un Yaşamı.....	17
2. Yönetimlerin Dolaşımı.....	19
3. Roma Anayasasının Doğrulanması.....	21
4. Hakim İdeolojinin Doğrulanması.....	23
5. Polybios'un İdeolojisi.....	25
II. Cumhuriyetten İmparatorluğa	27
A. Sosyo-Ekonomik ve Siyasal Gelişmeler.....	27
B. Cumhuriyet İdeolojisinin Çözülüşü.....	34
C. Cicero Cumhuriyetin Sürdürülme Çabası.....	36
1. Doğal Hukuk Kuramı.....	38
2. Roma'nın Evrenselliği ve Eşitlik Sorunu.....	41
3. Devlet Anlayışı ve Yönetim Biçimleri.....	44
4. Karma Anayasası Kuramı.....	47
5. Birinci Yurttaşın Yönetimi.....	50
6. Cicero'nun İdeolojisi.....	51
III. İMPARATORLUK DÖNEMİ	54
A. Sosyo-Ekonomik ve Siyasal Gelişmeler.....	54
B. İmparatorluk İdeolojisi ve Siyasal Düşünceler.....	59
1. Principatus'un İdeolojisi.....	60
2. Stoacı İdeoloji, Özgürlük Sorunu ve Seneca.....	63
3. Monarşik Yapı Hakkında Yorumlar.....	71
İKİNCİ BÖLÜM ORTA ÇAĞ'A DOĞRU HİRİSTİYANLIK VE SİYASAL DÜŞÜNCE	76
I. İLK HİRİSTİYANLIK	81
A. Hristiyanlığın Doğuşu.....	82
B. Hristiyanlığın Kurumsallaşması.....	92
1. Öğreti Tartışmaları.....	98
2. Dünyevi Sorunlar Karşısında Kilise.....	99
C. Hristiyanlık ve Siyasal (Dünyevi) İktidar:	
İsa ve Paulus.....	101
1. İnsan Doğası, Özgürlük ve Eşitlik Sorunu.....	102
2. Siyasal Boyunegmenin Temelleri.....	108
3. Dünyevi ve Ruhani İktidar İlişkisi.....	112
II. KİLİSE'NİN ÖZERKLİĞİNİN PEKİŞMESİ	114
A. Patristik Düşünce.....	115
B. "Tanrı Devleti" Augustinus.....	123
1. Augustinus'un Yaşamı ve Yapıtları.....	124
2. Augustinus'ta Din ve Ahlak Sorunları.....	128
3. Augustinus'un Toplum ve Siyaset Felsefesi.....	130

a) Roma'nın Çöküşünün Nedenleri.....	131
b) Ebedi Devlet Mümkün müdür?.....	132
c) İnsan Gruplarının Varoluş Biçimleri.....	134
d) Tanrı Devleti'nin Ayırdedici Ölçüsü :Adalet Kavramı.....	136
e) İnsan Doğası, Düşüş ve Toplum	137
f) Kurulu Düzenin Meşruluğu.....	138
4. Değerlendirme.....	140
C. Gelasius Öğretisi.....	142
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM FEODALİTE VE SİYASAL DÜŞÜNCE.....	152
I. Feodalite'nin Oluşumu ve Feodal İlişkinin Öğleri.....	154
A. Batı Roma'nın Yıkılışından Sonra Avrupa	154
1. Cermen Krallıklarının Özellikleri.....	155
2. Kral-Papa İlişkileri.....	158
3. Pax Francorum ya da Charlemagne'in İmparatorluğu Canlandırma Çabası	160
4. Charlemagne'dan Sonra Avrupa.....	161
B. Feodal Toplum.....	163
1. Manor Örgütlenmesi ve Toprağa Bağımlılık	164
2. Feodal İlişkinin Öğeleri.....	166
3. Feodal Yönetimin Temelleri Toplumsal Tabakalar	169
II. Feodal Dönemde Siyasal Düşünce.....	174
A. Kilise Üstünlüğünün Pekışmesi: İki Kılıç Kuramı	174
1. İmparator-Papa Çatışması.....	174
2. İki Kılıç Kuramı.....	180
B. Salisbury'li John: Organizma Olarak Toplum ve Tiranlığa Karşı Direnme.....	184
1. Salisbury'li John'un Dönemi ve Yaşamı.....	185
a) Kent Yaşamının Gelişmesi ve Sonuçları.....	185
b) Onikinci Yüzyılda Kültürel Uyanış	189
c) Salisbury'li John'un Yaşamı.....	192
2. Kilise Üstünlüğünün Meşruluk Temeli: Organizma Olarak Toplum	193
3. Tiranlık Sorunu.....	199
III. Aristotelesçi Devrim: Aquinum'lu Thomas	205
A. Aquinum'lu Thomas'ın Yaşamı ve Yapıtları.....	206
B. Thomasçı Sentez: Akıl ve Vahiy	209
1. Aristotelesçiliğin Önemi.....	209
2. İnanç ve Bilgi.....	212
C. Aquinum'lu Thomas'ın Siyasal Görüşleri.....	214
1. Siyaset Sözcüğünün Değişen Anlamı.....	215
2. Aquinum'lu Thomas'ta Siyasal Rejimlerin Değerlendirilmesi.....	220
a) Thomas'a Göre Siyasal İktidar.....	220
b) Siyasal Rejimlerin Değerlendirilmesi.....	222
3. Aquinum'lu Thomas'ın Hukuk Kuramı	226
4. Tiranlık sorunu ve Thomas'a Göre Kilise-Devlet İlişkileri.....	229
D. Değerlendirme.....	233
KAYNAKÇA.....	236
DİZİN.....	244

ÖNSÖZ

Ortak bir çalışmanın ürünü olan bu iki ciltlik kitap, Batı dünyasında ortaya konulan siyasal düşünceleri, mümkün olduğunca tarihsel sırayı izleyerek ve bunların içinde doğdukları sosyo-ekonomik ve siyasal yapılarla ilişkilerini kurarak irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu amacımız doğrultusunda siyasal düşünceleri, arka arkaya birbirlerinden kopuk bir biçimde ele almak yerine, bunları belli bir sorunsalın çerçevesi içine oturtmayı yeğledik. Bu sorunsal, kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere devlet sorunsalıdır ya da daha doğrusu modern devlet ile sonuçlanacak siyasal iktidarın örgütlenmesi sorunsalıdır.

Avrupa, ulusal nitelik taşıyan, sonra ulusla özdeşleşen egemen devlet anlayışına ulaşınca dek çok çeşitli siyasal örgütlenme biçimlerinden geçmiştir. Bunların en tipik örnekleri olarak, Eski Yunan'daki polis'leri, Roma İmparatorluğunu, kabile federasyonlarını, feodal krallıkları, site ya da kent devletlerini sayabiliriz. Bu siyasal örgütlenmeler, modern devlete içkin siyasal iktidar "bir"liği anlayışından yoksundurlar. Örneğin, Orta Çağ'ın siyasal toplumu, yalnızca *potestas* ile donatılmıştır; bir başka deyişle şiddet kullanmayı kapsayan bir yaptırım gücünden başka bir şey olmayan "devlet", iktidarının ilkesini (*auctoritas*), dolayısıyla da meşruluğunu kendi içinde bulamaz. Bu açıdan kral, dışsal, aşkın l güce, dahası onun dünyasal temsilcisine (Kiliseye) bağımlıdır; iktidarı kullanmada ise çoğu kez imparatorun erki ile sınırlıdır. Siyasete özerk bir alan tanımayan bu anlayışın içindeki kral imgesi, herşeyiyle egemenin bir "anti-tez"i gibidir. Demek ki devletin egemen olarak belirmesi için, siyasal iktidarın iki boyutunun, yani ilkesi ile kullanım biçiminin bir bütün şeklinde "bir"leştirilmesi gerekir. İşte bu nedenledir ki egemenlik (ve devlet), papanın gücünü pekiştirmek amacıyla Orta Çağ dinbilimcileri tarafından ileri sürülen (*auctoritas* ile *potestas*'ı bir merkezde toplayan) *plenitudo potestatis* ilkesinin

Machiavelli'de laik bir içerik kazanmasıyla birlikte düşünülebilir bir kavram durumuna gelmiştir.

Çalışmamız, Roma İmparatorluğu'ndan modern devletin açıkça belirginleştiği XVI. yüzyıl sonuna kadar olan dönemi ya da bir başka deyişle Cicero'dan Machiavelli'ye ve onun hemen ardından beliren mutlak iktidar karşıtı kuramcılara dek uzanan siyasal düşünceleri kapsamaktadır. Her kitap gibi, bizim bu çalışmamızın kapsamının (ve de içeriğinin) belirlenmesinde sübjektif tercihlerimiz önemli bir rol oynadı; ama aynı zamanda rasyonel gerekçelerimiz de vardı. Herşeyden önce, çalışmamızda Eski Yunan'a yer vermeyip Roma ile başlamanın temel nedeni, içimizden Mehmet Ali Ağaoğulları'nın 1988 yılında yayımlanan **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi** adlı kitabını, bu ortak çalışmamızın bir anlamda ilk cildi olarak kabul etmemizdir. Eski Yunan dönemini içeren bu çalışmanın önsözünde, "kitabımı 'Batı'da Eski Yunan'dan günümüze siyasal düşünceler tarihi' üzerine çok kapsamlı bir çalışmanın ilk cildi olarak tasarladım. Umut ederim ki, ikinci cildi çıkarabilmem için çok uzun bir sürenin geçmesi gerekmez." diye yazmıştı Ağaoğulları. Aradan üç yıl geçti ve "ikinci cild" çıktı; ama bu kez birlikte kotarılan bir çalışmayla.

Kitabımızı, Jean Bodin'i dahil etmeden XVI. yüzyılın sonunda noktalamamızın temel nedeni ise, bu ortak çalışmamızın sonraki ciltlerini (ya da Batı'da siyasal düşünceler tarihinin Jean Bodin ve sonrasını kapsayan bölümlerini), yine çok geç kalmamayı umut ederek, yazmayı amaçlamamızdan kaynaklanmaktadır. Bu iki ciltte, modern devletin Machiavelli ile birlikte düşünülebilir bir kavram olarak belirmesine (ve buna karşı oluşan tepkilere) kadar geldik. Tabii bundan sonra, bu kavramın olgunlaştırılıp kuramsallaştırılması ve daha sağlam temellere oturtulması söz konusu olacaktır. Bodin'in ve Hobbes'un kuramsal katkılarıyla meşruluğunu kazanan merkezi egemen devlet, ilk aşamada "kral-devlet" olarak ifadesini bulacaktır. Ardından kralın mutlak iktidarına karşı oluşan çeşitli tepkiler sonucunda, modern devlet, halk ya da ulus egemenliğiyle donanıp günümüze kadar süren (ve giderek daha çok tartışılıp eleştirilen) "ulus-devlet" niteliğine kavuşacaktır.

İşte bundan sonra çıkarmayı tasarladığımız kitaplarımız bu tarihsel kesiti kapsayacaktır; yani, Bodin'den Rousseau'ya (ve onun izleyicileri olan Fransız devrimcilerine) ya da bir başka deyişle "kraldevletten ulus-devlete" kadar olan dönemi.

Çalışmamızı kaleme alırken belli "bölümler"i aramızda paylaştık; ancak bunu yaparken eşgüdüm içinde, gerek yazdığımız bölümler arasında kopukluluk olmamasına, devamlılığı sağlamaya, gerek kullandığımız dil ve ifade biçimleri bakımından birlik oluşturmaya elimizden geldiğince dikkat ettik. Ayrıca her birimizin yabancı dili farklı olduğundan, birbirimize ulaşamayacağımız yabancı dildeki kaynakları ve bunların içerdikleri bilgileri aktarma ve böylece daha geniş bir yabancı literatüre dayanma olanağına kavuştuk. Dolayısıyla, herhangi bir "bölüm"deki hatalar ya da yetersizlikler, yalnızca o "bölüm"ü kaleme alana değil, fakat her ikimize birden aittir.

Mehmet Ali Ağaoğulları - Levent Köker
Ankara, 1991.

BİRİNCİ BÖLÜM

ROMA SİYASAL DÜŞÜNCESİ

Eski Yunanlı ne denli soyut, kurgusal düşünceye yönelik ise, Romalı da o denli bu düşünce biçimine uzaktır. Bu nedenle, çiftçi-asker kökenli olan ve salt eyleme, pratik yaşama önem veren Romalılar, dünyanın en büyük imparatorluklarından birini kurmuş olmalarına karşın, siyasal konularda hemen hemen hiçbir özgün düşünce geliştirememişlerdir. Düşünürleri, genellikle Yunan düşünürlerini izlemekle, Yunan düşünce sistemleri arasında sentezler kurup bunları Roma'ya uygulamakla yetinmişlerdir.

Bununla birlikte Roma, gerçekleştirdiği çok karmaşık siyasal örgütlenmesini (daha doğrusu örgütlenmelerini) hukuksal bir yapı içine oturtup ideolojik söylemlerle çepeçevre donatmış olmasından ötürü, siyasal düşüncelere önemli bir katkıda bulunmuştur. Roma tarihi, hukuksal ve ideolojik söylemlerin siyasal bir düzenin sürdürülmesinde ya da değişikliğe uğratılmasında ne büyük bir role sahip olduklarını gösteren çeşitli örneklerle doludur. Ayrıca Roma, daha sonraki çağlara hukuk anlayışını (ya da hukuk bilimini) miras bırakmakla kalmamış, dahası Yunan felsefelerini Latinceye çevirerek, bu felsefeleri günlük yaşama uygulayarak, Antik Yunanı Hristiyan Avrupası'na bağlayan önemli bir köprü vazifesi de görmüştür.

Roma siyasal düşünüşünü incelemek için 1200 yıllık Roma tarihini üç ayrı bölüm altında ele almayı uygun bulduk. Roma tarihini (tarihçilerin pek onaylamayacakları bir biçimde) Cumhuriyet, Cumhuriyetten İmparatorluğa ve İmparatorluk olarak üç döneme ayırmamızın temel nedeni, bu tarihsel kesitlerin siyasal düşünceler ile ideolojilerin gelişim-değişim çizgisini daha iyi yansıtip açıklıyor olmasıdır. Ayrıca İ.Ö. II. yüzyıl öncesine ait hemen hemen hiçbir yazılı metnin olmayışı (ya da günümüze kadar ulaşamaması) da böyle bir

ayrımı benimsememizde etkili olmuştur. Dolayısıyla Roma'nın krallık öncesi ile krallık dönemlerini ayrı bölümler şeklinde incelemeyip, onlardan "Cumhuriyet Dönemi" bölümünün hemen başında kısaca söz etmekle yetindik. Bundan başka, her bölümde siyasal düşünceleri incelemeye geçmeden önce, o tarihsel döneme ilişkin sosyo-ekonomik ve siyasal gelişmeleri ana çizgileriyle ortaya koyduk. Böylece, siyasal düşüncelerin ve ideolojilerin içinde geliştikleri ortam ile olan etkileşimlerini gözden kaçırmamaya çalıştık.

I. CUMHURİYET DÖNEMİ

Tarih boyunca çeşitli tartışmalara neden olan Roma'nın kökeni sorunu, bugün bile kesin bir biçimde çözüme kavuşturulabilmiş değildir. Ancak arkeolojik ve etnolojik bulgular, Roma kentinin İ.Ö. VII. yüzyıl ortalarında (ya da sonlarında) Palatium tepesi üzerinde kurulmuş olduğunu göstermektedir. Büyük bir olasılıkla İ.Ö. VIII. yüzyılda Kafkasya'dan gelip İtalya yarımadasının Etruria bölgesinde çeşitli bağımsız kentler oluşturan Etrüskler, daha sonraları Roma'nın bulunduğu yerdeki Latin ve Sabin köyleri kendi önderliklerinde birleştirerek Roma'yı bir site (kent-devleti) biçiminde örgütlemeye koyulmuşlardır.

Romalılar ise, kendi tarihlerini söylencelerle (mitoslarla) yoğurarak açıklama yoluna gitmişler ve kentin İ.Ö. 753 yılında Romulus tarafından kurulduğunu kabul etmişlerdir. Romulus'un soyunu Truva Savaşı kahramanlarından Truvalı Aeneas'a kadar uzatan bu söylencesel (mitolojik) tarih anlayışına göre Roma, kuruluşundan İ.Ö. 509 yılına kadar bir krallık dönemi yaşamıştır. Bu süre boyunca Romulus'tan başlayarak yedi kral iş başında bulunmuştur. İlk beş kral seçimle bu göreve gelmişler, ancak son iki kral iktidarı yasal olmayan yollardan ele geçirip bütün gücü kendilerinde toplamışlar ve yönetime kişisel bir nitelik vermişlerdir. Krallık sisteminin

yozlaşp bir tür tiranlığa dönüşmesi sonucunda ayaklanan soylular, Etrüsk kökenli son kral Tarquinius Superbus'u kovmuşlar ve İ.Ö. 509'da cumhuriyeti kurmuşlardır.

A. Sosyo-Ekonomik ve Siyasal Gelişmeler*

Roma'nın cumhuriyet dönemindeki toplumsal ve siyasal örgütlenmesini anlayabilmek için krallık dönemine uzanmak gerekir. Çünkü Romalılar, kralların yönetimine son verip cumhuriyeti kurmakla birlikte, krallık döneminde gerçekleştirilen yapılanmaları ve kurumları büyük ölçüde devam ettirmişlerdir. Bir başka deyişle, yeni siyasal rejimi, eski kurumlarda düzenlemeler yaparak ve bazı değişiklikler getirerek kurma yoluna gitmişlerdir. Ancak cumhuriyetin kurumsal kökenlerinin krallık döneminde bulunduğu konusunda görüş birliğine varılabilmemiş değildir. Bununla birlikte, "Roma'nın yedi krallar denen yöneticilerinin gerçek kişiler mi, yoksa mitolojik kişiler mi oldukları, bunlar tarafından yapıldıkları kabul edilen yasa düzenlemelerinin gerçek mi, efsane mi olduğu çok önem taşımamaktadır. . . çünkü Latin toplumunun eski yapısına ait bu olgular Roma kurumlarında yer almışlar ve böylece tarih dönemine de aktarılmışlardır."¹

* Bu bölümde yararlanılan kaynaklar aşağıya çıkartılmıştır. Dolayısıyla doğrudan yapılmayan alıntılarda dipnot verilmeyecektir. Sabahat ATLAN, *Roma Tarihi'nin Ana Hatları-1. Kısım Cumhuriyet Devri*, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970; R.H. BARROW, *Romalılar*, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1965; Halil BERKTAY, *Kabileden Feodalizme*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983; Tim CORNELL ve John MATTHEWS, *Roma Dünyası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1988; Fustel de COULANGES, *La cité antique*, Paris, Hachette, 1912; Henri DENIS, *Ekonomik Doktrinler Tarihi 1*, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1973; Jacques ELLUL, *Histoire des institutions-1.2 Antiquité*, Paris, PUF, 1979; Friedrich ENGELS, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Ankara, Sol Yayınları, 1978; Moses I. FINLEY, *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985; Léon HOMO, *Les Institutions politiques romaines*, Paris, Editions Albin Michel, 1950; George THOMSON, *Tarihöncesi Ege*, Cilt 1, İstanbul, Payel, 1983.

¹Morgan, s.43.

Romulus ile başlatılan Roma Krallığı, bir "kabileler konfederasyonu" biçiminde örgütlenmişti. Yurttaşlık haklarından yararlanan Roma halkı (*populus romanus*), üç *tribus* 'da (kabile) toplanmıştı. Her *tribus*, 10 *curia*'ya (*fratri*); her *curia* da 10 *gens*'e (klan) bölünmüştü. Böylece *populus romanus* 'u oluşturan üç kabile, 30 *curia*'yı ve 300 *gens*'i kucaklıyordu. Kabilelerin türdeş bir halktan meydana gelmemiş olması ve *curia*'lar ile *gens*'lerin eşit olarak paylaştırılmış oluşu, bu örgütlenmenin yapay bir biçimde gerçekleştirilmiş olduğunu göstermektedir.

Siyasal haklar da dahil olmak üzere tüm yurttaşlık haklarından yararlananlar, yalnızca *gens*'lere üye olan yetişkin erkeklerdi. Roma bir soy toplumu biçiminde örgütlenmiş olduğundan, siyasal yapıda yer almak için toplumun benimsediği bir soya (bir *gens*'e) üye olmak gerekiyordu. Dolayısıyla hiçbir soyla, hiçbir kabileyle ilişkisi bulunmayan *pleb*'ler ile *client*'ler², yurttaş olmadıklarından, *populus*'un içinde yer almadıklarından ötürü, özgür olmalarına ve mülk edinebilmelerine karşın, seçme-seçilme gibi siyasal haklardan yoksun bırakılmışlardı. Bu toplumsal yapının en altında da, özgür olmayan ve hiçbir haktan yararlanamayan köleler bulunuyordu.

Siyasal yapının başında seçimle iş başına gelen ve ömür boyu bu görevde kalan bir kral (*rex*) vardı.*Imperium* (yürütme erki) yetkisine sahip olan kral, başrahiplik, başyargıçlık, başkomutanlık gibi görevleri üstlenmişti. Kralın altında iki meclis vardı. Kralı seçen meclis, yurttaşların *curia*'lar olarak katıldıkları *comitia curiata*'ydı. Her *curia* 'nın tek bir oy kullandığı bu meclis, yasama yetkisiyle donatılmıştı. Kralın

²Bir yurttaşın koruması altında bulunup ona hizmet etme yükümlülüğüyle bağlanmış olan kişiye, *client* (sığıntı ya da yanaşma) deniliyordu. *Client*'ler, daha sonraları, koruyucuları (*patronus*) ile ilişkilerini belli düzeyde sürdürmüş olmakla birlikte, *pleb* sınıfı içinde yer almışlar ve böylece ayrı bir sosyal kategori oluşturma özelliklerini yitirmişlerdir.

danışma meclisi konumunda olan senato (*senatus*) ise, *patres* (babalar) olarak adlandırılan *gens* başkanlarından oluşmuştu. Senatonun *comitia curiata*'nın kararlarını onaylayıp doğrulamasından kaynaklanan bir çeşit saygınlığa (*auctoritas*) sahip olduğu kabul edilmekteydi. Senatörlerin soyundan gelenlere ise *patrici* adı veriliyordu.³

Altıncı Kral Servius Tullius'un gerçekleştirdiği kabul edilen ve cumhuriyet dönemine aktarılan "anayasal reformlar" ile yurttaşlık soya değil de, konaklama ile özel mülkiyet ilkesine bağlandı ve böylece yurttaş sayısı önemli ölçüde artırıldı. Bu düzenlemelere göre, yurttaşlar -patrici ve pleb olup olmadıklarına bakılmaksızın- servet dilimleri ölçüt alınarak beş sınıfa ayrıldılar. Her sınıf, toplumsal ve askeri örgütlenme birimleri olan *centuria*'lara bölündü. Mal varlıkları olmadığından, ordudan, dolayısıyla da *centuria* örgütlenmesinden dışlanmış bir toplumsal kesim daha vardı. Bu kesimi oluşturan yoksullara yalnızca çocuk çocuk (*proles*) ürettikleri için *proletarii* deniyordu. Bütün *centuria* 'ların -her birinin tek bir oy hakkıyla- katıldıkları *comitia centuriata* adında yeni bir meclis oluşturuldu. Zamanla *comitia curiata*'nın savaş ve barışa karar vermek de dahil bütün yetkilerini elinde toplayan *comitia centuriata*, en varlıklı sınıfın etkisi altındaydı. Çünkü bu sınıf, içerdiği *centuria* sayısı nedeniyle oy çoğunluğuna sahip olduğundan istediği kararları çıkartabiliyordu.⁴

Ancak son Kral Tarquinius'un despotizme kayan yönetiminden hoşnut olmayan patriciler, kralı kovup siyasal

³*Patrici* sözcüğü, zamanla bir soyluluk ifade edecek ve cumhuriyet döneminde *gentes* üyelerinin önde gelenlerinin (ya da bütün *gentes* üyelerinin) oluşturdukları soylular sınıfına *patrici* denilecektir.

⁴Cicero'nun bu konudaki yargısı şudur: "Servius Tullius, böylece oylamalarda ağırlığı çoğunluk tarafına değil, zenginler tarafına kazandırmış; tüm devletler için geçerli bir kural sayılması gereken 'sayıca çoğunluk olan' olan tarafın 'sözü geçer taraf olmaması gerektiği' ilkesini gözetmiştir." (De Republica, II, 22.)

rejimi değiştirdiler. Yeni düzene yönetim işinin halka ait olması anlamında cumhuriyet (*res publica*-kamusal olan, kamuya ait-) adı verilmesine karşın, gerçekte yönetim soylu bir oligarşinin elindeydi. Plebler, ekonomik ve siyasal açıdan ikinci sınıf yurttaş konumundaydılar ve sürekli savaşlardan dolayı durumları daha da güçleşiyordu. Savaşlarla elde edilen kamu topraklarından (*ager publicus*) yalnızca patriciler yararlanıyordu; plebler ise, borçlarını ödeyemedikleri takdirde bir tür borç kölesi (*nexum*) durumuna düşme tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyorlardı. Demek ki cumhuriyet, birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış iki yurttaş sınıfını içermekteydi. İşte tüm cumhuriyet dönemi boyunca kurumlarda görölen sürekli değişimin temel nedenini, iç dinamikler diye adlandırabileceğimiz patrici ile pleb arasındaki sınıf çatışmaları ile (dış savaşlar, devletin dışa doğru her bakımdan büyümesi şeklinde beliren) dış dinamikler oluşturuyordu.

Cumhuriyetin yarattığı en önemli kurum, yürütme erkini kullanan konsüllüktü. *Imperium* yetkisiyle donanmış olan iki konsöl (*consul*), *comitia centuriata* tarafından bir yıllığına seçiliyordu. Konsölün özgürlüğü, görevinin hem ortaklaşa, hem de yıllık oluşuyla kısıtlanmıştı. Konsüller arasında herhangi bir anlaşmazlık söz konusu olduğunda olumsuz görüşün ağır basması kararlaştırılmıştı. Konsüllüğe ilişkin bu "ikiz birlikte yönetme" ve "yıllık olma" ilkeleri, Roma'nın anayasal uygulamasının temel ilkeleri oldular ve zamanla diğer *magistra* 'lara da (yüksek devlet görevlilerine de) uygulandılar. Bunlar arasında konsüllerin yardımcıları olan *quaestor* 'ları; yurttaşların, daha sonra da senatörlerin listelerini düzenleyen *censor* 'ları; yargı işlerine bakan *praetor* 'ları; kentin ekonomik ve polisiye sorunlarıyla ilgilenen *aedilis* 'leri sayabiliriz.

Krallık döneminden kalan her iki *comitia*, cumhuriyetin kurumlarına dönüşüp varlıklarını sürdürdüler. Aynı şey senato için de geçerliydi. Hatta senato, başlangıçta konsüllerin danışma kurulu olmasına karşın, gittikçe etkisini

arttırıp önerilerinin bütün *magistra*'ları bağladığı en önemli kurum haline geldi. "Roma geleniğinin somutlaşması, siyasal bilgelik ve deneyimin hazinesi"⁵ olduğu kabul edilen senato, uygulamada cumhuriyetin yönetici kurumu olmakta gecikmedi. Cumhuriyetin getirdiğı bir başka kurum, diktatörlüktü. Diktatör, olağanüstü dönemlerde konsüllerce atanan ve kendisine senato tarafından belli bir amaç ve altı ayı aşmamak koşuluyla tam yetki verilen kişiydi.

Soyluların oluşturduğu bu cumhuriyet düzeninde pleblerin, patricia ile birlikte *comitia centuriata*'yı oluşturup konsülleri (patriciler arasından) seçmekten başka bir siyasal hakları yoktu. Plebler, hiçbir devlet görevine gelemiyorlar ve borçlar, keyfi baskılar altında eziliyorlardı. Cumhuriyetin bir sınıfın mutlak iktidarı biçiminde kurulmuş olması nedeniyle, cumhuriyet döneminin ilk iki yüzyılı plebler ile patriciler arasında süregelen sınıf savaşımına sahne oldu. Bu süre boyunca, patriciadan çok daha kalabalık olan pleb sınıfı, aşamalı olarak tam yurttaşlık haklarına kavuştu ve Roma'nın yönetiminde gittikçe daha fazla söz sahibi olmayı başardı. Ancak bu kazanımlardan gerçekte yararlananlar varlıklı pleblerdi ve bu durum, ileride değineceğimiz üzere, Roma toplumsal yapısının önemli bir değişim geçirmesine neden oldu.

Plebler, İ.Ö. 494 ve 287 yılları arasında tam beş kez başvurdukları, devlete başkaldırmanın aşırı biçimi olan Roma'dan ayrılıp başka kent kurma (*secessio*) yöntemini kullanarak soylulardan büyük ödünler kopardılar. İlk olarak İ.Ö. 494'te borçlar bağışlandı, köle durumuna düşmüş pleblere özgürlükleri geri verildi⁶, *concilium plebis* denilen bir pleb kurulu oluşturuldu ve tribünlük kurumu kuruldu. Zor (*coercitio*) kullanmaya kadar varan *potestas* yetkisini ellerinde bulunduran tribünler (*tribunus*), dokunulmazlıklarına dayanarak plebleri

⁵Cornell ve Matthews,s.24.

⁶Borç köleliği(*nexum*),ancak İ.Ö. 326'da kaldırıldı.

koruyup onların yararına kararların alınmasına çalışıyorlardı. Sayıları ilkin ikiyken sonradan 10'a çıkartılan tribünler, plebler arasından ve plebler kurulu tarafından bir yıllığına seçiliyordu.

İ.Ö. 450'de benimsenen Oniki Levha Yasası, aristokratik sözlü hukukun yerini aldı. Bundan bir yıl sonra, *conciliun plebis* yasa çıkarma yetkisini elde etti. Böylece bu kurulun aldığı kararlar (*plebiscites*), tribünler tarafından bütün devlete uygulanmaya başlandı. Büyük bir olasılıkla, pleb kurulunun elde ettiği bu hak nedeniyle, fakat kesin olarak bilinmeyen bir tarihte, patrici ve pleb yurttaşlardan oluşan *comitia tributa* adında yeni bir meclis kuruldu. İ.Ö. 445'de patrici ile pleb sınıfları arasında evlenmeleri yasaklayan hüküm kaldırıldı. Daha sonra, konsüllük, diktatörlük, *censor*'luk gibi yüksek devlet görevleri pleblere açıldı. İ.Ö. 287'de *comitia tributa*'nın kararlarının senatörler tarafından onaylanma zorunluluğu kaldırılarak, bu meclisin senatoya eşit bir yasama erkine sahip olması kabul edildi.⁷ Son olarak, *magistra*'ların senatör olmalarına karar verilmesiyle plebler için senato yolu açılmış oldu.

Siyasal yapıdaki bu değişikliklere koşut olarak toplumsal yapıda da önemli bir dönüşüm yaşanmış ve patrici-
ve¹
p^a

doğrudan bir bağlantının kurulmasıyla yönetim tam anlamıyla bir oligarşi niteliği kazanmıştı.

Bundan başka, belli bir gelire sahip olan plebler, askerliklerini süvari olarak yaptıkları için *equites* (atlılar) denilen bir başka sınıf oluşturmaktaydılar. Yeterli bir mal varlığına sahip olmayan ve hatta ekonomik durumları gittikçe güçleşen diğer pleb-yurttaşlar ise, *populares* (halk) sınıfı içinde toplanmışlardı. Bundan böyle sınıf çatışmaları, *populares-optimates* ayrımı üzerinde sürecelecekti. Bu arada Roma ekonomisi, yavaş olmakla birlikte sürekli bir gelişim göstermekteydi. İ.Ö. III. yüzyıl sonlarından başlayarak yaygın bir biçimde para kullanan Roma, fetih politikasından kaynaklanan dışarıda sömürüye, içeride köle emeğine dayanan bir ekonomi sistemi oluşturdu. Kölelerin çalıştığı ve üzüm ile zeytin üretmeye yönelen büyük çiftlikler (*latifundia*) kuruldu. Toprak sahibi olmadan servet edinmenin bir başka yolu, çeşitli devlet ihalelerini almak ve kamu topraklarından vergi toplamak hakkını elde etmektir. Bunlara bir de ticaretle zenginleşmeyi eklemek gerekir. *Patricia* ile *optimates* bu yollardan sürekli olarak servetlerini arttırırken, küçük üretici köylüler, gerek uzun askerlik süreleri boyunca topraklarıyla ilgilenemediklerinden, gerekse *latifundium*'larla rekabet edemediklerinden çiftliklerini ellerinden çıkarmak zorunda kalıyorlar ve Roma kentine göç edip *proletarii* sınıfının kabarmasına yol açıyorlardı. Büyüyüp genişleyen Roma, paradoksal olarak, bir yanda çeşitli halkların zenginliğini kendinde toplarken, öte yanda yurttaşlarından bir bölümünün yoksullaşmasına neden oluyordu. Roma'nın en önemli sorunlarından biri, toprakların çok eşitsiz bir biçimde dağıtılmış olması ve bunların giderek küçük bir azınlığın elinde toplanmasıydı. Bu durumu düzeltmeye yönelik çeşitli toprak reformu tasarıları, büyük toprak sahibi patricilerin ve

optimates'lerin şiddetli tepkisiyle karşılaşılıyordu.⁸ Ancak, Roma'nın bir kent devleti sınırlarını aşmasında bu üst sınıfların oynadığı rol hiç de azımsanacak bir şey değildir. Büyük toprak sahipleri ile tüccarların, gerek ürünlerine dış pazarlar bulma, gerek güvenlik içinde ticaret yapabilme istekleri, Roma'nın yayılmacı bir politika izlemesinde ve böylece büyük bir imparatorluk durumuna gelmesinde epey etkili olmuştur.

Roma, içeride toplumsal ve siyasal gelişmelerin sonucu olarak sınıfları (özellikle patriciler ile zengin plebleri) uzlaştıran bir düzeni ağır ağır gerçekleştirirken, dışarıda sürekli savaşlarla topraklarını genişletmekteydi. İ.Ö. 493'te otuz Latin kentiyle oluşturulan "Latin Birliği", zamanla Roma'nın İtalya yarımadası üzerinde egemenlik kurmasını sağladı. İ.Ö. III. yüzyıl başlarında Güney İtalya'daki Yunan kentlerini ele geçiren Roma, çok geçmeden büyük rakibi Kartaca ile savaşa tutuştu. İlk Pun⁹ Savaşı (İ.Ö. 264-241) sonunda Roma, Sicilya'yı egemenliği altına aldı ve böylece ilk kez İtalya dışında toprak edinmiş oldu. Bunun ardından Sardunya ile Korsika da Roma'ya bağlandılar. II. Pun Savaşı İ.Ö. 202'de Anibal'in kesin yenilgisiyle son buldu ve Roma Doğu İspanya'yı topraklarına kattı. İ.Ö. 148'de Makedonya, iki yıl sonra da Yunanistan, Roma boyunduruğu altına girdiler. III. Pun Savaşı ise, İ.Ö. 146'da Kartaca kentinin yerle bir edilmesiyle son buldu. İ.Ö. 133'de Roma, Batı Anadolu kıyılarına ayak bastı.

İtalya dışında fethedilen topraklar, Sicilya'dan başlamak üzere, "eyalet" durumuna getirilip doğrudan doğruya

⁸Örneğin, yoksulların koşullarını düzeltmeye yönelik yöneticilerden Spurius Cassius (İ.Ö. 486'da), Spurius Maellius (İ.Ö. 440'da) ve Manlius Capitolinus (İ.Ö. 382'de), "krallık yönetimini kurmaya kalkışmakla" suçlanıp öldürülmüşlerdir. Soylular için içlerinden birinin daha aşağı sınıfların gereksinimleriyle ilgilenmesi ve onların davalarını benimseyerek desteklerini kazanması, krallık suçlamasına yeterli bir neden teşkil ediyordu.

⁹Romalılar, Kartacalılara -Fenike kökenli oldukları için- Fenikeliler anlamına gelen *puni* (pun'lar) adını vermişlerdir. Bundan dolayı Romalıların Kartacalılar ile yapmış oldukları savaşlara "Pun (ya da Pön) Savaşları" denmektedir.

Roma'ya bağlandılar. Pro-konsüller (yardımcı konsüller) ve propraetorlar (yardımcı yargıçlar), kendilerine tam bir erk (*imperium*) tanınıp yönetmeleri için eyaletlere gönderildiler. Bu arada Roma'ya yakın Latin kentlerine tam ya da (siyasal hakları içermeyen) yarım yurttaşlık hakkı tanındı. Böylece İ.Ö. II.yüzyıl ortalarına gelindiğinde Roma, hukuki bakımdan bir kent devleti olma niteliğini yitirmeye başlamıştı; coğrafi açıdan ise İspanya'dan Batı Anadolu'ya kadar uzanan Akdeniz bölgesine hükmeden bir imparatorluk durumuna ulaşmıştı bile. İlk dönemlerinde daha çok güvenliğini sağlamak amacıyla savaşp sınırlarını genişleten Roma, daha sonraları fetihlere özellikle ekonomik nedenlerden dolayı devam etmiş ve gücü yettiğince bu politikasını sürdürmüştür.

B. Siyasal Düşünüş ve İdeoloji*

Roma'nın kendine özgü bir siyasal düşünüşü olduğu söylenemez. Soyut felsefi düşünceler, siyasal kurumlar, bir köylü-asker olan Romalının ilgisini çekmiyordu; kendisine hoş gelen ahlak felsefesini de metafiziğe dayamamıştı. Hatta uzun süre, soyut düşüncelerle tartışılmasını, "felsefe yapılmasını", zamanın boşa harcanması olarak algılamış ve aşağılamıştı. Her şeyden öte ilgilendiği şey, (savaşmayı, yönetmeyi ve para kazanmayı içeren) eylemdi ve bu eylemlerle doğuracakları sonuçların doğrulanıp haklı çıkarılmasıydı. "Roma gerçekçiliği"nden söz edilmesinin nedeni de buydu işte.

*Roma siyasal düşüncesi ve ideolojisiyle ilgili yararlanılan temel kaynaklar aşağıya çıkartılmıştır. Dolayısıyla doğrudan yapılmayan alıntılarda dipnot verilmeyecektir. Jacob BEN-AMİTTAY, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, Savaş Yayınları, 1983; François CHATELET, Olivier DUHAMEL, Evelyne PISIER-KOUCHNER, *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF, 1982; Jean-Jacques CHEVALLIER, *Histoire de la pensée politique*, Cilt 1, Paris, Payot, 1983; CİCERON, *De la République-Des Lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965; Kıvanç ERTOP, Çetin YETKİN, *Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi I*, İstanbul, Say, 1985; Paul JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Cilt 1, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924; Roger LABROUSSE, *Introduction a la philosophie politique*, Paris, Librairie Marcel Riviere et Cie, 1959; Gérard MAIRÉ, *Les doctrines du pouvoir-La formation de la pensée politique*, Paris, Gallimard, 1978; Alain MICHEL, *La philosophie politique a Rome d'Auguste a Marc Aurele*, Paris, Armand Colin, 1969; Gaetano MOSCA, Gaston BOUTHOU, *Histoire des doctrines politiques*, Paris, Payot; C. Northcote PARKINSON, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976; Marcel PRELOT, Georges LESCUYER, *Histoires des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1980; George SABİNE, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Cilt 1, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969; Murat SARICA, *Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1977; Joel SCHMIDT, "L'idéologie romaine-La cité œcuménique", *Histoire des idéologies*, Cilt 1, Paris, Hachette, 1978; Pierre-Maxime SCHUHL (der.), *Les Stoiciens*, Paris, Gallimard, 1962; Alaeddin ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, A.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982; Jean TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, Cilt 1, Paris, PUF, 1978; Mete TUNÇAY (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Seçilmiş Yazılar*, Cilt 1, Ankara, A.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969.

Eylemlerinin haklılığını, adillliğini daha işe başlamadan kolayca ortaya koyabileceği bir sisteme gereksinim duyması, Romalının, etkileri günümüze dek süregelen bir hukuk anlayışını oluşturup geliştirmesine yol açtı. Dolayısıyla hukuk, Romalının kabul ettiği tek soyutlamaydı. Ancak hemen şunu da belirtmek gerekir ki, Roma hukuku, doğrudan doğruya eylemle bağlantılıydı ya da daha doğrusu eylemin alanını çizmeye yarıyordu. Yunanlının felsefi ya da siyasal düzlemde ele aldığı olguları, Romalı hukuksal kavramlarla düşünüyordu. Siyasal yapının temel güçleri bile, *imperium*, *auctoritas* gibi hukuksal yetki alanlarını belirten kavramlarla ifade edilme yoluna gidilmişti. Demek ki, olayların zorlamasıyla devlet yapısında önemli bir değişiklik meydana gelmediği sürece, Romalıların hiçbir siyasal doktrine gereksinimleri yoktu. Bir bakıma, "kılıcın çözüme kavuşturmadığı sorunları hukuk çözüyordu ve bu dönemin Roma'sına hukukçular ile askerler yeterli oluyordu."

Cumhuriyet Roması'nda siyasal düşüncenin belirmemesinde, Romalıların sürekli savaşp bir fetihten diğerine koşmalarının ve böylece budun-merkezci (*étnocentrique*) bir zihniyete sahip olmalarının önemli bir rolü vardı. Yunanlılar, çeşitli *polis*'lerdeki (ve diğer ülkelerdeki) çok farklı yönetim biçimlerinin yol açtığı sorunla karşılaşmışlar ve karşılaştırmalı bir yaklaşım kullanarak soruna düşünsel düzeyde çözüm aramışlardı. Oysa Romalıların, kendilerini siyaset üzerinde düşünmeye yöneltecek böyle bir sorunları yoktu; ya da daha doğrusu, çevrelerindeki diğer rejim türlerinin kafalarında böyle bir sorun yaratmaları mümkün değildi. Çünkü Romalılar, gözlerini dışa çevirdikleri zaman, bunu diğerlerinin toplumsal ve siyasal düzenlemelerini anlamak için yapmıyorlardı. Komşularıyla ilgilenmeye yönelmelerinin tek bir nedeni vardı: onları yenmek ve egemenlikleri altına almak. Tabii, yenip kul-köle kıldıkları halkların anayasaları, kurumları, onlara göre hiçbir değer taşımıyordu; dolayısıyla

bunların incelenmesi, kendi sistemleriyle karşılaştırılması tümüyle gereksizdi.

Romalıların diğer halkları hor gören, aşağılayan bu tutumlarının dışında, siyasal düşüncenin oluşumunu engelleyen bir başka etmen, iç siyasal dinamiğin yönetim değişikliklerine yol açmamış olmasıdır. Yunan *polis*'leri art arda gelen siyasal karışıklıklar, devrimler (*stasis*)¹⁰ sonucunda bir rejimden diğerine geçmek zorunda kalırlarken, cumhuriyeti benimseyen Roma sitesi buna benzer bir süreç yaşamamıştır. Cumhuriyetin ilk iki yüzyılı boyunca patriciler ile plebler arasında süren çatışmalarda yönetim biçiminin değiştirilmesi söz konusu edilmemişti. Plebler, sistem içinde çeşitli haklar elde etmek ve siyasal düzeye daha etkin bir biçimde katılmak amacıyla mücadele vermişlerdi. Yıkılan krallık ise, patricilerin katkısıyla özgürlüğün karşıtı olarak algılanıp nefretle anılmasından dolayı, kurulu düzeni değerlendirmek için gönderme yapılabilecek ya da kıyaslamada kullanılabilecek bir sistem oluşturmuyordu. Romalılar, *Res publica*'larını sınıfsal çıkarları doğrultusunda pragmatik bir şekilde ya "reform" etmekle, ya da belli ödünler vererek sürdürmekle yetiniyorlardı. Dolayısıyla, Yunanlıdan farklı olarak, "yönetimlerin dolaşımı"na tanık olmamış ve farklı yönetimlerin (özellikle demokrasi-oligarşi) karşıtlığını yaşamamış olan Romalıdan, bilmediği bu konularda düşünmesini beklemek olanaksızdı.

Her ne kadar Romalılar, entellektüel soyutlamalarla ilgilenmeyen salt eyleme dönük bir tutum içinde görünmüşlerse de, yine de yüzyıllar boyunca yeni toprakların fethini ve sömürülmesini doğrulayan, bu "emperyalist" girişimlerini meşrulaştıran soyut düşünceler tarafından yönlendirilmişlerdir. Bu düşünceler, sürekli olarak Roma'nın yüceliğini ve bunun somut göstergesi olan Roma yurttaşlığının önemini vurgular.

¹⁰Bkz: Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara, V Yayınları, 1989, s.254.

Cumhuriyet, ideolojisinin merkezine Roma'nın tanrısal bir işlevi olduğu görüşünü yerleştirerek, yurttaşlarında, kendilerini bir tanrısal amaca adanmış duygusu yaratır. Böylece Romalıların, vicdanları rahat bir biçimde, "Roma uygarlığı"nın bütün dünyaya yaydıkları inancını taşıyarak bir "emperyalist" savaştan bir diğerine koşmaları sağlanır. Bu "emperyalist" ideoloji, ırkçı, aşırı ulusçu bir niteliğe bürünmekten kaçınarak kendine hümanist (insancıl) bir görünüm vermeye özen gösterir: Roma fethettiği halklara yalnız barış ve uygarlık götürmekle kalmamakta, aynı zamanda onlara dostluk ve sevgi elini de uzatmaktadır. Demek ki direnecek denli budala ya da küstah olanların dışında herkes kazançlı çıkmaktadır. Örneğin Romalı ozan Vergilius (İ.Ö. 70-19), bu ideolojinin ana temalarını *Aeneas* adlı destanında şöyle dile getirmektedir: "Unutma Romalı, ulusları yönetmek sana düşer. Senin görevlerin şunlar olacak:Barışçı yoldan töreleri kabul ettirmek, boyuneğenleri esirgemek ve gururlularını savaşıla uslandırmak."¹¹ Sürekli olarak sürdürülen savaşların bir başka ideolojik işlevi, içeride konsensüsü sağlamaya katkıda bulunmasıdır. Senato ve konsüllük kurumları aracılığıyla gerçekte yönetimi elinde bulunduran soylular (*patricia* ile *optimates*)¹², Roma'nın esenliğiyle korunmasının tanrısal bir görev olduğu anlayışını bütün yurttaşlara benimseterek dış tehlikelere karşı kutsal bir birlik sağlamışlar ve böylece çoğu kez sınıf savaşlarını dizginleyebilmişlerdir. II. Pön Savaşı, bu birliğin genişlemesinde epey etkili olmuştur: Savaşın dışarıda olmaması, Anibal'ın Alp'leri geçerek 14 yıl boyunca İtalya'yı atlarıyla, hatta filleriyle çiğnemesi, yalnız Roma yurttaşlarının değil, fakat hemen hemen bütün İtalyan halklarının Roma'nın önderliğinde bir bütün olarak

¹¹Virgile, *Enéide*, Paris, Livre de Poche, 1965 (Kitap 6,851-853).

¹²Örneğin,İ.Ö. 200 ile 146 yılları arasında görevde bulunmuş 108 konsülden yalnızca dördü,yeni insandı (*homines novi*);yani eski ya da yeni soylular sınıfından gelmiyordu. (Rouvier, s.116.)

kaynaşmasına yol açmıştır. Ayrıca savaşlar, yoksul pleblerin düzen için bir tehlike oluşturmalarını önlemek bakımından da çok yararlıydılar; çünkü fetih politikası,pleblerin içerideki konumlarından kaynaklanan doyumsuzluklarını dış ülkelerin halklarını ezmelerini sağlayarak gidermekteydi.

"Ulusal" birliğin sağlanmasında etkili olan bir başka etmen, yönetimin (göstermelik bir biçimde de olsa) aşağı sınıflara açılmış olmasıydı. Siyasal kurumların kendileri de ideolojik bir işlev görmekteydiler. Cumhuriyetin *magistra*'larına ve Roma anayasasına duyulan bir çeşit mistik (gizemci) saygı, kurulu düzene karşı koyabilecek herhangi radikal (köktenci) bir hareketin doğmasını engelliyordu. Sürekli olarak gelenek ve göreneklerin öneminin vurgulanmasıyla, sistemin düşünsel taşlarını oluşturan soyut kavramların bıkıp usanılmadan yinelenip her yere yazılıp kazılmasıyla, otoritelere (ailede babaya, orduda komutana, kentte *magistra* 'lara) itaat etmek, Romalı için bir tür koşullandırılmış refleks (tepke) haline getirilmişti. Bunun yanında dinsel söylem de, Romalıları kaynaştırmakta ve tutuculuklarını pekiştirmede epey etkili oluyordu. Ancak,yurttaşlık olgusunu yücelten bu ideolojinin, Roma bir kent devleti kaldığı ve yurttaşlar arasındaki ekonomik sınıf eşitsizliklerinin çeşitli mekanizmalarla gözlerden uzak tutulduğu sürece geçerli olabileceği de bir gerçektir.

Romalıların sınırlarını gittikçe genişletip farklı halklarla ilişki içine girmeleri, Roma'yı, dışarıdan (özellikle Yunan dünyasından) gelecek etkilere açık bir konum içine sokuyordu. İ.Ö. II. yüzyılın hemen başlarında Epikürosçuluk ile şüphencilik, Roma'ya sızmışlardı bile. Fakat bunlar, çok geçmeden *censor* Cato'nun (İ.Ö. 234-149) önderliğinde kendilerini Roma erdemlerini yıkmakla suçlayan aristokratik bir tepkiyle

karşılaştılar ve gelişme olanağı bulamadılar.¹³ Buna karşılık,Romalıların benimseyeceği (kendine hakimiyet, göreve bağlılık, kamuya yararlı olma gibi) temalarla donatılan Stoacılık, Kartaca kentini haritadan silen komutan Scipio Aemilianus'un (İ.Ö. 185-129) başını çektiği soylular çevresinde çok olumlu karşılandı. Scipio'nun dostluğunu kazanan Yunanlı filozof Panaitios'un (İ.Ö. 180-110) katkısıyla Roma'da oluşturulan Orta Stoa, aydınlar arasında hızla yaygınlık kazanmaya başladı.

Bu dönemde Roma'da bir başka Yunanlı düşünür daha bulunuyordu ve Roma tarihi üzerinde çalışıyordu. Polybios adındaki bu tarihçi,Roma yurttaşı olmamasına karşın, Roma siyasal sistemi hakkındaki yazılarından ötürü Cumhuriyet Roma'sının en önemli siyasal düşünürü olarak kabul edilecekti.

C. Polybios: Cumhuriyet Anayasasının Doğrulanması

1. Polybios'un Yaşamı

Yaklaşık olarak İ.Ö. 200-120 yılları arasında yaşamış olan Polybios,Yunanistan'ın Megalopolis kentinde doğmuş, uzun yıllar Roma'da yaşadktan sonra doğduğu kentte ölmüştür.

Aristokrat bir aileden gelen Polybios, çeşitli Yunan polis'lerinin kendi aralarında oluşturdukları Akhea Birliği'nde önemli görevlerde bulunmuştu. İ.Ö. 168'de Akhea Birliği, Makedonya Krallığı yanında Roma'ya karşı savaşa girmiş; ancak bu savaş, Aemilius Paulus komutasındaki Roma ordusunun kesin yengisiyle sonuçlanmıştı. Bunun üzerine Akhealı yüksek yöneticilerden bin kadarı Roma'ya rehine olarak götürülmüştü. Bu rehinelere arasında Polybios da bulunuyordu.

¹³Örneğin,şüpheli Karneades (İ.Ö. 214-129),Roma'ya elçi olarak geldiğinde ,çok parlak bir biçimde adalet düşüncesini önce göklere çıkartıp sonra yerin dibine batıran bir söylev verdiği zaman,hukukun katı düşünce biçimine alışkın Romalıların nefretiyle karşılaşmıştı.

Roma'ya bir düşman olarak gelen Polybios, görüp yaşadıkları karşısında Roma'ya hayran olmakta gecikmedi. Bu arada, geniş bilgisi ve üstün kişiliğiyle kendisini Romalılara hemen kabul ettirdi ve orada bir tutsak olmaktan çok, bir konuk gibi yaşam sürdü. Başta Aemilius Paulus olmak üzere Romalı soyluların dostluğunu kazandı ve bu komutanın genç oğlu (ve Anibal'i yenilgiye uğratan komutan Scipio Africanus'un torunu) Scipio Aemilianus'un öğretmenliğini üstlendi. Daha sonra öğrencisiyle birlikte İspanya ile Afrika'ya giden Polybios, İ.Ö. 146'da yine Scipio'nun yanında 3. Pun Savaşını yakından izleyip öğrencisinin yönettiği Roma ordusunun Kartaca kentini yıkmasına tanık oldu. Akhea Birliği'nin bir Roma eyaletine dönüştürüldüğü dönemde, Roma temsilcisi olarak düzenin yeniden kurulmasında önemli bir rol oynadı. Seksen yaşlarında iken attan düşme sonucunda Megalopolis'te öldü.

Polybios, gerek Roma'dan, gerek çeşitli gezilerinden topladığı bilgilerden yararlanarak ünlü tarih çalışması olan *İstoriai* (Tarihler) adlı yapıtını kaleme almıştır. Hepsi 40 kitaptan oluşan, ancak günümüze ilk beş kitabın bütünüyle diğer kitapların bazı bölümlerinin kalabildiği bu yapıt, İ.Ö. 218 ile İ.Ö. 146 yılları arasındaki dönemi kapsamaktadır. Yapıtın evrensel bir tarih çalışması olma savında bulunmasına karşın, bütün tarihsel olgular Roma'dan hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın ana amacı, Roma'nın kısa zamanda bütün Akdeniz'e egemen olmasını sağlayan koşulların (ya da Polybios'un kendi deyişiyle, "Bilinen dünyanın hemen tamamının Roma kentince nasıl fethedildiğinin ve egemenlik altına alındığının, buna olanak veren siyazal örgütün ne gibi özellikler taşıdığının ve hele bütün bunların elli üç yıl gibi kısa bir süre içinde nasıl başarıldığının"¹⁴) açıklığa kavuşturulması olarak belirmektedir.

¹⁴Polybios'tan yapılan alıntılar: Mete Tunçay, s.125-152.

"Devletçe girifilen önemli ya da önemsiz her ifte sonucun başarılı ya da başarısız olmasını belirleyen en güçlü araç, kuşkusuz,o devletin anayasası, daha doğrusu anayasasının biçimidir" diye yazan Polybios, yapıtının 6. kitabını Roma anayasasının incelenmesine ayırmıştır. İşte bu kitapta (yani bu kitabın günümüze kadar gelebilen parçalarında) yer alan kuramsal çaba, Polybios'un Roma'nın ilk önemli siyasal düşünürü olarak kabul edilmesi için yeterli olmuştur.

2. Yönetimlerin Dolaşımı

Bir devletin başarılı ya da başarısız oluşunu anayasasına bağlayan Polybios, en iyi anayasa biçimini ortaya koymak amacıyla, Platon ve Aristoteles gibi Yunan düşünürlerindeki yönetimlerin sınıflandırılması görüşünü benimseyip çeşitli yönetim biçimlerini incelemeye koyulur. Ona göre, toplumun kaynağı insanların birbirlerine gereksinim duymalarına, devletin (daha doğrusu,*polis* 'in ya da *civitas* 'ın) kaynağı ise güce dayanmaktadır. Polybios, Platon'un toplumun kökenini açıklamak için *Nomoi* 'de kullandığı büyük su baskını ya da buna benzer doğal afetler varsayımını¹⁵ yineleyerek, insanların bedence güçsüz oluşlarından ötürü hencinsleriyle bir arada olmalarının, birlikte yaşamalarının doğal olduğu sonucuna varır.

Toplumda ortaya çıkan iktidar da doğaldır; ya da bir başka deyişle iktidar, doğal olarak belirir. Çünkü, "tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, insansürüsünün de yürekçe daha zengin ve bedence daha güçlü olanlar tarafından yönetilmesi, güdülmesi olağandır. . . doğanın gerçek öğretisine uygundur."Ancak, Kallikles'i çağrıştıran ve gücü tek ölçüt olarak ileri süren bu doğallık anlayışı, siyasal toplumun oluşumunu açıklamak için

¹⁵Ağaoğulları,s.195-196.

yeterli değildir. İnsan toplumlarında iyi, doğru, adalet, erdem gibi ahlaksal değerler vardır ve insanlar toplumsal yaşamlarını bu değerlere göre düzenlerler; oysa hayvanların birlikteliği bu tür değerler üzerine kurulmamıştır. Bu noktada Polybios, insanı hayvandan ayıran en önemli özelliğin uslamlama yetisi olduğunu ve bu yetiden kaynaklanan akıl ile mantığın zamanla kaba cesaretle beden gücünü tahtından indirip onların yerini aldığını vurgular. Demek ki insanlar uslamlamalar yaparak ahlaksal değerlere ulaşmakta ve böylece hayvanlara özgü kaba güce dayanan topluca yaşam aşamasından erdemi, adaleti vb. amaçlayan siyasal toplum (devlet) aşamasına geçmektedirler. Bu geçişi sağlayan uslamlama yetisi doğal olduğundan, devletin gerçekleşmesi de doğal olmaktadır.

Devletin oluşumunu bu şekilde açıklayan Polybios, Platon'dan esinlenerek, yönetim biçimlerinin bir doğal yasa gereği ister istemez belli bir sırayı izlediklerini ileri sürer. İlk yönetim biçimi, tek bir kişinin kaba gücüne dayandığından dolayı tiranlık (despotluk) olarak adlandırılır. Aklın ve mantığın üstün gelmesiyle tiranlığın yerini krallık (monarşi) alır. Halk, şiddet korkusu nedeniyle değil, fakat bu sistemin adaleti ve erdemi gözettiğine inandığı için kralı "candan ve yürekten" destekler. Fakat kralların istedikleri her şeyi yapabilecekleri sanısına kapılmaları sonucunda kısa sürede yozlaşan monarşi,yeniden tiranlığa dönüşür.

Soylu önderlerin despotluk rejimini yıkmalarıyla aristokrasi kurulur. Aristokrasiyi, ikinci kuşak soyluların halkın korunması görevini savsaklayıp kendilerini sınırsız bir para tutkusuna kaptırmalarıyla oluşan oligarşi izler. Bu yönetimin haksız ve adaletsiz işlemlerine karşı ayaklanan kitleler tarafından demokrasi kurulur ve eşitlik ile özgürlük en yüce değerler olarak benimsenir. Ancak demokrasinin yozlaşması da pek uzun bir süreyi gerektirmez. "Bir yandan yasaların horlanması, öte yandan başvurulacak şiddet hareketleri" demokratik niteliklerin yok olmasına neden olur ve böylece

demokrasi oklokrasiye (Platon'un "aşırı, yasadız demokrasi" olarak adlandırdığı ayak takımının yönetimine) dönüşür. Bunun da yol açacağı yönetim biçimi, tek kişinin salt kaba güce dayanarak bütün insanlara hükmettiği tiranlıktır.

Görüldüğü üzere, Polybios, bir iki farklılık dışında Platon'un yönetimlerin dolaşımı kuramını benimseyerek döngüsel bir tarih anlayışına ulaşmaktadır. Ona göre, bu döngü (*anacyclosis*) ve bu döngünün yasası bilinirse, değişimin hangi yönde olacağı ve nasıl gerçekleşeceği kavranabilir. Dolayısıyla, Roma anayasasını anlayabilmek, yani onun "oluşumu, gelişimi, doruğa çıkışı ve gelecekteki değişimleri konusunda aydınlatıcı bilgiler" elde etmek için bu araştırma yöntemini Roma'ya uygulamak gerekir. Böylece Polybios, Roma siyasal sistemini *anacyclosis* öğretisi bağlamında ele alarak görüp yaşadığı bu sistemi doğrulamaya yönelir.

3. Roma Anayasasının Doğrulanması

Yönetimlerin dolaşımı kuramından hareket eden Polybios, Roma anayasasının mükemmel bir anayasa olduğunu kanıtlama görevini üstlenir. *Anacyclosis* öğretilerinden çıkan en önemli sonuç, her yalın devlet biçiminin kısa sürede bozulup yıkılmasının kaçınılmaz oluşudur. Bozulmayı belirleyen temel içsel neden, yöneticilerin devlet makamlarında kendilerini yozlaştırmaya götüren aşırı tutkulara kaptırmaıdır; ya da daha doğrusu, iyi yönetim biçimlerinin (yani, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin) her birinin özünde bozulma tohumlarını taşımasıdır: "Krallığın özünde mutlakçılık, aristokrasinin özünde oligarşi, demokrasinin özünde de yasa tanımayan bir vahşet ve şiddet yatmaktadır."

Polybios'a göre bozulmayı önlemenin yolu, bu üç iyi yönetim biçiminin en iyi yönlerini alıp bir çeşit karma anayasa yapmaktır. Bunun tarihteki örneği, Lykurgos'un hazırlamış olduğu Sparta anayasasıdır. İyi devlet biçimlerinin belirleyici

ve olgun niteliklerini biraraya getirip dengeleyen bu anayasa sayesinde Lakedaemonialılar uzun süre özgürce yaşayabilmişlerdir.

Polybios'un yaşadığı dönemde de bu karma anayasanın bir örneği vardır, o da Roma'dır. Zaten Roma anayasasının, değil dışarıdaki yabancılar, Romalı yurttaşlar tarafından bile adlandırılmamasının nedeni budur; çünkü *Res publica* üç iyi yönetim biçimini de içermektedir: "Gözlemler bütünüyle konsüllerin iktidarı etrafında yoğunlaştırılırsa, anayasanın monarşik yönünün ağır bastığı kolaylıkla söylenebilir; senatonun durumu incelenirse, temel niteliğin aristokratik olduğu görülür; yok, sorun halka tanınan yetkiler ve halkın elindeki iktidar açısından değerlendirilirse, Roma anayasasında demokratik özelliğin fazlasıyla ağır bastığı sanılabilir. "Bir bakıma egemenlik, devleti oluşturan değişik ögeler arasında dağıtılmıştır. Bu ögeler, hem birbirlerine karşıttırlar, hem de birbirlerini bütünlendirmektedirler. Daha açıkçası, her üçü de karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde bulunduğundan, birbirlerini denetlemekte, bir tarafta belirebilecek aşırı istekler ötekilerin sert tepkisinden duyulan korkuyla frenlenmekte ve böylece ögeler arasında denge sağlanmaktadır.

Ancak Roma anayasası (ve içerdiği kurumlar), bütün yetkinliğine karşın, evrensel değişme-bozulma yasasının dışında kalamaz. Bir başka deyişle, bu mükemmel anayasa bile bozulmayı engelleyemez; bununla birlikte, bir denge anayasası olduğundan, bozulmayı geciktirip yaşamını güçlü bir biçimde uzun süre devam ettirebilir. Hernekadar bozulmaya yol açan dışsal nedenler tam olarak saptanamazsa da, içsel nedenler hakkında kesin bilgilere sahip olduğundan bunlara karşı gerekli önlemler alınabilir. Evrensel bozulma eğilimini yavaşlatmak için başvurulacak önlemlerin başında, zenginlerin iktidar ve lüks tutkularına gem vurarak halkı kıskırtmaktan kaçınmaları gelir.

Polybios'un Roma siyasal düzenini, Yunan felsefe kavramlarıyla, bir karma anayasa şeklinde yorumlayıp tanımlamasının,gerçekle pek bağdaşmadığı ileri sürülebilir. Her şeyden önce, Polybios, Roma siyasal düzeninin karmaşık yapısını göz ardı etmiş ve bütün siyasal organları ele alıp incelememiştir. Bundan dolayı, çizdiği devlet modeli, Roma anayasasının "basitleştirilmiş, hatta idealize edilmiş bir karikatüründen"¹⁶ öteye gidememektedir. Dahası, Polybios, Platon ile Aristoteles'ten esinlenmiş olmakla birlikte, onların önemle vurguladıkları sosyal sınıfların dengesine kuramında yer vermeyip, karma anayasasını yalnızca siyasal güçlerin (ya da siyasal organların) dengesi üzerine oturtmuştur. Bunun sonucu olarak da,Roma siyasal kurumlarının temelinde yatan sosyal sınıfların arasındaki ilişkilere kuramında yer vermemiştir; ya da tam tersi, patricilerin toplumsal- siyasal üstünlüğü i': karma anayasası arasındaki çelişkiyi gözler önüne sermek için sosyal sınıfların ilişkisine yer vermek istememiştir. Bununla birlikte, çizdiği bu karma anayasa modeli, yönetimlerini kuramsal bir çerçeve içinde yüceltmek isteyen Romalılar tarafından çok iyi karşılanmış ve çok sonraları Locke'ta ve özellikle Montesquieu'de belirecek olan "erkler ayrımı kuramı"na öncüllük etmiştir.

4. Hakim İdeolojinin Doğrulanması

Polybios, ilk önce, Romalılara özgü teoriyi küçümseyip pratiği yücelten pragmatik (görgüi) dünya görüşünü doğrulamaya çalışır. Ona göre Romalılar, bu dünya görüşleriyle,yani eylemlerle ve eylemlerden elde ettikleri tecrübelerle büyük işler

¹⁶Chevallier,s.127.

başarmışlar, her şeyden de öte dönemin en gelişkin, en ileri anayasasını gerçekleştirmişlerdir.¹⁷

Karma anayasa dışında Roma'yı ve kurumlarını ayakta tutan bir diğer uygulama, başarılı savaşların ve fetihlerin sürdürülmesidir. Polybios, iyi anayasa (ve güçlü devlet) ile genişleme politikası arasında bir koşutluk kurar ve bu nedenle "emperyalizm"e sırt çevirmiş olan Sparta anayasasını kınar. ". . . Sparta anayasasının yetersiz kaldığını ve iktidarı geliştirmek bakımından Roma anayasasının daha geniş olanaklar tanıdığını kabul etmek zorundayız" diyen Polybios, "emperyalizm"in kılıfını hazırlar ve yayılcı ideolojiyi meşrulaştırır. Ona göre, "Romalılar, yalnızca birkaç eyaleti değil, fakat dünyanın hemen hemen bütün halklarını kendilerine boyun eğmeye zorladılar. Öyle ki,bugün hiç kimse onlara karşı koyamaz ve gelecekte hiç kimse onlardan daha üstün olmayı düşleyemez. "Demek ki Roma'nın karşı konulmaz büyüklüğünü sağlayan neden, yalnızca anayasası değil, fakat uyguladığı dış politikasıdır. Bu bağlamda Polybios, "militarist" eğilimlerden ve yurttaşın kendisini devlete adanması gibi ideolojik değerlerden de övgüyle söz eder.

Son olarak Polybios, dinin, dinsel söylemin ideolojik işlevine değinerek, Roma devletini birarada tutan başlıca öğelerden birinin halkın tanrılara karşı duyduğu korku olduğunu belirtir: "Kitleleri denetim altında tutabilmenin tek yolu,onların kafalarında böylesine saklı (dinsel) korkular ve karanlık görüntüler yaratmaktır. "Böylece Polybios, tıpkı *Nomoi* 'deki Platon gibi¹⁸, aklı dinlemeye yetenekli olmayan (kendi deyişiyle, filozof olmayan) insanların en ilkel duygularına seslenilerek kolayca yönetilebileceklerini

¹⁷"Romalılar,kendi uluslar topluluğunu kurarken (Lykurgos'un anayasasıyla) aynı sonuçlara vardıkları halde,bunu salt bir uslamlama ile değil,bitmek tükenmek bilmeyen mücadele ve güçlüklerle,felaketlerden edinilen bilgileri dönüşümlerde somutlaştırarak gerçekleştirmişlerdir."

¹⁸Ağaoğulları,s.215.

belirtmekte ve Roma hakim ideolojisindeki dinsel yönün önemini vurgulamaktadır.

5. Polybios'un Ideolojisi

Polybios, büyük bir olasılıkla, senato sınıfının ya da patricilerin sözcüsü konumundadır. Roma yönetimini bir karma anayasa biçiminde yorumlayarak, bir yanda senatonun *civitas*'ın en önemli öğelerinden biri olduğunu gösterip bu kurumun elde ettiği gücü meşrulaştırmakta, öte yanda iktidarın paylaşıldığını vurgulayıp senatoya yöneltilen iktidarı tekelleştirme suçlamalarını yadsımaktadır. Gerçekte yönetimde ağırlık senatodadır ve bu olgu Polybios'un yazılarında da açığa çıkmaktadır: Konsüller (ki genellikle patrici sınıfının içinden çıkarlar) yalnızca yürütme erkine sahiptirler; halk ise denetim yetkisiyle yetinir. Oysa senato, başta mali işler olmak üzere geniş bir yetki alanıyla donatılmıştır. Bu nedenle, "konsüllerin Roma'da bulunmadığı bir sırada kente gelen ve orada yaşayan kişiler, kolaylıkla, anayasanın bütünüyle aristokrasi olduğunu sanabilirler."

Ayrıca Roma'nın Kartaca'ya karşı sağladığı üstünlüğün temel nedeni, Roma soylularının senato yoluyla ellerinde bulundurdukları büyük güç olarak belirmektedir: "Roma'da bütün iktidar senatonun elindeyken, Kartaca'da devlet işlerinin düzenlenmesinde halkın etkisi tam anlamıyla ağır basıyordu. İlkinde alınacak tedbirler ve kararlar çokluk tarafından görüşülüp tartışılırken, ikincisinde yani Roma'da benzeri tartışmaları ülkenin yalnızca en bilgeleri yapmaktaydı. Bu nedenle, Romalıların kamusal girişimlerde attıkları adımlar ve izledikleri yöntemler daha güçlüydü; onun içindir ki,... Romalılar öngörülü danışmanlarının yardımıyla, sonunda Kartaca'yı boyundurukları altına aldılar." Polybios'un bu iki devleti karşılaştırması, hiç kuşkusuz aristokrasiyi (daha somut bir biçimde aristokratik Roma Cumhuriyetini) doğrulama amacı

gütmekte ya da diğer açıdan bu amaca hizmet etmektedir. Romalı soylular da *İstoriai*'yi övgüyle karşılayarak, yazarının ideolojisini çok iyi kavradıklarını göstermişlerdir.

Polybios, aristokratik cumhuriyeti idealize etmenin dışında, senato sınıfının endişelerini dile getirerek Roma anayasasını demokrasiye (daha açıkçası, "yönetimlerin en kötüsü" olan oklokrasiye) doğru giden bir bozulmanın tehdit ettiğini de belirtir. Demokrasiye kayarak bozulan Atina, Girit ve Kartaca örneklerini verdikten sonra Roma soylularının alması gereken önlemi açıklar. Bu önlem,soyluların aşırılığa kaçmıyarak halkın tutkularını sınırlandırmaları ve (açıkça söylemediği, fakat üstü kapalı bir biçimde öğütlediği) halka gerektiği durumlarda sistemi tehlikeye düşürmeyecek belli ödünleri vermeleridir.

Her ne kadar Polybios büyük bir tarihçi ve siyasal gözlemci olarak kabul edilse de, onun, dönemindeki bazı sınıftiktidar çatışmalarını göremediği anlaşılmaktadır. Roma kurulu düzeni bakımından sorun, yalnızca onun belirttiği gibi alt sınıflardan değil, fakat yönetici sınıflardan da kaynaklanıyordu: Senato üyelerinin bir bölümü iktidarı ve zenginlikleri tümüyle ele geçirmek sevdasında idi. Buna koşut olarak toplumsal yapı bir dönüşüm geçirmekte ve huzursuzluk artmaktaydı. Polybios'un sistemin sürekliliği için gerekli gördüğü sürekli askeri seferler ya da buğday dışalım, büyük toprak sahiplerinin acımasız rekabeti gibi nedenler sonucunda orta sınıf eriyip proleterleşiyordu. Bu arada kamu hizmetlerinin yapımını üstlenerek, vergileri ve kamu topraklarının kiralalarını toplama hakkını satın alarak gittikçe zenginleşen ve kendilerine *publicani* denen yeni bir sınıf, atlılar sınıfı (*equites*),

belirmiřti¹⁹; ve bu sınıf, gözlerini soyluların elinde bulunan siyasal güce dikmekteydi.

II. CUMHURİYETTEN İMPARATORLUĞA

A. Sosyo-Ekonomik ve Siyasal Gelişmeler

İ.Ö. II. yüzyıl sonlarında Roma'nın iç huzuru bozulmaya ve sınıf savaşları keskin boyutlar kazanmaya başladı. Senato sınıfı devlet içindeki ağırlığını yitiriyor, buna karşılık atlılar sınıfı (*equites*) siyasal alanda gittikçe daha etkili oluyordu. Roma kentinin nüfusu sürekli olarak artmaktaydı; nüfusun önemli bir bölümü eyaletlerden ve yabancı ülkelerden geliyordu ve yurttaşlık haklarından yoksundu. Azat edilen köleler, kırsal bölgelerden kente göç eden köylüler ve hiçbir işi olmayan binlerce insan Roma'yı dolduruyordu. Bunların eski Romalılar gibi düzene, anayasaya körü körüne bir saygı göstermeleri, kendilerini Roma ile özdeşleştirmeleri beklenemezdi.

Bunun yanında, ekonomik sorunlar da gün geçtikçe büyüyor ve sosyo-politik yapıyı etkiliyordu. Savaşlarda yenik düşen halkların yığın halinde köleleştirilmesi sayesinde *latifundia* sistemi hızla gelişiyordu; bu sistemin rekabeti karşısında küçük köylüler topraklarını ellerinden çıkarmak zorunda kalıyorlardı. Bunun sonucunda köylerin nüfusu azalıyor ve tahıl üretimi düşüyordu; bu da, tahıl gereksinimi açısından Roma'nın eyaletlere bağımlı duruma gelmesine neden oluyordu. Ayrıca köleci sistem, özellikle sanayi alanında, üretim tekniklerinin ve emeğin üreticiliğinin gelişmesini önlemekteydi.²⁰ Roma boyunduruğunda altındaki Akdeniz

¹⁹Senatörlerin kamu taahhüt işlerine katılmalarına izin verilmemesi, bu işleri yapanların patricilerin dışından gelmesine ve böylece yeni bir sınıfın oluşmasına neden oluyordu.

