



T.C.

İSTANBUL MEDİPOL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**YASA-ÜSTÜ İNSAN VE HUKUK KARŞISINDA KONUMLANDIRILMASI**

ABDULLAH ERYİĞİT

KAMU HUKUKU YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

DANIŞMAN

PROF. DR. AHMET ULVİ TÜRKBAĞ

İSTANBUL, 2020

## KABUL ve ONAY SAYFASI

Enstitümüz Kamu Hukuku Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Abdullah ERYİĞİT tarafından hazırlanan “Yasa-Üstü İnsan ve Hukuk Karşısında Konumlandırılması” isimli tez savunma sınavı 03.02.2020 tarihinde İstanbul Medipol Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılmış olup aşağıda belirtilen jüri tarafından değerlendirilerek, **OY BİRLİĞİ / ~~OY ÇOKLUĞU~~** ile yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Ahmet Ulvi FURKBAĞ  
İstanbul Medipol Üniversitesi  
Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üye. Şule ŞAHİN CEYLAN  
Marmara Üniversitesi  
Sınav Jüri Üyesi



Dr. Öğr. Üye. Adem Ersin BAYRA  
İstanbul Medipol Üniversitesi  
Sınav Jüri Üyesi



İstanbul Medipol Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun **10 / 02 / 2020** tarih ve **2020.07 -02** sayılı kararıyla onaylanmıştır.




Doç. Dr. Müjgan TUNÇ YÜCEL  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



## BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlamasından yazımına kadar bütün safhalarda etik dışı olabilecek bir davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içerisinde elde ettiğimi, bu tez çalışmasıyla elde edilemeyen bütün bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi ve bu kaynakları da kaynaklar listesine aldığımı, yine bu tez çalışmasında ve yazım sırasında patent ve telif haklarını ihlal edici bir davranışımın olmadığını beyan ederim.

  
Abdullah ERYİĞİT

## ÖZET

Günümüzde sıradan bir vatandaşın yaşamı neredeyse bütünüyle yasalar tarafından düzenlenmiştir. Olağan akışında insan ömrü yasanın gölgesi altında tamamlanır. Fakat yasa ve insan arasındaki ilişki her zaman tek yönlü değildir. Nasıl ki yasa, insan hayatını düzenliyorsa aynı şekilde insanlar da yasaları düzenler. Bu çalışma ise insanın yasaları değiştirme, kaldırma, yenileme ve düzenleme yetkisinin özel bir türünü konu alır. Bu sıradan bir insanın yaşamı değil yasa-üstü bir insanın yaşamıdır. Bütün bir Batı medeniyeti tarihinde M.Ö. 800 yılından günümüze kadar yasa-üstü insanı görmek mümkündür. O sadece yasaları değiştirmek, kaldırmak, yenilemek ya da düzenlemekle kalmaz aynı zamanda kendisi için bağlayıcı beşerî bir yasanın da bulunmadığı iddiasındadır. Ancak hukuk sadece yürürlükte olan yasalar toplamı değildir. O halde yasa-üstü insanın hukuk karşısında konumlandırılması ve doğal hukukla kurduğu ilişkinin incelenmesi gerekecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Yasa-üstü, asli kurucu iktidar, doğal hukuk, pozitif hukuk, pozitivizm, yazılı yasa, yasallık.

## **ABSTRACT**

Today, the life of an ordinary citizen, almost totally, is regulated by laws. In the nature of things, human beings complete their life under the shadow of the law. But the relationship between law and man is not always one-way. Just as the law regulates human life, humans also regulate the law. This study deals with a particular type of human power to amend, repeal, revise, and regulate laws. This is not the life of an ordinary human being but the life of the man above the law. In the entire history of Western civilization, from 800 B.C. to today, it is possible to see the man above the law. He does not only amend, repeal, renew, and regulate laws but also claims that there is not a binding human law for him. However, the law is not only the sum of the laws in force. Therefore, it will be necessary to position the man above the law before the law and to examine his relationship with the natural law.

**Key Words:** Above the law, primary constituent power, natural law, positive law, positivizm, written law, legality.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM ANTİK DÖNEMDE YASA-ÜSTÜ OLAN

I. YASA-ÜSTÜ OLANIN İLK MEŞRULAŞTIRILMASI: ROMA'NIN KURULUŞ MİTİ VE ROMULUS.....	5
II. PLATON'DA YASA-ÜSTÜ İNSAN VEYA ERDEMLİ YÖNETİM.....	9
A. Platon'un Erken Dönem Eserlerinde Yasa ve Yasa-Üstü Olan.....	11
1. Savunma.....	11
2. Kriton.....	15
B. Sevilen Bir Tiran: Ksenophones'in Hiero'su.....	19
C. Hakikat ve Yasa İkileminde Sokrates.....	21
D. Platon'un <i>Devlet</i> Eserinde ve Geç Dönem Eserlerinde Yasa ve Yasa-üstü Olan.....	23
1. Devlet.....	24
2. Yasalar'ı Yeniden Düşünmek.....	32
III. ARİSTOTELES: YASA VE YASA-ÜSTÜ ARASINDA BİR ORTA YOL ..	43
A. İdeal Rejim: Pambasileia.....	46
1. Bir Çözüm (?) Olarak Ostrakismos.....	50
2. İstisna Olanın Çözümü.....	53
B. Platon'un Mirasının Aristotelesçi Taksimi.....	54
C. Değişen ve Değişmeyen Yönleriyle Doğal Hukuk.....	55
D. Uygulanabilir En İyi Rejim.....	61
IV. ROMA'DA YASA-ÜSTÜ OLAN.....	65
A. Antik Yunan'ın Düşünsel Sürekliliği.....	65
B. Cicero'nun Paradoksu: <i>Princeps</i> .....	68
1. Caligula ve Neron'nun İmparatorlukları.....	74
2. Yas ve Yasa.....	77
V. ARA DEĞERLENDİRME.....	80

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **ANTİK VE MODERN DÖNEM ARASINDA YASA-ÜSTÜ OLAN**

I. İLAHİ YASANIN ETKİSİNDE YAŞAYAN YASANIN DÖNÜŞÜMÜ ....	83
A. St. Augustinus .....	83
B. Salisburyli John.....	87
C. Aquinumlu Thomas.....	91
D. Dante Alighieri.....	95
II. İDEALDEN GERÇEKÇİLİĞE DOĞRU YASA-ÜSTÜ İNSANIN DÖNÜŞÜMÜ: MACHIAVELLI.....	99
A. Machiavelli'nin İki Prensi.....	102
B. Prens'in Yasa-Üstü Konumunun Tartışılması .....	105
C. İdeal ve Gerçekçilik Arasında Machiavelli.....	107
III. HOBBS: TANRI ve KURT ARASINDA İNSAN .....	110
A. Giriş.....	110
B. Bir Durum, Hak, Yasa ve Hukuk Olarak Doğa .....	111
1. Durum ve Hak Olarak Doğa .....	111
2. Yasa ve Hukuk Olarak Doğa .....	113
C. Yasa-Üstü Olanın Adı: Leviathan ya da Fani Tanrı.....	115
1. Medeni Yasalar Karşısında Leviathan .....	115
2. Doğal Yasalar Karşısında Leviathan.....	117
D. Leviathan'ın Kişiliği ve Karakteri .....	121
1. Leviathan'ı Bodin ile Anlamak.....	122

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

### **MODERN DÖNEMDE YASA-ÜSTÜ OLAN**

I. İNSANDAN DEVLETE ve DEVLETEN İNSANA YASA-ÜSTÜ DİYALEKTİK: HEGEL .....	126
A. Bireyden Devlete Keyfilikten Hukuka Diyalektik.....	126
1. Sübjektif Geist.....	126
2. Objektif Geist.....	131
a. Kadim Hukuk ya da Devlet .....	132
b. Hukuk Devleti ya da Devletin Hukuku .....	133
3. Somut Bir Kişi Olarak Devlet.....	135
4. Yasa ve Kahraman .....	138
II. KIERKEGAARD .....	142

A. Ya İlerleme Ya da Tekerrür .....	143
B. Etik Askıya Alınabilir Mi? .....	146
C. Tekil Birey.....	150
III. SCHMİTT VE AGAMBEN'DE OLAĞANÜSTÜ HAL.....	154
A. Olağanüstü Hal .....	156
B. Desizyonizmin Unsurları.....	162
1. Kararın Konusu .....	162
a. Hukukun İki Sınırı: Yasa-üstü İnsan ve Kutsal İnsan.....	164
2. Kararın Öznesi: Egemenin Kimliği.....	166
a. Egemen Diktatör .....	170
<b>SONUÇ.....</b>	<b>177</b>
<b>KAYNAKLAR.....</b>	<b>184</b>



## KISALTMALAR

ABD : Amerika Birleşik Devletleri

a.g.e : adı geçen eser

bknz. : bakınız

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Ed. : Editör

hk. : hakkında

Hzr. : Hazırlayan

M.Ö. : Milattan Önce

M.S. : Milattan Sonra

NSDAP : Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi

Ör. : Örneğin

para. : Paragraf

s. : sayfa

vb. : ve benzeri

vd. : ve diğerleri

## GİRİŞ

*“Olağan insanlar söz dinler olmak zorundadırlar,  
yasaları çiğnemeye hakları yoktur...çünkü,  
anıyorsunuz ya, olağan insanlardır onlar.  
Öte yandan, olağanüstü insanların her türlü  
suçu işlemeye hakları vardır.  
İstedikleri gibi çiğneyebilirler yasaları.  
Çünkü olağanüstü insanlardır onlar.<sup>1</sup>  
Fyodor Dostoyevski*

Yasal ama haksız bir ölüm söz konusu olabilir mi? Haklı fakat yasal olmayan bir eylem gerçekleştirmek mümkün müdür? Bu sorular Themis heykeline bakılarak büyük ölçüde yanıtlanabilir. Adaletin temsilinin en can alıcı yönü şüphesiz gözlerini bütün kişisel, öznel ve istisnai durumlara kapatmasıdır. Bu sayede Themis nesnelliğin, genelliğin ve tarafsızlığın vücut bulmuş hali olacaktır. Günümüzde de benzer şekilde nitelikli bir yasadan beklenen performans tam olarak budur. Bu performans sonuna kadar sürdürüldüğünde, hiçbir istisna tanımadığında ve Themis’in yaptığı gibi tüm öznel durumlar göz ardı edildiğinde belki Javert’i mutlu edebilir ama her zaman Jean Valjean’ın itirazlarıyla karşılaşacaktır.

Elinizdeki çalışma yasaların genel, soyut ve kişilik dışı niteliği ile şahsi durumlar, istisnai koşullar ve hayat olayları arasında kalan boşluktan hareket eder. Sözü edilen yasal boşluk çalışmanın da zeminini oluşturur. Kurallar ve olaylar arasında mesafe önemli ölçüde arttığında, mesafeden etkilenen nasıl insansa, bunun zararlı sonuçlarını engellemek isteyen de bir insan olacaktır. Ancak bu insanın eylemde bulunduğu alan yasaların sessiz kaldığı bir alandır ve haliyle bu insanın yasayla kuracağı irtibat sıradan bir insan yaşamında olduğu gibi kurallarla düzenlenmiş bir yaşam değildir. İşte yasa ile hayat arasında kalan boşlukta yasa-üstü insanın izlerini görmek mümkündür.

Burada bir hukukçunun adını anmakta yarar bulunmaktadır. Gerçekte yaşamamış olmasına rağmen belki de en çok tanınan hukukçu olmak gibi bir üne sahiptir. Nitekim yasa-üstü insanın en veciz ifadelerinden biri onun “Suç Üzerine” adlı makalesinde bulunur. Çoğumuz onu, rehineci yaşlı kadının kapısının önünde

---

<sup>1</sup> DOSTOYEVSKI, Suç ve Ceza, (Çev. Ergin Altay), 23. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 303.

paltosunun içine yerleştirdiği baltasıyla düşünsek bile o, aynı zamanda makaleler yazan bir hukukçudur. Hatta büyük ölçüde bu makale yüzünden yakalanmıştır.

Raskolnikov yukarıda ismi zikredilen makalesinde insanları basitçe ikiye ayırır: olağan ve olağanüstü insanlar. Olağan insanlar söz dinleyen, yasalara itaat eden kişilerken; olağanüstü insanlar, kendilerinde her türlü eylemi gerçekleştirme cesareti bulan, istedikleri gibi yasaları çiğneyebilen, onları bağlayacak bir yasanın yapılmadığı ve yürürlükte bulunmadığı insanlardır. Bu “olağanüstü” insanın saf kötülük potansiyeli barındıran biri olmadığı konusunda sorgusunu yürüten Porfiriy ile tartışırken şöyle der:

“Ancak arada bir fark var, ben, sizin iddia ettiğiniz gibi, olağanüstü insanların her zaman kötü şeyler yaptıkları, yapmak zorunda oldukları görüşünde diretmiyordum. Öyle olsaydı sanırım yazımı yayımlamazlardı bile. Ben orada yalnızca, ‘olağanüstü’ insanın, ancak (kimi zaman belki de tüm insanların kurtuluşu olabilecek) bir düşüncesini gerçekleştirmesi gerekiyorsa, vicdanının sesine kulak verip... bazı engelleri aşmaya hakkı olduğunu... ama bu hakkın elbette yasal bir hak olmadığını söylüyordum.”<sup>2</sup>

Kolaylıkla denilebilir ki Raskolnikov’un eylemlerine hayat kazandıran düşüncenin özü buradadır. Dahası Raskolnikov ve Porfiriy arasında kurulan diyalog çalışmamızın aydınlatmaya gayret ettiği konuyla doğrudan ilişkilidir. Edebi olarak olağanüstü olarak nitelendirilen insanlar, hukuki açıdan bakılarak yasa ile kurdukları ilişki nedeniyle yasa-üstü olarak adlandırılmış ve kavramlaştırılmıştır. Nitekim bu çalışmada temel olarak yasa-üstü insan kavramının aydınlatılmasına teşebbüs edilmekte ve hukuk karşısında nasıl konumlandırılabilceği anlatılmaktadır. Bu kavramın bütün bir tarihsel süreç değerlendirilerek ve bu neviden kişilerin ortak özelliklerinden yola çıkılarak ulaşılan tanımı şu şekildedir: yasa-üstü insan, asgari düzeyde, beşeri yasalarla bağlı olmayan, kendi yasalarını koymak, yürürlükte olan beşeri yasaları değiştirmek, kaldırmak ve yenilemek gücüne sahip olan kişidir.

Hemen vurgulamak gerekir ki mevcut tanım yasa-üstü insana dair asgari düzeyi ifade eder. Dolayısıyla yalnızca bu tanımla yetinmek mümkün değildir. Kavramın hem mekan hem de zaman açısından uğradığı dönüşümler tespit edilmelidir. Bu sebeple çalışmada mekan ve zaman açısından belli sınırlar gözetilmiştir. Geçmişten günümüze kadar bütünlük sağlaması adına antik ve modern dönemde yasa-üstü

---

<sup>2</sup> DOSTOYEVSKI, s. 304. Diyalogun tamamı için bkz. DOSTOYEVSKI, s. 302-313.

insanın kimler olduğu nasıl yetkilerinin bulunduğu, yazılı olan ve yazılı olmayan yasalarla kurdukları ilişkiler tartışılmıştır. Çalışmanın yürütüldüğü mekan ise Batı medeniyetinin sınırları dahilinde kalan Avrupa coğrafyasıdır.

Bu sebeple konunun incelemesine Batı medeniyetinin en önemli imparatorluklarından biri olan Roma'nın kuruluş miti ile başlanmıştır. Takiben Batı medeniyetinin bir diğerk mihenk taşı olan Antik Yunan'ın yasa-üstü insan hakkında kendine özgü yaklaşımı ele alınmıştır. Elbette bu araştırma Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten bağımsız düşünölemeyecektir. Tüm bu düşünörlere aracılığıyla hem Antik Yunan'ın yasallık ve yasanın yönetimi karşısındaki tutumu hem de bunun istisnası niteliğinde ortaya çıkan yasa-üstü insana nasıl bir anlam yüklediğı görölecektir. Roma'nın cumhuriyet dönemi filozoflarından olan Cicero ise hemen yukarıda isimleri zikredilen antik düşünörlere ile modern düşünörlere arasında çok önemli bir köprü işlevi görmektedir. Cicero, hem "olması gerekeni" vurgulayan hem de "olanı" açıklayan bir filozof olarak yasa-üstü insanın devletlerin kurulma ve bozulma anlarında nasıl bir rol oynadığını ayrıntılı biçimde tartışmaktadır. İlk bölümün şematik özeti bu şekilde verilebilir.

İkinci bölümde yasa-üstü insan kavramının antik dönemden modern döneme kadar nasıl ve ne ölçüde değıştiğı incelenecektir. Bunu yaparken öncelikle Orta Çağ boyunca Roma'nın *princeps* olarak adlandırdığı yöneticilerin yasalar ve kilise karşısında nasıl konumlandırılacağı incelenecekken daha sonra Cicero'da "olan" ve "olması gereken" arasında kurulan dengenin Machiavelli'ye gelindiğinde büyük ölçüde olması gerekenin, ideallerin aleyhine bozulduğı görölecektir. Machiavelli'nin realist perspektifi yasa-üstü insanın serüveni bakımından çok önemli bir kırılmaya işaret eder. Nitekim yasalara içerik kazandırabilecek ideallerin bulunmadığı ve sadece yasanın bulunduğı yerde yasal düzenin üzerindeki insanların herhangi bir sınırının kalmayacağı kolaylıkla görölecektir. Aynı zamanda erken modern dönem, egemenliğin de tanımlandığı bir dönemdir. Bodin ve Hobbes gibi düşünörlere yasal düzene egemen aracılığı ile etkinlik, meşruiyet ve içerik kazandırmaktadır. Egemenin kim olduğı, kişiliğı ve hukuk karşısındaki pozisyonu ise ikinci bölümün konusunu oluşturmaktadır. Nitekim egemenliğin kendisini tek bir insanda somutlaştıracığı düşünöülürse bu insanın çalışmanın kapsamına neden dahil edildiğı kolaylıkla anlaşılacaktır.

Temellerini Bodin ve Hobbes'un attığı modern devlet düşüncesinin Hegel'de de büyük ölçüde korunduğu görülecektir. Hegel, tıpkı Bodin ve Hobbes gibi egemenliği somut bir kişide toplamaktadır. Onun "kahraman" diye nitelendirdiği mevcut düzeni yıkıp yerine daha yüksek bir hukuku inşa eden kişiler yasa-üstü insana da örnek teşkil etmektedir. Hegel'in bu çalışma bağlamında diğer bir önemli katkısı ise karar unsuruna yaptığı vurgudur. Karar aracılığı ile hükümdar kendi iradesini yasaya dönüştürür. Karar, hukukla yaşam arasındaki boşluğu dolduran bir unsur olarak karşımıza çıkar. Egemen yaşanan olaylara, gelişmelere, sorunlara bakıp isteğim budur diyerek, tüm bu problemleri ve tartışmaları çözüme kavuşturur. Nitekim karar unsurunun yasa-üstü insanın serüveninde önemli bir kırılma noktası olduğunu vurgulamak gerekir.

Kierkegaard ise Hegel'in kahraman fikrini eleştirmekle birlikte yine de yasa-üstü insanların bulunabileceğini kabul eder. Genelin karşısında özeli, tümelin karşısında tekili, yasanın karşısında istisnayı savunur. Yasa-üstü insanın son formunu sunacak olan Schmitt böyle bir birikimden beslenmektedir. Bodin ve Hobbes'un egemenlik anlayışını, Hegel'in karar unsurunu, Kierkegaard'ın istisnasını aynı potada eriterek desizyonizm anlayışını geliştirir. Bu anlayış, her fırsatta yasanın bütün durumları içermeyeceğini, olağanüstü hallerde yasanın sessiz kalacağını vurgular. Sessizliğe son verecek olan egemenin kararıdır. Egemen ve karar arasında herhangi bir aracı ya da sınır bulunmamaktadır. Yasa doğrudan egemenin şahsında dile gelir. Aynı zamanda hükümdar da yaşayan bir yasadır. Böyle bir birliğin nasıl sonuçlara yol açtığını görmek için yalnızca 70 yıl geriye gitmek yeterlidir. Diğer yandan bu yıkıma neden olan yönetimlerin kendisini yasa olarak takdim etmeleri başta sorduğumuz soruları daha anlaşılır kılacaktır. Dolayısıyla çözümün yalnızca mevzu hukukta aranması mevcut paradoksu güçlendirecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM ANTİK DÖNEMDE YASA-ÜSTÜ OLAN

### I. YASA-ÜSTÜ OLANIN İLK MEŞRULAŞTIRILMASI: ROMA'NIN KURULUŞ MİTİ VE ROMULUS

Batı'nın gördüğü en köklü devletlerden biri olan Roma'nın kuruluşu iki kardeşin yaşam öyküsüne eşlik ederken mitik bir yön kazanacak ve bugün bile hafızalarda yer edecektir. Söz konusu mitler olduğunda, güçleri nesnel ve gerçek olmalarından ziyade bıraktıkları kültürel, dilsel, dinsel, hukuki ve fikri miraslarıyla değerlendirilebilir. Bu yönüyle bir mitin dönemin hukukunu, insanını ve kültürünü, kendi özgün bakış açılarıyla yeniden bizlere kazandırdığı şüphe götürmez. Mitler açığa çıktığı toplumdan, kültürden, tarihten etkilendiği gibi o milletin ve başkaca milletlerin kültürüne, tarihine de etkide bulunurlar. Roma'nın kuruluş miti ve Romulus'un yaşamı tam da böyle bir yöne sahip olduğu için kendisinden yüzyıllar sonra da birçok düşünür tarafından tekrar tekrar değerlendirilmiş ve incelenmiştir. Bu sebeple mitin kazandırdığı bakış açısı ve olgusal alana zemin sağlama işleviyle birlikte değerlendirilmesi büyük bir öneme sahiptir.