²⁰Denis, s.66.

halklarının sömürüsüyle sağlanan zenginlikler küçük bir azınlığın elinde toplanıyordu. Roma için savaşılan bağlaşıklık İtalyan kentlerinin halkları, yurttaş olamadıklarından pek bir kazanç elde edemiyorlardı. Dış ülkelerin sömürüsü yoksul yurttaşlara da bekledikleri yararı sağlamıyordu. Ekonomik eşitsizliklerin artması, her şeyin parayla ölçülmeye başlanması, geleneklerin ve göreneklerin bozulmasına yol açıyordu. Bu değişimden etkilenen siyasal yaşam da hızla yozlaşıyordu.

Roma düzenini tehdit eden en önemli tehlikelerden biri, sayıları büyük rakamlara ulaşan kölelerdi. *Latifundium*'larda, madenlerde kitleler halinde çalıştırılan köleler, zaman zaman kendilerinde devlete karşı koyacak gücü bulabiliyorlardı. İ.Ö. II.yüzyıl boyunca çeşitli tarihlerde köle ayaklanmaları oldu. Bu ayaklanmalar, giderek daha büyük boyutlarda ve daha yaygın bir biçimde gerçekleşti ve birer iç savaş görünümü aldı. Örneğin, İ.Ö. 136'da Sicilya'da ayaklanan köleler, adayı denetimleri altına almayı başardılar ve ancak uzun savaşlardan sonra üzerlerine yollanan Roma ordusuna yenildiler. Köle ayaklanmalarının (daha doğrusu savaşlarının) en büyüğü, İ.Ö. 73 yılında patlak verip iki yıl boyunca Roma'yı titreten Spartacus başkaldırısıydı. Trakyalı bir gladyatör olan Spartacus, çevresine onbinlerce köle toplayarak büyük bir ordu oluşturdu.²¹ Bu köle ordusu, kendilerine karşı gönderilen Roma kuvvetlerini yenilgiye uğrattılar ve İtalya topraklarını yağmalamaya koyuldular. Sonunda köleler, İ.Ö.71'de Crassus komutasındaki düzenli büyük bir Roma ordusuna yenildiler. Spartacus, bu savaşta öldü; Romalılarca tutsak edilen 6.000'i aşkın köle Roma'dan Capua'ya dek uzanan Appia Yolu üzerinde

²¹Spartacus' un köle ordusu, çeşitli kaynaklarda 70.000 ile 120.000 kişi olarak gösterilmektedir.

çarmıha gerildi. Bu tarihten sonra Roma, önemli bir köle başkaldırısı yaşamadı.²²

Roma'nın huzurunu kaçıran bir başka sorun, İtalyan bağlaşıklarıyla olan ilişkilerinin bozulmasıydı. Savaşların yükünü taşıyan bağlaşıklar, durumlarının düzelmesinin çözümünü yurttaşlığa kabul edilmelerinde bulmaya başlamışlar ve bunu siyasal bir hedef haline getirmişlerdi. Romalıların büyük bir bölümü ise, bir ayrıcalık olarak algıladıkları yurttaşlığın yaygınlaştırılmasına kıskançça karşı çıkıyorlardı. İ.Ö. 91'de tribün M. Livius Drusus'un İtalyanlara oy hakkı tanıyan yasaları Roma'da tepkiyle karşılandı. Senato yasaları iptal etti ve Drusus öldürüldü. Bu, bağlaşıklar için bardağı taşıran son damla oldu ve 91 yılı sona ermeden silahlı bir ayaklanma patlak verdi. Çok çetin bir savaş oldu ve Romalılar ancak siyasal ödün vererek askeri bir başarı sağlayabildiler. İ.Ö. 90'da konsül Iulius Caesar tarafından hazırlanan bir yasayla, Roma'ya sadık kalan ve silahlarını bırakan bütün bağlaşıklara tam yurttaşlık hakkı tanındı. Bir yıl sonra, bu hak bütün İtalyanları kapsayacak biçimde geliştirildi. Artık İtalya bir konfederasyon olmaktan çıkmış, kent devleti (yapısına özgü kurumlarını sürdürmekle birlikte) gününü doldurmuştu. Bu düzenlemenin ardında yeni bir düşünce, imparatorluk düşüncesi, oluşmaktaydı.

Roma düzenini tehdit eden en önemli sorun, *populares* ile *optimates* arasındaki sınıf çatışmaları ve bu çatışmaların siyasal düzeyde aldıkları biçimlerdi. Halkın özellikle ekonomik düzeltim amacı güden reform isteklerine senatonun

²²"Spartacus ayaklanmasının da, ondan önce Sicilya'daki iki ayaklanmanın da gerçek devrimci eylemler olmadıkları, bunların daha çok kölelerin acıklı durumlarından kaçmak ve efendilerinden öc almak için giriştikleri içe dokunan davranışları oldukları gözardı edilmemelidir. Bunlarda, bilinçli bir devrimci ideolojinin ya da köleliğin kaldırılması için açıkça dile getirilen bir eylemin hiçbir belirtisi yoktur." (Cornell ve Matthews, s.66).

karşı koymasıyla birlikte, sınıf çatışmalarının somut göstergeleri olan iktidar mücadeleleri kanlı biçimlere dönüştü.

İlk olarak, İ.Ö. 133 yılında tribün Tiberius Gracchus, topraklarından yoksun kalmış köylülerin kendilerine ayrılan kamu topraklarında yeniden yerleştirilmelerini öngören bir yasa tasarısı hazırladı. Büyük toprak sahiplerinin direnişine karşın Gracchus'un önerisi yasalaştı. Ancak, Gracchus'un ("yıllık olma" ilkesine aykırı olarak) ertesi yıl için tribünlüğe ikinci kez adaylığını koymak istediğini açıklayarak yeni yasalar çıkaracağını ima etmesi, senatörlerin onu krallığa özenmeyle suçlayıp harekete geçmelerine neden oldu. Senatörler, silahlı adamlarının (çete haline dönüştürülmüş *client*'lerinin) yardımıyla, Tiberius Gracchus ile 300 yandaşını öldürdüler, *populares* partisinden birçok kişiyi de yargılayıp çeşitli cezalara çarptırdılar. Bu olayla tribünlüğün dokunulmazlığı çiğnenmiş, bir siyasal çatışma ilk kez kan dökülmesiyle sona erdirilmiş oluyordu. Bundan sonra, politikacıların beslediği silahlı çeteler (ve küçük özel ordular), Roma siyaset sahnesinin sürekli öğeleri haline geleceklerdi.

Tiberius Gracchus'un toprak reformu yasası yürürlükte kalmakla birlikte uygulanmadı. On yıl sonra kardeşi Gaius, onun başlattığı işi sürdürmek için tribünlüğe aday oldu. İ.Ö. 123 ve 122 yıllarında ardarda iki kez tribünlük yapan Gaius Gracchus, toprakların dağıtılması amacıyla yeni kolonilerin kurulması ya da yurttaşlara düşük fiyatla tahıl verilmesi gibi halkın yararına olan çeşitli yasalar çıkardı. Başarılı olabilmek için, görevi kötüye kullanma suçlarını yargılayan mahkemenin jüri üyelerinin senatörlerden değil, yalnızca atlılardan (*equites*) olmasını sağlayarak bu sınıfın desteğini elde etti. Ancak, Latinlere yurttaşlık hakkı tanıma önerisi, hem atlıların, hem pleblerin ondan uzaklaşması sonucunu doğurdu ve Gaius Gracchus İ.Ö. 121'de üçüncü kez tribün seçilmeyi başaramadı. Bunun üzerine senato, onun çıkardığı yasaları iptal etmeye koyuldu. Gracchus ve yandaşları bir güç gösterisiyle buna karşı çıktılar.

Senatörler, hiç zaman yitirmeden, *Res publica*'nın tehlike içine düştüğü gerekçesiyle *magistra* 'lara her türlü araca başvurma yetkisi tanıyan bir karar (*senatus consultum ultimum*) alarak Gaius Gracchus ile 3.000 yandaşını öldürttüler.

"Gracchus kardeşler başarısız olmuşlardı, çünkü ordu olmaksızın her türlü başarının bir düşten öteye gitmesi olanaksızdı. Gracchus'ların bu başarısız girişimleri sonrakiler için bir ders olacaktı."²³ Daha doğrusu, bu dersi veren senatonun kendisiydi; senato, *senatus consultum ultimum*'u alarak, bilinçsizce, aristokratik cumhuriyet düzeninin kuyusunu kazacak olan anlayışa, bir başka deyişle kendi hakimiyetinde olan sistemi ortadan kaldıracak güce kapıları açıyordu. Çünkü siyasette tek belirleyicinin silahlı güç olduğunun ortaya konulup kabul edilmesi sonucunda, gerçekte bu gücün ta kendisi olan ordunun, yani orduyu elinde bulunduran kişi ya da kişilerin anayasayı hiçe sayarak siyasal iktidara sahip olmaları kaçınılmaz sonuçtu.

İ.Ö. 107 yılında konsül Marius, mülk sahipliği ile askerlik hizmeti arasındaki geleneksel bağı koparıp, proleterlerin de para karşılığı asker olabilmeye kuralını getirdi. Bu tarihten sonra, askeri hizmet kamusal bir ödev olmaktan çıkıp bir meslek haline dönüştü ve ordu yurttaşlar ordusu niteliğini yitirip profesyonel ordu durumuna geldi. Bu sistem sayesinde, daha önce hiçbir gelirleri olmayan topraksızların, alt sınıfların düzen için bir tehlike olmaları önleniyor ve orduya büyük savaşlar için gereken yeterli asker sayısı sağlanıyordu. Ancak bunun sonucu,proleter orduların hizmetlerine karşılık sürekli bir ödül istemeye başlamaları oldu. Devletin bu yönde bir düzenlemesi olmadığından, komutanlar askerlerinin isteklerini yerine getirip onlara toprak bağışlamaya koyuldular. Üstelik ordu, İ.Ö. 90'da İtalyan halkların en alt sınıflarına, daha sonra da yurttaş olmayanlara ("barbarlara") açıldı. Roma

²³ F-Iomo, s.199-200.

geleneklerine bağılı olmayan ve yaşamlarını orduda geçiren bu paralı askerlerin gözünde yasallığın, anayasanın hiçbir anlamı bulunmuyordu. *Res publica*'ya bağlılığın yerini komutanlara bağlılık aldı. Böylece ordular, geç cumhuriyet döneminde sayıları hiç de az olmayan umursamaz güçlü komutanların elinde siyasal çatışma araçlarına dönüştü. Askeri gücün desteğini sağlamak isteyen iki karşıt parti (*optimates* ile *populares* partileri) de bu gelişmede etkili oldular. Sonuçta siyasal iktidar mücadeleleri askeri darbeler biçimine büründüler.

Marius, İ.Ö. 100 yılına kadar ardarda altı kez konsül seçilmesine karşın, askerlerine dayanarak kişisel iktidarını kurma başarısını gösteremedi. Bunu gerçekleştiren, Roma tarihinde ilk kez ordusuyla Roma kenti üzerine yürüyüp savunmasız kenti ele geçiren ve ardından iç savaşa son veren Sulla oldu. *Optimates* partisinin desteklediği Sulla, hiçbir yasalık kaygısı gütmeksizin, aralarında 40'ı aşkın senatörün ve 1.600 atlının bulunduğu binlerce karşıtını öldürttü. Senatoyu güçlendiren yönde anayasayı değiştirip İ.Ö. 81'de kendini süresiz olarak diktatör seçti. Ancak Sulla, düzeni sağladığına inanarak İ.Ö. 79'da görevden çekildi ve bir yıl sonra öldü. Bununla birlikte, Sulla deneyi, Roma zihniyetinin monarşi düşüncesine daha yatkın bir duruma gelmesinde epey etkili oldu. İ.Ö. 70 yılında iki komutan, Pompeius ve Crassus, *populares* partisinin desteğiyle konsül seçilip Sulla'nın koyduğu yasaları değiştirdiler. Bu iki komutan başarılı savaşlarla Roma topraklarını genişlettiler; özellikle Pompeius, Pontus kralı Mithridates'i yenerek Anadolu'yu ve Suriye'yi birer Roma eyaleti durumuna getirdi. Komutanların gözleri siyasal iktidardaydı; ancak senatörler sınıfı kendi çıkarlarına işleyen cumhuriyet sistemini koruyup sürdürmekte kararlıydılar. İ.Ö. 62'de senato, Cicero'nun katkısıyla, Catilina'nın önderliğindeki

ayaklanmayı kanlı bir biçimde bastırarak²⁴ kişisel iktidar eğilimlerine karşı mücadele etmekte kararlı olduğunu göstermişti.

Optimates'in direnişi karşısında Pompeius ve Crassus, İ.Ö. 60'da aralarına komutan İulius Caesar'ı alarak, tarihte Birinci Triumvirlik diye bilinen üçlü anlaşmayı yaptılar. Böylece bu üç komutan, Roma yönetimini denetimleri altına aldılar. Galya'yı Roma topraklarına katan ve popülist tutumuyla halkın desteğini kazanan Caesar, kısa sürede sivrildi. Crassus, İ.Ö. 53'te Partlarla yaptığı savaşta öldü. Artık Pompeius ile Caesar karşı karşıya kalmıştı ve kozlarını paylaşmaları kaçınılmazdı. İ.Ö. 48'de Teselya ovasında yapılan savaşta Caesar kazandı; Pompeius kaçtığı Mısır'da öldürüldü. Bu tarihten sonra Caesar, Roma'nın tek hakimi oldu. İ.Ö. 46'da yaşam boyu *imperator* (başkomutan) olarak atandı; on yıl için konsül seçildi ve İ.Ö. 44'de diktatörlüğü sürekli bir nitelik aldı. Ayrıca dini kullanmak amacıyla baş rahiplik görevini üstlendi ve senato tarafından yarı tanrı ilan edildi. *De facto* (olgusal) düzeyde cumhuriyet sona ermişti artık.

Caesar'ı ortadan kaldırarak cumhuriyeti kurtaracaklarını düşünen ve monarşiye doğru gidişin kaçınılmaz olduğunu kavrayamayan soylular, İ.Ö. 44 yılında Caesar'ı senatoda öldürdüler. Ancak Caesar'ın yeğeni ve evlatlığı 19 yaşındaki Octavianus, senatörler sınıfının hesaplarını boşa çıkartarak²⁵, ilk önce Aemilius Lepidus ve Marcus Antonius ile birlikte İkinci Triumvirlik'i kurdu; ardından Roma topraklarını Antonius ile paylaştı; sonunda, Antonius ile Kleopatra'nın

²⁴Catilina ayaklanmasıyla ilgili olarak ilerdeki Cicero bölümüne bakınız. Ayrıca bkz: Gaius Sallustius Crispus, *Catilina Tertibi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1973.

²⁵Senato, Caesar'ın öldürülmesinin ardından kendisi için bir tehlike olarak gördüğü Marcus Antonius'a karşı Octavianus'u kullanmayı düşünmüştü. Örneğin, Cicero'ya göre, o dönemde "Delikanlının (yani Octavianus'un) övülmesi, saygınlştırılması ve yukarı doğru tırmandırılması gerekiyordu." (Cornell ve Matthews, s.74.)

ordularını İ.Ö. 31'de Actium Deniz Savaşı'nda yenilgiye uğratarak iktidara tek başına sahip oldu. İ.Ö. 27 yılında Octavianus'un Augustus adını almasıyla birlikte, Roma bir imparatorluğa dönüştü.

B. Cumhuriyet İdeolojisinin Çözülüşü

İ.Ö. II. yüzyılın sonlarından başlayarak, bir kent devleti için oluşturulmuş olan cumhuriyet ideolojisi çözülmeye başladı. Latinlere ve diğer İtalyanlara yurttaşlık hakkının tanınmasıyla birlikte, Roma yurttaşlığı değerini, dolayısıyla da ideolojik işlevini yitirdi. Halk kitlesi, eski asker-çiftçi Romalıdan çok farklı olan ve *optimates* ile bir "patron-clientes" ilişkisi içinde olmadığından senatörler partisine karşı bir tutumu kolaylıkla benimseyebilen "yabancılar"la kabarmıştı. Bu insanlar, siyasal ve toplumsal nedenlerle eski Roma geleneğinin yaşam ve düşünce biçimleriyle dinine ya ilgisiz kalıyorlar, ya da düşmanca davranıyorlar; Doğudan gelen dinlerde daha büyük heyecan buluyorlardı.

"Anayasal kurumların yüceliği", "Roma'nın tanrısal görevi" gibi ideolojik söylemler, artık ekonomik sorunları göz ardı etmede etkili olamıyordu. Romalılar inançlarını yitiriyorlardı; daha doğrusu, geleneksel değerlerin yerini paranın, lüks yaşamın ön plana yerleştirildiği yeni değerler alıyor ve ilk kez *ensor* Cato'nun Roma için ne denli tehlikeli olduğunu vurguladığı "ahlaksal bir bozulma" süreci yaşıyorlardı. Buna koşut olarak, Roma'yı güçlü kıldıkları kabul edilen eski soylu aileler siyasetten uzaklaşıyordu. **De rerum natura** adlı yapıtın yazarı filozof Lucretius (İ.Ö. 96-İ.Ö. 55), siyasetten uzak durmayı salık veren Epikuroscu ilkeyi açıkça dile getirmekteydi²⁶. Bu ilkenin üst sınıflar arasında gittikçe daha fazla yandaş bulmasında, meclislerde gizli oy sistemine

²⁶Lucretius, *Evrenin Yapısı*, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974.

geçildikten sonra oyların satılmasının yoğunluk kazanmasının²⁷, generallerin siyaset sahnesine girip askerlerinin blok halinde onlar için oy kullanmalarının ve siyasal mücadelelerde şiddetin belirleyici olmaya başlamasının önemli bir rolü vardı. Sayıları giderek kabaran yurttaşların dışında fethedilen halkların da, tek bir kent tarafından oluşturulan cumhuriyet ideolojisine duyarlı olabilmeleri için hiçbir neden bulunmuyordu.

Sonuç olarak, iç ve dış barışı gerçekleştirecek, çeşitli sınıfları, ulusları, dinleri yüce bir kurum (ya da kişilik) altında kaynaştıracak ve Roma'nın geniş topraklar üzerindeki egemenliğini pekiştirmeye yönelik bir *consensus* (oydaşma) yaratacak yeni bir ideolojiye gereksinim vardı. Bu kargaşa dönemi, Gracchus kardeşlerden başlayarak Marius'tan Marcus Antonius'a dek çeşitli komutanların bir tür monarşi kurma girişimlerine tanık oldu. Bu girişimlerin başarısız kalmalarının önemli bir nedeni, kendilerini Roma halkının çoğunluğuna kabul ettirebilmeleri için gerekli olan ideolojik temellerden yoksun olmalarıydı.

Ancak , "monarşi" düşüncesi, yavaş yavaş kitleler üzerinde, özellikle de askerler arasında etkili oluyordu. Sulla'nın anayasa değişikliğinden beri, "Roma anayasasının değişmezliği, kutsallığı" görüşü iflas etmişti. Senatörler sınıfı dışında kimsenin *Res publica* 'dan bir beklentisi kalmamıştı. Varlıklı sınıfların, düzeni ve kararlılığı sağlamayı başaramayan cumhuriyet rejimine hiç güvenleri yoktu. Yoksullar ise, kendilerinin desteğine bağımlı olan ve maddi gereksinimlerini karşılayan bireysel önderler yararına, düzmece özgürlüklerinden ve etkin olmayan siyasal haklarından seve seve vazgeçmeye hazırdılar. "Siyaset halk için yararlı bir araç

²⁷ Örneğin Cicero (Yasalar, III, 15-17'de), gizli oy sisteminin *optimates* 'in *auctoritas* 'ını yıkıldığını belirtir; fakat açık oy sistemine geri dönülmesini istemez; bunun yerine oyların yazılı olarak verilmesini, ancak kullanılan her oyun ilk önce saygıdeğer yurttaşlara, yani *optimates* sınıfından olan kişilere ya da senatörlere gösterilmesini salık verir.

olmaktan çıktığına göre, kesin çözümün, yalnızca halkın siyasete katılımının değil, fakat siyasetin kendisinin de son bulması şeklinde belirmesi kaçınılmazdı."²⁸ İşte bu dönemde Caesar'ın kişisel iktidarına karşı mücadele veren Cicero, paradoksal bir biçimde ve düşüncelerinin sonuçlarını öngöremeden, monarşinin ideolojik temellerini ortaya koydu. Augustus ise, (Finley'in yaklaşımıyla, siyasetin iflası anlamına gelen) kişisel iktidarını bu temeller üzerine oturtturarak imparatorluk dönemini başlattı.

C. Cicero : Cumhuriyetin Sürdürülme Çabası

Toplumsal çatışmalar ve iç savaşlar döneminde yaşamış olan Cicero, Roma siyasal düşüncesinin en önemli temsilcisidir. Yapıtlarında, soyluların görüşü açısından zamanının tarihini okumak mümkündür.

İ.Ö. 106'da Orta İtalya'daki Arpinum kentinde doğan Marcus Tullius Cicero, varlıklı atlılar sınıfından olan bir ailedendi. Hukuk ve felsefe öğrenimi gördükten sonra Roma'da avukatlık yaptı. Mesleğinin kendisine sağladığı büyük ün, siyasal yaşama atılıp başarılı olmasında epey etkili oldu. Sırasıyla *quaestor*, senatör, *aedilis* ve *praetor* olarak yönetim kademelerinde yer aldı.

İ.Ö. 63 yılında soylu kökenli olmasına karşın *populares* partisinden adaylığını koyan Catilina'ya karşı, *optimates* yanlısı olarak konsüllük yarışına girdi. Roma tarihinin en büyük siyaset söylevcisi olarak kabul edilen Cicero, Catilina'nın halka borçlarının bağışlanacağını ve toprak reformunun yapılacağını vaat eden programına karşılık, özel mülkiyetin kutsallığıyla Roma'yı yücelten geleneklerin savunusunu üstlendi. Zengignlerin ve soyluların desteğiyle konsül seçildi. Konsüllük süresi bitince Roma anayasası gereğince senatör

²⁸Finley,s.176.

yeniden senatör oldu ve siyasal yaşamını senatoda sürdürdü. Bu arada İ.Ö. 62'de konsüllüğe bir kez daha adaylığını koyup kazanamayan Catilina'nın darbe girişiminin bastırılmasında baş rolü oynadı. Öldürülen Catilina'nın işbirlikçileri, Cicero'nun buyruğuyla yasalara uygun olmayan bir biçimde alalecele yargılanıp idam edildiler. Cicero, bu tutumu nedeniyle *populares* yandaşlarının büyük tepkisini üzerine çekti ve Birinci Triumvirlik döneminde Selanik'e sürgüne gitmek zorunda kaldı. İ.Ö. 57'de Roma'ya geri döndüğünde Caesar ile Pompeius arasındaki iktidar savaşında, daha yumuşak bulduğu Pompeius'un yanında yer aldı. Yalnız seçim yapmıştı; fakat iktidara gelen Caesar, Cicero'ya karşı kin gütmeyip onu bağışladı.

Cicero, İ.Ö. 45'te uzun ve hareketli bir siyasal yaşamdan sonra bir köşeye çekildi ve kendini felsefe ile düşüncelerini kaleme alma uğraşına verdi. Roma anayasasını çığneyerek kişisel iktidarını kurmuş olan Caesar öldürülünce nefretini açığa vurup bu girişimi onayladı. Bu tutumu onun yaşamına mal olacaktı. Çünkü bu olayın hemen ardından patlak veren iç savaşta ağır basan Caesar yandaşları, Caesar'a karşı cephe almış olan üst sınıfların önderlerini intikam için öldürmeye karar verdiler. İ.Ö. 43 yılında Marcus Antonius'un adamları, Cicero'yu Formiae'deki malikanesinde kısıtıp yaşamına son verdiler; kesilen başı Roma'ya getirilip Forum Romanum'da halka gösterildi.

Yunan kültürünü iyi bilen Cicero, tam bir Romalı olmasına karşın kendini bu kültürün çekiciliğinden kurtaramamış ve eklektik (seçmeci) bir düşünür olmaktan öteye gidememiştir. Yapıtlarında gerek Stoacı felsefenin, gerek Platon ile Aristoteles'in etkileri çok açık bir biçimde görülür. Siyasal boyutlu iki yapıtına Platon'un iki önemli kitabının adlarını vermiştir: **De Republica** (Devlet Üzerine) ile **De Legibus** (Yasalar Üzerine); ve bunları yine Platon gibi diyaloglar

biçiminde kaleme almıştır. Siyasal sorunlara değinen bir diğer yapıtı *De Officiis* (Görevler Üzerine) adını taşımaktadır.

Cicero'nun bu yapıtlarıyla güttüğü amaç, siyaset alanında yeni bir çözümleme yapmaktan çok, Eski Yunan'ın Sokrates-Stoa çizgisi doğrultusundaki düşüncelerini kendi yurttaşlarının daha iyi tanımlarını ve anlamalarını sağlamak ve bu düşünceleri Roma'ya uygulamaya çalışmaktır. Ona göre, Roma değişmekte, bozulmaktaydı; bir çözümme süreci içine girmişti: "Roma, kanını, iliğini yitirmekle kalmamış, görünüşünü bile değiştirmişti...Artık ne Cumhuriyet, ne de Senato vardı; hiçbirinde saygınlık kalmamıştı. " Bunun nedeni ise, eski erdemlerin, geleneklerin, göreneklerin, kısacası ahlaksal yapının bozulmasıydı. "Adı olup da kendisi olmayan Cumhuriyetin gerçekliğini yitirmemizin suçu, talihsizliğimizden değil, ahlaksal eksikliklerimizdendir."²⁹ diyen Cicero, Cumhuriyetin (dolayısıyla Roma'nın) kurtuluşunu eski geleneklerin canlandırılmasına bağlamaktaydı. Bu nedenle yapıtlarındaki başlıca ahlaksal uğraş, kamu hizmetine kendini adanmak yolundaki büyük Roma geleneğini Yunanlıların açıkladığı evrensel toplum ve siyaset gerçekleriyle temellendirmekti. Siyasal amacı ise, zamanı geri çevirmek ve Cumhuriyet anayasasını Tiberius Gracchus'un devrimci tribün yönetiminden önceki haline getirmekti.

1. Doğal Hukuk Kuramı

Cicero'nun hukuk anlayışının temelinde Stoacı felsefe yatmaktadır. Ona göre hukuk, insan istencinin eseri değildir; yasaların kaynağını doğada ve insanın doğasında aramak gerekir. Bu kaynak, insan ile tanrının ortaklaşa öğesi olan akılda belirir. "Yasa, yapılacak ve yapılmayacak olanı

²⁹ Alıntılar, Cicero'nun dostu Atticus ile kardeşi Quintus'a yazdığı mektuplardandır. (Barrow, s.35; Homo, s.191; Rouvier, s.131.)

buyuran bizim doğamıza işlenmiş yüce akıldır."³⁰ diyen Cicero, akıl ile özdeşleştirdiği yasayı doğadan türetip doğal hukuk anlayışını ortaya koyar: "Doğaya uygun olarak bütün insanlar için geçerli olan, aynı kalan ve değişmeden sonsuza dek süren gerçek bir yasa vardır; bu, doğru akıldır. Bu yasa, buyruklarıyla insanları ödevlerini yerine getirmeye iter, yasaklarıyla da onları hata işlemekten alıkoyar."³¹

Akıl yoluyla kavranan, doğaya uygun düşen ve her kişiye doğrudan seslenen bu yasanın çağrısına, kendini bilen hiçbir insan (bir bakıma, aklını doğru bir biçimde işletebilen hiç kimse) duymamazlık yapamaz. Çünkü doğal yasa, tanrısal aklın ürünüdür, hatta tanrıların ya da "tanrı Jupiter'in doğru akıldır."³² "Doğru akıl tanrılarda ve insanlarda ortak olduğundan..., doğru akıl da yasa olduğundan, insanların tanrılara yasa yoluyla bağlı olduğu anlaşılmalıdır."³³ Gerçek yasa, gücünü insanoğlundan değil de, doğadan, tanrılardan aldığı için, kendini bütünüyle kabul ettirir. Bölünmesi, değiştirilmesi düşünülemez; yürürlükte kalmasına kimse engel olamaz; senatonun da, halkın da üstündedir. Bu özelliğinden dolayı, ne kendi bünyesinde, ne de bir ülkeden bir başka ülkeye değişiklik gösterebilir. Bütün zamanlarda bütün halkları bağlayan bu sonsuz ve değişmez yasaya itaat etmeyen insan, kendini tanımamış, insanlık doğasını yadsımış, dolayısıyla (tanrılar katında) en ağır cezaya çarptırılmayı hak etmiş demektir.

Buna karşılık, "toplumsal olan"³⁴, yani insanların koyup değiştirdikleri kurallar, gerçek anlamda yasa değildir. Pozitif yasa diye adlandırabileceğimiz bu yasalar, zaman ve

³⁰ De Legibus, I,6.(Cicero'nun De Republica ile De Legibus için kullanılan kaynak: Ciceron, De La République-Des Lois, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

³¹ De Republica, III, 22.

³² De Legibus, II, 4.

³³ De Legibus, I, 7.

³⁴ De République, III, 8.

mekan boyutunda değişiklik göstermekte ; bu nedenle de göreceli bir nitelik taşımaktadırlar. "Bu yasaların gücü, adalet duygusundan değil, içerdikleri olumsuz yaptırımlardan kaynaklanmaktadır., ve her ulus çıkarıyla bağdaşan şeylere yasa adını vermektedir."³⁵ Oysa, insanların kötü eylemlerde bulunmalarını cezaların engellemesi, insanlar arasında erdemin, doğruluğun bulunmadığı anlamına gelir. Yasaların fayda ya da çıkar üzerine kurulu olması durumunda ise, adaletin gerçekleşmesi olanaksızlaşır. Demek ki, "Adaleti adaletin kendisi için, hakkaniyeti hakkaniyetin kendisi için sevmek gerekir"³⁶; yoksa ne adalet, ne de hakkaniyet olabilir. Bunun da tek yolu, adaletin, doğruluğun, erdemin ta kendisi olan doğal yasalara uyulmasıdır.

Ancak burada bir sorun belirmektedir: Doğal yasaları kim kavrayıp ortaya koyabilir? Bütün insanlar mı, yoksa belli bir azınlık mı? Cicero, bu noktada elitist yaklaşımını açıkça ortaya koyarak, bu soruyu "bir azınlık" diye yanıtlar. Çünkü ona göre, mutlak bir biçimde doğruyu yanıltan, iyiyi kötüden ayırabilecek doğru akıl bilgelerin zihninde bulunmaktadır; dolayısıyla neyin doğal yasa olup olmadığını belirleyecek olanlar bilgelere dir. Bütün insanlarda akıl olduğundan ötürü de, bir kimsenin delirmediği sürece bu yasalara uyması insanlığının gereği olmaktadır. Bu bağlamda, doğal yasaların iktidar sahiplerini, yöneticileri bağlamaması olanaksızdır.

Böylece Cicero, yöneticilerin toplumu kendi keyifleri doğrultusunda değil, fakat doğal yasalara uygun olarak yönetmeleri gerektiğini savunur: "(Doğal) yasalar nasıl yöneticiyi yönetirlerse, yönetici de halkı öylece yönetir ve yöneticinin konuşan bir yasa, yasanın da susan bir yönetici olduğu

³⁵De República, III, 11-12.

³⁶De Legibus, I, 18. Cicero, adaleti içermeyip çıkar üzerine kurulu yasaların kesinlikle bir başka çıkar tarafından çığneneceğini ya da yıkılacağını belirterek, Sofistlerin (özellikle Antiphon'un) ve kuşkucu Karneades'in yasa anlayışlarını çürütmeyi amaçlamaktadır.

haklı olarak söylenebilir."³⁷ Demek ki, insan yasalarının doğal yasalara aykırı olmamaları gerekir, yoksa bunlar yasa olarak kabul edilemez. Örneğin tiranların yasası, ne denli uygulanmış olursa olsun, doğal hukukla bağdaşmadığı için yasa sayılamaz. İnsan da, insanlığını yadsımak istemiyorsa bu kötü yasalarla kendini bağlamayıp yalnızca doğal yasalara boyun eğmelidir.

Doğal hukuk kuramı, Cicero'nun elinde Roma anayasasını doğrulayan bir araç durumuna dönüşür. Cicero, *De Legibus* adlı yapıtında, Roma yasalarının gerçek yasaya, doğal hukuka uygun olduğunu uzun uzadıya tanıtlar. Sözüünü ettiği yasalar aristokratik Cumhuriyetin yasalarıdır; böylece, *patrici* 'nin yasalarıyla doğal yasaları özdeşleştirmiş olur. Bunun ardından, bu yasalardan uzaklaşılmasının ya da "kendilerinin çocukken ezberledikleri Oniki Levha Yasası'nı artık kimsenin öğrenmemesinin"³⁸ Roma'nın yozlaşmasının temel nedeni olduğunu belirtir. Aynı zamanda, dolaylı bir biçimde Cumhuriyete ters düşen yönetimleri, özellikle Caesar'ın yönetimini, doğal hukuka, yani adalete uymamakla suçlar. Caesar'ın öldürülmesini onayladığı göz önüne alındığında, Cicero'nun toplumu doğal yasalara göre yönetmeyen yöneticilere karşı aktif bir direnişi (direnme hakkını) benimsediği ileri sürülebilir.

2. Roma'nın Evrenselliği ve Eşitlik Sorunu

Cicero, doğal hukuk kuramından hareket ederek Stoacıların *kosmopolis* düşüncesine ulaşır. İnsanlar aynı aklı paylaştıklarına ve doğal yasa bütün insanları kapsadığına göre, tek bir devlet olmalıdır. Çünkü, "tanrılar insanlara yurt olarak dünyayı vermişlerdir" ve "her insan bir dünya yurttadır."³⁹

³⁷De Legibus, III, 1.

³⁸De Legibus, II, 23.

³⁹De Republica, I, 8. ve De Legibus, I, 23.

Gerçekte insanlar, ayrı ayrı devletlerin değil, fakat doğal yasaların yönetimi altındaki evrensel devletin üyeleridir. *Cosmopolis* adını almayı hak eden tek devlet, yasalarının,göreneklerinin,kurumlarının doğal yasalarla uyum gösterdiği Roma Cumhuriyetidir; zaten Roma'nın tanrısal görevi bütün insanları bir çatı altında birleştirmek değil midir?

Cicero'nun evrensel devlet düşüncesi, Roma'nın emperyalist ideolojisine sağlam bir temel kazandırır. "Halkımız bağlaşıklarını koruyarak bütün dünyanın efendisi oldu."⁴⁰ diyen Cicero, hemen ardından emperyalizmi meşrulaştırmaya yönelik şu düşüncelere yer verir: Bütün insanların Roma'nın hükmü altına girmeleri doğrudur; çünkü Roma, doğal yasaları uyguladığından,adaletin ta kendisidir. Fethettiği ülkelerde yaşayan insanlar için yararlı olmakta,onların kötü davranışlarda bulunmalarını engellemekte, yasaları egemen kılıp adil bir düzen kurmakta ve barışı sağlamaktadır.

Doğal hukuk kuramı ve onun ardından gelen *kosmopolis* düşüncesi, insanların eşitliği görüşüne yol açmaktadır. "Kötü alışkanlık ve yanlış inançlar zayıf zihinleri büküp eğilim duydukları yönlere döndürmeselerdi, hiç kimse kendi benliğine bu kadar yakın olmaz, herkes herkese benzerdi."⁴¹ diyen Cicero, yine de aklın insanlarda ortak olmasından ötürü bütün insanların moral bir eşitlik içinde olduklarını kabul eder. Aklın öğrendiği şeyler insandan insana değişmekle birlikte, öğrenme yetisi aynı kalmaktadır. Dolayısıyla,hangi ulustan olursa olsun, bir yol gösterici bulursa erdeme erişmeyecek insan yoktur. Ancak bu moral eşitlik, toplumsal düzeye yansımadığından başka, aklın farklı kullanımından kaynaklanan eşitsizliklerin oluşmasını da engellemez. Niceliğin değil de, niteliğin önemli olduğunu vurgulayan Cicero, (daha.öncede gördüğümüz gibi) doğru aklın

⁴⁰De Republica, III, 23.

⁴¹De Legibus, I, 10.

yalnızca bilgilerde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle, bilge olanlar ile olmayanlara niteliklerine bakılmaksızın eşit davranılmasının gerçekte eşitsizlik olacağını belirtmektedir: "Eşitlik denen şey, aslında aşırı bir eşitsizliktir. Çünkü, yukarı olana da aşağı olana da -her toplulukta bu iki sınıf mutlaka vardır- aynı önem verilince, bu eşitlik son derece eşitsizliktir."⁴² Ayrıca bu yaklaşıma, toplumun en alt düzeyinde yer alan insanların, yani kölelerin, akılsal yetilerini en düşük biçimde kullanabildiklerini varsayarak, özgür insan-köle ayrımını meşrulaştırmaktadır.⁴³

Bunun dışında, Cicero'nun Roma yasalarının doğal hukuka uygunluklarını vurgulaması, Roma'daki eşitsizlikçi düzenin (ve bir kez daha kölelik kurumunun) doğrulanması demektir. Böylece yasaların ve kurumların içerdikleri eşitsizliklerin doğayla uyum içinde oldukları kolaylıkla ileri sürülebilmektedir. Cicero, toplumsal eşitsizliğin temel göstergelerinden biri olan mülkiyet sorununu da bu bağlamda ele alır. Ona göre, özel mülkiyet yasalardır, yani doğal yasalara uygundur. Dolayısıyla, "toprak yasaları (toprak reformu yasaları) çıkarmaya kalkışanlar, devletin temellerini sarsmakta...ve mülkiyet haklarına saygı gösterilmediğinde alt üst olan adaleti yok etmektedirler...Herkes için özel mülk üzerinde tam ve mutlak tasarruf hakkını sağlamak devletin ve toplumun en başta gelen görevidir."⁴⁴ Böylece Cicero, özel mülkiyeti John Locke'tan yüzyıllar önce bir doğal hak olarak algılamakta ve en ılımlı bir toprak reformu girişimini bile,

⁴²De Respublica, I, 34. Bilge olanlar ya da yukarı olanlar sözcükleriyle *patrici - optimates* sınıfını kasteden Cicero, burada, Platon'un *Nómoi*'de (757 a-c) açıkladığı sayısal eşitlik-oranlı eşitlik ayrımını olduğu gibi yinelemektedir.

⁴³Ayrıca Cicero, De Officiis'te (I, 42) insanların yaptıkları mesleklere ya da kazançlarını sağladıkları alanlara göre farklılaştıklarını belirtmekte ve beden işlerinin, zanaatların, küçük ticaretin özgür doğmuş bir insanın kişiliğiyle bağdaşmadığını ileri sürüp topraktan elde edilen kazancı yüceltmektedir.

⁴⁴De Officiis, II, 22. (Pierre-Maxime SCHÜHL, Les Stoiciens, Paris, Gallimard, 1962.)

bunun adalete, eşitliğe aykırı olduğu gerekçesiyle baştan mahkum etmektedir.⁴⁵

3. Devlet Anlayışı ve Yönetim Biçimleri

Devleti her şeyden üstün tutan Cicero,"kişinin kendini kamu hizmetine adanması" şeklindeki eski Roma geleneğini canlandırmak amacıyla, politikanın,devlet adamlığının en üstün uğraş olduğunu savunur. Eski soylu aileler,siyasal alandaki gelişmeler karşısında, can ve mal güvenliklerini korumak için politikadan uzaklaşıyorlardı. Oysa Cicero'ya göre,Roma'nın iyiliği için aristokratik ağırlıklı cumhuriyetin korunması, her yönüyle yaşatılması gerekiyordu. Bunun için de soyluların eskiden olduğu gibi, dört elle siyasete sarılmaları ve yönetimi tekelleri altına almaları zorunluydu.

Bu yüzden Cicero, Roma aydınları ve soyluları arasında yayılmaya başlayan bilge kişinin politika ile uğraşmamasını öğütleyen Epikuroscu görüşlere karşı çıkar. En büyük erdem, bilgelere (soylulara) düşen en yüce görev, devletin hizmetinde olup topluma yararlı olmaktır: "Yönetim için doğuştan yatkınlıkları olanlar her duraksamayı üzerlerinden atmalı,yüksek görev almalı, devlet işlerine girmelidirler; çünkü böyle yapılmazsa iyi bir yönetim sağlanamaz ve ruh yüceliği kurulamaz."⁴⁶ Yurttaş, kişisel çıkarıyla kamusal çıkarın bir olduğu bilincine varmalı ve gerektiğinde kendini devleti için feda etmelidir. Bu düşüncelerde ortaya konan devlet, yurttaşların yaşamları pahasına koruyup kollamak zorunda oldukları yüce bir değer, bir amaç olarak belirlemektedir.

⁴⁵"Bu arada belirtmek gerekir ki, Cicero'nun İtalya yarımadasında değişik yerlerde geniş toprakları vardı. Görüldüğü gibi, Cicero'nun topraklarına el atılacak olursa, *ius naturale* (doğal hukuk) gereği devletin temelleri sarsılacaktı." (Ertop ve Yetkin,s.215.)

⁴⁶*De Officiis*, I, 21.

Cicero, toplumun-devletin kökeni sorusuna Aristotelesçi bir yanıt getirir; toplumu insanın doğasından kaynaklandırıp onun doğal olduğunu belirtir. Kendi deyişiyle, "(insanların) biraraya gelişinin temel nedeni, zayıflık olmaktan çok, insan için doğal olan bir çeşit toplumsallık içgüdüsüdür. Çünkü insan türünün üyeleri tek başına, yalnız bir yaşam sürmeleri için yaratılmamışlardır."⁴⁷ Bundan sonraki evrede, insanlar, bir yığın, bir kitle olmaktan kurtulup *halk* durumuna gelirler; yani siyasal toplum aşamasına ulaşırlar: "Kamusal olan (ya da devlet), halk olandır."⁴⁸ Halk deyince herhangi bir biçimde biraraya toplanmış olan rastgele bir yığını değil, ortak bir yarar ile uyum halinde olan ve hukuksal bağlarla birleşmiş bulunan hayli büyük sayıdaki insanlar topluluğunu anlamak gerekir."⁴⁹ *Res publica* ya da *res populi* olarak da adlandırılan bu "örgütlenmiş halkın ya da devletin, varlığını sürdürebilmesi için onu gözetecek bir yönetime sahip olması kaçınılmazdır."⁵⁰ Demek ki, halkın oluşmasıyla birlikte yönetim zorunlu olarak belirmekte, bir başka deyişle siyasal iktidar kurumsallaşmaktadır.

Bu devlet tanımının Eski Yunan düşüncesine göre getirdiği önemli yenilik, devletin salt ortak çıkar, ortak amaç ilkesiyle açıklanmayıp, hukuk bağları (yasalar) üzerine oturtulmasıdır. Cicero'da yasalar ile doğal yasaların anlaşıldığı ve hukuk ile adaletin (*Jus* ile *justitia*) ayrılmaz olduğu göz önüne alındığında, bu tanımın, devletin adaleti içerdiği görüşünü taşıdığı, dolayısıyla devleti moral açıdan meşrulaştırma işlevini yerine getirdiği görülmektedir. Ayrıca bu tanımındaki "hukuksal bağlar" devletin yasalara uyması

⁴⁷De Republica, I,25.

⁴⁸Cicero, "*Res publica, res populi* " diyerek bir kelinçe oyunu yapmakta ve devlet ile halkı özdeşleştirmektedir.

⁴⁹De Republica, I,25.

⁵⁰De Republica, I,26.

şeklinde yorumlanırsa (ki "yöneticinin konuşan bir yasa, yasanın da susan bir yönetici olduğu", bu yorumu doğrular niteliktedir.) , Cicero'nun "devlet kavramının içine hukuk ögesini sokarak" çok önemli bir adım attığını söylemek gerekir.⁵¹ Çünkü devleti basit bir güç olgusuna indirgemeyi reddedenler, genellikle Cicero'ya başvurarak devletin hukukla bezendiğini,devletin ancak bir hukuk-devleti olacağını (ve bunun dışındakilerin bir devlet sayılamayacağını) karşıt bir sav olarak ileri sürmektedirler.

Devletin amacının "toplumsal düzeni koruyup yurttaşların mutlu ve iyi bir yaşam sürmelerini sağlamak"⁵² olduğunu belirten Cicero, yine Platon-Aristoteles çizgisini izleyerek, siyasal rejimleri yönetimde bulunanlara göre sınıflandırmaya gider: Yönetimin tek kişinin elinde olması krallık (monarşi), seçkin bir azınlığın yönetmesi aristokrasi ve kamusal işlerin halkın elinde bulunması ise halk yönetimi ya da demokrasi adını alır. Bu yönetim biçimleri arasında Cicero'nun en az beğendiği demokrasidir. Çünkü ona göre, yönetimi elinde bulunduran halk, özgürlüğü gerçekleştirmesine karşın, bilgisizliğinden dolayı bunun sınırlarını bilemeyip adaletli ve disiplinli davranamaz. Dahası bu rejimde eşitlik adına, yukarı olana da aşağı olana da aynı önemin verilmesiyle eşitsizlik yaratılır. Eşitsizliğin,özgürlüğün aşırı boyutlar kazanmasıyla demokrasi yozlaşır ve yığınların tiranlığına dönüşür.

Cicero, her ne kadar halk ve demokrasi üzerinde olumsuz düşünceler beslemekteyse de, demokrasiyi tümüyle kötülemekten kaçınır. Çünkü daha ileride savunacağı karma anayasa modeline demokrasiden de öğeler alacaktır. Bu yüzden

⁵¹ Alexandre Passerin d'Entreves, *La notion de l'Etat*, Paris, Editions Sirey, 1969, s.95.

⁵² *De Republica*, IV, 3. Devlet bir hukuk devleti olduğundan, yasalarla donatılıp yönetildiğinden ötürü, Cicero'nun yasalara yüklediği işlev devlet için öngördüğü amaçtan hiç de farklı değildir: "Yasalar, hiç kuşkusuz, yurttaşların esenliğini, siyasal toplumun korunmasını ve insanların rahat ve dingin bir yaşam sürmelerini sağlamak için yapılmıştır." (*De Legibus*, II, 5.)

demokrasiyi "iyi-doğru" rejimler arasında saymak zorunda kalır: "Adaletli ve bilge bir kral olsun, ileri gelen yurttaşların oluşturduğu bir aristokrasi olsun, hatta -bu sonuncusu, üçünden en az istenilmeğe değerli olmakla birlikte- halkın kendisi olsun, adaletsizlik ve açgözlülük devlete sızmadıkça, dengeli bir yönetimi sürdürmeğe yetenekli görünmektedir."⁵³ Aristokraside bilge bir azınlığın "doğru orta" ilkesi doğrultusunda ılımlı bir yol izleyerek kamusal işleri yürütmesi, bu rejimin olumlu yönüdür. Üçünün arasında en iyisi olan monarşide ise, kral bir baba gibi uyruklarını koruyup kollamaktadır.

Ancak, demokrasi gibi diğer iki yönetim biçimi de olumsuz özellikler içermektedir. Her şeyden önce, bunlarda özgürlüğün bulunması olanaksızdır. Üstelik, "bu siyasal rejim türlerinin her birinde, ona en yakın olan kötü yönetim biçimine dönüşme eğilimi vardır."⁵⁴ Nasıl demokrasi yığınların tiranlığına dönüşüyorsa, aristokrasi Atina'nın yaşamış olduğu Otuzlar Tiranlığı gibi bir oligarşiye, krallık ise tek kişinin kan dökücü tiranlığına dönüşür. Bir başka deyişle, bunların hepsi bozulmanın özünü içlerinde taşımaktadırlar, dolayısıyla yetkin değildirler. Bu noktada Cicero, Platon gibi siyasetin mutlak özerkliği anlayışını benimseyip "her devletin durumu onu yöneten kişi ya da kişilerin eğilimine ya da istencine bağlıdır"⁵⁵ diyerek, siyasal değişim-dönüşümlerde belirleyici olanın yönetim kademesi olduğunu ileri sürmektedir.

4. Karma Anayasa Kuramı

Yalın anayasalar, içlerinde kötülüğü barındırdıklarından ve bozulmaya dirençli olmadıklarından,

⁵³De Respublica, I,26.

⁵⁴De Respublica, I,28.

⁵⁵De Respublica, I, 31. Platon için de "her türlü siyasal düzen değişikliği baştakilerden kaynaklanır." (Politeia, 545d.)

yetkin olarak kabul edilmezler. Ancak bunların iyi yanları da vardır. Demek ki bu üç yönetim biçiminin en iyi yanları alınıp birleştirildiğinde yetkin bir anayasaya ulaşılır. Böylece Cıçero, daha önce Platon ve Aristoteles'te ilk biçimi bulunan ve Polybios'un geliştirip savunduğı karma anayasa düşüncesini benimser: "Krallar uyruklarına sevgi beslerler, seçkinlerde üstün bir bilgelik bulunur, halk ise özgürlüğü içerir. . . Devlette üstün ve kral niteliğinde bir otoritenin bulunmasını, bazı yetkilerin seçkinlerin elinde olmasını ve bazı işlerin halkın yargısına ve istencine bırakılmasını doğru buluyorum."⁵⁶ "Üç yönetim biçiminin karılmasıyla oluşturulan bir devlet", yani karma anayasa, düzeni,sürekliliğı sağlayacak ve baştakiler büyük bir hata işlemedikçe herhangi bir devrime yol açmayacak en iyi anayasadır. Bu sistemde herkes, düzen içinde kendine düşen işi yapmakta, yetkilerini kullanmakta, haklarını da var gücüyle savunmaktadır.

Cicero, bu karma anayasa modeliyle Platon gibi ideal bir devlet tasarlamakla birlikte ondan ayrılır. Aralarındaki farkı, "Platon kendi isteğine uygun bir site kurmuştu. . . Oysa ben, aynı ilkelerden esinlenmeme kanşın, bir gölgeden,bir site düşünden değil de, günümüzün en büyük devletinden söz ediyorum,bu devlete ışıık tutmak istiyorum."⁵⁷ şeklinde dile getirir. Cicero'ya göre,"tek bir insanın değil,birçok yurttaşın ortak dehasının ürünü, tek bir insan ömrünün değil, yüzyıllar süresince birçok kuşağın emeğinin eseri"⁵⁸ olan Roma anayasası, karma anayasanın en belirgin örneğidir. Bu, Roma Cumhuriyetinin yüzyıllar boyunca gösterdiği gelişim sonucunda ideal devlet konumuna ulaştığı anlamına gelir.

Ancak Cicero, ideal devlet olarak nitelendirdiğı bu karma anayasadaki öğelerin -Polybios'tan farklı olarak- hangi

⁵⁶De Republica, I, 35 ve I, 45.

⁵⁷De Republica, II, 30.

⁵⁸De Republica, II, 1.

Roma kurumlarını karşıladığını açıklamaz. Zaten Cicero'nun amacı anayasal bir düzenleme yapmak değil, kendi deyişiyile *potestas* 'ın halkta, *auctoritas*'ın senatörlerde bulunduğunu belirterek (dolayısıyla soylulara belli bir üstünlük tanıyarak) bu iki toplumsal gücü siyasal düzeyde bir çeşit denge içinde tutmaktır. İki düşünürün karma anayasa konusunda birbirinden ayrıldıkları bir başka nokta, Polybios'un Roma anayasasında üç gücün birbirini dengelediğini söylemekle yetinmiş olmasıydı; oysa Cicero, bu anayasa üzerinde bir değer yargısı yürütür: Üç yönetim biçiminin bir potada eritilip onlara özgü iktidar anlayışlarının dengelenmesi, özgür halka layıktır ve eşitliğin, sürekliliğin güvencesidir. Roma, yüceliğini, siyasal kurumlarının karma anayasa şeklinde düzenlenmesine borçlu olduğundan, ondan ayrılmamak gerekir. Üstelik, "ataların göreneklerine ve kurumlarına uygun bir biçimde yaşanırsa, Cumhuriyet ebedi olur, sonsuza dek sürer."⁵⁹ Böylece Cicero, karma anayasa kuramı ile aristokratların ağır bastığı cumhuriyet düzenini doğrulamakta ve gerek aşağıdan (halktan), gerek yukarıdan (komutanlardan) gelen zorlamalara karşı bu düzeni savunmaktadır.

Fakat Roma hızlı bir değişim süreci içine girmiştir ve yasaların, göreneklerin uygulanmamasından, büyük adamların yetişmemesinden yakınan Cicero da bu değişimin bilincindedir. Toplumda ivedi olarak çözülmesi gereken sorunun, toplumsal birliğin, iç barışın sağlanması olduğunu belirtir. İşte bu istikrar, düzen kaygısı, Cicero'yu farkında olmadan yeni bir yönetim biçiminin (monarşinin) düşünsel temellerini ortaya koymaya götürür.

⁵⁹De Republica, III, 29.

5. Birinci Yurttaşın Yönetimi

Cicero, aristokratik Roma'nın kapılarını kişisel iktidara aralamanın zorunluluğunu kavramış gibidir. Çünkü ardarda gelen darbeler Cumhuriyeti tehdit etmektedir. Bu nedenle Cicero, "duruma hakim olarak cumhuriyet yönetimini bu tür tehlikelerden korumanın ancak yüce bir yurttaşın, neredeyse tanrısal bir insanın harcı olduğunu"⁶⁰ belirterek, bir çeşit başkanlığı kabul eder. Bu görüşünü doğrulamak amacıyla da bir yanda Platon gibi kaptan ile doktor benzetmesinden yararlanır, öte yanda Roma tarihine göndermelerde bulunur: "Barışta ve durgun bir ortamda, korkulacak bir şey olmadığından insan kendini bırakır, tıpkı bir gemide ya da hafif bir hastalıkta olduğu gibi. Fakat birden fırtına kopunca ya da hastalık ağırlaşınca, yolcular ve hastalar tek bir kişinin yardımını istemeye başlarlar. Aynı şekilde bizde de halk, barış zamanı yöneticilere hükmeder, tehditler savurur, meclisleri toplar; ama savaş çıkınca bir krala itaat edercesine itaat eder."⁶¹

Ancak halkın güç dönemlerde gereksinim duyduğu böyle bir kişi, ne bir tiran, ne de bir kraldır. Roma anayasasında ona diktatör denir; yurttaşlar onu "vatanın koruyucusu, baba ve tanrı (*pater* ve *divus*)"⁶² diye adlandırırlar; Cumhuriyetin hizmetinde olduğundan ötürü, o gerçekte *princeps*'tir, yani birinci yurttaştır. Cicero, *princeps* 'in portresini çizirken onun "ruh dinginliğine sahip bulunmasını.., yaşamının kararlılık ve ciddilik modeli olmasını"⁶³ ister. Platon'un ideal yöneticisi gibi bu birinci yurttaş da, her şeyden özveride bulunarak yurttaşlarının çıkarlarını gözeterek, aynı özeni Cumhuriyetin tüm kurumlarına, bölümlerine gösterecek ve toplumsal

⁶⁰De Republica, I, 29.

⁶¹De Republica, I, 40.

⁶²De Republica, I, 41.

⁶³De Republica, II, 42.

parçalardan hiçbirine diğerlerine zararı dokunabilecek bir ayrıcalık vermeyecektir. Bir bakıma, senatörleri, atlıları ve halk sınıfını kaynaştıracak olan bir birleşik cephenin (*concordia ordinum*'un) başkanı olacaktır.

Princeps kavramıyla Cicero'nun düşündüğü, bir Caesar ya da daha sonra imparatorluğu kuracak olan bir Augustus değildir. Büyük bir olasılıkla *princeps*'ine Roma tarihinden örnek olarak, hayran olduğu (ve *De Republica*'nın baş konuşmacısı yaptığı) Scipio Aemilianus'u almıştır.⁶⁴ Onun gibi toplumsal birliği ve uyumu sağlayacak olan birinci yurttaş, saygı duyulan bir öğüt verici ve Cumhuriyetin en üstün manevi otoritesi olmakla yetinecektir. Cicero, belli bir yetkiyle (*auctoritas*'la) donatılmış ve herkese örnek olabilecek böyle erdemli, bilge bir yurttaşın devleti güçlendireceğini ve bozulmayı engelleyeceğini düşünmüş olabilir. Ama herhalde, geliştirdiği *princeps* kavramının imparatorluğun ideolojik temeli olarak kullanılacağını düşünmemiştir.

6. Cicero'nun İdeolojisi

Cicero, atlılar sınıfından olması nedeniyle kendisinin bir "yeni adam" (*homo novus*) olduğunu sık sık yinelemekten hoşlanmasına karşın, savunduğu düşünceleriyle Cumhuriyetin sürdürülmesinden çıkarları olan tek sınıfın, yani senatörler (ya da *optimates*) sınıfının sözcülüğünü yapmıştır. "İyi yurttaşlar kalabalıktan daha değerlidirler; insanların sayılmasının değil, tartılmasının gerekli olduğuna inanıyorum."⁶⁵ diyerek elitist yaklaşımını açıkça ortaya koyan Cicero, bütün çabalarını Roma Cumhuriyetini övmek üzerinde toplamıştır. "İdealize" ettiği bu siyasal sistemi bir karma anayasa şeklinde betimlemekle

⁶⁴Cicero'nun, içinde bulunduğu dönemde, *princeps* görevini üstlenecek kişi olarak kendisini görmüşolması da mümkündür.

⁶⁵*De Republica*, IV, 1.

birlikte, gerçekte bunun aristokratik bir nitelik taşıdığını da vurgulamaktan kaçınmamıştır.

Ona göre, Cumhuriyetin en iyi dönemlerinde, "Senato, devleti öylesine düzenli bir sistem içinde tutuyordu ki, cumhuriyetçi olmasına karşın yine de halka ilgileneceği fazla bir iş bırakmıyordu... Halk meclislerinin kararlarının senatonun onaylamasından sonra yürürlüğe girmesi ilkesi, aristokrasinin iktidarını sürdürmesini sağlıyordu... Böylece bu karma sistemde, otorite, gerçekte, halkın karşılarında boyun eğdikleri büyüklerin (yani soyluların) elinde bulunuyordu."⁶⁶ Bu noktada ister istemez şu soru gündeme gelmektedir: İktidarın seçkin bir azınlığın elinde bulunması en iyi sistemse, neden açıkça aristokratik bir rejime gidilmeyip halka da siyasal yapıda bir yer verilmiştir? Cicero, böyle bir düzenlemenin devletin sürekliliği bakımından zorunlu olduğu kanısındadır. Zaten bu yüzden "*res publica res populi* " diyerek devletin halkın devleti olduğunu ve siyasal yapının karma bir anayasa şeklinde düzenlendiğini sürekli olarak vurgulamak gerektiğini duymuştur.

Çünkü Cicero, halkın tümüyle siyasal yaşamın dışında bırakıldığı sistemlerin uzun ömürlü olamadıklarının bilincindedir. Oysa halka siyasal yapı içinde belli bir yer verilerek, halkın sistem için bir tehlike oluşturması önlenir, hatta halkın sistemi kendi sistemişçesine benimseyip koruması sağlanır; sonuçta kazançlı çıkan, gerçekte yönetimi elinde bulunduran sınıftır, yani soylulardır. Dolayısıyla "eski bilge kralların yaptığı gibi halka bazı ödünler verilmelidir."⁶⁷; bir başka deyişle, önemsiz bazı siyasal kurumlar halkın eline bırakılmalı ya da halk için tribünlük gibi yeni kurumlar yaratılmalıdır. Üstelik tribünlerin gücü gereğinden fazlaysa da, bunlar "genellikle halkı sakinleştirerek", yani varlıklarıyla sorunların yine kurulu düzen içinde aranması gerektiğini

⁶⁶De Republica, II,32.

⁶⁷De Republica, II,17.

göstererek, sistemin sürekliliğinin sağlanması bakımından çok önemli bir işlevi yerine getirmektedirler.⁶⁸ Dahası bu tür kurumların asıl önemi, halkta sistem içinde bir yere sahip olduğuna ilişkin bir inancı yaratmaktır. Böylece "en küçükler bile kendilerini büyüklerin eşiti sanırlar; bu da, devletin esenliğini sağlar."⁶⁹ Demek ki Cicero'nun cumhuriyeti ideal bir rejim olarak nitelendirmesinin asıl nedeni, bu rejimin seçkin bir azınlık iktidarının en kolay ve en güvenli bir biçimde yürütülmesine olanak tanınmasındandır.

Bu bağlamda din de, iktidarın sürdürülmesini sağlayan temel bir araç olarak belirmektedir. Tıpkı Polybios gibi Cicero da, kral Numa Pompilius'un öldüğü zaman ardında, devletin sürekliliğini güvence içine sokan dinsel inançlar sistemini, yani "tanrılar kültürünü" bıraktığını belirtir.⁷⁰ Ayrıca Cicero, dinsel cezalar korkusunun insanları doğru yola soktuğunu ve aynı tanrılara tapınmanın toplumu sağlıklı kıldığını açıklayıp, "devletin izin vermediği yeni ya da yabancı tanrılar için bir kült oluşturulmaması" gerektiğini vurgular.⁷¹ Çünkü Cicero, resmleştirilmemiş yeni tanrılara tapınmanın yurttaşların devlete olan bağlılıklarını azalttığının (dolayısıyla, özel dinlerin olumsuz bir işleve sahip olduklarının) bilincindedir. Bu nedenle dini,devletin denetimi altına sokmayı yeğler.

⁶⁸De Legibus, III,10. Kanadalı siyaset bilimci Georges Lavau, 1969'da yayımladığı bir çalışmada, "radikal" partilerin (özellikle Batı Avrupa'daki komünist partilerin) toplumsal ve siyasal sistemin içinde tam anlamıyla yer alamayan grupların ya da sınıfların isteklerini dile getirerek, bunların sistemi yıkmaya yönelik devrimci bir nitelik almalarını önelediklerini ve böylece tıpkı Roma'da olduğu gibi "tribünlük işlevi"ni üstlenerek siyasal sisteme katkıda bulunduklarını belirtmektedir. (Pierre Birnbaum, François Chazel, *Sociologie politique*, Cilt II, Paris, Armand Colin, 1971.)

⁶⁹De Legibus, III, 10.

⁷⁰De Republica, II, 14.

⁷¹De Legibus, II, 8.

"Dinden sonra devletin temel dayanağını oluşturanlar, yöneticilerdir (*magistra* 'lardır)."⁷² diyen Cicero, bir kez daha elitist görüşlerini ortaya koyar: Devletin iyiliği de, kötülüğü de baştakilerden geldiğine göre, aristokratik cumhuriyeti içinde bulunduğu zor durumdan kurtarıp eski günlerine döndürebilecek olan da, ancak elit tabaka, ya da daha doğrusu bu elitin içinden çıkan tanrısal bir yurttaş olabilir. İşte bu nedenle, yani elitist Roma Cumhuriyetini sürdürebilmek amacıyla Cicero, *princeps* 'i gündeme getirip bütün umudunu ona bağlar. Ama Augustus, Cicero'nun *princeps* kavramını, cumhuriyeti kurtarmak için değil de, yıkmak için kullanacaktır.

III. İMPARATORLUK DÖNEMİ

A. Sosyo-Ekonomik ve Siyasal Gelişmeler

İ.Ö. 31'de Actium Savaşını kazanan Octavianus, Iulius Caesar'ın başına gelenlerden ders alarak, ülkenin denetimini tümüyle eline geçirmiş olmasına karşın, açık bir mutlakçılığa kaymayıp iktidarına anayasal bir nitelik kazandırdı. İktidarının temelini, İ.Ö. 27'de üstlendiği pro-konsüllük görevine özgü *imperium* yetkisi üzerine kurdu. Ardından tribünlerin erkini yaşam boyu kendi üstüne aldı ve iktidarını konsüllerin yetkileriyle de donattı. Augustus adını alan Octavianus, kendisinin öteki *magistra* 'lardan daha büyük bir yasal gücü olmadığını, ama *auctoritas* bakımından başta geldiğini ileri sürüyordu. Gerçekte, Cumhuriyetin öğelerini, kurumsal unvanlarını kullanarak, devleti monarşik bir yapılanma biçiminde yeniden kurmuştu.

Tarihçiler, Roma'nın imparatorluk dönemini, Octavianus'a senato kararıyla Augustus adının (daha doğrusu, unvanının) verildiği İ.Ö. 27 yılında başlatırlar. Oysa

⁷²De Legibus, II, 27.

Roma, henüz cumhuriyet döneminde, gerek topraklarının büyüklüğü, gerekse bu toprakların eyaletler şeklinde yönetimi bakımından bir imparatorluğa dönüşmüştü. Dolayısıyla İ.Ö. 27 yılından sonraki dönemi belirten "imparatorluk" sözcüğü, imparatorun (yani *imperium*'u kullanan "başkomutan"ın) buyruğu altındaki devletin yönetilme biçimini, bir başka deyişle geniş topraklar ve birçok halklar üzerinde hüküm süren monarşiyi ifade etmektedir. Augustus, cumhuriyet yönetimini geri getirdiğini öne sürmüş ve kendisinin birinci yurttaş anlamına gelen *princeps* diye anılmasını istemişti. Bu nedenle imparatorluğun ilk zamanları, *principatus* (birinci yurttaşın yönetimi ya da "prenslik") olarak adlandırıldı. Ancak daha sonraları, imparatorların gereksiz buldukları göstermelik "cumhuriyetçilik"ten vazgeçip mutlak birer monarka dönüşmeleriyle birlikte, *principatus* 'un yerini *dominatus* (yurttaşların değil de, uyrukların üzerinde hüküm süren efendinin yönetimi) aldı.

Augustus, iktidarı kesin bir biçimde ele geçirdikten sonra, 20 yıllık bir iç savaşta parçalanmış Roma toplumunu yeniden kurmak gibi dev bir işe koyuldu. Gerçekleştirdiği yönetime ilişkin reformlar ile Roma yönetimini merkezi bir yapıya kevuştürdü. Eski cumhuriyetçi gelenekleri (bir bakıma, *censor* Cato'nun İ.Ö. II. yüzyılın ilk yarısında savunmaya çalıştığı gelenekleri) yeniden diriltti ve senatoya büyük saygı gösterdi. Ancak senatörlerin sayısını azalttığı gibi, senatonun ve *magistra*'ların yetkilerini önemli ölçüde kısıtı. Senatörler sınıfına karşılık, orta sınıfları, özellikle de atlılar sınıfını kendine bağlayıp yüksek düzeydeki askeri ve idari makamlara bunları atadı. Ayrıca, kölelerin durumunu düzeltme yoluna gitti, hatta kendi yönetim yapısını kurarken kamu görevlilerinin bir bölümünü köleler ile azatlılar arasından seçti. Augustus'un en büyük başarılarından biri, siyasal kargaşaların temel sorumlusu olarak görülen orduyu yansızlaştırmak, daha doğrusu devletin denetimi altına sokmak oldu. İ.Ö. 6 yılında askeri bir hazinenin

oluşturulması, ordunun doğrudan imparatora bağlanıp siyasetin dışına itilmesine yardımcı oldu. Augustus, ekonomiyi düzeltmek amacıyla köylere, kırlara dönülmesini teşvik ederek, tarımsal üretimin artmasını sağladı. Böylece, gerek içte, gerek dışta 200 yıl kadar sürecek bir barış dönemini (*Pax Romana* 'yı) başlatmış oldu. İ.S. 14'te öldüğünde ailesinden birinin ardıllığını ve yüzyıllar sürecek monarşik bir rejimin sürekliliğini güvence altına almış olan Augustus, ardında bıraktığı belgelerde, imparatorluğun artık daha fazla genişletilmemesini öğütüyordu.

Ancak İ.S. I. yüzyılda Roma, topraklarını daha da genişletti; İngiltere'yi fethetti; kuzeyde "barbarlar"ın, doğuda büyük krallıkların sınırlarına dayandı. İmparatorluk İ.S. 235 yılına kadar çeşitli sülalelerin elinde bulundu ve bu süre içinde imparatorların erki de genelde sürekli bir artış gösterdi. Vespasianus (69-79) döneminde imparatorlar, senatoyu toplanmaya çağırma ve *magistra* 'lara buyurma hakkını elde ettiler. Domitianus (81-96), kendisini *censor*'luk yetkisiyle donattı ve *dominus* (efendi) unvanını alan ilk imparator oldu. Artık imparatorun mutlak bir monarka dönüşüm süreci tamamlanıyor ve İmparatorluk Romalı olma özelliğini yitirip evrensel bir nitelik kazanıyordu. 212 yılında imparator Caracalla'nın (211-217) buyruğuyla, imparatorluğun topraklarında yaşayan bütün özgür insanlar Roma yurttaşı oldular. Alınan bu karar, Roma yurttaşlığına sahip olmanın artık bir değer ya da bir ayrıcalık olmaktan çıktığı anlamına geliyordu. Gerçekte imparator, yurttaşlar değil, uyruklar üzerinde hüküm sürmekteydi ve Caracalla'nın bu kararıyla güttüğü amaç ise, imparatorluğun vergi yükümlüsü sakinlerinin sayısını artırmaktı. Bu arada İmparatorluk, ilk iki yüzyılında, ekonomik büyümesini sürdürmüş ve bütün ticaret yollarını denetimi altında tutmayı başarmıştı.

İmparatorluk sisteminde açık bırakılmış ya da kesin bir çözüme kavuşturulmamış en büyük sorun, imparatorun kimin

olacağı sorunuydu. Bazen imparator, evlat edinme yoluyla ardılını belirliyor, ama çoğu kez onun tarafından öldürülüyordu. Bazen de Severus sülalesi döneminde (193-235) olduğu gibi imparator kalıtımsal olarak tahta çıkıyordu. Bunlardan başka bir diğer yol ise, ordunun imparatoru saptayıp iş başına getirmesiydi. Özellikle, tarihçilerin "siyasal karmaşa ve düzensizlik dönemi" olarak adlandırdıkları 235-284 yılları arasında bu yola başvuruldu. Çok farklı uluslardan oluşan Roma orduları, dış (özellikle "barbar") saldırıları nedeniyle yeniden önem kazandılar ve bunun sonucunda (çoğu "barbar" olan) komutanlar, tıpkı Cumhuriyetin son yıllarında olduğu gibi, gözlerini iktidara diktiler. Böylece tek amaçları kendi komutanlarını imparatorluk tahtına çıkarmak olan rakip Roma ordularının birbirleriyle giriştikleri uzun ve şiddetli savaşlar, İmparatorluğu her bakımdan yıpranmasına neden oldular.

Bu karmaşa döneminde, imparatorlar, Augustus'tan başlayarak geliştirilen -imparatora tapınma şeklindeki- imparator kültüne daha önem verdiler ve bu yolla iktidarlarını dinsel temellerle güçlendirmeye çalıştılar. İmparatorlar öldüklerinden sonra tanrısallaştırılmışlar ve Septimius Severus(193-211) ile birlikte imparatora ilişkin herşey kutsallıkla donatılmıştı. *Dominus natus* (doğuştan efendi) unvanını alan Aurelianus (270-275), daha da ileri giderek kendisinin yeryüzündeki tanrı (*deus*) olduğunu ilan etti. Ancak tanrı oluşu, kendisine yakın olan bir general tarafından öldürülmesini engelleyemedi.

Pax Romana çoktan sona ermiş ve Roma İmparatorluğu hızlı bir çöküş süreci içine girmişti. Bazı imparatorların çöküşü engellemek amacıyla giriştikleri reform çabaları uzun ömürlü olamadı. 284'te imparator olup orduyu denetimi altına alan Diocletianus, 293'te tarihçilerin "Tetrarşi" ya da "Dörtler Yönetimi" diye adlandırdıkları düzenlemeyi gerçekleştirdi. İmparatorluk topraklarının özellikle askeri bakımdan iki Augustus ile iki Caesar arasında dört parçaya bölünmesi olan bu

düzenleme, gerçekte imparatorluk erkinin yapısındaki merkezkaç eğilimlerin yasallaştırılarak denetim altına alınmasını amaçlıyordu. Bu arada İmparatorluğun başkenti Roma, askeri nedenlerle seçilen eyalet başkentleri karşısında önemini yitirip silikleşmeye başladı. Constantinopolis'i (İstanbul'u) kendine başkent yapıp imparatorluğu tek başına ele geçiren Constantinus'un (324-337) ardından gelen (imparatorluğun yapısına ilişkin) belirsizlik dönemi, Theodosius'un 395'teki ölümüyle sona erdi. Bu tarihte Roma İmparatorluğu, kesin ve "resmi bir biçimde" ikiye ayrıldı. Doğu imparatorları Constantinopolis'te, Batı imparatorları Treveri, Milano ya da Ravenna'da oturmayı yeğlediler; Roma ise, ancak İmparatorluk otoritesinin simgesi olarak varlığını sürdürebildi.

İmparatorluğun Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılması belki çöküşü geciktirdi, ama engelleyemedi. Her şeyden öte, İmparatorluğun ekonomik sistemi, yani köleci üretim tarzı çökmüştü. Çevredeki "barbar uluslar"ın baskısı sonucunda, ucuz köle kaynakları kurumaya başladı ve tırmanan köle fiyatları karşısında köle emeğinin verimsizliği artık iyice ortaya çıktı. Ayrıca merkezi otoritenin zayıflaması, küçük ve orta büyüklükteki toprak sahiplerinin bir yerel korunma gereksinimi duymalarına neden oldu. Böylece, bir yanda kölelerin evlenmesine ve ardından onların "ücretli emekçiler"e dönüştürülmesine yönelindi, öte yandan *latifundium*'ların önemli bir bölümü küçük parçalara bölünerek (kendi kendilerine yeterli olamayan özgür köylülerden ve azat edilmiş kölelerden oluşan) *kolon*'lara kiraya verildi.⁷³ Constantinus döneminde *colonus* 'ların topraklarını terk etmeleri yasaklandı ve *colonus* 'luk soydan geçme duruma getirildi. "Bunlar, ortaçağ serflerinin habercileri oldular"⁷⁴ ; buna karşılık "eski *latifundium*'un artık sadece bir bölümünü kapsayan *villa dominica* (efendi toprağı). .

⁷³Kolon 'un Latince tekili *colonus* , çoğulu *coloni* 'dir.

⁷⁴Engels, s.195.