Daha sonra krallık, cumhuriyet, erken ve geç imparatorluk devirlerinden geçecek olan Roma kenti; kuruluşunu (M.Ö 753)<sup>3</sup> Romulus'un yaptığı hem olumlu hem de olumsuz biçimde nitelendirilebilecek seçimlere borçludur. Bu hususun daha iyi aydınlatılması için kuruluş mitine, onun ve kardeşinin yaşam öyküsüne kısaca değinmekte yarar vardır. İçerisinde tanrısal öğelerin yer aldığı bu öykü iki kardeşin, Romulus ve Remus'un, kendilerini öldürmek isteyen Alba Longa kralı olan amcaları Amulius'tan kurtarılmak için anneleri tarafından nehre bırakılmaları ve bir kurt tarafından büyütülmeleri ile başlar.<sup>4</sup> Sadece başlangıçta bile birden çok kadim

---

<sup>3</sup> Donna ROSENBERG, Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi, 3. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 187; Garrett G. FAGAN, The History of Ancient Rome, The Great Courses, Virginia, 1999, s. 14; Peter N. STEARNS, The Encyclopedia of World History: Ancient, Medieval, and Modern, 6. Baskı, Houghton Mifflin Company, Boston, 2001, s. 357.

<sup>4</sup> Donna ROSENBERG, s. 184-185; LIVY, The History of Rome: Books 1-5, (Çev. Valerie M. Warrior), Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 2006, LIVY, Livy's Book 1 1.4, s. 9-10; G. B. NIEBUHR, The History Of Rome: Volume I (Çev. Julius Charles Hare & Connop Thirlwall), James Kay, Jun. & Brother, Philadelphia, 1835, s. 167-168.

hikayeyi ve efsanevi ögeyi içinde barındırır.<sup>5</sup> Kurt tarafından bir süre beslenen iki kardeş Amuluis'un çobanı tarafından bulunur ve çoban iki bebeği güçlü ve cesur birer genç olana kadar himayesine alır. Talihin yardımıyla gerçek kimliklerini öğrenen Romulus ve Remus kardeşler amcalarını öldürerek Alba tahtını ele geçirirler ve kendi babalarının intikamını almış olurlar. Fakat bu ailenin içindeki son taht kavgası da değildir.

“Romulus ve Remus bundan sonra, boğulmaya terk edildikleri yerde bir kent kurmaya karar verdi. Ama aynı yaşta olduklarından kente kimin hükmedeceğinde anlayamadılar. Yanıtı bulmak için kırların tanrılarına başvurmayı kararlaştırdılar. Kutsal yanıtı almak için Romulus ve izleyicileri Palantinus tepesine, Remus ve izleyicileri de Aventinus tepesine çıktı.”<sup>6</sup>

Remus kutsal işaret olarak altı akbaba görmüş Romulus ise bunun tam iki katı akbaba görmüştü. Aralarında çıkan bu kavgada daha güçlü olan Romulus kardeşini öldürerek bir kent kurar ve bu kente kendi adını, Roma adını verir.

Fakat çoğu mit gibi Roma'nın kuruluş mitinin de başkaca versiyonları bulunmaktadır. Başka anlatımlar da en az diğerleri kadar dikkat çekicidir. Keza, Remus ve Romulus arasında çıkan kavganın nedeni olarak *pomerium*'un gösterildiği anlatı ayrıca incelenmeye layıktır. Dört tarafı duvarlarla çevrili fakat üstü açık kutsal bir bahçe anlamına gelen *pomerium*, aslında bütün bir kentin onun etrafına inşa edildiği dini bir mekânı ifade etmektedir.<sup>7</sup> Remus, bu kutsal alanı duvardan atlamak suretiyle ihlal edince bunun haberini alan Romulus kardeşini bu saygısızlığından dolayı öldürmüştür.<sup>8</sup> *Pomerium*'un neden bu kadar önemli olduğu ise aslında benzer örneklerle kıyaslanarak açıklanabilir. Romalılar için *pomerium* ne derece önem taşıyorsa Yunanlılar için de *prytaneion* aynı derece önemliydi. *Prytaneion*, Antik Yunan polislerinin (kent, şehir) kuruluşunda çok temel bir rol oynamıştı. Hiç sönmeyen bir ateşin bulunduğu, şehrin etrafına inşa edildiği siyasetin merkezi olan bir devlet konağıydı. Başka kentler kurulacakken ateş buradan diğer kentlere götürülüyordu. *Polisin* dışında medeniyet olmadığı düşünülürse aslında yunan

<sup>5</sup> Nehre bırakılmaları Hz.Musa'nın dönemin firavunundan kaçırılmasına benzetilebilecekken; kurt tarafından büyütülmeleri Bozkurt Destanı ile benzerlik göstermektedir.

<sup>6</sup> ROSENBERG, s. 185.

<sup>7</sup> A Dictionary of Classical Antiquities Mythology, Religion, Literature & Art, “Pomerium”, 3. Baskı, Swan Sonnenschein And Company & Macmillan And Company, London & New York, 1895, s. 502.

<sup>8</sup> NIEBUHR, s 172; Yunan mitleri içerisinde yer alan buna benzer bir örnek için bkz. Robert GRAVES, Yunan Mitleri: Tanrılar Kahramanlar ve Söylenceler (Çev. Uğur Akpur), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 356.

yurttaşları bu kutsal ocaktan civar beldelere medeniyet götürüyorlardı.<sup>9</sup> Aynı şekilde *prytaneion* gibi *pomerium* da şehirleri kaostan, barbarlıktan ayıran temel öğeydi.

Dahası Romalılar için *pomerium* bundan çok daha fazlasını ifade edecekti. *Augurluk* sanatı (kuşbilociliği) ancak *pomerium* 'un varlığına bağlıydı. Kutsal bahçenin bulunmadığı yerde kehanette bulunma imkânı yoktu ve Romalıların çok uzun süreler ordularını ancak kehanetin müspet ya da menfi sonuçlarına göre hareket ettirdiklerini söylemekte yarar vardır. Hatta ömür boyu diktatörlüğe giden yolda ilk adımları atan Sulla'nın orduların güvenini tazelemek ve moralini arttırmak için bütün bir orduyu *pomerium* 'dan geçirdiği ifade edilmektedir.<sup>10</sup>

O halde öykü sadece bu yönüyle ele alındığında Romulus kutsal olanı, “biricik” kardeşinin yaşamı pahasına korumuş gözükmektedir. Bu durumun daha iyi anlaşılması için Romulus'un Remus'un ölümünden sonraki tutumunu da ele almak gerekecektir. Remus'un ölümünden sonra Romulus kentini geliştirmek ister ve kenti yerleşime açar. Bu kent her yabancıya açıktır. Bu yabancılar; sürgün edilmişler ve kaçaklardan oluşmaktadır. Kaçaklar ise üç çeşittir; cinayet kaçakları, suçlular ve köleler.<sup>11</sup> Roma'ya yerleşen ilk topluluk böylesi bir çeşitlilikten oluşan erkek nüfustur.

Romalılar güçlü, savaşçı fakat yalnızdırlar; kendilerine eş aradıklarında ise çevre kentler onları aşağı gördüğünden kızlarını vermemişlerdir. Buna karşılık Romulus kutsal bir günde şenlik düzenleyerek kentini tanıtmak istediğini duyurmuştur. Çevre kentlerden Roma kentini merak eden Sabine'ler (çevre kentlerden

---

<sup>9</sup> Ayhan YALÇINKAYA, “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (23-43), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 26-27.

<sup>10</sup> SENECA, Mutlu Yaşam Üzerine ve Yaşamın Kısalığı Üzerine (Çev. C. Cengiz Çevik), 2. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 65. Augurluk hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. “[...] augurlar, paganların antik dinlerinin temelinde yalnızca iyi bir parça oluşturmakla kalmadılar; aynı zamanda Roma Cumhuriyetinin refahına da neden oldular. Bundan dolayı Romalılar onlara, cumhuriyetteki herhangi bir yasadan daha fazla ilgi gösterdiler ve Konsül seçimlerinde, girişimlere başlarken, orduları dışarı yollarken, savaş anında ve sivil olsun askeri olsun tüm önemli eylemlerde kullandılar; ne de askerleri, Tanrıların onlara zafer vaat ettiklerine ikna etmeden sefere devam edecek oldular. Ve diğer kâhinler arasında, orduların içinde belirli yeri olan ve Pullarii denilen düzenler bulunurdu.” MACHIAVELLI, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler (Çev. Alev Tolga), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 80. Pomerium hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. “Sulla, o zamana kadar hiç yapılmamış bir şeyi yapmış ve kutsal pomeriumdan (meyve bahçesi) geçerek orduyu Roma'ya sokmuştur.” Zafer YILMAZ, “Roma Siyasal Düşüncesi”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (164-197), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 178.

<sup>11</sup> NIEBUHR, s. 172; LIVY, Livy's Book 1.8, s. 15-16.



birinin halkına verilen isim) geldiğinde ise onların kızlarını kaçaklara eş olsunlar diye alıkoymuştur.<sup>12</sup> Dolayısıyla kutsal olanı, *pomeriumu* ihlal ettiği için kardeşini öldüren Romulus kutsal bir günü ve kutsallığı kendi lehine kullanmıştır ve aldatılan kızları “ne din ne de hukukun misafirperverliği” koruyamamıştır.<sup>13</sup> Buradan hareketle denilebilir ki aslında kutsal olandan çok Romulus’un kendi isteği ve iradesi önemlidir; bu istek ve irade kutsal olanın, hukukun sınırlarını aşmaktan çekinmemekte kendine hukukun üstünde bir alan tanımaktadır.

Roma’nın kuruluş miti başlangıcı ve sonu bakımından ilginç bir benzerliği ortaya koyar. Romulus ve Remus’un annesi olan Vesta rahibesi Silvia, Amulius’un rakibi ve kardeşi olan Numitor’un kızıydı. Amulius, tahtı Numitor’un hakkı olmasına rağmen ondan almış ve bütün erkek çocuklarını öldürmüş sadece kızı olan Silvia’yı bırakmıştı.<sup>14</sup> İşte ailenin kan ile başlayan hikayesi yine kanla ve hatta kardeş katli ile sürmüştü. Fakat Amulius kötü bir kral olarak anılırken<sup>15</sup> ve halkı ölümünün ardından yas bile tutmamışken Romulus bir fırtına ile kaybolup tanrılar arasına karışmış iyi, bilge, kurucu bir kraldır.<sup>16</sup>

Her iki kral da iktidar için aile üyelerini öldürmek, kutsal değerleri ve mevcut hukuku çiğnemek hususlarında ortak olmalarına rağmen birinin kötü diğeri iyi hatta Tanrı olarak anılmasına neden olan şey tam da bu çalışmanın derinlemesine nüfuz etmeye teşebbüs ettiği şeydir. Romulus’un da eylemleri tıpkı amcası gibi hukuka uygun olmayan niteliktedir. Hatta onun kendi kardeşini öldürmekle, zorla insanları alıkoymakla ve dini temelleri kendi lehine olacak şekilde yorumlamakla biraz daha

---

<sup>12</sup> ROSENBERG, s. 186; Livy’s Book 1.9 s. 17; NIEBUHR, s. 173; EUTROPIUS, Roma Tarihinin Özeti (Çev. Çiğdem Menzilioğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 29.

<sup>13</sup> Cümlelerin tam çevirisi için bkz. “*A number of people came as to a fair; indeed festivals of this kind were always fairs, and in Italy, as in Greece and in the East, were under the safeguard of religion: but neither religion nor the laws of hospitality protected the deceived strangers, and their maidens were carried off.*”; “Çok sayıda insan şenliğe geldi; Gerçekten de bu tür festivaller her zaman Yunanistan ve Doğu’da olduğu gibi, İtalya’da da dinin güvencesi altındaydı: ama ne din ne de misafirperverlik kanunları kandırılmış yabancıları korudu ve onların bakireleri soyuldu.” NIEBUHR, s. 173. Çev. tarafımıza aittir.

<sup>14</sup> Romulus ve Remus’un Vesta rahibesi olan annelerinin savaş tanrısı olan Mars’tan hamile kaldığı ifade edilmektedir. Colette ESTIN, Helene LAPORTE, Yunan ve Roma Mitolojisi (Çev. Musa Eran), Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu, Ankara, 2002, s. 224

<sup>15</sup> Amulius hakkındaki yorum için ayrıca bkz. “*Amulius halk tarafından da sevilmeyen bir kraldı ve Alba halkı onun ölümüne üzülmedi.*” ROSENBERG, s. 185.

<sup>16</sup> Romulus’un tanrı olarak kabulü hakkında bkz. EUTROPIUS, s. 29; NIEBUHR, s. 178, ROSENBERG, s. 186-187; ESTIN & LAPORTE, s. 225.

ileri gittiğini söylemek bile mümkündür. Ancak ondan sonra gelen düşünürlerin ve yöneticilerin ona çok şey borçlu olduklarını söylemek de aynı oranda mümkündür.

Dolayısıyla tıpkı bu mitte olduğu gibi yasalarla uyumsuz, kendi iradelerine yasalardan üstün bir önem atfeden insanların yorumunun bütüncül ve tek olmaktan çok, çeşitli olacağı kolaylıkla görülecektir. Romulus'un gerek kardeşine karşı fiilleri gerek Sabine kızlarına karşı hareketleri çeşitli biçimlerde yorumlanabilir; cinayet ya da kutsal olanın müdafaası, alıkoyma ya da bir nikah akdi. Tarih boyunca kendini bu neviden yasaların üstünde konumlandıran insanlar yine tarih boyunca hem olumlu hem de olumsuz biçimde değerlendirilmişlerdir. Burada bir tarafın temsilcisi olmaktan belki de daha önemli olan yegâne husus yasa-üstü insanların tarihini ve niteliklerini ortaya koyabilmektir. Aynı sebeple yasa-üstü insanın yaslandığı zemini ve niteliklerini ortaya koyduğu için Antik Yunan düşüncesinin ve düşünürlerinden Sokrates'in, Platon'un ve Aristoteles'in incelenmesi gerekir.

## II. PLATON'DA YASA-ÜSTÜ İNSAN VEYA ERDEMLİ YÖNETİM

Antik Yunan felsefesi, içerisinde önemli bir kırılma noktası barındırmaktadır ve iki temel döneme ayrılır. Bunlar; Sokrates öncesi dönem (Pre-Socratic) ve Sokrates ile başlayan ikinci bir dönemdir. Bu iki dönemin en temel farkı ise Sokrates öncesi dönem filozoflarının (Thales, Pythagoras, Parmenides vb.) düşüncelerinin yoğunluklu olarak evrene, doğaya ve onların işleyişine yönelmeleri; oysa Sokrates'in insana ve ahlaka yönelmesidir.<sup>17</sup> Elbette, tam da bu sebeple Antik Çağ incelenirken Sokrates ile çalışmaya başlanabilir. Ancak Sokrates hakkında araştırma yapan herkesin yaşadığı güçlük bu çalışma için de geçerlidir. Tarihi bir kişilik olarak Sokrates'in nerede başladığı ve kurgusal Sokrates'in nerede bittiğine ilişkin sorunu cevaplandırmak gerekecektir.

Bilindiği üzere Sokrates yazılı hiçbir eser bırakmamıştır. O düşüncelerini yazıyla değil sözlü şekilde sokakta, meydanlarda insanlara duyurmuştur.<sup>18</sup> Ona ait

---

<sup>17</sup> Çiğdem DÜRÜŞKEN, Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni, 2. Baskı, ALFA Basım Yayım, İstanbul, 2016, s. 143-144.

<sup>18</sup> Ahmet ARSLAN, İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 91.

bilgiler, ilk elden Platon, Ksenophones ve olumsuz biçimde de olsa Aristophanes aracılığı ile öğrenilmiştir.<sup>19</sup> Platon'un yapıtlarında *Yasalar* hariç konuşan ana karakter Sokrates'tir ve aynı sebeple Sokrates'in düşüncelerinin bir kısmı Platon'un gölgesinde kalmıştır.<sup>20</sup> Bu sorunu aşmaya yönelik yapılan temel ayırım ise Platon'un ilk dönem metinlerinin, hocası Sokrates'in görüşleriyle uyumlu olduğu ve özünü koruduğu; geç dönem metinlerinin (*Theaetetos*, *Sofist*, *Parmenides* ve *Devlet Adamı*) ise Platon'un, Sokrates kendi düşünceleri aracılığıyla konuşturduğu şeklindedir.<sup>21</sup>

Görüleceği gibi bu ayırım Platon'un erken dönem eserlerinin (*Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron* vd.) özgün bir yeri olduğunu söylemekte, fakat metinlerin içerisinde yer alan görüşlerin tarihsel Sokrates'e mi yoksa kurgusal Sokrates'e mi ait olduğuna dair herhangi bir kesinlik sağlamamaktadır. Ancak *Savunma* örneği üzerinden hareketle denilebilir ki; "*Savunma*, Platon'un değil, eti ve kemiğiyle Sokrates'in de değil, asil, güzel ve gençleşmiş Sokrates'in eseri, dönüşüme uğramış, idealize olmuş bir Sokrates'in konuşmasıdır."<sup>22</sup> Bu cümle iç içe geçmiş ideal ve tarihsel Sokrates'in, aynı zamanda öğrencisinin, eserlerdeki durumunu ve katkısını hakkıyla açıklamaktadır. Yine de bu çalışma dahilinde antik çağda yasa-üstü insan incelenirken Platon'un hem erken dönem hem de geç dönem metinlerine yer verilecektir. Bu sayede Platon'un zaman içerisinde düşüncelerine ilişkin değişimi, hocası Sokrates ile olan görüş ayrılıklarını ve benzerliklerini de takip etmek kolaylaşacaktır. Diğer taraftan, tarihsel Sokrates çoğu zaman göz ardı edilerek idealize olmuş Sokrates ve fikirleri ele alınacak ve bu düşüncelerin Platon'a yansımalarıyla ilgilenecektir. Bu sebeple Sokrates adına ayrı bir başlık açılmasına gerek duyulmamaktadır.

---

<sup>19</sup> Niyazi ÖKTEM, Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet, 7. Baskı, Der Kitabevi Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 118-119.

<sup>20</sup> W.K.C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy Volume IV Plato The Man and His Dialogues: Earlier Period, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. 68.

<sup>21</sup> Ahmet CEVİZCİ, Sokrates, (Yayına Hazırlayan Ahmet Cevizci), 4. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013 s. 29-30.

<sup>22</sup> Leo STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Savunma Cilt I, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 42.

## A. Platon'un Erken Dönem Eserlerinde Yasa ve Yasa-Üstü Olan

Platon'un erken dönem eserlerinin önemli bir bölümü içlerinde bütünlük oluşturacak şekilde Sokrates'in suçlanması ile başlayan, ölüme mahkûm edilmesiyle devam eden ve baldıran zehri içmesiyle biten süreci konu alır. Bu olayın, hocasının ve dostunun haksız ölümünün, Platon'un hayatında ne kadar önemli bir yer tuttuğunu da göstermektedir.<sup>23</sup> *Euthyphron*, *Savunma*, *Kriton* ve *Phaidon* bu sürece farklı açılar ve zamanlarda tanıklık eden metinlerdir; fakat *Savunma* ile *Kriton* Sokrates'in yasa ile kurduğu ilişkiyi ve gerilimi aktarması açısından ayrı bir öneme sahiptir. *Savunma*'nın verdiği mesaj çok açıktır; "kişi yasal ama haksız olarak ölüme mahkûm edilmiş olsa bile, yasalara uymalıdır."<sup>24</sup> Benzer biçimde *Kriton*'da, Sokrates idamın infazı gerçekleşene kadar (idam kararı ile infazı arasında yaklaşık bir ay bulunmaktadır) kaçma şansı varken yasalara, yasal olana aykırı davranmak istemediği için kaçmadığı gibi kendisini ikna etmeye gelen arkadaşlarını da böyle bir fikirden caydırmıştır. Bu iki eser, ne pahasına olursa olsun, kişinin yaşamına mâl olsa bile yasaya itaat etmesi gerektiğini vurgular.

Her ne kadar Sokrates çok bilinen yaşamıyla borcunu ödemişse de yasaya itaatin onun açısından dahi mutlak olup olmadığı sorgulanmaya değerdir. Atina yasaları ve mahkemelerine uymak Atina'nın en iyi yurttaşlarından birinin, yasaya itaate çağıran Sokrates'in, ölümüne sebep olduğuna göre ironik şekilde tekrar yasal olanın sorgulanmasına neden olur. Çünkü yasal ama haksız bir ölüm mahkemeleri tatmin etse bile vicdanlar için yalnızca rahatsızlık uyandırabilir.

### 1. Savunma

O halde Sokrates'in yasayla kurduğu ilişkiyi daha ayrıntılı olarak ele almak gerekmektedir. *Savunma* Sokrates'in iki nedenden dolayı suçlanmasını içerir. Bunlardan biri gençleri yoldan çıkarmak iken diğeri kent, *polis*in tanrılarında değil başka tanrılara inanmaktır. Aynı zamanda iki tip suçlayıcı vardır. Birincisi Atinalı gençleri küçüklüklerinden itibaren Sokrates'e karşı dolduran, kalabalık, kimliksiz ve

<sup>23</sup> Sadri Maksudi ARSAL, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1945, s. 31.