., Ortaçağ *manor* 'unun *demesne* ya da *domain* denen bölümünün çekirdeksel şeklini meydana getiriyordu."⁷⁵

Roma İmparatorluğu, varlığını sürdürebilmek amacıyla iç tehlike olarak kabul ettiği Hristiyanlık ile yavaş yavaş bir uyum içine girdi. Zaman zaman kovuşturmaya uğrayan ya da baskı altında tutulan hristiyanlar, 313 yılında Constantinus'un "Milano Fermanı" adıyla bilinen buyruğuyla inanç özgürlüğüne kavuştular. Constantinus, Hristiyan dinini kabul etti ve 325'te Nicaea'da (İznik'te) Hristiyan Kilisesinin ilk genel konseyini toplayıp konseye başkanlık etti. Ardından İmparator Theodosius, Hristiyanlığı devlet dini ilan edip putatapınmayı yasakladı. Her ne kadar Roma İmparatorluğu, Hristiyanlığı benimseyerek devletin birliğinin içten parçalanışını önleyebildiyse de, dış tehlikeyi oluşturan "barbar uluslar"ın akınlarına karşı koyabilecek güçte değildi. 410 yılında Vizigotlar, Alaric yönetiminde Roma kentini ele geçirip yağmaladılar. Batıdaki Roma İmparatorluğu, bir süre daha Germen barbarların saldırılarından başka Attila'nın önderliğindeki Hun tehlikesinden de kendisini kurtarabildi. Ancak 476'da barbar paralı askerlerin şefi Odoacer'in İmparator Romulus'u tahttan indirmesiyle birlikte, Roma İmparatorluğu da (doğuda 1453 yılına dek Bizans olarak yaşamını sürdürmesine karşın) tarihe karıştı. Bundan sonra Avrupa'da, bir türlü merkezi devlet niteliğine dönüşemeyen bir yığın istikrarsız barbar krallığı türedi; gerçekte ayakta kalan tek kurum Hristiyan Kilisesiydi.

B. İmparatorluk İdeolojisi ve Siyasal Düşünceler

İktidarın tek kişinin elinde toplanarak siyasetin "iflas" etmesi, zaten Roma'da hiçbir zaman gelişmemiş olan siyasal düşüncelerin büyük ölçüde ortadan kalkmasına neden oldu.

⁷⁵Berktaş, s.241-242.

Daha doğrusu İmparatorluk döneminde, siyaset üzerinde sistematik bir biçimde düşünmeye yol açabilecek siyasal özgürlük ortamı ile siyasal yapılar bulunmadığından dolayı, Bir Cicero ya da bir Polybios ayarında bir düşünürle karşılaşmaz. Augustus ile yepyeni bir devlet doğmuştur; ama İmparatorluğun birinci yüzyılında kimse bu devletin doktrinini ortaya koymaya kalkışmaz. Düşünsel temel uğraş, tek kişinin iktidarı ile bireysel özgürlüğün uzlaştırılmasına yöneliktir. Bunun yanında bazı tarihçiler ve "filozoflar", yapıtlarının içine dağıttıkları bölük pörçük görüşleriyle, monarşik yapının gerekliliğini açıklamakla ya da bu yapının özünü değil de, yalnızca belli imparatorların belli uygulamalarını eleştirmekle yetinirler. İmparatorların *dominus* niteliği daha da belirginleşip Doğu tipi bir monarşiyeye gidildikçe, hiyerarşi düşüncesi ön plana çıkartılır ve iktidar dinselikle donatılmaya çalışılır. En sonunda Hristiyanlığın içerdiği düşüncelerden de yararlanılma yoluna gidilir.

1. *Principatus* 'un İdeolojisi

Resmi doktrin, iç savaşlarla yıkılma durumuna gelen Cumhuriyetin Augustus tarafından yeniden kurulduğu düşüncesi üzerine yapılandırılır ve bunun için de *princeps* kavramına başvurulur. Cicero'nun Cumhuriyetin temeli olarak düşündüğü *princeps*, Augustus'un kişiliğinde somutlaşır. Gerek Augustus, gerek ondan sonra gelen imparatorlar, kendilerinin *rector* (rehber), *gubernator* (yönetici), *moderator* (yönlendirici), *pater patriae* (yurdun babası) gibi unvanlarla çağrılmalarını, anılmalarını isterler ve bunu halka benimsetirler. Bu unvanların hiçbirisi hükmetmeyi içermemektedir. Çünkü Augustus ile kurulan İmparatorluk (ya da *Principatus*), "cumhuriyet" sözcüğünü hiçbir zaman terketmediğinden başka, kendisini Cumhuriyetin sağlam

bir biçimde yeniden düzenlenişi olarak kabul ettirmeye özen gösterir.⁷⁶

İmparatorluk ideolojisi, Polybios ve Cicero tarafından kaleme alınmış olan cumhuriyet ideolojisinin düşünsel kategorilerini kullanır, fakat bunlarda gerekli gördüğü bir düzeltme yapar. Çünkü Roma anayasasının geleneksel üç gücünden biri olan halk, devre dışı bırakılmıştır. Bunu doğrulamak, meşrulaştırmak isteyen imparatorluk ideolojisi, halkın iktidarına dokunmadığını savunur: Yönetimde görülen yüzeysel değişiklik, halkın kendi iktidarını (*imperium*'unu) *princeps*'e devretmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yönetimin senato ile *princeps* arasında bölündüğü ilanı sürülerek, siyasal rejimin "triasi"den (iç başlı yönetimden) monarşiye değil, fakat "diarşi"ye (iki başlı yönetime) dönüştüğü kabul edilir.

İmparatorluğun yüceliği düşüncesinin aşılınması ve Romalıların kendilerini bu düşünce içinde tanımlarının sağlanması, imparatorluk ideolojisinin güttüğü en önemli amaçlardan biridir. Bu yücelik simgesi ardında imparatorun kişisel iktidarı saklanır, aynı zamanda tüm Romalılarda kendilerini aşan bir yapıyla karşı karşıya oldukları duygusu yaratılır. Böylece siyasal çekişmelere son vererek, yurttaş olan ya da olmayan bütün Romalıların bu simge çevresinde birleşmeleri sağlanır. (Bu bağlamda, Caracalla'nın Roma egemenliği altında yaşayan herkesi yurttaş yapma kararı, *consensus omnium*'u sağlamaya yönelik birleştirici ideolojiyi somut -hukuksal- bir temelle güçlendirme amacı taşımaktadır.)

⁷⁶Örneğin Augustus, vasiyetnamesi olarak bilinen *Res Gestae*'de, "Senato ve Roma halkı, benim tek başıma ve en yüksek yetkilerle yasaların ve törelerin gözeticisi olmam konusunda görüş birliğine vardılar, ama ben atalarımızın alışkanlıklarıyla uyumsuz olan hiçbir makamı kabul edemezdim. . . . Kullandığım bütün yetkileri senato ile Roma halkının ellerine bıraktım; buna karşılık olarak senato kararıyla bana Augustus unvanını verdiler." diye yazmaktadır. (Michel, s.128.) Ayrıca Augustus, bütün toplumun onamasını, konsensüsü (*consensus omnium*'u) sağladığını belirtmekten de geri kalmaz.

Artık ideolojinin ağırlık noktası, *res publica* sözcüğü değil, fakat *res romana*'dır; birlik çağrısı Roma adına, Roma için olmaktadır. Roma'nın evrenselliği üzerinde durularak, Roma'nın yazgısı dünyanın yazgısıyla özdeşleştirilir. Ayrıca Polybios ile Cicero'nun savlarına başvurularak, Roma'nın çeşitli halklar üzerindeki egemenliği (emperyalizmi) sürekli bir meşrulaştırılma işlemiyle pekiştirilir; Augustus'un kendisini her yerde evrensel yasamacı (yani doğal yasaların uygulayıcısı) ya da uygarlığın temsilcisi olarak göstermesinin nedeni budur.

Öte yandan bu ideoloji, düşünmeyle geçirilen boş zamanı (*otium*'u), kır yaşamını, sevgiyi, aşkı yüceltir ve böylece yurttaşları siyasetten, içsel çatışmalardan uzaklaştırmayı amaçlar. *Principatus*'un ideologlarından ve Augustus'un dostlarından biri olan ozan Vergilius (İ.Ö. 70-19), "devletin siparişi" üzerine, Augustus'un İtalya'daki geleneksel tarım yaşamını yeniden canlandırma politikasını desteklemek için **Georgica** adıyla bilinen yapıtını yazar. Burada, Romalılara kır yaşamının ne denli mutluluk getirdiğini ve toprakla uğraşmanın, çiftçilik yapmanın doğrudan doğruya erdeme yol açtığını açıklamaya çalışır. Ona göre Roma, toprağıyla, oğullarıyla büyüktü ve bu büyüklüğün sürdürülebilmesi için oğulların kentlerden tarlalara dönmeleri gerekiyordu. Vergilius, ölümüne dek on yıl boyunca üzerinde çalıştığı ulusal ve dinsel bir destan olan **Aeneis** adlı yapıtıyla Roma'nın (mitolojik - söylencesel) geçmişinden geleceğine ışık tutar: Bütün uluslar arasında tanrıların yol göstericiliği sayesinde yalnızca Roma başarılı olduğuna göre, gelecekte de yalnızca ona sağlanacak başarı, tanrıların çağrısına kulak verildiği takdirde gerçekleşecektir. Roma'nın kutsal kurucusu Aeneas'ın devamı olan Augustus, evrensel devletin hizmetinde tanrısal istenci uygulamaktadır.⁷⁷

⁷⁷Vergilius, **Aeneis**'te Roma'nın Truvalı (Yunanlı) Aeneas tarafından kurulduğunu ileri sürerek, Yunan uygarlığının Roma'da sürdüğünü, dolayısıyla Roma İmparatorluğunun Doğu ile Batı'yı birleştiren evrensel devlet olduğunu ima etmektedir.

Augustus'tan başlayarak imparatorun kişisel otoritesi ile kutsallık arasında bir bağ kurulur ve imparatorluk ideolojisi dinsel bir içerik kazanır. İmparatorluk kültü kurularak, Roma birliğinin tartışılmaz güvencesi ve simgesi olarak kabul edilen imparatora tapma şeklinde yeni bir Roma dini belirir.⁷⁸ Bu din, kısa sürede İtalya'ya ve bütün eyaletlere yayılır; farklı dilleri, dinleri, inançları, halkları imparatora tapınma altında birleştirerek, kaynaştırıcı bir ideoloji işlevini görmeye başlar.

Ordunun kosmopolit bir nitelik kazanması, imparatorluk ideolojisinin yayılmasını kolaylaştırıcı bir rol oynar. Geniş toprakların denetlenmesinin getirdiği zorunluluklardan dolayı, ordu yalnız Roma yurttaşlarına açık olmaktan çıkmış, her bölgeden, "Romalılaştırılmış" her ulustan asker toplanmaya başlanmıştır. İşte bu ordu, gerek çeşitli halkları kendi içinde eritip bütünleştiren kuruluş biçiminden, gerek güçlü olmasından ve sürekli hareket durumunda bulunmasından ötürü, bir ideolojik aygıt işlevini de yerine getirir. İmparatorlar, ideolojik propaganda aracı olarak madeni paralardan da büyük ölçüde yararlanırlar. İmparatorluğun sınırları içinde (ve hatta ötesinde) kullanılan Roma paraları, dönemin küçük reklam panoları gibidir; üzerlerine bezenmiş yazılar ve resimlerle İmparatorluğun içerdiğini ileri sürdüğü değerleri ve özellikleri yineleyip dururlar.

2. Stoacı İdeoloji, Özgürlük Sorunu ve Seneca

İmparatorluğun ilk iki yüzyılı boyunca siyasal düşünce, özellikle *Principatus* ile özgürlük arasındaki ilişkiyi düzenleme sorunu üzerinde durur. Bu soruna bir çözüm arayanlar, genellikle yeni iktidarla doğrudan ilişki içinde bulunan eski yönetici

⁷⁸İmparatoru tapınma, İtalya'da doğrudan doğruya imparator üstünde değil de, onun koruyucu ruhu üstünde toplanırken; Doğu'da tanrılaştırılmış Helenistik hükümdarlara alışık olan halklar, bu tapınmayı daha doğrudan bir biçimde uygulayıp, imparatorları ölmelerini beklemeksizin tanrılar katına çıkarırlar.

sınıflardır. Gerçekte bunlar arasında hemen hemen hiç kimse, *Principatus* 'u yadsımamakta ve eski rejime geri dönülmesini arzulamamaktadır. Yazılarında Cumhuriyet dönemi kahramanlarını yüceltenler bile, bu kişilerin temsil ettiği siyasal sistemi övmediklerini, yalnızca bu kişilerin moral (ahlaksal) üstünlüklerini örnek olarak vermekle yetindiklerini vurgulamaktadırlar; "savundukları, cumhuriyetçi anayasa değil, fakat cumhuriyetçi erdemlerdir."⁷⁹ Herkes, bu büyük imparatorluğun, bu büyük (siyasal) bedenin tek bir baş tarafından yönetilmesi gerektiğine inanmıştır. Bununla birlikte aristokrasi, imparatorun kendi imparatoru olmasına ya da bu başın kendisine zarar vermemesi için moral sınırlar içine sokulmasına çalışmaktadır. Böylece bu eski sınıf, siyasal yapıyı değiştirmeyi amaçlamadığından, kişisel iktidarla özgürlükleri bağdaştıracak ya da hiç olmazsa bireye özgür olduğu inancını verecek bir ideoloji arayışı içine girer ve bunu Stoacı felsefede bulur.

İmparatorluk döneminde Stoacılık, Romalıların elinde, siyasal düzen ile özgürlük arasındaki ilişkiyi çeşitli biçimlerde düzenleyebilen esnek bir öğreti durumuna gelir. Bu öğreti, özgürlüğün nesnel ve siyasal bir tanımını vermez. Tersine, birbirinden çok farklı iki özgürlük anlayışından, yani bir yanda bilge kişinin mutlak içsel özgürlüğünden, öte yanda özgürlüğün dışsal boyutu olarak bir düzenle uyum içine girilmesinden söz eder. Bilge, içsel bakımdan tam anlamıyla özgür olduğundan, kendini dışsal dünyadan soyutlayıp tümüyle kendi içine çekilebilir. Dolayısıyla hiçbir şey onun özgürlüğünü ortadan kaldıramaz; hatta gerekirse, her türlü baskıdan kurtulabilmek için son çare olarak kendi yaşamına özgürce son verebilir. Buna karşılık, dışsal düzeyde özgür kalabilmenin koşulu, bir düzene uyum sağlanmasıdır ; ancak uyulan bu düzenin kişiye rasyonel (ussal) görünmesi gerekir; çünkü kişi, ancak bu şekilde özgür

⁷⁹Touchard, s.80.

olduğunu kabul eder. Fakat bu noktada, rasyonel düzenin ne olduğu sorusuyla karşılaşılır. Bu soruya, Stoa felsefesi içinden herkesin işine gelebilecek bir yanıt bulmak hiç de güç değildir: Kişinin uymayı kabul ettiği düzen, doğal olarak ona rasyonel görünen düzendir. Böylece Stoacılık, her türlü opportünist (eyyamcı) davranışı doğrulayarak, soylulara, gerek düzene bağlanmalarını, gerek onurlu bir biçimde kendi köşelerine çekilmelerini meşrulaştıracak bir ideoloji vermiş olur.

Bu dönemin en önemli Stoacı düşünürü olarak kabul edilen Lucius Annaeus Seneca (İ.Ö. 4 - İ.S. 65), siyasetten çok ahlak üzerinde durmuştur. Doğal ya da tanrısal determinizm (gerekircilik) öğretisini benimseyerek, insanın yazgısının doğduğu anda belirlendiğini, dolayısıyla başına gelen en kötü olaylara bile metin bir biçimde katlanması gerektiğini savunmuştur. Ama aynı zamanda insanın özgür istence sahip olduğunu belirtmiş ve kişinin ahlaklı bir yaşam sürebilmesinin özgür istencini kullanarak doğayı izlemesiyle mümkün olduğunu da vurgulamıştır.

Seneca'nın toplumsal-siyasal düşünceleri ile eylemleri arasında büyük bir çelişki gözlemlenir. Çeşitli yazılarında, özellikle *Epistulae Morales ad Lucilium* (Lucilius'a Ahlak Mektupları) adlı yapıtında, özel mülkiyeti, sosyo-ekonomik eşitsizlikleri eleştirmesine, " insan ırkının kardeşliğini" savunmasına ve yalın yaşamı yüceltmesine karşın, kendi yaşamında bu ilkeleri kesinlikle gözetmeyip, şöhrete, iktidara, lükse, servete düşkünlük göstermiştir. 49 yılında Nero'yu eğitmekle görevlendirilmiş, Nero 54'te imparator olunca onun danışmanlığını yapmış ve 13 yıl boyunca debdebeli bir saray yaşamı sürmüştür. 62 yılında sağlığının bozulmasını neden olarak öne sürüp Nero'dan ayrılmış ve bütün zamanını felsefeye vermiştir. Ancak 65'de Nero'a karşı girişilen gizli bir ayaklanmaya katılmakla suçlanmış, buyruk üzerine damarlarını keserek kendini öldürmüştür.

Seneca, bir takım ahlaksal ilkeler ortaya koymak amacıyla Eski Yunan düşüncesinde yer alan "altın çağ" mitosuna başvurur. **Epistulae Morales ad Lucilium**'da insanların devlet öncesi yaşadıkları doğal toplumsal durumda, eşit, özgür, yalın ve mutlu bir yaşam sürdüklerini belirtir. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**'nın yazarı Jean-Jacques Rousseau'yu anımsatırcasına, bütün kötülüklerin kaynağının bu doğal yaşamdan ayrılmak olduğunu söyler: Mala mülke sahip olma tutkusu nedeniyle özel mülkiyet ile kölelik belirir; bunların ardından da kötülükleri ve bozuklukları dizginlemek için hukukla ve güçle bezenmiş siyasal kurum (devlet) ortaya çıkar.⁸⁰ Ancak Seneca, doğal duruma geri dönülmesini salık vermez; bir başka deyişle, geriye dönülemeyeceğini düşünerek bütün bu kurumları kabul eder. Ona göre yapılacak tek şey, bu kurumlar içinde kalarak doğruluğun sağlanmasına çalışmaktır.

Bu bağlamda Seneca, Nero'ya öğütler veren bir biçimde kaleme aldığı **De Clementia** (İnsaf Üstüne) adlı yapıtında, siyasal iktidarın şiddete, acımasızlığa başvurmaksızın yönetmesi gerektiğini açıklamaya çalışır. Roma'nın artık bir cumhuriyet olmadığını ve imparatorun cumhuriyet örtüsü altında saklandığını belirtmekle birlikte, cumhuriyeti savunmaz, hatta monarşinin dönemin gerekli yönetim biçimi olduğunu ileri sürer. Çünkü, "uzun zamandan beri Caesar ile *res publica* özdeşleşmiş olduğundan, bunların her ikisini de yok etmeden birbirinden ayırmak olanaksızdır; bunun nedeni, birinin güce, diğersinin bir başa gereksinim duymasıdır."⁸¹ Seneca'nın monarşiyi yeğlemesinde, Sokrates'i ölüme mahkum edecek denli cahil olan kitlelerin yönetimi olarak algıladığı demokrasiden tiksinsmesinin de rolü vardır. Böylece "doğa tarafından

⁸⁰ Seneca'nın bu düşünceleri, özel mülkiyeti, kölelik kurumunu ve devleti insanlığın düşüşünün (ilk günahın) sonuçları olarak gören Augustinus'u büyük ölçüde etkilemişlerdir.

⁸¹ **De Clementia**, I,4,3. (Michel, s.196.)

tasarlanan krallık"⁸², Roma için en iyi yönetim olarak belirlemekte; bilgeye ise, kralı insaf ile adalet sınırları içinde tutma işlevi verilmektedir.

Bununla birlikte, Seneca'nın bilge için yalnızca kamusal bir yaşamı salık verdiği sanılmamalıdır. Çünkü Seneca, bu konuda epey ikircikli bir tutum takınıp, siyasal yaşama katılıp katılmama sorusuna iki karşıt yanıt getirir. Sarayda yaşadığı dönemde yazdığı *De Tranquillitate Animi* (Ruhsal Dinginlik Üstüne) adlı yapıtında, görev kavramı üzerinde durup bilgenin devlet işlerinden uzak durmamasını savunur. Ona göre, kişi, her koşulda görevlerine sıkıca sarılmalı ve topluma, insanlığa yararlı olmaya çalışmalıdır. Erdemli olmak, kamusal iyiliği gözetmekle, yurttaşlık görevlerini eksiksiz yerine getirmekle olasıdır. Hatta yurttaş olarak tüm hak ve görevlerinden yoksun bırakılmış olsa bile, "bir insan olarak öne çıkmalı"⁸³ ve doğruluğu izlemekten caymamalıdır

Buna karşılık Seneca, saraydan ayrıldıktan sonra yazdığı *De Otio* (Kamu İşlerinden Uzak Durma) adlı yapıtında, farklı bir görüşe yer verir. Ona göre, bilgelerin, toplumsal ve siyasal yaşamdan uzak durarak, bilgelik ve felsefeyle uğraşıp, bu yolla insanlara yararlı olmaya çalışmaları gerekmektedir. Çünkü bu yeryüzünde, bilgeye uyacak ya da bilgenin uyacağı bir devlet bulunmamaktadır: "Kendimize göre biçimlendirdiğimiz devlet yoksa, kamu işlerinden uzak durma herkes için zorunlu olmaya başlar; çünkü kamu işlerinden uzak durmaya üstün tutulabilmiş bir şey hiçbir yerde yoktur."⁸⁴ Demek ki bilge, kendini kötü siyasal yaşamın bozucu etkilerinden kurtarmalı ve felsefeyle uğraşarak insanlara erdemi öğretmeye çalışmalıdır. Böylece Seneca, bilgenin düşünceleriyle geleceğin toplumunu hazırlama, etkileme yoluna başvurması gerektiğini ve ancak bu

⁸²De Clementia, I, 19, 2. (Michel, s. 199.)

⁸³De Tranquillitate Animi, V, 3. (Schuhl, s. 671.)

⁸⁴De Otio, I, VIII, 3. (Michel, s. 206. ve Tunçay, s. 204.)

şekilde "bütün insanları ve tanrıları kapsayan devlete"⁸⁵ (bir başka deyişle, Stoacıların "evrensel devletine") hizmet edebileceğini açıklamaktadır.⁸⁶

Gerçekte Seneca'nın siyasal yaşama katılıp katılmama konusunda iki ayrı yanıt vermesinin bir çelişki olmadığı söylenebilir: Seneca, *De Tranquillitate Animi*'de iyimserdir; bilgenin bütünüyle kamusal alanda yer alarak siyasal iktidarı (somut olarak kendisinin, Nero'nun kişisel iktidarını) adalete ve erdeme doğru yönlendirebileceği inancındadır. Ama Seneca, bu yapıtıdan kısa bir süre sonra (Nero'yu doğru yola getirmek şöyle dursun) Nero'nun despotça iktidarının kendisini erdemden uzaklaştırabileceğinin (ya da uzaklaştırmaya başladığının) farkına varır. Böylece *De Otio*'da karşımıza, kamu işlerinden uzak durmanın herkes için daha iyi olacağını söyleyen karamsar bir Seneca çıkar. Üstelik Seneca'nın bu tutumu, Stoa'nın kurucusu Zenon'un bir engel olmazsa bilgenin devlet işlerine karışacağı ilkesine de uygundur. Çünkü önemli bir engel vardır; Seneca açıkça belirtmemişse de, ona göre bu engel, Roma'yı bir despotluk (tiranlık) haline getiren Nero'nun keyfi iktidarındır.

Kişinin özgürlüğü uğruna kamu işlerinden uzak durmasını, hatta gerektiğinde ölümü seçmesini salık verecek denli radikal bir tutum içinde olan Seneca, kölelik konusunda çok daha ılımlı bir yol izler. Bir yanda kölelere iyi davranılmasını ister, ama öte yanda kölelik kurumunu olduğu gibi kabul eder.⁸⁷

⁸⁵ *De Otio*, I, IV, 1. (Tunçay, s.200.)

⁸⁶ Seneca'nın "biri tanrıları ve insanları kapsayan..sınırlarını güneşle ölçtüğümüz devlet; diğeri insanların bir bölümünü içine alan, doğuş koşullarımızın bizi yazdığı devlet" diyerek iki tür devletin bulunduğunu söylemesi, onun -Cicero'dan farklı olarak- Roma'yı "evrensel devlet" ya da *cosmopolis* şeklinde algılamadığını göstermektedir.

⁸⁷ Seneca, kölelik kurumunun ortadan kaldırılmasını hiçbir zaman savunmamıştır. Dolayısıyla, Ertop ile Yetkin'in (*Siyasal Düşünceler Tarihi* I, s. 218'deki) "Köleliğe karşı en güçlü eleştiriyi, denilebilir ki, Seneca yaptı" şeklindeki yorumları hiç de tutarlı gözükmemektedir. Seneca'nın karşı çıktığı, kölelik değil, fakat kölelere insanca davranılmamasıdır.

Epistulae Morales ad Lucilium'da kölelerin de insan olduklarını belirten Seneca, efendilerin kölelerine karşı dostça, nazik ve sevecen davranmalarını, böylece köleleri kendilerine korkuyla değil, sevgiyle bağlamalarını ister. Seneca'nın bu görüşü savunmasında, Stoa felsefesindeki bütün insanların öz (yani, insan olmaları) bakımından eşit oldukları düşüncesi kadar, kendilerine iyi davranılan kölelerin düzeni yıkmaya kalkışmayacakları inancının da etkisi vardır. Çünkü her Romalı gibi Seneca da kölelerin her an patlamaya hazır gizil (potansiyel) bir tehlike oluşturduklarının bilincindedir ve bu düşüncesini "Bir gün senato, kölelerin giysilerinin özgür insanlarınkinden farklı olacağını kararlaştırdı; daha sonra kölelerimizin bizi saymaya başlamalarının ne denli tehlikeli olacağı açıkça anlaşıldı."⁸⁸ diyerek ifade etmiştir.

Ayrıca Seneca, yine Stoa felsefesine uygun olarak, kölelerin içinde bulundukları durumu benimsimelerini kolaylaştıran bir başka düşünce, yani bedensel ya da dışsal köleliğin hiç de önemli olmadığı düşüncesi üzerinde durur. "Bizim de köleler kadar yazgının elinde olduğumuzu düşünürsen, biz de onlar gibi birer köle değil miyiz?"⁸⁹ diyerek iç kölelik sorunu ele alır: Herkes belli tutkuların, umutların, korkuların kölesidir; demek ki önemli olan, insanın içsel bakımdan, yani ruhsal olarak kendini özgür kılmış olmasıdır. Ruhu özgür olan insanın yalnızca bedeni alınıp satılabilir, oysa onun iç evreni hiçbir zaman köleleştirilemez. Bu düşüncelerin vardığı sonuç, bir kölenin de gerçekten özgür olabileceğini göstererek (dışsal) kölelik ile (içsel) özgürlüğü bağdaştırmaktır. Böylece Seneca, (dışsal) köleliğin yazgının ürünü olduğunu ileri sürüp, yazgıya karşı gelinemeyeceğini (hatta yazgının benimsenmesinin özgürlük olduğunu), dolayısıyla kölelik kurumuna karşı

⁸⁸De Clementia,I,24,1. (Michel, s. 200.)

⁸⁹Epistulae Morales ad Lucilium,47. Mektup. (Tunçay, s. 192.)

çıkılamayacağını belirtmiş ve köleci-eşitsizlikçi düzeni doğrulamış olur.⁹⁰

Seneca'nın yazgı ile özgürlüğü ilişkilendiren düşünceleri, Roma Stoacılığının en önemli düşünürleri olarak kabul edilen köle Epiktetos (?50-138) ile imparator Marcus Aurelius (121-180) tarafından da dile getirilmiştir. Her ikisi de, insanın yazgısına boyun eğerek, tanrının ona bu dünyada verdiği rolü (ister bir köle, ister bir imparator rolü olsun) gerektiği gibi yerine getirerek mutlu olacağı inancındaydılar. Stoacılığın evrensel doğa yasaları anlayışını sürdürerek, bütün insanların yurttaşı oldukları dünya devleti (*cosmopolis*) düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalmış olmalarına karşın, var olan devlete (yani Roma'ya) mutlak itaat edilmesini de savunmuşlardır. Onlara göre insan, evrensel devlet ile Roma arasında bir ayrım gözetmeksizin her ikisine de hizmet etmeli ve yurttaşlık görevlerini eksiksiz yerine getirmeliydi.⁹¹ Böylece gerek Epiktetos, gerek Marcus Aurelius, yurtseverliğin ve görev bilincinin sözcülüğünü yaparak, Roma İmparatorluğunun hükmü altında yaşayan çeşitli sınıftan insanlara içinde bulundukları

⁹⁰Şenel'e göre (s. 257'de) "Seneca bir özdeyişinde ölüm herkesi eşit kılar diyerek... insanların eşitliğini mezara ertelemektedir."

⁹¹Bu konuda Epiktetos şunları yazmaktadır: "Hiçbir filozof, halkın devlet başkanına karşı direnmesini ya da gücü altında bulunan her hangi bir şeyin onun elinden alınmasını istemez. Buyurun işte bedenim, işte malım, işte adım, işte ailem, hepsini size veriyorum, alınız ve her hangi bir kimseye bunları ellerinden bırakınmasını öğretiyorsam beni öldürünüz... Gerçekte herkesin kendi işi ile uğraşması ve onu yapması yeter. Ama kişiliğini örnek göstererek yurda akıllı, alçak gönüllü, vetalı bir yurttaş kazandırırsan ona çok büyük bir iyilik etmiş olursun... Kısacası bütün ödevler yapılacak, bütün bağlar iyice korunacaktır." (Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1967, s.70, 27 ve 99) Marcus Aurelius ise bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: "Benim devletimi ve yurdum, Antoninus'unki gibi Roma'dır, insan olarak ise dünyadır. Bu iki devlete yararlı olan şey benim için tek iyiliktir... Sen kendin bir toplumsal sistemi oluşturan parçalardan biri olduğuna göre, her eylemin toplumsal yaşamı oluşturan bir parça olsun. Herhangi bir eylemin uzaktan ya da yakından toplumsal bir amaçla ilgili değilse, bu senin yaşamını parçalar ve bir bütün olmasına olanak tanımaz, ve bu bir isyan demektir." (Marcus Aurelius, *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, s.107 ve 151.)

durumu olduğu gibi benimsemelerini sağlayan bir ideoloji sunmuşlardır. Roma Stoacılığı, içerdđi (insanların eşitliğinden otoriteye mutlak boyun eğmeye varan) çok farklı, hatta karşıt düşünceleriyle Hristiyan felsefesinin oluşmasına büyük katkıda bulunacaktır.

3. Monarşik Yapı Hakkında Yorumlar

İmparatorluk döneminin hiçbir düşünürü, açıktan açığa monarşiyi yadsımamıştır. Yazılarında salt övgüye değil de, biraz yergiye de yer vermek isteyen düşünürler, ya bazı imparatorların aşırı tutumlarını eleştirmişler, ya da monarşinin ılımlı bir niteliğe sahip olması gerektiğini vurgulayarak imparatorları etkilemeye çalışmışlardır. Augustus döneminde yaşamış olan Halikarnassos'lu Dionysius, Cicero gibi yasaların üstünlüğünü sağlayacağına inandığı karma anayasa idealini benimsemekle birlikte, *princeps* yerine kral sözcüğünü yeğler. Ayrıca bu siyasal yapılanınada kralın gerekli olduğunu gösterip, onu çok büyük yetkilerle donatır. Dionysius'un çağdaşı tarihçi Titus Livius'un ise cumhuriyet özlemini dile getirmesi, monarşik yapının gerekliliğini kabul etmesi için bir engel oluşturmaz. Ona göre, *principatus* sistemi özgürlüğün kısıtlanması demektir; ama bu kısıtlanma, geleneklerin çözülüşü ve toplumsal çatışmalar nedeniyle zorunlu olarak belirmiştir.⁹²

İmparatorluk sistemine en olumsuz bur biçimde yaklaşan yazar, tarihçi Tacitus'tur (55-120). Karma anayasanın bir düştan öteye gidemediğini belirttiikten sonra, "Roma'nın yönetimi tek kişinin hükmünden başka bir şey değildir"⁹³ diyerek Roma'da artık mutlak bir monarşinin bulunduğunu açıklayan Tacitus,

⁹²Cumhuriyetin son yıllarında yaşamış olan tarihçi Sallustius (İ.Ö. 86-34), "Yalnızca küçük bir azınlık özgürlüğü arar, çoğunluk ise doğru efendileri olsun ister." (Michel, s. 31.) diyerek, bu konuda Titus Livius'a öncüllük etmiştir.

⁹³Michel, s. 242.

imparatorluğu (daha doğrusu, imparatorluğun ilk dönemlerini) doğru yoldan ayrılmış Romalılara tanrılar tarafından verilmiş bir ceza olarak göstermekten çekinmez. Ona göre, Roma bir dehşet sahnesidir; soylular yok edilmiş, büyük makamlar için yaratılmış zeki fakat alçak gönüllü kişiler altedilmiş, kutsal bir şey kalmamış, köleler ayartılmıştır. "Kısacası, hiçbir zaman tanrılar, bu denli kendilerini belirtmemişler ve ... suç işlemiş bulunan bir halktan böylesine bir öğ almak istememişlerdir."⁹⁴ Ancak söz konusu imparatorlar kendi döneminin imparatorları olunca, Tacitus düşüncelerinde 180 derecelik bir dönüş yapmaktan kaçınmaz. Var olan koşullarda imparatorluğun ayakta kalabilmesi için bir başa gereksinimi olduğunu savunur. Ardından, imparator Nerva (96-98) ile imparator Traianus (97-117) zamanında, monarşi ile özgürlüğün uzlaşım içine sokulduğunu ileri sürer.⁹⁵ Böylece Tacitus, mutlak bir nitelik almayan, despotizme kaymayan bir monarşinin geniş topraklar üzerinde hükümsüren Roma'ya uygun düştüğü yargısına varır.

Tacitus gibi başka düşünürler de, imparatorun özgürlüklere saygılı (*princeps libertatis*) olması, dolayısıyla yönetimin "özgürlükçü monarşi" niteliğine bürünmesi arzularını dile getirirler. Örneğin, Tacitus'un arkadaşı olan ve çeşitli yöneticilik görevlerinde bulunan (Genç)Plinius, (Genç)Plinius (61-113), bütün yetkilerin imparatora toplandığını kabul eder; ama aynı zamanda imparatorluk otoritesinin hukuksal ve insancıl gereklerle ılımlı bir biçime sokulduğunu da belirtir. Plinius bu yaklaşımıyla, yani mutlak monarşi ile despotluğu (tiranlığı) birbirinden ayırdederek, çok sonraları siyasal düşünceler tarihinde önemli bir yer tutacak olan bir düşünceyi ortaya atmış olur.

⁹⁴Barrow, s.111.

⁹⁵"Caesar Nerva, daha önceleri birlikte olmayan iki şeyi, *principatus* ile özgürlüğü birbirine kardı...:Sen, ne mutlak köleliğe, ne de mutlak özgürlüğe katlanamayan insanları yönetmek zorundasın." (Michel, s.218 ve 230.)

Bu yaklaşım, her ikisi de Roma yönetimini benimsemiş Yunanlı düşünür olan Plutarkhos (46-119) ile Dion Khrisostomos (40-112) da görülür. Plutarkhos, Romalı düşünürlerden farklı olarak "monarşi" sözcüğünü kullanır ve Platon'dan kanıtlar getirerek bu rejimin yeğlenmesi gerektiğini belirtir. Dion Khrisostomos ise, daha da ileri giderek, tıpkı Zeus'un ki gibi mutlak, fakat keyfi olmayan bir erkle donatılmış olan kralın yönetiminin en ideal siyasal sistem olduğunu savunur. Ona göre, monark bütün moral erdemlere sahip olmalı ve yasaları *logos*'a (evrensel akla) uygun olarak yapıp yaptığı yasalar çerçevesi içinde hüküm sürmelidir. Bunu yaptığı sürece, uyrukları krala mutlak bir itaat göstermelidir. Böylece mutlak monarşinin "hukuk devleti" olma özelliği, bir yanda onu tiranlıktan ayıran temel ölçüt olarak belirlemekte, öte yanda imparatorların mutlak iktidarına meşruluk kazandırmaktadır. Bununla birlikte, mutlak iktidarın kaçınılmaz olarak keyfiliğe dönüşeceği düşüncesi, bazı yazarların kafasını kurcalamaya devam etmektedir. Örneğin, tarihçi Suetonius (69-122 sonrası) **De vita Caesarum** (Caesarların Yaşamları) adlı yapıtında, Tiberius, Gaius (Caligula), Claudius ya da Nero gibi imparatorların ellerinde tuttukları iktidar tarafından baştan çıkartılıp kan dökücü birer tiran haline geldiklerini açıkça anlatır. Buna karşılık bir bölüm yazar, iktidar sorunuyla ilgilenmeyerek, bütün çabalarını Doğu'daki halkların Roma egemenliğini benimsemelerini sağlamaya yönelik düşünceler üzerinde yoğunlaştırırlar. Örneğin, Marcus Aurelius döneminde yaşamış olan Aelius Aristidius, **Roma'nın Övgüsü** adlı yapıtında, İmparatorluğun doğal yasaları yeryüzünde hakim kılan evrensel devlet olduğunu açıklamaya çalışır.

İmparatorların kişisel iktidarının karşı konulamaz bir biçimde mutlak bir nitelik alması, özellikle de Doğulu Severus sülalesi (193-235) döneminde İmparatorluğun Doğu tipi bir monarşiye dönüştürülmesi sonucunda, Roma siyasal düşüncesi tam anlamıyla "iflas" eder. Roma, artık bir "siyasal toplum"

olmaktan çıkmıştır; çünkü tek bir siyasal süje vardır, o da imparatordur; geri kalan insanların hepsi birer uyruktan başka bir şey değildir. Bundan sonra hukukçu Ulpianus'un (öl.228) dile getirdiği anlayış hakim olur bütün İmparatorluğa: "*Princeps* 'in iradesi yasadır; çünkü halk bütün *imperium* 'unu ve bütün *potestas* 'ını ona devretmiştir.⁹⁶ Her şeyin imparatorun iki dudağı arasından çıkan söze bağlı olduğu, kamusal hak ve özgürlüklerin yok edildiği⁹⁷ ve insanların her bakımdan yaşam derdine düştüğü bir ortamda, artık kimsenin olmayan siyaset hakkında düşünmeyeceği açıktır.

Toplumsal, ekonomik. siyasal ve askeri krizler nedeniyle imparatorluk ideolojisi, III. yüzyılda bir dönüşüm geçirir. İmparatorun çeşitli unvanlarının yanına bir de *soter* (kurtarıcı) adı eklenir. Birinci yurttaşın yönetimi, yerini hükmetmeye, yani efendinin hükmüne bırakır. *Dominatus* döneminde devre dışı bırakılan halkın yerine ise, devlet gücünü meşrulaştıracak yeni bir kaynak bulmak amacıyla Doğu'ya yönelinir ve böylece dinsel motiflere ağırlık verilerek imparatorluk ideolojisi doğu gizemciliğiyle yoğrulur. İmparator, ilkin tanrısallık ile çevrilir, ardından tanrı'nın (yani Zeus'un, Hristiyanlığın benimsenmesinden sonra da tek Tanrı'nın) temsilcisi olarak kabul edilir. Sürekli olarak, Roma'nın sonsuzluğu (*Aeterna Roma*) vurgulanmakta ve tanrılarca (tanrısallaştırılmış imparatorlarca) yönetilen bir ülkenin ölemeyeceği düşüncesi aşılanmaktadır. Hristiyanlığa

⁹⁶Bizans imparatoru Iustinianus (527-565) döneminde eski hukuk kurallarının, metinlerinin ve öğretilerinin bir derlemesi olarak düzenlenmiş olan *Institutiones*, Ulpianus'un ortaya koyduğu bu kuralı küçük bir farklılıkla yineler: "*Regia* diye adlandırılan eski yasa gereğince, Roma halkının bütün hakları ve bütün *potestas* 'ı imparatorluk *potestas* 'ına devredilmiştir." (Homo, s. 277 ve Rouvier, s. 170.)

⁹⁷Jacques Ellul'e göre (s. 477), Roma İmparatorluğu yönetim ve ekonomi alanlarında otoriter olmakla birlikte, özel hukuk bakımından liberal bir tutum takınmıştır. Bunlar arasında bir çelişki yoktur. Çünkü otoriter bir sistem varlığını en iyi bir biçimde, bireyin devlete karşı hiçbir korunmasının bulunmadığı ve bütün haklarını devletten aldığı bireyseldir bir toplumda sürdürebilir.

yönelttiği eleştirilerle tanınan filozof Celsium(II. yüzyıl) bile, Hıristiyanlara çağrıda bulunarak, dindarlık uğruna ve devletin esenliği için kamusal ve askeri görevlerini yerine getirmelerini, bütün güçleriyle imparatoru desteklemelerini istemektedir. Hıristiyanlığı kabul eden Constantinus döneminde gerek İmparatorluk, gerek ideolojisi güçlenir gibi olur. Fakat devletin çöküş sürecine girmesiyle, bölgeler güvenlik nedeniyle kendi içlerine kapanır, düşünceler yayılamaz; ve imparatorluk ideolojisi işleyemez, koşullara yanıt getiremez olur. Sonuçta Roma'nın yok oluşuyla birlikte evrensel imparatorluk düşüncesi de, daha uzun yıllar Avrupa'da varlığını sürdürecektir bir düşüşe döner. Buna karşılık, Roma ideolojisine son dönemlerinde belli bir katkıda bulunmuş olan Hıristiyanlık dini, Batı'nın düşün ortamını etkisi altına almaya başlamıştır bile.

İKİNCİ BÖLÜM

ORTA ÇAĞ'A DOĞRU HIRİSTİYANLIK VE SİYASAL DÜŞÜNCE*

*Bu bölümde ele alınan düşünürlerin kendi yapıtları dışında, burada yararlanılan diğer kaynaklar aşağıya çıkartılmıştır. Doğrudan alıntı yapılması dışında, dipnot verilmeyecektir. Frederick B. ARTZ, *The Mind of the Middle Ages, an Historical Survey, A.D. 200-1500*, Chicago ve London, The University of Chicago Press, 1980; Robert L. BENSON, "The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations", George Makdisi *et al.*, eds., *La notion d'autorité au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*, Paris, PUF, 1982, s.13-44; P. R. L. BROWN, *et al.*, *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1965; J. H. BURNS, "Introduction", J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c.1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, içinde s.1-8; Henry CHADWICK, "Christian Doctrine", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 11-20; Henry CHADWICK ve G. R. Evans, eds., *Atlas of the Christian Church*, London, Macmillan, 1987; Tim CORNELL ve John Matthews, *Roma Dünyası*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul, İletişim, 1988; Betül ÇOTUKSÖKEN ve Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1989; John DILLON, "Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity", Godfrey Vesey, ed., *The Philosophy in Christianity*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 25, Supplement to *Philosophy* 1989, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, içinde s.1-13; Francis DVORNIK, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, Fransızca'dan çev. M. Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990; Otto GIERKE, *Political Theories of the Middle Age*, İng. çev. F.W. Maitland, Beacon Hill, Boston, Beacon Press, 1960 [1900]; M. Jodd HARMON, *Political Thought, from Plato to the Present*, New York, McGraw-Hill, 1964; F. J. C. HEARNshaw, ed., *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, London, Downs of Pall Mall, 1967; A. H. M. JONES, *The Decline of the Ancient World*, Essex, Longman Group UK Limited, 1966; P. D. KING, "The Barbarian Kingdoms", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 123-153; Nicholas de LANGE, *Yahudi Dünyası*, çev. S. Atauz, A. Atauz, İstanbul, İletişim, 1987; R. A. MARKUS, "Introduction: the West", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 83-91; D. E. LUSCOMBE, "Introduction: the Formation of Political Theory in the West", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 157-173; D. E. LUSCOMBE ve G. R. Evans, "The Twelfth-Century Renaissance", J. H. Burns, ed., , içinde, s.306-338; R. A. MARKUS, "The Latin Fathers", J. H. Burns, ed., , içinde, s.92-122; Donald Katthew, *Ortaçağ Avrupası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İletişim, 1988; John B. MORRALL, *Political Thought in Medieval Times*, London, Hutchinson University Library, 1960; Janet NELSON, "Kingship and Empire", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 211-251; Marvin PERRY, *et al.*, *Western Civilization, Ideas, Politics and Society*, 2nd Edition, Boston, Mass., Houghton Mifflin Company, 1985; I. S. ROBINSON, "Church and Papacy", J.H. Burns, ed., , içinde, s. 252-305; Gerald RUNKLE, *A History of Western Political Theory*, New York, The Ronald Press, 1968; George H. SABINE ve Thomas L. THORSON, *A History of Political Theory*, Hinsdale, Illinois, Dryden Press, 1973 [1937]; Alâeddin ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi*,

"Batı Roma İmparatorluğu"nın yıkılmasıyla birlikte, Avrupa'da yeni bir çağın başladığı genel kabul gören bir değerlendirmedir. "Orta Çağ" (ya da, bazen "Orta Çağlar") diye anılan bu yeni dönem, eski (kendinden önceki-antik) çağdan acaba hangi bakımlardan farklıdır? Kendinden önceki dönemlerden farklı bir "Orta Çağ"dan söz etmemizi mümkün kılan özellikler, ekonomik düzeyde "feodalite", siyasal düzeyde "merkezi iktidar"ın yokluğu veya yerelliğin öne çıkması, kültür düzeyinde ise Hristiyanlığın kurumsallaşması olarak ifade edilebilir. Bu üç düzeyin etkileşimi ise, genel olarak, şöyle değerlendirilmiştir: Orta Çağ denilen dönemde, kendi kendine yeterli bir kapalı tarım ekonomisi egemendir; siyasal iktidar, Kilise'nin tekelinde bulunan "skolastik" anlayış doğrultusunda, "teokratik" bir biçimde örgütlenmiştir; insanların dünyaya bakış biçimleri, değer yargıları ve tutumları da Hristiyanlık tarafından belirlenmiştir. Bugünün "demokratik" değerleri açısından bakıldığında, "Orta Çağ" ile ilgili hemen hiçbir olumlu boyut taşımayan bu genellemeler, aynı zamanda, "Orta Çağ" adının ortaya çıkışına ilişkin ipuçlarını da içinde taşımaktadır. Çok özet bir deyişle, "Orta Çağ" adının, kendinden önceki Antik Çağ ile kendinden sonraki Rönesans (Antik Çağ Yunan ve Roma kültürünün "yeniden doğuşu") arasında kalan bir dönemi ifade etmek üzere kullanıldığı söylenebilir. Bu kullanım, ilk haliyle ve yaygın olarak bugün de, "Orta Çağ"ın bir "karanlıklar çağı" olduğu önyargısını içermektedir. "Orta Çağdan ilk sözedildiği zamanlarda . . . Rönesans'ın üstün Latince uzmanları tarafından

tarihöncesinde, ilkçağda, ortaçağda ve yeniçağda toplum ve siyasal düşüncesi, Ankara, Teori, 1985; Walter ULLMANN, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1965; Walter ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1966; R. VAN CAENEGEM, "Government, Law and Society", J. H. Burns, ed., içinde, s. 174-210; Lawrence C. WANLASS, *Gottschalk's History of Political Thought*, London, George Allen and Unwin, 1964 [1924].

bir barbarlık çağı olarak görülüp aşağılanmış" olması, bu dönem üzerinde, XIX. yüzyıldan sonra yoğunlaşan araştırmalara rağmen devam etmiştir.⁹⁸

Sözü edilen bu yerleşik önyargı, Orta Çağın gereği gibi anlaşılması bakımından büyük bir engel oluşturmaktadır. Çünkü, "Orta Çağ" denilen dönem, genellikle Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından (İ.S. 476) Avrupa'da "modern çağ"ın başlangıcı olarak kabul edilen Rönesans'a (yaklaşık XV. yüzyıl sonuna, ya da kimi tarihçilere göre, gevşek bir tarihlendirmeye 1500'e) kadar sürmüştür ve son derece geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Bu denli uzun bir zaman dilimini ve geniş bir coğrafyayı kapsayan "Orta Çağ"ın, kendi içinde büyük bir değişim geçirdiği, bu değişim süreçlerinin yine kendi içinde büyük bir çeşitlilik gösterdiği kolaylıkla düşünülebilir.

Siyasal düşüncenin Orta Çağ'daki serüvenini anlayabilmek bakımından, Orta Çağın bu geniş boyutlu çeşitliliğini kavramak kaçınılmaz görünmektedir. Ayrıca, Orta Çağ siyasal düşüncesinin kendine özgü bazı sorunları da vardır. Düşünceler ile o düşüncelerin içinde olduğu tarihsel-toplumsal bağlam arasındaki ilişkilerin karmaşıklığından kaynaklanan bu sorunlar iki ana konu etrafında toplanabilir: (1) Orta Çağ düşüncesinin "siyasal" niteliğinin belirlenmesi ya da, bu dönemdeki düşünceleri özgül olarak "siyasal" kılan öğelerin neler olduğu; (2) Orta Çağ siyasal düşüncesinin olduğu tarihsel-toplumsal bağlamın genel niteliklerinin belirlenmesi, bir diğer deyişle, tarihçilerin Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla başlattıkları bu çağın ve bu çağdaki toplumsal-siyasal örgütlenmenin kendine özgü özelliklerinin neler olduğu.

Birinci sorunu ele alırsak: Orta Çağ düşüncesi, ağırlıklı olarak Hristiyanlık dininin etkisi altındadır ve bu nedenle de Hristiyanlık bağlamındaki teoloji tartışmalarının yönlendirici izlerini taşımaktadır. Hristiyanlığın bu etkisi ise,

⁹⁸Matthew, *Ortaçağ Avrupası*, s.11.

Hristiyanlık öncesi Eski Yunan felsefesinin, özellikle de (Orta Çağ'ın ilk evrelerinde etkili olan Yeni-platonculuk akımında ve Augustinus'ta görüldüğü gibi) Platon'un ve (XIII. yüzyılda "Aristotelesçi devrim" diye anılan görüşlerin ortaya çıkışında ve Aquinum'lu Thomas'ta örneklediği gibi) Aristoteles'in kavramlarının çizdiği bir çerçeveye sahiptir. Yine Orta Çağ siyasal düşüncesinin dayandığı bir diğer temel de Roma'nın hukuki ve siyasal kurumlarıdır. Bu noktalar gözönüne alındığında, Orta Çağ siyasal düşüncesini temsil eden birçok düşünürün görüşleri, *polis* ya da kent-devleti bağlamında geliştirilmiş kavramların Hristiyanlık dinini temellendirmek üzere, ama artık kent-devleti olgusunun bulunmadığı bir başka tarihsel-toplumsal örgütlenme tarzı içinde yeniden yoğrulmasını içermektedir. Dolayısıyla, Platon-Aristoteles kökenli kavramlarla yoğrulmuş Hristiyanlık yorumları ile Roma'nın hukuki ve siyasal kurumlarının etkisi altındaki Orta Çağ düşüncesinde, kent-devleti bağlamında geçerli olabilecek bir "siyaset" anlayışı yoktur. Ayrıca, "siyaset", modern anlamıyla bir "devlet" anlayışıyla ilişkilendirilirse, bu anlamda bir siyasal düşüncenin de Orta Çağ'da varolduğu söylenemez. Buna karşılık, Orta Çağ siyasal düşüncesinin ahlak, din ve siyaset alanlarını birbirinden ayırmadığı ve dolayısıyla, Hristiyanlık dininin evrensel bir Hristiyan toplumunu amaçlayan ideallerine uygun olarak, Eski Yunan'ın *polis* içinde gerçekleştirilebileceğini kabul ettiği "iyi yaşam"ın öğeleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Orta Çağ siyasal düşüncesi, kendi bağlamı içinde, siyaseti dinle temellendirilmiş bir felsefe tarafından belirlenmeye çalışılan "iyi yaşam" anlayışı üzerine inşa etmeye çabalarken, toplumsal, ekonomik, dinsel ya da "tinsel" ve siyasal sorun alanlarını birbirinden ayırtırmamış, toplumdaki en üstün emretme gücü veya toplumsal yaşamı düzenleyici kurallar koyan nihai güç olarak "siyasal iktidar"ı (ya da "otorite"yi) dünyevi olanla kutsal

(ruhani) olan arasındaki ilişkiler bağlamında çözümlemeye yönelmiştir.

Orta Çağ düşüncesindeki "siyasal" niteliklerin bu belirlenimine uygun olarak, birçok düşünce tarihçisi, Orta Çağ düşüncesinin "teokratik" olduğu yargısına varmışlardır. Bu yargıya göre, Orta Çağ toplumu, teokratik (dinin egemenliği altında) bir toplumdu ve dolayısıyla bu toplum bağlamındaki düşünceler (siyasal düşünceler de dahil olmak üzere) dine (hıristiyanlığa), din adamlarının ("*clericus*"un, ruhban kesiminin) görüşlerine sıkı sıkıya bağlıydı. Bu görüşün ihmal ettiği en önemli nokta, Hıristiyanlık dinine teolojik-metafizik bir meşruluk sağlamaya yönelik tartışmalar içinde kristalleşen Orta Çağ düşüncesinin gerisinde felsefi bir tartışma zenginliğinin bulunmasıdır. Bu noktanın ihmali, Orta Çağ siyasal düşüncesinin gereğince anlaşılmasını olanaksızlaştıracı bir etken niteliğindedir.

Orta Çağdaki toplumsal örgütlenmenin özellikleri üzerinde odaklaşan ikinci soruna gelince: Orta Çağ toplumsal örgütlenmesinin özünü oluşturduğu kabul edilen "feodalite"nin nasıl bir toplumsal örgütlenme tarzı olduğu; bu örgütlenme tarzının sadece "Batı"ya özgü olup olmadığı; Orta Çağın zaman ve mekan bakımından gösterdiği çeşitliliğin "feodalite" kavramıyla soyutlanmasının ne denli mümkün olduğu gibi, "feodal" örgütlenmenin bin yılı aşkın Orta Çağ boyunca nasıl bir değişim gösterdiği, bu değişimler ile siyasal düşünce arasındaki ilişkilerin ne olduğu türünden çetrefil soruların, Orta Çağ siyasal düşüncesinin anlaşılması bakımından büyük önemi bulunmaktadır.⁹⁹

Burada, önce birinci sorunla ilgili olarak, Hıristiyanlığın doğuşu, yayılması ve kurumlaşması sürecinde

⁹⁹Burada, elbette "feodalite" kavramı üzerindeki tartışmalara, özellikle de feodalitenin toplumların evriminde zorunlu ve evrensel bir aşama olup olmadığı türünden tartışmalara girilmeyecektir, çünkü bu tartışmaların orta çağ siyasal düşüncesinin anlaşılması bakımından pek anlamlı olduğu söylenemez.

siyasal düşünceyi etkileyen ve biçimlendiren öğelerin belirlenmesi ve bu öğeler çerçevesinde, Orta Çağın ilk evresinde siyasal düşüncenin nasıl biçimlendiği ele alınacaktır. Daha sonraki üçüncü bölümde ise, Orta Çağ siyasal düşüncesini kuşatan tarihsel-toplumsal bağlamı ortaya koymak amacıyla feodal toplumsal-siyasal örgütlenme üzerinde durulacak ve buradan hareketle, Orta Çağ siyasal düşüncesinin büyük değişim dönemi olan onikinci yüzyıl sonrasına geçilecektir.

I. İLK HİRİSTİYANLIK

Başlangıçta siyasal iktidar sorunuyla doğrudan ilgili gözükmeyen Hıristiyanlık, zaman içinde, Kilise'nin hiyerarşik bir örgütlenme haline gelmesiyle birlikte, kendi devlet ve toplum felsefesini oluşturma gereğiyle karşılaşmıştır. Bu sürecin belli başlı evrelerine gelince: İ.S. I. yüzyıl ile VI. yüzyıl arasındaki birinci evrede yer alan dönüm noktaları şöyle özetlenebilir: (1) Hıristiyanlığın doğuşu ve yayılması sürecinde Hıristiyanların Roma İmparatorluğu içinde önce baskıya maruz kalmaları, sonra 313 tarihinde İmparator Constantinus'un Hıristiyan olması, 392'de ise İmparator I. Theodosius'un Hıristiyanlığı devlet dini haline getirmesi. (2) Roma Kilisesinin üstünlüğüne dayalı hiyerarşik örgütlenmenin ve Papalığın kurumsallaşması. (3) Hıristiyanlığın teolojik-metafizik temellendirilişine esas olan Yeni Ahit'in (İncil'in) ve Hıristiyanlığın İsa'dan sonra "ikinci kurucusu" olarak kabul edilen Paulus (Pavlus)'un görüşlerini dile getirdiği "mektuplar"ının yazılı hale getirilerek derlenmesi, Hıristiyanlık öncesi felsefe akımlarının da etkisi ile, bir Hıristiyan teolojisinin felsefi temellere oturtulması.

A. Hristiyanlığın Doğuşu

Bilindiği gibi, Hristiyanlığın kurucusu İsa peygamberdir. Filistin'in Nasıra şehrinde dünyaya gelen İsa'nın ve öğretilerinin anlaşılması için İsa'nın Yahudiliği ile İ.S. I. yüzyılda Filistin'de yaygın olan dinsel karışıklık ortamının önemli olduğu vurgulanmalıdır. İsa'nın ahlaki öğretilerinin temelleri Eski Ahit'te (Tevrat'ta) sözü edilen peygamberlerin ahlaki görüşlerinde yer almaktadır ve Greeley'e göre, "İbrani kutsal yazılarının mantıki bir uzantısı . . . İsa'nın da içinde yer aldığı bütün bir dinsel çevrenin ürünleridirler. İsa, kendini bir Yahudi olarak tanımlamış, mesajının Yahudi niteliğinin büyük ölçüde bilincinde olmuştu ve kendisini bir Yahudiden başka birşey olarak görmesi de imkansızdı. O halde, İsa'nın öğretileri, döneminin Yahudi dininin bağlamı içine yerleştirilmelidir."¹⁰⁰

Filistin Yahudileri arasında, İ.S. I. yüzyılda, dört büyük tarikat bulunuyordu. Bunlar, Sadduki, Ferisi, Essen ve Zealot tarikatlarıydı. Toprak sahibi, zengin, aristokratik özellikler taşıyan (miras yoluyla geçen) din adamlarının oluşturduğu bir toplum kesimini kapsayan Saddukiler, Musevi Yasa'nın katı bir biçimde uygulanmasını, tapınma törenlerinin sürdürülmesini amaçlamaktaydılar. Saddukiler, ayrıca meleklerle, ruhun ölümsüzlüğüne ve ölümlerin dirileceğine inanmamaktaydılar. Buna karşılık, Saddukilerin karşısında yer alan Ferisiler ise, Kutsal Yazılar yanında sözlü geleneğe de önem veriyorlar, Musevi Yasa'nın tartışılabilceğini ve değişik biçimlerde yorumlanabileceğini kabul ediyorlar, daha da önemlisi, ölümden sonraki yaşama, ruhun ölümsüzlüğüne inanıyorlardı. Yahudi milletin o dönemdeki büyük bölümünün benimsemiş olduğu Ferisilik dışında, Ölü Deniz yakınlarında manastır benzeri bir örgütlenme oluşturmuş bulunan Essen tarikatı da bedenin yeniden dirilişine inanıyor ve hatta, bu

¹⁰⁰Aktaran: Perry, *et. al.* , *Western Civilization*, s.154.

inancını, Tanrı'nın egemenliğinin çok yakında gerçekleşeceği düşüncesiyle birleştirerek daha da güçlendirmek istiyordu. Nihayet, Zealotlar ise, Yahudilerin Roma'ya vergi ödememeleri ve Roma imparatorunun otoritesini kabul etmemeleri gerektiğini ileri sürmekle doğrudan siyasal bir mücadele vermekteydiler ve terim yerindeyse, bir tür Yahudi milliyetçiliğine kendilerini adanmışlardı ve o dönemde Roma'ya karşı girişilen direniş hareketleri bunlardan geliyordu.

Yahudi tarikatlarının birbirleriyle olan benzer ve farklı yönlerini belirlerken başvurulan temalar arasında, ruhun ölümsüzlüğü, ölümden sonraki yaşamın varlığı, ölümlerin yeniden dirileceği ve Tanrı'nın yeryüzünde egemen olacağı düşüncelerinin yanı sıra, bir *Mesih* inancı da önemliydi. "Tanrı tarafından İsrail'i kurtarmak üzere seçilmiş bir kurtarıcı olan Mesih'e inanmak İsa'nın yaşadığı dönemde son derece yaygındı. "Mesih'in günlerinde, İsrail'in özgür olacağı, sürgündekilerin geri dönecekleri ve Yahudilerin barış, birlik ve refah içinde kutsanmış olacakları öngörülüyordu."¹⁰¹

İşte, yaklaşık olarak İ.Ö. 4 ile İ.S. 29 yılları arasında yaşamış olduğu kabul edilen İsa'nın öğretileri, aristokratik ve esasen düşmanla işbirliği yaptıkları için halk tarafından sevilmeyen Saddukilerin baskısı altında bulunan Ferisilerin peygamberlik ülkülerini ve ölümden sonraki yaşamı vurguladıkları, Essen'lilerin Tanrı'nın çok yakında yeryüzüne egemen olacağı inancı ve yaygın Mesih beklentisinin oluşturduğu bu uygun ortamda ortaya çıkmıştı. Tanrı iradesinin gereklerinin yapılması için coşkulu bir istek içinde bulunan Ferisiler, İsa'ya daha yakın bir konumdaydılar ve hatta içlerinden bazıları İsa'nın izleyicileri arasına katılmışlardı. Yahudiye'nin kuzeyine düşen Galile'deki Nasıra şehrinden gelip, çevresinde havarilerden oluşan küçük bir cemaat toplayan İsa, Tanrı'nın yeryüzüne gelerek egemenliğini kurmasının yakında

¹⁰¹ Ibid., s.155.

gerçekleşeceğini öne sürmüştü: "Yahya ele verildikten sonra, İsa, Allah'ın incilini vazederek, Galileye gelip dedi: Vakit tamam oldu, ve Allahın melekutu yakındır; tövbe edin, ve incile iman eyleyin."¹⁰² Bunun kanıtı da, kendi varlığı ve öğretileriydi. "Bu denli büyük bir çalkantı yaratan bu öğretilerin ne olduğu sorulacak olursa, cevap şaşırtıcıdır. İsa, insanları tövbe etmeye, yaşadıkları her günü son günleriymiş gibi yaşamalarına, yabancılara ve hatta düşmanlara bile sevgi göstermeye, sadece zina, cinayet ve hırsızlıktan uzak durmaya değil, fakat ayrıca şehvet, nefret ve tamahkarlıktan da uzaklaşmaya çağırıyordu."¹⁰³

Yeni Ahit'ten aktaracak olursak: "Siz Allahın emrini bırakıp insanların ananesini tutuyorsunuz. Ve onlara dedi: Kendi ananenizi tutmak için Allahın emrini ne güzel reddedersiniz! Zira Musa demiştir: 'Babana anana hürmet et;' ve: 'Babaya yahut anaya kötü söyleyen mutlaka öldürülsün.' Fakat siz dersiniz: Eğer bir adam babasına yahut anasına: Benden sana faide olacak şey kurbandır, yani vakfedilmiştir, derse, artık babasına anasına hiç bir şey yapmağa onu bırakmazsınız. Böylece naklettığınız ananenizle Allahın kelamını bozarsınız, ve bunun gibi çok şeyler yaparsınız. Halkı tekrar yanına çağırıp onlara dedi: *Hepiniz beni dinleyin ve anlayın; insanın dışından kendisine girip onu kirletebilecek bir şey yoktur; fakat insanı kirleten insandan çıkan şeylerdir.* Halkın yanından eve girince, şakirtleri ona meseli sordular. O da onlara dedi: Siz de mi böyle anlayışsızsınız? Anlamıyor musunuz ki, insana dışardan her ne girse onu kirletemez? çünkü yüreğine değil, fakat karnına girer, ve mecraya çıkar. Bunu demekle bütün yemekleri temiz etti. Ve dedi: *Insandan çıkan şeydir ki, insanı kirletir. Çünkü içten,*

¹⁰² Markos, 1:14-15 [Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit ("Tevrat" ve "İncil), İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981, s.35] Bundan böyle, Kitabı Mukaddes'ten yapılacak alıntılarda, sadece parantez içinde sayfa numaraları verilecektir.

¹⁰³ Chadwick ve Evans, Christian Church, s.14.

*insanların yüreğinden, kötü düşünceler, fuhuşlar, hırsızlıklar, katiller, zinalar, tamahlar, kötülükler, hile, şehvet, kengözlük, küfür, gurur ve akılsızlık çıkar. Bütün bu kötü şeyler içten çıkarlar, ve insanı kirletirler."*¹⁰⁴

İsa'nın bu sözlerinde, iki önemli nokta dikkat çekicidir: Bir kere, İsa, Musa'nın sözlerini aktarmakta ve ondan, yani Tanrı keliminden sapıldığını belirtmektedir. Bu, özellikle Filistin Yahudilerinin yoksul ve ezilen kesimlerinin yaygın beklentileri doğrultusunda bir tesbittir ve İsa'nın öğretilerinin heyecan uyandırma gücünün kaynaklarına işaret etmektedir. İkinci olarak da, sonradan Kilise'nin dünyevi ve ruhani otorite arasındaki ilişkileri kuramlaştırırken başvuracağı bir "insan doğası" anlayışı yer almaktadır. Bu noktayı daha sonra ele alacağız. Şimdi, İsa'nın mesajının çevresindeki havariler tarafından nasıl algılandığını görelim.

İsa'yı, Roma'nın egemenliği altındaki Yahudiye'nin siyasal düzeni bakımından potansiyel bakımdan tehlikeli bir şahsiyet olarak görenlerin aksine, havariler ve İsa'nın en yakınında bulunanlar, onu tümüyle dinsel bir kişilik olarak görüyorlardı. Bu görüş tarzı, İsa'nın çarmıha gerilerek öldürtülmesi olayının ardından yeni bir boyut kazanarak güçlenmişti. Havariler, İsa'nın, onun kadar dürüst, iyi, Tanrı tarafından gönderilmiş bir öğreticinin maddi anlamda ölümle yok olmayacağını düşünüyorlardı. Nitekim, mezarının boş bulunması üzerine, ölümden sonraki yaşama ve ölümlerin yeniden dirileceğine olan yaygın inancın etkisiyle, İsa'nın Tanrı ile bütünleştiğine inanılmıştı. Buna ek olarak, Havarilerin İsa'yı Eski Ahit'teki imgelerle birleştirerek algılamaları da söz konusuydu: İsa, yoksuldu, acılar çekmiş iyi ve dürüst biriydi, ama çevresindeki küçük cemaat dışında, horlanmış ve korkunç

¹⁰⁴Markos, 7: 8-23 (s.42-43; vurgular eklenmiştir).

bir işkence sonucunda öldürülmüştü. İsa'nın bu durumu, Eski Ahit'te yer alan anlantılara benzetildi.¹⁰⁵

Böylece İsa'nın Tanrı tarafından gönderilen Mesih olduğuna kesinlikle inanan Havariler etrafında, küçük bir cemaati kapsayan ve Mesih'in Yunancası *Christos* sözcüğü izlenerek Hristiyanlık diye anılacak yeni bir Yahudi tarikatı ortaya çıkmış oluyordu. Başlangıçta döneminin çok sayıdaki Yahudi tarikatından biri olarak, Yahudilikle bağlarını koruyan bu yeni tarikat, zaman içinde Yahudilikten ayrılıp, yeryüzünün ikinci büyük tek tanrılı dinsel inancı haline geldi.

Hristiyanlığın bu serüveninde İsa'dan sonraki dönem, bu yeni cemaatin Yahudiye'den taciz edilip atılmasıyla başlar. Yahudiye'de baskıya maruz kalan ve atılan Hristiyanlar, havarilerin başlangıçta akıllarından bile geçirmedikleri bir süreci yaşamaya başlarlar: Hristiyan inancının Yahudi olmayan halklarla (*Gentile*) temasa geçmesi ve bunlar arasında benimsenmesi. Bu yayılma sürecinin baş mimarı, görüşleriyle Hristiyanlığın sonraki gelişmesini derinden etkileyecek olan Tarsuslu Paulus'tur.

Başlangıçta Hristiyanlığa karşı çıkan, Hristiyanlara baskı yapan bir Yahudi (Ferisi) ve asıl adı Saul olan Paulus, İ.Ö. 10 ya da 12 yılında Tarsus'ta doğmuştur. Kitabı Mukaddes'in "Resullerin İşleri" bölümünde aktarıldığına göre,

¹⁰⁵-“Ve Rabbin bazusu kime izhar olundu? çünkü onun önünde körpe fidan gibi, ve kurak yerden kök sürgünü gibi çıktı; ne biçimi ve ne de güzelliği vardı; gösterişi de yoktu ki, kendisine bakınca gönlümüz onu çeksin. Hor görüldü, ve insanlar tarafından bırakıldı; acıları tanımış elemeler adamı; ve insanların kendisinden yüzlerini örttükleri bir adam gibi hor görüldü, ve biz onu saymadık. Gerçek acılarımızı o taşıdı, ve elemelerimizi o yükledi; gerçek biz sandık ki, o cezaya uğradı. Allah tarafından vuruldu ve alçaltıldı. Fakat günahlarımızdan ötürü o yaralandı, fesatlarımızdan ötürü o zedelendi; selametimiz için olan ceza onun üzerine indi; ve onun berelerile biz şifa bulduk. Hepimiz koyunlar gibi yolu şaşırdık; her birimiz kendi yoluna döndü; ve Rab hepimizin fesadını onun üzerine koydu. Ona kötü muamele ettiler, fakat alçaltıldığı zaman ağzını açmadı; boğazlanmağa götürülen kuzu gibi, ve kırkıcılar önünde dilsiz duran koyun gibi, ağzını açmadı.”İşaya, 53:1-7 (s.713-714).

Tarsus'tan Şam'a, kadın, erkek, tüm Hıristiyanların yakalanması için giderken, Saul'un başından şöyle bir olay geçer: "Ve yolda giderken, Şama yaklaştığında vaki oldu ki, gökten bir nur ansızın çevresinde parladı. Ve yere düşüp bir sesin kendisine: Saul, Saul, niçin bana eza ediyorsun? dediğini işitti. O da: Ya Rab, sen kimsin? Dedi. Ve o dedi: Ben eza ettiğin İsayım, fakat kalk ve şehre gir, ve ne etmen gerektir sana söylenecek. Onunla yolculuk eden adamların nutku tutulup durdular; sesi işitiyorlar, fakat kimseyi görmüyorlardı. Ve Saul yerden kalktı; gözlerini açınca hiçbir şey görmüyordu. Onlar da kendisini yederek Şama götürdüler. Ve üç gün görmez olup, ne yedi ne de içti."¹⁰⁶ Bundan sonra, Şam'da Hananya isimli bir "şakirt", Saul'un yanına gider ve kendisini, gözlerinin açılması için ve "Ruhülkudüsle" dolsun diye "Rab, İsa" tarafından gönderildiğini söyler. "Hemen gözlerinden sanki pullar düştü, ve gördü. Ve kalkıp vaftiz olundu; ve yemek yiyip kuvvetlendi."¹⁰⁷ Artık bir Hıristiyan olan Saul, havralarda İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu söylemeye, İsa'nın Mesih olduğunu "ispatlamaya" başladı. Kendisini yakalayıp öldürmeye karar veren Yahudilerden kurtularak, İ.S. 67 yılında Roma'da öldürülünceye kadar Hıristiyanlığı yaymaya çalıştı. Çünkü Paulus, Hıristiyanlığı, Yahudilik gibi belli bir kavmin dini olarak değil, bir dünya cemaati (*oikoumene*) olarak görüyordu. Nitekim, örneğin Galatyalılar'a seslendiği mektubunda, "İmdi bilin ki, imandan olanlar, İbrahim oğulları onlardır. Ve kitap Allahın Milletleri imanla salih sayacağını önceden görerek İbrahime: 'Bütün Milletler sende mübarek sayılacaktır,' diye önceden müjdeledi" sözüyle Eski Ahit'ten ("Tekvin"den) kanıtlar getiren Paulus, "ne Yahudi ne de Yunanlı vardır, ne kul ne de azatlı vardır, ne de erkek ve dişi vardır; çünkü Mesih İsa'da hepiniz birsiniz. Ve eğer siz mesihin iseniz, o halde

¹⁰⁶Resullerin İşleri 9:1-9 (s.129).

¹⁰⁷Resullerin İşleri 9:10-19 (s.129).

İbrahimin zürriyeti, vade göre mirasçılarsınız"¹⁰⁸ diyerek Hristiyanlığı tüm insanlığa seslenen bir din haline getirmekteydi.

Şam, Kudüs, Caesarea, Antakya, Kıbrıs ve Anadolu'nun çeşitli kentleriyle Makedonya, Yunanistan ve özellikle de Korent'i kapsayan Paulus'un Hristiyanlığı yayma faaliyetleri, iki bakımdan önemlidir. Bunlardan birincisi, Hristiyan Kilise örgütlenmesinin temellerinin bu faaliyetler sonucunda atılmış olması, diğeri ise Hristiyan teolojisinin felsefi dayanaklarının belirginleşmesidir.

Filistin Yahudilerine göre daha esnek ve yeni fikirlere açık olan *Diaspora* Yahudileri ile Yahudi olmayan halklar (*Gentiles*) Paulus'un Hristiyanlığı yayma hedefinin menzili içinde bulunuyorlardı. Özellikle *Diaspora* Yahudileri arasında, öteden beri varolan bazı inanç öğeleri de Paulus'un "misyonu"nu gerçekleştirmesi için uygun bir ortam oluştuyorlardı. Bu inanç öğeleri içinde Platoncu idealizm, Stoacı ahlak ve bir Kurtarıcı Tanrı fikri özel öneme sahip olmuştur. Ayrıca, Yahudi olmayan halklar içinde birarada yaşayan mistik inanç sistemleri de Hristiyanlığın yayılmasında ve fakat, yayılırken kendisinin de etkilenmesinde etken olmuşlardır.

Örneğin, *Diaspora* Yahudileriyle temas eden *gentile* halklar, Yahudiliğin tek-tanrıcılığından, ahlak anlayışından ve aile yaşamından etkileniyorlar, fakat İbrani tek-tanrıcılığını kabul etseler bile, Musevi Yasa'nın dinsel tören kurallarını, sünneti ve domuz eti ve şarap gibi bazı yiyecekleri yasaklayan kuralları benimseyemiyorlardı. Paulus, işte bu topluluklar arasında kendisini dinleyip benimseyecek insanlar bulabiliyordu.

Buna ek olarak, Eski Yunan ve Roma'nın kent-devletine dayalı cemaatçı yapısının çözülmüş olması, bir tür yalnızlaşma duygusunu yaşayan insanların hayatlarını anlamlandırmak için

¹⁰⁸Galatyalılara, 3:7-8 ve 3:28-29.

yeni inanç öğeleri arayışlarına neden olmuştu. Bu arayışlar içinde, Stoacı ve Epikürosçu öğretiler dinsel bir işlev yerine getirirlerken, doğu Akdeniz'deki mistik tarikatların inançları da hızla yayılıyordu. Bu ortamda Hristiyanlığın yayılmasını kolaylaştırıcı etkenler olarak şu noktalar sıralanabilir: (1) Stoacılığın, insanın ailesine, dostlarına ve herkese karşı yerine getirmesi gereken görevlerinin olduğu; insanın hep kendi vicdanı, "kendi içindeki ışığı" gözetmesi gerektiği; dünyanın neresinde olursa olsun, "iyi insanlar"la birleşerek insanlık ölçeğinde adaletin yaygınlaştırılması için biraraya gelinmesi konularını öne çıkartmış olması. Yine Stoacılıkta, insanın aynı anda iki ayrı topluluğun üyesi olduğunun belirtilmesi: Bu topluluklardan birinde insan, zamana ve mekana bağımlı, her birinde değişik yasanın geçerli olduğu "devlet"in uyruğu; diğerinde ise insan oluşunun erdemi ile ait bulunduğu tüm akıl sahibi varlıkları kapsayan, terim yerindeyse, "dünya devleti" (*kosmopolis*) yurttaşı. Birincide insanları birarada tutan bağın dar anlamda "siyasal", ikincide ise bu bağın ahlaki olması. (2) Paulus ile mektuplaştıkları kabul edilen Seneca'nın, insanın bilgece, erdemli bir yaşam sürmesi için maddi zenginlikten, bedensel arzulardan uzaklaşması gerektiğini belirtirken "günahkar" insan doğası anlayışından hareket etmesi ve kurtuluşu yoksullukta ve manevi alanda tanımlaması; bu fikrin "çileci" (*ascetic*) tarikatların inançlarıyla paralellik içinde olması. (3) Doğu Akdeniz'den kökenlenen mistik tarikat inançlarında benimsenmiş olan bir "kurtarıcı tanrı" fikri ile yine bu tarikatlarda astroloji ve büyü'nün dünya olayları hakkında doğa üstü açıklamalar getirmeleri ve bu açıklama biçimlerinin "bu dünya"ya öncelik veren eski anlayışın yerini alması. Özellikle İran kökenli Mithraizm, cesaret ve yoldaşlık gibi erkeklik erdemlerini vurgulamasının yanında, doğum günü 25 Aralık'ta kutlanan ışık-tanrı Mithra'nın insanlığı kötülüklerden kurtarma görevini üstlendiğine, insanlarda yüksek ahlaklılık aradığına, ruhları ölümden sonra

yargılayacağına ve kendisine inananları ebedi bir yaşam vereceğine inanılması ile, bir yandan Hristiyanlık için önemli bir rakip niteliği taşıırken, diğer yandan da Hristiyanlığın yayılmasını kolaylaştırıcı bir ortamı hazırlamaya katkı yapması.

Paulus, böyle bir ortamda, İ.S. 50 ile 62 arasında yazılmış olan mektuplarında, Hristiyan öğretisi üzerindeki görüşlerini açıklamış ve Hristiyanlığı dar bir Yahudi tarikatından çıkarıp bir dünya dini haline getirmek için gereken ve kendisinden sonra giderek önem kazanacak bir örgütlenmenin de kurucusu olmuştur. Romalılara seslendiği mektubunda, insan doğasının kötülüğünden ve İsa'nın kurtarıcılığında şöyle bahseder: *"Zira bilirim ki, bende, yani, nefsimde iyi şey durmaz; zira bende istemek hazırdır, fakat iyi olanı işlemek yoktur. Çünkü istediğim iyi şeyi yapmıyorum; fakat istemediğim kötü şeyi işliyorum. Fakat eğer istemediğim şeyi yapıyorsam, artık ben değil, fakat bende duran günah onu işliyor. Öyle ise, ben şu kanunu bulurum; iyilik yapmak isterken, benim için kötülük hazırdır. Çünkü Allahın şeriatinden deruni adama göre hoşlanıyorum; fakat ben azamda başka bir kanun görüyorum ki, fikrimin kanunu ile muharebe ediyor, ve azamda olan günah kanununa beni esir ediyor. Ne zavallı adamım! Bu ölüm bedeninden beni kim kurtaracak? Rabbimiz İsa Mesih vasıtası ile Allaha şükür! İmdi öyle ise, ben kendim gerçekten fikirle Allahın şeriatine, fakat bedenle günah kanununa kulluk ediyorum."*¹⁰⁹

Bu nitelikteki mesajlarıyla, yoksullara, ezilenlere ve kölelere, İsa'nın kişiliği, acı çeken insanlığa duyduğu ilgisi ve herkesi sevmesi, yaşamı, ölümü yeniden dirilerek gökyüzüne çıkışı çekici geliyordu. Bu kesimler, "kendilerine sevgi elini uzatan, değerli bir insanın iyi doğmuş, zengin, eğitilmiş veya yetenekli olması gerekmediğini öğreten bir dinde ruhsal tatmin

¹⁰⁹Romalılara 7: 18-25 (s.160; vurgular eklenmiştir).

buluyorlardı. Hristiyanlık, talihsizliğin yükünü taşıyan ve ölüm korkusu içindeki insanlara sonsuz bir yaşam, Baba Tanrı tarafından rahat ettirilecekleri bir gökyüzü krallığı vaadediyordu. Böylece, ortalama insana Eski Yunan-Roma uygarlığının vermediği bir şeyi -onur duygusunu- vermiş oluyordu".¹¹⁰

Paulus'un Hristiyanlığı yayışını kolaylaştıran etkenler, sadece bunlardan ibaret değildi. Hristiyanlığa inanmış olanları birarada tutabilmek, yeni insanları kazanabilmek, kendilerine muhalif olanlara karşı korunabilmek ve Hristiyan cemaatlerine gerek duydukları hizmetleri sağlayabilmek için, bir örgütlenmeye gerek vardı. Sonradan Hristiyan kilisesini oluşturacak olan bu örgütlenme, geleceğin potansiyel Hristiyanlarına birçok bakımlardan çekici gelmekteydi. Bunlar arasında, artık hiçbir siyasal önemi kalmamış ve insan yaşamını anlamlandırıcı özelliğini yitirmiş bulunan kentliler açısından "üyelerine [erkek ve kız] kardeşler diye seslenen" bir "cemaatçi" anlayışın çekiciliği yanında, Hristiyan olmak için, örneğin daha önce sözünü ettiğimiz Mithraizmden tamamen farklı bir biçimde, acı çekmeye dayalı veya pahalı kabul törenlerinin gerekli olmaması da önemli olmuştur. "Ayrıca, yine Mithraizm'in aksine, kilise kadınların da Hristiyanlığı seçebileceklerini kabul etmişti ki, çoğu kez önce kadınlar Hristiyan olduktan sonra erkekleri peşlerinden sürüklemişlerdi. "Kilise, başka nedenlerin yanında, kocaların karılarına iyi davranmalarını, imanlarını korumalarını ve çocuklarına bakmalarını istediği için" kadınlara çekici geliyordu".¹¹¹

Bir yandan, Yahudiliğin dar, kavmiyetçi kurallarından kendini kurtaran, diğer yandan Yunan felsefesi ve mistik tarikat inançlarından öğeleri kendisiyle bütünleştiren

¹¹⁰Perry, *et. al.*, *Western Civilization*, s.160.

¹¹¹*Ibid.*, s.161.

Hristiyanlık, belirttiğimiz bu özelliklerinin yanı sıra, yoksullara ve yaşlılara sosyal yardım niteliğinde hizmetler götürerek, köle, suçlu gibi ayrımlar yapmayıp, toplum dışına itilmiş bu tür insanlara kucağını açarak, hızla yayılmaya başlamıştır.

B. Hristiyanlığın Kurumsallaşması

Doğu sırasında, yoksul ve ezilenlere seslenen Hristiyanlık, yeni bir "cemaat" olarak Roma İmparatorluğu içinde yaygınlaşmaya başlamasıyla birlikte, iki önemli değişim geçirmiştir. Bunlardan biri, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dinsel inanç sistemi haline gelmesi, diğeri de Kilise'nin hiyerarşik biçimde örgütlenmiş bir devlet kurumu niteliğini kazanmasıdır.

Başlangıçta, Roma'nın küçük dinsel cemaatlere gösterdiği hoşgöründen payını alan Hristiyanlık, zaman içinde yaygınlaşıp büyüdükçe, Roma İmparatorlarının ve devlet yetkililerinin düşmanlığını üzerine çekmeye başlamıştır. İ.S. 64 yılında ünlü Roma İmparatoru Nero'nun daha çok yerel düzeyde kalan ve Hristiyanlığın yaygınlaşması üzerinde engelleyici bir etki yapmayan zulmü¹¹² giderek genelleşmiş ve Hristiyanlar, Roma ülkesinin hemen tümünde, hapsedilme ve dövülmeden, diri diri yakılmaya, öğlence niyetine arenalarda vahşi hayvanlar

¹¹²İ.S. 54 yılında imparator olan Nero, başlangıçta verdiği "yetkilerin imparator ile senato arasında bölünmesi ilkesinin yeniden benimseneceği" vaadini tutmaz ve yönetimi "renkli, ama mutsuz bir tiranlığa" dönüşür. 64 yılındaki büyük Roma yangınından sonra (Nero'nun "Roma'yı yaktığı" veya en azından bu yangında payının olduğu, sadece yaygın bir inançtır), kenti güzelleştirmek için Yunaistan'ı talan ederek buradan sanat eserleri getiren Nero, o tarihte henüz "yaygınlaşmamış yeni bir mezhep" olan Hristiyanlığa inanmış olanları, "arenada yakılarak ölüm cezasına" çarptırıyordu. Kıyametin bir yangınla geleceğine inan Hristiyanlar ile zalimce bir alay niteliğini de taşıyan bu uygulamanın gerisinde, Hristiyanlığın, o zamanlar her türlü felâketten sorumlu "günah keçisi" olarak görülmesinin payı büyüktür (Cornell ve Matthews, *Roma Dünyası*, s.79).

tarafından parçalanmaya dek varan muamelelere maruz kalmışlardır. İmparatorluğun özellikle III. yüzyıldaki bunalımlarıyla bağlantılı olan bu muamelelerin bir diğer nedeni, her felaketten Hristiyanlığın sorumlu tutulmasıydı. Afrika kilisesinin yetiştirdiği ünlü Hristiyan yazar Tertullianus (y.170-220), her felaketten Hristiyanların suçlandığını şöyle belirtiyor: "Tiberis taşsa ya da Nilus taşmayacak olsa, hemen çılgınlık yükselir: Hristiyanları aslanlara atın!"¹¹³ "Çünkü Romalılar, evrenin sadece tanrıların onlara karşı iyiniyetiyle dengede tutulduğunu, bu iyiniyetin toplumun toplu dindarlığıyla, yani usûlünce yerleşmiş törenlerin yerine getirilmesiyle sürdürülmesi gerektiğine inanıyorlardı. *Bu törenlere katılmayı reddeden ayrılıkçı bir grup olan Hristiyanların, toplumla tanrıları arasındaki ilişkileri yokettiklerine ve 'tanrıların barışını, erincini' (pax deorum) kaçırarak onları, korumalarını geri almaya kışkırttıklarına inanıyorlardı.*"¹¹⁴ Ayrıca, ayinleri gizli olan Hristiyanların Aşa-i Rabbani ayininde (İsa'nın havarileriyle birlikte yediği Son Akşam yemeğini anmak için eti simgeleyen ekmek ile kanı simgeleyen şarabı birlikte kutsadıkları kudas ayininde) sembolik et ve kan tüketmeleri Hristiyanların insan eti yiyen yamyamlar olduğu, Hristiyanlığın kız ve erkek kardeşleri sevmeyi öğütlediği için aralarında yasak cinsel ilişkiler kurdukları türünden "korkunç savlar" da öne sürülüyordu.¹¹⁵ Bu dönemde bazı Hristiyanların, kendi inançları doğrultusunda ibadetlerini ve ayinlerini gereğince yapabilmek ve yine kendi inandıkları türden bir "bilgece yaşam" sürmek için toplumsal ve siyasal sorunlardan

¹¹³Cornell ve Matthews, Roma Dünyası, s.177.

¹¹⁴Ibid. (vurgular eklenmiştir).

¹¹⁵Ibid.

kendilerini uzak tutmaları da Hristiyanların suçlanmasına gerekçe oluyordu.¹¹⁶

I.S. III. yüzyılda, Decius, Gallus ve Valentinianus gibi imparatorlar zamanında kısa süreli ama vahşi şiddet hareketlerine maruz kalan Hristiyanlara karşı en büyük yoketme hareketi, İmparator Diocletianus zamanına (284-305) denk düşen 303 tarihindeki "Büyük Kovuşturma"ydı. Ancak, bu hareket, Hristiyanlığın sonraki tarihi açısından anlamlı bir olayı da içermektedir. İmparator Diocletianus zamanındaki Büyük Kovuşturma, bir yandan "işkence ve ölümden korku duyan bazı Hristiyanların inançlarını terketmeleri"ne neden olurken¹¹⁷, diğer yandan da, Hristiyanlığın İmparator'un çok yakınına kadar nüfuz edecek ölçüde yayılmış olduğunun da işaretini veriyordu: Sözü edilen Büyük Kovuşturma, "Nicomedia'da hazır bulunan *bir imparatorluk görevlisinin, törenlerin kirliliğinden sakınmak için haç çıkardığının görülmesi* üzerine kurban töreninin aksaması vesile" yapılarak gerçekleştirilmişti.¹¹⁸

Hristiyanlığın imparator görevlileri arasına varıncaya dek yayıldığını kanıtlayan bu olayın ardından, Diocletianus'un yerine Constantinus'un geçmesi (I.S. 305), Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu içindeki konumunu tümüyle değiştirdi. Bu değişimin en dolaysız nedeni, yeni İmparator Constantinus'un Hristiyan olmasıydı. İmparatorluğun tek hakimi olmak için mücadele veren, hızlı iç savaşlara girerek rakiplerini alteden Constantinus'un Hristiyanlığı kabul edişi hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bunlardan biri, "310'da [imparatorluğun doğu bölümünü Lucinius'la paylaşan] Maximianus'un intiharının ardından . . . Constantinus'un

¹¹⁶Dillon, Hristiyanların, Stoacılık yanında, "Epikurosçuluk ile Kuşkuculuk" gibi "başka bakımlardan yakınlık duymadıkları felsefe okullarından da "yararlandıklarını" belirtmektedir: "Logos and Trinity", s.1.

¹¹⁷Perry, et. al., **Western Civilization**, s.162.

¹¹⁸Cornell ve Matthews, **Roma Dünyası**, s.178 (vurgu eklenmiştir).

Galya'daki bir tapınakta Apollon'u gördüğü"dür. Constantinus'un "tanrısal destek" sahibi olduğuna yorulan bu hikayenin ardından, "Hıristiyan övgü yazarı Caesarea'lı Eusebios'a anlattıkları gelmektedir. "Constantinus, nasıl, güneşe asılı bir haç, yanında da 'Bununla fethet' (*in hoc signo vinces*) sözlerini gördüğünü ve ertesi gün gördüğü bir düşte, İsa'nın kendisine bu görüntünün anlamını açıkladığını anımsamıştır. Üçüncü aşama, Constantinus'un Milvianus Köprüsü meydan savaşından bir gece önce gördüğü bir başka düştür. Bu düşte, ona, birliklerinin kalkanları üstüne Hıristiyan monogramı (XP: Mesih sözcüğünün Yunanca karşılı Khristos'un ilk iki harfi: X [khi] ve P [rho] içiçe geçmiş) çizmesi ve savaşa 'bu işaretle silahlanmış olarak" gitmesi söylenilmiştir."¹¹⁹ Bu savaştan zaferle çıkan Constantinus'un artık inanıp bağlandığı "Tek Gerçek Tanrı sayesinde savaşlardan galip çıktığı düşüncesi, özellikle Constantinus'un kendisi tarafından benimsenmişti. Tanrı, "Constantinus'u bilgisizliğin karanlığından kurtarmış ve ona hiç de haketmediği kurtuluşu bağışlamıştı."¹²⁰

İ.S. 313 tarihinde Milano Fermanı'nı çıkararak Hıristiyanlara hoşgörü gösterilmesini isteyen Constantinus ve ardılları, Hıristiyanlığın öğretilmesini özgür bırakmışlar ve Kilise' yararına yasal düzenlemeler yapmışlardır. Bundan sonrası, İmparator I. Theodosius'un Hıristiyanlığı "devlet dini" yapması, paganizmi (puta tapıcılığı) yasadışı ilan etmesi ile, devletin eskiden Hıristiyanlara karşı yürüttüğü baskının şimdi sapkın (heretik) inançlar üzerine çevrilmiş olmasıydı. Buna ek olarak, Byzantium'un Constantinus tarafından "yedi tepe üzerine inşa edilen" yeni bir kent, Constantinopolis'e dönüştürülmesiyle birlikte eski putatapar tapınakların kullanılmaz olması, Constantinopolis'in bir "kiliseler kenti" haline getirilmesi, Kilise örgütlenmesinin Roma içinde ne denli

¹¹⁹Ibid., s.188.

¹²⁰Ibid.

büyük bir öneme kavuşmaya başladığının simgesi olarak kabul edilebilir.

Kilise'nin IV. yüzyıldan başlayarak hızlanan güçlenişi, hiyerarşik bir yapıya sahip yaygın bir örgütlenme ile sonuçlanır. Kilise'nin hiyerarşik (eşitsizlikçi) bir örgütlenme niteliğini kazanması, kimi yorumculara göre, Hristiyanlığın başlangıçtaki eşitlikçi anlayışına ters düşmüştür. Yeni Ahit'te geçen "bütün iman edenler bir arada olup her şeyleri müşterekti; mallarını ve mülklerini satıp onları hepsine herkesin ihtiyacına göre dağıtıyorlardı. Her gün birlikte mabede devam edip evde ekmek kırarak sevinçle ve yürek sadeliğiyle yemek yiyorlardı"¹²¹ türünden anlatılarla kanıtlanmak istenen Hristiyanlığın başlangıçtaki eşitlikçi anlayışı, gerçekte Kilise'nin zamanla güçlü bir devlet kurumu haline gelmesiyle bozulmuş muydu? "Tarihinin erken dönemlerinden başlayarak, Kilise, hiyerarşik bir doğrultuda gelişmişti. Hristiyan cemaatinin Aşa-i Rabbani kutlamasına başkanlık etme otoritesine sahip olanlar . . . ya rahip ya da piskopos diye anılıyorlardı. Zamanla, *piskopos* tayin edilmek, cemaat içinde öğreti ve uygulamalar üzerindeki tartışmaları çözme yetkisine sahip tek bir rahibe münhasır kılındı. İsa'nın Oniki Havarisi'nin ardılları olarak kabul edilen piskoposlar, kendi bölgelerindeki dinsel faaliyetleri gözetir ve denetler oldular."¹²² Bu anlatılanlar, başlangıçta "öğreti" olarak yoksul ve ezilenlere hitap eden bir yeni inanç sistemi olarak "eşitlikçi" öğeler taşıyan Hristiyanlığın, örgütlenme ve uygulama bakımından, işin başından itibaren hiyerarşik nitelikler taşıdığını göstermektedir.

Hristiyanlık Kilisesi'nin bu başlangıçtan beri varolan hiyerarşik niteliği, ileride değineceğimiz gibi, dünyevi ve ruhani iktidarlar arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde önemli

¹²¹ Resullerin İşleri, 2:44-46.

¹²² Perry, *et. al.*, *Western Civilization*, s.164.

bir yere sahip olmuştur. Hristiyanlığın erken dönemlerindeki toplum ve siyaset anlayışı bağlamında ele alacağımız bu konu, özellikle Papa ile İmparator arasındaki çatışmalar bağlamında kristalize olmuştur. Dolayısıyla, bu konuyu gereğince anlayabilmek bakımından, "Papa"lığın oluşum sürecine kısaca değinmek gerekmektedir.

Başlangıçta, yerel cemaatlar düzeyinde ve Roma İmparatorluğu'ndaki idari örgütlenmedeki bölünmelere koşut olarak örgütlenmiş bulunan piskoposluklar arasında, IV. yüzyılda, Hristiyan öğretisi üzerinde bazı iç tartışmalar patlak verir. Bu tartışmaların akışı içinde, Roma Kilisesinin diğerlerinin üzerinde yer alması ve Roma piskoposunun da diğer bütün piskoposlar üzerinde bir otorite kazanması gerçekleşir.¹²³ Sonuç, Papalık kurumunun ortaya çıkmasıydı. Kilise'nin Roma Kilisesi'nin mutlak otoritesine bağımlı bir hiyerarşik kurum haline gelmesi, birazdan değineceğimiz öğretti tartışmalarının yanında, Hristiyanlığın dünyevi sorunlar karşısındaki tavırları üzerinde de etki yapmıştı. Daha yerinde bir deyişle Kilise, artık dünyevi işlerle de ilgilenen bir kurum haline geliyordu.

¹²³Roma Kilisesi'nin üstünlüğü, İsa'nın bir deyişine dayandırılır: İsa, havarilerden Petrus'a, "Sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım; ve ölümler diyarının kapıları onu yenmeyecektir. Göklerin melekütü anahtarlarını sana vereceğim" (Matta, 16:18-19, s. 18) der. Roma Kilisesi'nin kurucusu da Roma'da şehit olan St. Petrus'tur. Ayrıca, Yunanca *petra* "kaya" demektir. Yani, Kilise'nin "kaya gibi sağlam" olması ifade edilirken, aynı zamanda St. Petrus'a dayandırıldığı da ileri sürülmüş olmaktadır. Ayrıca, çarmıha gerildikten üç gün sonra dirilip havarilere görünen İsa'nın Petrus'a "koyunlarımı otlat" ve "ardınca gel" hitaplarından (Yuhanna, 21:15-23, s.118), İsa'nın en sevdiği "şakirdi"nin Petrus olduğu anlamı çıkarılmıştır. Böylece Roma Kilisesi'nin diğerlerine göre üstte bir yere sahip olduğu, Roma piskoposunun da "Papa" olarak Hristiyanların babası olduğu kanıtlanmış olarak kabul edilmiştir.

1. Öğreti Tartışmaları

Öğreti tartışmalarının birinci konusu, Tanrı ile İsa arasındaki ilişkinin niteliği ile ilgiliydi. İskenderiye'li bir rahip olan Arius'un (250-336) görüşüne göre İsa, insanüstü bir varlıktı ama, Tanrı değildi. Oğul (İsa) ile Baba (Tanrı) aynı özü taşımıyorlardı: Baba, ezeli ve ebedi, hakiki Tanrı'ydı; Oğul İsa ise güçlü kutsal tarafı olan bir insandı. Bir diğer deyişle, Arius, İsa'nın bütünüyle kutsal olmadığını, tam ve mutlak kutsallığın Tanrı'da olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın (Baba'nın) İsa'dan (Oğul'dan) "üstün" olduğunu ileri sürüyordu. Karşı görüş ise, Baba-Oğul-Ruhülkudüs (Kutsal Ruh) üçlemesine (*Trinitas*) dayanıyor ve bu üçleme içinde hepsinin "bir"liğini kabul ediyordu. Roma ülkesindeki tüm piskoposların bu tartışmayı sonuçlandırmak için biraraya geldikleri Nicaea (İznik) Konsili (İ.S. 325) Arius'un görüşlerini reddetmişti. Buna karşılık, Arius'un görüşleri Ariusçuluk (*Arianism*) diye anılan bir öğreti haline gelerek taraftar bulmuş fakat, zamanla ortadan kaybolmuştur.

Diğer önemli tartışma konusu, İsa'nın kutsal ve insani nitelikleri arasındaki ilişki hakkındaydı. Bazı Hıristiyan bilginleri İsa'nın insani doğasını öne çıkarıp onun büyük bir ahlakçı olduğunu ileri sürerek, kutsallığı daha çok Tanrı'ya ait bir nitelik olarak görürlerken diğer bazıları, İsa'nın insani niteliklerinin kutsallığı içinde eridiğini ve aslında İsa'nın tek bir kutsal kişilik olduğunu ileri sürmekteydiler. İ.S. 451'deki Chalcedon [Kadıköy] Konseyi, İsa'nın hakiki anlamda Tanrı ve hakiki anlamda insan olduğunu ve bu iki niteliğin onun kişiliğinde "bir"leştiği görüşünü benimsedi. Bunun dışındaki görüşler, birinci tartışma konusundaki Ariusçuluk gibi, "sapkın" (heretik) olarak ilan edildi.

2. Dünyevi Sorunlar Karşıısında Kilise

Zaman içinde Kilise'nin bölünmesine yol açacak bu tür öğreti tartışmaları, Hristiyanlığın insanlara sunduğu mesajı da tehlikeye atıyordu: İsa, erkek ve kadın tüm insanlara cennetin ve kurtuluşun yolunu göstermek için yeryüzüne inmiş; mesajını ileten Oğul Baba ile "bir"leşmişti ve insanlar ancak Baba ile "bir" olan Oğul'u izleyerek kurtuluşa ulaşabilirlerdi.

Kilise'nin bu resmi  ğretisi, Hristiyanlığın "bu dünya" işleriyle değil, " b r dünya"daki kurtuluşla daha çok ilgilendiği gibi yaygın bir kanaatin oluşmasına neden olmuştur. Hristiyanlığın "bu dünya" ile değil, " b r dünya"daki kurtuluşla ilgili olduğuna ilişkin bu kanaatı g clendiren başka kanıtlar da bulunmaktadır. Bunlar, ilk Hristiyanlığın dünyevi ( zellikle de devletle ilgili) sorunlar karşısındaki tavrıyla ilgilidir. Sıralayacak olursak: (1) Bir kere, Hristiyanlığın doğuş ve yayılma evresinde, pagan bir devlet örgütlenmesine sahip Roma İmparatorluğu'nda siyasal sorunlara ilgisizliği, büyük ölçüde Hristiyanlığın gereklerini yapmak gibi bir amacın ürünü olmuştu. (2) İkinci olarak, Hristiyanlık, insanların hiçbir ayırım gözetilmeksizin "eşit" olduklarını kabul etmişti ama, bu eşitlik Tanrı  n ndeydi. Dünyevi yaşamda eşitsizlik yaratıcı, örneğin kölelik gibi kurumlar olabilir. Nitekim, birçok Hristiyan aynı zamanda köle sahibiydi. (3) İlk Hristiyanlar savaş, intikam ve kan dökücü eylemleri kınamışlar ve bu tür eylemlerin İsa'nın öğretilerine ters düştüklerini kabul etmişlerdi. Ancak,  zellikle V. yüzyıldan itibaren Roma'nın güçlü bir kurumu haline gelen Kilise, İmparatorluğun varlığını tehdit eden barbar akınları karşısında, yeni bir tavır geliştirmiş ve başlangıçtaki pasifizmin her zaman geçerli olamacayacağını, özellikle adaletsizliği cezalandırmak ve/veya barışı korumak gibi özel durumlarda savaşmanın "haklı" olduğu görüşünü kabul etmişlerdi. (4) Zamanla güçlü bir dünyevi kurum niteliğini kazanan Kilise, Hristiyanlığı toplumsal yaşamda "otoriteye

itaat"ı vurgulayan bir öğreti haline getirmişti. Bu, toplumsal yaşamın en küçük gruplarından olan "aile" içi ilişkilerde "erkeğin" (kocanın) ya da babanın "kadın"a karşı üstünlüğünü ve egemenliğini Tanrı iradesi gereği kabul eden ve Eski Ahit'ten bu yana süregelen Yahudi ataerkilliğini siyasi iktidar ilişkilerine de uzatmasında görülmektedir.

Bunun ayrıntılarını sonraya bırakarak, Kilise'nin dünyevi bir kurum haline gelişine, bir anlamda Kilise'nin "devletleşmesi"ne karşı tepkilere de değinelim. Yeni Ahit'in "Resullerin İşleri" bölümünden yukarıda aktardığımız bir parçada, ilk Hristiyanlığın yoksulluk içinde eşitliği kabul eden, ortaklaşa sürdürülen cemaatçı bir yaşamı idealleştirdiği görülmekteydi. Kilise'nin zamanla bundan sapması, zenginlik ve güç sahibi olmasına karşı, İsa'nın bu dünyadaki yozlaşmış ilişkilerden uzak durularak, ruhun yenilenmesini öğütleyen görüşlerine ağırlık veren düşünce ve pratikler gelişmişti. Kimi zaman iyice aşırıya kaçan bir çilecilik biçiminde görülen bu düşünce ve pratikler, Hristiyanlık tarihine damgasını vurmuş olan "manastır" olgusunu yaratmıştı. Roma ülkesinin hemen her yerine yayılan manastır uygulamalarının temelinde, bedeni değil ruhu tatmin etme, ruhu tatmin etmek için bedensel arzuları dizginleme (maddi nimetlerden uzaklaşma) ve hatta bedene acı çektirme düşüncesi yatıyordu. Kendi kendini kamçılar, çivili korse giymek, sadece ot yiyerek veya yerden birkaç metre yükseklikteki bir sütunun tepesinde yıllarca yaşamak, bazı manastırlarda görülen çilecilik uygulamalarıydı.

Zaman içinde doğudan batıya doğru yayılan manastırlar arasında, özellikle batıda belirleyici olanlardan başlıcası, Benedictus tarafından İtalya'da, Monte Cassino'da, 529 yılında kurulan manastırdı. Benedictus'un manastırında, "keşişler yoksulluk içinde yaşamaya, zihinsel ve bedeni çalışmaya ve manastırın başrahibine itaat etmeye zorunluydular. Sık sık dua etmeleri, ağır işlerde çalışmaları, az konuşmaları ve özel mülkiyeti terk etmeleri keşişler için temel

koşullardandı. Batı Avrupa manastırları için sonradan belirleyici bir ölçü haline gelen Benedictus'un bu kuralları, Hristiyanlığın hakiki kurtuluşu öbür dünyada gören anlayışının en simgeleyici uygulaması olmuştur.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, Kilise'nin hiyerarşik ve sistemli bir biçimde örgütlenmiş bir kurum haline gelmesine karşılık, manastırlar ve "keşişler", bu sistemin dışına taşan, hatta sistemi delen uygulamalar niteliğini taşıyordu. "Keşişlerin çağrısı, melek hayatını şimdi yaşamaya, dinsel öğütteki ahlakın hayata geçirilebildiği dağda mükemmel toplumu gerçekleştirmeye yönelikti ki, böyle birşey laik dünyada hemen hemen olanaksızdı."¹²⁴

C. Hristiyanlık ve Siyasal (Dünyevi) İktidar: İsa ve Paulus

Doğuşunu ele alırken belirttiğimiz özel koşullar, Hristiyanlığın bir bakıma kendi içine dönük bir inanç sistemi olarak biçimlenmesini gerektirmiştir. Tanrı'nın egemenliğinin yakın olduğunun vurgulanması, Roma İmparatorluğu'nun temsil ettiği siyasal iktidar ve bununla ilişkili genel toplumsal-siyasal sorunlara karşı Hristiyanların görece bir ilgisizlik içinde olmalarının gerekçelerinden biri olmuştur. Bir başka gerekçe, Roma İmparatorluğu'nun İ.S. 4 yüzyılda Hristiyanlığa hoşgörü göstermeyi, V. yüzyıldan itibaren de bu dini resmi inanç sistemi olarak yerleştirme politikası izlemeyi kabul edişinden önce, dünyevi iktidarın pagan niteliği olmuştur.

Ancak bu, Hristiyanlığın, Kilise'nin kurumsallaşmadığı başlangıç döneminde dünyevi iktidarın dışında kalmaya özen göstermiş olması, Hristiyanlığın siyasal iktidar karşısında herhangi bir tavrının olmadığı, ya da siyasal iktidarı düzenlemek istemediği anlamına

¹²⁴Chadwick, "Christian Doctrine", s.16.

gelmemektedir. Aksine, Hristiyanlığın siyasal iktidar karşısında, Yeni Ahit'te ve Paulus'un mektuplarında açıklık kazanan önemli değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerin sistemli ve iyi işlenmiş bir siyaset felsefesi halinde olmaması, sonraki sistemleştirme çabalarının birbirlerinden farklı sonuçlara ulaşmalarını hem mümkün hem de zorunlu kılmıştır. Burada, Hristiyanlığın siyasal iktidar karşısındaki değerlendirmelerinin ilk kez sistematik bir felsefe temeline oturtmaya çalışmış olan Augustinus'un görüşlerinden önce, İsa'nın ve Paulus'un siyasal sorunlar karşısındaki görüş ve değerlendirmelerini aktarmakla yetineceğiz. Bunu yaparken de, herhangi bir siyaset felsefesinde kaçınılmaz olarak varolan "insan doğası", "siyasal boyuneğmenin temelleri", "özgürlük ve eşitlik" ile dinler söz konusu olduğunda önem kazanan dünyevi iktidar ile ruhani iktidar arasındaki ilişkilerin belirlenmesi sorunları üzerinde odaklaşacağız.

1. İnsan Doğası, Özgürlük ve Eşitlik Sorunu

Hristiyanlık, "insan doğası" hakkındaki görüşlerinde, içinden çıktığı Yahudi geleneğinin izlerini taşımaktadır. Burada önemli görünen nokta, Hristiyanlığın, Eski Ahit'in "Tekvin" kısmında anlatılan insanın "günahkar" olduğu inancını aynen sürdürmüş olmasıdır. Bu anlatıya göre Tanrı, "yerin toprağından adamı" yapar ve "burnuna hayat nefesini" üfler ve "adam yaşıyan can" olur. Sonra, Tanrı insanın (adamın) yaşaması için Aden'de bir bahçe yapar, yaptığı adamı oraya koyar ve bu bahçenin ortasında da "iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitir[ir]". Tanrı, adamın bahçedeki her ağacın meyvesinden yiyebileceğini, fakat "iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemiyeceğini" buyurur. Daha sonra, adamın yalnız olmasının iyi olmayacağını düşünür ve kendisine uygun bir yardımcı yapar: Uyuttuğu adamın kaburga kemiklerinden birini alır, etle kaplar ve "bir kadın" yapar. Tanrı'nın "yaptığı

bütün kır hayvanlarının en hilekarı olan yılan" kadını kandırır, ve yasak edilmiş ağacın meyvesinden yemesine neden olur. Böylece Tanrı iradesine karşı gelen kadın, kocasına da bu meyveden yedirir. Bu "ilk günah" sonucunda Tanrı, adamı "Aden bahçesinden, kendisinin içinden alındığı toprağı işlemek için" kovar.¹²⁵

Bu anlatıyı kendi inanç sistemi içinde bütünleyen Hıristiyanlık, insanın özünde "günahkar" olduğunu, "bu dünya"daki yaşamın bir "ceza" niteliği taşıdığını kabul etmektedir. Ancak, yine Hıristiyanlık, insanda daha çok "vicdan", "ruh" gibi terimlerle dile getirilen Tanrısal bir boyut olduğunu da kabul etmektedir. Dolayısıyla, "günahkar" bir varlık olarak insanın doğasındaki bu Tanrısal boyutun sesine uygun hareket ederek kurtuluş yolunu bulması mümkündür.

İsa'nın yaptığı, bu sesi dillendirmek, insanları Tanrı yolunda kurtuluşa çağırmaktır. Bu bağlamda, İsa'nın mesajının yoksullara, kölelere, yaşlılara ve ezilenlere yönelik olması da kolayca anlaşılır. İsa, "Rabbin ruhu üzerimdedir; Çünkü fakirlere müjdeyi Vazetmek için o beni meshetti; Beni esirlere azatlık, Ve körlere gözlerinin açılmasını ilan etmeğe, Ezilenleri kurtuluşa kavuşturmağa, Rabbin makbul yılını ilan etmeğe gönderdi"¹²⁶ diye seslenirken Hıristiyanlığın ilk mesajının hedef kitlesini açıkça belirtmektedir. Hıristiyanlığın, İsa'nın bu ve benzeri birçok seslenişinde mevcut olan yoksullara, kölelere ve ezilenlere seslenişi, "insan doğası" hakkındaki inançla temellendirilmektedir. Özünde "günahkar" olan insan, yaşadığı dünyanın maddi nimetlerine yöneldikçe günah işlemeğe devam edecek, vicdanının sesine (yani, İsa'nın mesajına) ağırlık verdikçe Tanrı'ya yakınlaşacaktır. Dolayısıyla, dünyevi yaşamlarında yoksul olanlar, köleler, yaşlılar, sakatlar, ezilen ve baskı altında tutulanlar,

¹²⁵"Tekvin", 2:1-25 ve 3:1-24 (s.2-3).

¹²⁶Luka, 4:18-19 (s.61).

"günahkar" doğaya sahip olmakla birlikte, Tanrı'ya ve kurtuluşa yakın toplum kesimlerini oluşturmaktadırlar. "Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allahın melekutuna girmesinden daha kolaydır" diyen İsa¹²⁷, yoksullara ve ezilenlere şöyle seslenir: "Ne mutlu size fakirler; çünkü Allahın melekutu sizindir. Ne mutlu size, şimdi aç olanlar; çünkü tok olacaksınız. Ne mutlu size, şimdi ağlıyanlar; çünkü güleceksiniz. İnsanoğlundan dolayı insanların sizden nefret edecekleri, ve sizi cemiyetlerinden ayıracakları, size hakaret eyliyecekleri, adınızı kötü diye yayacakları vakit, ne mutlu sizlere! O günde sevinin ve sevinçten sıçrayın; çünkü, işte gökte karşılığınız büyüktür; çünkü onların babaları da peygamberlere böyle ederlerdi. Fakat vay size, ey zenginler! çünkü siz tesellinizi almışsınız. Ey şimdi tok olanlar, vay size! çünkü acıkacaksınız. Ey şimdi gülenler, vay size! çünkü yas tutacak, ve ağlıyacaksınız. Bütün insanlar sizin için iyi söyledikleri vakit, vay size! çünkü onların babaları yalancı peygamberlere de böyle ederlerdi."¹²⁸

Bu deyişleri, ilk Hıristiyanların, oluşturdukları cemaat içine girerken mallarını ve mülklerini sattıkları, herşeylerini ortaklaşa paylaştıkları yolundaki anlatılarla bütünleştirdiğimizde, şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Dünya nimetlerinden, maddi, yani bedensel isteklerden ve bunların tatmin edilmesine yönelik hazcı tutkulardan uzaklaşmak, insanın "günahkarlığı"ndan kurtuluşunun ilk adımı olmaktadır. Ancak, maddi isteklerin tatmini gibi, günahkar insanı daha da günahkar kılan bir güdüden kurtulmayı kendiliğinden başarmış olan yoksullar, köleler ve ezilenler gibi toplum kesimleri ile İsa'nın yolunu seçmiş olan Hıristiyanlar için "kurtuluş", nedir, nerede ve nasıl gerçekleşecektir?

¹²⁷Matta, 19:24 (s.21).

¹²⁸Luka, 6:20-26 (s.64).

"Kurtuluş"un anlamı, çok genel bir ifadeyle, insanın "İlk Günah"ının cezasından kurtulmasıdır. Bu "kurtuluş" onu, "özgür" kılacaktır. Bu bakımdan Hristiyanlık öğretisinde "özgürlük", Tanrı fikri ile yakından ilişkili olmaktadır. İleride ele alacağımız "Patristik Felsefe"nin düşünürlerinin daha sistematik olarak formüle ettikleri bu "özgürlük" anlayışı, bir bakıma, "İlk Günah"tan ("Düşüş"ten ya da "Aden'den Kovulma"dan önce) Tanrı katında insanın durumunu anlatmaktadır. Buna göre, yaratılıştan özgür olan insan ile "İlk Günah"ın cezasını dünyevi yaşamda çeken, özgürlükten yoksun insan arasında ayırım yapılmaktadır. Dolayısıyla, insan, içindeki Tanrısal sese kulak verip, İsa'nın mesajına uyduğu ölçüde ve sürece özgür olmaktadır.

Hristiyanlığın Tanrısal iradeye bağlı bir insan özgürlüğü fikrine sahip olması, beraberinde, insanların eşitliği sorununu da gündeme getirmektedir. Acaba insanlar eşit midir? Hristiyanlığın bu soruya cevabı, genel bir deyişle, "Tanrı katında evet" olarak verilebilir. "Toplumsal" ya da "dünyevi" eşitsizlikler, "İlk Günah"ın ve onun cezasının bir ürünüdürler ve bir bakıma kaçınılmazdır. Ancak, Tanrı katında da olsa, insanların eşit olmadığını düşündüren bir nokta vardır. Bu da, "kadın"ın durumudur. Hristiyanlığın da kabul ettiği Eski Ahit'in "Tekvin" bölümünde "kadın"ın "adam"ın kaburga kemiğinden yaratılmış olması başlıbaşına bir "eşitsizlik" yaratmaktadır ama, bundan da ötede, "kadın"ın "insan" olarak adlandırılmaması da dikkat çekicidir. Yukarıda özetlediğimiz anlatının devamını olduğu gibi aktarıyoruz: "Rab Allah adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı, ve onu adama getirdi. Ve adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik, ve etimden ettir; *buna Nisa denilecek, çünkü o Insandan alındı.*"¹²⁹

¹²⁹"Tekvin", 2:22-23 (s.2; vurgu eklenmiştir). Kitabı Mukaddes'te adam ile insan birbirlerinin yerine kullanılırken, "kadın"a ayrı bir sözcükle seslenilmesi;

Buna karşılık, Antik Çağ toplum yaşamında kadının durumuyla Hristiyanlığın kadına bakışını karşılaştıran Chadwick, şöyle bir yorum yapmaktadır: "Antik toplumda evli kadın, çoğu kez, büyük ölçüde ayrıcalık sahibi olan bir mal-köleden daha iyi bir durumda değildi (ayrıcalığı da çocuklarının her birinin meşru sayılması derecesine kadardı, yoksa kocasının elini köle-kızların üzerinden çekmesi ölçüsünde değil). Bunun aksine, Kilise'de kadının statüsü ve kocasından eşit ölçüde sadakat isteme hakkı güçlü bir biçimde vurgulanmıştı. Tekvin'de anlatılan Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden türetilmesi ve yılanın hilesine kanması, birçok ilk Hristiyan yazar için, kadının özgürleşmesine direnişin haklı gösterilmesi için gereken bir 'mitos' oluşturuyordu. Augustinus, zihin ve akıl bakımından kadının erkekle eşit olduğu ve kadını bağımlı kılan şeyin biyolojik, cinsel rolü olduğu gözleminde bulunmaktadır (*Confessiones* xiii, 32, 47). Ancak, başka bir yerde, cinsel ilişki söz konusu olduğunda kadının haklarının erkeğine *par potestas* eşit olduğunu; kadının yatak dışında, toplumsal rolünün desteklemek ve itaat etmek olduğunu belirtmektedir (ör. *Faustum* xxii, 31)."¹³⁰

Bu yorumun bile, aslında, kadının eşitsiz ve tabi konumunun Tanrı iradesinin sonucu olarak kabul edildiği kanısındayız.¹³¹ Tanrı katında insanı (kadın-nisa-hariç) eşit

ayrıca "İlk Günah"ın işlenmesinde "kadın"ın "kocas"ı, yani "adamı-insanı" kandırması; Hristiyanlık öğretisinde kadın-erkek eşitsizliğini pekiştiren inanç öğeleridir. Keza, bakire Meryem imgesi ve Hristiyanlığın özellikle bütün orta çağ boyunca cinsel sorunlar karşısındaki katı tutumu, Kilise'de kadınların konuşmalarının ayıp sayılması, St. Paulus'un kadınlara kocalarına, İsa'ya olduğu gibi (mutlak) bir itaat içinde olmalarını söylemesi de bunlara eklenebilir. Bu bakımdan, yine St. Paulus'un, kadın, erkek herkesin milliyetine ve cinsiyetine bakılmaksızın, İsa Mesih'te "bir" olduklarından çıkarılan "Tanrısal eşitlik" fikri biraz kuşkuludur, ya da, çelişkili görünmektedir.

¹³⁰Chadwick, "Christian Doctrine", s.16.

¹³¹Örgütlü, hiyerarşik Kilise sisteminin dışına çıkan manastır yaşantısı, kadınların, erkekler ve dolayısıyla erkek egemenliği olmaksızın yaşamalarını mümkün kılan cemaatçi örgütlenmeleri de içermiştir. Kadın manastırlarının başrahibeleri yüksek bir toplumsal statüye ve güce sahip olmuşlardır. Ancak, bu

gören Hıristiyanlığa göre, dünyevi yaşamdaki eşitsizlikler ve bunlardan kaynaklanan egemenlik ilişkileri ise kaçınılmazdır. Bunun en temel nedeni de, dünyevi yaşamın insan günahkarlığının sonucunda çekmesi gereken bir ceza olmasıdır. Şimdi, diğer soruna, "kurtuluş"un, "özgürlüğe kavuşma"nın nerede ve nasıl gerçekleşeceği sorununa geçelim.

İsa'nın deyişlerine bakıldığında, "kurtuluş" için Tanrı'nın egemenliği gerekmektedir ve bu da "yakın"dır. Hıristiyanlığın doğuşunda söylenen "Allahın melekutu yakındır" sözü, "kurtuluş"un "bu dünya"da gerçekleşeceği kanısını uyandırmaktadır. Buna karşı, yukarıda aktarılan anlatıda yer alan, "işte gökte karşılığınız büyüktür" deyişi, kurtuluşun bu dünyada değil, Tanrı katını simgeleyen "gök"te gerçekleşeceğini düşündürmektedir.

Bu sorunun tartışılması, insanlar arasında, bu dünyada mevcut olan farklılıklardan kaynaklanan siyasal iktidar karşısında Hıristiyanlığın tavrını da içermektedir. Zengin-yoksul, ezen-ezilen, efendi-köle, yöneten-yönetilen ya da egemen-uyruk gibi ayrımlar, bu dünyadaki "devlet düzeni"nin temelidir. Acaba, söylenmek istenen, Tanrı'nın egemenliğinin, yakın bir gelecekte gerçekleşmesiyle, bu dünyadaki eşitsizlikçi ve tahakkümcü devlet düzenlerinin yine bu dünyada ortadan kaldırılacağı mıdır? Öyle ise, bu dünyada mevcut devlet düzenlerindeki eşitsizliklerden kaynaklanan baskılar ve siyasal iktidar karşısında nasıl bir tutum takınılacaktır? Yoksa, Tanrı'nın egemenliği hep Tanrı katında, "gök"te, "cennet"te mi olacaktır? Yani "kurtuluş", bir başka dünyada mıdır? Özellikle Paulus'un geliştirdiği "iktidar düşüncesi"nde, siyasal boyuneğmenin temellerini gördüğümüzde, sorunun cevabı bir ölçüde açıklik kazanacaktır.

bile, kadının özgürleşmesinin, erkeğe göre tanımlanmış bir iktidar ilişkileri anlayışından farklı bir toplumsal ve siyasal pratik ifade ettiğini düşünen günümüz "feminizmi" bakımından, "eşitsizliğin kanıtı" olarak kabul edilebilir.

2. Siyasal Boyuneğmenin Temelleri

Hristiyanlığın doğuşu evresinde, İsa'nın ve "ikinci kurucu" Paulus'un, egemenliği altında yaşadıkları Roma İmparatorluğu'nun simgelediği "siyasal iktidar" karşısındaki düşünce ve tavırları, yukarıda özetlemeye çalıştığımız "insan doğası" anlayışıyla paralellikler göstermektedir. Buna rağmen, Hristiyanlığın siyasal iktidarla ilgili tavrın "tek" olmadığını, zaman içinde çeşitlendiğini ve hatta birbirine ters düşen anlayışların geliştirildiğini hatırlatmakta yarar vardır.

İsa, kendi yolunu seçmiş ve seçecek olanlara, özellikle de yoksul ve ezilenlere seslenişinde, insanın düşmanlarına karşı bile "sevgi" ile yaklaşmasını öğütlemiştir: ". . . [E]y dinliyenler, size diyorum: Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik edin, size lanet edenlere hayırdüa edin, ve size hakaret edenler için dua edin. *Bir yanağın vurana [öbürünü] de uzat, ve senin abanı alandan gömleğini esirgeme.*"¹³² Bu sözler, "Matta'ya Göre İncil'de, "'Göz yerine göz, diş yerine diş' denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: *Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir. Ve eğer biri seninle beraber mahkemeye gidip senin gömleğini almak isterse, ona abanı da bırak*"¹³³ biçimindedir. Bunun yanı sıra, savaşmayı, intikamcılığı, kan dökmeyi de lanetlediğini daha önce belirttiğimiz Hristiyanlığın, siyasal (dünyevi) iktidar karşısındaki ilk tavrının bir tür *pasifizm* olduğu söylenebilir. İleride, Reform düşüncesinde ele alacağımız "pasif itaat" kavramının köklerini hatırlatan bu anlayış, Roma egemenliği altında geçen ilk yüzyıllar içinde Hristiyanların siyasal işlerden kendilerini uzak tutmak ve cemaatlarını korumak gibi davranışlarının da temelini oluşturmuştur.

¹³²Luka, 6:27-29 (s.64).

¹³³Matta, 5:38-40 (s.5, vurgu eklenmiştir).

Tanrı'nın egemenliğinin yakın olduğunu vurgulayan İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonraki gelişmeler içinde, özellikle "ikinci kurucu" Paulus'un dünyevi iktidar karşısındaki görüşlerinin pasiflikten sıyrılıp, her türlü otoriteye itaat etme noktasına vardığını görmekteyiz: "Ey kullar, göze görünür hizmetle de¹³⁴, fakat Mesih'in hizmetçileri gibi Allahın iradesini candan yaparak, ve insanlara değil Rabbe oluyor gibi iyi niyetle hizmet ederek, ve gerek kul, gerek hür, herkesin her ne iyilik yaparsa, Rab tarafından onu alacağını bilerek, bedene göre olan efendilerine Mesihe hizmet eder gibi, yüreğinizin sadeliğinde korku ve titreme ile hizmet edin"¹³⁴ diye seslenen Paulus, yeryüzündeki eşitsizliklerin ve bundan kaynaklanan tahakküm ilişkilerinin "bedene göre" olduğunu vurgulamaktadır. Yani, kulluk, kölelik, bağımlılık, "madd^dünya"ya göre tanımlanmaktadır. Kurtuluş, özgürlük, "manevi dünya"da, tanrı katındadır.

Dahası, maddi dünyada varolan toplumlarda her türlü otoriteye itaatın bir diğer temeli de, yine Paulus'a göre, toplumla insan bedeni arasındaki benzerlikle açıklanmaktadır: ". . . aranızda olan her adama bana verilen inayet ile diyorum, kendisi hakkında düşünmek lazım geldiğinden fazla düşünmesin; fakat Allahın herkese tevzi ettiği iman miktarına göre, itidal ile düşünsün. Çünkü bir bedende birçok azamız olup bütün azanın işi aynı olmadığı gibi, böylece biz çok olup Mesihte bir bedeniz ve her birimiz diğerlerinin azasıyız."¹³⁵ Hiç kimsenin toplum içindeki yerini değiştirmeye kalkmamasını, kendisine toplum içindeki yerine göre verilen "dünyevi" değerden daha değerli olduğunu düşünmemesini öğütleyerek organizmacı toplum anlayışını benimseyen ve Alâeddin Şenel'in dediği gibi, bir tür "kölelik kuramı" geliştiren Paulus¹³⁶, şöyle

¹³⁴Efesoslulara, 6:5-9 (s.202).

¹³⁵Romalılara, 12:3-5 (s.164; vurgu eklenmiştir).

¹³⁶Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s.306.

devam eder: "Herkes üzerinde olan hükümetlere tabi olsun; çünkü Allah tarafından olmayan hükümet yoktur; ve olanlar Allah tarafından tanzim olunmuştur. Bundan dolayı hükümete mukavemet eden Allahın tertibine karşı durmuş olur; ve karşı duranlar kendi aleyhlerine hüküm alırlar. Çünkü hükümdarlar iyi işe değil, fakat kötü işe korkuludurlar. Ve hükümetten korkmamak ister misin? iyi olanı yap ve onun tarafından metholunursun; çünkü sana Allahın hizmetçisidir. Fakat kötü olanı yaparsan, kork; çünkü kılıcı boş yere taşıyor; çünkü Allahın hizmetçisidir, kötülük yapana gazap için intikamcıdır. Bunun için yalnız gazaptan ötürü değil, fakat vicdandan ötürü de tabi olmak lazımdır. Çünkü bunun için de vergiler eda edersiniz; çünkü daima gayretle devam ederek tam bu iş için Allahın hizmetçileridirler. Vergi hakkı olana vergiyi, gümrük hakkı olana gümrüğü, korku hakkı olana korkuyu, hürmet hakkı olana hürmeti, cümleye haklarını eda edin."¹³⁷

Paulus'un bu görüşleri, Orta Çağ siyasal düşüncesinde sıklıkla tartışılan bir dizi konuyu gündeme getirmektedir. Bunlardan ilki, dünya üzerindeki her türlü siyasal iktidarın Tanrı'dan kaynaklandığı; ikincisi, her türlü otoriteye itaat etmenin Tanrısal bir yükümlülük olduğu; üçüncüsü de, dünyevi otorite ile Hristiyan inancının kabul ettiği Tanrısal (ruhani-kutsal) otorite arasındaki ilişki sorunudur.

Hristiyanlığın "insan doğası" hakkındaki kabullerine göre, "bu dünya'daki yaşam, günahkar insana verilmiş bir cezadır. İnsan, yaşadığı süre boyunca, "Aden'den (Cennet'ten)" kovulmasına neden olan ilk günahın cezasını çekecektir. Bu nedenle, yeryüzündeki her türlü siyasal iktidar, Sabine'in de belirttiği gibi, "insan günahının zorunlu bir sonucudur; yöneticinin işi kötüyü bastırmak ve iyiyi güçlendirmektir."¹³⁸

¹³⁷Romalılara, 13:1-7 (s.165).

¹³⁸Sabine ve Thorson, *A History of Political Thought*, s.176.

Buna karşılık, siyasal iktidarın gerçekleştirmek, desteklemek ya da güçlendirmek için uğraştığı "iyi" ile baskı altına almak istediği "kötü" neye göre tanımlanmaktadır? Paulus, bütün iktidarların Tanrı'dan kaynaklandığını (*omnis potestas a deo*), Tanrı'dan kaynaklanmayan iktidar olmadığını (*non est enim potestas nisi a Deo*), bütün iktidarların Tanrı'nın hizmetçisi olduklarını belirttiğine göre, burada sözü geçen "iyi" ile "kötü" kavramlarının Tanrısal bir irade tarafından belirlenmiş olmasını düşünmek gerekmektedir. Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesinden önceki Roma düzeni, imparatorluk dönemiyle pratikte çok fazla bir önemi kalmamış olsa da, yöneticinin otoritesinin toplumdan kaynaklandığını, dolayısıyla, "iyi" ve "kötü" ayrımının Roma toplumunun, iradesine göre belirlendiğini kabul ediyordu. Bu yüzden Hristiyan öğretisinin Paulus'la birlikte geliştirdiği siyasal iktidara bakış biçimi ise, her siyasal iktidarın gerisinde bir kutsal iradenin belirleyiciliğine inandığından ötürü, yerleşik Roma iktidar anlayışına ters düşen bir öge içeriyordu.

O halde, Hristiyanlığın kabul ettiği anlamda, Tanrı iradesine aykırı işler yapan, yani iyi ile kötüyü Tanrı iradesine göre değil de, kendi iradesine göre tayin edip davranan bir yöneticiye de itaat edilecek midir? Bu sorunun yanıtı, "evet"tir. Ama, sistematikleştirilmemiş düşüncelerden oluşan başlangıç evresinde, İsa ve Paulus'un bazı ifadeleri, bu "evet" yanıtının pek de mutlak olmadığını göstermektedir. Roma devletinin pagan niteliği karşısında, kendi inançlarını korumak için devletin iktidar alanına giren işlerden kendilerini mümkün olduğunca dışarda tutmak, ilk Hristiyanlarda en doğru tutumdu. Bunun bir uzantısı olarak, İsa, "Eğer kardeşin sana karşı günah işlerse, git, yalnız onunla senin aranda kabahatini kendisine göster; seni dinlerse kardeşini kazandın. Fakat seni dinlemezse, yanına bir ya da iki kişi daha al da, . . . her söz sabit olsun. Ve eğer onları dinlemek istemezse, kiliseye söyle. Ve eğer kiliseyi de dinlemek istemezse, o sana pagan ve vergi

mültezimi gibi olsun"¹³⁹ diyerek, Hristiyanların kendi aralarındaki ihtilafları pagan Roma devletinin mahkemelerine götürmemeleri gerektiğini buyurmuştur. Bu durum, Kilise'nin cemaat içi işlerde ve ruhani sorunlarda yetkili kılınmasının bir kanıtıdır. Ama, şimde de, Kilise ile devlet arasındaki ilişkilerin niteliği konusu gündeme gelmektedir.

3. Dünyevi ve Ruhani İktidar İlişkisi

Hristiyanlık, güçlü bir hukuk ve idare sistemine sahip bir devlet örgütlenmesinin, Roma İmparatorluğu'nun egemenlik alanına giren topraklar üzerinde ortaya çıkmış bir inanç sistemi olarak, başlangıçtan itibaren, kendi Tanrısal iktidar (Tanrısal egemenlik ya da, Kitabı Mukaddes'teki deyişle, "Allahın melekutu") anlayışı ile kendi dışındaki bir başka inanç sistemine dayanan "dünyevi iktidar" arasındaki ilişkilerin niteliği üzerinde durmak zorunda kalmıştır. Bir bakıma Hristiyanlığın doğuşundaki toplumsal koşulların dayattığı bu zorunluluk karşısında, Hristiyanların, başlangıçta, pagan Roma devletinin kendi cemaatlerindeki "ruhani" sorunlara karışmamasını istediklerini ve bu yönde davranmaya çalıştıklarını bilmekteyiz. Bu durum, zaman içinde, Hristiyanlığın kurumlaşmasıyla ve Kilise'nin dünyevi iktidar üzerinde de egemen olduğu anlayışına doğru evrilmiştir; ama, ilk Hristiyanların Roma devletiyle ilgili sorunları karşısında geliştirilen bazı görüşler, Hristiyanlığın, din ve devlet işlerini birbirinden ayırmaya olanak verici bir inanç sistemi olduğu yolunda yaygın kanaatlerin oluşmasına neden olmuştur.

Bu kanaatin desteklenmesine yönelik kanıtlardan en ünlüsü İsa'nın şu sözüdür: "Kayzer"e (Roma İmparatoruna) vergi

¹³⁹Matta, 18:15-17 (s.20). St. Paulus'un da aynı yönde sözleri vardır: Korintoshulara, 6:4-7 (s.172).

vermenin "caiz" olup olmadığını soranlara¹⁴⁰ İsa, "Bana vergi parasını gösterin. Ve İsaya bir dinar getirdiler. İsa da onlara dedi: Bu suret ve yazı kimindir? Onların Kayserin, dediler. O vakit İsa onlara: Öyle ise, Kayserin şeylerini Kaysere, ve Allahın şeylerini Allaha ödeyin, dedi."¹⁴¹ İsa'nın bu deyişi ile Paulus'tan yukarıda aktardığımız parçada yer alan, "vergi hakkı olana vergiyi, gümrük hakkı olana gümrüğü, korku hakkı olana korkuyu, hürmet hakkı olana hürmeti, cümleye haklarını eda edin" sözü, Hristiyanlığın dünyevi ve ruhani iktidar alanlarını birbirinden ayrı tutmak istediğinin kanıtları olarak gösterilmektedir. Böylece, dünyevi işlerde siyasal iktidara, onun yaptığı yasalara, ruhani işlerde Tanrı iradesine, Tanrı'nın kurallarına itaat etmek, Hristiyanlığın temel kabulü olmaktadır.

Ancak, dünyevi iktidarların tümünün kaynağının Tanrı olduğu, her "hükümet"in tanrı'nın hizmetçisi olduğu, kurtuluşun "Allahın melekutu" ile sağlanacağı gibi inanç öğelerine baktığımızda, bu ayrımın pek de mutlak olmadığını düşünmek mümkündür. Burada, dünyevi ve ruhani iktidarlar arasındaki ayrımın ve ilişkinin tesbitinde öne çıkan iki temel sorun vardır: Dünya üzerindeki yaşamda barışı, düzeni, güvenliği ve adaleti sağlamak; ruhani alanda ise, "günahkar" bir varlık olan insanın Tanrı ile ilişkilerini "ebedi kurtuluş"un gerçekleşebilmesi için düzenlemek.

Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu içindeki serüvenine baktığımızda, başlangıçta bu iki işin ayrı ellerde toplanmasına rıza gösteren uzlaşmacı bir tavrın geçerlik kazandığını görmekteyiz. Buna göre, barışı, düzeni, güvenliği ve adaleti sağlamak gibi "dünyevi" işler Roma İmparatorluğu'nun yöneticilerinin görev alanına girerken, ruhani işlerde Kilise'nin

¹⁴⁰Soranlar, İsa'yı tuzağa düşürüp, kandırarak, ağzından lâf alarak yakalatmak isteyen Ferisiler ile Hirosesilerdir.

¹⁴¹Matta, 22:19-20 (s.25); Markos, 12:16-17 (s. 49); Luka, 24-25 (s.84).

yetkili ve görevli olduğu kabul edilmişti. Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanları kovuşturmaya ve onlara zulmetmeye başladığı İ.S. III. yzyıl ortalarına kadar, bunun bzyle sdrdđu szylenebilir. Bu bağlamda, ozellikle ilk Hristiyan cemaatlarının Roma ulkesi uzerindeki egemen iktidara karşı çıkan, duzen karşıtı, "anarşık" eğilimlerine karşı, her turlu iktidarın Tanrı'ya hizmet ettiği ve iktidara (devlete) itaatın Tanrısal bir odev olduğu fikrinin Paulus tarafından vurgulanması anlamlıdır. Yine bu bağlamda, "kötü yöneticinin günahkarlığın cezası olduğu ve dolayısıyla ona da itaat edilmesinin zorunlu olduğu"¹⁴² anlayışı da dikkati çekmektedir.

II. KİLİSE'NİN ÖZERKLİĞİNİN PEKİşMESİ

Her řeye rağmen, Hristiyanlığın siyasi iktidarı meşrulaştırma biğimi ile dunyevi iktidarı simgeleyen Roma İmparatorluğu'nun kendi iktidarını meşrulaştırma biğimi arasında bir gerilim bulunmaktaydı. Bu gerilim, iktidarın Tanrısal meşruluğu'nun Roma devleti tarafından kabul edilmemiş olmasından kaynaklanmıştı. Nitekim, Roma'nın içine dűřtüđu bunalımlardan, ortaya çıkan kötölüklerden, Roma'yı koruyan tanrıları kızdırmış olduğuına inanılan Hristiyanlığın sorumlu tutulması ve sonuçta, İ.S. III. yzyıl ortalarından itibaren Hristiyanlığa karşı yoğun bir zulüm hareketine girişilmesi bu gerilimin bir ürünüdür denilebilir. Buna karşılık, İmparator Constantinus'un Hristiyanlığı kabulünden önce gerçekleştiği szylenen ve yukarıda anlattığımız olaylar, Roma İmparatorluğu'nun kendi iktidarının meşrulaştırma biğimini, İ.S. 313 tarihinden itibaren, Hristiyanlığın anladığı anlamda bir tek-tanrılı dinsel inanç sistemiyle temellendirmeye başlandığı gzyrlmektedir. Constantinus'un Hristiyanlığı kabulü, I.

¹⁴²Sabine ve Thorson, , s.178.

Theodosius'un Hristiyanlığı resmi din haline getirmesi, Kilise'nin İmparatorluk içindeki "dünyevi" gücünü artırmış ve giderek Kilise'nin kendisi devlet haline gelme yoluna girmiştir. Başlangıçtan beri, Hristiyan cemaatlarının dünyevi işleriyle ilgilenmiş olan Kilise, I. Theodosius'la birlikte giderek güçlü bir biçimde devlet yaşamına ağırlığını koymuştur. Bunda, İmparatorluğun, özellikle V. yüzyıl başlarından itibaren paganlara karşı yürüttüğü Hristiyanlaştırma hareketinin büyük rolü vardır ve bu hareket, zaman içinde, paganların yanında, Kilise'nin resmi öğretisi dışındaki sapkın Hristiyan tarikatlarını da kapsamış ve Kilise'nin gücü iyece pekiştirilmiştir. Buna karşılık, Theodosius zamanında iyice güçlenen Kilise ile Roma devleti arasındaki ilişki, devlet örgütlenmesinin temel kurum ve kurallarını derinden etkilememiştir. Cornell ve Matthews'un deyişiyle, "Kilisenin kazandığı üstünlüklere ve bazı piskoposların çok büyük yetkisine karşın, geç Roma devletinin anayasal yapısında resmen tanınmış bir durumu yoktu. Kilise'nin imparatorluk yönetimiyle ilişkisi, ayrıcalıklı ve iyi örgütlenmiş bir baskı grubunun ilişki olarak kaldı."¹⁴³ Roma devletinin V. yüzyıldan itibaren hızlanan çöküşü ise, bu "baskı grubu ilişkisi"ni değiştirdi ve Hristiyanlığın kendi siyaset felsefesini oluşturması gündeme geldi.

A. Patristik Düşünce

Kilise'nin o dönemdeki ileri gelenlerinin, her biri Kilise tarafından kanonize edilmiş (*canonisatio*), "aziz" (*sanctus, saint*) sayılmış olanların bu girişimlerinin tümüne "Patristik Felsefe" (ya da "Kilise Babaları"nın öğretisi) denir. Hristiyan öğretisini Antik felsefenin kavramlarıyla biçimlendirmek ve Hristiyanlığa metafizik, ontolojik bir temel

¹⁴³Cornell ve Matthews, Roma Dünyası, s.198.

kazandırarak sistemli bir dünya görüşü ortaya çıkarmak amacıyla, II.-VI. yüzyıllar arasında giderek yoğunlaşan bu girişimler arasında en ünlüsü Kuzey Afrika'lı piskopos Augustinus'unkidir. Bununla birlikte, Augustinus'un görüşlerinin içinde olduğu bağlamı belirlemek ve onun düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için, Patristik Felsefe'nin oluşum sürecine dönmek ve üzerinde yoğunlaşılan sorunlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Patristik felsefenin kökeni, Hristiyanlığa ve Hristiyanlara karşı acımasız bir kovuşturma yürüten Romalıların suçlamalarına cevap olsun diye yazılan *Apologia* (Savunmalar) olarak belirtilebilir. Bunların ilk örneklerinde, Hristiyan teolojisine ilişkin sorunlar yanında, dünyevi iktidar ile Kilise arasındaki ilişkilerin tartışıldığını da görmekteyiz.

Genelde Paulus'un siyasal iktidar ile ilgili görüşlerinin tekrarlandığı Patristik düşüncenin ilk düşünürlerinden biri sayılan Antakya'lı Thomas (II. yüzyıl), Kayzerin Tanrı olmadığını, dolayısıyla ona ibadet edilemeyeceğini ama, Tanrı tarafından iktidara yerleştirilmiş olduğunu, bu yüzden de meşru ve itaati haketmiş bulunduğunu söyler.

Patristik felsefenin en ünlülerinden Kartacalı Tertullianus (155-220) ise, Hristiyan inancının antik pagan kültürü üzerindeki üstünlüğünü vurgular. Hristiyanlığın bu üstünlüğü nedeniyle, Antik Çağ pagan kültürünü temsil eden "felsefe"ye gereksinmesi yoktur. Hristiyanlığı felsefi temellere oturtmaya kalkmak doğru değildir. Tertullianus, inancın akılla ilgisinin bulunmadığı kanısındadır ve Hristiyanların kendi inançlarına olduğu gibi sahip çıkmalarını ister. Bu çerçevede içinde, siyasal iktidarların, Roma devletindeki iktidarlar da dahil olmak üzere, Tanrı'dan geldiğini, ama Hristiyanlığı benimsememiş bu iktidarların Tanrısal nitelik taşımadığını, yani bir yüceliğe, kutsallığa sahip bulunmadığını ileri sürer. Tertullianus'un bu görüşleri, dünyevi ve ruhani (kutsal) iktidar ayrımının belirginleşmekte olduğunun işaretidir. Bu ayrımı

yapan Tertullianus, Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının, *pax romana*'nın (Roma Barışı'nın) bozulmasının dünyanın sona ermesi demek olacağını kabul eder ve iktidar Hristiyanlaşmamış olsa da, Roma'nın esenliği için Tanrı'ya dua eder. Amaç, bir yandan, Hristiyanlığın Roma devletinin varlığı için bir tehlike olmadığını kanıtlamak, diğer yandan da Kilise'nin özerkliğini güvence altına almaktır.

Buna karşılık, İskenderiyeli Clementus(150-215) ile öğrencisi İskenderiyeli Origenes (185-250) ise, Hristiyanlığın felsefi olarak temellendirilmesi gerektiğini belirtmişler ve Eski Yunan felsefesini, özellikle de Platon'u kullanarak Hristiyanlığın felsefi temellere oturtulmasına çalışmışlardır. Platon'un öğretileriyle Stoacı ahlak anlayışını Hristiyanlığı temellendirmekte kullanan Clementus, **Protreptikos** (Öğüt), **Paidogogos** (Öğretmen) ve **Stromateis** (Derlemeler) adlı üçlemesiyle ünlüdür. Bu üçlü, aynı zamanda, Tanrı'ya ulaşmanın üç aşamasını temsil etmektedir: Anlamayı amaçlayan iman aşamasından akli yolunda saptıran tutkunun baskı altına alınması aşamasına ve oradan da son aşama olan Tanrı ile vecd haline gelip birleşmeyi simgelemektedir. Toplum yaşamı ile ilgili olarak, yoksulların tefeciler tarafından talep edilen yüksek faiz oranlarına karşı dayanıksız olduklarını ve kentlerde meydana gelen birçok yağmalama olayının ardında bunun yattığını kabul eden görüşleri, Kilise'nin her türlü tefeciliğe karşı kesin yasakçı bir tavır almasına neden olmuştur. Belki bundan da önemlisi ise, Platon'un **Politikos** (Devlet Adamı) adlı yapıtından aldığı kralın "adalet dağıtıcısı" olarak "yaşayan yasa"yı (*nomos empsychos, lex animata*) temsil ettiği görüşünü Eski Yunan düşüncesinden Iustunianus'un yasalarına ve oradan da ortaçağ Batı dünyasına taşımış olmasıdır. Kralın "yaşayan yasa" olarak görülmesi, özellikle yazılı yasaların sınırlayıcılığından kurtulan bir yöneticinin "iyi"yi gerçekleştirmek için özgürce davranabilmesi anlamına

geldiği için önemlidir. Yoksa, burada sözü edilen, tek kişinin keyfi yönetimi anlamında bir tiranlık değildir.

Clementus'un öğrencisi ve İskenderiye piskoposluğundaki halefi Origenes,¹⁴⁴ babasının İskenderiye'de paganlar tarafından, 203/4 yılında "şehit" edilmesinin de katkıda bulunduğu bir tavırla, pagan kültürüne karşı çıkmıştır. Buna karşılık, aldığı eğitim Origenes'e Antik Çağ felsefesi üzerinde çağdaşlarını hayran bırakan bir nüfuz sağlamıştı. Origenes, bu dünya ile öbür dünya, dünyevi varoluş ile Tanrısallık arasında kurulan kesin karşıtlıkları kabul etmez. Ona göre, değişmez, aşkın ve iyi olan Yaradan, kendisini sevmeleri için özgür akılcı varlık olan insanı yaratmıştır. Tanrı, bu dünyayı bir disiplin alanı olarak yaratmıştır. Bu dünya, güzelliği ve düzeni ile yaratıcısının iktidarını ve görkemini yansıtmaktadır. Ama, aynı zamanda, yine bu dünyada belirsizlikler ve acı da vardır. Çünkü ruhlar, bu dünyanın gerçek evleri olmadığını, gerçek evlerinin daha yüksek bir dünyada bulunduğunu farketmelidirler. Felaketler ve diğer kötülükler, Tanrı tarafından, ruhların nihai kaderlerini maddecilikte görmelerini önlemek için oluşturulmaktadırlar. Ancak, Tanrı'nın iyiliği ve tazeleyici ateşi umutsuzluğu yoketmektedir. Sonuçta herkes ve herşey kurtuluşa erişebilecektir. Hatta, bozulmuş bir melek olan Şeytan'ın bile kurtulma olanağı vardır.

Bu görüşleriyle, sadece seçilmiş ruhların kurutulacağı türünden bir ayrımcılığı reddeden Origenes, siyasal iktidar ile ilgili görüşlerinde, Platoncu geleneği takip eder. Platoncu temaları kullanarak, bu dünyadaki kötülüklerin ya kötü kullanılmış özgür tercihlerin bir ürünü olarak görülebileceğini, ya da dünyayı meydana getiren farklı öğelerin işlevlerindeki çeşitlilik ile açıklanabileceğini kabul eder ve böylece organik toplum anlayışına yakınlaşır. Siyasal erk, tıpkı insanların

¹⁴⁴Buradaki özet, esas olarak, Chadwick ve Evans'ın *Atlas of the Christian Church* adlı yapıtına dayanmaktadır (s.22-23).

duyu organları gibi iyi bir biçimde kullanılsın diye Tanrı tarafından verilmiştir. İktidarların kötü kullanılması Tanrısal cezayı gerektirir ama iktidarların Tanrı'dan geldiğini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla, kötü de olsa, iktidarlara itaat gereklidir.