<sup>24</sup> STRAUSS, *Platon'un Politik Felsefesi Cilt 1*, s. 35.

anonim suçlayıcılarıdır. Anonim olan bu grubun içinde ismini bildiği ve bizlere söylediği tek kişi Aristophanes'tir. Sokrates'in en çok çekindiği bu ilk gruptur ve savunmasının önemli bir bölümünü ilk suçlayıcılarına ayırmıştır. Diğeri ise Anytos'un başını çektiği resmi suçlayıcılarıdır. "Öteden beri" Sokrates'i suçlayanlar onun filozof kişiliğine ve hatta felsefesine saldırmaktadırlar. Suçlama sadece onun kişiliği ile sınırlı olmadığı gibi felsefenin bizzat kendisine yönelen bir suçlamadır. Yeryüzünde ve gökyüzünde olanları araştırmak, söz sanatını uygulamak ve öğretmek gibi felsefenin konuları da Sokrates ile birlikte yargılanmaktadır.<sup>25</sup>

Yer altında ve gökyüzünde olanın araştırılması önceki doğa filozoflarının temel ilgi konusuydu. Onlar arkhe'yi, yaşadıkları evreni var eden ana maddeyi aramaktaydılar.<sup>26</sup> Diğer yandan önemsiz lafı önemli göstermek ise retorik sanatının bir yetkinliği olarak görülüyordu. Bu ise sofistlerin ücret karşılığı verdikleri eğitimin bir parçasıydı.<sup>27</sup> Dolayısıyla bu suçlama felsefenin Sokrates'e gelene kadar geçirdiği bütün aşamalara bir eleştiri olarak onun kişiliğinde ona karşı yönelmekteydi. Tüm bu felsefi birikim ve çaba ise suçlayıcıları tarafından "gereksiz" olarak nitelendiriliyordu. Aynı şekilde Aristophanes, felsefeye yönelik tüm eleştirilerini Sokrates'in kişiliğinde abartılı biçimde birleştiriyordu.<sup>28</sup> Bu dönemin Atina'sının aslında felsefeye nasıl baktığının da bir göstergesi sayılabilir.<sup>29</sup> En azından sarıh biçimde ortada olan felsefe ile *polis* arasında bir mücadelenin olduğudur. Aslında Aristophanes *polis*in bir temsili olarak Sokrates'i komedisi *Bulutlar* aracılığı ile hicvederken; Sokrates, felsefenin bir temsili olarak, genelde anonim kimliğe sahip *polis* tarafından özelde ise Anytos ve arkadaşları tarafından suçlanmaktadır.

---

<sup>25</sup> PLATON, Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, (Çev. Ari Çokona), 6. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 32-33, Savunma 18b – 19b.

<sup>26</sup> Ahmet ARSLAN, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 101.

<sup>27</sup> ARSLAN, Cilt 2, s.21-22.

<sup>28</sup> ARİSTOPHANES, Hayatı Sanatı Eseri, (Hzr. Azra Erhat), Varlık Yayınları, İstanbul, 1958, s. 82-83.

<sup>29</sup> Başka bir örnek olarak Thukididis'in *Peloponnesos Savaşları* adlı yapıtındaki Perikles'in ünlü cenaze söylevinde yer alan; "Çünkü biz savurmaksızın güzelliği sever ve yumuşaklık olmadan felsefe yaparız." cümlesi gösterilebilir. THUCYDIDES, History of the Peloponnesian War Books I and II, (Çev. Charles Forster Smith), 5. Baskı, Harvard University Press, Cambridge, 1956, s.327. Çev. tarafımıza aittir. Buradan da anlaşılacağı üzere felsefe yumuşaklık gösterilen bir alan değildir. Hatta başka bir bakış açısı ile felsefe yapmanın o dönem için yasak olduğu bile söylenebilir. STRAUSS, Platon Savunma, s. 39.

Denilebilir ki Aristophanes'in aslında eleştirdiği Sokrates'ten ziyade yukarıda açıklanan felsefe-kent ikileminde felsefeydi. İyi bir yurt sever olarak felsefeyi toplum için zararlı görüyordu. Buna kanıt olarak komedi yazarının, Sokrates'in kişiliğinde birden çok kent düşmanı görüşü (doğacı felsefe, sofist karakteri ve çileciyi) birleştirmesi gösterilebilir.<sup>30</sup> Bir adım daha ileri gittiğimizde Atina çoğunluğunun da (*demos*) Aristophanes gibi düşündüğünü söylemek mümkündür.<sup>31</sup> Nitekim onlar da tıpkı komedi yazarı gibi eninde sonunda Sokrates'i mahkûm etmişler ve karşısında yer almışlardır.

Felsefe ve kent gerilimi benzer bir gerilimi de ele verir bu aynı zamanda filozofun yasa ile kurduğu ilişkiyi de anlatmaktadır. Çoğunluk doğrudan demokrasi aracılığı ile yasal olana karar verirken filozof nasıl bir konumda duracaktır? İlk bakışta Sokrates için cevap çok nettir: Yasaya itaat edilmelidir. Yine de bu mutlak olarak geçerli bir yanıt değildir.

“[...]Sokrates, biz Anytos'un düşüncelerine inanmak istemiyoruz, seni serbest bırakacağız, ama, artık bir daha böyle herkesi sorguya çekmeyeceğine ve filozofluk etmeyeceğine söz vermek koşuluyla; bunları yapmakla bir daha suçlanırsan, öleceksin' dersiniz, kurtulmam için ileri sürülebilecek böyle bir koşula karşı derim ki: Atinalılar, size saygı ve sevgim vardır; ancak, ben size değil, yalnızca tanrıya baş eğirim, ömrüm ve gücüm oldukça da iyi bilin ki felsefe ile uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim[...].”<sup>32</sup>

*Savunma*'nın en can alıcı istisnası, yasal olana itaate düşülen bu şerhtir. Burada filozof olarak Sokrates Atinalıları ve çoğunluğu, yönetimin demokratik olduğu düşünüldüğünde, yasayı karşısına alarak her ne olursa olsun felsefeden vazgeçmeyeceğini belirtir. *Her ne olursa olsun, yasaya itaat edilmeli* biçiminde anlaşılan mesaj artık şöyle anlaşılmalıdır; *yasaya itaat edilmeli ancak yasalar felsefe*

<sup>30</sup> W.K.C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy Volume III Part II Socrates , Cambridge University Press, Cambridge, 1969, s. 52.

<sup>31</sup> *Demos* kelimesi iki temel anlamda kullanılmaktadır. Bölge ve çoğunluk, halk anlamlarına gelen *demos* bizim tarafımızdan çoğunluk ve halk yerine kullanılmıştır. Bu yönüyle *demos* ne olumlu ne de olumsuz bir anlam içermez ve çoğunluğun yalnızca niceliksel bir ifadesidir. *Demos* kelimesinin ayrıntılı açıklaması için ayrıca bkz. Etymological Dictionary of Greek Volume I, “δῆμος” (Demos), Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010, s. 325.

<sup>32</sup> PLATON, Sokrates'in Savunması, (Çev. Niyazi Berkes), Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998, s. 63-64. Çoğunluğun düşünce üzerindeki etkisi sadece bu durumla da sınırlı değildir. Sokrates örneğinden bağımsız olarak denilebilir ki “Çoğunluğun bu etkisinin asıl korkunç yanı düşünce üzerine baskı yapıp onun ifadesini engellemesi değildir, bizzatı düşünceyi engellemesidir. Yani çoğunluğun fikri öyle egemendir ve büyük bir saygı görür ki, toplumda hiç kimse bu egemen düşünceye aykırı bir şey düşünmeyi aklından bile geçiremez.” Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, “Alexis De Tocoqueville'de Amerikan Demokrasisi ve Bunun Getirdiği Problemler”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990, s. 71.

*yapmayı yasaklamadığı sürece.* Burada ilk kez yasa ile felsefe arasında, yasa ile hakikat (a-letheia) arasında yer alan boşluk belirgin hale gelir.<sup>33</sup>

Yine Sokrates savunması sırasında siyasette sürekli bir görevde bulunarak, kenti karşısına alarak haksızlıkları söyleyen birinin, bir devlet adamının kent tarafından öldürüleceğini belirtirken de aynı boşluktan bahsetmektedir. O, hak gözeten bir devlet adamının hakkaniyet gözetmeyen bir topluluk tarafından öldürülebileceğine dair öngörü ve *daimon* sahibidir.<sup>34</sup> Kişi yasa dışı işlere ve eylemlere karşı savaş verse bile yasal olarak ölüme mahkûm edilebilecektir. Yasaların sınırlı bir alanı ve yasaların dışında bir doğruluk alanının olduğu elbette Sokrates tarafından fark edilmiştir. Kamusal bir görev icra ettiği sırada bütün halkın yasaya aykırı bile olsa bir şekilde yargılanması istediği kişileri, haksız şekilde yargılanmaktan alıkoymuştur.<sup>35</sup> Nitekim bu cesur hareketine, hakkaniyeti gözetmesine karşılık Atina halkı, *demosu* idamını istemiştir. Yani Sokrates meşhur savunmasından önce de idam suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu ilk kez idam suçlamasıyla karşılaşması değildir. Burada dikkate değer olan husus şudur; filozof yasaların ve adaletin gereğini yapmayı ayrı ayrı zikrederek aslında yalnızca yasayı ve yasal olanı yüceltmediğini gösterir. Kanunlara aynı zamanda adaletin eşlik etmesi gerektiğini düşünmektedir ve özünde bu değerleri tek tek değil, bir kül halinde hayatı pahasına savunduğu söylenebilir.<sup>36</sup>

Daha önce yargılanmaktan kurtardığı kişilerin durumuna düşen Sokrates için de yasal olan ile adaletli olan arasında farklılık bulunmaktadır. Tam da bu sebeple o Atina yasalarının mükemmel olmadığını ve kusurlu olduklarının farkındadır. Kendi yargılanmasına ilişkin usul kuralını eleştirirken yasaların eksikliğini de açığa vurur. Atina'da önemli davalar (idam cezalarının karara bağlandığı davalar buna iyi bir örnektir) nispeten önemsiz davalar gibi bir günde görülmekteydi. Mahkemenin usulü başka ülkelerdekine benzeseydi ve yalnızca bir gün sürmeseydi, Atinalıların kararını değiştirebileceğime inanabilirdim, derken böyle bir kusura da işaret eder. Yasal olan her zaman adil olmadığı gibi yasalar da her zaman iyi olmak zorunda değildir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> A-letheia kavramının ayrıntılı açıklaması için bkz. Efe BAŞTÜRK, Platon'da Politika Düşüncesinin Soykütüğü, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 63-67.

<sup>34</sup> Daimon kavramına ilişkin bkz. CEVİZCİ, Sokrates, s. 56-57.

<sup>35</sup> Sokrates'in halk meclisi (boule) görevi ve ayrıntısı için bkz. ARSLAN, Cilt 2, s. 85-86.

<sup>36</sup> PLATON, Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, s. 50-51, 31e-32d.

<sup>37</sup> PLATON, Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, s. 57, 37a-37b.

*Savunma* örneğinde filozofun yasa ile kurduğu ilişkiyi birkaç cümlede özetlemek gerekirse; ilk olarak filozofa çoğunluk tarafından felsefe yapması yasaklanacak olursa, ki çoğunluk demokrasi rejimi aracılığı ile yasal çerçeveyi de çizer, filozof yasaya itaat etmek zorunda değildir.<sup>38</sup> Burada temel tartışmalardan birine verilen yanıt daha sonra Platon'un bizzat kendisi tarafından yenilenecektir. Platon da felsefenin kent tarafından baskı altına alınmasını kabul etmeyecektir. İkincisi, kanunlar her zaman doğru olmadığı gibi yasal olan ile adil olan da aynı değildir. *Savunma* metni yasaya mutlak itaatin bir ifadesi olmayıp yasa ve yasanın dışındaki alanın hatta adalet düşüncesinden bahsettiğimiz ölçüde yasanın üzerindeki alanın farkında olarak kaleme alınmıştır. Nihayet, bu farkındalık filozofun çoğunluk tarafından ölüme mahkûm edilmesini engellememiştir. Atina *demosu* 280 oya karşılık 220 oyla Sokrates'i idama mahkûm etmiştir.<sup>39</sup> O ölüme mahkum şekilde kalabalığın içinden ayrılırken onu suçlayanlar adalet tarafından kötülüğe mahkum edilmiş biçimde duruşmadan ayrılırlar.<sup>40</sup> Sokrates, bütün yaşamını içeren ironik tavrını burada da korur, yasaya uyararak yasanın yol açtığı haksızlığın kuvvetini pekiştirir.

## 2. Kriton

*Kriton* metni, tam da mahkeme bittikten sonrasını konu edinmektedir. Kriton her dostun yapacağı gibi Sokrates'i bir gün sonra gerçekleşecek idamından kaçırmak ve ölümünü geciktirmek ister. Çünkü Kriton, Sokrates'in haksız yere mahkûm edildiğini düşünmektedir. Karar adaletsizdir ve buna uymayı gerektirecek makul bir sebep göremez. Sokrates iyi niyetli bu teklifi kabul etmez, kararı değişmemiştir; her şeye rağmen yasaya uygun davranmak niyetindedir.<sup>41</sup>

*Kriton* eseriyle filozofun yasa ile olan ilişkisini çoğunluk üzerinden tekrar sorgulamaya açmak mümkündür. Dönem Atina'sının demokrasi ile yönetildiği düşünülürse *demos* aynı zamanda yasal olanın ne olup olmadığını söyleyen kuvvet olacaktır. Peki Sokrates çoğunluk ve demokrasi hakkında ne düşünür? Kriton onu

<sup>38</sup> STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Cilt 1, s. 210

<sup>39</sup> Diogenes LEARTIOS, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, (Çev. Candan Şentuna), 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 83.

<sup>40</sup> PLATON, Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, s. 59, 39b.

<sup>41</sup> PLATON, Kriton, (Çev. Furkan Akderin), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 25.



kaçmaya ikna edemezse kimseyi inandıramayacağını söylediğinde Sokrates çoğunluğun, hatta aslına uygun biçimde ifade etmek gerekirse “ayak takımı”nın (*hoi polloi*) ne düşündüğünün bir önemi olmadığını söyler.<sup>42</sup> Bu şaşırtıcı bir cevap değildir. Sokrates demokrasi yandaşı değildir, daha ziyade onu olumsuz görür.<sup>43</sup> Fakat Kriton’un cevabının da Sokrates’e dair önemli bir çelişkiyi ortaya koyduğunu anlamak gerekir. Kriton’a göre onu ölüme mahkûm eden çoğunluktan ve aslında “önemsiz” bir çoğunluk için büyük bir kötülük kapasitesi barındırıyordu. Sokrates bu yanıtı da kolaylıkla bertaraf eder. Aslında, *hoi polloi* ne büyük kötülük işleyebilir ne de büyük iyilik gerçekleştirebilir. Ona göre dönemin demokrasi yönetimi nasıl bazı kamu görevlerine kişileri kura ile tesadüfi şekilde getiriyorsa; kalabalık da ancak “rastgele” ve “tesadüfen” davranır.<sup>44</sup> Bu anlamıyla nitelikten yoksun bir kalabalığın yetkinliği sadece vasata ilişkindir. Onların hareketlerine ve düşüncelerine bilginin düzeni değil, kaos ve ilkesizlik hakimdir.

O halde herkesin düşüncesine değil, yalnızca bazı kişilerin; çoğunluğun bilgisine ya da bilgisizliğine değil, yalnızca akıllı kişilerin düşüncelerine önem verilmelidir. Konunun uzmanı<sup>45</sup> kimse ona uyulmalıdır. Bir tek o kişinin övgü ve yergilerine önem verilmelidir. Peki Kriton’a bu kadar rahat öneride bulunurken Sokrates’in kendi yargılandığı dava bakımından uzman kimdir? Yasaları iyi bilen, uzman olan Atina halkı mıdır? Çoğunluğun, tekrar hatırlatmak gerekirse *hoi polloi*’nin, bilgisizce hareket ettiği düşünülecek olursa kendi davasıyla ilgili karar

---

<sup>42</sup> Metnin orijinalinde yer alan ifade daha önce belirtildiği üzere çoğunluğun nötr ifadesi olan *demos* (δῆμος) değildir. Bunun yerine *hoi polus* (τῶν πολλοί) ifadesi kullanılmıştır. Tıpkı *okhlos* (οχλός) gibi *hoi polloi* ifadesi de çoğunluğun nötr bir karşılığı değil daha ziyade olumsuz bir karşılığdır. Bu kelime nitelikten yoksun bir grubu ve onaylanmayan bir grubu kastetmek için kullanılmaktadır. Hoi polloi kelimesinin açıklaması için ayrıca bkz. English Language Dictionary, “hoi polloi”, 8. Baskı, HarperCollins Publishers, London, 1992, s. 692. Okhlos kelimesinin açıklaması için ayrıca bkz. Etymological Dictionary of Greek Volume II, “ὄχλος” (Okhlos), Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010, s. 1137.

<sup>43</sup> ARSLAN, Cilt 2, s. 144-145.

<sup>44</sup> PLATON, Sokrates’in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, s. 69, 44d. Ayrıca, dönem demokrasisinin kamu görevlilerini kura ile seçtiğine dair bilgi için bkz. XENOPHON, Memorabilia Oeconomicus Symposium Apology, (Çev. E. C. Marchant & O. J. Todd), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London-England, 1997, s. 15, Memorabilia I-9.

<sup>45</sup> Uzman açıklaması için bkz. “Demek ki sevgili dostum, el âlem bizim için ne diyor diye o kadar kaygılanmamalı, sadece doğrulardan ve yanlışlardan anlayan uzmanın ve onun sözlerinde ifade edilen gerçeğin diyeceklerine önem vermeliyiz.” PLATON, Sokrates’in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, s. 74, 48b. “O zaman sevgili dostum çoğunluğun ne diyeceği ile ilgilenmeyelim, bunun yerine doğru ile yanlış ayırt edebilen kişinin, hakikatin ne olduğunu bilen kişinin ne dediğine bakalım.” PLATON, Kriton, s. 49, 48b. Burada iki farklı çeviriye yer verilmesinin sebebi; iki çeviri birlikte okunduğunda hem uzmana hem de çoğunluğa yapılan vurgunun aynı anda görülebmesidir.

verenler dinlenilmeye layık değildirler ve yalnız uzmanlık sahibi insan bütün çoğunluğa rağmen karar verecek yetkinliktedir. Bir diğer deyişle yasal olanın, çoğunluğun iradesi ile aynı olduğu yerde uzman; çoğunluğun, yasal olanın üzerindeki bilgisiyle kararı verebilecek olan kişidir. Çünkü gerçek onun söylediğidir; o sadece doğruları değil yanlışları da bilen mümeyyiz kişidir. Böyle bir uzman yasanın üzerindeki yerini alır. Fakat, çoğunluk tümenden kudretsiz de sayılamaz. Sokrates'i ölüme mahkûm eden eninde sonunda böyle bir kuvvettir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen filozof, yaşamı pahasına tıpkı *Savunma*'da olduğu gibi bilgece ve felsefe yaparak yaşamını iyi biçimde sürdürmelidir. Uzman kişiyle ve uzmanlıkla ilgili bu tartışma tam da en kıymetli yerinde yasayla filozofun kurduğu ilişkinin içeriğine dair bir açıklama verecekken bir anda(!) iyi yaşamın ne olduğu sorusuna döner.<sup>46</sup> Bu durum uzmanla ilgili sorundan özellikle kaçınıldığı izlenimi uyandırır. Uzman sorununun göz ardı edilmesini kuvvetli bir hitap yoğunluğu takip eder. Bu yolla göz ardı edilen mesele unutturulmaya çalışılır, metnin havası değiştirilir.<sup>47</sup>

*Kriton*'un devamında iyi yaşamak; haksızlık yapmamakla, hiç kimseye zarar vermemekle ve adil sözleşmeleri yerine getirmekle özdeşleştirilir. Yine de uzman sorusu dikkatli bir okuyucu için sessizce yürürlükte kalacaktır. Çünkü zarar vermenin ne olup ne olmadığına karar verecek olan kimdir? Adil olanı tespitte yetkin kişi kimdir? *“Yasaların geçerliliğini varsaydığınızda, bu sorular nispeten kolaydır. Fakat bu sorun, bu geçerlilik, yasa üstü bir anlayışın bu belirsiz ihtimali tarafından sorgulanır.”*<sup>48</sup>

Nitekim daha önce de gösterildiği gibi uzman yargısı ve düşüncesi yasaların erginliğini, bütünlüğünü tehdit edecektir. Aynı şekilde yasa muteber ama haksız olabilecektir, oysa uzman için böyle bir durum söz konusu değildir. O, muteber ve haklı olanın ifadesidir. Yasa-üstü bir anlayışın ihtimali Platon'un bizzat kendisi tarafından da sorgulanmaktadır. Çünkü yasaya mutlak itaat fikrinden vazgeçildiğinde kaçınılmaz biçimde uzmanlığa ilişkin düşünce ve yasa-üstülük olasılığı gündeme gelecektir.

<sup>46</sup> PLATON, Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, s. 72-74, 47a-48b.

<sup>47</sup> Leo STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Kriton Cilt II, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 99.

<sup>48</sup> STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Cilt 2, s. 125.

Her durumda Sokrates bu soru(n)ları yüksek sesle dile getirmez. Onun yerine sanki şöyle der; “*Yasayla kurmamız gereken ilişki mutlak biçimde itaat etmek olmalıdır*” ve bunu söylerken eskisinden daha ısrarcıdır. Yasaların haksızlığı karşısında yapılacak tek şey “ikna” etmektir. Eğer edemiyorsak bugüne kadar yasanın serin gölgesinde yaşadığımız gibi külfetlerini de kabullenmemiz gerekecektir. Bir sonraki aşamada o yasaları kişileştirir ve yasa, bizi tıpkı bir anne baba gibi var etmiştir. Doğallıkla bize canlılık veren aynı zamanda anne babadan daha çok üzerimizde hak ve yetkiye sahip olan böyle bir kuvvettir. Yasa ile biyolojik bir sürecin benzetilmesi, insanlığın hayatta kalmasını sağlayan bu doğal sürecin yasaya benzetilmesi hukukun “doğal” biçimde anlaşıldığını da ortaya koymaktadır. Bu aynı zamanda yüzyıllarca hukuka egemen olacak bir görüşün, doğal hukuk düşüncesinin de ifadesidir. Sokrates’in yasaya böyle bir mutlaklık atfetmesinin diğer bir sebebi ise yasanın iradesinin kişinin iradesini aşması ve kişilerin iradesinin yasanın iradesinde içerilmesidir. Eğer kişi yasanın haksızlık yaptığını düşünür yine de bulunduğu ülkeyi terk etmezse, onun serin gölgesine sığınır; o, örtük olarak yasa neyi dilerse onu dilemiş demektir. Kendi idamını bile kişi kendi talep etmiştir!<sup>49</sup>

Kişi tarafından verilen böyle bir rızanın hukuka aykırılığı ve haksızlığı ortadan kaldıracakı düşünülmektedir. Başka bir deyişle egemen olan, bizim örneğimizde bu Atina halkıdır, haksızlık dışında her şeyi yapabilecek kudrettedir. Sokrates için devlete itaatsizlik edebileceğimiz bir imkân mevcut değildir, en azından *Kriton*’da, buna müsaade etmez görünür.

Yine de bu yaklaşım siyasal erkin her eyleminde ve her zaman onaylandığı anlamına gelmeyecektir. Antik dönemde kral ve tiran arasındaki ayırım bize bunu hatırlatır. Onlar yaygın kaniya göre tıpkı siyah-beyaz gibi iyilik ve kötülük bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Kral eylemlerinde ve yönetiminde halkı tarafından onaylanırken tiran halkının rızasından mahrumdur. Fakat tiranı kraldan ayırmak her zaman gece ile gündüzü ayırmak kadar kolay değildir. Sevilmeyen kral kimine göre tirandır. Söz konusu halkın rızası ve bakışı olunca nesnel ölçüt bulmakta güçlük çekilecektir. O halde sorulması gereken bir diğer soru: “Sevdiğimiz bir tiran bize göre

---

<sup>49</sup> PLATON, Sokrates’in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, s. 77-78 ve 80, 50a-50e ve 51d.

aslında nedir?” sorusudur. Antik dönemin genel yaklaşımından farklı olarak Ksenophones, iyi bir tiran olup olamayacağını sorduğunda aslında böyle bir merakın peşine düşmüştür.

## B. Sevilen Bir Tiran: Ksenophones’in Hiero’su

Ksenophones, Sokrates’in çağdaşı ama ondan otuz dokuz yaş küçük orta yaşlarında bir askerdir. İyi eğitilmiş ve samimi bir yurttaştır. Sokrates’i olağanüstü karakterli biri olarak, iyi bir yurttaş olarak görür; belki asker olması nedeniyle özellikle Sokrates’in ölümüne karşı olan cesareti ve vatan aşkıyla etkilenir. Tıpkı Platon gibi onun da Sokrates’i kendi gözünden anlattığı bir *Savunma* eseri bulunmaktadır.<sup>50</sup> Ancak, konumuzla ilgili olarak yalnızca *Hiero ya da Tiranlık* yapıtı incelenecektir.<sup>51</sup>

Metinde iki karakter bulunmaktadır; Hiero ve Simonides. Hiero mutsuz bir tiranken Simonides bilge bir yurttaştır. Bu iki karakter arasında mutluluk hakkında bir diyalog geliştirilir. Hiero tiranın sıradan insanlardan daha mutsuz olduğunu, zevklerinin az acılarının fazla olduğunu savunur. Simonides ise bir tiran gerçekten böyle mutsuzsa neden hep kıskanıldığını sorar. Hiero’ya göre tiranın zevk içinde yaşadığı, mutlu olduğu yalnızca bir söylentidir; insanlar tiranlığı tecrübe etmemiş olmalarından ötürü böyle rahat konuşurlar. Eserin devamında tiranlığın olumsuz yanlarından bahsedilir, beden hazları (beş duyunun işlevleri ve cinsellik) tek tek sayılır, bu hazlar sıradan insan ile tiran arasında karşılaştırılır. Hepsinde tiran acınacak haldedir. Onun bu halde olmasının temel sebebi sevgi eksikliğidir. Tiran alelade insanlar gibi dost edinemez ya da bir yurttaş için mümkün olan, tiran için mümkün değildir. Olağan durumda yurttaş barışın keyfini sürebilir, savaşacağı zaman belirlidir; fakat tiran için barış mümkün değildir. Kendi evinde dahi savaştan, tehlikeden âzâde kalmaz.<sup>52</sup> Dolayısıyla Hiero’nun konumundaki biri için olağan halde yaşamak söz konusu değildir. O sürekli olağanüstü hali devam ettirir. Savaş ve barış ayrımı onun

<sup>50</sup> CEVİZCİ, Sokrates, s. 15 ve 20.

<sup>51</sup> Diğer eserleri için bkz. Onbinlerin Dönüşü – Hatıralar(memorabilia) – Ekonomi (Oeconomicus)

<sup>52</sup> Leo STRAUSS, On Tyranny Revised And Expanded Edition Including the Strauss-Kojeve Correspondence, The University Of Chicago Press, Chicago and London, 2000, s. 4-6 ve 9.

için ortadan kalkmıştır. Nihayet, Hiero için hayat öyle sevimsizleşir ki “*kendini asmak herhangi birine fayda verecek olsaydı en çok bir tirana yarardı*” der.<sup>53</sup>

Simonides burada devreye girerek böylesi mutsuz tirana öğütler verir ve nasıl yeniden mutlu olacağını, nasıl halkı tarafından tekrar sevilebileceğini anlatır. Verdiği birtakım tavsiyeler, ödülleri kendi eliyle cezaları başka kişiler marifetiyle dağıtması gibi, Machiavelli’nin görüşlerini çağırır.<sup>54</sup> Her ne şekilde olursa olsun bir tiranı sevmek mümkün müdür? İşte bizler için yanıtta bile önemli olan soru budur. Tiran haksız bir şekilde iktidarı ele geçirmişken hem kendisi hem de yurttaşları mutlu olabilir mi?<sup>55</sup>

Ksenophones’in bu soruya nasıl yanıt vereceğini anlamak için antik dönemin krallara ve tiranlara bakışını hatırlamak gerekir. Daha önce bahsettiğimiz gibi tiran, kralın sahip olduğu yasallık ve yurttaşlarının rızasından mahrumdur.<sup>56</sup> Ksenophones Hiero’da tiranın *ex tunc* (baştan itibaren) olarak yasal kılınamayacağını farkındadır; ancak halkın rızası, sevgisi onu meşru hale getirebilecektir. Yine de bu düşünce Sokrates’in yasaya ve yasal olana itaat etmeliyiz düşüncesi ile birlikte değerlendirildiğinde görünürde bir çelişki oluşturacaktır. Benzer bir düşünce yine Sokrates’in ağızından Ksenophones’in *Hatıralar (Memorabilia)* adlı eserinde pekiştirilir, adil olanın ne olduğu sorusu sorulur ve yasanın emrine uymak olduğu söylenir.<sup>57</sup>

Çelişki, kanunlar ve kanunlara itaat ile adalet özdeşleştirildiğinde tiranın kanuna dayanmaksızın yönetmesinden kaynaklanır. Buna göre Hiero, Simonides’in tavsiyelerine uyarsa adil olmayan ama meşru bir yönetici olacaktır. Meşru olup adil olmamak ise anlaşılabilir bir husus değildir. Çelişki ancak yasa-üstü bir adalet düşüncesi ile aşılabılır. Yasa-üstü adalet düşüncesi ise hukukun ve adil olanın ne olduğunu sorar. Dolayısıyla hukuk ve adalet yürürlükteki yasa ile değil bilgi ve

---

<sup>53</sup> STRAUSS, On Tyranny, s. 15.

<sup>54</sup> STRAUSS, On Tyranny s. 17. Machiavelli’nin aynı konu hakkındaki görüşleri için bkz. Nicollo MACHIAVELLI, Prens, (Çev. Kemal Atakay), 10. Baskı, Can Yayınları, İstanbul, 2010, s. 107, Bölüm 19.7.

<sup>55</sup> Bu metnin kaleme alınışından yüzyıllar sonra Hobbes’un bu soruya yanıtı olumlu olacaktır; kral ve tiran gibi ikili bir ayrım gitmek anlamsızdır. Onları ayıran nesnel ölçütler olmadığı gibi öznel ölçütlerle sevilen bir tiran, kral haline gelir. Thomas HOBBS, Leviathan, (Çev. Semih Lim), 13. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014. (Leviathan), s. 146.

<sup>56</sup> ARİSTOTELES, Politika, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 353, 1295a1.

<sup>57</sup> XENOPHON, Memorabilia 4.6.6, s. 337.

bilgelik ile anlaşılabilir. Leo Strauss *On Tranny*'de şöyle demektedir; “*Hilenin ve şiddetin gücüyle ya da çok sayıda suç işledikten sonra yönetime gelen tiran ne olursa olsun, sağduyulu insanın önerilerine uyduğu takdirde; özünde seçimle yönetime gelen lakin sağduyuya uymayan yönetimden daha meşrudur.*”<sup>58</sup>

Burada bahsi geçen sağduyu aynı zamanda akıl ve bilgi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla sağduyulu insan bir nevi bilgedir. Meşruiyeti sağlayan, aynı zamanda adil olmanın ölçütü de bilgiye ve akla gösterilen uyumdur. *Hiero* metni düşünüldüğünde söz konusu uyumu sağlayan Simonides'in öğütleridir. Nitekim *Hatıralar*'da adalet bahsini takiben bilgi ve bilgelik bahsinin tartışılması aslında böyle bir tanımın içerisinde çelişkinin nasıl aşılacağına da ipuçlarını verir.<sup>59</sup> Her halükârda, Ksenophones sevimli bir tiranı anlatmak amacıyla değildir; amacı bundan ziyade yasanın sınırlarını ve yasanın adaletle ilişkisini ortaya koymaktır. Kanun, başlangıçta sevimli olmasa bile tedricen sevilen bir tiranın adaletle kurduğu ilişkiyi tanımlayabilecek durumda değildir. Yasa tümel olanı açıklayabilecektir, lakin tekil ve şahsi durumları göz ardı eder. Yasa, bilgenin gözlerinden problemlili ve eksik görünür. Vasatı hedeflediği ve istisnaları gözetmediği için yasayla yönetilen bir şehir, bizim durumumuzda bu *polistir*, şahısların ulaşacağı entelektüel ve ahlaken yüksek düzeye tahammül edemez. *Polis* tıpkı Sokrates'in idamında olduğu gibi yasanın dolayısıyla *demosun* eriştiği erdem kapasitesini aşan insana karşı suçlayıcıdır. Böyle bireylerin bulunduğu düzlem topluluğun açıkça üzerindedir.<sup>60</sup>

### C. Hakikat ve Yasa İkileminde Sokrates

Yasa-üstü insanın varlığı gerek Platon'un Sokrates'i gerek Ksenophones'in Sokrates'i için uzmanın, bilgenin var olup olmamasına bağlıdır. Böyle bir bilgelik ancak mutsuz ve halkı tarafından sevilmeyen bir tiranı mutlu ve sevilen biri haline dönüştürür. Adalet ile tiran arasındaki uçurum bilgenin sözleri, erdemi ve ahlakı ile kapatılabilir. Sokrates'te konuya ilişkin net bir tutum ve açıklama mevcut değildir. Daha önce açıklandığı üzere o, uzmanın çoğunluğu aştığını yani yasal olanın sınırlarını

<sup>58</sup> STRAUSS, *On Tyranny*, s. 75. Çev. tarafımıza aittir.

<sup>59</sup> XENOPHON, *Memorabilia* 4.6.7, s. 338.

<sup>60</sup> STRAUSS, *On Tyranny*, s. 99.

farkındadır, yine de yasaya itaat etmemiz gerektiğini söyler. Fakat bilgeliğe giden yolun kapatılmasını ve bilgeliğin gereklerinin yerine getirilmesinin *hoi polloi* tarafından engellenmesini de onaylamaz. Felsefe yapması yasaklanacak olursa yasaya itaat etmeyecek, yasa-üstü bir adaleti arayacaktır. Bu sayede yürürlükte olan ile olması gereken arasında belirleyici bir ayrım yapar.

Aslında Sokrates'in konuyla ilgili görüşündeki çelişki yaşamındaki çelişki ile birlikte anlaşılmalıdır. O yaşayanlar arasındaki en bilgedir, Delphoi tapınağındaki kâhin Phtyia öyle söyler. Halbuki kendi bilgeliğine inanmaz, aksini ispata uğraşır. Kime bilgelik, erdem, adalet hakkında soru soracak olsa yanıt alamaz, sadece kehaneti doğrular ve şunun farkına varır; hiçbir şey bilmediğini bildiğini.<sup>61</sup> Kendine göre bilgeliği mutlak değil oldukça sınırlıdır. Hukuka ve yasaya ne zaman temelli bir eleştiri getirecek olsa "bilmezlik bilgisi" onu eleştirmekten alıkoyar ve yasaya itaat etmemiz gerektiğini söyler; yalnız kanun ve kent, felsefeye ve bilgiye tümünden cephe alacak olsa bu kez bilgeliği yasaya karşı çıkar.

Filozofun yasayla kurduğu ilişkide pratikte onaylanan yasadır. Buna neden olabilecek hususlardan biri de Sokrates'in savunmasını bilgelik iddiasında olmayan basit insanlara karşı yapıyor olmasıdır diyebiliriz. Bu konuşma sıradan insanlara, *hoi polloiye* karşı aynı zamanda bir öğüt ve vasiyet niteliği taşımaktadır. Sıradan insanları yasaya karşı doldurmak elbette ki Sokrates gibi birinin öğüt verme şekli olmayacağı için onları kanunun emrine uygun davranışlara davet etmesi de bir o kadar doğaldır. Şöyle düşünmek mümkündür; o kalabalığı yasaya itaate çağırıyordu, filozofları ve felsefeyi değil.

"Yasalara itaat mutlak olarak geçerli veya kutsal bir kural değildir, ancak akıllıca bir göz kararı kuraldır; ve bu ölçüde Platon ya da Sokrates, yasalara itaati koşulsuz olarak tavsiye etmeye, özellikle de basit insanlara konuşurken, isteklidir."<sup>62</sup>

Nitekim savunmasında düşüncelerinin hepsini açıklıkla söylemediği kolaylıkla görülecektir. Örneğin Sokrates'in sofistlerin bilgiyi para karşılığı satmalarını

<sup>61</sup> PLATON, Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, Çokona, s. 35-37, 20e-22a.

<sup>62</sup> STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Cilt 2, s. 192.

eleştirdiği bilinmektedir. Oysa Atinalıların önünde bunu kötülemediği hatta olumlamaştır.<sup>63</sup>

Nihayet Platon'un erken dönem yapıtlarındaki "ideal" Sokrates, felsefe ve kent, filozof ve yasa arasındaki gerilime çözüm getirmekten çok sorunu tespit etmiştir. Kent ve yasalar adaletsiz davrandığında Sokrates; yasaları ikna etmeye çabalar ama bu yolla sonuç alamazsa yasanın istediği şekilde davranır ve alıkoyduğu şeyden kaçınır. Yine de bunun Sokrates'in nihai düşüncesi olmadığını içerisinde istisnalar barındırdığını hatırlatmak gerekir. Öte yandan yalnızca "ideal" Sokrates'in değil Platon'un da bu soruna nasıl yaklaştığı büyük bir önemi haizdir. *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* eserleri ışığında soruna yaklaşıldığında yasalara aktif ve pasif itaat fikrinin bariz bir değişim geçirdiği görülebilecektir.<sup>64</sup>

#### **D. Platon'un *Devlet* Eserinde ve Geç Dönem Eserlerinde Yasa ve Yasaüstü Olan**

Platon'un "ideal" Sokrates'i önemli bir sorunu tespit etmişti. Adalet ve yasa arasında bir boşluk bulunduğu, başka şekilde söyleyecek olursak, yasal olan aynı zamanda adil olan olmadığı ne yapılacaktır. Bunu tespit edecek bir uzman, bilge var mıdır ya da adaletin ne olduğunu söyleyebilecek birini bulabilir miyiz? Sokrates'in "bilmezlik" bilgisi mevcut soruna detaylı bir yanıt veremez. Fakat Platon'un düşünceleri ile olgunlaşan Sokrates'in, adaletin ne olduğunu ve mevzu soruna verebileceği bir yanıtı olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bölümde *Devlet* ve *Devlet Adamı* yapıtlarında konuşan kişi, eserlerin ana karakteri Sokrates olmasına rağmen erken dönem Platon düşünceleri ile orta ve geç

<sup>63</sup> STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Cilt 1, s. 109.

Ayrıntılı bilgi için bkz. *Savunma*'da olay şu şekilde geçmektedir; "İnsanları eğitime işine girdiğimi ve bu yolla para kazandığımı birilerinden duyarsanız, bu da doğru değil. Oysa bir kimsenin; Leontinoslu *Gorgias*, Keali *Prodikos* ve Eleali *Hippias*'ın yaptığı gibi insanları eğitebilmesi kanımca güzel bir şeydir. Beyler bu insanların her biri, kentten kente geçerek, kendi vatandaşları hiçbir ücret almadan [ders vermeye] razı oldukları hâlde, gençleri onlarla görüşmekten vazgeçirerek kendi etraflarına toplamayı, bunun için para ödetmeyi ve üstüne minnet duymalarını sağlayabiliyorlar." PLATON, Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, Çokona, s. 34, 19e-20a. Vurgu tarafımıza aittir. Sokrates'in Sofistlere getirdiği eleştiriler için bkz. GUTHRIE, Socrates, s. 57; Alâeddin ŞENEL, Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş, 4. Kısaltılmış Baskı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995, s. 133-134.

<sup>64</sup> STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Cilt 2, s. 123.



dönem düşüncelerini ayırmak adına bundan sonra yalnızca Platon adı zikredilecektir. Nitekim bahsi geçen zorluğa daha önce değinilmişti. Bu bölüme özgü zorluksa Platon'un *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* metinlerindeki düşüncelerinin ne ölçüde değişip değişmediğinin tahlilidir. O halde kronolojik bir yöntemin benimsenmesi elzem olup çalışma kapsamında önce *Devlet* metni incelenecektir.

## 1. Devlet

Platon'un *Devlet*'inin önemli bir kısmı adaletin ne olduğu problemine ayrılmıştır. Eserinde bir adalet tanımı verir ve yalnızca adalet tanımına ulaşması bile yıllar içerisinde Platon'un düşüncesinin vardığı noktanın ne denli ilerlediğini gösterir. Adalet şöyle tanımlanır; "*Kendi işimizi istenilen biçimde yapmak; işte doğruluk bu olabilir [...]*".<sup>65</sup> Tanımda yer alan doğruluk yanlış bir çeviri olmayıp dar anlamda adalet tanımını da içerisinde barındırır.<sup>66</sup> Dolayısıyla adalet herkesin kendi işini yapmasıdır. Başka şekilde söyleyecek olursak adalet belli bir anlamda uzmanlığı gerektirir. Bir kere bilenen anlamıyla iş bölümünün ifadesidir. Toplumsal düzeyde herkesin kendi işini yapması, toplumun sınıflara ayrılıp (yöneticiler, koruyucular ve üreticiler)<sup>67</sup> kendi işlevleri yerine getirmesi; bireysel düzeyde ruhun kısımlarının<sup>68</sup> kendi işlevlerini yerine getirmesi adaleti, doğruluğu sağlar. Burada toplum ve devlet düzeyinde geçerli olan bireysel düzeyde de geçerli olmalıdır. Tanımın geçerliliği hem makro (devlet) hem de mikro (birey) düzeyde ortak olmasına bağlıdır. Çünkü siyasal

---

<sup>65</sup> PLATON, *Devlet* (Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz), 20. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 132.

<sup>66</sup> Bu konuda ayrıntılı bir terminolojik açıklama için bkz. Leo STRAUSS, *Platon'un Politik Felsefesi Devlet*, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 34-35.

<sup>67</sup> Bu üç sınıftan kendine ait erdemleri bulunmaktadır. Devlet'teki üç sınıf ruhtaki üç erdemden hareketle düşünülmüştür. "*Yöneticilerin erdemi akıl ve felsefe, askerlerinki yürekli davranış ve çiftçilerinki ölçülüktür. Üç sınıfı bir arada tutan, uyuşum sağlayan erdem adalettir.*" ÖKTEM & TÜRKBAĞ, s. 129.