Bu görüşleriyle dünyanın dirlik ve düzen içinde olmasını savunmak isteyen Origenes'in siyasal düzenle ilgili görüşleri bir başka açıdan da dikkat çekicidir. Roma İmparatoru Augustus'un, "İsa'nın barış müjdesinin ileri sürüldüğü bir zamanda [imparatorluk içinde-dünyevi] barışı sağlamış olmasını Tanrı'nın özel bir lütfu olarak gören, 170 yılı dolaylarında Sardes piskoposu olan Melitos'un görüşleri Origenes'i etkilemiştir. İmparatorluğun barışı korumasını Tanrı'nın lütfu olarak kabul eden Melitos'un görüşünü çağırıştırır bir biçimde, Origenes, bir Hristiyanın barış için savaşım savaşamayacağı sorusuna şu cevabı verir: "Hristiyanlar çarpışmak için silahlanamazlar ama imparatorluğun adil savunucuları için içtenlikle dua ederler."¹⁴⁵ Hristiyanların kamusal işlerden uzak durmaları gerektiği inancının sürmekte olduğu bir dönemde, Origenes, kurulu devlet düzeninin Tanrı adına savunulmasını bu sözlerle ifade edebilmiştir.

Patristik felsefe bağlamında, Augustinus'tan önce dikkatleri çeken bir diğer düşünür, Kilise'nin ilk tarihçisi olarak kabul edilen Caesarea piskoposu Eusebios'tur (263-339). İmparator Constantinus'un ve Hristiyan Roma İmparatorluğu'nun ilk ve en öndegelen savunucusu olan Eusebios, "bir bilgin, kronikçi ve Kilise tarihçisi olarak, Constantinus'un saltanatını, insanlık tarihinin doruk noktalarından biri, Eski Ahit'teki kehanetlerin gerçekleşmesi olarak" görmüştü.¹⁴⁶ Dahası, monarkın Tanrı'nın sureti olduğu yolundaki Helenistik

¹⁴⁵ Chadwick, "The Christian Doctrine", s.17.

¹⁴⁶ D. M. Nicol, "Byzantine Political Thought", J. H. Burns ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, içinde, s.52.

kuramı değişen koşullara uyarlamış ve Constantinus'un imparatorluğunu, Gök Krallığı'nın dünya üzerindeki yansıması (*mimesis*) olarak düşünmüştü. Eusebios'a göre, tek bir Tanrı olduğu gibi, imparator da tekti. Geçmişteki pagan Roma imparatorları egemen ve tanrısaldı. Hristiyan imparator ise efendiydi, Tanrı değil. Yine de, bütün imparatorluk iktidarı Tanrı'dan geliyordu ve Eusebios'a göre, "Constantinus, Kutsal Kelam, [*Logos*] yoluyla, Tanrı ile özel bir ilişki içindeydi. O, Tanrı'nın dostu, Kelamın yorumcusuydu."¹⁴⁷ "Constantinus, . . . 'Tanrı bilgisinin öğretmeni'ydi."¹⁴⁸ Eusebios'un kuramına göre Hristiyan imparatoru yönlendiren Tanrı'nın Kelamı'dır ve göğün üstün ve mükemmel düzenini yansıtan bir monarşinin başı olarak imparator, Tanrı'nın yeryüzündeki vekilidir. Bilgelik, iyilik, adalet, cesaret, insanseverlik ve imanlı olmak (*eusebeia*) gibi nitelikler imparatora aittir. İmparatorun bu niteliklerini vurgulayan Eusebios, ayrıca, Constantinus'un kişisel olarak Tanrı ile yakın ve doğrudan bir ilişki içinde olduğunu da ileri sürmüştür.

Eusebios'un bu görüşleri, kendisinden önceki Kilise Babalarının görüşlerinden, en azından bir noktada büyük ölçüde ayrılır. Eusebios, imparatora bir kutsallık atfetmekle, devletin kiliseye karşı üstünlük iddia etmesinin haklılaştırıldığı bir temel hazırlar. Bu nedenle de, XI. yüzyıldan sonra ortaya çıkacak Batı ve Doğu Kiliselerinin, Katoliklik ile Ortodoksluğun ayrışmasından sonraki gelişmeleri hesaba katarak söylersek, Eusebios'un görüşleri daha çok Doğu (Ortodoks) Kilisesi üzerinde etkili olmuştur. Daha yalın bir

¹⁴⁷Ibid., s. 52.

¹⁴⁸John Procopé, "Greek and Roman Political Theory", J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, içinde, s. 35.

deyişle, Eusebios, yukarıdaki görüşleri nedeniyle Bizans siyasal düşüncesinin kurucularından sayılmaktadır.¹⁴⁹

Patristik düşüncenin, Augustinus'tan önceki son ve önemli ismi, Milano piskoposu Ambrossius'tur (340-397). Bir *praetor* oğlu olarak dünyaya gelen Ambrossius, yukarıda ele aldığımız Eusebios'tan farklı olarak, Kilise'nin üstünlüğü yönünde görüşler geliştirmiştir.

Ambrosius'un görüşleri, döneminde, Kilise ile İmparatorluk arasındaki ilişkilerin niteliğini belirleyici olaylardan bazıları etrafında anlatılabilir. Bunlardan biri, Roma imparatorlarının, Hristiyan olduktan sonra da korudukları, pagan geçmişlerinden gelen *pontifex maximus* (en yüksek başkahin-[imparatorların Hristiyan olmalarından sonra] en üstün piskopos) ünvanını bırakmalarıdır. 382 tarihinde, İmparator Gratianus'a papalık giysileri sunmak üzere bir heyet gelir ve Gratianus giysileri, yani papa olmayı reddeder. Gratianus'un bu davranışı, doğrudan piskopos Ambrosius'un etkisi altındadır. Yine Gratianus, IV. yüzyılda, geçmişin pagan tapınaklarını kapatan, paganları Hristiyan yapmaya yönelen imparator uygulamalarını sürdürmüş ve Senato'daki Zafer Sunağı'nı kaldırmıştı. Pagan senatörlerin Symmachus önderliğinde sunağın ve pagan kültlerine ait vakıflarla gelirlerinin restorasyonunu da içeren talepleri, karşılarında Ambrosius'u buluyordu. Ambrosius'a göre, Roma devletinin artık Hristiyanlaşma yolunda ilerleyen dinsel temelleri tehlikedeydi. Pagan teleplerinin sözcülüğünü üstlenmiş olan kahin Symmachus, imparatorun kişisel olarak seçtiği din (yani,

¹⁴⁹Burada ele almayacağımız Bizans siyasal düşüncesi ve Bizans tarihi için bkz. G.L. Seidler, **Bizans Siyasal Düşüncesi**, çev. Mete Tunçay, Ankara, SBF yay., 1980; Ernest Barker, **Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü**, çev. Mete Tunçay, Ankara, Dost yay., 1982; Georg Ostrogorsky, **Bizans Devleti Tarihi**, çev. Fikret Işıltan, Ankara, TİK yay., 1981.

Hristiyanlık) ile İmparatorluğun kamusal olarak benimsediği din (paganlık) arasında ayırım yapıyor ve Constantinus'un Hristiyanlığı seçmekle birlikte, imparatorluğun dinini koruduğunu belirtiyordu. Bu talebin kabulü halinde, özellikle vakıflarla gelirlerinin restorasyonu halinde, imparatorun kişi olarak Hristiyan olmasına karşılık, Hristiyanlığın gelişmesinin engelleneceğini gören Ambrosius, pagan taleplerine karşı çıkarak, imparatorun kafir kültlerini hiçbir biçimde cesaretlendirmemesi gerektiğini söyledi. İmparator, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak, Tanrı iradesinin gereklerini yapmak zorundaydı ve bunu söylerken de, imparatorun kişisel imanına güveniyordu.

Bir sonraki olay, Callinicum meselesidir. Bu kentin piskoposuna, açıkça piskopos tarafından kışkırtıldığı bilinen bir karışıklık sonucunda Hristiyanlar tarafından tahrip edilmiş olan bir sinagogun yeniden inşa edilmesi ve Yahudi mallarının geri verilmesi, İmparator Theodosius tarafından emredilmişti. Ambrosius bu emre karşı çıkar. "Hangisi daha önemli: disiplin gösterisi mi yoksa din davası mı?" diye sorar¹⁵⁰ ve bir Hristiyan olarak imparatorun ikinciye ağırlık vermesi gerektiğini söyler ve imparatoru emrini geri almaya zorlar. Bir diğer olay da, Thessalonika'da (bugünkü Selanik) askerlerine yaptırdığı katliamdan sonra, Ambrosius'un İmparator Theodosius'a tövbe ettirmesidir.

Ambrosius'a göre imparator, diğer bütün hristiyanlar gibi, "Kilise'nin oğlu"dur ve dolayısıyla, Kilise'nin içindedir, üstünde değil. Dolayısıyla, imanla ilgili konularda yetkili olan piskoposlardır, imparatorlar değil. Sabine'in aktardığına göre, Ambrosius, laik alanda imparatorun yetkisini kabul eder, hatta Kilise'nin sahip olduğu toprakların mülkiyeti de imparator otoritesine tabidir ama, Kilise binaları Kilise'nindir.¹⁵¹

¹⁵⁰Markus, "The Latin Fathers", s.96.

¹⁵¹Sabine ve Thorson, *A History of Political Thought*. s. 183.

Ambrosius, Cicero'nun *De officiis* (Görevler Üzerine) adlı yapıtını model alarak yazdığı *De officiis ministrorum* (Yöneticilik Görevleri Üstüne) adlı yapıtında Stoacı düşünceleri geliştirir ve Hristiyanlığın ahlak ve siyaset kurallarını felsefi temellerine oturtmaya çalışır. Akla ve doğaya uygun bir yaşamın erdemli yaşam olduğu yolundaki Stoacı anlayışı sürdüren Ambrosius, "adaletin temeli imandır" diyen Cicero'yu izler. Ama, Cicero için "iyi inanç" diye tanımlanan "iman", Ambrosius için "İsa'ya güvenmek" biçimini alır. Yine Stoacı "insanların kardeşliği" anlayışı, yerini "Hristiyan cemaati"nin dünya ölçeğinde (yani, öncelikle Roma İmparatorluğu kapsamında) yaygınlaşmasına bırakır. Böylelikle, Ambrosius, Roma İmparatorluğu'nu kökten Hristiyan bir toplum olarak görür ve de Kilise'nin bu devletteki kamusal yaşamı ve kurumları biçimlendirmekle görevli olduğu anlayışına ulaşır.

B. "Tanrı Devleti" : Augustinus*

Patristik düşüncenin en ünlü ismi, Ambrosius'un öğrencisi ve onun etkisi altında Hristiyanlığı seçmiş olan

*Bu bölümün başında verilen kaynaklar yanında, özel olarak St. Augustinus'un düşüncelerinin incelenmesinde başvurulacak kaynaklar şunlardır: St. AUGUSTINUS, *The Confessions*, İng. çev. E. B. Pusey, *The City of God*, İng. çev. M. Dods, *On Christian Doctrine*, İng. çev. J. F. Shaw, ed. R. M. Hutchins, Chicago, Encyclopædia Britannica, Inc. ve The University of Chicago, 1952; St. AUGUSTINUS, "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Cilt 1, içinde, s. 311-332; Ernest BARKER, "St. Augustine's Theory of Society", E. BARKER, *Essays on Government*, Oxford, Clarendon Press, 151, s.234-269; P. R. L. BROWN, "Saint Augustine", Beryl Smalley, ed., *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, s.22-21; Ernest L. FORTIN, "St. Augustine, 354-430", Leo Strauss ve Joseph Cropsey, ed., *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally and Co., 1972, s.151-181; Reinhold NIEBUHR, "Augustine's Political Realism", R. Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, London, Charles Scribner's Sons, 1953, s.119-146; Henry PAOLUCCI, ed., *The Political Writings of St. Augustine*, Chicago, Gateway Editions, 1962.

Augustinus'tur (354-430). Augustinus'un önemi, Kilise Babaları'nın düşüncelerinde görülen antik felsefenin kavramlarıyla Hristiyanlığı felsefi olarak temellendirme girişimlerinden en sistematik olanını ortaya koymuş olmasında yatmaktadır. Ayrıca, Roma'nın yıkılıp yerini yeni bir toplum düzeninin (feodalitenin) alacağı bir çağ dönümünde yaşamış olması, görüşlerinin Katolik Kilisesi'nin resmi öğretisi olarak, yüzyıllarca kabul görmesi de Augustinus'un önemini artırmaktadır.

1. Augustinus'un Yaşamı ve Yapıtları

Aurelius Augustinus, 13 Kasım 354 tarihinde, bugün Cezayir'in doğu sınırında bulunan Roma eyaleti Numidia'nın küçük bir kentinde, Tagaste'da dünyaya gelmişti. Zengin bir adam olmamakla birlikte Roma yönetiminde memur olan ve o tarihlerde pagan inancına sahip bulunan babasına karşılık annesi Monica, daha o tarihte ateşli bir Hristiyan olarak tanınıyordu. Her ikisi de büyük ihtimalle Romalı kökenlerden gelmekteydi ama, soylarında Numidia'nın karışmış olduğu sanılmaktadır. Çünkü, Augustinus'un kendisi Pön diline de aşinaydı.

Çocukluk döneminde, annesi tarafından Katolik Kilisesi'ne Hristiyanlığı öğrenmesi için kaydettirilen Augustinus, vaftiz edilmemişti. Babası, Augustinus'un onbir-oniki yaşlarında başladığı dilbilgisi ve edebiyat öğreniminde gösterdiği başarısından çok etkilendi ve oğlunun hukukçu olmasını istedi. 370 yılında Tagaste'lı zengin bir yurttaşın parasal desteğinde Kartaca'ya retorik dersleri almaya giden Augustinus, burada bir kadınla birlikte yaşamaya başlar; on yıl süren bu ilişkisinden Adeodatus adlı bir oğlu dünyaya gelir.

Okulda sessizliği ve çalışkanlığı ile tanınmış olan Augustinus, Manesciliđin¹⁵² etkisine kapılır ve felsefe ile dini uzlaştırmaya kalkılır. 373'te öğrenimini bitiren Augustinus, hukuka değil, edebiyata merak salar. Tagaste'da bir yıl dilbilgisi ğretmenliği yaptıktan sonra, Kartaca'ya dönerek retorik ğretmeni olur. 383 yılında Roma'ya gider. Bunda, tutkulu bir retorik ğretmeni olmasının etkili olduğu söylenmiştir. Roma'da umduğunu bulamayan Augustinus, bir yıl sonra, Milano belediyesinin retorik kürsüsü başkanlığına geçmeyi kabul eder.

Roma'dayken Manesciliği terketmiş olan Augustinus, Milano'da piskopos Ambrosius'tan etkilenir ve Yeni-Platoncu metinleri okumaya başlar. 386'da, Hristiyan olmaya karar verir. Annesi ve oğlunun da içinde yer aldığı en az sekiz kişilik bir grupla, Katolik Kilisesi'ne girmek için, bir arkadaşının malikanesinde inzivaya çekilir. Burada yaptıkları felsefe tartışmalarının sonuçlarını **Contra academicos** (Akademialılara Karşı), **De beata vita** (Mutlu Yaşam üstüne) ve **De ordine** (Düzen Hakkında) adlı kitaplarda yayımlar. Daha sonra Milano'ya dönen Augustinus, Ambrosius tarafından vaftiz edilir.

Hristiyan oluşundan sonra, birkaç arkadaşı ve ğrencisi ile birlikte bir tür manastır yaşamı sürdürmek amacıyla Afrika'ya dönme kararı alır. Bu arada, günümüze sadece **Müzik zerine** adını taşıyan parçası kalmış olan kitaplar üzerinde çalışır. Roma'ya geldiklerinden bir süre sonra, Afrika'ya hareketlerini beklerken annesinin ölmesi üzerine, bir yıl kadar daha Roma'da kalır. Burada, tartışma yaratan ilk kitabını, **Katolik Kilisesi'nin ve Manescilerin Ahlak Anlayışları zerine** adlı kitabını yazar. Ancak iki yıl sonra, oğlu ve arkadaşlarıyla birlikte Tagaste'ye ulaşabilir. Malını mülkünü satmış, gelirlerini yoksullara vermiştir. Yanındaki birkaç kişiyle beraber, sadece dua etmeye ve çalışmaya adanmış

¹⁵²Bkz. aşağıda s. 139.

bir manastır yaşamı sürmeye başlar. Bu grubun içinde yer alan oğlu, 389 yılında ölür.

391'de, sakin manastır yaşamı ansızın sona erer. Hippo'ya giden Augustinus'u, yaşlı piskopos, cemaata dahil olmaya zorlar. Bütün karşı çıkışına rağmen cemaata alınır ve piskopos tarafından rahip ilan edilir. Manastırını Hippo'ya nakleder. Burada, alışılmış olanın dışına çıkarak, vaazlar vermeye ve Afrikalı sapkın tarikat mensuplarıyla kamu önünde tartışmalar yapmaya başlar. 395 ya da 396 yılında, sonradan "piskopos olmanın ağır yükü" diye anacağı görevleri üstlenir. Otuz beş yıllık piskoposluk yaşamında tüm enerjisini kuzey Afrika Katolik Kilisesi'ni savunmaya ve geliştirmeye verir.

Yazmaya yine de zaman ayırabilen Augustinus, 397'de ünlü üç kitabından ilkinin, *De doctrina christiana*'yı (Hıristiyan Öğretisi Üzerine) tamamlar. Aynı tarihlerde başladığı *Confessiones* (İtiraflar) 400 yılında yayımlanır. Bundan hemen sonra başladığı ve en büyük öğreti incelemelerinden biri olan *De trinitate*'yi (Üçleme Üstüne) yazar. 410 yılında Roma'nın Alaric önderliğindeki Vizigotların Roma'yı yağmalamasından sonra, Hıristiyanlığın "ebedi devlet"in çöküşündeki sorumlulukları ile ilgili tartışmalara katılır. Bu tartışmalar içinde, Roma devlet görevlileriyle, Kilise ve İmparatorluk arasındaki ilişkiler hakkında mektuplaşmalar da yer almıştır. Biraz da bu tartışmaların yarattığı düşünceler sonucunda, 413'ten itibaren, ön üç yıl süre ile dizi halinde yayımlanan *De civitate Dei*'yi (Tanrı Devleti Üstüne) yazar. 426 yılında Hippo Piskoposu olacak ardılına belirleyen Augustinus, yazdıklarında kendisini rahatsız eden noktaları kaydettiği *Sözden Dönmeler* (*Retractions*) adlı yapıtını yazmaya başlar. Bununla uğraştığı sırada, kuzey Afrika, İspanya'dan gelen Vandalların saldırılarına uğramıştır. İmparatorluk ordusu Hippo'ya çekilerek kuşatma altına alınmıştır. Vandal ordusunun kuşatması üçüncü ayını sürerken, 28 Ağustos 430'da Augustinus'un yaşamı da son bulur.

Son bulan sadece Augustinus'un yaşamı değildir. Artık Roma İmparatorluğu, ya da Roma Barışı (*pax romana*) ortadan kalkmak üzeredir. Augustinus'tan önceki birçok Kilise Babası, Roma'yı dünya düzenini sağlayan bir evrensel devlet olarak görmüş ve yıkılışının dünyanın sonu anlamına geleceği noktasına kadar varmışlardı. şimdi, Roma'nın yıkılışı elle tutulur bir biçimde somutlaşmıştı. Böylesine kritik bir dönemde yaşamış olan Augustinus, Roma'nın yıkılışından sonra, Aquinum'lu Thomas'a kadar Katolik Kilisesi'nin resmi dogması olarak varlığını sürdürecektir olan sistemli bir din, tarih ve siyaset felsefesi geliştirmişti. Augustinus'un geliştirdiği felsefi görüşlerin önemi, özellikle Roma'nın yıkılışından sonraki iki olgu birlikte anımsandığında daha iyi anlaşılabilir. Bunlardan ilki, Roma'nın yıkılışından sonra, yeni bir Roma İmparatorluğu kurma idealinin Charlemagne'dan başlayarak Avrupa toplumsal-siyasal yaşantısına egemen olması ama, hiçbir hükümdarın bu ideali gerçekeştirememesidir. İkincisi, dünya düzenini temsil eden Roma'nın ihya edilmesindeki başarısızlığın, Kilise'nin temsil ettiği örgütle ve evrensel düzen ideali ile dengelenmek istenmesidir. Dünyevi iktidarın düzeni sağlamada güçsüz olduğu yeri, Kilise'nin evrenselci, kutsal ideolojisi ve pratikleri doldurmaya çalışmıştır.

Böyle bir bağlamda, kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki mutlak üstünlüğünü tescil eden sistemli bir felsefe olarak Augustinus'un görüşleri büyük önem kazanmıştır. Getteli'nin deyişiyle, "Augustinus'un eseri, yokolmakta olan antik dünyadan Hristiyanlık dünyasına, kilise ile pagan bir devlet arasındaki düşmanlıktan bir Hristiyan kilise-devleti içindeki birliğe doğru bir geçişi kapsamına almaktadır."¹⁵³ Burada, Augustinus'un görüşleri, din felsefesi ile tarih ve siyaset felsefesi olarak iki ana başlıkta incelenecektir.

¹⁵³Wanlass, ed., Getteli's History of Political Thought, s.100.

2. Augustinus'ta Din ve Ahlak Sorunları

"İsa'dan sonraki bütün Hristiyanlık tarihinde sadece Paulus'tan sonra ikinci sırayı aldığı" söylenen¹⁵⁴ Augustinus'un dinle, Hristiyanlıkla ilgili görüşleri, büyük ölçüde, bir dönem kendisinin de bir parçasının oluşturduğu Manesciliğe, Akademiacıların kuşkuculuğuna ve Yeni-Platonculuğun eleştirileri üzerine kurulmuştur. İran kökenli Zerdüşť öğretisinin izindeki Manesciliğin yeryüzünde kötülüğün varlığını Tanrı'dan bağımsızlaştıran anlayışına ve rahibin kötü karakterli bir adam olması halinde ayinlerin etkisiz kalacağı düşüncesine karşı çıkan Augustinus, aynı zamanda herkesin kendi yaşam biçimini seçmekte özgür iradeye sahip olduğunu ve insanın doğası gereği iyi bir şey yapamayacağı düşüncesini de kabul etmemişti.

Augustinus'un bu karşı çıkışlarının temelinde onun Tanrı anlayışı bulunmaktadır. Tanrı, Augustinus'a göre tam varlıktır; diğer tüm varlıklar, kendi kendilerine yetemedikleri için, varlığın parçalarıdır ve dolayısıyla da kısmen gerçekler. Tanrı, ayrıca, tek bilinebilirdir; hiçbir insan onu tümüyle bilemeyecek olsa da. Tanrı, doğa ve İncil aracılığıyla kendini açığa vurmaktadır. Doğa, Kutsal Yazılar'daki gizli anlamlardan bazılarının anlaşılması bakımından bir anahtar niteliğindedir ve bu da, insanın doğayı incelemesinin nedenidir. Örneğin İncil'de Tanrı'ya "Işık" denilmiştir; o halde ışığı daha iyi anladığımızda Tanrı'nın ne olduğunu da daha iyi anlamış oluruz. Bu nedenle, bir Hristiyan'ın yaşamı, yalnızca ve yalnızca, kendi emeğinin gerisinde yatan yaratıcıyı bulma amacına yöneliktir. Bu bağlamda Augustinus, evrenin Tanrı'dan türediğini kabul eden Yeni-Platonculuğa karşı çıkar ve evrenin Tanrı tarafından ve onun iradi eylemi sonucunda, altı günde

¹⁵⁴ Artz, *The Mind of the Middle Ages*, s.84. (Augustinus'un din felsefesi ile ilgili görüşleri hakkında burada verilen özet, sözü geçen yapıta dayanmaktadır.)

yaratıldığını benimser.¹⁵⁵ Evrende, Yeni-Platonculuk'ta olduğu gibi, Tanrı'nın altında yer alan tinsel varlıklar bulunur ama, bunlar, zaman içinde Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Evrenin kendi içinde bir istikrarı, düzeni yoktur; Tanrı, sürekli gözetmese, evren bir anda hiçliğe dönüşecektir.

Kötülük, Augustinus'a göre, kendi başına varolmaz. Kötülük, hakiki iyiliğin yokluğu demektir. Tanrı, kötülüğün varolmasına izin verir çünkü ancak kötülüğün olduğu yerde insan iyiliğin ne olduğunu daha derinden kavrayabilir. Augustinus, Şeytan'a ve Tanrı'ya başkaldırmış diğer meleklerin varolduğuna ve bunların kötülük için çalıştıklarına da inanmaktadır. Ahlak alanında tam bir çilecidir. Sevgi ihtirasla özdeştir ve Augustinus, en yüksek yaşam biçiminin inzivada tefekkür demek olan manastır yaşamı olduğunu kabul eder. Ona göre, Tanrı'nın lütfu olmaksızın insan, ancak kötülüğü ister ve kötülük eder. İnsan doğası o denli kötüdür ki, Tanrı'nın lütfu olmadıkça, kendini kurtaracak hiçbir şey yapamaz. Sadece kutsal bir cylem insanı yüceltebilir. Fakat, Tanrı'nın insan yüreğine iyilik sevgisini koymasından sonradır ki, insanın yaptıkları kendi iradesine bağlı olur.

Augustinus'un sisteminde Tanrı sadece evreni yaratmış olmakla kalmaz, onu sürekli denetledikten başka, istediği her an olayların akışını değiştirebilir. "Mucizeler her zaman mümkündür". Dolayısıyla, doğa ve doğaüstü arasında hiçbir ayırım yoktur. Mucizeler için özel bir açıklama gerekmez; mucizeler gündelik olaylara göre ne daha sıradan ne de daha

¹⁵⁵ "Neden altı günde? Çünkü Tanrı yetkindir, yaptığı her şeyi de yetkin biçimde yapar. Altı, sayılar arasında tüm çarpanlarının toplamı kendine eşit olan tek sayıdır: (1x2x3=6=1+2+3) 'yetkin sayı'dır. Öyleyse Tanrı'nın da evreni bu yetkin zaman süresi içinde yaratmış olması gerekir, ne bir eksik ne bir fazla." (Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s.310). Bir başka ve belki de daha temel neden ise, St. Augustinus'un, Kutsal Yazılar'dan (Eski ve Yeni Ahit'ten) üstün bir otorite kabul etmemesidir: "Kutsal Yazılar'ın otoritesinden başka hiçbir şey kabul edilmez çünkü, bu otorite insan zihninin tüm güçlerinden daha büyüktür." (Artz, , s.82).

olağanüstüdür.¹⁵⁶ Bu düşüncelerinin uzantısı olarak, insan aklının özerkliğine ve nihai bilgiye sadece akılcı düşünme ile erişilemeyeceğine inanır. Akıl, mutlaka imanın yol göstericiliğine ihtiyaç duyar. Tanrı'nın ve vahyin otoritesinin mutlak ve hakiki varlığını öncelikle kabul etmeyen felsefe geçersizdir. Dolayısıyla, toplumsal (dünyevi) yaşamda geçerli ahlak ölçüleri, sadece akılla belirlenmez. Bu ölçüler, insanlara, Tanrı vahiyinin ürünü olarak verilmişlerdir. Sonuç: Hristiyan hakikati kuramsal mükemmelliğe veya mantıksal tutarlılığa dayanmaz. Doğruluğu, Tanrı'dan kaynaklanıyor olmasıdır

Augustinus'un Tanrı, din, ahlak ve felsefe hakkındaki bu görüşleri, antik dünyanın insanı ve aklı esas alan dünya görüşünün yerine, Tanrı-merkezli bir dünya görüşünün geçirilmesi anlamını taşımaktadır. "Tanrı Devleti"nde şöyle yazmıştır: "Fakat biz insanız, ebediliği hakikat, hakikatı ebedi, sevgisi ebedi ve hakiki ve Kendisi de ebedi, hakiki ve hiçbir karışıklık, hiçbir ayrılma içermeyen Üçleme olan Yaratıcımızın suretinde yaratıldık; dolayısıyla, O'nun yaptığı işlerle karşılaştığımızda, hatta bizden daha aşağıda bulunan varlıklarda O'nun ayak izlerini, bazan daha yakından, bazan de daha uzaktan tanıyabiliriz. . . ; yine de O'nun suretini taşıyan bizler, . . . kendimize gelelim, yükselelim günahımız yüzünden koparıldığımız Tanrı'ya dönelim."¹⁵⁷

3. Augustinus'un Toplum ve Siyaset Felsefesi

¹⁵⁶Hristiyanlığın doğuşu ile ilgili olarak, Eski ve Yeni Ahit'te yapılacak kısa bir inceleme, bu metinler içinde birçok "mucize"ye rastlayacaktır. Özellikle İsa ve havarilerinin bir dokunuşla sakatları, hastaları iyileştirmeleri, St. Paulus'un gökyüzünden yayılan bir ışıkla görmez olup Tanrı-İsa'nın sesini işitmesi, Hananya'nın Paulus'un gözlerini açması gibi ilk akla gelenler; daha sonra Roma İmparatoru Constantinus'un "rüyalar"ın etkisinde Hristiyan olması gibi öyküler, Hristiyanlık'ta mucizelerin önemli bir yer taşıdığını göstermektedir.

¹⁵⁷St. Augustinus, *The City of God*, XI. Kitap, 19. Bölüm, s.338.

a) Roma'nın Cöküşünün Nedenleri

Augustinus'un yukarıda özetlediğimiz genel felsefi görüşlerini, onun toplum ve siyaset felsefesine bağlayan en önemli nokta, Roma İmparatorluğu ile Hristiyanlık arasındaki ilişkidir. Augustinus, Tanrı, din, ahlak ve felsefe hakkındaki görüşlerini, pagan inançlara karşı yürüttüğü tartışmalar içinde geliştirmiştir. Toplum ve siyaset felsefesini sistemleştirdiği *De civitate Dei* adlı yapıtında da yer verdiği bu görüşleri, yaşadığı dönemin toplumsal tarihi açısından bakıldığında, bir başka amaca daha yöneliktir: Roma'nın barbar akınlarına uğraması ve çökme noktasına gelmesi, pagan inançlarına sahip olanlar tarafından, Roma'nın çok tanrıçılıktan tek tanrıçılığa, Hristiyanlığa geçmesinin cezası olarak görülüyordu. Hristiyanlığın ilk yıllarından itibaren yaygın bir tavır olan, felaketlerden Hristiyanlığı sorumlu tutmak, Augustinus döneminde de devam etmiş ve pagan dinlerine mensup olanlar, Roma'nın içinde bulunduğu çöküntüden Hristiyanlığı sorumlu tutmuşlardı. İşte, Augustinus, bir yandan teoloji düzeyinde hristiyanlığın pagan dinler karşısındaki üstünlüğünü temellendirmek isterken, diğer yandan da, Roma ile Hristiyanlık (devlet ile Kilise) arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmeye yönelmiş ve Tanrı Devleti, bu yönelişin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştı.

Tamamı yirmi iki kitaptan oluşan *De Civitate Dei*'nin ilk on kitabı, Patristik Felsefe'nin temel niteliği olan Hristiyanlığı savunmanın yeni bir biçimini içermektedir. Burada Augustinus, Roma'nın çöküşünün sadece Roma'ya özgü olmadığını, eski imparatorlukların da, Hristiyanlık ile ilgisi olmayan nedenlerden ötürü çöktüklerini, Roma devletinde de, henüz Hristiyanlık yokken ve Roma tanrılarına inancın görkemli olduğu günlerde de büyük felaketlerle karşılaştığını anlatır. Bu yüzden, dünyevi devletlerin çöküşlerine ilişkin başka bir açıklama gerekmektedir ve Augustinus'a göre bu açıklama, öncelikle, paganizmin yarattığı zulüm, zorbalık, kibirlilik, lüks

ve sefahatta aranmalıdır. Augustinus, bu düşüncelerden sonra, 410 tarihindeki felaketin nedeninin Hristiyanlık olmadığını, aksine, Hristiyanlık sayesinde felaketlerin daha da büyümesinin önlendiğini ileri sürer. Çünkü, Roma'yı ele geçiren barbarlar, kendilerine itaat sağlamak amacıyla Hristiyanlığın otoritesine başvurmak durumunda kalmışlardı.

b) Ebedi Devlet Mümkün müdür?

De Civitate Dei'nin 11-22. kitapları ise, "dünyevi egemenliğin kaderi yokolmak ise, kalıcı olan bir devlet yok mudur?" sorusunu sorar ve cevaplandırmaya çalışır. Soruya olumlu cevap veren Augustinus, sonsuza dek varolacak bir devletin olduğunu, bunun da Tanrı Devleti olduğunu belirtir. Böylelikle, bir yandan, ünlü ayrımını, Yeryüzü Devleti (*civitas terrana*) ile Tanrı Devleti (*civitas Dei*) ayrımını ortaya koyar, diğer yandan, bu iki devletin karşılaştırmasını, Tanrı Devleti ile yeryüzü devleti arasındaki ilişkilerin çözümlemesini yapar.

De Civitate Dei'nin 14. Kitabının 28. Bölümünde, iki devleti karşılaştırır. Aynı kitabın 27. bölümünün sonunda Tanrının melekler ve insanlar tarafından işlenecek günahları önleme gücüne sahip olduğunu kesin bir dille belirtir ve "Fakat Tanrı, bu gücü onlara bırakmayı ve böylelikle her ikisine de, kötülüğün kendi kibirleriyle, iyiliğin ise Tanrı'nın inayeti ile işlenmiş olduğunu göstermeyi tercih etmiştir"¹⁵⁸ der ve devam eder: "Buna uygun olarak, iki devleti iki sevgi kurmuştur: yersel olanı, tarnıyı horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı da, benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi. Bir kelimeyle, ilki kendini yüceltir, ikincisi Tanrıyı. Çünkü, biri insanlardan izzet arar, ötekini en büyük izzeti ise vicdanının tanığı olan Tanrıdır. Biri kendi izzetiyle başını diker, öteki Tanrısına 'Benim izzetim sensin' der, 'başımı dik tutan da sen'. Birinde, boyun eğdirdiği prensler ve uluslar hükümlanlık sevgisiyle yönetilir; berikinde prensler ve uyruklar birbirlerine sevgiyle hizmet eder, uyruklar

¹⁵⁸ Ibid., XIV. Kitap, 27. Bölüm, s.396.

itaat ederken prensler de herkesi düşünür. Biri, yöneticilerinin kişiliklerinde canlanan kendi gücüyle zevklenir, öteki Tanrısına 'Seni severim Tanrım' der, 'Benim kuvvetim sensin' ve onun için insana göre yaşayan birinci devletin akıllıları kendi bedenlerini yahut ruhlarını ya da her ikisini birden yararlandırmaya kalkmışlar, Tanrıyı tanıyanlar da 'Tanrıyı Tanrı diye övmemişler, şükretmemişler, kendi batıl düşünceleriyle kibirlenmişler, cılgın yürekleri kararmıştır; bilgin geçinirken' - yani kendi akıllarını övüp gururlanırken- 'akılsız olmuşlar ve fani olmayan Tanrının izzetini, fani olan insan, kuşlar, dört ayaklı hayvanlar ve sürüngenler suretinin benzeyişiyle değiştirmişlerdir. Çünkü bunlar, puta tapan insanların önderleri ya da izleyicileriydiler ve 'ebediyen kutsal olan Yaratandan çok yaratığa (Halikten ziyade mahlûğa) tapıp kulluk etmişlerdi'. buna karşılık öteki devlette insan bilgeliği yoktur, Tanrıya yakınlık vardır: Gerçek Tanrıya gereğince ibadet edilir ve bunun ödülü de ermişlerin, kutsal meleklerin, kutsal insanların topluluğunda aranır, 'ta ki Tanrı herşeyde herşey olsun"¹⁵⁹.

Augustinus'un böylece ayrıştırmak istediği Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti arasındaki ilişkiler nasıldır? Dünyayı "iyilik" ve "kötülük" olarak iki ayrı ve birbirini dışlayan alana ayıran -Manescilik gibi- inançlara karşı çıktığını bildiğimiz Augustinus, Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti'ni birbirinden ayırırken, bu iki devletin birbirlerinin tam karşıtı olduklarını ve birbirlerini dışladıklarını da belirtir. Buna karşılık, yeryüzünde varolan hiçbir toplumda, bu iki devletin saf haline rastlanmayacağını, varolan her toplumda bu iki devletin birbirinin içine geçmiş olduğunu da ifade eder. Bunu daha iyi anlayabilmek için, Augustinus'un "toplum tipolojisi"ni kısaca açıklamak gerekmektedir.

¹⁵⁹Ibid., XIV. Kitap, 28. Bölüm, s.397 (Karş. Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, s.313-314).

c) İnsan Gruplarının Varoluş Biçimleri

Augustinus, Antik Çağ felsefesinin etkisinde kalarak, dünya üzerinde yaşayan insan topluluklarının dört biçimini birbirinden ayırır. Bunlardan ilki, geniş anlamda ailedir (*domus*) ; ikincisi, ailenin üzerinde ve ondan daha geniş olan kent-devletidir (*civitas*), ki buna kent-devletin Roma'da olduğu gibi genişlemiş, imparatorluk halini almış biçimleri ya da birçok kenti içine alan daha büyük birimlerde görülen devletler de dahildir; üçüncüsü, *civitas*'ı da kapsayan, ama ondan daha geniş olan, bütün yeryüzünü ve üzerinde yaşayan insanları içine alan *orbis terrae*'dir. Nihayet, dördüncü olarak, tüm toplumların en geniş olan, yeryüzünü ve gökyüzünü, Tanrı'yı, meleklerini ve ruhları, günahkarlıkları yüzünden Tanrı'dan ayrılıp geçici bir süre için yeryüzünde yaşamakta olan insan toplumunun tümünü kapsayan evren (*mundus*) bulunur.

İnsanlar, yüzyıllar boyu *civitas* ile *mundus* 'u özdeşleştirmişler, küçük, "yakın ve bildik kent cemaatinin sıcaklığını ve içtenliğini Evren'e taşımışlardır".¹⁶⁰ Böylelikle, evreni bir kente (kent-devletine) benzetmişler ve "Kutsal olan ile insani olanın ortak bir 'yurttaşlık' içinde birlikte yaşadıklarını düşünmüşlerdir."¹⁶¹ Stoacıların "kosmopolis" anlayışı bu düşünceyi yansıtır (Yunanca *kosmos*'un latince karşılığı *mundus*, yine Yunanca *polis* 'in karşılığı *civitas* 'tır).

Augustinus'un kendisinden önce uzun bir geçmişi bulunan Yunan-Roma düşüncesinde zaten var olan "Tanrı Devleti" kavramını, kendi yorumladığı biçimiyle Hristiyanlığın toplum ve siyaset felsefesinin merkezine yerleştirmesi doğaldır. Şimdi, yukarıdaki insan toplumları sınıflandırması açısından ve Tanrı Devleti'ni daha iyi anlamak için, Augustinus'un yaşadığı dönemdeki iki büyük örgütlenmeyi anımsayacak olursak: Bir yanda Roma İmparatorluğu, öte yanda Kilise. İmparatorluk ile

¹⁶⁰Barker, "St. Augustine's Theory of Society", s.218.

¹⁶¹Ibid., s.219.

Kilise arasındaki ilişkiler ise, Roma İmparatorluğu'nun doğu ve batı kesimlerinde farklı biçimlerde nitelenmişti. Doğu'da, Bizans'ta İmparatorluk ve Kilise, Eusebios'un kuramı uyarınca, İmparator'un şahsında birbirleriyle özdeşleştirilmişti. Batı'da ise, İmparatorluk ve Kilise ayrı kurumlar olarak kalmış, önceleri Kilise'nin özerkliği yerleştirilmek istenmiş, sonra, Ambrosius ile birlikte, Kilise'nin, ruhani-dinsel alanı ilgilendiren işlerde bile olsa, İmparator'a üstün olduğu görüşü geliştirilmişti. Bu görüşün Ambrosius'tan sonraki gelişimi, "'Hristiyan' olanla 'Romalı' olanın eşitlenmesi ve sonuçta bu iki otoritenin tek bir siyasal-dinsel yapı içinde birbirlerinden ayrı işlevlerinin ve birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarının tanımlanması" olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶²

Augustinus'un Tanrı Devleti kavramı, yukarıdaki toplumlar tipolojisi de dikkate alındığında, Hristiyanlık ile Roma'yı, Kilise ile devleti bir tutan anlayışa aykırı düşmektedir. Çünkü, Augustinus'a göre, *domus* 'tan *mundus* 'a kadar sıralanan tüm toplum tiplerinde, bütün varolan gruplarda "iyilik" ile "kötülük", Tanrısallık ve "şeytanlık" (*daimones*), "benlik sevgisi" ile "Tanrı sevgisi" birarada bulunmaktadır. "Roma İmparatorluğu (ve, sonuç olarak, yeryüzünde varolan herhangi bir devlet) kendi başına, ne kutsaldır, ne de şeytansıdır."¹⁶³ Augustinus, iki devlet arasındaki ayrılmanın "son yargılama" gününde belirginleşeceğine inanmaktadır. Augustinus'un Yeryüzü Devleti ve Tanrı Devleti, bir bakıma iki "ideal tip" olarak belirlemektedir. Barker'ın deyişiyle, "ilk bakışta, Devletin yeryüzü devletiyle ya da bu yeryüzü devletin herhangi bir biçimiyle denk düştüğünü ya da özdeşleştiğini düşünebiliriz." Ana, bu yanlıştır: "Yeryüzü devletini Roma İmparatorluğu ile veya herhangi bir varolan

¹⁶²Markus, "The Latin Fathers", s.102.

¹⁶³Ibid., s.105.

Devletle özdeşleştirmek, gök devletini Katolik Kilisesi ile özdeşleştirmek gibi büyük bir yanlış olur."¹⁶⁴

d) Tanrı Devleti'nin Avırdedici Ölcüsü: Adalet Kavramı

Augustinus, yaşadığı dönemde, İmparatorluk ile Kilise arasındaki ilişkiler üzerinde düşünürken, "adalet" kavramına özel bir yer verir. Bunda da, Cicero'nun *res publica* tanımını esas alır. Cicero'ya göre *res publica* "bir hukuk düzeni ve ortak yarar kavramı üzerinde anlaşmış" insan topluluğudur. Dolayısıyla, Cicero'ya göre hukukun ve ortak iyinin bulunmadığı yerde *res publica* da yoktur. Augustinus, Cicero'nun bu tanımındaki hukuk (*ius*) kavramını, "adalet" ya da "hakkaniyet" olarak anlar ve hakiki adaletin ancak bir tek devlette mükemmel olarak gerçekleştirileceğini, bu devletin de Tanrı Devleti olduğunu belirtir. Diğer bütün devletler, az ya da çok, birer "haydut yatağı"dır çünkü, yine Augustinus'a göre, hakiki adalet ilkesi yoksa, devlet de yoktur. Adaletin olmadığı devlet düzeni, haydutlukla aynı şeydir. Böylece, Augustinus, *res publica* teriminin bu dünyada varolan hiçbir insan topluluğuna uygulanamayacağını belirtir. Çünkü, "hakiki adalet" tümüyle Tanrı Devleti'ne ait bir niteliktir. O yüzden de, "hakiki devlet" Tanrı Devleti'dir.

Augustinus, böylelikle, Cicero'nun hukuk ve adalet ile devlet (*res publica*) arasında kurduğu ilişkiyi alır fakat, adalet ya da hakkaniyet kavramını bir üst düzeye, bu dünyanın üstünde bir başka evrene taşır. Eski Yunan düşüncesinde Platon'un yaptığı iki evren ayrımını hristiyanlaştırarak kullanır ve hakikati (hakiki devlet ve hakiki adaleti) Tanrı Devleti katına yerleştirir (Platon gibi, "idealar evreni"ne değil). Böylece adalet, insanlar arasında toplumsal konumlara uygun bir ilişkiler biçimi olmaktan çıkar ve "insanla Tanrı arasında (ama, ayrıca, sonuçta insan ile insan arasında) haklı bir ilişkiler

¹⁶⁴Barker, a.g.m., s.223.

sistemi haline gelir." Bu sistemin dayandığı temel fikir ise, önce insanın, Tanrı'nın hakkaniyete uygun ilişkiler sistemine olan iradesine iman etmesi ve ikinci olarak da, Tanrı'nın iman sahibi insanlar arasında "seçme" yaparak bu imanı ödüllendireceğine inanmaktır. Buna göre Tanrı, iman sahibi insanlar arasında seçme yaparak, insanın günahkarlığı yüzünden bozulmuş ilişkileri hakkaniyete uygun olarak düzenlemiş olmaktadır.

e) İnsan Doğası, Düşüş ve Toplum

Görülüyor ki, Augustinus, yeryüzünde yaşayan -fani, ölümlü- oldukları için geçici bir süre konuk olan- insanlar arasında bir ayırım yapmaktadır. Daha doğrusu, Tanrı iradesinin insanlar arasında böyle bir ayırım yaptığına inanmaktadır. Bu ayırım, insan doğasının "günahkarlığı"nın sonucudur. Tanrı, insanı özgür ve eşit yaratmıştır ama, günah işleyip cennetten kovulan insan, yeryüzünde yaşamaya ve ölüme mahkum edilmiştir. Ancak, Tanrı'nın yarattığı varlık olarak insanın, bedensel ve ruhsal iki yönü vardır. İnsanlardan bazıları bedensel tutkularına esir olurlar, bazıları ise içlerindeki Tanrısal sese kulak verir ve imanlı bir yaşam sürerler.

Bedensel tutkulara esir olup onların tatmini peşinde koşanlar, adaletsizliği temsil eden Yeryüzü Devleti'ne aittirler; iman sahipleri ise Tanrı Devleti'ne. Ancak, yeryüzünde varolan hiçbir toplumsal grup içinde bu ikisinin nasıl ve nerede birbirlerinden ayrıldığı da belli değildir. Bu belirlenme Tanrı'ya aittir ve Tanrı'nın adil devletine kimlerin gireceği yine Tanrı iradesi tarafından belirlenir. Hakiki adaletin geçerli olduğu Tanrı Devleti, Tanrı'yı, Meleklerini ve Gökteki Azizleri, dünya üzerindeki iman sahipleriyle birleştiren bir "Evrensel Devlet"tir (*Mundus*) ama, (Şeytan gibi) düşmüş melekleri, haksızlık edenlerin ruhlarını ve dünya üzerinde yaşayan imansızları dışarıda bırakmaktadır.

Bu durumda, yeryüzünde mevcut olan toplumsal gruplaşmaların ve insanların hiçbirinin doğrudan Tanrı Devleti'ne dahil oldukları kesin değildir. Çünkü Tanrı Devleti,

görünmeyen, bilinmeyen bir devlettir. Kilise de, yeryüzünde varolan bir insan grubu olduğuna göre ve insan doğasının günahkar niteliği Kilise mensupları için de geçerli olduğuna göre, iman sahibi olmak (yani vaftiz edilmiş, Hristiyan olmak) da Tanrı Devleti'ne girmenin güvencesi değildir.¹⁶⁵ Tanrı Devleti'nin "yurttaşları, tüm kavimlerden seçilip toplanmış, kutsal yolculuğunda yoldaşlarını tüm dillerden derlemiş, farklı alışkanlıkları, yasaları veya kurumları dikkate almamıştır."¹⁶⁶

f) Kurulu Düzenin Mesruluğu

Yeryüzünde varolan devletlerin ve Kilise gibi kurumların hakkaniyeti, adaleti simgeleyen Tanrı Devleti ile haksızlığı, adaletsizliği simgeleyen Yeryüzü Devleti'nin karışımı olması, Kilise'ye ve Kilise mensuplarına mutlak bir üstünlük (Tanrı Devleti'ni temsil etme anlamında) vermediği gibi, varolan her devletin de mutlak olarak Yeryüzü Devleti ile aynı şey olmadığı anlamına gelmektedir. Augustinus'un bu birliktelikten çıkardığı bir diğer sonuç, insanlık tarihinin bu iki zıtlığın (Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti'nin) birlikte varoluşlarının yarattığı çatışma sonucu olduğudur. Özgür ve eşit yaratılmış ilk insanın günah sonucunda düşüşüyle başlayan insanlık tarihi, sonuçta Tanrı Devleti'ne ulaşacak olan bir değişim sürecidir ve bu süreç içinde insan, bu iki zıt gücün birlikteliğinin yarattığı çatışmalar içinde, terim yerindeyse, "ruh eğitimi" geçirmektedir.

Ancak, Tanrı Devleti'ne varacak olan bu çatışmalı değişim süreci, yeryüzünün düzenden yoksun olmasını gerektirmemektedir. Varolan devletlerin herbiri, düzeni (*ordo*) sağlamayı amaçlarlar ve bu amaçlarında da haklıdırlar, çünkü

¹⁶⁵Daha ileride, Reform'ı incelerken göreceğimiz gibi, St. Augustinus'un bu görüşleri, özellikle Martin Luther tarafından Katolik Kilisesi'ne karşı çıkmak amacıyla kullanılacaktır.

¹⁶⁶St. Augustinus, *The City of God*, XIX. Kitap, 18. Bölüm, s.

hiçbiri mutlak olarak gayri adil ya da adil olarak nitelenemez. Her devletin kendine göre bir adalet ilkesi (*Iustitia*) -insan günahkarlığı yüzünden sakat olsa da- vardır ve Tanrı Devleti'nin "seçilmiş" yurttaşları da bu ilkedен yararlanırlar. O halde, varolan her devlet, aynı zamanda Tanrı Devleti'ne, insanlık tarihindeki kutsal yolculuğunda yardımcı olmaktadır. Augustinus'un terimleriyle söyleyecek olursak, Tanrı ile ilişkileri niteleyen mutlak ve hakiki adalet Tanrı Devleti'nin düzenini (*ordo*) temsil etmektedir. Yeryüzündeki mevcut devletler ise, uyruklar üzerinde egemen olmayı, hükmetmeyi (*dominium*) ifade ederler ve kendilerine göre (görelî) bir adalet ilkesine sahiptirler. Mutlak adalet ilkesi günahтан ve günahın yaratacağı sakatlıklardan tümüyle arınmıştır. Buna karşılık, görelî adalet ilkesi, günahın sakatlığını en iyi biçimde gidermeye yöneliktir. Devlet ve yönetim, mülkiyet ve kölelik gibi kurumlar görelî adalet ilkesi uyarınca düzenlenirler ve *ordo*'nun birer biçimidirler. Bu niteliğiyle, yeryüzündeki tüm egemenlik biçimleri, devletten mülkiyete ve köleliğe kadar, "iyi"dir. Ama bu "iyilik", şartlıdır: hiçbirî "doğal" (evrensel, mutlak) değildir, ve herbiri günahın ürünüdür.

Bu çerçevede, son olarak, Augustinus'un hukuk anlayışına da değinmek gerekmektedir. 390'lı yılların sonundan itibaren hukuk hakkındaki görüşlerini yeniden değerlendiren Augustinus, *Contra faustum* adlı yapıtında, Orta Çağ düşüncesinde daha sonra da karşılaşacağımız bir ayrım geliştirir. Buna göre, kutsal aklın ürünü olan ebedî yasa, ya da Tanrı iradesi, doğal düzenin korunmasını ve çiğnenmemesini buyurur. Bu yasanın insan tarafından algılanmış biçimi, insanın günahkarlığı yüzünden ebedî yasaya göre bozulmuş biçimi, doğal yasadır. Bundan sonra da insanın kurduğu devlet içinde uygulanan yasa (dünyevi ya da pozitif yasa) gelir. Böylece, hem doğal yasa, he de insan yapısı, dünyevi yasa Tanrısal yasadан, Tanrı iradesinden ayrılır. Ancak, pozitif yasanın adil olması, Tanrısal yasaya uygun olmasına bağlıdır. Günahkar insanın

kurtuluşu, iman etmesi ve Tanrı'nın lütfu sonunda Tanrı Devleti'ne seçilmesindedir ama bu, yeryüzündeki yaşamda geçerli olan dünyevi egemenlik ilişkilerine karşı çıkmak anlamına gelmemekte, tam dersine, Tanrı inayetinin parçası olan devlete ve onun kurallarına itaat zorunlu olmaktadır. Kurtuluşun ilk adımı bu itaattan geçer.

4. Değrelendirme

Batı Roma'nın yıkılıp, Orta Çağın başlamak üzere olduğu bir dönemde oluşan Augustinus'un görüşleri, özellikle Kilise-devlet ilişkileri açısından. kendinden önceki Kilise Babalarının görüşlerinin bir sentezi gibidir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Eusebius'un etkisinde kalarak, Kilise ile devleti İmparator'un kişiliğinde bütünleştiren Doğu (Bizans) anlayışına karşılık, Augustinus, Kilise'nin Hristiyanları ilgilendiren işlerde özerkliğini vurgulayan görüşler geliştirmiş gibi görünmektedir. Bu görüşlerin ana noktaları şöyle belirtilebilir:

(a) Tanrı Devleti, Kilise ile aynı şey değildir.

(b) Yeryüzü Devleti de Devlet (ya da Roma İmparatorluğu) ile aynı şey değildir.

(c) Kilise, Hristiyanların manevi ve dinsel sorunlarıyla ilgili, bu dünyadan sonraki kurtuluşa erişmeye yönelik faaliyetler yapmaktadır. Buna karşılık devlet, insan davranışlarını maddi bakımdan düzenleyip denetleyen bir kurumdur.

(d) Kilise, güttüğü amaçlar ve ilgi alanları bakımlarından Tanrı'nın lütfuna ve kurtuluşa en yakın insanların meydana getirdiği bir cemaattir.¹⁶⁷ Bu "cemaat", sadece Kilise ileri

¹⁶⁷Burada, Kilise sözcüğünün Yunanca "Ekklesia"dan geldiğini belirtelim. Eski Yunan kent-devleti (*polis*) örgütlenmelerinde Ekklesia, "halk meclisi" olarak anlaşılmaktaydı. Yine Antik Yunan'da "halk" (*demos*), kent-devleti vatandaşlarının yoksul olanlarını kapsayan sınıfsal nitelikli bir kavramdı ve

gelenlerinden, rahiplerden değil, tüm vaftiz edilmiş Hristiyanlardan oluşur ve Tanrı Devleti'ni yeryüzünde "temsil eder." Devlet ya da imparator gücünün kaynağı da Tanrı'dır (Tanrı Devleti'nin "adil düzen"i, (*ordo* 'su) varolan devletlerin kendilerine özgü egemenlik anlayışlarına kaynaklık eder).

Bu son nokta açısından bakıldığında, Augustinus'un, Kilise'ye devlet üzerinde bir yer kazandırmak istediği düşünülebilirse de, bu pek doğru olmaz. Daha doğrusu, Kilise'nin devlete üstünlüğü düşüncesini Augustinus'ta bulmaya çalışmak, "Orta Çağ" hakkındaki yaygın önyargıya dayanan bir zorlama olur. Çünkü, Batı'da "teokratik devlet" anlayışı ve örgütlenmesi, Augustinus'tan birkaç yüzyıl sonra oluşan ve Papa'nın simgelediği ruhban kesiminin (*clericus*) imparator, kral ve prensler üzerindeki üstünlüğünün ifadesidir. Buna karşılık, Augustinus, Kilise'yi, "ruhban kesimi"ni de içine alan, ama vaftiz edilmiş tüm Hristiyanları (rahip olsun, olmasın) kapsayan bir "cemaat" olarak kavramıştır. (Bununla birlikte, Kilise'nin manevi bir üstünlüğünün de kabul edildiği söylenebilir). Kilise'nin "ruhban kesimi"ni ifade edecek biçimde dar anlamda kullanılması, Kilise otoritesinin imparator iktidarı karşısındaki durumuyla ilgili tartışmaların yoğunlaşması ve sonuçta laik (dünyevi) iktidarın ruhani otoriteye bağımlılığının kabul edilmesi, Augustinus'tan sonra,

köleler ile yabancıları ve hatta soyluları dışarıda bırakıyordu. Antik Yunan kent-devleti tipinde "vatandaş" olmanın en temel koşulu ise, ortak bir dine inanmaktı. Bunlar hatırlandığında, ilk ortaya çıkışında yoksullara ve zamanın devlet yönetiminden dışlanmış ve baskı altında tutulan ezilen toplum kesimlerine seslenen Hristiyanlığın, kendi örgütlenmesine neden Kilise (ekklesia-yoksul halk kesimlerinin meclisi) adını tercih ettiği anlaşılabilir. Ayrıca, Hippo piskoposu olmadan önce bir manastır yaşamı süren St. Augustinus'un da, Hristiyanlığın kökenindeki bu yoksullara sesleniş ve ahlâkî çilecilik ögesini fazlasıyla benimsediğini biliyoruz. Bu durumda, St. Augustinus'un da, Tanrı Devleti'ni "polis" in Latince karşılığı olan "civitas" ile dile getirmesi, Hristiyanlığı, sadece rahiplerden değil, onların yanında, yeni inancı benimsemiş bir insanlar (yurttaşlar) topluluğu (cemaat-ekklesia) olarak nitelendirmesi de daha iyi anlaşılabilir.

birbiri ardına gelen papaların dünyevi iktidarlarla ilişkilerini kurumlaştırırken ortaya çıkacak gelişmelerdir. Bu gelişmelerin ilk aşaması, papalığı Batı Roma'nın kesin yıkılışının hemen ertesine rastlayan Gelasius'un görüşleridir.

C. Gelasius Öğretisi

Batı Roma'nın yıkılışından sonra, Constantinopolis'teki Doğu İmparator'u, kendisini ve "Yeni Roma'yı Eski Roma'nın varisi ilan eder ve bunun bir uzantısı olarak, Doğu'da kabul edilen Kilise ve devletin İmparator'da bütünleşmesi öğretisi uyarınca Roma Kilisesi üzerinde de üstünlük iddiasında bulunur. Buna karşılık, kilise'nin devlete karşı özerkliğini gündeme getirmek zorunluluğu ile karşılaşan Hristiyanlık, Papa I. Gelasius (492-496) döneminde, Kilise'nin devlet karşısındaki özerkliğini temellendiren düşünceleri yeniden formüle eder. Bu formülasyon, Papa I. Gelasius'un İmparator I. Anastasius'a 494'te yazdığı bir mektupta şöyle dile getirilmiştir: "Bu dünyanın yönetiminde kullanılan başlıca iki şey vardır, august imparator; piskoposların kutsanmış otoriteleri ve kral iktidarı. Bunlardan piskoposların [otoritesi], kutsal yargılamada insanlığın kralları hakkında bile bir hesaplaşma yaratacağı için, daha ağır bir yük altındadır. Bilirsin, en merhametli oğlum, onurda (*dignitas*) bütün insanlığa üstün gelsen de, yine de kutsal işlerde yetkili olanların önünde imanla boynunu eğersin ve onlardan kendi kurtuluşunun araçlarını istersin. Ve gördüğün gibi, kutsal ayinlerin kabulü ve gereği gibi yürütülmesinde, din alanında (*religionis ordine*), yönetici olmaktan çok, tabi olmalısın. O halde, bu işlerde onların [piskoposların] yargısına bağımlısın ve onları kendi iradene boyun eğdirmeyi amaçlamıyorsun. Çünkü, kamu düzeni alanı (*ordo publicae disciplinae*) söz konusu olduğu ölçüde, piskoposlar imparatorluk makamının (*imperium*) size kutsal olarak tevdi edilmiş olduğunu bilirler ve, dünyevi sorunlardaki

otoriter kararınıza karşı görünmesin diye sizin yasalarınıza itaat ederler. Böyleyse, size soruyorum, saygı duyulan ayinlerin yönetiminden sorumlu olanlara itaat etmek hangi amaçla uygun ve yerindedir?"¹⁶⁸

Papa I. Gelasius'un bu ifadesi, genelde iki biçimde yorumlanmıştır. Bu yorumlardan biri, Gelasius'un din ve dünya işlerini iki ayrı alan olarak görmesi ve din alanında Kilise'nin, dünyevi alanda da imparatorun yetkili olduğunu savunduğu biçimindedir. Diğer yorum ise, tahmin edilebileceği gibi, Kilise'nin devlet iktidarı üzerinde üstünlüğünün savunulduğu yolundadır.

Orta Çağ hakkındaki yaygın anlayış, bu çağdaki devlet yönetiminin "teokratik" niteliği üzerinde birleşmiş olduğundan, önce ikinci yorumdan başlayalım: Gelasius'un bu mektubu ile, imparator iktidarını Kilise'ye tabi kılmak istediğinin başlıca dayanağı, *auctoritas* ve *potestas* sözcüklerinin anlamlarından kaynaklanmaktadır. Roma yönetim sistemi içinde kullanılan bu iki terimden ilki olan *auctoritas* "iktidarın ilkesi"ni, *potestas* ise "iktidarın kullanılış biçimi"ni ifade etmektedir. Ullman'ın ifadesiyle, "ilk olarak Roma anayasasında kullanılmış olan [*auctoritas*] kavramı, eylem açısından bağlayıcı kurallar koyan nihai, üstün iktidarı ifade ediyordu. . . (Roma ve papalık) *auctoritas* 'ı hakkındaki asıl nokta, bunun bölünemez olması ve kendi bütünlüğünün ancak tek adamda olabileceği iken, diğer kavram, *potestas* bölünebilmektedir."¹⁶⁹ Dolayısıyla, Gelasius'un, bölünemeyen ve tam olarak gerçekleşmesi ancak tek adamda toplanması halinde mümkün olan *auctoritas* 'ı Kilise'ye, bölünebilir nitelikteki *potestas* 'ı imparatora, dünyevi işler alanına ait görmesi, Kilise üstünlüğünün ifadesi olmaktadır. Buradaki mantık yürütme biçimini şöyle belirtebiliriz:

¹⁶⁸Benson, "The Gelasian Doctrine", s.14.

¹⁶⁹Ullmann, *Principles of Government*, s.57.

1. *Auctoritas* yönetimin ilkesidir, nihai ve bağlayıcı karar alma yetkisidir. *Potestas* ise iktidarı kullanma biçimidir. O halde *auctoritas* *potestas* 'ı belirler.

2. *Auctoritas*, Gelasius'un iddiası kabul edilirse, Kilise'ye aittir. Kilise, hiyerarşik bir örgütlenmedir ve Roma Piskoposluğu bu hiyerarşinin üstündedir. Dolayısıyla Roma Piskoposu, Hristiyan Kilisesi'nin (cemaatinin) lideri, babası (Papa) olarak *auctoritas*'ı elinde bulundurur. Böylece, *auctoritas*'ın tek adama verilmesiyle tam olarak gerçekleşmesi sağlanmış olur.

3. Gelasius, mektubunda, piskoposların imparator da dahil herkesin Tanrı önündeki hesap vermelerinden sorumlu olmalarından söz ederek, piskoposların daha ağır bir yük taşıdıklarını dile getirmiş, böylece piskoposları ve onların başı olan Papa'yı imparatorun üzerine çıkartmıştır.

4. Roma imparatorları için bu iki noktaya dayalı olarak öne sürülen Kilise'nin üstünlüğü iddiasını kabul etmek hem mümkündür, hem de zorunludur. Mümkündür, çünkü imparatorlar, Hristiyanlığı kabul edişlerinden sonra, çoktanrılı dönemde kendilerine atfettikleri kişisel kutsallıklarını terkedip, Tanrı'nın inayeti ile imparator olduklarını benimsemişlerdir. Bu nedenle, Tanrı'nın yol gösterici buyruklarına uymak zorunlulukları vardır ve bunların ne olduğunu da en iyi Kilise mensupları bilmektedir.

Böylece, tanrı kelamının bilgisine sahip olanların (ilim - *scientia*- sahiplerinin) *auctoritas* 'ını kabul etmeleri ayrıca zorunluluk haline gelmektedir. Bu zorunluluk da, din alanı ile dünya sorunları arasındaki ayrımın yapay olduğu, aslında din alanında Kilise'ye tabi olan imparatorun dünyevi sorunlar alanında iktidarını (*potestas*) kullanırken

de Kilise'nin yönlendiriciliği altında bulunduğu anlamına gelmektedir.¹⁷⁰

Gelasius'un yukarıdaki mektubundaki ifadenin Kilise üstünlüğü lehinde yorumlanması ve Orta Çağ teokrasisinin Gelasius öğretisi ile başladığı iddiası, birçok Orta Çağ uzmanı tarafından kabul görmemektedir. Gelasius'un mektubunda yaptığı ayrımın kilise üstünlüğüne yönelik olmadığını kabul edenlerin iddialarını yukarıdaki sıralamaya uygun olarak, şöylece belirtebiliriz:

1. Gelasius, *auctoritas* ve *potestas* terimlerini kullanmıştır ama, bu terimleri kullanışında, Roma anayasal sisteminde yüklenen anlamların farkında değildir. Çünkü, "Gelasius, piskoposluk, papalık ve imparatorluk makamlarından söz ederken, aslında çok geniş ölçüde değişen bir terminoloji kullanmıştır. Bu durumu en iyi açıklayan şey de, 'İki yol'¹⁷¹ fomülasyonunu, imparatorluk *auctoritas*'ından ve piskoposluk *potestas* 'ından söz ederek tersine dahi çevirmiş olmasıdır ve başka bir yerde de, hiçbir yargı yüklemeyen, 'iki iktidar'dan söz etmesidir."¹⁷² Aforoz etme ile ilgili olarak yaptığı bir başka incelemede, **Tomus de anathematis vinculo**'da, aynı sorunu şöyle ele almıştır:

"İsa'nın gelişinden önce, belirli insanlar, dünyevi faaliyetlerde bulunmakla birlikte -önceden tasarlanmış

¹⁷⁰Bkz. Ullmann, *Principles of Government*, s.57 vd. Alâeddin Şenel de, Gelasius öğretisini -"Batı'da lâik düşüncünün gelişmesine katkıda bulunmuştur"- kaydı ile birlikte, "kimi papaların . . . üstün olduklarını ileri süren ılımlı tezlerin savunulmasına elverişliydi" diye yorumlamaktadır (, s.320-21).

¹⁷¹Aslında Gelasius, "iki kılıç"tan söz etmemektedir. Gelasius'un ayrımının "iki kılıç" olarak orta çağ siyasal düşüncesinde anılmaya ve bir siyaset kuramı haline gelmeye başlaması, ileride "Feodalite ve Siyasal Düşünce" başlıklı üçüncü bölümde göreceğimiz gibi, Carolenj dönemine rastlar.

¹⁷²Benson, a.g.m., s.15. Ullman, (, s.57 vd.) Gelasius'un, *auctoritas* ve *potestas* kavramlarını Roma'daki teknik anayasal anlamlarını bilerek kullanmamış olmasının sonucu değiştirmediğini, ortamın Gelasius öğretisine papalığın üstünlüğü anlamını atfetmeye müsait olduğunu ve iki kılıç öğretisinin sonuçta papalığın üstünlüğüne vardığını iler sürmektedir.

(figuraliter) bir biçimde- aynı zamanda hem kral hem rahip oluyorlardı. Kutsal tarih, kutsal Melchizedek'in¹⁷³ böyle olduğunu kaydetmektedir. Onun egemenlik alanında, Şeytan bu taklidi yapmıştır çünkü, Melchizedek, her zaman, kutsal tapınmaya ait olan şeylerin de kendisine ait olduğunu iddia eden bir tiranlık ruhu içinde kıvranmıştır ve böylelikle pagan imparatorlar, ayrıca yüce rahip (*maximi pontifices*) diye anılmışlardır. Ama hakiki kral ve hakiki piskopos [*pontiff*] olan O geldiğinde, bundan sonra imparator artık piskopos etiketini taşımamıştır, piskopos da kraliyet onuru üzerinde iddiada bulunmamıştır. . . . İnsanın kolayca günah işleyebilecek zayıflığının farkında olarak İsa, halkını, olağanüstü bir yönlendirmeye, kurtuluşa hizmet edecek olana göre düzenlemişti. Buna uygun olarak O, iki iktidarın makamlarını, kendilerine özgü işlevlerine ve farklı değerlerine göre (*actionibus propriis dignitatibusque distinctis*) ayırmıştı (*officia potestatis utriusque discrevit*). İsteddiği, halkının tedavi edici bir alçakgönüllülük sayesinde kurtulması ve yeniden insani kibirin eline düşüp kaçırılmamasıydı ki, buna uygun olarak, Hristiyan imparatorların ebedi yaşam için piskoposlara ihtiyaçları vardı, piskoposlar da dünyevi işleri yürütmek için imparatorun düzenlemelerini kullanacaklardı. Böylelikle, ruhani faaliyet, dünyevi olanın tecavüzlerinden ayrılacak ve, buna göre, Tanrı'ya hizmet edenler dünya işlerine karışmayacaklardı. Ve diğer yandan, dünya işleriyle ilgilenen kimse de, kutsal şeyler üzerinde hüküm sürmeye kalkışmayacaktı ki, böylece iki düzenin alçakgönüllülüğü (*utrisque ordinis*: imparatorlar ve piskoposlar) korunmuş, hiçbirini iki biçimde de olsa yüceltilmeyecek ve dolayısıyla

¹⁷³Melchizedek (Melkisedek), Eski Ahit'te adından hem kral, hem de rahip olarak söz edilen "mitolojik" kişidir.

iki düzenin meslekleri, özellikle kendi işlevleriyle uyumia hale getirilmiş olacaktı."¹⁷⁴

2. Bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, Roma'daki anayasal anlamlarına vakıf olmadan *auctoritas* ve *potestas* kavramlarını gevşek bir biçimde kullanmış olan Gelasius, ayrıca, tek tek piskoposların *auctoritas* sahibi olduklarından söz etmiş, bunu, örgüt olarak Kilise'nin bir niteliği ya da tümüyle Kilise'nin başı olan Papa'ya ait bir üstün güç olarak belirtmemiştir.

3. Gelasius, piskoposların, Tanrı önündeki yargılamada imparatorların kurtuluşu için hesap vereceklerini söylemiş ama, imparatoru dünyevi işlerden dolayı piskoposların yargılayabileceğini ileri sürmemiştir. Böylelikle, imparatorluk ile piskoposluk (papalık) iki ayrı işleve sahip, iki ayrı alana ait, herbiri kendi alanında egemen iki farklı makam görüşünü benimsemiştir. Anastasius'un da bunu kabul edip Kilise'ye müdahale etmemesi gerektiğini ileri sürmekteydi.

4. Gelasius'un iki makamı birbirinden ayırmak isteğine karşı, Doğu Roma İmparatorlarının kendi kişiliklerine kutsallık atfetmeleri önemli bir engel oluşturuyordu. Gelasius, *auctoritas*'ı kutsal (*sacer*) sıfatıyla nitelemişti. Buna karşılık, "beşinci yüzyıl sonlarının Constantinopolis'inde *sacer* ya da *sacratismus* gibi [kutsal anlamına gelen] sıfatlar, genel olarak imparatorun kişiliği ve onunla bağlı şeyler için kullanılıyor, imparatorluk makamının huşu uyandıran niteliğini vurguluyordu ve Kilise de, uzun bir süreden beri bu kullanımı kabul etmişti. Buna karşılık, İtalya'da ve Batı'da, aynı dönem içinde, kutsallık etiketleri piskoposların tekeline geçiyordu. Bu bağlamda, piskoposların *sacrata auctoritas*'ı [kutsal otoritesi] ile imparatorun kutsanmamış *potestas*'ı [iktidarı] arasında

¹⁷⁴^{ibid.}, s.16

Gelasius'un koyduğu karşılıklı özel bir anlam kazanmaktadır. İmparatora rahip statüsü tanımayı reddetmesinde olduğu gibi, Gelasius'un *Duo sunt*'taki [İki yol] formülasyonu, monarşiyi laikleştirme eğilimini yansıtıyordu."¹⁷⁵

Patristik düşüncenin Kilise'yi devlete karşı özerk kılmayı amaçlayan öğretileriyle uyumlu olan ve Augustinus'un Tanrı Devleti-Yeryüzü Devleti ayrımının genel doğrultusu içinde yer alan Gelasius'un "İki Yol" öğretisi, feodalitenin Batı'da yerleşmeye başladığı Carolenj dönemine ve sonrasına aktarılırken, papa-kral-imparator ilişkileri çerçevesinde yeniden biçimlendi. Bu yeniden biçimleniş, "kutsal otorite (*auctoritas sacerdotium*) ile dünyevi iktidar (*regalis potestas*) ayrımını ortadan kaldırarak, Kilise'nin, dünyevi iktidar üzerinde egemenliğini kurmak yönünde gerçekleşmiştir.

Kilise ile dünyevi-siyasal iktidar arasındaki ilişkilerde, Kilise'nin üstünlüğünün kabul edilmesi, aşağıda, tarihsel-toplumsal bağlarını içinde ele alacağımız gibi, Batı dünyasında merkezi ve güçlü bir iktidarın (Batı Roma'nın) çöküşüyle ortaya çıkan boşluk yüzünden kolaylaşmıştır. Kilise üstünlüğünün kabul edilmesini kolaylaştıran "kuramsal" etken ise, Kilise ile devletin ayrı alanlarda geçerli farklı yönetim tarzları oldukları iddiasının gerisinde yatan terminolojidir. Hem Augustinus'un Tanrı Devleti-Yeryüzü Devleti, hem de Gelasius'un *auctoritas-potestas* ayrımı, Kilise'ye, dünyevi-siyasal iktidar karşısında bir tür manevi üstünlük tanımayı kolaşlaştırmaktaydı. Çünkü, iktidarın "ilkesi" olarak *auctoritas* ve dolayısıyla *auctoritas* sahibi Kilise, iktidarın kullanılması yani *potestas* ve dolayısıyla *potestas* sahibi dünyevi iktidar karşısında daha üstün bir konumda olmaktadır.

Aslında Kilise'nin devlet karşısındaki özerkliğinin pekiştirmeyi amaçlamış olan Gelasius Öğrtesi'nin kendini ifade ediş biçiminde yeralan *auctoritas* terimi, en fazlasından

¹⁷⁵Ibid., s.17.