<sup>68</sup> Ruhun kısımları ilk kez *Devlet* (439d - 444b) metninde karşımıza çıkar. Bunlar; İştah, heyecan ve akıldır. Aynı şekilde *Phaidaros*'ta da (246 - 247) ruh üç kısımdan oluşmaktadır. Ruh; atlı bir arabadır iyi huylu (irade) ve kötü huylu bir at (arzu, iştah) tarafından çekilirler. Arabacı ise ruhun akıllı kısmıdır; atların dizgini arabacının elindedir. *Timaios* (69- 71, 89) metninde de aynı üçlü ayırım bulunmaktadır. Ruhun; düşünüp tartan ve hesaplayan akıllı yanı (*to logistikon*), zaferi arzulayan ve cesur yanı (*thymos*) son olarak arzulayan ve iştah duyan yanı (*epithymia*) vardır. PLATON, *Devlet*, 140-146, 439d-444b; PLATON, *Phaidaros*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 52-54, Paragraf numarası 246-247; PLATON, *Timaios*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 87-89 ve 112-113, Paragraf numarası 69- 71, 89. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. ARSLAN, Cilt 2, s 373-375; DÜRÜŞKEN, s. 191.

rejim sahip olduğu özelliği, içerisinde yaşayan bireylerden almaktadır. Örneğin, Trakyalılar mizaç olarak serttir ve devletlerinde de aynı sertlik ve katılık görülür.<sup>69</sup> Dolayısıyla devlete hâkim olacak siyasal rejim bu adalet anlayışı etrafında şekillenmelidir. Platon'un siyaset felsefesi açısından birey ve devletin benzer ilkelere tabi olması; siyasal rejim doğruyken yöneticinin adaletsiz olmasını ve adil bir yöneticinin adaletten yoksun bir rejimde barınması imkânsız kılar. Genelde bireyler, özelde yöneticiler nasılsa siyasal rejimler onların üzerlerine dikili bir kıyafet gibidir. Bu kıyafetin yöneticinin üzerinde nasıl duracağı adalet ile kurduğu ilişkiye bağlıdır. Oysa Platon, *Devlet*'teki en iyi siyasal rejimin yalnızca adalet erdemiyle değil aynı zamanda akıl ile uyumlu olması gerektiğini söyler. Aklın ve adaletin kendisinde mündemiç olduğu o yönetici ise filozof-kraldır. Platon filozof-kral düşüncesini ilk kez ifade ederken dönemi için alışılmadık ve iddialı bir düşünceyi savunduğunun farkındadır. Gülünç olmaktan çekinmesine rağmen şöyle der:

“Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda **devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe**, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına. İşte buydu çoktan beri söylemekten çekindiğim. Geleneğe aykırı geleceğini biliyordum; bizim devletimizin dışında, ne teklerin, ne de toplumun mutluluğa kavuşacağını kolay kolay akli almaz herkesin.”<sup>70</sup>

Bu pasajdan kolaylıkla anlaşılabilceği üzere ve yukarıda söylenenleri özetlemek gerekirse filozof-kral düşüncesi dönemi için fazlasıyla yenidir; çünkü belirli bir adalet tanımına dayanmaktadır. Bu adalet tanımı herkesin kendi işini yapması, işlevini yerine getirmesidir. Dolayısıyla adalet sorunu, hocası Sokrates'in tespit ettiği, lakin çözüme kavuşmamış uzmanlık sorunu ile birlikte ilerler. Çünkü herkesin işini ve işlevlerinin ne olduğunu bilmek gerekecektir. İşte filozof-kral, akıl ve devlet gücünü birlikte kullanarak kesin bir kanunla herkese yapacağı işi verir. Bunun mümkün iki yolu bulunmaktadır: ya filozoflar yönetici olmalı ya da mevcut krallar filozof olmalı, bilgi ile donatılmalıdırlar.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> PLATON, *Devlet*, 435e ve 544e, s. 135 ve 268.

<sup>70</sup> PLATON, *Devlet*, 473d-e, s. 182. Vurgu tarafımıza aittir.

<sup>71</sup> Platon'un Dion'a mektubunda yer alan benzer düşünce için bkz. “*Ancak yine de olanları değiştirebilmek ya da en azından durumu iyileştirmek adına çözüm yolu bulmaya çalışıyordum. Bu arada tüm devletlerin kötü bir şekilde yönetildiklerini anladım. Çünkü devletler yeniden düzenlenmedikçe, kanunların daha iyi bir hale getirilmelerine imkân yoktur. Bu yüzden felsefeyi överken, kişilerin ya da devletlerin felsefenin yardımıyla daha iyi bir hal alabileceklerini söylemişim.*”

Platon'un gözünden filozof-krallar değişmez olanın ve iyinin bilgisine sahip kişilerdir. Yani uzmanlıkları sıradan insanlardan farklı olarak değişen ve geçici olan durumlar içerisinde kaybolmalarına müsaade etmez.<sup>72</sup> Bu iddiasını kuvvetlendirmek adına filozofların özelliklerini sıralamaya başlar. Bunlar; bilime düşkünlük, sağlam bir hafızaya sahip olmak, yalan söylememek, ruhun zevklerini arayıp bedenin zevklerinden kaçınmak, ölçülü olmak, açgözlü olmamak, incelik sahibi olarak eşyanın hakikatine kendiliğinden ulaşmak ve son olarak ruhunda aşağılık hiçbir tarafın (kısmın) bulunmamasıdır.<sup>73</sup> İşte bu özellikleri taşıyan filozoflar eğitim ve görenekle yetişmiş, Platon'un devleti teslim edeceği insanlardır. Zaten devlet ancak böyle kişilere teslim edilebilir. Çünkü filozof-kral yönetmek için ve makam için yalvarmaz. Nasıl ki bir doktor hastaya "aman seni iyileştireyim" demeyecek; hasta doktordan yardımını isteyecekse, filozof-kral da yönetmek için ricacı olmayacaktır.<sup>74</sup>

Burada iki problem karşımıza çıkacaktır. İlk olarak çoğunluk, kendisi gibi olmayan filozofu, kendinden üstün olanı, göreve çağırıp kendi görüşünü ve *demosunu* sürdürmek isteyebilir. İkinci ihtimalde ise filozof, yardıma yanaşmak istemeyebilir ve çoğunluğu kendi kaderine terk edebilir. İlk problem Sokrates'in de farkına vardığı bir problemdir. O gerek *Savunma*'da gerek *Kriton*'da çoğunluğun kendisinden erdemli olanı çekemeyeceğini ve çoğunluğun kabiliyetinin ancak vasata ilişkin olduğunun bilincindedir.

Platon da aynı biçimde düşünmeyi sürdürür; sıradan insan, devleti büyük felakete sürükleyemez ve görülmemiş bir refaha, iyiliğe kavuşturamaz ama filozoflar buna yetkindir. Filozof üstün yaradılışına uygun eğitimi bulduğunda bir Tanrı gibiyken kötü bir toprakta yeşerdiğinde onun yapacaklarından bizi ancak bir Tanrı koruyabilir. Verimsiz toprakta yetişen ve verimsiz şeyler söyleyenler Platon'a göre sofistlerdir. Sofistler, "koca hayvanın" yani toplumun keyfine göre hakikati eğip bükmektedirler. İyiyi kötü ve kötüyü de iyi gösterdikleri için devletin ve iyi yaradılışlı

---

*İnsanların başına gelen kötülüklerden sakınmanın da ancak gerçek filozofların iktidarı ele almaları ve tanrının da yardımcı olması sayesinde olabileceğini belirtmişim.*" PLATON, Mektuplar, (Çev. Furkan Akderin), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 58, 326a-b.

<sup>72</sup> Kasım KÜÇÜKALP, Ahmet CEVİZCİ, Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller, 3. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, s. 68.

<sup>73</sup> Filozofların sahip olduğu özellikler metindeki sıralamaya sadık kalınarak sayılmamıştır. Niteliğe dayalı bir sıralama içerisinde verilmişlerdir. PLATON, Devlet, 484c-487b, s. 193-197.

<sup>74</sup> PLATON, Devlet, 489c, s. 200.

filozofların başına gelen en talihsiz durum sofistlerle karşılaşmaktır. Kalabalığın, bir hayvan olarak nitelendirilmesi ise boşuna değildir. Bu onun sadece doğal istek ve arzuları ile hareket ettiğini, bilgi anlamında kör şekilde hayatını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu nedenle sıradan insanın yapabilecekleri herhangi bir olağanüstülük barındırmaz.<sup>75</sup> Benzer şekilde olağan yaratılışa sahip bir insanın üstün yaratılışa sahip bir insanı göreve çağırması da mümkün olamayacaktır. Bu durum, *mağara alegorisi* sayesinde kolaylıkla anlaşılabilir. Mağara örneğinde insanlar zincirlenmiş, sırtları gün ışığına dönük şekilde karanlıkta, mağaranın duvarına yüzleri dönük biçimde oturmaktadırlar. Tek gördükleri mağaranın içerisinde yakılı ateşin arızı ışığı ve onun önünden geçen figürlerin yansımalarıdır. Güneşin asli ışığından, aydınlatıcılığından, ısıtıcılığından ve dışarıdaki dünyadan bihaber karanlıkta yaşamaktadırlar. İçlerinden biri dışarı çıkmayı başardığında ve gözleri gerçeğin ışığı ile aydınlanmış şekilde tekrar o insanların arasına döndüğünde aslında, çoğunluk ve filozof karşı karşıya gelecektir. Gerçeği deneyimlemiş olan bu kişi öğrendiklerini mağarada hapsolmuş kalabalığa anlatmak zorunda kalsa kalabalık ilk olarak filozofun bu sözlerini inkâr eder ve söylediklerine güler, hatta ellerinden gelse kendi sanılarına bir hakaret içeren bu sözlerin sahibini öldürürler. Mağara örneği yalnızca afaki bir örnek değildir; Atina halkının içinde bulunduğu durumun da bir temsilidir. Nitekim Platon hocasının tam da böyle bir sebeple suçlandığını ve öldürüldüğünü düşünmektedir. Çünkü çoğunluk böyle kişilerin erdemlerini idrak edebilecek durumda değildir. Filozofla tartışıklarında kendi sanılarının gerçek olduğuna onu ikna etmeye çalışacaklar, alay edecekler ve en sonunda da onu öldüreceklerdir. O halde böyle birini göreve çağırmaları beklenemez. Alegoriden çıkarabilecek diğer bir sonuç filozof-kralın çoğunluğu kendi kaderine terk etmesi ihtimalidir. Çünkü o gözlerini tekrar bu karanlıklara alıştırmak istemeyebilir. Tanrısal olanı seyre almıştır, iyiye yükselmiştir tekrar insan işleri ile ilgilenmek istemezse bunda şaşılacak bir şey bulunmayacaktır.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> PLATON, Devlet, 492a-493d, s. 203-205.

<sup>76</sup> PLATON, Devlet, 514a-515c ve 517a-d, s. 231-232 ve 234-235. Yine benzer bir düşünce için ayrıca bknz. “Azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla işbirliği etmek istemeyen biri gibi, tek başına bu azgın sürüye karşı kafa tutamayacağını, ne devlete, ne dostlarına, ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar. Fırtınaya yakalanıp da rüzgârın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Güzel umutlara bağlanıp, iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider.” PLATON, Devlet, 496d-e, s. 209.

Söz konusu güçlüklerden dolayı en büyük sorun filozof-kralın nasıl yönetime geleceğidir. Görüleceği üzere çoğunluk onun erdemini idrak edemeyeceği için göreve çağırmak şöyle dursun belki de onu öldürecektir. Zaten filozofun kendisi de göreve gelmek için can atmaz, tanrısal hayatın tadına vardığı için insanların sorunlarıyla uğraşmak onun için bir külfettir. Dahası o, politik hayata diğer politikacılar gibi alışık da değildir.<sup>77</sup> Platon'un sunduğu çözüm şudur; filozofu politik hayata ve gerekliliklerine alıştıramayacağımıza göre zaten politik hayatın içine doğmuş birini yani bir kralın oğlunu talihin de yardımıyla gerçek felsefeye alıştırmak.<sup>78</sup>

İşte böyle biri ilk filozof-kral olacaktır. İhtimal, çoğunluk ona eskiden olduğu gibi tekrar haksızlıkla muamele edecektir; yine de o, zamanla tanrısal olandan pay aldığı için çoğunluğu yaptığı haksızlığa ve iyiye ikna edecektir. Elbette ikna tek başına yeterli değildir ve *demos* her zaman ikna edilemeyebilir. Tam da bu sebeple filozof-kralın çoğunlukla ve yasayla kurduğu ilişkiyi incelemek gerekecektir. Platon'a göre filozof-kral, halkı ikna edemediği yerde ya da onların ortaya koyduğu yasaların yeterli olmadığı yerde cebren olsa dahi kişileri ve yasaları doğrultmalıdır. Burada anlaşılması gereken en önemli nokta, filozof-kralın çoğunluğu ikna edemediği yerde, “olayların zoruyla” genelde devletin, özelde kişilerin içsel ve dışsal yaşamlarını düzenleyebileceği hususudur.<sup>79</sup>

İlgili düzenleme yetkisine verilebilecek en temel örnek *yararlı yalandır*.<sup>80</sup> *Devlet*'te üç sınıfın her birinin doğuştan taşıdığı kendine ait üç farklı özü ve mayası bulunmaktadır.<sup>81</sup> Kaideten, bir sınıftan bir diğerine bu sebeple geçiş olması mümkün değildir. Yani sınıfa dayalı rejim yararlı bir yalana dayanır. Bu yalanın amacı yine devletin doğruluğu ve herkesin kendine düşen işi yapmasıdır. Böyle bir yalana başvurmasına rağmen o filozof-kralın yalan söylemekle kötü olacağını düşünmemekte aksine bunun devlet ve çoğunluk için faydalı olduğunu söylemektedir. Platon için bu durum tıpkı bir babanın neyin çocuğunun iyiliğine olduğuna onun yerine karar vermesi

<sup>77</sup> STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Devlet, s. 270 ve 330-331

<sup>78</sup> PLATON, Devlet, 499b-d, s. 212; STRAUSS, Platon'un Politik Felsefesi Devlet, s. 271.

<sup>79</sup> PLATON, Devlet, 500d-e, s. 213-214.

<sup>80</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. YALÇINKAYA, s.101. Ernst Von ASTER, Hukuk Felsefesi Dersleri, (Çev. Orhan Münir Çağıl), Kenan Matbaası, İstanbul, 1943, s. 135.

<sup>81</sup> Bu sınıfları ve özlerini hiyerarşik biçimde sıralamamız gerekirse; en üstte yöneticiler bulunur özleri altındır, askerler-koruyucular ise gümüş öze sahiptir ve son olarak çiftçiler ve işçiler bronz öze sahiptirler. PLATON, Devlet, 415a-d, s. 111.

ve zararlı olan şeylerden çocuğunu uzak tutması gibidir, diyebiliriz.<sup>82</sup> Ayrıca filozof-kralın düzenleme yetkisi bununla da sınırlı değildir. O vatandaşlarının karakterine ve devlete nihai şeklini verirken önceki yasaları tümüyle ilga etmek hakkına sahiptir. Bir kere insanları kendi zihninde bulunan resme göre tanrısal olanı örnek alarak yeniden şekillendirir. Bu konuda filozof şöyle der;

“Devleti ve insan huylarını, üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bu bezi temizleyecekler; bu da kolay bir iş değildir. Bugünkü kanun koyuculara benzemeyerek, filozoflar ister bir tek insanı, ister bütün bir devleti ele aldıkları zaman, kanunları çizmeden önce, insanın da, devletin de temiz olmasını isterler, temiz değilse, kendileri temizlerler.”<sup>83</sup>

Görülebileceği üzere filozof-kral bir şekilde devleti ele geçirdiğinde önceki yasaları, yeni kanunları resmetmeden önce, tümünden yürürlükten kaldıracaktır. Çünkü o, kendi siyasal rejimi üzerinde çalışırken temiz bir sayfaya başlamak istemektedir. Denilebilir ki Platon bilginin hem insan doğasına hem de devlete egemen olması gerektiğini ilan etmektedir. Böyle bir bilgelikle, adaletle donanmış olan filozof-kral da yasayla kurduğu ilişkide dilediği yasayı kâh bir çizgide siler, kâh canının çektiği yasayı bir çizgide ekler. Yasama faaliyetini, insanları ve devleti tanrısal bir görünüme kavuşturana ve kendi gözüne hoş gelene kadar sürdürebilecektir.<sup>84</sup> O halde filozof-kralın yasanın üzerinde yer aldığını söylemek yalnızca malumun ilanı olacaktır. Keza filozof-kral yasayı bilgeliğiyle anlamına kavuşturan kişidir, yasa ancak onunla adalete yakın anlamına ulaşacağından kanunlara kanun olma vasfını onun kelimeleri kazandırmaktadır.<sup>85</sup>

Filozofun kanunlarla kurduğu bu ilişki ve onun tasarladığı devlet çok farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Böyle bir düzene hukuk devleti diyenler olduğu gibi baskıcı bir rejim olarak gören kişiler de olmuştur. Nitekim Cassirer, Platon’un devletini hukuk devleti olarak yorumlarken siyasal rejimin yönetici/ler için değil diğer sınıflar için ne anlama geldiğinden hareket etmiş olmalıdır.<sup>86</sup> Böyle bir yaklaşım ise yasaların filozof-kral ile ilişkisini göz ardı etmektedir. Oysa yukarıda belirttiğimiz gibi

---

<sup>82</sup> Platon’daki böyle bir tutumun Machiavelli ve Hegel ile karşılaştırması için bkz. ARSLAN, Cilt 2, s. 401-402.

<sup>83</sup> PLATON, Devlet, 501a, s. 214

<sup>84</sup> PLATON, Devlet, 501c, s. 214

<sup>85</sup> Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU, Platon’dan Salisbury’li John’a Devlet Adamı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2017, s. 68.

<sup>86</sup> Ernst CASSIRER, Devlet Efsanesi, (Çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 79.

filozof-kralı adalet ve kendi aklı haricinde sınırlandıran herhangi bir pozitif metin ve hiçbir yasal düzenleme bulunmamaktadır. Diğer yandan Karl Popper, filozofun siyasi rejimini toplumların düşmanı olarak görürken yöneticilerin keyfilğini ön plana çıkarmaktadır. Popper'a göre filozof kendi rejimini inşa ederken önceki siyasi yapıları ve geleneği tamamen yıkacak önceki rejime bağlı tüm kurumları ve kişileri tasfiye edecektir.<sup>87</sup> Fakat *Devlet*'in böyle bir yorumu da filozof-kralın adalet ve bilgelik erdemleri ile birlikteliğini yadsımaktadır. Nihayet, Platon filozofu yasalar bakımından yetkin kılarken bunu taşıdığı erdemlerden bağımsız değerlendirmemiştir; bu sebeple tıpkı aklın buyruklarını dinlemek gibi filozofun yönetimi de “tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmek”tir.<sup>88</sup> Aynı husus metnin özgün isminden de çıkarılabilir. *Devlet* metni aynı zamanda *Adalet Üzerine* ve *Adil Adam Üzerine* alt başlıklarıyla da adlandırılmıştır.<sup>89</sup> Bu da Platon için yöneticinin adalet erdeminden bağımsız; siyasi görüşünün de ahlaktan âzâde olarak değerlendirilemeyeceğine açıkça işaret etmektedir.

Her halükârda böyle taban tabana zıt yorumların ortaya çıkması yasanın üzerinde yer alan insanın olumlu ve olumsuz anlamlarını bizlere sunmaktadır. Yine de unutulmamalıdır ki Platon yöneticinin tutumunu yasalara bir saygısızlık olarak görmemekte, yasanın amacı ile filozof-kralın amacını bir ve bütün görmektedir. En iyi siyasi rejimi için yeni filozoflar yetiştirirken onları yalnızca kendi iyilikleri için değil; aynı zamanda devletin iyiliği, menfaati ve yararına yetiştirir. Ahlakı, felsefeyi, hukuku ve yönetimi birbirinden ayırmaz. Dolayısıyla Platon hocasının ortaya koyduğu felsefe-kent gerilimini kendi açısından felsefe lehine karara bağlamaktadır. Filozof-kral yasanın üstünde yerini alırken bu keyfi bir yönetim değildir ve tutkuyla hareket etmek anlamına da gelmemektedir. O, erdemleri ve filozofun tüm özelliklerini barındırarak yasanın üzerindeki yerini alır. Bu yasa-üstünün olumlu anlamıdır. Buradan anlaşılacak bir diğer husus ilk filozof-kralın kurucu iradesi bulunurken diğer filozof-kralların kurulu düzenin devamlılığını sağladığıdır. Platon kendini bu yönüyle bir kurucu olarak değerlendirirken, çocuklardan altın öze sahip olanlar için uzun ve

---

<sup>87</sup> Karl POPPER, *Açık Toplum ve Düşmanları* Cilt 1 Platon, (Çev. Mete Tunçay), 2. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 162.

<sup>88</sup> PLATON, *Devlet*, 590d, s. 331.