Kilise'nin manevi üstünlüğünü ima ediyor olabilirdi. Ancak, 590-603 yılları arasında papalık yapan I. Gregorius'un (Büyük Gregorius) görüş ve uygulamaları, dünyevi iktidar-kutsal otorite arasındaki ilişkinin Kilise'nin mutlak üstünlüğüne dönüşmesine katkıda bulunmuştur.

Bu katkı, Batı Roma'nın çöktüğü bir dönemde, İstanbul'daki Doğu Roma (Bizans) İmparatoru ile Kilise arasındaki ilişkilerin nasıl olacağı sorunu ile ilgili olarak gelişip olgunlaşmıştır. Buradaki temel sorun, Doğu Roma İmparatoru'nun, daha önce gördüğümüz üzere, Eusebios gibi kuramcılarının da katkılarıyla, hem "kutsal otorite"yi, hem de "dünyevi iktidar"ı kendi kişiliğinin temsil ettiği imparatorluk makamında toplamasından çıkmaktadır. İsa'nın kişiliğinde Kilise'nin tek bir beden (*corpus christi*) olması, imparatorun kişiliğinin ise ayrı bir varlık (bir "dünyevi beden") niteliğini taşıması, Kilise mensuplarını şöyle bir sorunla karşı karşıya bırakmıştı: Kilise mensupları, Romalı olarak, imparatora, papa ve rahip olarak da, İsa'nın ve St. Petrus'un varisi ve dolayısıyla İsa'ya (ve Tanrı'ya) bağımlıydılar. Ama (artık Doğu Roma'da olan) imparator, leri birleştirdiğini ileri sürmekte ve bu bağlamda Kilise'nin de kendisine tabi olduğunu vurgulamaktaydı.

590 yılında papa olan Büyük Gregorius, daha önce, Kilise'nin Doğru Roma İmparatoru nezdindeki temsilcisiydi. Kendi kişisel deneyimleri ve Bizans'ta kutsal otorite-dünyevi iktidar birliğinin ne denli güçlü olduğunu farketmesi sonucunda, Roma Kilisesi'nin imparator iktidarına karşı çıkmasının yararsız olacağını görmüştü. Bu çerçevede, Bizans İmparatoru'na karşı ölçülü bir yol izleyerek, kutsal otorite ile dünyevi iktidar diye bilinen iki erkin alanlarının "ayrı" olduğunu vurgular. Ancak, şunu da ekler: "Bütün insanlar üzerinde olan *potestas* size Tanrı tarafından, iyilik yapmak isteyenlere yardım edilsin, göklere giden yol açılsın ve *yer devleti* *gök devletinin* hizmetinde bulunsun diye verilmiştir." Bu ifade, Büyük

Gregorius'un dünyevi iktidara karşı Kilise'nin üstünlüğünü, en çok Gelasius öğretisinde olduğu gibi, ima yoluyla vurguladığını göstermektedir.

Ancak, Galya ve İngiltere'ye gönderdiği misyonerler ile gözünü Batı'ya çeviren Gregorius, oldukça gerçekçi bir biçimde, Batı dünyasındaki merkezi iktidar boşluğunun Kilise üstünlüğüne uygun bir zemin oluşturduğunun da farkındadır. Güçlü bir imparatorun kutsal otorite ile dünyevi iktidarı kendi kişiliğinde bütünleştirdiği Doğu'da, Kilise'nin buna karşı çıkması ve hatta Gelasius Öğretisi uyarınca imparatorun ruhani alandaki buyruklarını dinlememesi, en azından ağır sonuçlar doğurabilecek bir hareket olurdu. Buna karşılık aynı durum Batı için söz konusu değildi. Batı'da, Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki üstünlüğüne dayanan bir "Hristiyan (papalık) monarşi" için gerekli zemin vardı.

Bu zemin, Büyük Gregorius'un, "Batı"yı "Doğu"dan farklılaştıran atılımlarını kolaylaştırmıştır. Bu atılımların ilki, krallığın her yerde olabileceği, önemli olanın "Hristiyan kral" olmak olduğu anlayışının Batı'da yerleşmesidir. Böylece, Batı Roma'nın yıkılışından sonra çeşitlenen küçük krallıkları bir arayışa getiren, Batı Avrupa ölçeğinde egemen bir "Hristiyan monarşi" ideali billurlaşmaya başlamış oluyordu. Aşağıda ele alacağımız gibi, bu ideal, (Batı Avrupa ölçeğinde) evrensel bir örgütlenme olarak Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'nun kurulması evresinde, Charlemagne'in Papa tarafından imparator ilan edilmesiyle pratiğe geçirilecek ve hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmeyen, ama Batı'da Orta Çağ siyasal düşüncesini belirleyen bir amaç olarak varlığını sürdürecektir.

Büyük Gregorius'un Kilise'yi dünyevi iktidar karşısında üstün ve egemen bir konuma getiren diğer katkısı ise, iktidarını Tanrı'dan alan imparatorun (veya kralın ya da prens gibi değişik ünvanlı dünyevi yöneticinin) Hristiyanlığa (Roma Kilisesi'ne) karşı çıkmayacağı, papa fermanlarına ve papanın

koyduğu kurallara mutlaka uyacağı, dünyevi iktidar sahibinin ancak böyle yapmakla bir "Hristiyan monark" olabileceği fikrini bir yaptırma bağlamasıdır. Bu yaptırım, "aforoz"dur ve uzun yıllar, Batı Orta  ağ'ının hem siyasal pratiklerini ve hem de siyasal düşüncesini ilgilendiren ana konuları belirleyecektir.

Büyük Gregorius'un geliştirip güçlendirdiği "Hristiyan monarşı" ideali ve bu ideal esasında yolunu açtığı Kilise'nin mutlak  st nl ğ , Kilise'nin "Batı" (Roma-katolik) ve "Doğu"(Bizans-Ortodoks) Kiliseleri diye ayrıldığı XI. yüzyıl'da, VII. Gregorius adıyla (1073-1085 arasında) papa olan Hildebrand tarafından kuramsal temellerine de kavuşacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FEODALİTE VE SİYASAL DÜŞÜNCE*

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı, Batı'da sonradan "feodalite" diye anılacak yeni bir toplumsal-siyasal örgütlenmeyi ortaya çıkarmıştır. "Feodalite" kavramının nasıl tanımlanacağı, feodalitenin tarihsel olarak oluştuğu Batı Avrupa dünyası dışında kalan toplumlardaki değişim süreçlerini de anlamaya, açıklamaya yarayacak bir soyut kavram haline getirilip getirilemeyeceği son derece tartışmalı olan konulardır. Örneğin, Halil Berktaş'a göre "'feodalizm' kelimesi, her kullanıldığı yerde, aynı anda iki şeyi: a) çeşitli somutluklardan giderek, her birinin ardında yattığı genellenebilen bir *soyutluğu*; b) esasen böyle bir kapsamlı soyutluk etrafında örüldüğünü saptayabildiğimiz için o *genus* 'un

*Perry ANDERSON, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London, Verso, 1978; Marc BLOCH, *Feodal Toplum*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, Savaş, 1983; Rushton COULBORN, ed., *Feudalism in History*, Hamden Connecticut, Archon Books, 1965; Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme*, Paris, Editions Gallimard, 1978; Georges DUBY, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 1990; Georges Duby, *Erkek Ortaçağ, Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı yay., 1991; Herbert HEATON, *Avrupa İktisat Tarihi*, I, çev. M. Ali Kılıçbay, O. Aydoğuş Ankara, Teori, 1985; Johan HUIZINGA, *The Waning of the Middle Ages*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1982; Mehmet Ali KILIÇBAY, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Ankara, Teori, 1985; P. D. KING, "The Barbarian Kingdoms", J. H. Burns, ed., içinde, s. 123-153; H. G. KOENIGSBERGER, *Medieval Europe 400-1500*, Essex, Longman Group UK Limited, 1987; Henri PIRENNE, *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, Birey ve Toplum, 1984; Henri PIRENNE, *Ortaçağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. U. Kocabaşoğlu, İstanbul, Alan, 1983; Henri PIRENNE, *Ortaçağ Kentleri, Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, çev. Ş. Karadeniz, Ankara, Dost, 1982; Gianfranco POGGI, *The Development of the Modern State, a Sociological Introduction*, London: Hutchinson University Library, 1978; Nicolai RUBINSTEIN, "The History of the Word *politicus* in Early-Modern Europe", Anthony Pagden, ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 içinde s. 41-56; Charles TILLY, "Cities and States in Europe, 1000-1800", *Theory and Society*, Cilt 18, 1989, s.563-584; Lynn WHITE, *Medieval Technology and Social Change*, London, Oxford University Press, 1976.

isim-sıfatıyla nitelediğimiz bir somutluğu anlatmalıdır. Dolayısıyla, *her feodal toplum için, hem diğerleriyle ortak maddi temeller (belli bir teknik eşiğin üç aşağı beş yukarı aynı sosyo-ekonomik örgütlenme biçimini belirlemesi demek olan, evrensel bir zorunluluk), hem de içinde bulunduğu tarihi zaman ve mekan diliminin coğrafi, etnik, siyasi, kültürel vb. özellikleriyle örülmüş spesifik bir genesis (türüm) süreci söz konusu edilebilir.*"¹⁷⁶ Buna karşılık, Van Canegem, "'feodal' [sözcüğü] *feodalis* 'ten türemiştir ve fieflerle ilgilidir; fiefler de genellikle lordlardan vasallara verilmiştir: dolayısıyla 'feodalizm', doğru anlaşıldığında, lordlarla, vasallarla ve fieflerle ilgilidir. 'Feodal' terimi, fieflerin ve vasalların bilinmediği birçok dönemde ve birçok toplumda görülen geri tarım teknikleri, savaşbeyliği, köylülerin baskı altında tutulması ya da 'ilkel' düşünüş tarzları gibi, içinde fieflerle ve vasallarla hiçbir bağlantı bulunmayan, değişik toplumsal olaylara uygulanmamış olsaydı, böylesine apaçık bir gerçeği belirtmek gereksiz bir iş olurdu" demektedir.¹⁷⁷ Bu tartışma etrafında oluşan devasa bir literatür bulunmaktadır ve bizi esas olarak ilgilendirmemektedir. Bizi burada ilgilendiren, Batı dünyasındaki feodalitenin oluşum süreci ile sonrasında ortaya çıkmış olan toplumsal-siyasal düşüncelerdir. Bu nedenle, feodalite kavramının evrensel olarak uygulanabilirliği üzerindeki tartışmalara girmek yerine, ele alacağımız siyasal düşünceleri anlamamıza katkı yapacağı düşüncesiyle feodalitenin Batı dünyasındaki gelişimini ve daha çok kurumsal özelliklerini incelemekle yetineceğiz.

¹⁷⁶Berktaş, *Kabileden Feodalizme*, s.233-234 (vurgular eklenmiştir).

¹⁷⁷Van Canegem, "Government, Law and Society", s. 198.

I. FEODALİTE'NİN OLUŞUMU VE FEODAL İLİŞKİ

Günümüzün "modern devlet" tipinin tarihsel kökenlerini ve gelişimini inceleyen Poggi'ye göre, Batı'da, özellikle de bugünkü Almanya ile Fransa'yı oluşturan topraklar üzerinde, feodalitenin ortaya çıkışı üç gelişmenin etkisi altında kalmıştır: "(1) Batı Roma İmparatorluğu'nun, hem merkezileşmiş bir 'hükümet sistemi olarak ve hem de belediyeler çevresinde toplanmış bir yönetim sistemi olarak yıkılması; (2) *Völkerwanderungen* [diye anılan kabile topluluklarının] kitlesel olarak yer değiştirmeleri; ve (3) Batı Avrupa'da yaşayan insanlar ve bunlarla diğer yörelerin insanları arasındaki ana iletişim ve ticaret yollarının Akdeniz'den sapması."¹⁷⁸ Bu üç gelişmenin etkisi ile Batı Avrupa'da oluşan yeni toplumsal-siyasal örgütlenme, Yunan-Roma geçmişinden, Cermen kabilelerinin geleneksel ilişkilerinden ve Hristiyan dünya görüşünden gelen öğelerin kendine özgü bir bireşimini ifade ediyordu. Şimdi, bu bireşimin nasıl gerçekleştiğini kısaca görelim.

A. Batı Roma'nın Yıkılışından Sonra Avrupa

Batı Roma'nın yıkılışı, aynı zamanda, Akdeniz çevresinde büyük bir düzenin, Roma Barışı'nın (*pax Romana*) da sona erdiği anlamına geliyordu. Bundan sonraki gelişmeler, Batı Avrupa'da Roma Barışı'nı yeniden kurmaya yönelik güçler arasındaki mücadeleleri yansıtacaktı. Batı Roma'nın mirasına sahip çıkmaya yönelik bu mücadelelerin tarafları ise, geçmişin Roma ülkesine ait topraklar üzerinde birbiri ardına kurulan Cermen krallıkları, Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu ve Kiliseydi.

¹⁷⁸Poggi, *The Development of the Modern State*, s.18.

1. Cermen Krallıklarının Özellikleri

I.S. I. yüzyıldan itibaren Roma ülkesine sızmaya başlamış olan ve hatta içlerinden bazı kabilelere II. yüzyıldan itibaren Roma topraklarında yerleşme izni verilmiş bulunan Cermenler, V. yüzyıldan itibaren, Kuzey Afrika, İtalya, İspanya, Galya ve Britanya'da çeşitli krallıklar kurmuşlardı. Bu krallıklardan hemen hiçbiri Roma uygarlığını yıkmak gibi bir amaç gütmemişler, tersine, yerleştikleri bölgelerde, Roma'dan miras kalan kurumların avantajlarını kendi lehlerine kullanmaya çalışmışlardı. Örneğin İtalya'daki Ostrogotların önderi Büyük Teodoric, Roma'nın senato, kamu yönetimi sistemi ve okul gibi kurumlarını korumuş ve hatta 495 tarihinde kendini "Roma kralı" ilan etmiş, Galya'da Burgondlar ve İspanya'daki Vizigotlar Roma hukukunu uygulamayı sürdürmüşler, Frank kralı Clovis ise, daha da çarpıcı bir örnek olarak, Hristiyanlığı kabul etmesinin yanı sıra, Roma imparatorlarının ünvanlarına sahip çıkmıştı.

Ancak, bu Cermen krallıklarının çoğu pek uzun ömürlü olamadılar. Bunun nedenleri arasında, Doğu Roma'nın eski Roma'yı canlandırmak için giriştiği karşı saldırılar, özellikle Iustinianus döneminde elde ettiği başarılar ile Akdeniz'de yeni bir güç olarak belirmeye başlayan Müslümanların kazanımları önemliydi. Ancak, bir diğer önemli neden de, Cermen krallarının ülkelerini alt bölgelere ayırmaları ve kabile geleneklerine uygun olarak, yakınları arasında paylaştırmalarıydı. Bir bakıma, yetişmiş yöneticilerden yoksun bulundukları için buna zorunlu olan Cermen krallarının bu uygulaması, krallık topraklarının yönetsel bölünüşü üzerinde tartışmalara ve iç çatışmalara neden oluyordu. Sonuçta, Kuzey Afrika'daki Vandal Krallığı ile İtalya'daki Ostrogot krallığı Bizans tarafından VI. yüzyılda, İspanya'daki Vizigot Krallığı da Müslümanlar tarafından VIII. yüzyılda ortadan kaldırıldı.

Cermen krallıkları arasında varlığını sürdüren ve Avrupa'da oluşum halindeki yeni düzenin en önemli belirleyicilerinden biri haline gelen ise, Frank Krallığıydı. Frank kabilelerini birleştirerek Galya'nın önemli bir bölümünü ele geçiren Clovis'in 511'deki ölümünden sonra, Frank Krallığı Merovenj hanedanı yöneticileri arasındaki iç çatışmalar yüzünden bölündü. Daha sonra, Heristal'li (Genç) Pepin (687-714) rakiplerine üstünlük sağıyarak Frank ülkesinin tek egemeni haline geldi. Karolenj hanedanlığının kurucusu sayılan (Genç) Pepin'in halefi Charles Martel (Çekiç Charles) (Çekiç Charles; 717-741), bir yandan bütün Frank ülkesini kendisine bağlarken, diğer yandan da 732 tarihindeki Poitiers Savaşı sonunda Müslümanları yenerek güneye doğru püskürttü. Çekiç Charles'ın halefi Kısa Pepin ise, son Merovenj kralını tahtından indirerek, daha sonra Charlemagne tarafından, "Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu" adı altında üstlenilecek yeni bir Avrupa düzeni kurma işinde Frankların önemli bir güç olarak ortaya çıkmalarını kolaylaştırmış oldu.

Bu noktada, Frankların etkinliği ile Orta Çağ Avrupa'sında oluşum halindeki feodaliteyi belirleyici güç odaklarından biri haline gelen Cermen kabilelerinin ve kurdukları krallıkların özellikleri üzerinde biraz durmamız gerekmektedir.

Bir kere, Cermenler, kır kökenli ve savaşçı özellikler taşıyan, kabile türü örgütlenmeye sahip topluluklardı. Eski Yunan ve Roma medeniyetinin felsefi, edebi, bilimsel ve sanatsal gelişmişlik düzeyinin oldukça uzağındaydılar. Dolayısıyla, yokolmanın eşiğindeki Yunan-Roma kültürüne canlılık kazandıramayacak durumdaydılar.

İkinci olarak, ele geçirdikleri ve üzerinde yerleştikleri Roma topraklarını çekip çevirecek, eskimiş Roma yönetim sistemini iyileştirecek, vergileri toplayacak, ekonomik sorunların üstesinden gelebilecek donanımları yoktu.

Üçüncüsü, savaşçı bir önderin çevresinde örgütlenmiş kabile tipi topluluklar olarak, Cermenler, birçok kavimden oluşan farklı yurttaşlar üzerinde egemenlik kurmuş "kişisel olmayan bir devlet" yerine, kabile şefine kişisel bağımlılık ve sadakat geleneğine sahiplerdi. Bu kişisel sadakat geleneği, Cermen kabilelerinin Roma ile temasa geçmelerinden önce, ortaklaşa (ilkel-kollektif) bir mülkiyet anlayışı çevresinde oluşmuştu. Buna karşılık, Cermen kabilelerinin Roma'dan aldıkları kurumların en başında "özel mülkiyet" geliyordu. Roma'da ayrıntılı bir hukuk sistemi içinde yerleşmiş bir kurum olarak "özel mülkiyet"e, sadece insanlar (köleler) "değil, aynı zamanda ve en önemlisi toprak da tamamen" dahil olmuştu.¹⁷⁹ Savaşçı kabile şefine kişisel sadakat geleneği ile Roma'nın özel mülkiyet kurumunu birleştiren Cermen kabilelerinin oluşturduğu krallıklarda krallar, ele geçirdikleri toprakları, "ölümlerinden sonra oğulları arasında pay edilecek bir özel mülkiyet" olarak görüyorlardı.¹⁸⁰ Ancak bu paylaşma, parçalanma demek değildi; artık kral olan savaşçı şefe sadakatla bağlı olan yakınlarının yönetimi paylaşmasıydı. Poggi'nin ifadesiyle, "bu, savaşçı şef ile onun kendi eliyle seçtiği yakınları, şeref, macera ve önderlik bakımından güvenilir ortakları arasında karşılıklı sadakata ve duygudaşlığa dayanan *Gefolgschaft*, 'izleyicilik' [yoldaşlık] ilişkisiydi."¹⁸¹ IX. yüzyılın hemen başında Avrupa'da yaygınlaşmış bulunan bu ilişki biçimi, Karolenj imparatorluğunun vazgeçilmez kurumlarından biri haline gelecek ve feodalitenin oluşumunda en temel Cermen katkılarından birini oluşturacaktı.

Bunun nasıl olduğunu, feodalitenin temel kurumlarından söz ederken göreceğiz. Şimdi, Cermen krallıklarının, burada ele aldığımız konu bakımından önemli

¹⁷⁹Berktaş, , s.250.

¹⁸⁰Perry, et. al., *Western Civilization*, s.183.

¹⁸¹Poggi, s. 19.

görünen son özelliğine değinelim. Ele geçirdikleri toprakların yönetimini sürdürebilmek bakımından, bir anlamda zorunlu olarak Roma hukukunu uygulamayı sürdüren Cermen krallıklarının çoğu, yabancıları oldukları Yunan-Roma kültürünün felsefi ilkelerine göre biçimlenmiş "yazılı" kuralları garipsiyorlardı. Bunun bir nedeni, fetihler anındaki "Cermen hukuku"nun yazılı olmayan kabile geleneklerinden oluşmasıydı. Nitekim, Cermenler, Roma hukukunun kavim farkı gözetilmeksizin imparatorluk ülkesi üzerinde yaşayan herkese uygulanmasını anlamakta güçlük çekiyorlardı: "Bir Cermen ancak kendi kabilesinin hukukuna göre yargılanabilirdi."¹⁸²

2. Kral-Papa İlişkileri

Cermen krallarının birçoğunun Katolik Kilisesi tarafından sapkın olarak kabul edilen Ariusçuluğu benimsemelerinin aksine, Frankları birleştiren Clovis katolikliği seçmişti. 732 tarihindeki savaş sonunda Müslümanları güneye püskürten Çekiç Charles, bu başarısı nedeniyle Papa'dan övgüler almış; daha sonra, oğlu Kısa Pepin'e tacını, Papa ve Kilise ileri gelenlerinin uygun görmesi sonucunda, önde gelen piskoposlardan Bonifacius giydirmişti.

Kısa Pepin'in Kilise tarafından kral ilan edilmesi, Katolik Kilisesi'nin güçlü olmak için gerek duyduğu bir müttefiki de kazanması anlamını taşıyordu. Gelasius'un Doğu Roma İmparatoru I. Anastasius ile olan yazışmasında daha önce ortaya çıkmış olan çatışma Katolik Kilisesi'ni rahatsız ediyordu. Bizans imparatorlarının Kilise'yi kendi denetimlerine alma anlayışlarına karşılık, Roma'daki Kilise özerk olmayı amaçlıyordu. Bu nedenle, VI. yüzyılda, Bizans'ın İustinianus önderliğinde, İtalya'yı Cermenlerden temizleme ve Roma'yı kurtarma girişimlerindeki başarıları, Kilise

¹⁸²Perry, *et. al.*, *Western Civilization*, s. 184.

tarafından pek iyi gözle görülmüyordu. Ama, Bizans'ın Roma'yı kurtarma yolundaki başarıları kısa sürmüş, İustinianus'tan sonraki Doğu İmparatorları benzeri bir başarı gösterememişlerdi. VIII. yüzyıla gelindiğinde, Kilise'nin bağımsız varlığını tehdit eden en önemli güç, İtalya'da egemen olan Lombardlardı. Kısa Pepin'in Katolik Kilisesi tarafından kral ilan edilmesi, bir bakıma, Kilise'nin Lombardlara karşı müttefik arayışının ürünüydü. Nitekim, 753 yılında Papa Pepin'le konuşmaya gider ve onu Frankların kralı olarak yeniden kutsar. Papa'nın Pepin'den talebi ise, Papalığı Lombardlardan korumasıdır. Sonuçta Pepin İtalya'yı ele geçirir, Lombardları kovar ve Papalık topraklarını Lombardlardan alarak Kiliseye geri verir. Bundan sonra Papalık, Roma ve Ravenna arasında kalan ülke üzerinde egemen hale gelir. Böylece, Papalık aynı zamanda devlet haline gelmiş olur.

Frank krallarıyla Papa arasındaki ittifak, 768 ile 814 yılları arasında hüküm sürmüş olan Charlemagne (Büyük Karl) döneminde de sürer. Charlemagne, Karolenjlerin yayılma politikasını sürdürür, Frank krallığını genişletir ve Lombard krallığını ortadan kaldırarak kendisini aynı zamanda Lombard kralı ilan eder. Bavyera'yı ele geçiren, Saksonları kendi yönetimi altına girmeye ve Hristiyan olmaya zorlayan Charlemagne, aynı zamanda İspanya'nın kuzeyindeki bir bölgeyi de egemenliğine katar.

Charlemagne döneminde, kral-papa ilişkilerini etkileyen en önemli olay, 800 yılının Noel günü Papa Leo'nun Charlemagne'ı Roma İmparatoru ilan etmesidir. Bu olaydan çıkan iki sonuç vardır: Birincisi, Roma İmparatorluğu'nun yaklaşık üçyüz yıl önce çökmüş olmasına karşılık, bir "dünya imparatorluğu geleneği"nin devam ettiğidir. İkincisi de, İmparator'a taç giydiren Papa olduğuna göre, Hristiyan imanının dünya üzerindeki yayılmasından ve savunulmasından İmparator'un Papa'ya karşı sorumlu olduğudur. Böylelikle, Roma evrenselciliği ile Hristiyan evrenselciliği artık

birleşmiştir. Stoacıların *kosmopolis* idealini Tanrı Devleti adıyla Hristiyanlığa uyarlamış olan Augustinus'un *mundus* sözcüğüyle nitcediği evrensel devlet yeryüzüne iniyordu. Bu iniş, Augustinus'un fikirlerinden bildiğimiz Tanrı Devleti-Yeryüzü Devleti ayrımının aksine, birkaç yüzyıl içinde, Papalığın kesin üstünlüğü ile sonuçlanacaktı.

3. *Pax Francorum* ya da Charlemagne'ın İmparatorluğu Canlandırma Çabası

Batı Roma'nın yıkılışından sonra, görece küçük Cermen krallıkları arasında bölünen Avrupa toprakları, merkezi bir siyasal güçten yoksun kalmışlardı. Bu gücü ihya etmek ve Roma Barışı'nı yeniden kurmak, bir ideal olarak, sonraki yüzyıllarda hep canlı kaldı. Charlemagne dönemindeki Karolenj yönetimi, "Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu" adı altında, Britanya adaları hariç, hemen tüm Batı Hristiyanlığını kapsayan egemenlik alanıyla, bu ideali gerçekleştirmeye en yakın adaydı. O kadar ki, Roma Barışı'nın yerini bu dönemde "Frank Barışı"nın (*pax Francorum*) aldığı bile söylenebilmektedir.¹⁸³

Buna karşılık, bu denli geniş bir alanı yönetebilecek donanıma sahip bulunmayan Karolenjlerin, kendi dönemlerindeki Müslüman, Bizans ya da kendilerinden önceki Roma ölçülerine göre ilkel bir yönetim sistemine dayandıkları bilinmektedir. Bu sisteme göre "Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu", yaklaşık 250 "kontluk" bölgesine bölünmüştü, Her bölgenin başında, yöneticiye kişisel olarak sadakatla bağlı soylulardan gelen bir "kont" bulunuyordu. Güçlü, nüfuz sahibi ailelerden gelen bu insanlar, komutan, yargıç ve yönetici olarak, imparatorun kararlarını uygulamakla görevliyidiler. Kontların bu görevlerini yerine getirip getirmediklerini, yetkilerini

¹⁸³R. Van Canegem, "Government, Law and Society", J. H. Burns, ed., , içinde s. 174.

kötüye kullanıp kullanmadıklarını tesbit etmek amacıyla, Charlemagne, belirli aralıklarla ve genellikle iki "sıradan adam"¹⁸⁴ ve bir piskopos ya da manastır başkanından oluşan denetim heyetleri oluşturmuştu. Latince *missi dominici* (hükümdarın kişisel vekilleri) diye anılan bu denetçilerin görevi, kontların bölge düzeyindeki görevlerini yerine getirip getirmediğini merkezi iktidarın (imparatorun) buyruklarına göre tesbit etmek ve imparatorun talimatlarının uygulanmasını sağlamaktı.

Bu, Karolenj İmparatorluğu'nun merkezi ve yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir yönetim mekanizması kurmak için başvurduğu bir yoldu. Bununla birleşen bir diğer yol ise, "yönetim yapısının yatay düzeydeki başlıca unsurları olarak (sınırları, sırasıyla, genellikle Roma'daki belediyelerin ve büyük malikanelerin [*latifundia*] sınırlarına denk düşen) piskoposluklara ve manastırlara dayanılmasıydı."¹⁸⁵ Böylece, Berkta'yın deyişiyle, "Batı Avrupa feodalizminin ekonomik bakımdan kendi kendine yeterliliğe dayalı o *ademi* merkeziyetçi yapısı önemli ölçüde" biçimlenmiş oluyordu.¹⁸⁶

4. Charlemagne'dan Sonra Avrupa

Charlemagne'ın 814'te, ölmesinde sonra, Karolenj İmparatorluğu'nun başına oğlu (Sofu) Louis geçmiş ve İmparatorluğu korumaya çalışmıştı. Ancak bu, imkansız denebilecek ölçüde güç bir işti; çünkü, "İmparatorluğun gücü, sağlam ekonomik ve siyasal temellerden çok Charlemagne'ın kişisel niteliklerine dayanıyordu."¹⁸⁷ Ayrıca, imparatorluk çok

¹⁸⁴Perry, *et. al.*, *Western Civilization*, s.190 (Burada kullanılır "laymen" sözcüğüdür ve ruban kesimine dahil olmayan anlamına gelmektedir).

¹⁸⁵Poggi, , s.19.

¹⁸⁶Berkta'y, , s.255.

¹⁸⁷Perry, *et. al.*, *Western Civilization*, s.192.

geniş bir alan üzerinde, çok çeşitli halkları kapsıyordu ki, bu da etkin bir yönetimi güçleştirmekteydi. Bunlara ek olarak, imparatorluğu korumak isteyen Louis, bir yandan imparatora karşı kendi iktidarlarını genişletme hedefini güden Frank kralları ile, diğer yandan da kendisine başkaldıran oğullarıyla mücadele etmek zorunda kalmıştı.

Sonuçta, Charlemagne'ın "Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu", Louis'nin 840'taki ölümünden sonra, üç parçaya bölündü: 843 tarihli Verdun antlaşmasıyla, (Sofu) Louis'nin oğullarından (Cermen) Louis'ye imparatorluğun doğusu, (Kel) Charles'a batı bölgesi ve Lothaire'e de "Orta Krallık" diye anılan ve Roma'dan Kuzey denizine kadar uzanan bölge verildi. Bu bölgeler de, daha sonra, kendi içlerinde bölünecekti. Örneğin, Sofu Louis'nin en büyük oğlu Lothaire'in Roma ve Aachen gibi önemli merkezleri içine alan "Orta Krallığı", 855 tarihinden sonra, üç oğlu arasında bölüşülecek, Cermen Louis'nin aldığı doğu bölgesi de benzer bir akıbete uğrayacaktı.

Sonuç, Karolenjlerin merkezi bir imparatorluk yönetimi kurma amaçlarının iflasıydı. Merkezi iktidar bu bölünmeler sonucunda ortadan kaybolmuş, yerine, yerel iktidarlar öne çıkmıştı. Charlemagne döneminde imparator adına ve onun denetimi altında bölgelerini yöneten kontların her biri, yine kendi bölgelerinde bağımsız birer iktidar odağı olarak belirmişlerdi.

Merkezi iktidarın yokoluşuna ek olarak, IX. ve X. yüzyıllarda Avrupa her yandan saldırılara uğruyordu. Kuzey Afrika ve İspanya üzerinden güney kıyılarına saldıran Müslümanlar, Tuna üzerinden kuzey İtalya'ya ve batı Almanya'ya akınlar düzenleyen Macarlar ve Moğollar, İskandinavya üzerinden gelen Normanlar, Avrupa'da güvenli bir ortamı ortadan kadırıyorlardı. Bu saldırılar, Roma'nın çöküşüyle birlikte başlayan ama, Karolenj dönemiyle birlikte hızı kesilir gibi olan siyasal iktidarın yerelleşmesi olgusuna yeni bir ivme kazandırmaktaydı. İmparatorluğun çöküşü,

krallıkların güçsüzleşmesi, kıta Avrupa'sında, kontların üzerinde yaşadıkları toprakları kendi egemenlik alanları olarak görmeleriyle sonuçlanıyordu. Aynı şekilde, kontun toprakları üzerinde yaşayanlar da, güvenliklerinin sağlanması, canlarının ve mallarının korunması için sadece kontlara ya da yerel beylere güvenebileceklerini düşünüyorlardı. Artık bölgesel iktidar, kralın değil, o bölgedeki soyluların olmuştu. Hatta, dört bir yandan gelen saldırılara, kontların veya lordların birbirlerinin topraklarını ele geçirme amacıyla yarattıkları çatışmalar da eklenince, birçok yörede iktidar, çok daha küçük birimlere bölünür olmuştu. *Castelany* denilen bu birimler, lordun kalesini ve yakın çevresindeki toprakları kapsıyordu.

B. Feodal Toplum

İşte feodalite, merkezi iktidarın yokolduğu, karışıklıkların ve güvensizlik ortamının adeta yerleştiği, ticaretin neredeyse durduğu, kent yaşamının önemini yitirdiği böyle bir ortamda ortaya çıkmıştı. Feodal toplumun temel özellikleri: (1) bir "üretim tarzı", (2) hiyerarşik bir toplumsal tabakalar düzeni ve (3) bir kültür ya da dünya görüşü, yahut bir "değerler kümesi" düzeylerinde kendisini göstermektedir.

Perry Anderson, feodaliteyi, "ne emeğin ne de emek ürünlerinin meta olmadığı, toprağın ve doğal ekonominin egemenliğinde bir üretim tarzıdır" diye tanımlamaktadır. Buna göre, "doğrudan üretici -köylü- üretim aracı ile -toprakla- özgül bir toplumsal ilişki sayesinde birleştirilmişti. Bu ilişkinin tam formülü, serfliğin hukuksal tanımıydı - *glebae adscripti* ya da toprağa bağımlılık: serfler hukuksal olarak sınırlandırılmış bir hareketliliğe sahiplerdi. Toprak üzerinde oturan veya onu işleyen köylüler, toprağın mülkiyetine sahip değillerdi. Tarımsal mülkiyet, köylülerden siyasal-hukuksal zor kullanma yoluyla artık elde eden bir feodal beyler sınıfının özel kontrolü altındaydı. Emeğe dayalı hizmetler, aynı kira ya da köylü

tarafından lorda borçlanılan geleneksel borçlar biçimini alan bu ekonomi-dışı zor, kişi olarak lorda bağlı "manoryal demesne"de ve köylü tarafından işlenen kiralananmış arazi parçaları üzerinde uygulanıyordu. Bu [uygulamanın] zorunlu sonucu, ekonomik sömürünün siyasal otorite ile hukuk düzeyinde birleşmesiydi. Köylü, kendi lordunun yargılamasına tabiydi. Aynı zamanda, lordun kendi toprağı üzerindeki mülkiyet hakları da, tipik bir biçimde derecelendirilmişti: lordun bu haklarının içinde, kendinden daha üstün bir soyluya (ya da soylulara) şövalye hizmeti -savaş zamanında etkili olacak bir askeri güç- sağlama borcu yer almıştı. Bir diğer deyişle, lordun sahip olduğu mülk bir fief olarak alınmıştı. Kendinden daha üstün bir soylunun hizmetindeki lord, bu mülklerin karşılığı olarak, genellikle feodal bir üstün vasalıydı ve askeri hizmete bağlı bu tür ayrıcalıklar zinciri yukarıya doğru uzanmakta, sistemin doruğunda da, bütün arazinin son kerte de ilke olarak kendisine bağlanmış olduğu kişi -çoğu kez bir monark- yer almaktaydı."¹⁸⁸ Anderson'ın "feodal üretim tarzı"nı betimleyişinde yer alan unsurlar üzerinde duralım.

1. Manor Örgütlenmesi ve Toprağı Bağımlılık

Feodalite, daha önce belirttiğimiz gibi, ticaretin, piyasa ilişkilerinin, para ekonomisinin ve dolayısıyla da kent yaşamının çöktüğü bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan feodalite, *manoryal* örgütlenme denilen bir ekonomik temele sahiptir. Bu örgütlenmenin temelini oluşturan "manor", esasında bir "köy"dür ama, köyden ibaret değildir. "Özel bir şekilde örgütlenmiş bir köydür bu; tepesinde *manor lordu* denilen bir senyör oturur, ve gerek köylü ailelerinin kendi küçük işletmelerinde elde ettikleri mahsulün bir kısmı (ürün-rant), gerekse *manor* topraklarının *demesne* (= efendi toprağı; hassa

¹⁸⁸Anderson, , s. 147.

çiftlik) diye adlandırılan bölümü üzerindeki karşılıksız çalışmaları (emek-rant) [angarya] hep bu efendiye akar."¹⁸⁹

Manor örgütlenmesi, yukarıda birinci bölümde kısaca özetlendiği gibi, Roma İmparatorluğundaki *latifundium* 'un dönüşmesi ile ortaya çıkmıştır. Bu örgütlenmenin en temel özellikleri ise, manor ekonomisinin az çok kendi kendine yeterli, piyasaya dönük üretim yapmayan bir nitelik taşıması, üretimin ve manor içindeki tüm ilişkilerin senyör tarafından denetlenmesi ve serflerin toprağa ve senyöre bağımlı olmalarıdır.

Burada daha çok bir model gibi özetlediğimiz manor örgütlenmesi, her yerde ve bütün Orta Çağ Avrupa'sında aynı özelliklere sahip olmamıştır. Örneğin, yine genel bir eğilim olarak, manor ekonomisinin kendi kendine yeterliliği hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Perry'nin belirttiği üzere, "tuz, değirmen taşı ve demir aletler genelde dış kaynaklardan sağlanmıştır."¹⁹⁰ Buna ek olarak, işin başından itibaren, küçük kümelenmeler halinde de olsa, özgür köylülerin varlığı ve hatta manor örgütlenmesinin esaslarından en önemlisini oluşturan senyör-serf ilişkisi ile senyör-vasal ilişkisinin tüm Avrupa'da egemen olmadığı da bilinmektedir. Ayrıca, feodal toplum örgütlenmesinin istikrar kazandığı onbirinci yüzyıldan itibaren, bir yandan köylülerin piyasaya mal aktarabilecek bir düzeyde üretim yapma imkanı bulmaları, diğer yandan manor düzenini kontrollerinde tutan senyörlerin piyasalarda satılan mallara talep eğilimlerinin artması, manor örgütlenmesini ve bu örgütlenmeye dayanan toplumsal ilişkileri değiştirmiştir. Bu değişim, ticaretin ve kent yaşamının yeniden canlanmasıyla sonuçlanan ve beraberinde siyasal düşünce alanında da bir dizi değişikliği getiren bir süreçtir ve modern topluma geçişin ya da Orta Çağın sona erişinin başlangıcı noktasını oluşturmaktadır.

¹⁸⁹Berktaş, , s.268.

¹⁹⁰Perry *et.al.*, *Western Civilization*, s.196.

2. Feodal İlişkinin Öğeleri ¹⁹¹

Anderson, yukarıda uzunca aktardığımız betimlemesinde, serfin toprağa bağımlılığının "özgöl bir toplumsal ilişki sayesinde" gerçekleştiğini belirtmektedir. Nedir bu "özgöl toplumsal ilişki? "Feodal ilişki" diye adlandırılan bu özgöl toplumsal ilişkinin doğasını "vasallık" oluşturmaktadır. Merkezi iktidarın çöktüğü, güvenliğin kalmadığı bir Avrupa'da, toprak sahiplerinin varlıklarını korumak için, köylülerin de güvenlik içinde yaşamak için "adamlara" ihtiyaçları vardı. Bu ihtiyaç, özellikle toprak sahipleri bakımından, öncelikle askeri olarak güçlenmek anlamına geliyordu. İşte, başlıca bu ihtiyacın ürünü olarak doğan vasallık, "bir adamın, kutsal bir törenle, bir lorda bağlılık taahhüdünde bulunması" ile gerçekleşiyordu.¹⁹² Bloch'un anlatışıyla: "İşte karşı karşıya iki adam. Biri hizmet etmek istiyor; diğeri de şef olmayı kabul veya arzu ediyor. Birincisi ellerini kavuşturup, ikincisinin ellerinin arasına koyuyur. Gayet açık bir tabiyet belirtisi olan bu hareketin anlamı, bazen bir diz çökmeyle artırılıyordu. Ellerini veren kimse aynı zamanda, karşısındakinin 'adamı' olduğunu belirleyen çok kısa birkaç söz ediyordu. Daha sonra şef ve tabii ağızdan öpüşüyorlardı: Anlaşma ve dostluk simgesi olarak."¹⁹³

Bu "feodal anlaşma", Roma'nın son dönemlerinde görülen *commendatio* ilişkisinin Cermen kökenli *Gefolgschaft* ilişkisiyle birleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Roma'nın son dönemlerinde görülen *commendatio*, genellikle özgür (köle-olmayan) bir kimsenin, kendinden daha güçlü ve üstün olan bir diğerrinin koruması altına girmesini ifade etmekteydi. Bu

¹⁹¹Buradaki özetleme, esas olarak, Poggi, *The Development of the Modern State*, s.17- 35'e dayanmaktadır

¹⁹²Perry *et.al.*, s.193.

¹⁹³Bloch, *Feodal Toplum*, s.186.

ilişkide koruma altına giren kişi, koruyucusuna itaat etmek ve gerektiğinde de ona kişisel yardım sağlamak yükümlülüğü altındaydı. Koruma altına giren ile koruyucu arasında eşitsiz bir ilişki olan *commendatio*, zaman içinde, Cermen kökenli *Gefolgschaft* ilişkisinin özellikleriyle birleşerek dönüşmüştür. Bu dönüşüm, *commendatio* ilişkisinde yer alan iki taraf arasındaki eşitsizliğin bir ölçüde ortadan kaldırılması biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Burada, koruma altına giren kişi (vasal) ile koruma isteğini kabul eden kişi (senyör) arasındaki ilişki, ilke olarak, yakınlar, arkadaşlar ya da akrabalar (*Gefolgschaft* teriminin ifade ettiği anlamda, bir Cermen kabile şefi ile onun yakın adamları) arasındaki bir ilişkiydi. *Commendatio* 'da iki tarafın eşitsiz konumu üzerine inşa edilmiş olan anlaşma, feodalitede, tam anlamıyla eşit olmasa da, "aynı sosyal dünya"ya ait insanlar arasında gerçekleşiyordu. Burada tipik olan nokta, anlaşmadaki iki tarafın da aynı tarzda savaşçı olmalarıydı ve bu savaşçılık, hem büyük bir beceri ve hem de ekonomik ve fiziksel olarak yoğun güç kullanımını gerektiriyordu.

Commendatio 'nın tarafları arasındaki ilişki, senyöre vasalı korumak, onun güvenliğini sağlamak gibi bir görev yüklerken, vasalı da, senyöre yardımcı olma, ona geniş anlamda yönetimle ilgili işlerde danışmanlık etme, yol gösterme yükümü altına sokuyordu. Her iki tarafın ortak yükümlülüğü ise, birbirlerine duygudaşlık, saygı ve güven içinde yaklaşmalarıydı. Bu nedenle, *commendatio*, sadece hiyerarşik bir sözleşme ilişkisi olmaktan çıkıp, saygı, duygudaşlık, güven ve yoldaşlık gibi güçlü duygusal içerik taşıyan, son derece kişiselleşmiş bir ilişki haline geliyordu.

Senyör ile vasal arasında bu nitelikteki bir ilişki üzerine kurulu olan anlaşmanın amacı, esasen belirli bir toprak parçası üzerinde, hem düzenin sağlanması ve hem de senyörün egemenliğinin sürdürülmesiydi. Dolayısıyla, *commendatio* 'nın yanında, feodal ilişkinin doğasını belirleyen, hatta "feodal"

sözcüğünün kökenini oluşturan bir diğer ögeye gelmiş bulunuyoruz: *Beneficium*. Sonraları *fevum*, daha sonra *feudum* ve nihayet "fief" denilen *beneficium*, toprak üzerindeki bazı hakların devriyle ilgilidir. Öncelikle belirli bir toprak parçasıyla ilgili olan bu haklar, aynı zamanda, köle, serf ya da özgür olup olmadıklarına bakılmaksızın, o toprak üzerinde yaşayan insanları ve tarımsal müstemilatı da içine alıyordu. *Beneficium* 'un amacı, belirli bir bölge üzerinde din ya da yönetim işlerinden sorumlu olan bir kişi ya da cemaatin maddi ihtiyaçlarını karşılamaktır.¹⁹⁴

Süreç içinde *beneficium*, Cermen kabilelerindeki yoldaşlık ilişkisiyle değişik bir içerik kazanan *commendatio* 'nun kapsamı içine alınmıştır. Böylelikle *beneficium*, senyör tarafından vasala, belirli bir toprak parçası üzerinde hak tanıma anlamını kazanmıştır. Senyörün bu hakları vasala vermekteki amacı ise, *commendatio* ilişkisinin içeriğinde mevcuttur. Senyör, vasalın koruyuculuğu görevini üstlenmiştir. Buna karşılık vasal da, kendisine verilen toprak parçası ile o toprak parçası üzerindeki üretim faaliyetini, senyör adına düzenleyecek, denetleyecek, senyöre gerektiğinde silah ve asker temin edecek, şövalyelerden oluşan bir savaşçı grubunu eğitip hazırlayacak, senyörün maiyyetine ve danışma kuruluna katılacak, senyörün yoldaşı olan birine yaraşır bir hane düzeni kuracaktır. Poggi'nin deyişiyle "*commendatio* mantığının bir uzantısı olan bu toprak bağı", gerçekte, vasalın kendisini ve bakmakla yükümlü bulunduğu insanları korumasını sağlaması ve gerekli hallerde senyöre yardım etmesi amacıyla düzenlenmiştir.

Bu durum, *commendatio* ve *beneficium* ilişkilerine eklenen üçüncü bir öge olan *immunitas* (bağışıklık) ile daha iyi

¹⁹⁴Burada "kişi" terimi daha çok kendi üstündeki bir senyör adına o bölgede düzeni sağlayıcı yöneticiyi, cemaat terimi ise yine belli bir bölgede kurulu kilise örgütünü -piskoposluğu- anlatmaktadır.

anlaşılabilir. *Immunitas* bir hanenin veya bir malikanenin, bireysel ya da kollektif (genellikle de kiliseye ait) bir mülkiyetin, mali, askeri ve yargısal zorlamalardan bağışık olmasını anlatmaktadır. Bir diğer deyişle, kişisel ya da kollektif bir mülkiyet, o mülkiyetin de içinde yer aldığı toprak parçası üzerinde hüküm süren yöneticinin kullandığı vergi, asker toplama veya yargılama iktidarlarının kapsamı dışında tutulmaktadır. Feodal toplumda *immunitas*, vasalın kendisine verilmiş bulunan toprak parçası üzerindeki ayrıcalıklarını dilediği gibi kullanması anlamını kazanmıştır. Hatta, vasalın kendi toprağı üzerindeki uygulamalarına karışmamak gibi "negatif" bir anlamın ötesinde, emek ya da mal cinsinden vergi koymak, hukuk kurallarını belirlemek ve uygulamak, araziyi savunmak ve arazinin kullanılış tarzını belirlemek, silah altına alınmış kimseleri savaşa göndermek gibi işleri yapması gerektiği anlamında "pozitif" bir boyut da kazanmıştır.

3. Feodal Yönetimin Temelleri: Toplumsal Tabakalar

Feodalitenin çekirdeğini oluşturan senyör-vasal ilişkisinin yukarıda açıkladığımız öğeleri, toplumsal örgütlenmenin bütünü açısından değerlendirildiğinde, ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Senyör-vasal ilişkisi, bu ilişkinin iki tarafını toplumun geri kalan kesimlerinden ayıran hiyerarşik bir ilişki biçimindedir. Vasal'ın sahip olduğu haklar, kendisine verilmiş olan toprak üzerindeki üretimi yönlendirmek ve denetlemek, artık ürüne el koymak, bu toprağa ve dolayısıyla kendisine bağımlı olarak yaşayan (çoğunluğu köylü, serf statüsündeki) insanları da denetlemek, hatta onlara baskı uygulamak gibi bir içerik taşıyordu. Vasal'ın kendisine bağımlı olanlara karşı ilişkisi, senyör ile vasal arasındaki *commendatio* ilişkisine benzer bir karşılıklı yükümlülük (yani vasalın kendisine tabi kılınmış olan serfleri ve köylüleri koruma yükümlülüğüne karşı serflerle köylülerin de vasala -angarya

dahil- hizmet etme, vergi ödeme ve sadakat yükümlülüğü) içeriyordu. Ancak, bu karşılıklı yükümlülük genellikle unutulmaktaydı: "Şövalye, adalet dağıtmak ve başkalarına kötülük edenleri ortadan silmek için kılıcını kullanmak zorundaydı. Ancak, çoğunluk bu yükümlülüklerini yerine getirmiyordu. Kendilerine düşen kiralari topluyorlar . . . sonrasında ise, onlari korumakla yükümlü olduklarini hiç düşünmeksizin [halki] taciz etmeye ve kandirmaya devam ediyorlardi. . . . Ve yine de insanlarimizi bagrimiza basmak zorundaydik çünkü köylüler, hepimizin -şövalyelerin, rahiplerin ve efendilerin- yaşamlarının bagli bulunduğu yükleri sırtlanmış bulunmaktadırlar."¹⁹⁵

Vasal ile köylüler arasında *seigneurie* (senyörlük) diye nitelen bu ilişki, feodal toplum örgütlenmesinde, Perry Anderson'ın belirttiği gibi, aşağıdan yukarıya doğru bir hiyerarşi takip ediyordu. Manor örgütlenmesi içinde yar alan serfleri ve köylüleri koruyan ama, buna karşılık onların yönetim ve üretim sürecini denetleyen şövalye, genellikle kendisinden daha üstün bir konumda bulunan bir senyöre tabiydi. Bir diğer deyişle, şövalye kendinden daha üstün bir senyörün vasalıydı. Aynı biçimde, şövalyenin tabi olduğu senyör de, yine kendinden daha üstün bir başka senyörün vasalı, o da yine kendinden daha üstün bir başka senyörün vasalıydı. Başka bir biçimde söyleyecek olursak, feodal toplumun dokusunu oluşturan senyör-vasal ilişkisi, aşağıdan yukarıya doğru sıralanmakta ve en tepede, çoğunlukla da eski Roma kökenli bir ünvanı (*rex-kral, princeps-prens, dux-dük*) bulunan krala (en üst senyöre) kadar ulaşıyordu.

Burada, feodal toplumdaki ilişkileri anlayabilmek bakımından önemli olan nokta, en alt düzeyde şövalyeden ya da kale beyinden başlayarak en üstte kralda noktalanan senyör-

¹⁹⁵Kendisi de bir şövalye olan Estienne de Fougères'in sözlerini M. Pacaut, *Les Structures politiques de l'Occident médiéval* (Paris, 1969), s.158'den aktaran Poggi,, s. 24.

vasal ilişkisinin genellikle *commendatio* 'ya dayanması, buna karşılık senyör ile senyöre tabi olan halk (çoğunlukla köylüler ve serfler) arasındaki ilişkinin ise *commendatio*'ya benzer bir içerik taşımasıdır.

"*Commendatio* 'ya dayanmak" ile "*commendatio* 'ya benzemek" arasındaki fark şu bakımdan önemlidir: Aralarındaki ilişki, görece hiyerarşik nitelikte olsa da, senyör ile vasal, yukarıda belirttiğimiz gibi, "aynı sosyal dünya"nın, bir diğer deyişle aynı "toplumsal tabaka"nın mensubudurlar ve bu bakımdan aralarında bir eşitlik vardır. Nitekim, en üstteki senyör olan kral için Orta Çağ'da yaygın olarak kullanılan niteleme, "eşitler arasında birinci"dir (*primus inter pares*). Dolayısıyla, senyöre tabi olanlar (köylüler ve serfler), bir başka dünyanın insanlarıdır; yani, en alt düzeyden en üst düzeye kadar senyörler, yönetim işleriyle ilgili, düzeni ve adaleti sağlamaktan sorumlu bir tabakayı oluşturmakta, buna karşılık, toplumun çoğunluğunu oluşturan köylüler ve serfler, sadece yönetime tabi olan bir kitle olarak görülmektedirler.

Biraz basitleştirilmiş bir ifade ile yönetenler (senyörler) ve yönetilenler (toplumun geri kalan kesimleri, çoğunlukla köylüler ve serfler) diye ifade edebileceğimiz bu ayırım, feodal toplum örgütlenmesindeki birinci bölünmedir. İkinci bölünme, senyörler tabakasının kendi içinde geçerlidir. Bu ikinci bölünmeyi, yukarıda aktardığımız şövalyenin ifadesinde şöyle tesbit edebiliyoruz: "şövalyeler, rahipler ve efendiler". Bu ifade, ilk bakışta Orta Çağın feodal toplumsal örgütlenmesindeki senyörler (yönetenler) kesimi içinde üç tabaka bulunduğunu gösteriyor gibi gelebilir. Ancak, burada söz konusu olan, aslında iki tabakadır: "Şövalyeler" ve "efendiler" bir tabakayı (soyluları), rahipler de bir başka tabakayı (ruhban tabakasını) meydana getirirler.

Bu ayırım, ortaçağ dünyasında toplumu oluşturan tabakaların işbölümü esasına göre farklılaşmasını ifade etmekte ve genellikle, *oratores* (dua edenler), *laboratores*

(çalışanlar) ve *bellatores* (savaşanlar) diye anılmaktadır. Feodal dönemin bu toplumsal tabakalar anlayışını en iyi ifade edenlerden biri olan Laon piskoposu Adalbéron'a göre, "Bir zannedilen Tanrı'nın evi üçtür: yeryüzünde birileri dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır; bu üçü birliktedir ve de ayrı olmayı kabul edemezler; öyle ki birinin işleri diğer ikisinin yapıp ettiklerine temel oluşturur; hepsi sırayla birbirlerine destek olurlar."¹⁹⁶ Benzer bir biçimde, Burgonya düklerinin tarihçisi Chastellain'e göre "Tanrı, sıradan insanları toprağı işlemek ve ticaret yoluyla yaşam için gerekli malları temin etmek için yaratmıştır; rahipleri de din işleri için; soyluları ise, bu zarif insanların eylemleri ve ahlakları diğerlerine örnek oluşturacak biçimde erdemi geliştirmek ve adaleti sağlamak için."¹⁹⁷

Bu ifadelerden açıkça anlaşıldığı gibi, feodal toplum tabakalarının bu üçlü bölünmesi, aynı zamanda Tanrı iradesinin bir ürünü olarak meşrulaştırılmak istenmektedir. Nitekim, tek bir toplumun (feodal toplum) aynı zamanda üç tabakaya ayrılmış olması, Duby'nin ifadesiyle, "tanrısallığın hem birli, hem üçlü olması gibidir."¹⁹⁸ Eski Yunan'ın ünlü düşünürü Platon'un *ideal devlet* kuramındaki "filozof kral-koruyucular-üreticiler" ayrımını ve bu ayrımın gerisinde yatan insanların yaradılıştan üç ayrı cevhere (altın-gümüş-tunç) sahip oldukları yolundaki ön kabulünü Hristiyanlığın Baba Tanrı-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesiyle sentezlemiş görünen bu ideoloji, feodal toplumun en güçlü meşruluk zeminini meydana getirmektedir.

Toplumu üç tabakaya ayıran bu anlayış, ayrıca, sözü edilen tabakalar arasında herhangi bir hareketliliğe de izin vermemektedir. Charlemagne, herkesin kendi yaşam kalıbı ya da mesleği, uğraş alanı içinde kalması gerektiğini vurgularken,

¹⁹⁶Duby, *Les trois ordres*, s.15.

¹⁹⁷Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, s. 56.

¹⁹⁸Duby, *Les trois ordres*, s.16.

piskopos Jonas d'Orleans, herkesin kendi "ordre"ı, zümresi içinde kalmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁹

Feodal toplumun belkemiğini oluşturan bu tabakalardan herbiri, kralların ya da prenslerin vergi koyma ve savaş yapma gibi konulardaki kararlarında söz sahibi olmuşlardır. Tabakaların yönetime ilişkin kararlarda söz sahibi olmaları, kralın veya prensin belli dönemlerde tabakaları temsili organlarda toplayarak görüşlerini ve rızalarını alma zorunluluğu anlamına gelmiştir. Süreç içinde kurumsallaşan ve kral ya da prensin kişisel iradesinden bağımsız bir nitelik kazan bu temsili kurumlar (parlamento ya da genel tabakalar meclisi anlamında *états généraux*) feodal yönetim mekanizmasında, özellikle XI. yüzyıldan itibaren önemli bir yere sahip olmuşlardır. Poggi'nin "*Ständestaat*" (tabakalar esasına dayanan siyasal örgütlenme ya da kısaca tabakalar yönetimi) diye adlandırdığı bu feodal temsili yönetim, kral iktidarının güçsüz olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir.

Tabakaların temsili organlar aracılığıyla yönetimde söz sahibi olduğu bu yönetim biçimi, kral iktidarının güçsüzlüğünün yanı sıra, XI. yüzyıldan itibaren güçlenen, özerk birer siyasal birim halini alan ve bu özerklikleri krallar tarafından çıkarılan fermanlarla kabul edilen Orta Çağ kent yönetimlerinin varlığıyla da yakından ilgilidir. Ticaretin yeniden canlanmasıyla birlikte önem kazanan kentler, hem toplumsal tabakaların fiili durumunu (köylüler-soylular-rahipler) değiştirecek, hem de piyasanın ve dolayısıyla paranın önem kazandığı yeni bir ekonomi içinde kentli kesimin (burjuvazinin) ruhban ve soylular karşısında güç kazanmasına temel oluşturacaklardır. Böylelikle, krallar ruhban ve soylu kesimlerine karşı, bu kesimlerle çatışan kentlilerin (burjuvazinin) varlığından yararlanarak güçlenecek ve merkezi

¹⁹⁹ibid., s.91.

iktidarın mutlaklaştığı güçlü ulusal-devletler oluşturma yoluna gideceklerdir.

II. FEODAL DÖNEMDE SİYASAL DÜŞÜNCE

Feodal toplumsal örgütlenmenin istikrar kazandığı dönemde (X.-XII. yüzyıl) siyasal düşünce, Kilise ile dünyevi iktidar arasındaki ilişkinin yeniden belirlenmesine yönelik olmuştur. Bu yeniden belirlenme, Gelasius Öğretisi'nin "İki Kılıç Kuramı"na dönüştürülmesi ve böylece Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki egemenliğinin kurumsallaştırılması biçimindedir. Bundan sonra ise, Orta Çağ siyasal düşüncesi bakımından özel bir öneme sahip olan Salisbury'li John'ın hem Kilise üstünlüğünün vurgulanması ve hem de siyasal iktidarın meşruluk temellerinin belirlenmesine yönelik katkıları gelmektedir.

A. Kilise Üstünlüğünün Pekişmesi: İki Kılıç Kuramı

1. *İmparator-Papa Çatışması*

Onuncu yüzyıla gelindiğinde Kilise, Batı Avrupa'nın ekonomik bakımdan güçlü kurumlarından biri olmuştu. İtalya topraklarının çoğunu elinde tutan Kilise, diğer ülkelerde de büyük mülklere sahipti ve bu niteliğiyle en büyük toprak sahibi kurumdu. Buna karşılık, Roma İmparatorluğu dönemindeki ilk ortaya çıkışından başlayarak gelişen konumuna siyasal iktidar açısından baktığımızda, ekonomik gücüyle orantılı bir yerde olmadığı görülmektedir. Papalık makamını kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak isteyen aristokrat ailelerin yarattığı çöküntü bir yana, ekonomik bakımdan gittikçe güçlenen Kilise'nin başına geçmek, özellikle ileri gelen aristokrat ailelerin hedefleri arasına girmişti. Diğer yandan, bölgelerindeki kiliselere ve manastırlara egemen olmak isteyen yerel şenörler de Kilise'nin siyasal etkinliğini azaltıyorlardı.

Yerel kiliselere ve manastırlara piskopos ve başrahiptayini yetkisini elinde tutan senyörler, ayrıca kiliselerden vergi toplama yoluna da gidiyorlardı.

Yerel senyörler tarafından atanan piskoposların veya manastır başkanlarının, rahiplerin ve keşişlerin uymaları gereken disiplinli yaşam standartlarını ve bu standartlar için zorunlu olan ruhsal bağıllık düzeyini sağlayamayacakları, özellikle Fransa ve Almanya'daki dinsel örgütlenmelerde rahatsızlık yaratıyordu. Örneğin, Fransa'nın Burgonya yöresindeki Cluny manastırında, keşişlerin dünya nimetlerine daha fazla bağlanmaları biçimindeki yozlaşmadan ve Benedict tarikatının ilkelerinin çiğnenmeye başlanmasından rahatsız olmaları sonucunda, Hristiyan öğretisinin toplumsal yaşama yeniden egemen kılınmasına yönelik bir reform hareketi başlamıştı. 910'da kurulan ve çok geçmeden Fransa, Almanya, İngiltere ve İtalya gibi ülkelerde Cluny manastırının önderlik ettiği reform hareketi, rahiplerin evlenmemeleri ve "metres tutmamaları" gerektiği ve makamlarını elde etmek için maddi bir bedel ödemek zorunda olmamalarını söylemekteydi. Bu yolla, manastırların senyörlerin denetiminden kurtarılması, rahiplerin makamlarını kişisel çıkar için değil fakat, Kilise'nin korunması için kullanmaları amaçlanıyordu.

Cluny'nin önderliğindeki bu manastır reform hareketi, XI. yüzyıl ortalarına gelindiğinde papalık makamını da etkisi altına almıştı. 1059 yılında, Papa II. Nicholas'ın eski Roma'nın kalıntısı olan soyluların ve Kutsal Roma-Cermen İmparatorlarının papa seçimine müdahale etmelerine son verme girişimi, kilise içinde, *cardinal* denilen üst düzeydeki rahiplerin papa seçimini kendi başlarına yapabilmeleriyle sonuçlandı.

Buraya kadar, feodal toplumun yerleşmiş iktidar mekanizması içinde dünyevi iktidar odaklarına karşı bağımsızlığını ve dolayısıyla Hristiyanlığın "bozulmamışlığı"nı korumaya yönelik, yeni bir "özerklik hareketi" olarak değerlendirilebilecek olan bu girişim, 1073

tarikhinde VII. Gregorius adıyla papa olan Hildebrand'ın görüş ve girişimlerinden sonra, Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki üstünlük iddiası halini almıştır.

Hristiyanlığın ruhani lideri olarak papa, Hildebrand'a göre, dünya üzerinde bir Hristiyan toplumunu kurmakla yükümlüdür. Ona göre papa, Saint Petrus'un halefi sıfatıyla iman ve öğreti ile ilgili sorunlarda son sözü söyleme yetkisine sahiptir ve dolayısıyla da bütün piskoposlar üzerinde egemen bir otorite niteliğindedir. Ancak, yine Hildebrand'a göre papanın egemenlik alanı Kilise ile sınırlı değildir. Krallar ya da dünyevi iktidar sahipleri, iktidarlarını Hristiyanlığın amaçları doğrultusunda kullanmakla yükümlüdürler ve bu nedenle onlar da, papanın otoritesine, direktiflerine ve hatta emirlerine bağlı olmak durumundadırlar. Ayrıca, kralların iktidarları da Tanrı tarafından verilmiş olduğu için de bu, böyledir. Dolayısıyla krallar, papanın buyruklarına itaat etmek dışında başka birşey yapamazlar. Buradan çıkan sonuç şudur: "Hristiyanlık ödevini yapmakta başarısız kalan kralın yönetme hakkı papa tarafından yadsınabilir. Tanrı'nın yasalını uygulamaktan sorumlu olan papa, hiçbir zaman krala bağımlı bir konumda olamaz."²⁰⁰

Hildebrand, bu görüşlerini, Papa VII. Gregorius olarak uygulamaya koymak ve hem Kilise içinde, hem de Kilise ile dünyevi iktidar arasındaki ilişkilerde bir reform gerçekleştirmek amacındaydı. Bu amaca uygun olarak, ruhban kesiminin ahlaki niteliklerini iyileştirmek ve kiliseyi dünyevi iktidarın denetiminden kurtarmak için, değindiğimiz Cluny hareketinin birçok ilkesini uygulamaya koydu. Buna göre evli ya da "odalık" sahibi rahiplerin ayinleri yönetmelerini yasakladı; makamlarını maddi karşılık ödeyerek satın almış olanları uzaklaştırdı; mülklerini feodal toplumun *fief* ilişkisine uygun olarak senyörlerden almış olan piskoposları ve manastır

²⁰⁰Perry, et. al., *Western Civilization*, s. 214.

başkanlarını aforoz etti ve rahiplere piskoposluk vererek onları kendine bağlamayı amaçlayan senyörleri de Kilise dışına itti. Bütün bu hareketler ile amaçlanan ise, öncelikle piskopos tayinlerinin tümüyle Kilise'nin denetimine bağlı kılınmasıydı.

Papa VII. Gregorius'un bu girişimleri, Orta Çağ siyasal düşüncesini belirleyen önemli bir konuyu, *Atama Tartışması'nı* (*Investiture Controversy*) gündeme getirdi. Kutsal Roma-Cermen İmparatoru IV. Henri ile Papa VII. Gregorius arasındaki bu *atama tartışmasının* nedeni, atanacak piskoposların niteliklerinden ve dolayısıyla feodal ilişkilerin doğasından kaynaklanıyordu. Piskoposlar, bir yönden, Kilise'nin adamlarıydı ve bu bakımdan Hıristiyan cemaatine dahildi. Buna karşılık, yine piskoposlar, malikane sahipleri olarak, soylulardan sayılıyorlar ve bu ikinci nitelikleriyle de feodal tabakalar düzeniyle bütünleşmiş bir biçimde, Kilise dışındaki senyör otoritesine, en tepede de Kutsal Roma-Cermen İmparatoru'na bağlı bulunuyorlardı. Feodal toplumun oluşum sürecinde, piskoposlar, hem kendi piskoposluk bölgelerindeki feodal (dünyevi) iktidarlarını ve hem de ruhani otoritelerini imparatorlardan almışlardı. Dahası, Orta Çağın başlangıç dönemlerinde senyörler, kendi aralarındaki çatışmalarda rahiplerle ittifak kurma yollarını da seçmişlerdi. Bu ittifaklar, bir *fief* karşılığında piskoposların senyörlere asker temin etmesi biçimindeydi. Bir diğer deyişle, Cermen kralları ve imparator açısından piskoposlar "devletin memurları" niteliğini taşıyorlardı. Dolayısıyla, Papa VII. Gregorius'un piskopos atamalarında tek söz sahibinin Kilise olduğunu ileri sürüp uygulamaya kalkışması, bu ittifakların çözücü, senyörlerin ve dolayısıyla imparatorun dünyevi iktidarını zayıflatıcı bir etkiye sahip olacaktı. Üzerinde durduğumuz tarihsel dönem açısından somut olarak belirtecek olursak, Papa VII. Gregorius'un girişimleri İmparator IV. Henri'nin iktidarını tehdit etme anlamına geliyordu.

Sonuçta VII. Gregorius ile IV. Henri arasında kaçınılmaz çatışma patlak vermişti. İmparator IV. Henry'ye göre VII. Gregorius, Cermen devletlerinin işlerine karışan ve krallığı papalığa bağımlı kılmakla tehdit eden . . . geleneği çiğneyen bir fanatikti".²⁰¹

Bu çatışmanın birinci evresinde, Cermen piskoposlarının da onayını alan IV. Henri, Papa VII. Gregorius'un Saint Petrus'un tahtından çekilmesini istemiş, buna karşılık papa da imparatoru aforoz ederek tahtından indirmişti. Sonuç, Cermen ülkesinde bir iç savaşın patlak vermesiydi. Cermen prensleri, aforoz kaldırılmadığı sürece Henry'yi kral olarak tanımayacaklarını söylüyorlar ve papayı kendileriyle görüşmeye çağırıyorlardı. Bunun gerçekleşmesini istemeyen Henry ise, İtalya'ya giderek aforozun kaldırılmasını istemişti. İsa'nın vekili olarak papa, pişmanlık içindeki bir zavallı ile karşı karşıyaydı ve sonunda Gregorius, Henri'yi affetmek durumunda kalmıştı.

Böylece, bir yandan Henri aforoz edilişinden sonra kendisine başkaldıran prenslerle daha güçlü bir biçimde mücadele etme olanağını bulmuş oluyor, diğer yandan da bir imparatoru ayağına kadar getirip af dilemek zorunda bırakan papanın gücü ve prestiji büyük bir artış gösteriyordu. Papalık makamının gücünde ve prestijinde ortaya çıkan bu artış, Cermen senyörleri tarafından Henri'nin tahttan indirilmesi ve yerine Rudolf'un seçilmesinden sonra da devam etti. Bu durumu kabul etmeyerek mücadeleye devam eden Henri, Roma'ya başarılı bir saldırıda bulunduktan sonra, VII. Gregorius'un yerine yeni bir papa geçirdi ve o da Henri'ye imparatorluk tacını yeniden giydirdi.

Papa VII. Gregorius'un halefleri, papalığın çıkarlarını savunmak ve papalığı güçlendirmek yönündeki faaliyetleri sürdürdüler. 1122 tarihinde, Kilise ve V. Henri arasındaki

²⁰¹ Ibid.

anlaşma ile, Kilise'nin piskopos tayinlerinde tek ve mutlak söz sahibi olduğu kabul edildi. Bu bakımdan, piskoposluk bölgesinde sahip olduğu ruhani otoritesini tümüyle Kilise'den alan piskopos, diğer yandan, bir *fief* sahibiydi ve bu bakımdan da kralın vasalı durumundaydı. Dolayısıyla, krala karşı feodal yükümlülükleri bulunuyordu.

Worms Anlaşması diye bilinen bu uzlaşmadan sonra da, krallarla papalar arasındaki çatışmalar devam etti. I. Frederick'in (Frederick Barbarossa, 1152-1190), İtalyan kentlerinin papa önderliğinde oluşturdukları birlikle giriştiği savaşta yenilmesi ve İtalyan kentlerinin özerkliğini tanımak zorunda kalması, Orta Çağ dünyasında yeni bir değişimi simgeliyordu. Bu değişim, İtalyan kentlerine karşı giriştiği saldırılardaki başarısızlıkları sonucunda imparatorluk iktidarının zayıflaması, buna karşılık daha küçük ölçekli krallıkların ya da prensliklerin (özellikle Almanya'da) güç kazanmaları ile kendisini göstermişti.

Bütün bunlar olurken, XI. yüzyılın sonlarından itibaren, doğudaki Kutsal Topraklar'ı ele geçirme gibi dini bir amaç uğruna girilen Haçlı Seferleri'nin de Orta Çağ dünyası üzerinde önemli etkileri olmuştu. Haçlı Seferleri'nin yarattığı etkileri şöyle özetlemek mümkün görünmektedir: (1) Bir kere, Haçlı Seferleri ile birlikte Kilise'nin dünyevi işlerde söz sahibi olabileceği, gerektiğinde savaş yapabileceği, kan dökebileceği kabul edilmiş oluyordu. Bu kabul, yine Haçlı Savaşları dönemine denk düşen papalık makamının dünyevi iktidar üzerindeki üstünlük iddialarının pekişmesine yardım ediyor, VII. Gregorius'un Kilise'ye yüklediği, dünya üzerinde Hristiyan bir toplum kurma ödevi benimsenmiş oluyordu. (2) İkinci olarak, Haçlı Seferleri sayesinde, Haçlıların gerek duydukları malları sağlayan İtalyan kentleri güçleniyor ve böylelikle, bir önceki bölümün sonunda değindiğimiz kent-devletlerinin özerk siyasal birimler olarak ortaya çıkmaları ve tabii -Kutsal Topraklar'ı kurtarmak için sefere giden bir kısım senyörlerin ölmesi, bir

bölümünün de zenginliklerini bu uğurda yitirmeleri gibi yan olayların da etkisiyle- feodalitenin çözülmesi hızlanıyordu.

2. İki Kılıç Kuramı

Bütün bu oluşumlar içinde, daha önce gördüğümüz "Gelasius Öğretisi"nin ruhani otorite (*auctoritas sacerdotium*) ile dünyevi iktidar (*regalis potestatis*) ayrımı çerçevesine oturttuğu Kilise ile devletin birbirinden ayrı alanlarda dünyayı kendi amaçlarına göre yönettikleri düşüncesi, yerini *İki Kılıç Kuramı* 'na bırakıyordu. İlk Hristiyanlığın bütün iktidarların Tanrı'dan geldiği ve her türlü iktidara boyun eğmenin bu yüzden zorunlu olduğu yolunda Paulus'un, "direnenler lanetlenenlerdir" deyişiyle pekiştirilmiş anlayışı XI. yüzyıla kadar geçerliliğini büyük ölçüde korumuştur. Örneğin, X. yüzyılda (940'larda), Vercelli'li Atto, kralın Hristiyanlığa düşman bir kimse olması halinde bile, krallığa karşı direnmenin dine saygısızlık olacağını yazmakta ve kötü iktidarın Tanrı tarafından iyileri sınamak için gönderildiğini belirtmekteydi: "Tanrı, riyakar olanın egemenliğini sağlamaktadır, çünkü insanlar günahkardır."²⁰²

Paulus'un her tür dünyevi iktidara mutlak itaati öngören görüşlerinin X. yüzyıldaki yeni bir yorumu olan bu anlayış, XI. yüzyılın reformcuları tarafından sorgulanıyordu. Bu sorgulama, kralın ya da dünyevi iktidar sahibinin bir "hizmetkar" niteliğinde olduğunu vurgulamaktaydı. Burada söz konusu edilen, krala veya prence itaat edilmeyip direnmenin mümkün olduğunu göstermek değil, kral ya da prensin, Tanrı'nın ve dolayısıyla Kilise'nin hizmetkârı niteliğinde olduğunu kanıtlamaktı. Nitekim, bu görüşün ilk kez ifade edildiği bir mektupta (Peter Damian, 1065), IV. Henri'ye seslenilmekte ve

²⁰²I. S. Robinson, "Church and Papacy", J. H. Burns, ed., *History of Medieval Political Thought*, içinde, s. 300.

Tanrı'ya karşı gelenleri cezalandırmaması halinde, "kılıcını boş yere taşıdığı" belirtilmekteydi. Dolayısıyla kral, Kilise'nin düşmanlarını cezalandırmıyorsa, Tanrı'ya da hizmet etmiyor demektir. IV. Henri'nin Papa VII. Gregorius ile olan çekişmeleri anımsandığında, bir tür uyarı niteliğinde olan bu görüşler, bir adım daha ileri giderek, Kilise'yi korumakla Tanrı'ya olan bağlılığını kanıtlayan krala itaat edilmesi gerektiğini; kutsal buyruklara karşı gelen bir kralın ise Tanrı'nın hizmetkârı (*minister Dei*) olmadığı ve uyrukları tarafından saygı görmeyeceğini de içeriyordu.

Bu görüşleri esas alan Papa VII. Gregorius, "bir hristiyan kralın olması gerektiği gibi, kutsal Kilise karşısında itaatkar, alçakgönüllülükle boyun eğen ve ona yararlı olan bir kimse değilse . . . o zaman kutsal Kilise'nin sadece ona yardım etmemekle kalmayıp aynı zamanda ona karşı çıkacağı da kuşkusuzdur" diyordu.²⁰³ İdeal kral, bu anlayışa göre, Petrus'un ve onun vekili olarak papanın vasalı niteliğinde olmalıydı. Böyle olmayan kralların aforoz edilmeleri ve tahtlarından indirilmeleri gerektiğini belirten ve yukarıda gördüğümüz gibi, IV. Henri ile olan mücadelelerinde bunu uygulayan VII. Gregorius, bu görüşünü destekleyici nitelikte örnekler de veriyordu: "Bir çok piskopos kralları veya imparatorları aforoz etmişti . . . Romalı bir piskopos bir Frank kralını, adaletsizlikleri nedeniyle değil de, daha çok bu denli büyük bir iktidarı elinde tutmasının yararsız oluşu yüzünden krallıktan atmış, yerine İmparator Charlemagne'nin babası Pepin'i geçirmiş ve bütün Frankların eski krala karşı ettikleri sadakat yeminlerini ortadan kaldırmıştı."²⁰⁴

Atama Tartışmaları sırasında, papalık makamının, uyrukları yozlaşmış, kötü yöneticilere hizmet etmekten kurtarmakla görevli olduğu iddiası ileri sürülmüştü:

²⁰³Ibid., s.301

²⁰⁴Ibid.

"Şövalyeler, bugüne kadar yemin anlaşması ile bağlıydılar . . . ve onların vasallık görevlerine karşı çıkmaları kutsal olana saygısızlık etmekle eşdeğerdi. Şimdi ise, aksine, şövalyeler kendi senyörlerine karşı silahlanmakta, çocuklar ebeveynlerine karşı çıkmakta, uyruklar krallara karşı harekete geçmektedir, doğru ve yanlış birbirine karışmıştır, yeminin kutsallığı tecavüz altındadır."²⁰⁵

Bu durumda, papalık makamının devreye girmesi ve işleri düzene koyması, yani ruhani otorite ile dünyevi iktidar arasındaki ilişkileri yeniden belirlemesi gerektiği düşünülmektedir. "Luka'ya Göre İncil'de yazılı olan, "Ya Rab, işte, burada iki kılıç" deyişi,²⁰⁶ bu yeni düzenleme çabaları içinde, *İki Kılıç Kuramı* diye ünlenen bir siyaset anlayışı haline getirilmişti. Papa VII. Gregorius'tan önce, dünyevi düzenin sağlanması için kullanılan "maddi kılıç" ile ruhani otoritenin kurulması ve Hristiyanlığın korunması için kullanılan "manevi kılıç" ve bunun en güçlü yaptırımı olan aforoz, birbirlerinden ayrı ellerde ama birbiriyle uyumlu bir işbirliği içinde olarak düşünülmüyordu. *Atama Tartışması* öncesinde, örneğin İngiltere'de, Kral Edgar'ın Canterbury Başpiskoposu Dunstan'a yazdığı mektupta (967), "Ben elimde Konstantinus'un kılıcını tutuyorum, siz ise Petrus'un kılıcını . . . sağ ellerimizi birleştirelim; kılıçları birleştirelim, böylece Tanrı'nın kutsallığı arınabilsin"²⁰⁷ diye yazması bunun bir göstergesidir.

Buna karşılık, Papa VII. Gregorius, iki kılıç arasındaki bu uyumu bozmuş, Petrus'un otoritesinin bölünmez olduğunu, Roma Hukuku'nda "devlet'in zorlayıcı ve cezalandırıcı gücünü ifade etmek üzere kullanılan *gladius* terimine gönderme yaparak, papanın maddi zor ve cezalandırma gücünü (*materialis gladius*) kendi denetiminde tuttuğunu,

²⁰⁵Ibid., s.301-302.

²⁰⁶Luka, 22:38, *Kitabı Mukaddes*, s. 87.

²⁰⁷Robinson, a.g.m., s.303.

dolayısıyla imparatorların, kralların, prenslerin ve tüm yöneticilerin Tanrı'nın hizmetkarları olarak önce Petrus ve onun vekili olan papanın hizmetinde olduklarını ileri sürmüştü. Papalığın yönlendiriciliği altında gelişen Haçlı Seferleri sırasında, Bernard de Clairvaux, Papa III. Eugenius'a, "İki kılıcı da sür ortaya, İsa şimdi eskiden acı çektiği yerlerde yeniden acı çekmektedir. Bunu senden başka kim yapabilir? İkisi de [iki kılıç da] Petrus'undur, gerektiğinde biri onun izniyle, diğeri de onun eliyle kınından çıkarılır" diye yazmıştı. Yine Bernard de Clairvaux, "[Maddi kılıç] senin olmasaydı, havariler, 'Ya Rab, işte, burada iki kılıç' dediklerinde İsa, onlara, 'Yeter' diye cevap vermez, 'Bu çok fazla' derdi. Dolayısıyla hem ruhani, hem de maddi kılıç Kilise'ye aittir; ancak bunlardan ilki Kilise tarafından kınından çıkarılmıştır, buna karşılık ikincisi Kilise için çekilmiştir" diye görüş belirtmişti.²⁰⁸

Böylelikle, Orta Çağ siyasal düşüncesini belirleyen ana temalardan en önemlisi, ruhani ve dünyevi iktidarlar arasındaki ilişki bir kez daha, ama farklı bir biçimde düzenlenmiş oluyordu. Her iki iktidarı birbirinden ayrı alanlara yerleştirerek Kilise'nin özerkliğini sağlamlaştırmayı amaçlayan "Gelasius" öğretisi'nden farklı olarak, "İki Kılıç Kuramı", Kilise'ye hem dünya işlerini idare etme, düzeni ve adaleti sağlama ve hem de ruhsal alanı yönetme güçlerini kendi elinde bulundurduğunu ama, dünya işlerini idare etmeye yarayan maddi kılıcı kralların eline verdiğini, kralların bu kılıcı Kilise'nin buyruklarına uygun olarak kullanmak zorunda olduklarını ileri sürme olanağı vermiştir. İki Kılıç Kuramı, papanın ve piskoposların doğrudan dünya işlerine buluşmalarını, savaş ve kan dökücülük gibi faaliyetlere doğrudan karışmalarını engellemekte, bu işlerin de krallar tarafından ama "Kilise için" yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu kuram, dördüncü Haçlı Seferi'ni başlatan

²⁰⁸Ibid., s. 304.

Papa III. Innocente döneminde (1198-1216) teokratik iktidar anlayışını da doruk noktasına ulaştırır. Papa III. Innocente, "Prensler dünyada iktidar sahibidir, papazlar ise ruh üzerinde. Ruh bedenden ne kadar daha değerli ise, papazlık da monarşiden o kadar daha değerlidir. . . Hiçbir kral, İsa'nın vekiline kendini adayarak hizmet etmediği sürece doğru bir hükümlanlık süremez"²⁰⁹ diyerek, İki Kılıç kuramıyla belirginleşen Kilise'nin devlet karşısındaki üstünlüğünü, Orta Çağ düşüncesindeki en sistematik halini Salisbury'li John'da göreceğimiz organizmacı bir toplum kuramıyla temellendirmiş olur.

B. Salisbury'li John: Organizma Olarak Toplum ve Tiranlığa Karşı Direnme*

Papalığın imparatorluk üzerindeki üstünlüğünün kurumlaşmasıyla sonuçlanan gelişmeler, papalığın bütün iktidatlarını kendinde toplama iddiasını (*plenitudo potestatis*) gündeme getirmiştir. Papalığın ve dolayısıyla Kilise'nin bu iddiası, bir yandan pratikte gerçekleştirilirken, diğer yandan da, bu iddianın kuramsal ve sistematik olarak

²⁰⁹Perry, *et.al.*, s.222.

*Salisbury'li John'la ilgili bu başlıkta özel olarak yararlanılan ve daha önce belirtilmemiş olan kaynaklar şunlardır: [Salisbury'li John], "Devlet Adamının Kitabı'ndan Seçme Parçalar", çev. Nuri Çolakoglu, Mete TUNÇAY, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt-1, Eski ve Orta Çağlar, Seçilmiş Yazılar*, s. 334-358; [John of Salisbury], *The Stateman's Book of John of Salisbury, Being the Fourth, Fifth and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eighth Books of the Policraticus*, (İng. çev. John Dickinson), New York: Russell and Russell, 1963 ve John Dickinson, "Introduction: The Place of the Policraticus in the Development of Political Thought", içinde, s. xvii-lxxxii; Kate Langdon FORHAN, "Salisburian Stakes: The Uses of 'Tyranny' in John of Salisbury's *Policraticus*", *History of Political Thought*, Cilt 11, Sayı 3, Güz 1990, s. 397-407; E. F. JACOB, "John of Salisbury and the 'Policraticus'", F.J.C. HEARNshaw, *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, içinde, s. 53-84; Richard H. ROUSE ve Mary A. Rouse, "John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide", *Speculum*, Cilt 42, Sayı 4, Ekim 1967, s. 693-709;

temellendirilmesi, meşrulaştırılması yönünde çabalar ortaya çıkmıştır. Bunların en ünlüsü, Salisbury'li John'un (1115/20-1180) *Policraticus* (Devlet Adamının Kitabı) adlı yapıtında ortaya koyduğu siyaset kuramıdır. Salisbury'li John'un görüşleri, E. F. Jacob'un da belirttiği gibi, Orta Çağ siyasal düşüncesini anlayabilmek bakımından Augustinus'la karşılaştırılabilecek kadar önemlidir. Salisbury'li John'un görüşlerinin bu büyük önemini daha derinlemesine kavrayabilmek bakımından, döneminin özelliklerine kısaca değinmek gerekmektedir.

1. Salisbury'li John'un Dönemi ve Yaşamı

Salisbury'li John'un yaşadığı dönem olan XII. yüzyıl, Orta Çağ Avrupa'sı bakımından bir dönüşüm dönemidir. Bu dönüşüm, ekonomik düzeyde, yukarıda da değindiğimiz gibi, ticaretin canlanmasına koşut olarak gelişen kent yaşamının giderek önem kazanması ve kentlerin (dolayısıyla kentlilerin, burjuvazinin) siyasal iktidar düzeni içinde yer almaları; kültürel düzeyde Augustinus'un yeni-Platoncu etkiler altında biçimlendirdiği Hristiyan öğretisinin ("Patristik Felsefe"nin) yerini, Aristotelesçi etkilerin daha ağır bastığı "Skolastik Felsefe"nin almaya başlaması, siyasal düzeyde ise, krallıklara bölünmüş bir Avrupa'da modern devletin en belirgin unsurlarından biri olan "ülke"nin ağırlık kazanmaya başladığı bir devlet düzeninin ve buna bağlı olarak, kralın kişisel iradesinden bağımsızlaşarak kurumlaşan tabakalar yönetiminin (*Ständestaat*) yerleşmesi olarak özetlenebilir.

a) Kent Yaşamının Gelişmesi ve Sonuçları

XII. yüzyıl, toplumsal ve ekonomik tarih açısından bakıldığında, Batı Avrupa'da ticaretin ve buna bağlı olarak kent yaşamının gelişmesini simgeler. VIII. yüzyıldan itibaren önemini yitirecek ölçüde zayıflamış olan ticaret ve kent yaşamında II. yüzyılda başlayan bu canlanma ve gelişme, feodal toplum örgütlenmesinin temellerini sarsan bir etki yapmıştır. Bu

etki, bir yandan toplumsal tabakalar arasındaki bölünmenin değişmesi, diğer yandan da feodal yönetim mekanizmasının ve bu mekanizmanın esasını oluşturan ilişkilerin dönüşmesi biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

Daha önce sözünü ettiğimiz ve feodal yönetimin meşruluk temellerinden belki de en önemlisini oluşturan, toplumun soylu-ruhban ve köylüler olarak üç ayrı tabakadan meydana geldiği anlayışı yerine, XII. yüzyılda başka ayrımların önerildiği görülmektedir. Örneğin, Benoit de Sainte-Maure, ruhban kesimi ("dua edenler", *oratores*) ile adalet dağıtanlar (şövalyeler) ve çalışanlar biçimindeki üçlü ayrımı muhafaza eder ama, kralı ya da prensi, bu üç tabakanın dışına yerleştirir. Bunda amaç, kralın ya da prensin, bu üç tabaka arasındaki çatışmaları düzenleyici bir rol oynamasını sağlamaktır. Yine Benoit de Sainte-Maure, feodal toplumun dokusundaki en önemli değişimlerden birine işaret edercesine, önceki dönemlerde köylüleri kapsayan çalışanlar tabakası içine ticaretle uğraşan kentlileri, "burjuvazi"yi de yerleştirir.²¹⁰

Buna karşılık, Kilise'nin hükümdar üzerindeki mutlak üstünlüğünü pekiştiren ve Papa VII. Gregorius'un formüle ettiği ideoloji doğrultusunda, XII. yüzyıldaki Kilise mensuplarının çoğu üçlü ayrım yerine ikili ayrımı yerleştirmek isterler. Güçlenen Kilise'nin kabul ettiği bu ayrıma göre toplum, "ruhban kesimi" (*clericus*) ile bunun dışında kalan kesimleri içine alan (yani, soyluları, köylüleri ve kentlileri de kapsayan) "laikler"den (*laicus*) oluşmaktadır.²¹¹

Bu ikili ayrımı kendi gücünü pekiştirmek için benimseyen Kilise, laik kesimi de kendi içinde çeşitli gruplara ayırmıştır. Bunlardan biri, "laikler"i, savaşanlar (*bellatores*)

²¹⁰Duby, *Les trois ordres*, s. 327-329.

²¹¹Ibid., s.253. Yine Duby, buna benzer bir ayrımın *clericus* ve *populus* biçiminde de yapılmış olduğunu söyler. Birincinin ayırdedici özelliği "evlenmemiş" olmalarıdır ve bu yüzden ayrımı "bakirler-evliler" biçiminde nitелеmek de mümkündür.

ve çalışanlar (*laborans*) diye ikiye ayırmakta ve bu iki gruptan birincisine, yani savaşınlara diğerrinin üzerinde bir değerr atfetmektedir.²¹² Kilise üstünlüğünün en önemli temsilcilerinden Bernard de Clairvaux ise "laikler"i şövalye, köylü ve tüccar diye üç alt tabakaya ayırmaktadır.²¹³

Toplumsal tabakaların bu yeni belirlenişii, Orta Çağ siyasal düşüncesinin XII. yüzyıldan sonraki gelişiminin anlaşılabilmesi bakımından bazı noktaların vurgulanmasını gerektirmektedir: (1) Bunlardan ilki, ticaretin ve kent yaşamının gelişmesinin toplum tabakalarını ve dolayısıyla yönetim mekanizmasının meşruluk temellerini yeniden düşünmek gibi bir zorunluluk ortaya çıkardığıdır. Nitekim, bu açıdan bakıldığında, Augustinus ile Salisbury'li John arasında, E.F. Jacob'ın yaptığı karşılaştırma ilgi çekicidir. Buna göre, Augustinus, klasik Antik Çağın sona erip feodalitenin oluşum sürecine girdiği bir dönemde, Kilise'nin özerkliğini ve "dünyevi iktidar" karşısında güvenliğini pekiştirmek amacının öne çıktığı bir düşünce geliştirirken, Salisbury'li John ise, bir yandan feodalitenin çözölme sürecine girdiği diğerr yandan da Kilise üstünlüğünün yerleştiği bir dönemde düşüncelerini geliştirmektedir. (2) Üzerinde durulması gereken ikinci nokta ise, canlanan ve gelişen kent yaşamının yarattığı yeniliklerin farkında olan düşünürlerin tavrı ile ilgilidir. Ticarete ve kent yaşamındaki gelişmenin tabakalaşma örüntüsünde yapacağı değışikliğı farkedenden düşünürlerin önemli bir bölümü, yeni kentli sınıfın (burjuvazinin) siyasal iktidarda söz sahibi olmasının önüne geçmeyi düşünmektedirler. Örneğın, Benoit de Bainte-Maure'un, bu amaçla burjuvaziyi köylülerin içinde bulunduğru çalışanlar tabakasının içine dahil etmesine karşılık Honorius Augustodunensis, tüccar ve zenaatkarları da içine alan kentte oturanları "korku verici", ne yapacakları önceden belli olmayan

²¹²*Ibid.*, s. 257 vd.

²¹³*Ibid.*, s.273.

insanlar olarak nitelemekte, köylülerden (*agricole*) ise, basit, sade, terleriyle Tanrı'nın kullarını doyuran insanlar olarak söz etmektedir. Bu nitelikleriyle köylüler kurtuluşa hak kazanmaktadırlar ama, kentliler için kurtuluş yoktur.²¹⁴

Özetle, ticaret ve kent yaşamında XII. yüzyıldan itibaren gözlenen canlanmanın sonuçlarından biri feodal tabakalar düzeni hakkındaki eski anlayışın değişmesi olmuştur diyebiliriz. Anlayıştaki bu değişim, feodal yönetimin örgütlenme mekanizmasına da damgasını vurmuş ve, feodalitenin istikrarlı olduğu erken Orta Çağ döneminde kralın veya prensin iradesine bağlı olarak toplanan meclislerin niteliğinde bir değişme ortaya çıkmıştır. Bu dönem, kendi kendini yönetme yetkisini alarak özerkleşmiş kentlerin, tek başlarına güçsüz görünen bireylerin dayanışma içinde eylemde bulundukları merkezler haline gelmişlerdir. Böylece, tek bir ortak çıkarın parçaları olarak davranan kentli bireyler, özünde bu ortak çıkara bağlı (*corporate*) bir nitelik taşıyan haklar ileri sürmüşler ve bunları kabul ettirmenin mücadelesini vermişlerdir. Bu bağlamda kentler "herhangi bir bireyin eylem gücünü aşan ve dolayısıyla maddi ve ahlaki kaynaklar hakkında gönüllü olarak birlik oluşturmayı gerektiren belirli çıkarlar hakkında ortaklaşa bir bilinçlenme"nin belirlediği merkezler haline gelmişlerdir.²¹⁵ Kentleri dışarıdan gelecek tehlikelere karşı korumak amacıyla yapılmış surlar, kentleri hem dışarıdan gelecek tehlikelere karşı korumayı ve hem de surların içindeki yaşamda barış ve güvenliği sağlamayı amaçlayan kent milisleri bu ortak çıkar bilincinin en önemli simgeleri olmuşlardır.

Kentlerin kendilerini özerk ve ortak bir çıkarlar birliği biçiminde yönetme hakkını elde etmeleri, feodal yönetim mekanizmasının değişimi bakımından çok önemli iki sonuç doğurmuştur. Bunlardan biri, kentlerin, kentte yaşayan insanın

²¹⁴Ibid., s. 300-303.

²¹⁵Poggi, *The Development of the Modern State*, s. 38.

feodal yükümlülüklerden ve feodal ilişkilerin bağlayıcılıklarından kurtulması anlamında özgürlük fikrinin yerleşmesine zemin oluşturmaktadır. "Kentin havası insanı özgür kılar" (*Stadtluft macht frei*) ifadesi bu değişikliğin çarpıcı bir örneği olarak yukarı Orta Çağa damgasını vurmuştur. İkinci olarak, kentlerin siyasal bakımdan önem kazanmaları ile birlikte, eskinin *commendatio* ve *Gefolgschaft* ilişkisine dayalı kişisel tabiyet kavramı, yerini belli bir ülke parçasını esas alan yeni bir yönetim anlayışına bırakmaya başlamıştır. Böylelikle, kentsel gelişme, belirli bir ülke ya da toprak parçası üzerinde yaşayanların ortak çıkarlarının temsil edilmesi anlamında "komünal" bir örgütlenmeye (*Genossenschaft*) yol açmıştır. Kentlerdeki bu gelişme, feodalitenin kişiselliğe (kan bağına, akrabalığa, hanedanlara, kişisel sözleşmelere) dayalı yönetim mekanizması içine, "ülke" kavramını, ülke üzerinde yaşayan insanların "temsil" edilebilirliğini ve ayrıca bu temsil ilişkisinin kişisel nitelik taşımayan hukuk kurallarına göre belirlenmiş statülere sahip tabakalar çerçevesinde gerçekleştirileceği düşüncesini yerleştirmiştir. Sonuç, toplumsal tabakaların kralın ya da prensin kişisel ilişkilerinden ve isteklerinden bağımsız, hukuk kurallarıyla belirlenmiş "statüler" çerçevesinde ayrı bir temsili-siyasal birim niteliğini kazanmaları olmuştur.

b) Onikinci Yüzyılda Kültürel Uvanış

Kent yaşamının gelişmesiyle çehresi değişmeye başlayan Orta Çağ Avrupa'sı, aynı zamanda, bir kültürel yenilenme dönemine de girmiştir. "Charles H. Haskins'ten^[216] itibaren XII. yüzyıl 'Rönesansı' olarak adlandırdığımız süreç . . . a) parasal aracın yayılması . . . ; b) ekilen alanın genişlemesi . . . c) son olarak nüfus artışı"²¹⁷ gibi oluşumların yanı sıra, ruhban

²¹⁶Charles H. Haskins: 1870-1937 arasında yaşamış, Orta Çağ uzmanı Amerikalı bilim adamı.

²¹⁷Georges Duby, *Erkek Ortaçağ*, s. 158.

kesiminin dışında kalan aristokrasinin yararlandığı ve geliştirdiği yeni bir özgün ideoloji ortaya çıkarmıştır. "Şövalyelik kavramı çevresinde . . . bu terim tarafından kapsanan değerler bütününün XII. yüzyılın tümü boyunca vakit geçirme biçimlerinde, romanlarda ve aşk düellolarında, soylu toplumun hanedanların evlilik siyasetleri nedeniyle güçlenen şu daha dinamik kesimi olan *juvenes*, "bekarlar", bekar şövalyeler grubuna sunularak güçlendiği ve yükseldiği görülmektedir."²¹⁸ Bu yükseliş, bir yandan aristokrasinin Kilise'nin kültürel tekeline kırma yönünde gelişmiş, diğer yandan da Kilise'nin kendi düşünce tarzını yani Hristiyanlığı ve dünyevi yaşamı yorumlayışını da dönüştürücü bir etki yapmıştır.

Vikinglerin, Macarların ve Müslümanların Avrupa'ya yönelik saldırılarının sona ermesi, kralların ve senyörlerin düzeni ve istikrarı sağlamada başarılı olmaları, ticaretin ve dolayısıyla iletişimin gelişmesi mümkün kılarken, İslam ve Bizans kültürleriyle de temas olanağına kavuşulması kültürel yenilenmeye katkıda bulunmuştur.

Onikinci yüzyıldaki kültürel uyanışın merkezi, Orta Çağın başlangıçlarında tek eğitim kurumu olarak görülen manastır okullarının yerini alan "üniversiteler"di. Çoğu planlanmış bir biçimde değil de kendiliğinden gelişen ilk üniversiteler, ünlü hocaların etrafından toplanan öğrencilerin, kendi ortak çıkarlarını Kilise yetkililerine ya da kentlerden gelen, örneğin kalacak yer için fahiş kira istemek türünden zorlamalara karşı korumak amacıyla örgütlenmeleri sonucunda kurulmuştu.²¹⁹ Bu ilk üniversitelerde, gramer, hitabet bilgisi

²¹⁸Ibid., s. 161.

²¹⁹Avrupa'da ilk üniversitelerin öğrenciler tarafından kurulmalarının ilginç sonuçları da vardı. Bir tür lonca niteliği taşıyan bu örgütlenme içinde öğrenciler, derslere veya görevlerine gelmeyen ya da en fazla üç-beş öğrenciyi çekebilecek düzeyde dersler veren hocaları cezalandırabiliyor, herhangi bir nedenle üniversite dışına gitmek durumunda kalan hocaların geri dönmelerini güvence altına almak için depozito yatırımları zorunlu kılınıbiliyordu (Perry, *et. al.*, *Western Civilization*, s.230).

(*rhetoric*), mantık, aritmetik, geometri, astronomi, müzik gibi derslerin yanı sıra, öğrencilerin belirli bir ön hazırlıktan geçtiklerinin kabul edilmesinden sonra, "bilimlerin kraliçesi" diye nitelenen kilise hukuku ve teoloji okutuluyordu. Ders programı ağırlıklı olarak Latinceye çevrilmiş Antik Çağ metinlerine, özellikle de Aristoteles'in çalışmalarına dayanıyordu.

Aristoteles'in yapıtlarının Latinceye çevrilmesi ve yaygınlık kazanması sonucunda biçimlenen ve Kilise'nin tekelinde tuttuğu "yukarı" Orta Çağ dünya görüşünün ana öğeleri şöyle özetlenebilir: (1) Bir kere, "iyi yaşam"ın ne olduğu, insan tarafından değil, Yaratıcı-Tanrı tarafından belirlenmişti. Dolayısıyla, bu "iyi yaşam"ı ortaya koyan "vahiy"in aydınlatmadığı "akıl" yanılttı. Dahası, "iyi yaşam", bu dünyada değil, Tanrı ile bütünleşildiğine inanılan daha üst bir dünya olan "öbür dünya"da gerçekleşebilirdi. (2) Bu doğrultuda, maddi dünya ile manevi dünya arasında kesin bir ayrım kabul eden Orta Çağ dünya görüşü, manevi dünyayı maddi olana göre daha üstün ve insanın mükemmelleştiği bir alan olarak görüyordu. Böylelikle, bir yandan evren, en üstte Tanrı'nın yer aldığı, maddi dünya'nın da cehennemin hemen üzerinde bulunduğu bir "dev merdiven" gibi düşünülüyordu, diğer yandan da, bu dev merdivenin Tanrı'ya (Tanrı'nın ve onun Seçilmiş kullarının evine) en yakın basamağında Kilise'nin bulunduğu kabul ediliyor ve Kilise'nin üstünlüğü meşrulaştırılmış oluyordu. (3) Yine bu çerçevede, insan yaşamının asıl amacı "kurtuluş"tu. Sadece ve sadece insanın cennete yükselme ve mükemmellik dünyasına girme yeteneği vardı çünkü, insanlar bu dev merdivenin en alt basamağında bile yaşıyor olsalar, Tanrı'nın suretinde yaratılmışlardı. Böylelikle, toplumsal tabakalar arasında, maddi dünyada varolan hiyerarşi de korunmuş oluyordu. (4) Aristoteles'in yersel (*terrestrial*) ve göksel (*celestial*) varlıklar arasında yaptığı ayrım da Orta Çağ Hristiyan dünya görüşü tarafından benimsenmişti. Buna göre,

yersel varlıklar toprak, su, hava ve ateşten, yani dört öğeden oluşuyor, buzun suya, suyun buhara dönüşmesinde görüldüğü gibi, değişime ve bozulmaya, yokolmaya açık bir nitelik taşıyorlardı. Buna karşılık göksel varlıklar, sahip oldukları beşinci öğe olan *ether* sayesinde bu değişim ve bozulmalardan bağışık bir nitelikteydiler. Bu da, toplumun eşitsiz ve hiyerarşik tabakalardan meydana geldiği yolundaki Orta Çağ anlayışını destekliyor ve Salisbury'li John'un organizmacı toplum anlayışının temellerini oluştuyordu.

c) Salisbury'li John'ın Yaşamı

Hristiyanlığın ve dolayısıyla Kilise'nin güçlü bir konuma sahip olduğu, istikrar kazanmış bir dönemde, 1115 (bazı kaynaklara göre 1120) yılında, İngiltere'nin Salisbury kentinde (bu kent, Mete Tunçay'ın belirttiğine göre, Güney İngiltere'deki Southampton yakınlarındaki bugünkü Salisbury değildir) dünyaya gelen John, oniki yıl Fransa'da eğitim görmüştür. 1148 yılında Canterbury başpiskoposu Theobald'ın hizmetine girmiş, onun 1161'deki ölümünden sonra, yeni başpiskopos Thomas Becket'e hizmet vermiştir. İngiltere Kralı II. Henry ile Kilise ve kralın yargı yetkileri konusunda anlaşmazlığa düşen Becket'i desteklemiş olan John, 1164 yılında onunla birlikte sürgüne gönderilmiştir²²⁰. İngiliz asıllı tek papa olan IV. Hadrianus ile yakın bir dostluk kurmuş olan John'ın en önemli iki eseri, 1159 tarihinde yazdığı *Polycraticus* ile aynı yıl tamamladığı, *Metaphysics*'tur. Fransa Kralı VII. Louis'nin çağrısıyla 1176'da Chartres Piskoposu olan ve 1180'deki ölümüne dek bu görevde kalan John, Paris gibi o dönemin yeni felsefesi olan Skolastiğin en görkemli okullarından birinde eğitim görmüş, Pierre

²²⁰Kral II. Henry'ye yaranmak isteyenler, başpiskopos Becket'i 1169 Noel'inde katedralde korkunç bir biçimde öldürmüşlerdir. Bunun üzerine patlak veren halk tepkisine karşı tahtını korumak isteyen II. Henry, çare olarak pişmanlığını itiraf etmek zorunda kalmıştır. Becket, daha sonra "kanonize" edilerek "Saint"(Aziz) ilân edilmiştir (Chadwick ve Evans, *Christian Church*, s.76).

Abelardus gibi dönemin en ünlü hocalarından ders almış, bilgili bir din adamı ve parlak bir yazardı.

Salisbury'li John'ın siyasal görüşlerinin hemen tümünü kapsayan **Policraticus** (Devlet Adamının Kitabı), Augustinus'un Tanrı Devleti adlı yapıtından sonra, ilk kapsamlı siyasal inceleme olarak görülmektedir. Bu yapıtında, Salisbury'li John'un Kilise Babaları'ndan değil de, büyük ölçüde Plutarkhos, Cicero ve Seneca gibi Antik Çağ yazarlarından etkilendiği kabul edilmektedir. **Policraticus'** un Orta Çağ siyasal düşüncesi bakımından bir diğer önemi de, henüz Aristoteles'in **Politika** adlı yapıtının Latinceye çevrilmediği ve dolayısıyla okur-yazar Kilise çevrelerinde pek bilinmediği bir dönemde, *politicus* sözcüğünü, ilk kez, "Devlet'in kurumlarını anlatmak üzere" kullanmasıdır.²²¹ Ayrıca, **Policraticus**'ta ortaya konulan görüşler, siyasal iktidarın pratik düzenlenişiyle ilgili olmaktan çok, siyasetin ahlaki temelleriyle ilgili yeni bir sistematik kuram oluşturma girişimi olarak da dikkat çekmektedirler. Bu yeni sistemleştirme girişiminin temelleri ise, organizmacı toplum anlayışı ile tiranlık kavramı oluşturmaktadır.

2. Kilise Üstünlüğünün Meşruluk Temeli:Organizma Olarak Toplum

Salisbury'li John'ın siyasal düşünceye en önemli katkısı, toplumun canlı bir organizmaya benzetilişini ayrıntılı ve sistemli bir kuram haline getirmesidir. **Policraticus** adlı eserinin bir yerinde, Plutarkhos'un devlet anlayışından hareketle kendi toplum ve devlet görüşünü açıkça ifade ederken bu organizmacı düşüncesini de ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuş olmaktadır:

²²¹Nicolai Rubinstein, "The History of the Word *politicus* ", Anthony Pagden, ed., *The Languages*, s.41.

". . . Plutarkhos'a göre devlet, Tanrı'nın inayetiyle yaşam bağışlanmış, en yüksek nasafeti gerçekleştirmeye çalışan, aklın ılımlı erki diye adlandırılabilcek bir şeyle yönetilen bir yapıdır. Bizde dine bağlılığı yaratan ve aklımıza yerleştiren Tanrı'ya (burada 'Tanrılar'dan söz eden Plutarkhos'u izlemiyorum) tapınmayı ileten şeyler bir devletin yapısında ruhun yerini doldurur. Bunun için dinsel uygulamayı yönetenler gövdenin ruhu olarak görülmeli ve onlara saygı gösterilmelidir. Zira Tanrı'nın kutsallığının hizmetinde olanların O'nun temsilcisi olmadıklarından kim kuşkulanabilir? Daha da öte, ruh, sanki gövdenin prensi ve onun bütünü üzerinde egemenliğe sahip olduğuna göre, yazarımızın dinin yüksek memurları dedikleri de bütün gövde üzerinde başkanlık yaparlar. Augustus Caesar baş rahiplerin dinsel erkine o kadar bağlı idi ki, bu bağlılıktan kendini kurtarabilmek ve kendinin üstünde kimsenin olmaması için, kendisinin Vesta başrahibi ilan edilmesini sağladı, bundan sonra da henüz yaşarken kendini tanrılığa yükseltti. İnsan gövdesinde başın ruh tarafından uyarılıp yönetilmesi gibi, devletin gövdesinde de başın yeri, sadece Tanrı'nın uyuğu olan, O'nun görevini yerine getiren ve O'nu dünyada temsil eden prens tarafından doldurulur. Yüreğin yeri iyi ve kötü işleri başlatmakla görevli Senato tarafından doldurulur. Gözlerin, kulakların ve dilin görevlerini yargıçlar ve valiler yüklenmişlerdir. Memurlar ve askerler ellerin karşılığıdır. Maliye memurları ve koruyucular (burada hapishane koruyucularından değil, özel hazinelerinkilerden söz ediyorum) aşırı istekler yüzünden bozulurlarsa ve biriktirdiklerini alıkoyarlarsa sayısız ve iyileştirilemez hastalıklar yaratan mide ve bağırsaklarla karşılaştırılabilirler; bunların rahatsızlıklarında, böylece bütün gövde yokolma tehdidi karşısındadır. Çiftçiler, daima toprağa yapışık oldukları, toprakta yürüyüp, gövdeleri ile çalıştıkları ve sendelemeye sebep olan taşlara daha fazla rastladıkları için, başın özel dikkatini ve öngörüşünü gerektiren

ayaklar gibidir ve bundan ötürü haklı olarak daha fazla yardım ve korumayı hakkederler, çünkü yetiştirilen, besleyip güç verenler ve bütün gövdenin ağırlığını hareket ettirenler onlardır. En güçlü gövde bile ayağın desteğini kaybetse, kendi gücüyle yürüyemez, sıkıntı ve utançla elleri üstünde emekleyerek ya da kaba hayvanlar tarafından sürüklenerek hareket eder. .
"222

Plutarkhos'un görüşlerinden hareketle devleti canlı bir organizmaya, bir bedene benzeten Salisbury'li John'un siyasal kuramı,²²³ bu organizmacı benzetme sayesinde Kilise'nin (ya da ruhani otoritenin) prens, kral veya imparator iktidarına üstün olduğunu haklı göstermeye yöneliktir. Böylelikle, ruhani ve dünyevi iktidarlar arasındaki üstünlük çekişmesinin yeniden canlandığı XII. yüzyıl ortamında, Salisbury'li John, Kilise otoritesinin dünyevi itidar karşısındaki üstünlüğünü temellendirmektedir. Ancak, John'un Kilise'nin üstünlüğünü organizmacı toplum anlayışıyla temellendirmesi, kendisinden önceki görüşlerle bazı bakımlardan devamlılık göstermekle birlikte, önemli yenilikler de içermektedir.

Örgütlenmiş toplum yaşamını canlı bir organizmaya benzetiş, doğrudan doğruya, Kilise'yi İsa'nın bedenine benzeten ilk Hıristiyan inancıyla paraleldir. Buna karşılık, organizmacı görüşü devlet hakkındaki düşüncelerine uygulaması birçok

²²²Salisbury'li John, "Devlet Adamının Kitabı'ndan Seçme Parçalar", s.343-344; *Policraticus*, Kitap V, Bölüm II, s.64-65.

²²³John, bu görüşlerini, Plutarkhos'un "Institutio Trajani" adlı çalışmasından ödünç aldığını belirtir. Buna karşılık, *Policraticus*'tan seçmelerin çevirisine yazdığı "Giriş"te Dickinson, "Bugün için Plutarkhos'un böyle bir çalışması bulunmamaktadır" demek ve John'ın Yunanca bilmediğini de belirterek, burada atfedilen çalışmanın ya Plutarkhos'un yazarlarından derlenmiş bir Latince çeviri olduğu veya Plutarkhos adı altında, orijinal olarak Latince yazılmış metinler olabileceği yolunda iki farklı görüşü zikretmektedir (a.g.m., s. xxi). Her ne olursa olsun, John'un bu organizmacı toplum anlayışı, orta çağın sonraki bölümüne damgasını vuracak biçimde iyi işlenmiş bir nitelik taşımaktadır. Ancak, John'un kendi düşünce sistemi içinde, gelişim halindeki burjuvaziye (tüccarlara, zanaatkarlara) yer vermediğini de gözden kaçırmamak gerekmektedir.

yenilikler içermektedir. Bu yenilikler, özellikle XII. yüzyılda feodal toplumun geçirdiği ve yukarıda özetlediğimiz değişimler akılda tutularak, şöyle ifade edilebilir: (1) Bir kere, feodal toplum örgütlenmesi, özünde kişiler arası sözleşmeye dayalı bir örgütlenmedir. Buna karşılık, XII. yüzyıldaki değişimler, bu "kişisel sözleşme"nin yerine, kişilerin kendi iradelerinin dışında belirlenmiş "tabakalar"a göre tanımlandıkları yeni bir yönetim biçiminin geçmeye başladığını göstermektedir. John'un devlet hakkındaki görüşlerinde, devletin herhangi bir biçimde "sözleşme"ya dayandığının ileri sürülmemesi, bu bakımdan ilgi çekicidir. Dickinson, John'un siyasal görüşlerini ortaya koyarken "sözleşme" fikrini kullanmayışını, Kilise'nin devlete bakış biçiminin John üzerindeki etkisi ile açıklamaktadır. Dönemin pratik gelişmeleri açısından bakıldığında, devlet hakkında Kilise'nin kabul ettiği görüş, kişisel sözleşme ilişkilerine dayalı feodal yönetim tarzına karşı çıkmaktadır. Merkezi iktidarın ortadan kalkması, Avrupa'nın feodal senyörler elinde, küçük iktidar odakları etrafında bölünmesi, bir yandan tüm Hristiyanlığın ortak iyiliğini temsil eden Kilise'nin Tanrısal kaynaklı ortak refah anlayışını tehdit etmekte, diğer yandan da insanların yaşamlarını güvenlikten yoksun kılmaktaydı. Dolayısıyla, hem bir ortak iyiliği gerçekleştirmek ve hem de yaşamı güvenli kılmak için, Kilise üstünlüğüne tabi ve feodal ilişkilerin üstüne çıkan bir düzenleyici monarşi fikri Kilise'ye daha çekici geliyordu. Bu bakımdan, John'un, "Devlet'in amacı olarak, [Augustinus'ta olduğu gibi] sınırlı bir amaç olan 'barış'ı değil de, 'yaşamın güvenliği'ni (*incolumitas vitæ*) olumlu bir biçimde vurgulaması ve bunu da 'hakikatin kavranması ve erdemin uygulamaya konması' diye tanımlaması önemlidir.²²⁴ Bu amacın gerçekleştirilmesi için de, yine John'a göre, ruhani ve dünyevi iktidarlar arasında olabilecek en yakın işbirliğinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. İşte, bu "işbirliğinin"

²²⁴Jacob, a.g.m., s.55.

olabilmesi bakımından, hem dünyevi iktidarı temsil eden bir merkezi gücün, bir "prens" in varlığı gerekmektedir, hem de bu "prens" in, "hakikatı kavrayabilmek ve erdemi uygulamaya koyabilmek için" Kilise'nin yönlendiriciliği altında bulunması zorunlu olmaktadır. "Devletin başı" olarak "prens", elbette, bedendeki canı ya da ruhu temsil eden Kilise'ye göre hareket edecektir. (2) Salisbury'li John'un böyle algıladığı devleti, bir sözleşme ile değil, toplumda varolan ve bir bedendeki uzuvlara benzeyen tabakaların uyumlu ve organik bütünlüğü anlayışı ile temellendirmesi normaldir. Böylelikle, "devlet" i özel kişiler arasında yapılan ve zamana, mekana, kişisel iradelere göre değişen "sözleşme"ye dayandıran feodalitenin dışına çıkan John, tek tek uzuvların iyiliklerinden bağımsız bir ortak iyi anlayışını ortaya koyabilmektedir: "Devletin [*commonwealth*] sağlığı, ancak ve ancak daha üstte yer alan üyeler daha alttakileri korudukça ve daha alttakiler de üsttekilere inançla ve üstlerinin adil taleplerine tamı tamına uyarak karşılık verdikçe . . . herkes, kendi çıkarına en iyi hizmet eden şeyin, diğerlerine de en fazla yarar sağlayan şey olduğunu bildiği sürece güçlü ve gelişkin olacaktır²²⁵." John'un, devletten söz ederken "ortak refah, ortak saadet, ortak sağlık" diye dilimize tercüme edebileceğimiz "*commonwealth*" sözcüğünü, daha doğrusu hem kamunun ortak iyiliğini ve hem de "kamunun ortak iyiliğine yönelik bir örgütlenme olarak devlet" i ifade eden "*respublica*" terimini kullanması, "*ordo*", "*regnum*", "*imperium*" gibi terimleri kullanmaktan kaçınması bu nedenle anlamlıdır. (3) Devleti, toplumun ortak iyiliğini gerçekleştiren bir örgütlenme olarak anlaması, John'un siyasal görüşlerinin ortaya koyduğu üçüncü yeniliğe dikkat çekmeyi gerektirmektedir: Orta Çağ siyasal düşüncesinde, II. yüzyıla kadar, toplumun ortak iyiliğini gerçekleştirme faaliyeti ve bu faaliyeti yürüten bir örgütlenme ve yaşam tarzı olarak "politika"dan söz

²²⁵Policraticus, Kitap VI, Bölüm XX, s.245.

Prens'in bu konumu ise, yukarıda XII. yüzyılın gelişmelerinden söz ederken ortaya koyduğumuz yeni tabakalaşma fikirleriyle uyumludur. Prensın bağımsız davranamayacağı tek kurum ise, John'a göre, Kilise'dir. John'a göre prens başta olmak üzere, devlet yöneticilerinin dört niteliğe sahip olmaları gerekir: "Tanrı'ya saygı duymak, kendini eğitmek, memurlar ve yöneticiler nezdinde öğrenmeye olan ihtiyaç ve uyrukların sevgisini kazanmak ve onları himaye etmek."²²⁷ Bunlardan özellikle ilk ikisinin edinilmesi, Kilise'ye bağımlı olarak gerçekleşebilir.

Salisbury'li John'un organizmacı toplum anlayışı ve bu anlayış temeline oturttuğu devlet görüşü, Kilise'nin tüm erklerin kaynağını kendinde topladığı, her iki kılıcın da kendisine bağımlı olduğu (*plenitudo potestatis*) iddialarıyla tam bir uyum içinde görünmektedir. John'un bu görüşleri, Orta Çağ siyasal düşüncesine bir diğer önemli katkısı olan "tiranlık" anlayışı ile daha da pekişmektedir.

3. Tiranlık Sorunu

Salisbury'li John'un siyaset kuramının en özgün yanlarından biri, toplum ve devlet anlayışının doğal bir uzantısı niteliğinde görünen "tiranlık" anlayışıdır. John'un "tiranlık" tanımı ve bu tanım çerçevesinde ortaya koyduğu görüşleri, Orta Çağ siyasal düşüncesinin üzerinde pek durmadığı "siyasal boyuneğme yükümlülüğü" sorununu gündeme getirmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Orta Çağ siyasal düşüncesi, daha çok dünyevi ve ruhani iktidarlar arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşmıştı ve siyasal iktidarın veya "yeryüzü devleti"nin meşruluk kaynakları ile ilgilenmiyordu. Yeryüzünde, evrensel bir Hristiyan toplumu oluşturmayı hedefleyen Kilise ile bu hedefin gerçekleşme aracı olarak görülen İmparatorluk ideali

²²⁷ *Policraticus*, Kitap V, Bölüm III, s. 67.

arasındaki ilişkilerin belirlediği Orta Çağ siyasal düşüncesi, dünyevi iktidarı elinde tutanlara karşı itaat edilmenin koşulları ve dolayısıyla siyasal boyuneğme yükümlülüğünün temelleri üzerinde fazlaca durmamaktaydı. Bu eksiklikte, bir bakıma, bütün iktidarların Tanrı'dan geldiği, herkesin kendi üzerindeki hükümetlere tabi olması gerektiği, direnenlerin lanetlenmiş sayılacağı türünden Paulus'tan kaynaklanan inanç öğelerinin etkisi büyüktü. Buna karşılık, Salisbury'li John'un tiranlık kavramı, daha sonra göreceğimiz gibi, siyasal iktidarın hukuk kurallarına uygunluğu, hukuk kurallarına dayanmayan keyfi iktidara karşı koymanın meşruluğu gibi, modern siyasal düşüncenin ana temalarına bir başlangıç niteliğindedir. Elbette, yine açıklayacağımız üzere, XII. yüzyılda ve Skolastik dünya görüşünün egemen olduğu bir bağlam içinde.

Salisbury'li John'un tiranlık kavramı hakkındaki yaygın kanaat, onun Tanrı'ya ve dolayısıyla Kilise'ye bağımlı olarak siyasal iktidarı kullanmak zorunda olan prens anlayışından çıktığıdır. Kilise'nin mutlak üstünlüğünü (*plenitudo potestatis* 'i) savunan diğer Orta Çağ düşünürleriyle birlikte, Salisbury'li John'un da kabul ettiği ilke, dünyevi ve ruhani iktidarın kaynağının Tanrı olduğudur. Tanrı, maddi ve manevi iki kılıcı da Kilise'ye vermiştir. Ancak Kilise, manevi kılıcı, ruhani erki kendinde tutmuş, maddi kılıcı, dünyevi erki ise prenlere vermiştir: ". . . bu kılıcı prens, kendi kan dökücü kılıca sahip olmayan kiliseden alıyor. . . Kılıcın sahibi kilisedir, fakat kilise, bunu maddi baskı gücünü verdiği prensin aracılığıyla kullanır. Manevi konulardaki yetkisini ise, piskoposların kişiliğinde kendine alakor. Şu halde prens kilise erkinin bir temsilcisi ve kutsal görevlerin rahipler aracılığıyla yürütülmesine değmeyen yanlarının uygulayıcısıdır."²²⁸ Kısacası, dünyevi erki kullanmak, düzeni ve yaşam güvenliğini

²²⁸Polycraticus, Kitap IV, Bölüm III ("Deylet Adamının Kitabı'ndan Seçme Parçalar", s. 339).

gerçekleştirmek için zora başvurmak ve hatta gerektiğinde kan dökmek, "cellatlık yapmak" anlamını taşımaktadır. Bu görev, Kilise tarafından prenslere devredilmiştir ve bu niteliği ile prensler, Kilise'ye bağımlı yöneticiler olmaktadır. Alaeddin Şenel'in özetlediği gibi, Salisbury'li John, prenslerin, Kilise adamlarına göre daha aşağıda yer alan bu konumlarını haklı göstermek üzere, **Kitabı Mukaddes**'ten ve Roma hukukundan bazı kanıtlar getirmiştir: "1. Kutsayan kutsanandan yücedir. Bu kanıtı 'İncil'den, 'Paulus'un İbranilere Mektubu', VII/7'den çıkarmaktadır. 2. Bir hakkı yasal olarak veren, onu geri alma yetkisine de sahiptir. Bu kanıtı ise, Roma hukukundan, *Digesta*, 1.17'den sağlamıştır. 3. **Kitabı Mukaddes**'de Peygamber Samuel, söz dinlemedi diye, Kral Saul'u tahttan indirmiştir. bu kanıtı da '**Kitabı Mukaddes**', 'Eski Ahit ', '1. Samuel' kitabından almıştır."²²⁹

Bundan sonrası kolaydır: Tanrı'nın, dolayısıyla Kilise'nin buyruklarına aykırı davranan bir prens, yasa dışına çıkmış olur ve bir zorba, "tiran" haline gelir. Bu nedenle, "**Kitabı Mukaddes**'in verdiği yetki ile tiranları öldürmek, yasaya uygun ve şanlı bir harekettir."²³⁰ Şimdi, buradan hareketle, Salisbury'li John'un "Tanrı yasasına karşı gelmek" esasında tanımladığı bir tiranlık kavramına dayandığı; bu tiranlığın sadece dünyevi iktidarı kullanan prensler için geçerli olduğu (ya da, Kilise mensuplarının Tanrı yasasına karşı gelmelerinin mümkün olmadığı), dolayısıyla tiranlık denince akla prenslerin ya da krallığın zorbalığı geldiği ileri sürülebilir. Nitekim, yaygın kanaat de bu yöndedir. Hatta, Şenel şu yorumu da ekler: "Salisbury'li John'un halktan, halkın özgürlüğünden yana olduğu

²²⁹Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 327.

²³⁰*policraticus*, Kitap VIII, Bölüm VII.

için tirana karşı çıktığı sanılmasın; tirana karşı çıkışı, halkı değil din adamlarını korumak amacını taşır."²³¹

Buna karşılık, Salisbury'li John'un eserinin "herhangi bir yerinde, ne bütünlüklü bir tiran tablosunun, ne de tiranı öldürmenin her zaman haklı görülebileceği bir koşullar listesinin bulunduğu" belirtilmektedir.²³² Ayrıca, Şenel'in yaptığı gibi, tiranlığın sadece dünyevi iktidar sahiplerince içine düşülebilecek bur durum olduğunu kabul etmek yanıltıcı olmaktadır.²³³ John'un içinde yer aldığı ve görüşlerindeki yeniliklerle dönüştürdüğü Hristiyan düşüncesinde, özellikle de Augustinus'ta yer alan bir anlayışı burada hatırlatmak gerekmektedir. Augustinus'a göre Kilise içinde de "kötüler" ya da "günahkarlar" bulunabilir, bu nedenle Tanrı Devleti'ne (ya da, John'un yaşadığı dönemin Skolastik anlayışına göre evren merdiveninin tepesinde yer alan Tanrı'nın evine) tüm Kilise mensuplarının dahil olacağı kesin değildir. Dahası, Salisbury'li John'un organizmacı toplum anlayışına göre, ruh, baş ve uzuvlardan oluşan devletin veya "siyasal gövde"nin (*body politic*) bütün unsurları arasında karşılıklı bağımlılık vardır. Bu yüzden, başı temsil eden prensin tiranlaşması, başı hareket ettiren ruhtan, yani Kilise'den ve Kilise mensuplarından bağımsız olamaz. Nitekim, Şenel de bunun farkındadır ve Tanrı'nın kararını yerine getirmek için davranan prensin tiranca davranması yine Tanrı'nın buyruğu gereği olmaktaysa, bu bir çelişki değil midir diye sormaktadır.²³⁴ Şenel'in ve onun gibi tiranlığı sadece prenslere has bir nitelik

²³¹Şenel, John'un tiranlığa örnek diye verdiği, "bir tiranın hizmetindekilerden birini seçimsiz olarak kiliseye ataması, bir başkasının tanrı'nın kilisesini açıkça satması, birinin piskopos ya da keşişleri sürgüne yollaması" gibi ifadeleri zikreder (, s.328).

²³²Forhan, a.g.m., s.397.

²³³Forhan, Jan van Laarhoven ve Cary Nederman gibi yazarların da aynı doğrultuda düşündüklerini ve bu yüzden Salisbury'li John'un görüşlerini anlamakta yetersiz kaldıklarını belirtmektedir (ibid., s.398).

²³⁴Şenel, , s.328.

gibi görenlerin eksikliği, Salisbury'nin yapıtlarını kendi bağlamı içinde okuyamamalarından, Forhan'ın deyişyle, Salisbury'li John'u "Salisbury'ci bir biçimde okumak" niyetinde olmamalarından kaynaklanmaktadır.

Buna karşılık, kendi bağlamı içinde okunduğunda, Salisbury'li John'un, hem prensler ve hem de Kilise mensupları için geçerli olan değişik tiranlık biçimleri üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, "Hem insani, hem de kutsal yasa uyarınca dünyevi tiranı yoketmek bizim görevimizse, rahiplikteki bir tiranı sevip yüceltmenin de bizim görevimiz olduğunu kim düşünebilir?"²³⁵ diye sormaktadır.

Salisbury'li John, tiranlık kavramını, herhangi bir biçimde dünyevi ya da ruhani bir iktidar sahibi olanın, hak ve adalet tanımaksızın davranması biçiminde tanımlamaktadır. Böyle davranarak güçlerini kötüye kullananlar, devletin başında olabileceği gibi, Kilise içinde, evde veya işyerinde de olabilir. Dolayısıyla, aslında başlıca üç tür tiran ortaya çıkmaktadır: Aile içinde, işyerinde tiranca davrananlar, dünyevi yasalarla sınırlandırılıp denetim altına alınabilirler. Bu "küçük tiranlar"ın dışında kalanlardan Kilise mensuplarının "tiranlığı" söz konusu olduğunda, bu kimsenin dünyevi yasaya göre yargılanması ve cezalandırılması uygun değildir ki şans eseri cüppesi sırtında olmaksızın yakalansın. Bu tiranı karşısında, hiçbir dünyevi iktidar sahibi herhangi bir Kilise mensubunu, dünyevi ya da kutsal yasaya uyarak veya zorlayamayacağına göre, tiranlaşmış rahiplere kadaunescan başka çıkar yol görünmemektedir. Prenslerin tiranlığı çok katıksa olduğunda ise, Roma tarihinden örnekler vererek, tiranlara dalkavukluk etmenin ve onları kandırmanın her zaman yasaya uygun olduğu gibi, başka türlü durdurmak mümkün değilse, onları kılıçtan geçirmenin de şerefli bir şey olacağı'nı

²³⁵Policraticus, Kitap VIII, Bölüm XVII, s.349.

belirtmektedir.²³⁶ Dahası, tiranı öldürmek, halkı Tanrı'ya hizmet etmekte özgür kılmak anlamına geldiği için haklı bir davranıştır da.

Burada, şimdi üzerinde durulması gereken sorun, tiranın öldürülmesinin kaçınılmaz olması halinde bu işi kimin ve nasıl yapacağıdır. Feodal toplumda, senyörlerin tabi oldukları kişisel sözleşme ilişkisine atıfta bulunan John, tiranlaşmış bir prense karşı yeminle bağlı bulunan kimselerin tiranı öldürme işini yapmamaları gerektiğini, ayrıca tiranı öldürmenin dine ve şerefe aykırı olarak gerçekleştirilmemesini belirtmiştir. Buna göre, tiranı öldürmek için zehirleme gibi yöntemler kullanılamayacaktır. Ama, her ne olursa olsun, tiranlar, özür dileyip kötülükten adaletin yoluna dönmedikçe, acı çekmeye ve öldürülmeye mahkumdurlar, Tanrı'nın adaleti bunu gerektirmektedir. Ancak, Tanrı'nın adaletini uygulayacak kişinin kim olacağı belli değildir.

²³⁶Policraticus Kitap VIII, Bölüm 18, c. 1-6.

III. ARİSTOTELESÇİ DEVRİM: AQUINUM'LU THOMAS*

Salisbury'li John'un görüşlerinde dikkati çeken yenilikler, Orta Çağ siyasal düşüncesinin en büyük isimlerinden olan Aquinum'lu Thomas'ın geliştirdiği kuramsal çerçeve içinde tekrar işlenmektedir. Dünyevi iktidar sahibi kralın yasayla bağlı bir yönetim sürdürmesinin gerekliliği ve yasadışı yönetim anlamında tiranlığın olumsuzlanması, Aquinum'lu Thomas'da daha bütünlüklü ve sistematik bir felsefe içinde yeniden işlenir. Aquinum'lu Thomas'ın, Salisbury'li John'da gördüğümüz yeni siyasal düşünce öğelerini içine alıp yorumladığı yeni sistem, birçok gelişmelerin etkisi altında kalmıştır. Bunlar arasında, 12. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan kent yaşamının 13. yüzyıla gelindiğinde, siyasal örgütlenme üzerinde ağırlığını iyice duyurmaya başladığını öncelikle belirtebiliriz. Toplumsal

*Yukarıda belirtilenlerin dışında, bu başlık altında özellikle Aquinum'lu Thomas'la ilgili olarak yararlanılan kaynaklar şunlardır: F. AVELING, "St. Thomas Aquinas and the Papal Monarchy", F.J.C. Hearnshaw, ed., *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, içinde, s. 85-106; Dino BIGONGIARI, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, Representative Selections*, London, Hafner Press, 1981; Dino BIGONGIARI, "Introduction", D. Bigongiari, ed., *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, s. vii-xxxvii; Maurice CRANSTON, "St. Thomas Aquinas as a Political Philosopher", *History Today*, Cilt XIV, Mayıs 1964, s. 313-317; A.P. D'ENTREVES, "St. Thomas Aquinas on Political Obligation", s.284-294; Ernest L. FORTIN, "St. Thomas Aquinas", Strauss ve Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, s. 223-249; Robert GOODWIN, "Aquinas' Justice: An Interpretation", *The New Scholasticism*, Cilt LXIII, Sayı 3, 1989, s.276-285; Stephen MAKIN, "Aquinas, Natural Tendencies and Natural Kinds", *The New Scholasticism*, Cilt LXIII, Sayı 3, 1989, s.253-273; [St. THOMAS Aquinas], *The Summa Theologica*, Vol. I, II, İng. Çev. Fathers of the English Dominican Province (D.J. Sullivan, rev.), Chicago, Encyclopædia Britannica, Inc. ve The University of Chicago Press, 1952; [Aquinum'lu THOMAS], "Prenslük Yönetimi Üstüne'den Seçme Parçalar" ve "Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar, çev. Mete Tunçay, M. Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Cilt 1, Eski ve Orta Çağlar, Seçilmiş Yazılar, s. 361-389; John F. WIPPEL, "Truth in Thomas Aquinas", *Review of Metaphysics*, Cilt 43, Aralık 1989, s. 295-326; John F. WIPPEL, "Truth in Thomas Aquinas, Part II", *Review of Metaphysics*, Cilt 43, Mart 1990, s. 543-567.

ve ekonomik örgütlenmenin esaslarına ilişkin bu gelişmelerin ana çizgilerine yukarıda değinmiştik. Toplumsal ve ekonomik örgütlenişle ilgili olarak, yukarıda ana çizgilerini vermiş olduğumuz bu gelişmelerin yanı sıra, kültür düzeyinde 12. yüzyılda başlayan "uyanış", Aquinum'lu Thomas zamanında Hristiyan teolojisinin "Aristotelesçi" temellere oturtulması gibi bir oluşumla sonuçlanır. Hristiyanlığın Platon ağırlıklı felsefi çerçeveden çıkıp Aristotelesçiliğe geçmesi, sadece saf anlamıyla teolojik bir tartışma olmanın çok ötesinde, pratik ve siyasal önemi bulunan bir yeniliktir. Bu yenilik, "akıl" ve "vahiy" arasındaki ilişkinin kurulması bakımından taşıdığı teolojik anlam, Thomas'ın Aristotelesçiliği bütünsel bir Hristiyanlık yorumu haline getirmedeki başarısı ve bu gelişmelerin pratik siyasal önemi de gözönünde tutularak, kimi zaman bir "devrim" diye de nitelendirilmektedir. O kadar ki, Ullmann, "Thomas tarafından gerçekleştirilmiş ilerleme o denli büyüktür ki, herhangi bir yorum yüzeysel kalmaktadır. Ondan önce olmayan bir siyaset bilimi oluşum sürecine girmiştir"²³⁷ diyerek Thomas'ın getirdiği yeniliklerin önemine, biraz abartılı bile olsa işaret etmektedir.

A. Aquinum'lu Thomas'ın Yaşamı ve Yapıtları

Thomas, 1224 sonlarında (ya da, kimi kaynaklara göre 1225 başlarında) Aquino kontlarının tarihsel kenti, Napoli yakınlarındaki Roccasecca'da, Güney İtalya'nın en büyük ailelerinden birinin yedinci çocuğu olarak dünyaya gelir. Babası İmparator Frederick Barbarossa'nın yeğeni, annesi ise, Sicilya'yı Müslüman Araplardan kurtarmış olan Normanların soyundan gelen bir kontestir. 1229 yılında, babası, II. Frederick ile birlik olup papaya karşı mücadeleye katılır ve Monte Cassino'yu yağmalarlar. Bir sonraki yıl yapılan barış

²³⁷Ullmann, *A History of Political Thought*, s. 178.

anlaşmasının ardından, henüz beş yaşında olan Thomas, ileride bu manastırın başına geçer umuduyla buraya öğrenci olarak gönderilir. Benedict tarikatının elinde olan burada dokuz yıl kalan ve ilk eğitimini tamamlayan Thomas, imparatorun Monte Cassino'ya yeniden saldırması üzerine, 1239'da ailesinin yanına döner.

Eğitimine devam etmek için Napoli Üniversitesi'ne giren Thomas, burada altı yıl fen, tarih ve felsefe okumuş, 1244 yılında, ailesinin karşı çıkmasına rağmen, Napoli Üniversitesi'nde bir teoloji okulu kurmuş bir dilenci (*mendikant*) tarikatı olan Dominikenlere katılmıştır. Daha sonra, Paris ve Köln üniversitelerine giden Thomas, Paris'te zamanın ünlü teologlarından Albertus Magnus'dan (Büyük Albert) dersler almıştır. Albertus Magnus, zamanın en büyük teologlarından biri olmasının yanı sıra ve özellikle Aristotelesçilik şampiyonluğu yapmasıyla ünlenmişti. O tarihlerde, Arapça kaynaklardan Latinceye çevrilen Aristoteles'in yapıtları, özellikle Paris Üniversitesi'nde yaygın bir ilgi ve kabul görmekteydi. Nitekim, aşağıda üzerinde duracağımız nedenlerden ötürü Aristoteles'in görüşlerinin yaygınlaşmasından rahatsız olan Kilise makamları, Paris Üniversitesi'nde bunların okutulmalarını yasaklamaya çalışıyordu.

Böyle bir ortamda Aristotelesçi görüşlerle tanışmış olan Thomas, 1248 yılında bir Dominiken okulu kurmak üzere Köln'e giden hocası Albertus Magnus ile birlikte Paris'te ayrılır. Köln'de geçen dört yıllık bir eğitim süresinden sonra, "bakalorya" derecesini alarak, hocasının önerisiyle, öğretmenlik yapmak ve bir teoloji "master"ı olma hazırlıklarını tamamlamak için Paris'e geri döner. Bundan sonraki yaşamını hocalık kariyerine adan Thomas, büyük bir popülerite kazanır. Öğrencilerinden birinin daha sonradan belirttiği gibi, "derslerinde yeni konuları dahil etmiş, yeni açık bir bilimsel araştırma ve sentez yöntemi kurmuş, savlarını yürütürken yeni

kanıtlar geliştirmiştir."²³⁸ Paris Üniversitesi'nin teoloji alanında "master" olabilmek için en az otuz dört yaşında olmalıy-
şart koşmasına rağmen, Thomas, 1256 yılında bu dereceyi alır ve
Dominikenlere ayrılmış iki kürsüden birinin başına geçer.

Üniversite kariyeri içinde, bir yandan Dominikenler ve
Fransiskanlar gibi önde gelen Hristiyan tarikatlarına mensup
olanların üniversitelerdeki haklarını savunurken, diğer yandan
da Kilise'nin tarikatlarla olan skolastik tartışmalarına
katılarak, **De veritate** (Hakikat Üstüne) adlı incelemesini
yazar. 1259 yılında tamamlanan ve 253 tartışmalı konuyu ele
alan bu incelemeden sonra, Paris'ten ayrılarak İtalya'ya dönen
Thomas, bu ölkede kaldığı dokuz yıl boyunca kendisine yapılan
Napoli piskoposluğu veya Monte Cassino başrahipliği
önerilerini, hocalık hayatına devam edebilmek düşüncesiyle
geri çevirir.

1269 yılında Paris'e geri dönen Thomas,
Aristotelesçiliğin burada doruğa çıktığına tanık olur. Bir yandan
Orta Çağ Avrupa'sında Aristotelesçiliği yayan Latin İbn-i
Rüşdçülerinin (*Averroist*) savlarını çürütmeye, diğer yandan da,
Aristoteles'in teolojide kullanılmasına karşı çıkan
Augustinusçularla mücadeleyle girişen Thomas, **De aeternitate
mundi** (Sonsuz Dünya Üstüne) ve **De unitate intellectus** (Aklın
Birliği Üstüne) adlı iki incelemeyi kaleme alır. Bunların
yanısıra, 1267 yılında İtalya'da yazmaya başladığı en önlü
eseri **Summa Theologica** (Toplu Dinbilim) başta olmak üzere,
Kutsal Yazılar üzerindeki yorumlamalarını sürdürür ve hem
Augustinusçuların, hem de İbn-i Rüşdçülerin savlarına yanıt
vermeye çalışır. Bu arada, **Commentum in libros politicorum seu
de Rebus Civilibus** ve **Commentum in X. Libros Ethicorum ad
Nichomachum** adları altında, Aristoteles'in **Politika** ve
Nikomakhos'a Ahlak adlı eserleri üzerine yorumlar, şerhler
yazmış olan Thomas, siyasal görüşlerini, 1265-66 yıllarında

²³⁸"Biographical Note", [St. Thomas Aquinas], **Summa Theologica**, içinde, s.v.

yazmaya başladığı **De regimine principum** (Prenslık Yönetim Düzeni Üstüne) adlı bir eserde toplamak istemiş, ancak bitirmeye ömrü yetmediği için sonradan öğrencisi Aegidus Romanus tarafından tamamlanmıştır.

Üstleri tarafından 1272 yılında İtalya'ya çağrılan Thomas'ın yazarlık yaşamı, 1273 yılındaki bir ayın sırasında birdenbire sona erer. "Artık hiçbirşey yapamayacağım çünkü, bana öyle şeyler ilham oldu ki, yazmış olduğum herşey bir zerre kadar önemsiz oldu ve artık hayatımın sona ermesini bekliyorum"²³⁹ diyen Thomas, 7 Mart 1274 yılında ölür. 1322 yılında Papa XXII. İoannes'in "kanonize" ederek "Saint" (Aziz) ilan ettiği Thomas, 1567'de Papa V. Pius tarafından Katolik Kilisesi'nin uluları arasına yükseltilir. 1879'da PapaLeo, XIII.XIII. Leo Thomasçı öğretiyi teolojinin gerçek temeli olarak kabul etmesinden sonra, Thomas'ın görüşleri Katolik Kilisesi'nin resmî görüşü haline gelmiş olur. "Bilgisinin genişliği ve erdemli kişiliğinden ötürü, sonradan *Doctor universalis* ve *Doctor angelicus* diye anılmış"²⁴⁰ olan Thomas'ın görüşlerini tartışmak, 1914'ten (Papa X. Pius'tan) sonra, günaha girmekle eş anlamlı olmuş, 1917'de yürürlüğe giren Kilise yasasıyla da Katolikliğin resmi görüşü haline gelmiştir.

B. Thomasçı Sentez : Akıl ve Vahiy

1. Aristotelesçiliğin Önemi

Aquinum'lu Thomas'ın yapıtları, hocası Albertus Magnus'un başlatıp geliştirdiği Airtsoteles felsefesi ile Hıristiyanlık arasında bir sentez arayışının ürünleri olarak görülmektedir. Hıristiyan teolojisinin bu büyük sentezci

²³⁹Ibid., s.vi.

²⁴⁰Mete Tunçay, "Aquinum'lu Thomas", M. Tunçay, der., **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi**, Cilt 1, s.359.

düşünürü, Augustinus örneğinde gördüğümüz Kilise Babaları'nın daha çok Platon etkisindeki görüşlerinden önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmanın ilk belirlediği sorunlardan biri, "akıl" ile "vahiy" arasındaki ilişkidir. Augustinus'un sistemleştirmeye çalıştığı Kilise Babaları'nın temsil ettiği "Patristik Felsefe", bilgi için imanın önce geldiğini; evrenin ve insanın Tanrı tarafından belli bir anda yaratılmış olduğunu; evrendeki herşeyin Tanrı tarafından belirlenmiş bir hareketliliğe ve düzenliliğe sahip bulunduğunu; evreni ve insanı yaratmış olan Tanrı'nın evrensel ve doğru bilgi anlamında "mutlak hakikat"ı temsil ettiğini; bu "mutlak hakikat"ın bilgisine, yani "Tanrı"ya, akıl yoluyla değil, öncelikle vahiy yolu ile ulaşılabileceğini kabul etmekteydi. Bu kabul, aynı zamanda, Tanrı'yı evreni, insanı yaratan ve evrendeki tüm oluşumları düzenleyen bir güç olmanın ötesinde, Baba-Oğul-Ruhülkuds üçlemesinde olduğu gibi, bir "kişilik" olarak da görmekteydi. Bu inancın uzantısı olarak da, Hristiyanlığın doğuşunu incelerken de belirttiğimiz gibi, "ruh"un kişisel olarak "ölümsüzlüğü"ne de inanılıyordu.

Buna karşılık, Aristoteles felsefesinin temel kavram ve kategorileri, doğa ve insan hakkındaki görüşleri, yukarıda özetle hatırlattığımız Patristik Felsefenin kabulleriyle karşıtlık oluşturmuyorlardı. Nitekim, Aristotelesçiliğe yönelişin başladığı Skolastik Felsefe'nin ilk dönemini temsil eden önemli düşünürlerin hemen tümü, Augustinus'un bilmek için inanmanın önce geldiğini kabul etmişler, ancak Patristik Felsefe'den farklı olarak, bu ilkeyi Aristoteles felsefesiyle temellendirmeye çalışmışlardır. Aklı imanın otoritesini destekleyici, güçlendirici bir kaynak olarak gören bu ilk Skolastik düşünürler, Aristoteles felsefesinin Hristiyan dogmasında yaratabileceği büyük dönüşümlere karşı da temkinli davranmaktaydılar. Örneğin, Salisbury'li John'un da hocalığını yapmış olan Abelardus, 1141 tarihinde şöyle yazmıştır: " Bu, St. Paulus'a karşı çıkmaksa, hiçbir zaman bir felsefeci olmayacağım; bu, beni İsa'dan

ayıracaksa, hiçbir zaman bir Aristoteles olmayacağım. . . . Ben binamı İsa'nın Kilise'sini inşa ettiği temeltaşı üzerine kurdum. . .

Ben, hareket ettirilmesi mümkün olmayan bir kayanın üzerinde oturuyorum."²⁴¹

Aristoteles'in yapıtlarının, XIII. yüzyılın çeşitli dönemlerinde Paris Üniversitesi'nde okutulmasının Kilise tarafından yasaklanması, Abelardus'un yukarıda aktardığımız kaygısının bir ürünüydü. Acaba, Aristoteles'i Kilise açısından tehlikeli kılan düşünce öğeleri nelerdi? Bu öğeleri belirleyerek Aquinum'lu Thomas'ın düşüncesini daha iyi anlamak mümkün olabilecektir.

Bir kere, Aristoteles'e göre Tanrı, bir "kişilik" değil, evrendeki düzen ve hareketin "sebebi" niteliğinde, kişisel olmayan bir "ilke" niteliğini taşıyordu. İkincisi, Platon'un "bu dünya"dan ayrı bir "idealar evreni" ve bu evrenin en üstünde de "İyi" ideasını kabul eden görüşüne karşı Aristoteles'in dünyaya bakış biçimi, "form" ve "madde" kavramları çerçevesinde düşünüldüğünde, bu dünyadaki varlıkların kendi içlerinde, kendi "öz"lerinde hareket ve değişim ilkelerini taşıdıklarını kabul ediyordu. Dolayısıyla, Aristoteles, "(idealleştirilmiş bir postüla yerine) evrimci bir doğa kavramını, fiziksel gerçekliği ya da gerçek varoluşu"²⁴² esas alıyordu. Doğa, doğa üzerindeki her varlık, kendi değişim ilkesini ve bu ilke uyarınca gerçekleşen hareketlerdeki düzenliliği kendi içinde taşıyordu. Dolayısıyla da, Aristotelesçi görüş, doğayı, doğa üzerindeki olayları ve doğuş-büyüme-yokoluş biçiminde döngüsel olarak gerçekleşen hareketliliği anlamak, bilmek için, doğanın kendisinden hareket etmek yeterliydi.

O halde, Aristotelesçi görüşlerin kabulü, "vahiy"in yerine "akıl"ı mı geçiriyordu? Çünkü, bu ilkeler benimsendiğinde, "bilmek için önce inanmak" ilkesini kabul

²⁴¹Aktaran: Perry, *et.al.*, *Western Civilization*, s.235.

²⁴²Ullmann, *History of Political Thought*, s.174.

etmek olanaksızdı. Bilginin veya bilgiye akılcı biçimde ulaşma yolu olarak felsefenin inancı ve vahyi destekleyeceğini kabul eden klasik Hristiyan dogmasını reddeden Thomas, insan aklına ve doğanın Aristotelesçi ilkeler uyarınca edinilen bilgisine ağırlık vermişti. Ancak, sağlam bir Hristiyan inancına sahip bulunan Thomas, aynı zamanda vahyi de kabul ediyordu. Yaptığı ya da yapmaya giriştiği şey, akılcı düşünüş ile Hristiyanlık inancını uzlaştırmaya, sentezlemeye çalışmaktı. Tanrıya inanmak ve Tanrının emirlerini yerine getirmek, kurtuluşa erişmek için zorunluydu. Dolayısıyla, Thomas'ın amacı, elbette "akıl" ile "vahiy" ya da "iman" arasında bir zıtlık kurup, dini çürütmek değildi. Ancak, Aristotelesçi kavramların kullanılışı, Patristik Felsefe'den kaynaklanan alışlagelmiş inanç öğelerine ters düştüğünden, yeniden ve bütünlüklü bir sistem halinde inşa edilecek farklı bir Hristiyan teolojisini yaratmak durumundaydı. Aquinum'lu Thomas'ın, kendisinden sonra Thomasçılık (*Thomism*) diye anılacak ve Katolik Kilisesi'nin resmî öğretisi haline gelecek olan teolojisi de, işte bu anlamda yeni bir sentez girişimiydi. Şimdi, bu teolojinin temellerini ana çizgileriyle görelim.