<sup>89</sup> ARSLAN, Cilt 2, s. 399.

yoğun bir eğitim sistemi tasarlamıştır. Bu gibi eğitimden geçen çocuklar geleceğin yöneticisi ve kurulu düzeni sürdüren kişiler olacaklardır.<sup>90</sup>

Felsefe-kent karşıtlığında onun felsefe lehine hareket ettiğini gösteren bir diğer kanıt, Antik Yunan'ın siyasi geçmişine tamamen aykırı olarak kadın bir filozof-kralın bulunabileceğinin ilanıdır.<sup>91</sup> Oysa böyle bir düşünce Aristophanes tarafından yalnızca bir komedi unsuru olarak kullanılmıştır. Ünlü komedi yazarı *Kadınlar Mecliste* (*Assemblywomen*) adlı eserinde aslında demokrasinin ve geleneğe aykırı siyasi düşüncelerin de bir eleştirisini yapmaktaydı. Bütün bir eleştiri, erkeklerin doğru yönetemediğini düşünen ve hile ile yönetimi ele geçirilen kadınlar üzerinden gerçekleştirilmektedir. Kadınların kurduğu bu siyasal rejimin ise en önemli iki unsuru kadınların ve mülkiyetin müşterek olmasıdır.<sup>92</sup> *Devlet* metni ile doğrudan kurulabilecek bu benzerlik hiç de yabana atılmamalıdır. Aristophanes'e göre böyle bir yönetim sadece komik ve bir güldürü unsuru iken Platon bunun imkanını ve geleneksel yaklaşımı ciddi bir şekilde sorgular. Kadınlar ve mülkiyetin herkes için ortaklığı da mümkündür, fakat bunun yolu felsefenin kente egemen olmasıdır. Filozof-kralın yönetiminde bu ortaklık ve iş bölümü yararlıdır, ancak ve ancak adalete hizmet eder.<sup>93</sup> Aslında bir kadın filozof-kral bu sebeple bütün bir geleneksel yapının ve *polis*in mevcut görüşünün de eleştirisi anlamına gelmektedir.

Benzer nedenlerle *Devlet* metni içerisinde yer alan siyasal rejimin gerçekçiliği ve uygulanabilirliği de ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Platon'un *Devlet*'i sadece ideal ve yalnızca bir tasarı olarak görüp görmediğini net biçimde söylemek kolay değildir. Bize göre, filozof en azından metin içerisinde bu fikirlerin realitede karşılık bulabileceğine ciddi biçimde inanmaktadır.<sup>94</sup>

“Geçmiş bütün yüzyıllar içinde, bugün bizim gözlerimizden uzakta, yabancı bir memlekette, ya da gelecek zamanlar içinde bir defa olsun gerçek filozoflar devletin başına gelmiş veya gelecek olurlarsa bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor veya kurulacak, felsefe Tanrısı orada hüküm sürecek, diyebiliriz. Çünkü, böyle bir şeyin olması imkânsız değildir. Tasarladıklarımızın zorluğunu biliyoruz ama, olmayacak şeyler tasarlamıyoruz.”<sup>95</sup>

<sup>90</sup> PLATON, *Devlet*, 519b-520c, s. 236 -238.

<sup>91</sup> PLATON, *Devlet*, 540b-c, s. 264.

<sup>92</sup> ARİSTOPHANES, s. 75.

<sup>93</sup> STRAUSS, *Platon'un Politik Felsefesi Devlet*, s. 60.

<sup>94</sup> Benzer bir görüş için bkz. ASTER, s. 135. Karşıt görüşler için bkz. STRAUSS, *Platon'un Politik Felsefesi Devlet*, s. 273; ARSLAN, *Cilt 2*, s. 419-420.

<sup>95</sup> PLATON, *Devlet*, 499c-d, s. 212.



Konu hakkında söyledikleri onun tasarısının ne kadar alışılmışın dışında olduğunu göstermesine karşılık yine de düşüncesine duyduğu sadakati gösterir. Düşüncelerinin *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da ne ölçüde değiştiği ya da değişmediyse bunun nedenleri sonraki bölümlerin konusunu oluşturacaktır.

## 2. Yasalar'ı Yeniden Düşünmek

Platon'un son dönem, yaşlılık eserlerinden biri olan *Devlet Adamı*, *Devlet*'teki temel tartışmayı sürdürür. Sokrates'ten tevarüs edilen adalet ve yasa hakkında uzman olmak mümkün müdür sorusu filozof-kralın varlığında olumlu şekilde yanıtlanmaktaydı. İşte, "devlet adamı"nı da bu yönüyle değerlendirmek gerecektir. Ayrıca *Devlet Adamı* yalnızca bu soruya değil başka sorunlara da yanıt niteliğindedir. Bir kere *Devlet*'te filozof-kralın siyasal rejimi ilk kez nasıl kuracağı ve nasıl davranacağı ayrıntılı değilken devlet adamının şahsında bunlar detaylı biçimde anlatılmıştır. Son olarak Platon, böyle erdemli bir devlet adamı bulunmadığında ne yapılacaktır sorusuna da yanıt aramaktadır.

Devlet'te filozof-kralın iktidara gelebilmesinin en makul yolu zaten iktidar erkini elinde bulunduran bir kralın oğlunun felsefeyle uğraşmasıydı. Halbuki Platon böyle talihe dayanan bir olayın gerçekleşmesini beklemenin ya da siyasal yaşamın, felsefeyle iştiğal etmek için yeterli süreyi tanımadığını düşündüğü için olsa gerek bu fikirlerinden *Devlet Adamı*'nda vazgeçmiş görünmektedir. Artık tebaanın sahip olmadığı yönetim sanatı bir diğer deyişle krallık bilgisi kimdeyse, ki tebaa bilgi ve uzmanlıkta asla söz sahibi değildir, ona kral dememiz gerecektir.<sup>96</sup> Bu insan/lar;

**"Tebaalarına ister zorla isterse gönüllü biçimde emretsinler, yazılı kanunlara uysunlar ya da uymasınlar, zengin ya da fakir olsunlar** düşüncemize göre yönetimleri söz ettiğimiz sanata uygun olursa onları yönetici olarak kabul etmek gerekir. Hekimler için de aynı şey geçerlidir. İsterlerse bizi isteğimiz dahilinde, isterlerse bir yerlerimizi acıtarak iyileştirsinler. Yazılı kurallara uyup uymamaları önemli değildir, fakir ya da zengin olmalarının da bir önemi yoktur. İsterlerse içimizi temizlesinler isterlerse zayıflatıp şişmanlatsınlar fark etmez. Bunları bedeninin iyiliği için ya da onu daha kötüyken iyi yapmak ya da hastaları iyileştirmek adına hareket ettikleri sürece kendisine hekim demekte en ufak bir kuşkumuz olmaz."<sup>97</sup>

<sup>96</sup> PLATON, *Devlet Adamı*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 86, 293a.

<sup>97</sup> PLATON, *Devlet Adamı*, 293b-c, s.86-87. Vurgu tarafımıza aittir.

Görüleceği üzere yönetim, krallık sanatına sahip kişi ve kişilerde bulunmalıdır. Onların kanunlar dahilinde ya da haricinde yönetmeleri, tebaalarının o kişilerin haklarında rızalarının bulunması ya da bulunmaması, dahası sosyal statülerinin ne olduğu önemli değildir. İşte böyle bir devlet adamı; halk onun hakkında ne düşünürse düşünsün, babası bir kral ya da bir çoban olsun yönetmeye layıktır. Yönetimi yasanın üzerindedir. O toplumunun isteklerini en iyi bilen bir kişi, bir hekim olarak dilediği yasaya ve kanuna uyar, beğenmediği yasa ve kanunu kişiliğinde ilga eder. Yasa-üstü insanın yönetimi haricindeki tüm yönetim biçimleri Platon’a göre mükemmel olan bu yönetimin iyi ve kötü taklidinden ibarettir.

Filozof-kralın yönetimi özünde felsefenin akılla uyumuna, ikna kabiliyetine ve toplumun onu göreve çağırmasına dair umuda yaslanırken; *Devlet Adamı* eserinde yönetim cebri bir yön kazanmaktadır. Devlet bir beden gibi düşünülürse o tıpkı bir hekim gibi vücudu mikroplardan arındırabilir.

“Bu yöneticilerin devleti temizlemek ya da sağlığını korumak için istedikleri kişiyi öldürmeleri ya da sürgün etmeleri gerekebilir, devleti küçültmek adına kovandan arıları salmaları gibi dışarıya adam çıkarmaları ya da devleti büyütme adına yeni vatandaşlar kabul etmeleri gerekebilir. Bu insanlar devleti bilim ve doğrulukla (adaletle) korudukları sürece kendileri de ellerinden geldiği kadarıyla iyi kaldıkları sürece, bu yönetim şekli gözümüzde tek doğru yönetim şekli olarak kalacaktır. İsimlerini andığımız diğer yönetim şekilleri ise doğru ve gerçek yönetimler değildir. Onlar sadece bir taklittir. Kanunları iyi olanlar iyi taklitçiler. Kötü olanlar ise kötü taklitçilerdir.”<sup>98</sup>

Elbette böyle bir tutum totalitarizm ve iktidar hırsı olarak da yorumlanabilecektir. Nitekim K. Popper’ın yorumlama biçimi tam olarak budur.<sup>99</sup> Ancak filozofu günümüze taşırken görüşlerini günümüz kavramlarıyla değil kendi bütünlüğü içinde ele almak gerekecektir. Platon için devletin kullandığı tüm idare yöntemleri erdeme yöneliktir ve bu aynı zamanda devletin yüceltilmesi değildir; çünkü bireysel ahlak ve devlet ahlakı arasında bir ayırım yapma imkânı yoktur. Devlet ve birey için iyi/ler birbirinin benzeridir.<sup>100</sup> Diğer yandan Platon kanunların ve adaletin arasında bir boşluk

<sup>98</sup> PLATON, *Devlet Adamı*, 293d-294a, s. 87-88.

<sup>99</sup> “Tanrılık olandan pay alan, devletin yararı uğruna, yüceliklerinden aşağıdaki ölümlülerin yanına inebilir. Hevesli değildir, fakat doğadan bir yönetici ve kurtarıcı olarak gelmeye hazırdır. Fukara ölümlülerin ona ihtiyacı vardır. Onsuz devlet mutlaka çöker, çünkü devleti korumanın sırrını yalnız o bilmektedir- soysuzlaşmayı durdurmanın sırrını yani... Bana öyle geliyor ki, filozofkralın egemenliğinin gerisinde, bir iktidarı alma çabası olduğunu teslim etmemiz gerekir. Egemenin güzel portresi, bir benlik-portresidir.” POPPER, s. 152-153.

<sup>100</sup> Popper’ın Platon yorumu hakkında eleştiri için bkz. ARSLAN, *Cilt 2*, s. 434-436. Yine benzer bir eleştiri için bkz. Nihal Petek BOYACI, “Platon”, (Ed. Ahu Tunçel & Kurtul Gülenç), *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon’dan Zizek’e* (23-48), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 43-46.

olduğu, bu boşluğun bilgelik ile doldurulabileceği iddiasını sürdürür. Çünkü yazılı kanunlar sürekli değişen koşullara karşı varlıklarını sürdüremeyecek olmalarına karşılık devlet adamının bilgeliği ve adalet anlayışı bu boşluğu aşabilecektir. Dolayısıyla statik kanunlar, bedensel, zihinsel ve ruhsal olarak dinamik bir hükümdar için bağlayıcılık arz etmezler.<sup>101</sup> Yasa-üstü insan olarak devlet adamı eski kanunları/nı değiştirebilme yetkisine sahiptir. Bu anlamıyla onun yasa koyma yetkisi doğruyu ve yanlış bilmek bakımından keyfidir. Önceki yasalarla hükümdarı bağlama düşüncesi yani onun önceki bir hukuk kuralı ile sınırlandırılması gülünçtür. Elbette ki, yasa-üstü insanın kanundan daha yetkili olmasının sebebi onun sadece yürürlük kazandırdığı kanunlarla insanları yönetmesi değil, yönetme sanatını yani adaleti tikele uygulama sanatını en iyi onun icra ediyor olması ve nihayet topluma bir amaç veriyor olmasıdır.<sup>102</sup>

Devlet adamı çoğunluğun asla sahip olmadığı politik bilgeliğe tıpkı filozof-kral gibi tek başına sahiptir. Demek ki, *Devlet Adamı* hem çoğunluğun eleştirisi bakımından, hem de yönetimi elinde bulunduracak kişinin nitelikleri bakımından *Devlet* metninin bir devamı olarak görülebilecektir. Tüm bunlara ek olarak yaşlı Platon kendi ideal rejiminden doğan iyi ve kötü rejimleri de bir ilke ile açıklamak istemektedir. Doğru ya da adil rejiminden doğan, bu rejime Devlet rejimi der, üçü iyi üçü kötü toplam altı rejim bulunmaktadır. İşte bu rejimler varlıklarını ve yaşantılarını sürdürebilmek için belli bir ilkeye dayanmalıdırlar. Örneğin demokrasinin ya da monarşinin yazılı kanunlarının söz konusu adil rejimden geldiğini düşünürsek, en doğru şekilde olmasa bile bu yasaları taklit ederek ve bu yasalara uyarak siyasal rejimler varlıklarını sürdürebileceklerdir. O halde devlet rejiminin sahip olduğu kanunun üstünde yer alan devlet adamı ilkesinden sonraki en iyi ikinci ilke ve kural kanuna bağlılıktır. Sadece yasa-üstü insan, kanunlar karşısında keyfiyetiyle hareket etme kabiliyetine sahiptir. Geri kalan tüm siyasal düzenler onun yasalarını harfiyen uygulamalıdır ki en güzel ikinci ilkeye ulaşılsın. Yani hiyerarşik olarak yasa-üstü insandan daha ideal bir düzen yoktur, fakat hiyerarşik olarak sonra gelen rejimler

---

<sup>101</sup> ARSLAN, Cilt 2, s. 428.

<sup>102</sup> PLATON, Devlet Adamı, 294b-296a ve 297a, s. 88-90 ve 92.

mümkün olduğunca ilk rejimi tekrar etmelidir. Tekrar niteliğindeki kanunları ihlal edenler ise ceza hukukunun en ağır yaptırımlarına maruz bırakılmalıdır.<sup>103</sup>

En güzel ikinci ilke basitçe kanunilik ilkesidir. Ancak en iyi rejim hariç diğer rejimleri yasaya tabi kılmanın yaratacağı büyük zorluklar bulunmaktadır. Bir kere yönetim gibi sanatla idare edilmesi gereken tüm diğer alanlar (hekimlik, denizcilik, askerlik) sanat özelliğini, duruma ve şarta göre değişebilme kabiliyetini kaybedip bir kanunun sonsuz tekrarı olacaktır. Artık, *“hiç kimsenin kanunlardan daha bilge olmaya hakkı yoktur.”*<sup>104</sup> Yine de bu güçlük, taklide dayanan rejimlerde keyfi ve bilgisiz bir yöneticinin adil rejimin yasaları çiğnemesine kıyasla önemsizdir. Hem böyle doğrulukla yönetmeye ehil olmayan bir iktidar da aslında bütün sanatları ortadan kaldıracak tüm toplumu mutsuz edecektir.

“Birçok deneme sonucunda ortaya çıkan, her maddesi iyi niyetli yöneticilerin önerileri ve teşvikleriyle ortaya çıkan kanunlara karşı gelen bir insan, bence ilk hataya göre çok daha büyük bir hata yapmış olacak. [...] Bundan dolayı her nerede kanunlar yazılı hale gelirse, orada ortaya çıkacak ikinci karar insanların bu kanunları bozmalarına yöneliktir.”<sup>105</sup>

İşte iyi niyetli ve bilgili yöneticilerin bulunduğu bir çağın belirlediği bu ilk karardan, yasallıktan kimse sapmamalıdır. Yine de yasallıktan sapmaların olacağı açıktır. Kendi yaşadığı dönem dahil olmak üzere herkesin yasaya itaat etmediğini anlamak zor değildir. Kaldı ki yasanın dışında hareket etme iradesi, mevcut kanunların ortaya koyduğu düzenden daha iyi bir düzenin kurulabileceğine dair bir inanca da dayanabilir. O halde bu, modern anlamıyla önceki yasalara karşı bir devrim çağrısıdır. Platon’un çoğunluk endişesi burada da kendini gösterir. Devrim çağrısı ancak bilgilerden, sanatlarında usta olan kişilerden gelebilir. Çoğunluğun yapacağı sadece kötü bir taklit iken; bilgelerin kuracağı rejim, artık bir taklit değil tıpkı devlet adamının yetkinliği ile inşa ettiği asli ve hakiki rejim gibidir. Mevcut siyasal rejime karşı son bir çağrı ise tirana yöneliktir. Krallık yönetimi ve kral için bu elbette söz konusu olamaz çünkü kral yalnızca; hukukun ne olduğunu ilk elden ortaya koyabilecek kudrete sahip kurucu iktidarın, önceden yaşamış “yetkili önderin” iyi niyetli iradesini takip etmektedir. Fakat tiran, cahilce ve tutkuyla yönetimde bulunan ve önceki kanunları,

<sup>103</sup> PLATON, Devlet Adamı, 297e, s. 93. Yasa-üstü insanın yönetimini öngören Devlet yönetiminin hiyerarşik konumunu günümüze yakın ve sık bilinen bir normlar piramidi ile açıklamak gerekirse; yasa-üstü insan insanın yönetimi Kelsen’in normlar hiyerarşisindeki “grund norm”ün yerini alacaktır.

<sup>104</sup> PLATON, Devlet Adamı, 299d, s. 96.

<sup>105</sup> PLATON, Devlet Adamı, 300b, s. 97.

adetleri de umursamayan bir kişidir. İşte böyle bir kişiye bütün toplumun aktif direnme hakkı vardır. Böyle bir durum yaşandığında herkesin olağan cesaretiyle tiranı devirmesi gerekir. Aynı zamanda tiran, toplumun tek kişinin yönetimine önyargı beslemesine neden olmaktadır. Çünkü tiran mevcut yetkilerini toplumu erdemle yönetmek yerine şahsi çıkarları için kullanmaktadır. İşte bahsi geçen asli rejim sahibi devlet adamlarına inançsızlığın kökeninde pratikte o kadar büyük bir gücün hep kötüye kullanılacağına duyulan inanç yatmaktadır. Oysa Platon'a göre böyle bir önder mevcut olsaydı, mutlaka devleti hakkaniyete uygun, adaletle ve eşitlikle yönetirdi. Buna da fazileti ve bilgisi eşlik ederdi. İlâveten, kentlerde böyle faziletli önderlere sıklıkla rastlayamadığımız için pratikte yapmamız gereken bir araya gelip asli rejimi taklit eden yasalar hazırlamaktır. Elbette pratiğin ideal olandan farklı olduğunun ilanı Platon için idealin ulaşılamaz, bulunamaz bir şey olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü her ne kadar pratikte faziletli önderler sıklıkla görülme de saf teorinin de konusu değildirler. Platon için diğer rejimler varlığını asli rejime borçlu oldukları için asli rejim en azından belli bir zaman diliminde mevcuttur.<sup>106</sup>

Özetle, Platon'un bu geç dönem eseri, filozof-kralın kurucu fonksiyonunu devlet adamı üzerinden ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. İdeal yönetimi daha önce yukarıda gösterdiğimiz biçimde ortaya koymakta ve ideal yönetimin iyi-kötü taklitlerini sarîh şekilde ifade etmektedir. Bu yolla yasaların kim için ne oranda geçerli olacağı da açıklığa kavuşturulmuştur. Metindeki hiyerarşik sıralama şöyledir; yasanın üzerinde yer alan asli rejim sahibi devlet adamı/filozof-kral, ondan türeyen, türev rejimlerdeki yasaya bağlı yöneticiler ve toplum. Fakat türev rejimlerdeki yasaya bağlılık da mutlak değildir. İki grup için ve yalnızca iki halde yasaya itaat kuralı aşılabilir. İlk grup, gerçek bilgi ve sanat sahibi kişilerden oluşur ve bu kişiler içerisinde yaşadıkları kanunlardan daha iyi bir rejim inşa edebileceklerse yasanın üzerinde hareket edebilirler. Bunlar da tıpkı devlet adamı gibidirler. Unutulmaması gereken bu yetkiye halkın hiçbir şekilde sahip olamayacağı hususudur. İkinci yasallık istisnasında ise fail toplumun tümüdür. Burada azınlığın değil, çoğunluğun yasanın dışında hareket etmesine izin verilir. Tiran, cahilce ve tutkuyla emrettiğinde, halihazırda yönetimi kanuna dayanmadığı için kitlelerin tirana karşı aktif direnme hakkı vardır. Her

---

<sup>106</sup> PLATON, Devlet Adamı, 300c-301e, s. 97-99.

halükârda bu eserde yaşlı Platon'un gençlik dönemine ve hocasına yaklaştığı görülebilir. Yasaların ve yasaya itaatın önemi bir kez daha gündeme gelmiştir. Fakat bu, Platon'un adil olanın ne olduğuna ilişkin uzmanlık sorununa verdiği cevapta bir değişiklik olarak yorumlanamaz.

“Bu konuyla ilgili olarak Platon'un ilke olarak yasa koyucusunu yasanın üzerine yerleştirdiğini veya yasa koyucu filozof hükümdarı *yasallığın üzerinde* bulunan bir varlık olarak konumladığını görmekteyiz (293 d-e). Onun doğru yönetim ile ilgili temel varsayımlarını göz önüne alırsak bunun böyle olması da tabiidir. Çünkü Platon'da doğru yasaların varlık nedeni, kaynağı, faili, en yüksek aklı, bilgeliği, iyiliği temsil eden yasa koyucunun kendisidir. Onun varlığının ideal site için nasıl ve neden dolayı zorunlu olduğunu biliyoruz. Yasa koyucu, Platon'a göre, doğası veya konumu itibarıyla *yanılmaz* bir insandır. Dolayısıyla onun ağızından çıkan yasadır ve yasaların bu bakımdan ondan sonra gelmesi ve onun yargısına göre değişmek durumunda olması doğaldır: ‘Her ne kadar kanunların kral işi oldukları apaçıkça da en iyisi kuvveti kanunlara değil, bilgili bir krala vermektir’(294 a).”<sup>107</sup>

Gerçekten, yukarıda yer alan pasajda gösterildiği gibi *Devlet Adamı* eseri de filozof-kralın yasa-üstü konumunu muhafaza etmektedir. Bu yönüyle asli rejim olan devletteki yönetici konuşan bir yasadır.