2. İnanç ve Bilgi

Aquinum'lu Thomas, vahye dayanan hakikatı iki kategoriye ayırmaktadır. Buna göre hakikat, (1) akıl yoluyla doğrulukları kanıtlanabilir olan inançları ve (2) akıl yoluyla doğrulukları ya da yanlışlıkları kanıtlanamayacak nitelikte olan inançları içermektedir. Örneğin, Thomas'a göre Tanrı'nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne olan inanç felsefi akıl yürütme tarafından kanıtlanabilir. Buna karşılık, Hristiyanlığın temel dogmalarından olan Baba-Oğul-Ruhülkuds üçlemesi (*Trinitas*), ruhun yeniden bedenlenmesi ve "kurtuluş" gibi inanç öğeleri, akıl yoluyla doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir nitelikte değildirler. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Thomas'ın,

inançlar arasında böyle bir ayrım yaparken, ikinci kategoriye giren inanç öğelerini "akla aykırı" olarak görmediğidir. Gökberk'in belirttiği gibi, dinsel inancın (imanın) "öyle sırları (mysterium) vardır ki, akla aykırı (absurd) değildirler ama aklın üstündedirler, *aklın kavrama gücünü aşmadadırlar*."²⁴³ Bu ikinci türden inançlar doğrudur çünkü doğrudan doğruya Tanrısal kaynaklıdırlar.

Burada akla gelen sorulardan biri, ikinci kategoride yer alan ve tümüyle iman konusu olan inançlar ile aklın (ya da felsefi akıl yürütüşün) birinci kategorideki inançlar için ortaya koyduğu doğruluk veya yanlışlık kanıtları arasında bir çatışma olabilir mi? Thomas'ın soruya verdiği yanıt olumsuzdur. Aquinum'lu Thomas, "vahyin aklın düşmanı olamayacağını çünkü, vahiy ile akıl arasında bir çatışma olduğunu ve aklın da vahyin saflığını bozmadığını" belirtmiştir.²⁴⁴ Dolayısıyla, Thomas'ın burada vermek istediği mesajlardan biri ortaya çıkmaktadır: Akıl, vahyin düşmanı olmadığına göre, akli vahye uygulamaktan korkmamak gerekmektedir.

Böylelikle Thomas, akıl yoluyla elde edilen bilgiye inancın yanında bir yer vermiş olmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz iki kategori, birbirini dışlamamakta, birbiriyle yan yana, birbirinin tamamlayıcısı niteliğinde varolmaktadırlar. Ancak, Thomas'ın, akıl ile vahyi birbirinin tamamlayıcısı olarak gören Augustinusçu Patristik Felsefe'den farkı, inanmak için bilmek yerine bilmek için inanmak ilkesini kabul etmesidir. Üçleme (*Trinitas*), gibi yukarıda belirttiğimiz dogmalar, Patristik Felsefe için inanç yoluyla ulaşılan bilgiler niteliğinde anlaşılmışken, Thomas bunları, gerçek bilginin yerine geçen benzetmeler (analojiler) olarak görmektedir. Bunun nedeni, dogmaların aklın kavrayış yeteneğinin sınırlarını aşmasıdır.

²⁴³Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 177.

²⁴⁴Perry, *et. al.*, s.236.

Şimdi, Thomas'ın birinci kategoride yer alan inançlara ilişkin bilgi hakkındaki görüşüne geçerek. Burada, bilgiye ulaşma yolundaki ilk basamağın "deney" olduğunu düşünen Thomas, "tümel kavramlar"ın nesnelerin özünde bulunduğu görüşünü benimsemektedir (Augustinusçu teolojinin felsefi dayanağını oluşturan Platonculuk ise, "tümel kavramlar"ın "idealar evreni"nde, yani bir başka dünyada bulunduğunu kabul etmekteydi ve buradan hareketle de bilginin Tanrısal ya da inanç kaynaklı olduğunu düşünüyordu). Bu görüşleri bakımından tam bir Aristotelesçi olan Thomas, dünya üzerindeki nesnelerin nasıl hareket edeceklerinin ve nasıl bir değişim geçireceklerinin, yine bu nesnelerin içinde yer alan "öz" tarafından belirlendiğini de benimsemiştir. Buna göre dünyanın, her nesnenin kendi özünde varolan ve gerçekleştirmek istediği bir ereği (*telos*) vardır. Nesneler bu ereğe doğru bir hareket içindedirler. Yani, dünya üzerinde nesnelerin hareketi, ereğe göre belirlenmiş (*teleolojik*) bir harekettir. Her nesne, kendi özünde varolan nitelikleri, kendisini "o nesne" yapan nitelikleri gerçekleştirmeye yöneliktir ve bu nitelikleri gerçekleştirmeye, kendi özünü en mükemmel haliyle ortaya koymaya doğru bir değişim içinde bulunmaktadır.

C. Aquinun'lu Thomas'ın Siyasal Görüşleri

Thomas'ın yukarıda özetlemeye çalıştığımız felsefi-teolojik düşünceleri, siyasal iktidar sorununa, siyasal ilişkiler alanına uygulanabilir mi? Daha doğrusu, Thomas'ın böyle bir girişimi var mı? Tıpkı Aristoteles'in sistematik bir genel felsefeyi siyaset felsefesiyle bütünleştirmiş olması gibi, Thomas'ın da aynı biçimde, felsefi-teolojik görüşlerini siyaset alanına uyguladığını söyleyebiliriz. Thomas'ın felsefi-teolojik plandaki Aristotelesçiliğini siyasete uygulama girişimleri, yukarıda anılan siyasal nitelikli yazılarında açıkça görülmektedir. Bunun ilk kanıtı, kendi döneminde Moerbecke'li

William'ın Latince'ye çevirmiş olduğu Aristoteles'in **Politika** adlı yapıtını okuyup değerlendiren ilk düşünür olmasıdır. Ayrıca ve bundan daha da önemli olarak, Aristoteles'in insanı *zoon politikon* diye nitelendirmesini benimsemiş olan Thomas, biraz sonra açıklamaya çalışacağımız gibi, bu kavramı kendi siyasal görüşlerini ifade ederken sıklıkla ama değişik bir içerik vererek kullanmıştır. Bu nedenle, Aquinum'lu Thomas'ın siyasal görüşlerini, önce bu kavramla başlayarak açıklamak uygun olmaktadır.

1. Siyaset Sözcüğünün Değişen Anlamı

Aristoteles'in **Politika** adlı yapıtının Moerbecke'li William tarafından yapılmış olan Latince çevirisini ilk kez kullanan düşünür olarak Thomas, bu çeviri metinde yer alan bazı önemli terimleri yeniden anlamlandırmıştır. Bu yeniden anlamlandırma, Aristoteles'in **Politika**'sında yer alan *zoon politikon* ve *politeia* gibi kavramların tartışılmasında özellikle belirginleşmektedir. Aristoteles'in *zoon politikon* kavramı, bilindiği gibi, bugüne kadar, oldukça değişik biçimlerde kullanılmıştır. Bunlardan en iyi bilinenleri, *zoon politikon* sözcüğünü "siyasal varlık" veya "toplumsal varlık" diye anlaşılmıştır. Sözcüğü kullananın, günümüz sosyal bilimlerindeki uzmanlaşma alanlarına göre, "siyaset bilimcisi" veya "sosyolog" olmasına göre, "siyasal varlık" veya "toplumsal varlık" terimlerinden biri tercih edilmekte, bazı durumlarda ise "siyasal ve toplumsal hayvan" teriminin kullanıldığı görülmektedir. Buna karşılık, *zoon politikon* sözcüğünün tam anlamını bulmaya çalışacak olursak, bu terimle Aristoteles'in insanı "*polis* (kent-devleti) içinde yaşayan bir varlık" diye tanımlamak istediğini söyleyebiliriz. Buradaki sorun, Eski Yunan'daki *polis* örgütlenmesinin çözülmüş olduğu bir dönemde, *zoon politikon* sözcüğünü yeniden anlamlandırma ile ilgilidir.

Sorunu daha iyi anlayabilmek için, Eski Yunan'daki *polis* örgütlenmesinde, insanın yaşama faaliyetlerinin "toplumsal (özel)" ve "siyasal (kamusal)" diye ikiye ayrılmadığı, bu nedenle de özel yaşam alanındaki ilişkileri yönlendiren ve bugünkü modern toplum örgütlenmesinde bireysel seçim konusu olarak gördüğümüz ahlâk ilkeleri ile kamusal yaşamı, tüm insanları kapsayıcı nitelikte emir verebilme yetkisine (siyasal iktidara) dair ilişkileri *polis* 'in bütünselliği içinde kapsadığı hatırlanmalıdır. Buna karşılık, bugünkü modern toplum örgütlenmesinde, insanın doğrudan doğruya siyasal veya kamusal nitelik taşımadığı kabul edilen ve bireysel özgürlüklerle sınırları belirlenmiş bir özel yaşam alanının varolduğu kabul edilmektedir. Şimdi, bugünkü kavram ve değerlerle baktığımızda, Aristoteles'in *zoon politikon* kavramını, insanı tüm toplumsal ilişkileriyle bir bütünlük halinde betimlemek için mi, yoksa yalnızca aile, arkadaşlık, meslek grupları gibi özel toplumsal ilişkileri ifade etmek için mi, ya da yalnızca genel ve tüm toplumsal ilişkiler üzerinde son sözü söyleme yetkisi olarak siyasal iktidarı doğrudan ilgilendiren faaliyet alanlarını anlatmak için mi kullandığı pek açık olmayabilir.

Zoon politikon ile ilgili benzer bir anlamlandırma sorununun Aquinum'lu Thomas'ın yaşadığı dönem olan XIII. yüzyılda ortaya çıktığı görülmektedir. Thomas, *zoon politikon* sözcüğünü tam sözcük karşılıklarını kullanarak (yani *zoon* için *animal*, *politikon* için *civile*) Latinceye *animal civile* diye aktarmış olan Moerbecke'li William'ın **Politika** çevirisi üzerine yorumlarını ve şerhlerini kaleme alırken *animal civile* (*cit   - polis-* kent devleti içinde yaşayan hayvan) terimini aynen kullanmıştır ama, "diğer tüm yapıtlarında, sürekli olarak *animal politicum et sociale* (siyasal ve toplumsal hayvan) terimini kullanmıştır."²⁴⁵ Aquinum'lu Thomas'ın, **Politika**

²⁴⁵D' Entr  ves, a.g.m., s.284.

üzerinde düşünürken, *zoon politikon* terimiyle ilgili olarak böyle bir kararsızlığa düşmüş olması, önemli bir noktayı işaret etmektedir: Siyaset, artık, Thomas'ın içinde yaşadığı çağdan itibaren, "toplumsal ilişkiler"den ayrı bir alanı ifade etmeye başlamıştır. Bunu, doğrudan doğruya, "devlet"e veya "siyasal iktidar"a ait ilişkiler, eylemler alanı ile diğer toplumsal ilişkiler alanının ayrışması biçiminde ifade edebiliriz. Nitekim, Passerin d'Entrèves, Thomas'ın "siyasal ve toplumsal hayvan" deyişini kullanmakla, "siyasetin toplumsal niteliği"ni vurguladığını, bunun da "Devlet'in kökenlerinin toplumsal deneyimde yer alması gerektiği, [devletin] insan iradesinin ya da sadece bunun yarattığı bir şey olamayacağı" anlamına geldiğini belirtirken bu noktaya dikkat çekmektedir.²⁴⁶ Çünkü, devletin (veya örgütlenmiş siyasal iktidarın) köklerinin toplumsal ilişkiler içinde olduğunu söyleyebilmek için, devlet ile toplumsal ilişkiler alanının ayrışmış olduğunu kabul etmek gerekir.

Bu durum, Thomas'ın *zoon politikon* kavramını "siyasal ve toplumsal hayvan" diye kullanışının başka boyutları olduğunu da düşündürmektedir. Bunlar arasında, 12. yüzyıldan itibaren gelişen ve feodal örgütlenme içinde kendine özerk bir yer elde etmeyi başaran Orta Çağ kent yönetimlerinin varlığı özel bir öneme sahiptir. Orta Çağ kentleri, yukarıda açıklandığı gibi, özerk ve feodal ilişkinin temelini oluşturan kişiselliği aşmış, kentlilerin ortak çıkar esasında örgütlendikleri birimlerdir. Bu birimler, en azından ad olarak, *cit  *, yani Eski Yunan'dakinden farklı da olsa, bir tür kent-devleti niteliğine sahiptirler. Dolayısıyla, Aristoteles'in *zoon politikon* terimi, XIII yüzyılın bu toplumsal özelliği karşısında, Aquinum'lu Thomas da dahil, birçok düşün  r tarafından, kent yönetimlerine daha yakın bir nitelendirme olarak algılanmıştır. Nitekim, Thomas'ın Prenslik Y  netimi

²⁴⁶İbid., s.285.

Üstüne adlı yapıtını ondan sonra tamamlayan öğrencisi Tolomeo'lu Lucca, 1310 dolaylarında, bu yapıtın IV. Kitabının tümünü, "çokluğun yönetimi"ni (*dominium plurium*) tartışmaya ayırmış ve bu "çokluğun yönetimi" diye anılan rejimin *politicum* veya *politia* olduğunu, bunun da "özellikle İtalya'da gördüğümüz" kentlerde (*cit  ler*de) varolduğunu belirtmiştir.²⁴⁷

Bu çerçevede bakıldığında, Thomas'ın *zoon politikon* kavramına kazandırdığı yeni içerik ile, bu düşünürün Orta Çağ siyasal düşüncesindeki özgün yerini daha iyi kavrayabiliriz. Bunun için, Aristoteles'in, *zoon politikon* kavramı ile birlikte farklı siyasal rejimler hakkındaki değerlendirmelerini de dikkate almak gerekmektedir. Thomas'ın *zoon politikon* kavramını "siyasal ve toplumsal hayvar" olarak kullanması, Tolomeo'lu Lucca'nın yukarıda anıdığımız *politicum* veya *politia* terimiyle ifade ettiği "siyasal rejim" tipi ile birlikte düşünecek olursak: Bu terimle ifade edilen siyasal rejim tipi, Aristoteles'in kimi zaman "ılımlı demokrasi" diye de anılan ve Eski Roma siyasal düşüncesinde, Cicero ve Polybios'ta da gördüğümüz karma anayasa düşüncesinin bir başka ifadesi olan *politeia*'dır. Aristoteles, Politika adlı yapıtında, *politeia* dediği siyasal örgütlenmeyi, "bütün topluluğun iyiliği için yurttaşlarının hepsinin uyguladığı yönetim-siyasal yönetim" diye nitelendirir.²⁴⁸ Bu tanıma uygun olarak, bütün iktidarı kendinde toplayan tek kişi yönetimindeki "monark"a karşı, *politeia* 'da yöneticinin hem yönetici hem de uyruk olarak, "devlet adamlığı sanatı"nın ilkeleriyle uyumlu bir biçimde otoriteyi uygulayan "devlet adamı" (*politikos*) diye adlandırılmaları da ilgi çekicidir. Aquinum'lu Thomas, Aristoteles'in *politikos* tanımını kullanarak, "krallık rejimi"

²⁴⁷Rubinstein, a.g.m., s. 44-45.

²⁴⁸Aristoteles, Politika, (Kitap III, Bölüm 8) çev. Mete Tunçay, İstanbul, Bilgi yay., 1975, s. 81; Aristotle, The Politics, İng. çev. T. A. Sinclair, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1979, s.116.

(*regimen regale*) ile "siyasal rejim" (*regimen politicum*) arasında benzeri bir ayrım yapar. Buna göre, krallık rejimi, bir ve aynı kişinin otoriteyi uyguladığı rejim olurken, "siyasal rejim"de otoriteyi uygulayan kimse, kısmen yönetici, kısmen de uyruk (yönetilen) niteliği taşımaktadır. Yine Thomas, Aristoteles'in *Politika* adlı yapıtı üzerindeki yorumlarında, yöneticinin, "siyasal disiplin [*disciplina politica*] tarafından konulmuş yasalara uygun" yönetimini "siyasal rejim" (*regimen politicum*) diye nitelemektedir.²⁴⁹ Peki ama, "*disciplina politica* tam olarak ne demektir? Aristoteles'in *Politika'sı* . . . üzerine yorum yapan Thomas, çok az farklı bir *regimen politicum* tanımı vermektedir: bu, 'otoriteyi uygulayan kişinin, güçlerini Devlet'in bir takım yasalarıyla sınırlandırılmış olarak elde ettiği' rejimdir."²⁵⁰

Böylelikle Thomas, krallık ile siyasal rejim arasında sadece bir ayrım yapmakla kalmamakta, aynı zamanda bu iki rejim arasında bir karşıtlık oluşturmaktadır. Krallık rejimi ile siyasal rejim arasındaki bu karşıtlık, Thomas'ın *zoon politikon* kavramına yüklediği anlam ile birlikte değerlendirildiğinde, şöyle bir sonuç çıkmaktadır: İnsan, Thomas'a göre, siyasal ve toplumsal bir varlıktır. Yani insanın özüne en uygun düşen yaşama biçimi, onun siyasal ve toplumsal bir varlık olarak yaşamasını mümkün kılan bir toplumsal ve siyasal örgütlenme olmalıdır. Dolayısıyla, insanın özsel niteliklerini ifade eden siyasal (*politicum*) ve toplumsal (*sociale*) unsurların birarada gerçekleşebildiği rejim olan "siyasal yönetim" (*regimen politicum*) ya da günümüze daha uygun bir terimle "anayasal yönetim" insana en uygun düşen yönetim biçimidir. Bu bağlamda Thomas, doğal bir varlık, biyolojik bir tür olarak "insan" ile "yurttaş" arasında da bir ayrım yapmaktadır. Hem Aristoteles, hem de Thomas için, "insan" ile "yurttaş" tam anlamıyla aynı

²⁴⁹ Aktaran, Rubinstein, s. 43.

²⁵⁰ *Ibid.*, s.44.

şey değildir. Thomas'a göre, "iyi insan" niteliklerine sahip olmayan biri, bazan "iyi yurttaş" olabilir.²⁵¹ Buna göre örgütlenmiş toplumsal yaşam içindeki insan, artık "yurttaş"tır ve "yurttaş olmak", yine Aristoteles'ten alınan kavramlarla, yönetim içinde söz sahibi olmak, üstün otoriteye tümüyle boyun eğen bir uyruk olmaktan kurtulmak demektir.

2. Aquinum'lu Thomas'ta Siyasal Rejimlerin Değerlendirilmesi

Siyasal düşünceler tarihi açısından bakıldığında, Orta Çağ döneminde "siyaset" kavramını, salt "yönetim" anlamında değil de, yurttaşların siyasal kararlarda söz sahibi olması anlamında katılımcı bir boyut ile birlikte vurgulayan ve bu bağlamda "uyruk" yerine "yurttaş" kavramını gündeme getiren Thomas, aslında Salisbury'li John ile birlikte başlamış bulunan yenileşmeyi bütünselliği olan bir siyaset felsefesi haline getirmeye çalışmaktadır. Thomas'ın Aristoteles'ten ödünç alıp XIII. yüzyılın değişen toplumsal ortamına oturttuğu yeni "siyaset" ve "yurttaş" kavramları, bu düşünürün siyasal örgütlenme üzerindeki görüşlerini de derinlemesine etkilemiştir. Bu çerçeve içinde, Aquinum'lu Thomas'ın görüşleri arasında, siyasal rejimler üzerindeki değerlendirmelerin Orta Çağ siyasal düşüncesini meşgul eden belki de tek önemli konu olan dünyevi-ruhani iktidarlar arasındaki ilişki sorununa göre daha öncelikli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Thomas'ın siyasal rejimler hakkındaki değerlendirmesi ise, doğrudan doğruya siyasal iktidar kavramını tanımlayış biçimine bağlıdır.

a) Thomas'a Göre Siyasal İktidar

Aquinum'lu Thomas, insanların tek başlarına değil de, birlikte yaşamalarının "doğal" bir zorunluluk olduğunu ve

²⁵¹Ullmann, *History of Political Thought*, s. 176.

dolayısıyla, siyasal iktidar kavramının bu birlikte yaşama zorunluluğundan kaynaklandığını belirtmektedir: "Tek başına yaşamak başka birçok hayvan gibi insana uysaydı, ona yol gösterecek başka birşey gerekmez, her insan kralların Kralı olan Tanrı'dan sonra kendi kralı olur ve eylemlerini Tanrı vergisi aklın ışığında tastamam düzenlerdi. Fakat insan yaşamı için gerekli olan herşeyi düşününce, insanın başka bütün hayvanlardan daha çok toplulukta yaşamak zorunda olan, doğadan toplumsal ve siyasal bir hayvan (*animal sociale et politicum*) olduğu açıkça ortaya çıkar."²⁵²

Bu kısa alıntıda yer alan önermeleri ayrıştıracak olursak: (1) İnsan, doğası gereği, başkalarıyla birarada yaşamak zorundadır. (2) Birarada yaşamak için, insana yol gösterici bir yöneticiye gerek vardır. Burada Thomas, "yönetici" ile insan topluluğu arasında karşılıklı ve bağımlı bir ilişki kurmaktadır. "Yönetici"nin varlığı insanların birlikteliğine, yani topluluğun varlığına bağlıdır, toplumsal birliktelik de "yönetici"ye. Bir diğer deyişle, Thomas, yönetim mekanizmasının temellerini insanın doğası gereği birlikte yaşamak zorunda olmasından kaynaklanan "toplum"da bulmaktadır. Yönetici ile topluluk arasındaki bu karşılıklı bağımlılık durumu, yöneticinin eylemleri üzerinde bir sınırlama getirmekte ve yöneticinin kendi kişisel çıkarı doğrultusunda, keyfi davranışlarda bulunmasını engellemektedir. Çünkü, Aquinum'lu Thomas'a göre, birlikte yaşayan insanların tek tek peşinde koştukları kişisel amaçlardan veya çıkarılardan ayrı ve onlardan farklı olan, topluluğu bir arada tutan bir "ortak yarar" veya bir "ortak iyilik" vardır. Bu "ortak yarar"ın gözetilmemesi halinde, birarada yaşamak, toplum oluşturmak olanaksızlaşır: "Çünkü birçok kimse, herkes kendi çıkarına

²⁵²[Aquinum'lu Thomas], "Prenslik Yönetimi Üstüne'den Seçme Parçalar", s.361.

bakarak yaşasa, aralarından ortak yararı gözetecek biri çıkmadıkça, bu gibi bir topluluk mutlaka çözülür."²⁵³

b) Sivasal Rejimlerin Değerlendirilmesi

Görüldüğü gibi Thomas, toplumu insanın doğal varoluşunun bir sonucu olarak görmekte, toplumsal varoluşun kalıcı olmasını ise, "ortak yarar"ı gözetten bir "yönetici"nin varlığına bağlamaktadır. Peki, bu "yönetici", bir kişi mi, yoksa toplumu oluşturan insanların katılımıyla oluşan bir mekanizma mıdır? Thomas'ın **Prenslik Yönetimi Üstüne** adlı yapıtındaki ifadelerle bakıldığında, "yönetici"nin, bir kişiyi belirtmekten çok, bir "ilke"yi ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, "toplumsal yaşayışı paylaşmak insan için doğal ve gerekli olunca, toplulukta bir yönetim ilkesinin bulunması da eşit ölçüde gerekli olmalıdır" ya da "her bireye özgü çıkar dürtülerine ek olarak, çoğunluğun yararını ortaya koyacak bir ilke de bulunmalıdır"²⁵⁴ derken, "tek kişi" olarak "yönetici"den veya bir "monarşi"den değil de, bir "yönetim ilkesi"nden söz ettiği görülmektedir.

Zoon politikon ve *politeia* kavramlarını yorumlayış biçimi, bu yorumlama içinde insan ve yurttaş arasında ayrım yapması, insan doğasına en uygun yönetim biçimi olarak Aristoteles'in *politeia* kavramına benzer bir "anayasal yönetim"den (*civitas* ya da *civilitas*) söz etmesi, Thomas'ın "demokratik" yönetimden yana olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Ullman, Thomas'ın çok açık bir biçimde devletin (*regimen politicum*) toplumu oluşturan insanlardan kaynaklandığı görüşüne yakınlaştığını ve bu anlamda "demokrasi ile ilgili olarak *status popularis*'ten [halk devletinden] söz ettiğini" belirtmektedir.²⁵⁵ Aquinum'lu Thomas'ın "demokrasi" ile ilgili olarak yaptığı değerlendirme,

²⁵³Ibid., s.362.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵Ullmann, , s.178.

bu rejimde "halk iradesi"nin "temsil" yoluyla yönetime yansıdığı biçimindedir. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken nokta, Thomas'ın "halk"tan söz ederken bu kavramı soyluları da kapsayacak bir biçimde kullanmış olmasıdır. Bu kullanım, XII. yüzyıldan itibaren ağırlığını duyuran toplumsal tabakalaşma örüntüsündeki değişime ve bu değişimin farkına vararak, yukarıda belirttiğimiz yeni tabakalaşma önerilerine uygundur. Özellikle Kilise ileri gelenlerinden kaynaklanan, toplumsal tabakaların "ruhban" ve "laikler" (soylular, köylüler ve kentliler) diye ayrıldığı görüşüyle de uyum içindedir.

Thomas'ın siyasal rejimleri değerkle idarişinde yer alan ve çağının koşullarına uygun görünen bu *status popularis* anlayışı, yine Thomas'ın dünyevi ve ruhani iktidarlar arasında yaptığı ayrımla pekiştirilmiştir. Dünyevi devleti "insanlar topluluğu" diye ("*Civitas est nonnisi congregatio hominum*")²⁵⁶ nitelendiren Thomas, Kilise'yi ise "inananların cemaati" olarak görmektedir. Bu ayrım, Thomas'ın insanı üç ayrı özelliğine, insan, yurttaş ve Hristiyan olup olmamasına göre değişik biçimlerde tanımlamasından kaynaklanır. Doğal bir varlık olarak insanın özsel niteliğinin ürünü olan "dünyevi devlet", "ne kökeni, ne de işleyiş tarzı bakımından kilise otoritesiyle herhangi bir biçimde ilişkilidir. Doğal bir ürün [insan doğasının zorunlu ve nihai sonucu] olarak [devlet], kendi doğal özünde içkin olarak varolan amaçların peşinden koşar ve bu amaç da üyelerinin iyiliği, refahıdır."²⁵⁷

Dünyevi devletin Thomas tarafından vurgulanan bir başka niteliği de, bunun siyasal ve ahlaki amaçları bulunan bir beden, bir canlı organizma olmasıdır (*corpus politicum et morale*). Salisbury'li John'da geliştirildiğini gördüğümüz bu organizmacı devlet anlayışı, Thomas'ın "kişisel çıkar"dan ayrı bir "ortak yarar" kavramına dayanmasının ürünüdür. Buradan

²⁵⁶Ibid., s.179.

²⁵⁷Ibid.

sonra, varılacak sonuçlardan biri adeta kendiliğinden açıktır: Canlı bir organizma gibi görülen devlet, kendi üyelerinin tek tek kişisel çıkarlarından bağımsız bir "ortak çıkar"a sahip olmakla, aynı zamanda "bağımsız" bir nitelik de taşımaktadır. Yine bu görüşlerden varılacak bir diğer sonuç ise, bu organizmanın sahip olduğu "siyasal ve ahlaki amaçlar"ı ifade eden bu "ortak yarar"ın gerçekleştirilmesi için, yönetim ilkesinin "yöneticinin kişisel çıkarı"na göre değil, "ortak yarar"a göre belirlenmesi gerektiğidir. Bu gereklilik ise, "tek kişi yönetimi" (monarşi) ile değil, ortak yarar"ı oluşturan "parçalar"ın söz sahibi olduğu "karma yönetim" ile yerine getirilebilir. Dolayısıyla Thomas, Aristoteles'i izleyerek yaptığı siyasal rejim değerlendirmelerinde, tıpkı Aristoteles'in *politeia*'yı idealleştirmesi gibi, karma yönetim biçimini insan doğasına en uygun yönetim olarak kabul eder. Nitekim, *Summa Theologica* (Toplu Dinbilim) adlı yapıtında Aristoteles'in Politika'da tartıştığı yönetim biçimlerini, Platon'un da *Timaeus* diyalogunda yer verdiği "monarşi" savunusunu aktarıp eleştirir. Platon'un "en iyi olan en iyiyi verir" deyişini aktardıktan sonra, "bir devletin veya herhangi bir ulusun en iyi düzenlenme biçimi bir kral tarafından yönetilmektir çünkü, bu tür bir yönetim, Tanrı'nın dünyayı başlangıçtan beri yönettiği Kutsal yönetime en yakından benzeyen yönetimdir" diyerek²⁵⁸ monarşi lehindeki kanıtları sergiler. Ayrıca, yine monarşi lehinde olmak üzere, (Matta'ya Göre) İncil'den şu deyişi aktarır: "Kendisine karşı bölünmüş her krallık yıkılacaktır".²⁵⁹ Monarşi lehinde bu gibi kanıtları ortaya koyduktan sonra, Thomas "karma yönetim"i şöyle savunur: "Yanıtın odur ki, bir devlette veya ulusta yöneticilerin doğru düzenlenişi ile ilgili olarak iki noktanın gözetilmesi gerekir. Bunlardan biri, herkesin yönetimde söz

²⁵⁸[St. THOMAS Aquinas], *The Summa Theologica*, Vol. II, (Part I of Second Part) s.307.

²⁵⁹*Ibid.*, s.308.

sahibi olması gerektiğidir çünkü, bu tür bir anayasa halk arasında barışı güçlendirir, kendisini herkese kabul ettirir ve [Politika'da belirtildiği gibi] herkes tarafından korunur. Diğer nokta ise, yönetim türleri ile ilgili olarak veya anayasaların kurumlaşmasındaki farklı tarzlar bakımından gözetilmelidir. Çünkü bunlar, tür bakımından farklı olsalar bile, Filozofun [Aristoteles] dediği gibi, herşeye rağmen ilk sırayı, yönetim erkinin tek kişide olduğu krallık ve en iyilerin yönetimi ifade eden, yönetim erkinin birkaç kişide bulunduğu aristokrasi alır. Buna uygun olarak, en iyi yönetim biçimi, herkesin üzerinde hüküm sürme erkinin bir kişiye verildiği, bununla birlikte diğerlerinin de yönetici erklere sahip bulundukları bir devlet veya krallıkta olur; ve yine bu tür bir yönetim herkes tarafından paylaşılır, çünkü hem herkes yönetime seçilme yeteneğine sahiptir ve hem de yöneticiler herkes tarafından seçilmektedirler. Bu, herkesin başında bir kişinin bulunması yüzünden kısmen krallık; bir kaç kişinin otorite sahibi kılınmaları ölçüsünde kısmen aristokrasi; yöneticilerin halk tarafından seçilebilmeleri ve halkın da yöneticilerini seçme hakkına sahip olmaları ölçüsünde kısmen demokrasi olan bu siyasal örgütlenme, en iyi yönetim biçimidir. Bu, Kutsal Yasa tarafından kurulmuş yönetim biçimidir."²⁶⁰

Aquinum'lu Thomas'ın bu karma yönetim anlayışı, kendisi tarafından Eski Yunan felsefesine, Kitabı Mukaddes'e dayanan, Augustinus'çu Kilise geleneğini yeniden yorumlayan bir terminoloji içinde ortaya konulmuş olmakla birlikte, yine XII. yüzyılda başlayıp XIII. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da yaygınlık kazanan kralların yönetim erkini toplumsal tabakaların temsil edildiği meclislerle paylaştıkları *Ständestaat* olgusuna da uygun düşmektedir.

²⁶⁰Ibid., s.308 (Karş. [Aquinum'lu Thomas], "Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar", s. 388).

3. Aquinum'lu Thomas'ın Hukuk Kuramı

Thomas, insan, yurttaş, devlet ve siyaset kavramlarını yeniden yorumlayarak ulaştığı karma yönetim anlayışını, gelişkin bir hukuk kuramıyla pekiştirir. Bu kuramın temelini, kavram olarak yasanın tanımlanması oluşturur. Thomas, yasa kavramını tanımladıktan sonra, farklı yasa türleri üzerinde durur ve bu yasa türleri arasındaki ilişkileri çözümlemeye girişir.

Thomas'a göre "yasa (*lex*) kelimesi bağlamak (*ligando*) sözünden gelir, çünkü insan yasayla belirli bir eylem yoluna bağlanır."²⁶¹ Yasa, bu niteliğiyle, insanlara belirli bir şeyi yapma veya yapmaktan kaçınma yükümlülüğü getirmektedir. Thomas, bu tanımı, yasanın akla dayanıp dayanmadığı, daha doğrusu, "akla ait bir şey olup olmadığı" sorusuna cevap verirken ortaya koyar. Thomas'ın kabul ettiği cevap, yasanın "akla ait bir şey olmadığı" yolunda, **Kitabı Mukaddes**'ten ve diğer dinsel metinlerden getirilen kanıtlara karşı, yasanın akla ait bir şey olduğudur. Bu cevabını kanıtlarken, "akılda iradede eyleme geçme erki"nin olduğunu, çünkü aklın "belirli bir amaç için gerekli herşeyi, o amaca varılması istendiğinden ötürü" emrettiğini, fakat "irade"nin "yasa yetkisi"ne sahip olması için "akılla düzenlemesi"nin zorunlu olduğunu vurgular. Bu vurgulamanın siyasal önemi, "Prens iradesi yasa hükmündedir sözünü bu anlamda anlamamız gerekir" deyişinde ortaya çıkar. Akılla düzenlenmemiş prens veya kral iradesi, Thomas'a göre, yasa değil, haksızlıktan (adaletsizlikten) başka birşey değildir.

Şimdi, sorun, bir iradeyi yasa haline getiren "akıl" unsurunun kişisel yararı veya genel yararı gözetip gözetmediğidir. İnsan davranışı özel eylemlerden meydana gelir

²⁶¹[Aquinum'lu Thomas], *Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar*, s.373.

ve dolayısıyla, bu özel eylemlerin yöneldiği özel çıkarlara (özel akla) göre düzenlenmiş her irade yasa niteliği taşıy mı?

Thomas'a göre insan eyleminin nihai amacı mutluluktur. Kişisel mutluluk, ortak mutluluktan ayrılmaz. Çünkü kişisel varlık, genel (toplumsal) varlığın bir parçasıdır. Parça, mükemmel değildir, bütün ise mükemmeldir. Parçanın (kişinin) mutluluğu da dolayısıyla, bütünün (toplumun) mutluluğu olmaksızın mükemmel olmaz. Dolayısıyla, "yasa"yı belirleyen "akıl"la düzenlenmiş "irade" olma özelliği, insanın doğal varlığının en mükemmel hali olan devlet içinde yaşama ile birlikte düşünüldüğünde, kişisel aklın ürünü de olsa, ortak mutluluğu veya ortak yararı gözetmek zorunluluğu ile yüklüdür. Kısacası, "yasa"nın "ortak yarar"a yönelik olması bir zorunluluktur. Bu zorunluluğu karşılamayan irade, akıl dışıdır, dolayısıyla da "yasa" değildir.

Thomas'ın böylece tanımladığı "yasa"yı herkes, "her akıl" yapabilir mi? Thomas, bu soruya yönelik olarak verilen şu yanıt üzerinde durur: "Yasa, ortak yararı gözettiği için aklıla - ancak, herhangi bir kimsenin aklıyla değil, fakat topluluğun veya topluluk adına hareket eden prensin aklıyla- yapılabilir."²⁶² Vardığı sonuç: "Yasanın birinci ve baş amacı ortak yararı sağlamaktır. Fakat, soruları ortak yarara göre düzenlemek, *bütün topluluğun* ya da *onu temsil eden bir kimsenin* görevidir. Bundan ötürü, yasayı ilan etmek de ya *bütün topluluğun* ya da *görevi ortak yararı gözetmek olan kişinin* üzerine düşer."²⁶³ Böylelikle, toplumu oluşturan insanların "yurttaş" olarak kararlarda, yasa yapımında söz sahibi olmaları gerektiğini belirten Thomas, yasa kavramını değerlendirişinde debu görüşünü pekiştirmiş olur.

Yasayı böylece tanımlayan Aquinum'lu Thomas, bundan sonra, yasa türlerini ayırıştırır: Thomas'a göre, "sosnuz

²⁶²Ibid., s. 376.

²⁶³Ibid (vurgular eklenmiştir).

yasa" (*lex aeterna*), "doğal yasa" (*lex naturalis*), "insan yasası" (*lex humana*) ve "Tanrısal yasa" (*lex divina*) olmak üzere başlıca dört tür yasa vardır. Sonsuz yasa, "dünyanın tanrısal güç" (*divina providentia*) tarafından yönetildiği" düşüncesine uygun olarak, evrendeki tüm varlıklara, yaratılmış tüm şeylere uygulanan ve bu varlıklara "evrenin Prensi olan Tanrı tarafından" gösterilen yolu ifade eden yasadır ve Tanrısal aklı (*rationa divina*) temsil eder.

Evrende Tanrı tarafından yaratılmış ve dolayısıyla Tanrısal yasaya tabi bulunan her varlığın kendilerine özgü eylem ve amaçlara, kendilerine özgü eğilimlere sahip oldukları düşünülmektedir. Bu varlıklar arasında, "akıllı" olan insanın özünde iyi ile kötüyü ayırdetme ve iyiye yönelme eğilimi vardır. İşte "doğal yasa", insanın kendi "potansiyel" varlığını hem bireysel, hem de toplumsal olarak en yüksek düzeyde gerçekleştirebilmek için peşinden gideceği eylem kurallarıdır. Thomas, "doğal yasa"yı, insanın doğal eğilimlerine, doğal amaçlarına uygun düşen ve bunları mükemmelleştirecek kurallar bütünü olarak kavrar ve insanın doğal eğilim ve amaçları da ancak bir toplumsal yaşam içinde mükemmelleştiği için (insanın öz niteliği *anima politicum et sociale* olduğu için) doğal yasa aynı zamanda "ortak refahı", topluluğun "ortak iyiliği"ni amaçlar. Bu niteliği ile doğal yasa, yöneticinin iktidarını sınırlar ve bu iktidarın kullanılmasını da yönlendirir.

Tanrısal aklın ifadesi olan sonsuz yasa ve onun uzantısı olan doğal yasa, soyut ilkeler bütünüdür. Buna karşılık, insanların somut toplumsal ilişkiler içinde yaşarken uydukları somut kurallar vardır. Bu somut kurallar, terim yerindeyse, sonsuz ve doğal yasalardaki gibi "tümel" değil, "tikel" niteliktedirler. Yine bu tikel kuralların herbirine, insanın somut yaşayışı içinde, bir aklın çabası ile ulaşılmıştır. İnsanın yaptığı ve somut toplumsal yaşamında uyguladığı bu kurallar bütünü, kaynağını sonsuz yasa ile doğal yasadan almaktadırlar ve dolayısıyla Tanrısal aklın ve doğal yasanın parçasal

görünümledirler. Bu bakımdan, insan yasasının sonsuz yasayla ve doğal yasayla uyumlu olmaları gerekmektedir. Bu uyum da, insan yapısı yasanın topluluğun ortak iyiliğini gözetmesi ile gerçekleşir.

Tanrısal yasa ise, insan yaşamının yönlendirilmesi, yönetilmesi için gerekli olan yasadır. İnsanın kendi eylemlerinde başvurduğu "akıl", insanın somut varoluşuyla sınırlıdır. Buna karşılık insan, kendi somut varoluşunu aşan bir kutsanmışlığa, Tanrısal bir boyuta da sahiptir. İşte bu boyutu insan, somut varoluşu içinde, kendi akıl yetileriyle kavrayamaz. Öyle olsaydı, doğal yasa ve insan yasası yeterli olurdu. Ayrıca insan, kendi somut varoluşu içinde, kendi sorunlarının doğru çözüm yolları hakkında nihai ve mükemmel bir karara varamaz, çünkü nihai ve mükemmel çözüm insan aklının sınırlarını aşar. Bu nedenle, evrendeki tüm varlıkları yöneten Tanrının kurallarına gerek duymaktadır. Tanrısal yasayı ifade eden bu kuralları ise kendi akli ile değil, ancak "vahiy" veya "nakil" yoluyla gelen buyruklara iman ederek kavrayabilir.

4. Tiranlık Sorunu ve Thomas'a Göre Kilise-Devlet İlişkileri

Aquinum'lu Thomas, yukarıda ana çizgilerini vermeye çalıştığımız görüşlerinde, çeşitli ayrımlar yapmaktadır. Bunları sırasıyla anımsatacak olursak: İnsanı, doğal bir varlık olarak "insan", bir toplumun üyesi olarak "yurttaş" ve iman sahibi bir "Hristiyan" olarak üçe ayırır. Bu ayırım, hukuk veya yasa kavramı üzerindeki görüşlerini ortaya koyarken yer verdiği ayrımlarla koşutluk içindedir. Doğal bir varlık olarak insan, "sonsuz yasaya" ve "doğal yasa"ya uyar. Toplum üyesi, "yurttaş" olarak insan, kendisinin ve içinde yer aldığı bütünün (toplumun) iyiliği için konulmuş "insan yasası"na tâbidir. İman

sahibi bir Hıristiyan olarak insan ise, Tanrı yasasına, yani Kilise'nin kurallarına bağlıdır.

Şimdi, bu ayrımların mantıksal uzantısı, insan yapısı yasanın yürürlükte olduğu "devlet" ile Tanrısal yasaya göre işleyen "Kilise"nin ayrı alanlarda egemen olmalarının kabul edilmesidir. Her yasanın kaynağı sonsuz yasa olduğundan, sonsuz yasa da Tanrısal aklı temsil ettiğinden, dünya üzerindeki her devlet ve dolayısıyla her türlü iktidar, aynı zamanda "insan yasası"nı yapan ve buna uyulmasını sağlayan bir zorlayıcı güç olarak, kaynağını Tanrı'dan alır. Ancak, Aquinum'lu Thomas, buradan, Tanrısal yasayı temsil eden Kilise'nin devlet üzerindeki üstünlüğü fikrine, yani *plenitudo potestatis* kavramına ulaşmaz. Thomas, devletin "insan yasasına dayanan bir örgütlenme olduğu"nu kabul eder. Egemenlik [*dominium*], Thomas'a göre, kavimlerin koyduğu kuralların, *ius gentium*'un, yani insan yasasının ürünüdür. İnsan yasası da doğal yasanın ürünü olduğundan, vardığı sonuç şöyle özetlenebilir: "İktidar Tanrı'dan gelir, fakat bu iktidarın kullanılmasıyla gerçekleşmiş değişik siyasal örgütlenme biçimleri doğal yasanın sonuçlarıdır. Çünkü devlet doğaldır."²⁶⁴

Devleti bu tanımlayış biçimiyle Kilise ve dünyevi iktidar arasında yaptığı ayrımı koruduğu görülen Thomas, "İki Kılıç Kuramı" ve bu kuram doğrultusunda gelişen Kilise'nin tüm iktidarlara nihai olarak, Tanrısal yolla sahip olduğu türünden üstünlük iddiasını, *plenitudo potestatis* anlayışını kabul etmemektedir. Bir diğer deyişle Thomas, Gelasius'la yerleşen Kilise ve devletin ayrı ve özerk alanlara sahip oldukları anlayışına yakınlaşır. Bununla birlikte, Salisbury'li John'da gördüğümüz "tiranlık" sorunu Thomas'ın Kilise-devlet ilişkileri hakkındaki görüşlerinin bu kadar kesin bir ayrıma izin vermediğini belirginleştirmektedir. Toplumun ortak iyiliğini değil de, kendi kişisel çıkarını gözeterek iktidarını kullanan

²⁶⁴Bigongiari, "Introduction", s.xiii.

yönetici "prens" ya da "kral" değil, "tiran"dır. Yönetimini sürdürürken tiranın koyduğu kurallar da, akla, doğal yasaya dayanmayıp, kişisel çıkarlara göre belirlendikleri için, yasa niteliği taşımazlar.

Şimdi, bu durumda, yani bir "tiran"la karşılaşıldığında ne yapılacaktır? Thomas, böyle bir durumda tiranların öldürülmelerinin meşru ve hatta şerefli bir görev olduğunu kabul eden Salisbury'li John'un görüşlerinden uzaklaşır. Hristiyanlığın doğuşunda gördüğümüz Paulus'un düşüncelerine yakın bir biçimde, kötü kralların (tiranların) dünyaya Tanrı'nın rızasıyla geldiklerini, amacın kötülerini cezalandırmak, iyileri de sınamak olduğunu belirtir. Bu nedenle, tiranlığın aşırı bir baskı kurmadığı durumlarda, insanların ona katlanmalarını önerir. Nitekim, istisnai nitelikteki bazı durumlarda, kişisel bir eylemle devleti tirandan kurtarmanın, yani tiranı öldürmenin Eski Ahit'te kabul gördüğü gerçeğine karşı, Thomas, Yeni Ahit'te (İncil'de) aynı uygulamanın benimsenmediğini belirtir.

Tiranları öldürmenin meşru olmadığını kabul eden Thomas, tiranlığa karşı yasaya uygun bir biçimde muhalefet edilmesi gerektiğini de belirtir. "Tiranlığa karşı savunma, çeşitli biçimler alabilir. Yönetici halk tarafından seçilmişse, haklı olarak denetlenebilir veya hatta iktidarını kötüye kullandığı için yerinden edilebilir. . . . Fakat tiran, iktidarını daha üst bir otoriteden vekalet yoluyla elde etmişse, o zaman onu yerinden atmak bu üstün otoritenin görevidir. Nihayet, insani usuller içinde bir çare bulunamazsa, o zaman Tanrı'ya, Evrensel Yöneticiye dönmemiz gerekir. O, isterse, tiranın yüreğini değiştirir."²⁶⁵ Fakat, bu tür bir kutsal yardım talebinde bulunan insanların da, böyle bir yardımı hak etmiş olmaları zorunludur.

İşte, tiranlıkla ilgili bu son görüş, yani tirana karşı "kutsal yardım" talebi, Kilise'nin devlet üzerindeki

²⁶⁵Ibid., s. xxxiii.

üstünlüğünün kabul edilebilir olduğu bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlığı tek bir gövde gibi gören organizmacı anlayışı sürdüren Thomas, bu gövdenin başının, hem ruh, hem de maddi beden için İsa olduğunu, İsa'nın tek bir vekilinin bulunduğunu, bunun da papa olduğunu, papa'nın da İsa'nın devletinin başı olduğunu belirtir. Kilise cemaati (*ecclesia*) dünyevi devleti (*res publica*) kapsar. Bu kapsayış, Kilise'nin kutsal yasaya sahip olması anlamındadır. Kutsal yasa ise, "doğal yasa"yı da içermektedir. Doğal yasa ise, en önemli özelliği olarak, kutsal yasaya tabi olan Hristiyan kişi için olduğu kadar, Hristiyan olmayanlar için de geçerlidir. Bu durumda, kutsal yasaya sahip bulunan Kilise, kutsal yasanın doğal yasayı da kapsamı ile, Hristiyan olmayanlar üzerinde de üstünlük kurmuş olmaz mı? Thomas'ın sistemine göre sorunun yanıtı olumsuzdur. Çünkü, Kilise'nin kutsal yasaya sahip olması nedeniyle bünyesinde bulundurduğu doğal yasa, Kilise tarafından kutsal yasanın içinde eritilmemekte, böylece doğal yasanın Kilise dışında da geçerli olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Bu bağlamda Thomas, Kilise'ye devlet üzerinde çok sınırlı ve ancak kötü yöneticinin veya tiranın varolduğu durumlarla sınırlı bir denetim olanağı vermektedir. Yine bu açıdan Thomas, Kilise'nin varolan tiranlıklara veya kötü (imansız) yöneticilere müdahalesini değil de, olabilecek kötü yönetimlere engel olarak Hristiyanları korumak durumunda olduğunu belirtir.²⁶⁶

²⁶⁶Kilise'nin dünyevi iktidar üzerinde doğrudan egemenlik kurduğu tek alan, Thomas'a göre, insanların birey olarak hangi amaçlara kendilerini adayacaklarını, yani üstün tuttıkları değerlerini belirledikleri "eğitim" alanıdır ve burada Thomas, Kilise'nin dünyevi iktidara emredici bir güç sahibi olduğunu kabul eder.

D. Değerlendirme

Aquinum'lu Thomas, özellikle Aristoteles'in kavramlarını yeniden yorumlayarak oluşturduğu teolojik, felsefi ve siyasal görüşleriyle, Orta Çağ'ın sona erişini ve modern toplumun ve modern siyasal düşüncenin başlangıç temalarını haber vermektedir. Thomas'ın sistemi içinde bulunan ve modern siyasal düşüncenin genel kategorilerinin en azından başlangıcı niteliğinde görülebilecek unsurlarını şöyle belirtir:

(1) Thomas, en genel düzeyde, "bilgi" ve "inanç" alanlarını ayırttırmaya, "bilgi"yi deneysel bir temele oturtmaya yönelmiştir. Bu ayırım temelinde, *Summa Theologica* (Toplu Dinbilim) adlı büyük yapıtının hemen başlarında, "Kutsal Öğretinin Bir Bilim Olup Olmadığı" sorusunu tartışması bu bakımdan anlamlıdır. Thomas, kendi dinsel inançları doğrultusunda, "kutsal Öğreti"yi bir bilim, hem de diğer "bilimler"den üstün bir bilim olarak görüp bunu kanıtlamaya çalışırken, farklı alanlara giren farklı olguları ve bunların oluş ve değişim ilkelerini arama faaliyeti anlamında bilimleri de birbirinden ayırmaktadır. Buradan hareketle, yönetim işiyle ilgili ilkeri araştıran, bu ilkeleri kuramlaştırıp pratik eylem düzeyine aktarmaya (*operativa*) yönelen alana da "siyaset bilimi" (*scientia politica*) demesi, Thomas'ın Orta Çağ siyasal düşüncesi içindeki en özgün yanlarından biridir. Bu bağlamda Thomas, "Kutsal Öğreti" ile "siyaset bilimi" arasında kesin bir ayırım yapmasa da, her ikisinin farklı alanlara ait olduğunu belirterek, ileride, örneğin Machiavelli ile birlikte daha kesin sınırlar içine oturtulacak bir ayırımın temellerini atmış olmaktadır.

(2) Thomas, yukarıda belirttiğimiz "insan", "yurttaş" ve "Hristiyan" olma niteliklerini ayırttırmakla, insanın ekonomik, siyasal, dinsel, ahlâki ve benzeri faaliyet alanlarını da ayırttırmış olmaktadır. Bu ayırımın iki yönlü bir önemi vardır. Birincisi, bu, Orta Çağ siyasal düşüncesinin

(ve Antik Çağ düşüncesinin) genelde yapmadığı bir ayrımdır. İkincisi, bu ayrım yapılmakla, insanın "yurttaş" olarak nitelenmesi, onu toplumsal ve siyasal kararlara katılımı mükemmelleşen bir varlık olarak görmenin yolunu açmıştır. Böylelikle, hem siyasetin yeni bir biçimde ve ekonomiden, dinden, ahlaktan ayrı bir özgül faaliyet olarak belirginleşmesinin temelleri atılmıştır, hem de yöneticinin iktidarını toplumdan, toplumu oluşturan "yurttaşlar"dan aldığı türünden "demokratik" çağrışımları olan bir yaklaşımın gelişmesine yol açılmıştır.

(3) Yine Thomas, yasa türleri arasında yaptığı ayrım la, dinin ve devletin egemenlik alanlarının sınırlarını belirlemeye ve Kilise ile devleti birbirinden ayrı tutmaya yönelik görüşlerin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bu, Kilisenin tüm erki kendinde topladığını kabul eden teokratik *plenitudo potestatis* anlayışından ayrılarak, modern devletin "laik" niteliğini haber vermektedir.

(4) İnsanın "yurttaş" olarak nitelendirilmesi, siyasetin özgül bir faaliyet alanı olarak belirlenmesi, yasa türlerinin ayrıştırılarak, insan yasasının Tanrısal yasad an ayrılması, "devlet"in kendi başına varolması gereken canlı bir organizma olarak tasarlanması, bu organizmanın yaşaması için onu oluşturan kesimlerin organizmanın iyiliğini amaçlamaları gerektiğinin ilke kabul edilmesi: Bütün bu öğeler, Thomas'ın yaşadığı dönemde, evrensel bir imparatorluk ("papa"nın üstün otoritesine bağımlı bir Kutsal-Roma Cermen İmparatorluğu) idealinin varolmasına rağmen, artık yavaş yavaş bağımsız, "ulusal" krallıklar haline gelen yeni devlet örgütlenmelerine uygun düşmektedir. Dahası, bu yeni krallıklarda yönetim mekanizmasının (*Ständestaat*), toplumu oluşturan tabakaların temsil yoluyla katılımını içermesi de Thomas'ın yaşadığı çağın diğer özelliğidir. Bu bağımsız birimlerin ilerideki ulusal devlet oluşumlarına temel oluşturduğu düşünülürse, Thomas'ın

görüşlerinin de bu ulusal devletler bağlamında oluşacak modern siyasal düşüncenin ana temalarına ne ölçüde yakınlaştığı tahmin edilebilir.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Antik Çağ'ın sona erip Orta Çağ'ın başladığı bir dönemde, Antik Çağ temalarıyla Orta Çağ'da kalıcı olan bir siyaset felsefesi geliştirmiş olan Augustinus gibi, Thomas da, Orta Çağ'ın sona ermekte, modern çağın başlamakta olduğu bir evrede, Orta Çağ temalarını yeniden yorumlayarak, modern çağa aktarılabilir öğeler içeren bir felsefeyi oluşturmuştur. Ancak Kilise, Aquinum'lu Thomas'ın görüşlerini benimsemeyecek, *plenitudo potestatis* ilkesini ve teokratik yönetimi güçlendirmek için Thomas'ın Aristotelesçi Hıristiyanlık yorumunda varolan, yeniliklerin gelişmesini engellemeye çalışacaktır.

KAYNAKÇA

- Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara, V Yayınları, 1989.
- Perry ANDERSON, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London, Verso, 1978.
- Sabahat ATLAN, *Roma Tarihi'nin Ana Hatları-1. Kısım Cumhuriyet Devri*, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Frederick B. ARTZ, *The Mind of the Middle Ages, an Historical Survey, A.D. 200-1500*, Chicago ve London, The University of Chicago Press, 1980.
- St. AUGUSTINUS, *The Confessions*, İng. çev. E. B. Pusey, *The City of God*, İng. çev. M. Dods, *On Christian Doctrine*, İng. çev. J. F. Shaw, ed. R. M. Hutchins, Chicago, Encyclopædia Britannica, Inc. ve The University of Chicago, 1952.
- St. AUGUSTINUS, "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, Mete Tunçay, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Cilt 1, içinde, s. 311-332.
- Marc-AURELE, *Pensées pour moi-meme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 .
- F. AVELING, "St. Thomas Aquinas and the Papal Monarchy", F.J.C. Hearnshaw, ed., *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, içinde, s. 85-106.
- Ernest BARKER, "St. Augustine's Theory of Society", E. Barker, *Essays on Government*, Oxford, Clarendon Press, 1951, içinde s.234-269.
- R.H. BARROW, *Romalılar*, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1965.
- Jacob BEN-AMİTTAY, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, Savaş Yayınları, 1983.
- Robert L. BENSON, "The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations", George Makdisi *et.al.*, eds., *La notion d'autorité au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*, Paris, PUF, 1982, s.13-44.

Halil BERKTAY, **Kabileler Feodalizme**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.

Dino BIGONGIARI, **The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, Representative Selections**, London, Hafner Press, 1981.

Dino BIGONGIARI, "Introduction", D. Bigongiari, ed., **The Political Ideas of St. Thomas Aquinas**, s. vii-xxxvii.

Marc BLOCH, **Feodal Toplum**, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, Savaş, 1983.

P. R. L. BROWN, et. al., **Trends in Medieval Political Thought**, Oxford, Basil Blackwell, 1965.

P. R. L. BROWN, "Saint Augustine", Beryl Smalley, ed., **Trends in Medieval Political Thought**, Oxford, Basil Blackwell, 1965, s.22-21.

J. H. BURNS, "Introduction", J. H. Burns, ed., **The Cambridge History of Medieval Political Thought**, c. 350-c.1450, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, içinde s.1-8.

Henry CHADWICK, "Christian Doctrine", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 11-20.

Henry CHADWICK ve G. R. Evans, eds., **Atlas of the Christian Church**, London, Macmillan, 1987.

François CHATELET, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier-Kouchner, **Histoire des idées politiques**, Paris, PUF, 1982.

Jean-Jacques CHEVALLIER, **Histoire de la pensée politique**, Cilt 1, Paris, Payot, 1983.

CİCERON, **De la République-Des Lois**, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Tim CORNELL ve John Matthews, **Roma Dünyası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1988;

Fustel de COULANGES, **La cité antique**, Paris, Hachette, 1912.

Rushton COULBORN, ed., **Feudalism in History**, Hamden Connecticut, Archon Books, 1965.

Maurice CRANSTON, "St. Thomas Aquinas as a Political Philosopher", **History Today**, Cilt XIV, Mayıs 1964, s. 313-317.

Betül ÇOTUKSÖKEN ve Saffet Babür, **Metinlerle Ortaçağda Felsefe**, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1989.

Henri DENIS, **Ekonomik Doktrinler Tarihi 1**, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1973.

John DICKINSON, "Introduction: The Place of the Policraticus in the Development of Political Thought", [John of Salisbury], **The Stateman's Book**, içinde, s. xvii-lxxxii.

John DILLON, "Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity", Godfrey Vesey, ed., **The Philosophy in Christianity**, Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 25, Supplement to *Philosophy* 1989, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, içinde s.1-13.

Georges DUBY, **Les trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme**, Paris, Editions Gallimard, 1978.

Georges DUBY, **Ortaçağ İnsanları ve Kültürü**, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 1990.

Georges DUBY, **Erkek Ortaçağ, Aşka Dair ve Diğer Denemeler**, çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı yay., 1991.

Francis DVORNIK, **Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a**, Fransızca'dan çev. M. Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.

Jacques ELLUL, **Histoire des institutions-1.2 Antiquité**, Paris, PUF, 1979.

Friedrich ENGELS, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Ankara, Sol Yayınları, 1978.

EPİKTETOS, **Düşünceler ve Konuşmalar**, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1967.

Kıvanç ERTOP, Çetin Yetkin, **Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi I**, İstanbul, Say, 1985.

Moses İ. FINLEY, **L'invention de la politique**, Paris, Flammarion, 1985.

Kate Langdon FORHAN, "Salisbury Stakes: The Uses of 'Tyranny' in John of Salisbury's *Policraticus*", **History of Political Thought**, Cilt 11, Sayı 3, Güz 1990, s. 397-407.

Ernest L. FORTIN, "St. Augustine, 354-430", Leo Strauss ve Joseph Cropsey, ed., **History of Political Philosophy**, Chicago, Rand McNally and Co., 1972, s.151-181.

Ernest L. FORTIN, "St. Thomas Aquinas", Strauss ve Cropsey, eds., **History of Political Philosophy**, s. 223-249.

Otto GIERKE, **Political Theories of the Middle Age**, İng. çev. F.W. Maitland, Beacon Hill, Boston, Beacon Press, 1960 [1900].

Robert GOODWIN, "Aquinas' Justice: An Interpretation", **The New Scholasticism**, Cilt LXIII, Sayı 3, 1989, s.276-285.

M. Jodd HARMON, **Political Thought, from Plato to the Present**, New York, McGraw-Hill, 1964.

F. J. C. HEARNshaw, ed., **The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers**, London, Downes of Pall Mall, 1967.

Herbert HEATON, **Avrupa İktisat Tarihi**, I, çev. M. Ali Kılıçbay, O. Aydoğuş Ankara, Teori, 1985.

Léon HOMO, **Les Institutions politiques romaines**, Paris, Editions Albin Michel, 1950.

Johan HUIZINGA, **The Waning of the Middle Ages**, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1982.

E. F. JACOB, "John of Salisbury and the 'Policraticus'", F.J.C. Hearnshaw, ed., **The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers**, içinde, s. 53-84.

Paul JANET, **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale**, Cilt 1, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924.

[Salisbury'li JOHN], "Devlet Adamının Kitabı'ndan Seçme Parçalar", çev. Nuri Çolakoğlu, Mete TUNÇAY, der., **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi**, Cilt-1, Eski ve Orta Çağlar, Seçilmiş Yazılar, s. 334-358.

[JOHN of Salisbury], **The Stateman's Book of John of Salisbury, Being the Fourth, Fifth and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eighth Books of the Policraticus**, (İng. çev. John Dickinson), New York: Russell and Russell, 1963.

- A. H. M. JONES, *The Decline of the Ancient World*, Essex, Longman Group UK Limited, 1966.
- Mehmet Ali KILIÇBAY, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Ankara, Teori, 1985.
- P. D. KING, "The Barbarian Kingdoms", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 123-153.
- KİTABI Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit ("Tevrat" ve "İncil)*, İstanbul, Kitapı Mukaddes Şiraceti, 1981.
- H. G. KOENIGSBERGER, *Medieval Europe 400-1500*, Essex, Longman Group UK Limited, 1987.
- Roger LABROUSSE, *İntroduction a la philosophie politique*, Paris, Librairie Marcel Riviere et Cie, 1959.
- Nicholas de LANGE, *Yahudi Dünyası*, çev. S. Atauz, A. Atauz, İstanbul, İletişim, 1987.
- D. E. LUSCOMBE, "Introduction: the Formation of Political Theory in the West", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 157-173.
- D. E. LUSCOMBE ve G. R. Evans, "The Twelfth-Century Renaissance", J. H. Burns, ed., , içinde, s.306-338.
- Gérard MAÏRET, *Les doctrines du pouvoir-La formation de la pensée politique*, Paris, Gallimard, 1978.
- Stephen MAKIN, "Aquinas, Natural Tendencies and Natural Kinds", *The New Scholasticism*, Cilt LXIII, Sayı 3, 1989, s.253-273.
- R. A. MARKUS, "Introduction: the West", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 83-91.
- R. A. MARKUS, "The Latin Fathers", J. H. Burns, ed., , içinde, s.92-122.
- Donald MATTHEW, *Ortaçağ Avrupası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İletişim, 1988.
- Alain MİCHEL, *La philosophie politique a Rome d'Auguste a Marc Aurele*, Paris, Armand Colin, 1969.
- John B. MORRALL, *Political Thought in Medieval Times*, London, Hutchinson University Library, 1960.

Gaetano MOSCA, Gaston Bouthoul, **Histoire des doctrines politiques**, Paris, Payot.

Janet NELSON, "Kingship and Empire", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 211-251.

Reinhold NIEBUHR, "Augustine's Political Realism", R. Niebuhr, **Christian Realism and Political Problems**, London, Charles Scribner's Sons, 1953, s.119-146.

Henry PAOLUCCI, ed., **The Political Writings of St. Augustine**, Chicago, Gateway Editions, 1962.

C.Northcote PARKINSON, **Siyasal Düşüncenin Evrimi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976.

Marvin PERRY, *et. al.*, **Western Civilization, Ideas, Politics and Society**, 2nd Edition, Boston, Mass., Houghton Mifflin Company, 1985.

Henri PIRENNE, **Hız. Muhammed ve Charlemagne**, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, Birey ve Toplum, 1984.

Henri PIRENNE, **Ortaçağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, çev. U. Kocabaşoğlu, İstanbul, Alan, 1983.

Henri PIRENNE, **Ortaçağ Kentleri, Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, çev. Ş. Karadeniz, Ankara, Dost, 1982.

A.PISSIER D'ENTREVES, "St. Thomas Aquinas on Political Obligation", s.284-294.

Gianfranco POGGI, **The Development of the Modern State, a Sociological Introduction**, London: Hutchinson University Library, 1978.

Marcel PRELOT, Georges Lescuyer, **Histoires des idées politiques**, Paris, Dalloz, 1980.

I. S. ROBINSON, "Church and Papacy", J.H. Burns, ed., , içinde, s. 252-305.

Richard H. ROUSE ve Mary A. Rouse, "John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide", *Speculum*, Cilt 42, Sayı 4, Ekim 1967, s. 693-709.

Nicolai RUBINSTEIN, "The History of the Word *politicus* in Early-Modern Europe", Anthony Pagden, ed., **The Languages of**

Political Theory in Early-Modern Europe, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 içinde s. 41-56.

Gerald RUNKLE, **A History of Western Political Theory**, New York, The Ronald Press, 1968.

George SABİNE, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Cilt 1, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969.

George H. SABINE ve Thomas L. Thorson, **A History of Political Theory**, Hinsdale, Illinois, Dryden Press, 1973.

Murat SARICA, **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1977.

Joel SCHMİDT, "L'idéologie romaine-La cité œcuménique", **Histoire des idéologies**, Cilt 1, Paris, Hachette, 1978.

Pierre-Maxime SCHUHL(der.), **Les Stoiciens**, Paris, Gallimard, 1962.

Alaeddin ŞENEL, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, tarihöncesinde, ilkçağda, ortaçağda ve yeniçağda toplum ve siyasal düşünüş, Ankara, A.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982 (-ikinci baskı, Ankara, Teori, 1985, kısaltılmış 3. baskı Ankara V yay., 1991).

[St. THOMAS Aquinas], **The Summa Theologica**, Vol. I, II, İng. çev. Fathers of the English Dominican Province (D.J. Sullivan, rev.), Chicago, Encyclopædia Britannica, Inc. ve The University of Chicago Press, 1952.

[Aquinum'lu THOMAS], "Prenslik Yönetimi Üstüne'den Seçme Parçalar" ve "Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar, çev. Mete Tunçay, M. Tunçay, der., **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi**, Cilt 1, Eski ve Orta Çağlar, Seçilmiş Yazılar, s. 361-389.

George THOMSON, **Tarihöncesi Ege**, Cilt 1, İstanbul, Payel, 1983.

Charles TILLY, "Cities and States in Europe, 1000-1800", **Theory and Society**, Cilt 18, 1989, s.563-584.

Jean TOUCHARD, **Histoire des idées politiques**, Cilt 1, Paris, PUF, 1978.

Mete TUNÇAY(der.), **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Seçilmiş Yazılar**, Cilt 1, Eski Çağ, Orta Çağ, Ankara, A.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969 . (-ikinci yayımlanış, Ankara, Teori yay., 1985).

Walter ULLMANN, **A History of Political Thought: The Middle Ages**, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1965.

Walter ULLMANN, **Principles of Government and Politics in the Middle Ages**, London, Methuen, 1966.

R. VAN CAENEGEM, "Government, Law and Society", J. H. Burns, ed., , içinde, s. 174-210.

Lawrence C. WANLASS, **Gettell's History of Political Thought**, London, George Allen and Unwin, 1964.

Lynn WHITE, **Medieval Technology and Social Change**, London, Oxford University Press, 1976 .

John F. WIPPEL, "Truh in Thomas Aquinas", **Review of Metaphysics**, Cilt 43, Aralık 1989, s. 295-326.

John F. WIPPEL, "Truth in Thomas Aquinas, Part II", **Review of Metaphysics**, Cilt 43, Mart 1990, s. 543-567.

KİŞİ ADLARI DİZİNİ

Abelardus 210, 211
Adeodatus 124
Aegidius Romanus 209
Aemilius Lepidus 33
Aemilius Paulus 17, 18
Aeneas 62
Airsoteles 209
Alaric 59
Albertus Magnus 207, 209
Ambrosius 123, 125, 135
Ambrossius 121
Anastasius 142, 158
Anibal 15, 18
Antonius 33
Aristidius 73
Aristoteles 19, 23, 37, 45, 46, 48, 79, 191, 193, 198, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 224, 225, 233, 235
Arius 98, 158
Attila 59
Atto 180
Augustinus 79, 106, 116, 121, 123-142, 148, 160, 185, 210
Augustus 34, 54, 55, 57, 60, 62, 63, 71
Becket, Thomas 192
Benedictus 100, 101

Benoit de Sainte-Maure 186
Bernard de Clairvaux 183, 187
Bonifacius 158
Caesar, Julius 29, 33, 36, 37, 41, 51, 54
Caligula (bkz. Gaius) 73
Caracalla 56, 61
Catilina 32, 36, 37
Cato 16, 34, 55
Celsium 75
Charlemagne 127, 150, 156, 159, 160-161, 162, 181
Charles (Kel) 162
Charles Martel (Çekiç Charles) 156
Charles Martel Çekiç Charles 156, 158
Chastellain 172
Cicero 32, 36-54, 60, 61, 62, 71, 123, 136, 193, 218
Claudius 73
Clementus 117, 118
Clovis 155
Constantinus 58, 59, 75, 81, 94, 95, 114, 119, 120, 122
Crassus 28, 32, 33

Damian 180
Decius 94
Diocletianus 94
Dionysius 71
Domitianus 56
Drusus 29
Drusus, M. Livius 29
Dunstan 182

Edgar 182
Epiktetos 70
Epikuros 34, 44, 89
Eugenius 183
Eusebios, Caesarea'lı 135 95, 119, 120, 149
Finley 36
Frederick (I., Barbarossa) 179
Frederick, II., 206
Gaius 30, 31, 73
Gaius 94
Gelasius 142-148, 150, 158, 174, 180, 183, 230
Gracchus 30, 31, 38
Gracchus, Tiberius 30
Gratianus 121
Gregorius (Buyuk) 149, 150
Gregorius, VII. 151, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 186
Henri. IV. 177, 178, 180, 181
Henri, V. 178
Henry, II. 192
Hildebrand (bkz. Gregorius VII.) 151, 176

- Innocente 184
 Ioannes. XXII. 209
 İsa 81, 82, 83, 85, 86, 90, 93, 96, 98, 99, 100, 101-123, 123, 128, 183, 211, 232
 Iustunianus 117, 159

 John. Salisbury'li 174, 184-203, 205, 210, 223, 230, 231
 Jonas, d'Orleans 173

 Kallikles 19
 Khrisostomos 73
 Kleopatra 33

 Leo 159
 Leo, XIII. 209
 Locke 23
 Lothaire 162
 Louis (Cermen) 162
 Loui* (Sofu) 161, 162
 Louis, VII. 192
 Lucinius 94
 Lucretius 34
 Luka 182
 Lykurgos 21

 Marcus Antonius 33, 35, 37
 Marcus Aurelius 70, 73
 Marius 31, 35
 Matla 108, 224
 Maximianus 94
 Melitos 119
 Mithridates 32
 Montesquieu 23

 Musa 84, 85

 Nero 65, 66, 68, 73, 92
 Nerva 72
 Nicholas 175
 Numa Pompilius 53

 Octavianus 33, 34, 54
 Odoacer 59
 Origenes 117, 118, 119

 Panaitios 17
 Paulus 81, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 101-114, 180, 200, 210, 231
 Pepin (Genç) 156, 181
 Pepin (Kısa) 159
 Petrus 176, 178, 182, 183
 Pius, X. 209
 Platon 19, 20, 21, 23, 24, 37, 46, 47, 48, 50, 79, 88, 117, 118, 128, 136, 210, 211, 214
 Platon'un 21, 224
 Plinius, (Genç) 72
 Plutarkhos 73, 193, 194, 195
 Polybios 17, 24, 25, 26, 48, 53, 60, 61, 62, 218
 Pompeius 32, 33, 37

 Romulus 2, 4
 Romulus, imparator 59
 Rousseau 66

 Samuel 201
 Saul (Kral) 201
 Saul (Paulus) 86, 87
 Scipio 17, 18
 Scipio Aemilianus 17, 18, 51
 Scipio Africanus 18
 Seneca 63-70, 193
 Servius Tullius 5
 Severus 57, 73
 Sokrates 66
 Spartacus 28
 Suetonius 73
 Sulla 32
 Symmachus 121

 Tacitus 71, 72
 Tarquinius 5
 Tarquinius Superbus 3
 Teodoric 155
 Tertullianus 93, 116, 117
 Theodosius 58, 59, 81, 115, 122
 Thomas, Antakya'lı 116
 Thomas, Aquinum'lu 79, 127, 205-235
 Tiberius 73
 Titus Livius 71
 Traianus 72

 Ulpianus 74

 Valentinianus 94
 Vergilius 15, 62

 William, Moerbecke'li 214, 215, 216
 Yahya 84

 Zeus 73, 74

MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI LEVENT KÖKER

İMPARATORLUKTAN TANRI DEVLETİNE

SİYASAL DÜŞÜNCELER

Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, 1950 yılında Edirne'de doğdu. Saint-Joseph Erkek Lisesi'nden sonra Strasbourg Institut de l'Etudes Politiques'i bitirdi (1973). Aynı yıl Paris I (Sorbonne) Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışmalarına başladı. 1979'da aynı yerde Doctorat d'Etat derecesini alan Ağaoğulları, 1987'de siyasal teoriler doçenti oldu. 1980 yılından beri Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyasal Düşünceler Tarihi derslerini vermektedir.

Levent KÖKER, 1958 yılında Ankara'da doğdu. Tarsus Amerikan Lisesi'nden sonra Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi (1980). Aynı yıl Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Yüksek Lisans çalışmalarına başladı. 1987 yılında doktorasını tamamladı, 1990'da doçent oldu. Halen Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde Siyasal Düşünceler Tarihi ve Siyaset Bilimine Giriş derslerini vermektedir.

MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI
LEVENT KÖKER

İMPARATORLUKTAN TANRI DEVLETİNE



Devlet iktidarı meşruluğunu
tanrıdan mı, yoksa toplumdan mı
alır?

Siyaset insanların iyiliğini
amaçlayan katılımcı bir faaliyet
midir, yoksa sadece iktidarı ele
geçirmeyi mi hedefler?

Cumhuriyet-demokrasi ilişkisini
anlamak bakımından
Eski Roma'nın önemi nedir?



Orta Çağ dünyasında kilise ile
devlet ilişkileri nasıldı?

Laikliğin kökleri hangi toplumsal
ve düşünsel süreçlerde
yatmaktadır?

İmparatorluktan Tanrı Devletine,
bu ve benzeri soruların yanıtlarını
tarihsel boyutlarıyla ele almaktadır.

ISBN 975-533-018-6