Yaşlılık döneminde ilgili soruna verilecek yanıtta temelli bir değişiklik olup olmadığını anlamak için *Yasalar*'ı (*Nomoi*) da incelemek gerecektir. *Yasalar* eserinde filozof, dikkatini en iyi rejime değil, en iyi ikinci rejime yöneltmiştir. *Devlet Adamı*'nda yer alan en iyi kural ve ikinci en iyi kural ile bu metni birlikte ele alacak olursak aslında eserin konusunu şöyle özetlemek mümkündür; türev rejimleri yasalar karşısında nasıl konumlandırabiliriz? Bize göre bu açıdan *Nomoi* Platon'un görüşlerinde büyük bir kopuşu ve kırılmayı değil, bir devamlılığı ifade etmektedir. Nasıl ki *Devlet Adamı*, *Devlet*'in filozof-kralın niteliğini açıklamak yönünden bir devamıysa, *Yasalar* da en iyi ikinci ilkenin nitelikli bir açıklaması olarak görülebilecektir. E. Von Aster kendi cümleleri ile *Yasalar*'ı Platon'un ağızından veciz biçimde özetlerken şöyle demektedir;

“Ben eskiden olduğu gibi bugün de şu kanaatleyim ki tek mil siyasî iktidar ve hâkimiyetin, her türlü kanunî tazyikat ve tahdidattan âzade bulunan güzide, en iyi, âkil, durbin ve fatanet sahibi adamların elinde bulunduğu devlet, en iyi devlettir. Fakat en güç olan nokta, bu güzide adamları, icrayı hükümete liyakat kesbetmiş olan adamları emin bir surette bulup çıkarmak ve onların siyasî iktidarı, Hodgâm menfaatler uğrunda suiistimal etmelerine mâni olmak keyfiyetidir. Onun için bu devletler, belki yine ancak mabutlara, ilâhlara mahsus bir devlettir, tekemmül etmemiş nev'i beşere mahsus değildir. Binaenaleyh insanlar için yine, icrayı hükümet

<sup>107</sup> ARSLAN, Cilt 2, s. 427.

edenlerin de bağılı bulunduğu mazbut kanunların hâkimiyeti altında bulunan bir devlet en iyi devlettir.”<sup>108</sup>

Bir kere bu özetten çıkarılabilecek ilk husus Platon için en iyi yönetim formunun herhangi bir kanuni kayıt ve kısıtlama altında bulunmayan filozofun yönetimi olduğudur. Fakat problem *Devlet Adamı* metninin sonunda olduğu gibi böyle kişilere sıklıkla rastlayamadığımız için bu kişilerin yokluğunda ne yapılacağıdır. Böyle bilge ve adil olmayan kişileri de filozof-kralın yetkileriyle donatmak büyük bir soruna yol açacaktır. O halde dikkatimizi yöneltmemiz gereken şey aslında en iyi ikinci rejimdir. *Yasalar*'ın bir özetini sunan bu paragrafta, iyi devletin sadece bir ideal olup olmadığı ve yaşlı Platon'un bu düşüncesini sürdürüp sürdürmediği hususu yazar tarafından farklı biçimde ele alınmıştır. Aster'e göre Platon bu idealinden vazgeçmiştir. Halbuki *Yasalar*'da bu idealin izlerine rastlamak yine de mümkündür. Bir kere “gerçek” yasa koyucu bütün erdemleri gözeterek yasa koymak durumundadır. O halde onun cesaretin, ölçülülüğün, bilgeliğin ve doğruluğun yani tüm erdemlerin bilgisine sahip olması gerekecektir. İşte erdemler hususunda böylesine yetkin hatta tanrısal bir yasa koyucu fertlerin ve devletin yaşamını doğumundan ölümüne kadar düzenleyecektir. Daha sonra bu kişi, haklı ve doğru yasalarını koruması için aklı başında ve dürüst hareket eden koruyucular görevlendirecektir.<sup>109</sup>

Yine *Yasalar*'a göre Tanrı, gerek tanrısal gerek insana dair her şeyin yöneticisidir. Fakat insanların işlerini yöneten iki ilke daha vardır. Bunların birincisi yazgı ve talih iken, ikinci ilke uzmanlık bir diğer deyişle bilgidir. Yasama hususunda da aynı şey geçerlidir. Devletin nasıl bir durumda olduğu bir nevi Tanrının takdiridir. Elbette ki bununla yetinmek akıllı varlıklar için mümkün değildir. İnsan kendini bilgiyle donatmalı ve en kötü koşulda bile bilgisiyle talihsiz durumunun içinden çıkacağını ümit etmelidir. Platon filozofunu *Devlet*'te bir kralın oğlu aracılığı ile yönetime getirirken; *Devlet Adamı*'nda biz ona yönetici diyelim ya da demeyelim, cebren ya da ikna ile zaten filozof gerçek yöneticidir. *Yasalar*'da ise filozof bilgisiyle kentini kurtarmak istediğinde kentin bir krallık idaresinde değil, tiranlık idaresinde bulunmasının iyi olacağını söyler. Kent genç, güçlü bir hafızaya sahip, çabuk öğrenen,

---

<sup>108</sup> ASTER, s. 136.

<sup>109</sup> PLATON, *Yasalar*, (Çev. Candan Şentuna & Saffet Babür) 3. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 57-58, 631c-632e.

cesur, cömert ve ölçülü bir tiranın emrinde bulunursa filozof ona vereceği akıl ve danışmanlıkla en iyi yasaları ve yönetimi ortaya çıkaracaktır.<sup>110</sup>

Gerçekten de böyle bir görüş Ksenophones'in *Hiero*'sunu ciddi biçimde anımsatmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere ölçülü davranan bir tiran yasanın ötesindeki bir değer olarak görülen meşruiyeti halkın rızası aracılığı ile sağlayacaktır. İşte talihin de yardımıyla, filozof ve böyle bir tiran tıpkı *Hiero*'da olduğu gibi bir araya gelirse en iyi siyasal yönetim doğacaktır. Tiranlık filozof için bir sorun değil avantajdır. Bir kere filozof birden çok kişiye değil, yalnızca tek bir kişiye kendini anlatmak durumundadır. Oysa mevcut yönetim oligarşi ya da demokrasi olsa bu sayı katlanacaktır. Dahası halihazırda tiran yasaları toplumu iyiye ya da kötüye yöneltmek bakımından kendi için bağlayıcı görmemektedir. Böylece filozof, halk meclisi gibi olağan yasa koyucuların yasa yapımında karşılaştığı herhangi bir prosedürle de karşılaşmayacaktır. Pek tabii öğütlere kulağı tıkalı olmayan bir tiranın da basiret sahibi, bilge bir filozofun da bulunmasındaki güçlük ortadadır. Yine de yaşlı Platon hocasının aksine bunun zor da olsa gerçekleşebileceğine inanır görünmektedir.<sup>111</sup>

“[...] Söylediklerine göre, böyle biri Troyalıların zamanında yaşamış, bizim zamanımızda ise hiç rastlanmıyor; eğer böyle bir adam eskiden yaşadıysa, yaşayacaksa ya da içimizde biri bugün böyle ise, ne mutlu onun yaşamına, ne mutlu onun bilge ağzından çıkan sözleri dinleyenlere! Dolayısıyla, her türlü güç hakkında aynı şey geçerlidir: **yani bir insanda en büyük güç akıl ve ölçülülükle birleştiği zaman**, en iyi devlet düzeni ve en iyi yasaların oluşumu gerçekleşir, başka türlü olamaz [...]”<sup>112</sup>

Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere ideal devletin yani filozofun buyruklarını dinleyen bir devletin ve devlet adamının varlığı zor, ancak imkân dahilindedir. Genel kanının aksine *Devlet Adamı* ve *Yasalar* eserleri arasında var olan fark ilkesel değil, detay düzeyindedir. Gerek *Devlet Adamı* gerek *Yasalar* bu yönüyle *Devlet* metnini ideal düzeyde tekrar ederler. Filozof-krala ait temel bir özellik *Yasalar* metninde tekrar karşımıza çıkar. Buna göre devlet gücüne (tirana) aklın, bir diğer deyişle, devlet gücüne erdemlerin ve erdemlerin ne olduğunu bilen kişinin (filozofun) eşlik ettiği rejim, halihazırda en ideal rejimdir. Elbette ki türev rejimler yasayla bağlanmalıdır.

<sup>110</sup> PLATON, *Yasalar*, 709c-710b, s. 164-165.

<sup>111</sup> Leo Strauss, Sokrates'in böyle bir tiranın var olabileceğine inanmadığını ifade eder. STRAUSS, *On Tyranny*, s. 75.

<sup>112</sup> PLATON, *Yasalar*, 711e-712b, s. 167-168. Vurgu tarafımıza ait.



Fakat bu asli rejimin ve gerçek bir yasa koyucunun hala erdemleri bütünüyle ihya etmek bakımından yasa-üstü konumunu dışlamaz.

Dahası Platon *Nomoi*'de de belirli bir düşünme biçimini sürdürür. Ona göre bir kentin mutlu ve huzurlu olabilmesi için kötülerden arındırılmalıdır. *Yasalar* metninde bunu yapacak olan gerçek yasa koyucudur. Bu aynı zamanda Platon'un *Devlet* eserindeki yöneticinin bilgeliğine ilişkin tutumunun değişmediğini gösterir. Çünkü yöneticinin kenti kötülüğünden arındırabilmesi neyin iyi neyin kötü olduğu bilgisinin yöneticide mevcut olduğu fikrinin kabulünü zorunlu kılar. *Devlet Adamı*'ndan farklı olarak değişen yalnızca yöntemdir. Bundan böyle kuruluşa ilişkin tedbirler nispeten yumuşak alınmalıdır. İyi insanları kötülerden ayırırken kötüler makul sebeplerle sürgüne gönderilmelidir.<sup>113</sup> Fakat Platon kuruluşa ilişkin düşüncelerini sıralamayı sürdürmek yerine kuruluştan sonra kenti nasıl yasaların yönetmesi gerektiğini söyler.

Gerçekten de ideal olan ve ikincil olanlar arasındaki ayrım sürmektedir. İdeal yönetim hala malların ve kadınların ortak olduğu, yani birliğin tam olarak sağlandığı yönetim iken; ideal yönetici yasalara anlamını verecek olan filozof-kral, devlet adamı ve asli yasa koyucudur. Oysa tıpkı önceki eserlerinde olduğu gibi burada da insanlar tiranlar yüzünden ideal yöneticiye olan inançlarını kaybetmişlerdir.<sup>114</sup> Bize göre Platon'un gerçekçi bakışı burada devreye girer. İnsanların içinde böyle inanç bulunmadığı için tartışılması gereken en iyi ikinci düzendir. İşte bu rejimler için geçerli olacak ilke yukarıda da belirttiğimiz gibi yasaya uygunluktur. Çünkü yasalar bu asli rejimin aynı zamanda aklın, doğruluğun ve erdemlerin bize bir mirasıdır. O halde kanunları gereği gibi, sanatına uygun düzenleyemeyeceğimize göre onlara uymak elimizdeki en iyi çözümdür.<sup>115</sup>

“‘Yöneticiler’ denenlere şimdi ‘yasaların hizmetkarları’ adını vermem, yeni bir ad bulmak hevesiyle değil; bir kentin kurtuluşunun ya da yıkılışının her şeyden çok buna bağlı olduğunu düşünüyorum da ondan. Çünkü bir devlette yasa güçsüzse ve çiğneniyorsa, bence yıkılış çok yakındır; ama yasa yöneticilerin üstüneyse ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtuluş ve tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur.”<sup>116</sup>

<sup>113</sup> PLATON, *Yasalar*, 735d-e, s. 197.

<sup>114</sup> PLATON, *Yasalar*, 739b-c, s. 202.

<sup>115</sup> Leo STRAUSS, “Plato”, (Ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), *History of Political Philosophy* (33-90), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987, s.86.

<sup>116</sup> PLATON, *Yasalar*, 715c-d, s. 173.

İşte bu yasalar aslı rejimden miras alınan yasalardır. Aslında bu yolla sağlanan yine filozofların yönetiminin bir övgüsüdür. Çünkü ona benzedikçe ve onların ortaya koyduğu kurallara uydukça bir yönetici ve yönetim kurtuluşa erecek ve övgüye mazhar olabilecektir. Nihayet, Platon en başından, *Devlet* yapıtından bu yana ideal yönetime ilişkin belirli bir görüşü neredeyse aynıyla muhafaza etmiştir.<sup>117</sup> Ancak, yaşlılık döneminde teori ve pratik arasında önemli bir ayırım yapmayı ihmal etmemiştir. Teorik olarak erdeme çağıran filozoftur. O sanı (doxa) ve bilgi (episteme) arasındaki farkı idrak eden kişidir. O halde erdemli bir toplumun da temel kaynağı filozof olmalıdır. Fakat her zaman böyle kişilere rastlanmadığı için erdemin pratik bir kaynağına başvurmak gerekir. İşte pratikte erdeme yol açabilecek toplumu mutlu kılacak bir diğer ve önemli kaynak yasalardır. Fakat, yasalar antik dönem için asla onları ortaya koyan rejimler ve hatta kişilerden bağımsız düşünülemezler. Arkasında belli bir düzeni ve bilgili olsun cahil olsun bir insanı varsaymaktadırlar. *Yasalar*'ın arkasındaki akıl ise Platon'un kendidir. O yeni yasalar ve yeni bir düzen koyduğunun farkındadır bu sebeple yasa bekçilerini de kendi seçmek ve yetiştirmek ister. Ona göre, koyduğu yasalar içlerinde boşluklar barındırsa bile çerçeveyi verir ve erdeme yönelmiştir.<sup>118</sup> Yasanın bekçileri bu ufak boşlukları doldurmak bakımından yasa yapıcı iken çerçeveyi sürdürmek bakımından ancak bir bekçidir. O halde Platon'dan sonraki

---

<sup>117</sup> Benzer bir görüş Platon'a en yakın kaynaklardan biri olarak görülebilecek onun düşüncelerini ilk elden aktaran ve tartışan Aristoteles tarafından da savunulmuştur. Aristoteles, Platon'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ının siyasal rejim açısından bir süreklilik arzettiğini ifade etmiştir. *Devlet*'te savunduğu sonrasında *Yasalar*'da tekrar ettiği siyasal rejim idealize olmuş bir rejim ve yöneticiden teşekkül ettiğine göre Platon'un düşünceleri arasında bir kopuş değil devamlılık bulunmaktadır.

Aristoteles *Politika* metninde şöyle demektedir: "*Platon'un Devlet'ten sonra yazılmış olan Yasalar'ın durumu da aşağı yukarı ona benzemektedir; bundan ötürü, orada çizilen anayasaya da bakmak doğru olur. [...] Yasalar'a gelince, bunun büyük bölümünün gerçekten 'yasalar' olduğunu, anayasa üstünde ise pek az durduğunu görüyoruz. Şehirlerimiz için Devlet'ten daha çok kabul edilebilecek bir toplum türü kurmaya çalışıyor, ama yavaş yavaş, giderek yine eski anayasaya dönüyor.*" ARİSTOTELES, *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975, s. 41-42.

Aynı pasajın ikinci bir çevirisi de şu şekildedir: "*Daha sonra yazılmış olan Yasalar da büyük oranda benzer durumdadır; bu nedenle oradaki rejime de kısaca bakmamız iyi olacaktır. [...] Yasalar'ın büyük kısmını aslında yasalar oluşturmakta ve rejim hakkında çok az şey söylemiştir. Bu rejimi kentler için daha erişilebilir yapma isteğine karşın sonuçta dönüp dolaşıp geldiği yer [Devlet'teki] diğer rejim olmuştur.*" Aristoteles, *Politika*, 1264b26, s. 210-211. İlk tercümede metnin orijinalinde yer alan *politeia* kelimesi (πολιτεία) "siyasal rejim" yerine "anayasa" olarak çevrildiği için *Yasalar* ve *Devlet* arasındaki yönetimin benzerliği dolayısıyla Platon'un idealindeki rejime ilişkin süreklilik vurgusu da yeterince ortaya çıkmamaktadır. Orijinal metin için bkz. ARİSTOTLE, *Politics*, (Çev. H. Rackham), 4. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London - Cambridge and Massachusetts, 1959, s. 98, 1264b. Ayrıca *politeia* kelimesinin açıklaması için bakınız. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, "POLITEIA." (Πολιτεία), 2. Baskı, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-London, 2015, s. 316.

<sup>118</sup> PLATON, *Yasalar*, 770a-e, s. 238-239.

yöneticiler erdemler (akıl, doğruluk vb.) söz konusuyken ve onlara uymak hususunda bir köle ama bu erdemlerin pratik karşılıklarını ortaya koyarken yani yasa yaparken bir efendi olacaktır. Fakat filozofun yasayla kurduğu ilişki berraktır. Onu kısıtlayacak bir çerçeve bulunmadığı gibi çerçeveyi ortaya koyan filozofun bilgisidir. Dolayısıyla o, yasanın üzerindeki yerini alır.

Sonuç olarak Platon, ömrünün sonuna kadar hocasının ölümüyle birlikte ortaya çıkan ciddi bir sorunun çözümüyle uğraşmıştır. Sorun şudur: yasal olan aynı zamanda adil midir? Sokrates bu sorunun temelinde bilgi probleminin yattığının farkındadır. Çünkü adil olanın ne olduğuna karar vermek aynı zamanda erdem bilgisine sahip olmayı da gerektirmektedir. Hiçbir şey bilmediğinin farkında olan en bilge kişi yasalara belli bir karineyle yaklaşır. Yasal olan adildir ve yasalara itaat edilmelidir. Bunun yegâne istisnası, erdemleri aramayı yani felsefe yapmayı engelleyecek bir yasanın ruhunu (teleolojisini) kaybettiği gerekçesiyle itaate layık olmadığıdır. Sokrates'in ölümü, bu karineyi tersine çevirmeye yeterlidir. Kanun, filozofun bütün savunusuna rağmen açıkça haksızlık yapmıştır. Artık yasanın adil olduğunun ispat yükü buna inananlardadır.<sup>119</sup> Platon buradan hareketle yasaya değil yasalara anlamını verecek olan kişilere ve felsefeye itaat etmemiz gerektiğini söyler. Bu açıdan onun tüm ideal yöneticileri; filozof-kral, devlet adamı, gerçek yasa koyucu hepsi kanunlara öz anlamını, erdeme yaklaşan anlamını kazandırmak için mevcuttur. Hepsinin topluma karşı ciddi üstünlükleri bulunmaktadır. Bu yönüyle bahsi geçen asli yöneticilerin inşa ettiği siyasal rejimler günümüzde olumsuz nitelendirmelerle karşılaşmıştır. Bütün bu eleştirilerde ciddi bir haklılık payı da bulunmaktadır. Halbuki Platon her seferinde bizi bu yöneticilerin tiranca yönetimine değil, erdemli yönetimine ikna etmek ister. Çünkü onları yasalardan ve sıradan insanlardan ayıran erdeme olan yakınlıklarıdır. Aslında bu kişilere toplumun ve yasaların üzerinde yer verirken sağlamak istediği erdem, bilginin otoritesidir.<sup>120</sup> Denilebilir ki Platon'un amacı düşünülenin aksine keyfi bir yönetime yol açmak değildir. Yaşlılık dönemi eserleri de bu gerçeğin bir kanıtıdır. Keza, asli yöneticiler bulunmadığında en iyi ikinci çözüm yasaların yönetimidir. Böyle bir çözüm ise Platon'un düşüncesinde büyük bir kırılmaya işaret etmez. Bütün

---

<sup>119</sup> Costas DOUZINAS, İnsan Haklarının Sonu, (Çev. Kasım Akbaş- Umre Deniz Tuna), Dipnot Yayınları, Ankara, 2018, s. 51.

<sup>120</sup> PLATON, Protagoras, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 116—118, 352a-353b.

yapıtlarında ideal olana ilişkin zorluklara rağmen çözümlerden bahsetmiş olması onun felsefeye her durumda *polis* ve *demos* karşısında üstünlük tanıdığına dair önemli bir kanıttır. Platon için yasa-üstü insanın yönetimi asli olan iken geri kalan yönetimler, yasanın yönetimi de dahil, büyük ve küçük ölçüde yozlaşmış türev yönetimlerdir.

### III. ARİSTOTELES: YASA VE YASA-ÜSTÜ ARASINDA BİR ORTA YOL

Batı felsefesi Whitehead'in söylediği gibi Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan ibaretse, bu duruma en büyük katkı Aristoteles'in bizatihi kendisi tarafından yapılmıştır.<sup>121</sup> Stagiralı düşünür, bu geleneği her anlamıyla ilk kez başlatan kişidir. Bütün hocaların isteyeceği bir öğrenci gibi o, hocasının felsefesinin sıkı bir takipçisi olmakla yetinmemiş aynı zamanda iyi bir eleştirmeni olmayı da başarmıştır. Varlık, bilgi, ahlak ve siyaset alanında yazdığı birçok eserde Platon'un izdüşümünü görmek mümkündür. Yine de unutulmamalıdır ki o, söz konusu alanlardaki bütün tartışmalara kendi özgün perspektifiyle katılır. Daha önce açıklandığı üzere Platon özellikle Sokrates'in ölümünü takiben felsefesini ideal bir düzlemde sürdürür. İdeyi, ideal olanı gerek ahlaka gerek siyasete ve devlete ilişkin sorunların çözümü olarak sunarken; Aristoteles bu neviden sorunlara yalnızca tümel cevaplar aracılığı ile yaklaşmayacaktır. O, hem ideal ve olması gerekene ilişkin sorulara yanıt arayacak, hem de sosyal realiteye dair ciddi çalışmalar yapacaktır. Bunun en büyük örneği *Devlet Rejimleri Derlemesi* bir diğer adıyla *Politeiai* adlı çalışmadır. İçerisinde, kimilerine göre iki yüzden fazla kimilerine göre yüz elli sekiz devletin rejimlerine ilişkin incelemenin bulunduğu kapsamlı eserden günümüze sadece Atina yönetimine ilişkin olan *Atinalıların Devleti* kalmıştır.<sup>122</sup> Buradan hareketle Aristoteles'in felsefesinde hem olması gerekene, ideale hem de sosyal gerçekliğe ve olana yer verdiğini söylemek gerekir. Aristoteles'in düşünce yapısı özünde Platon'a yakınsa dahi onu hocasından ayıran özgün yanlardan biri ve belki de en önemlisi içtimai, sosyal hayata dair farkındalığı ve fikirleridir.<sup>123</sup> Elbette Platon ve Aristoteles arasındaki farklılıklar bununla sınırlı olmayıp ileride ayrıntısıyla değinilecektir. Bu ayrılığa burada yer

<sup>121</sup> Alfred N. WHITEHEAD, *Process and Reality an Essay in Cosmology*, The Free Press, New York, 1978, s. 39

<sup>122</sup> ARİSTOTELES, *Atinalıların Devleti*, (Çev. Ari Çokona), 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017, s. xii, Sunuş.

<sup>123</sup> ÖKTEM & TÜRKBAĞ, s. 131-132.

verilmesinin nedeni ise Aristoteles'in teori ve pratik arasında uzlaştırıcı tutumunun ilkesel bir ayrılığa işaret etmesidir.

Aristoteles hakkında yazılabilecek tanımlayıcı ve genel ifadelerin sayısı yaptığı çalışmalar kadar çeşitli olabilecektir. Uzmanlaşmanın en azından günümüzdeki anlamıyla mümkün olmadığı bir dönemde birçok bilimin temel eserlerini ortaya koymuştur. Retorik, poetika, ekonomi, fizik bunlara örnek olarak verilebilir. Burada yapılacak çalışmanın kapsamı ise, kimi zaman ahlak problemine kimi zaman bilgi problemine bir gönderme içeren yasanın insan ve insanın yasa karşısında konumlandırılması sorunudur. Elbette Aristoteles için yasa ve insanın ilişkisi; bugünkü anlamıyla hukuk davalarında olduğu gibi tazminatın, ceza davalarında olduğu gibi suçun konusu olmaktan ziyade siyasal rejimin bir konusudur. Çünkü sorun insanın tekil, münferit olaylarda yasayla kurduğu ilişkiden daha çok sürekli ve bütüncül bir ilişkiye işaret eder. İnsanın yasalar karşısındaki kesintisiz ve bütüncül ilişkisini anlamamanın yolu antik dönem için ve belki bugün de yönetim modelini, formunu anlamaktan geçer.

Aristoteles için siyasal rejimi ve ahlakı, yasayı ve insanı birbirinden ayrı düşünmenin imkânı yoktur.<sup>124</sup> Hepsi aynı hedefe yönelir; mutluluk. Tabi ki, mutluluk diğer bütün canlılardan kendini diliyle, akıyla, biraradılığı ile ayıran insanın yaşamı için söz konusudur. Tıpkı insanın yasa ile kurduğu ilişki gibi mutluluk ile olan ilişkisini de münferit olaylar üzerinden değil bütün bir yaşam üzerinden okumak gerekecektir. Aristoteles için üç tür yaşam biçimi bulunmaktadır; haz, siyaset ve theoria (nazariyat) yaşamı.<sup>125</sup> Yaşamın türü ne olursa olsun onu nitelikli kılan; kendinde amaç olan yani başka bir sebepten ve değerden ötürü değil sırf kendinden ötürü aranan mutluluktur. Dolayısıyla, insanın yaşamı onu mutluluğa yaklaştırıyorsa ve insanı kendine yeter bir canlı haline getiriyorsa nitelikli; mahvına neden oluyor ve muhtaç hale getiriyorsa niteliksiz bir yaşamdır. Elbette Aristoteles insanı tek başına tasavvur etmez. Ona göre insan, doğası gereği yalnız değil topluluk içerisinde var olan bir canlıdır. İnsanlık için

---

<sup>124</sup> Alasdair MACINTYRE, Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 228.

<sup>125</sup> ARİSTOTELES, Nikamakhos'a Etik, (Çev. Saffet Babür), 7. Baskı, Bilge Su Yayıncılık, Ankara, 2017, s. 12, 1095b20; ARİSTOTELES, Eudemos'a Etik, (Çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 25, 1215a.

kendi kendine yeterlilik de bu türden bir yeterliliktir.<sup>126</sup> Bir insanın toplumdaki diğer insanlara ihtiyaç duyması, *zoon politikonun* (politik, toplumsal canlı) doğal bir sonucudur ve kendine yeterli olmanın bir engeli olarak değerlendirilemez. Aksine, eğer insan yalnız başına yaşamını sürdürebiliyorsa, kendi doğasına bu karşı çıkışı iki sonuca işaret eder, böyle biri ya canavar ya da bir Tanrıdır.<sup>127</sup> Böyle biri ya insanlığın geldiği mevcut konumu yakalayamamış, erginliğini tamamlayamamış ve vahşi bir hayvan olarak kalmıştır; ya da insanlığın üzerine çıkmıştır. Özetle, insanın kendine yeterliliğini tüm bu bilgi kümesiyle birlikte düşünmek gerekir.

Mutlu yaşam, insanın erdeme uygun eylemlerde bulunduğu bir hayatı ifade eder. Böyle bir tanım da insanın pasif, kendi halinde bir yaşam sürdürmesini değil, aktif ve katılımcı bir yaşam sürdürmesi gerektiğine işaret eder. Bireyin katılımının ve bu katılımın görünür hale geldiği yer ise hanenin (*oikos*) dışındaki siyasal, kamusal alandır. Zira mutlu birey aslında bir yurttaştır. Dolayısıyla çocuklar, kadınlar ve köleler eksiklikleri nedeniyle mutlu yaşama erişemeyecektir. Çocuklar, elbette burada sözü edilenler cinsiyeti erkek olanlardır, erginliklerini tamamlamadıkları için henüz müstakbel yurttaşlardır. Kadınlar haneyle iştiğal ettiklerinden aktif bir yaşama katılamazlar. Köleler ise hanenin, efendilerinin yalnızca araçları ve aletidirler.<sup>128</sup>

Mutlu yaşamın bir diğer koşulu ise bunu ömür boyu sürdürmekten geçecektir. “Çünkü bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz.”<sup>129</sup> Böylece insan, aslında dar ve daha belirleyici tanımıyla yurttaş; ömrü boyunca aktif siyaset yaşamına ahlakıyla dahil olarak, hem kendisinin hem de siyasal rejimin amacını gerçekleştirecektir. Buradan çıkarılabilecek bir diğer sonuç ise insanın hem kendi hem de devletin amacı olan mutluluğu gerçekleştirmekle kalmadığı, aynı zamanda devletin amacının da insanın

<sup>126</sup> ARİSTOTELES, *Nikamakhos*, 1097b5-15, s. 17.

<sup>127</sup> ARİSTOTELES, *Politika*, 1253a25, s. 160.

<sup>128</sup> Gunnar SKIRBEKK, Nils GILJE, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş & Şule Mutlu), 5. Baskı, Kesit Yayınları, İstanbul, 2013, s. 110. Ayrıca kölenin alet ve araç konumu için bkz. “Dolayısıyla, mal yaşam için bir araç, mülk bu araçların toplamı, köle de canlı bir maldır. Ast, bir nevi birçok araç [işlevi gören] bir araçtır. Zira Daidalos hakkındaki rivayetlerde veya Hephaistos'un üç ayaklı sehparında (şair "tanrıların toplantısına kendi başlarına geldiler" der) olduğu gibi, araçlar işlerini emir aldıklarında veya [kendiliğinden ne yapılması gerektiğini] fark ettiklerinde yerine getiriyor olsalardı (ki böylelikle dokuma tezgâhları kendi başına dokuma yapar ve mızrap kendi başına kithara çalardı), usta sanatkârların asta, efendilerin de köleye ihtiyacı kalmazdı.” ARİSTOTELES, *Politika*, 1253b31, s. 163-164.

<sup>129</sup> ARİSTOTELES, *Nikamakhos*, 1098a15-20, s. 18.

*telosu* olan mutluluktan beslendiğidir. Devlet bu yönüyle içtimai hayatın doğasından ve doğallığından beslenmektedir. Amaç insanda, rejimde ve yasalarda ortaktır; insanın, toplumun, sitenin mutluluğu. İşte insana ait olan, insanın bütün yaşamını kapsayan mutluluğun nasıl bir rejimde sağlanacağı sorusu böyle bir *telosu*, amacı takip eder. Aristoteles için yanıt tek değildir; o ideal ve reel, teorik ve pratik yanıtlara sahiptir.<sup>130</sup>

### A. İdeal Rejim: Pambasileia<sup>131</sup>

Aristoteles rejimleri ve rejim türlerini Platon'dan miras aldığı şekliyle üç iyi ve üç kötü rejim halinde açıklar. Ortak çıkar,<sup>132</sup> iyi rejimleri kötü rejimlerden ayıran kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kişi, az bir kişi ya da birçok kişi yönetim erkine sahip olabilir; fakat yönetime ilişkin nicel unsurlardan ziyade ayırım, niteliğe göre yapılır. Aristoteles için gerek bir kişinin gerek diğerlerinin yönetimi halkın ve *polis*in menfaatine ise doğrudur. Yalnızca kendi çıkarlarına uygun hareket eden hükümetler ise bu doğrulardan sapmalardır. Yine de bu ayırım bizleri ideal bir yönetim formunun bulunup bulunmadığına ilişkin net bir yanıtı ulaştırmaz. Söz konusu ayırım daha çok mevcut yönetim tiplerinin tarafsız bir tasnifi gibidir. Hocası Platon düşünüldüğünde, ideal rejime ilişkin terazinin kefesi açık bir şekilde yine Platon'un kendi tasarımı olan *Devlet* yönetimi ve filozof-kral lehine ağır basacaktır. Halbuki Aristoteles için bütün rejimler üç iyi rejim dahi – krallık, aristokrasi, politeia (cumhuriyet) – birbirlerine göre avantajlara ve dezavantajlara sahiptir.<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Hamide TOPÇUOĞLU, Hukuk Sosyolojisi: Sosyoloji Açısından Hukuk Cilt 1, 3. Baskı, Cezaevi Matbaası, İstanbul, 1969, s. 308-309.

<sup>131</sup> Kelimenin mutlak kralın yönetiminin genel adı olarak kullanılan *pambasileianın* Antik Yunancası karşılığı için “*παμβασιλεία*” ve İngilizcesi için bkz. “Absolute Monarchy”. Aristotle, *Politic*, 1285b33, s. 254-255. Kelimenin mutlak krallık yönetimi değil, yönetici yerine kullanıldığı *pambasileus* için bkz. “*παμβασιλείας*” Aristotle, *Politic*, 1287a8, s. 262-263. Özgüç Orhan'ın *Politika* eserindeki *Terimlere Dair Açıklama* kısmında söyledikleri hakkında bkz. “Mutlak krallık” olarak çevirdiğimiz *pambasileia* için, Aristoteles kralın kendisinin yasanın cisimleşmiş hali olduğunu söyler. ARİSTOTELES, *Politika*, s. 104.

<sup>132</sup> “*O halde sadece ortak çıkarları göz önüne alan yönetimler doğru yönetimlerdir. Yöneticilerin çıkarlarından başka bir şeyi göz önüne almayan yönetimler ise sapma biçimlerdir. Böylece yönetimin amacı olan motif, bize belli başlı yönetimler arasındaki bölünmeyi verir. Sözü edilen iki yönetim biçiminin her biri içinde, bir kişi, bir azınlık veya çoğunluk tarafından uygulanan yönetimler olabilir.*” W.D. ROSS, Aristoteles, (Çev. Ahmet Arslan), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 388.

<sup>133</sup> ARİSTOTELES, *Politika*, 1281a11-1281b21, s.282-285.

Bütün rejimler yapısı gereği kentin tümünün değil belli bir kısmının egemenliğini ifade eder. Buna alternatif olarak düşünülebilecek bir yönetim türü ise yasaların yönetimidir. Yasaların nihai yetkiye sahip olduğu bir ihtimalde yetke *polis*in küçük ya da büyük fark etmeksizin bir kesiminde değil, tüm kesimlerine hitap edebilen tutkularından ve insani kusurlardan arınmış kanunlarda olacaktır. Bu yönden yasa “*isteğin eşlik etmediği akıldır.*”<sup>134</sup> Oysa, bütün rejimlerin hatta yasanın yönetiminin bile ilk bakışta kusurları olduğu söylenebilir. Bir kere tiranlık, oligarşi ve demokrasi çoğunluğun çıkarını gözetmediği, yasallık ve halkın rızasından mahrum olduğu için kusurları belirgindir. İyi rejimlerin kendisinde bulundurması gereken erdeme ve toplumun mutluluğuna yönelme iradesini kendilerinde taşımamaktadırlar. İktidarın erdeme yönelmesi, kendi ahlak anlayışını da vatandaşlarına aktarması gerekir. Aristoteles için bugünden kesin biçimde ayrılan bu tavır yönetimin olmazsa olmazıdır. Eğer yönetim ahlakilik iddiası taşıyorsa ve erdeme yönelmemişse hukuku da içeriksiz biçimde yürürlükte olan ve sadece vatandaşlara sözleşmesel güvence veren bir kurum olarak görmek gerekecektir ki bu filozof için kabul edilemez. Onun için; hukuk, sadece güvenlik teminatı veren bir düzenden ibaret değildir aynı zamanda kişileri eğiten ve iyi bir topluluk haline getiren özür.<sup>135</sup>

Erdeme yönelmiş olan iyi yönetimlerin de avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır. Örneğin, azınlık yönetimlerine karşılık çoğunluk (cumhuriyet) argümanı şu şekildedir; sitenin vatandaşları tek tek mükemmel, zengin ve akıllı olmasalar bile hep bir araya geldiklerinde mükemmelliğe, zenginliğe ve doğru akla sahip olurlar.<sup>136</sup> Bu sayede bir yönetimin sahip olması gereken temel özelliklere akla, erdeme ve zenginliğe ulaşabilirler. Krallık ve aristokrasi yönetiminin iddiası ise çoğunluğun, *demosun* bu niteliklerden her zaman yoksun olduğu, daha çok yaşamlarına tutkularıyla yön veren vahşi bir hayvan olduğudur. Bu sebeple onlara göre çoğunluğun siyasi yaşama katılmaları eninde sonunda haksızlığa yol açacaktır. Benzer

---

<sup>134</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1287a25, s. 312.

<sup>135</sup> “Zira aksi takdirde, [politik] ortaklık (mekân dışında) müttefiklerin birbirinden uzakta yaşadığı diğer ittifaklardan farksız olur ve hukuk, yurttaşları iyi ve adil yapmak yerine, sofist Lykophon’un dediği gibi, ‘birbirlerine karşı sadece adil muamele teminatı veren’ bir sözleşme haline gelir.” ARİSTOTELES, Politika, 1280b8, s. 280.

<sup>136</sup> Benzer bir düşünce Aristoteles’ten yüzyıllar sonra başka bir kıtada demokratik bir yönetim kurulmak istenirken hemen hemen benzer biçimde tekrar edilecektir. TÜRKBAĞ, Tocoqueville’de Amerikan Demokrasisi, s. 64.



şekilde yasalar da kendilerini hazırlayan akıldan, kişilerden, yönetim formlarından bağımsız varlığa sahip olmadığı ve genel hükümler içerdiğinden dolayı kusurlu sayılabilir. Kanunlar, bu yönüyle revizyona ihtiyaç duyar ve somut olaylara bir uzman aracılığı ile özgülmesi gerekmektedir. Dahası, yasaların tümele hitap ettiği genel nitelikli olduğu durumlarda bile nasıl olması gerektiği ve adil olup olmadığı yine de bir sorun olarak kalacaktır.<sup>137</sup>

O halde yönetim türlerinin birbirlerine karşı sundukları bütün bu eleştirel argümanların özünde, adaletin ve erdemin ne olduğu, kente nasıl uygulanacağı ve uygulama konusunda kimin otorite sahibi ve uzman olacağı hususları vardır. Daha önce Platon'da ele aldığımız bilgi ve uzmanlık problemi aslında öğrencisi için ve hatta bütün Antik Yunan için de geçerli görünmektedir. Aristoteles, krallık rejimini tartışırken aslında hocasının bütün bir siyaset felsefesi anlayışını da beraberinde tartışmaya açar. Şu hâlde krallık hakkında söylenenleri ayrıntısıyla ele almakta yarar bulunmaktadır.

Krallık kabaca tek bir kişinin erdeme uygun yönetimidir. Aristoteles'e göre bu hükmetme biçimi diğerlerinden temel bir özelliği ile ayrılmalıdır; eğer tek bir kişi yönetecekse onun diğer kişilere erdem bakımından açıkça üstün olması gerekir, aksi halde yönetici, adaletin basit tanımıyla yani eşit durumda olanların eşit muamele görmesi ilkesi ile çelişecektir. Bu tanımın mefhum-u muhalifinden çıkarılabilecek diğer bir sonuç ise aynı durumda olmayan kişilerin aynı muameleyi görmesinin adaletsizlik yaratacağıdır.<sup>138</sup> Dolayısıyla, herkesin birbiriyle eşit ya da en azından benzer olduğu toplumlarda krallık yönetimi adaletsiz olacaktır. O halde bir kralın varlığı, yalnızca yetki bakımından değil öncelikle erdem bakımından da toplumun kalanına karşı kralın üstünlüğünü zorunlu kılar. İşte herkesin erdemlerini aşan "iyi" bir kral bulunduğu yönetim onun hakkı olmalıdır, çünkü o tıpkı filozof-kralda olduğu gibi bilgiyi, erdemleri ve adaleti, eski ifadeyle, kendi nefsinde barındırır. Öyle birini *polis*in ve *demosun* yasalarıyla bağlamak da mümkün değildir. Aristoteles'e göre kanun; soy ve yetenek bakımından eşit olanlara yönelir, ancak erdem bakımından

---

<sup>137</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1281a42-1282b6, s. 284-288. Ayrıca Platon'da yer alan hayvan benzetmesi için bkz. PLATON, Devlet, 493c, s. 205.

<sup>138</sup> "... adalet eşitlik gibi görünür ve zaten öyledir, ama herkes için değil, yalnızca eşit olanlar için. Adalet aynı zamanda eşitsizlik gibi görünür, zira gerçekten öyledir, ama herkes için değil, yalnızca eşit olmayanlar için." ARİSTOTELES, Politika, 1280a12, s. 277.

“*pambasileus*” (mutlak kral) gibi üstün biri varken onun seviyesine erişecek, seslenebilecek bir yasa yapmak imkânı bulunmaz.<sup>139</sup>

Mutlak kralın daha iyi anlaşılması için Aristoteles’in krallık rejimini nasıl anladığını kısaca incelemek gerekir. Stagiralı filozof için krallık yönetimi bazı temel özellikleri kendinde barındırmalıdır. Bunlardan ilki yukarıda da belirtilen, monarkların karakter (*ethos*) bakımından üstün niteliklere sahip olmasıdır. Yöneticiler bu özelliğinin yanında iyi ve kötü rejimler arasındaki temel ayrımları hatırlatan nitelikleri de kendinde barındırmalıdır. Krallığa ilişkin temel nitelikleri sayacak olursak şöyle diyebiliriz; 1) Halkın rızasına dayanmalılar 2) ortak yararı gözetmeliler 3) erdem bakımından yönettiği yurttaşlardan üstün olmalılar 4) yönetilenlere karşı sorumlu olmalılar 5) yasaya uygun yönetmeliler. Zira, bir kral bu temel özelliklerle tiranlardan ayrılmaktadır.<sup>140</sup> Saydığımız bu özellikler hemen önceki paragrafta ifade edilen düşüncelerle erdem bakımından üstünlük dışında çelişik görünmektedir. Üstünlük hususunda da farklılık bulunmaktadır. Krallar yurttaşların erdemini aşan konumdadırlar ama bu aşkınlık tümünün bir araya geldiğinde ulaştığı erdemi aşmak zorunda değildir. Mutlak kralın- somutlaştırmak gerekirse- adaleti, bilgeliği, cesareti, basireti herkes tarafından fark edilebilecek, herkesi besleyebilecek ölçüde zengin bir kaynaktır. Diğer nitelikler düşünüldüğünde Aristoteles yine *pambasileus*un diğer krallık türlerinden ayrı ve özerk konumda olduğunu kabul etmektedir. Mutlak kralın “*erdem itibarıyla temayüz etmesi ve bu erdemin diğerlerinin toplam erdeminden üstün olması durumunda, bu ailenin kraliyet ailesi olması veya bu kişinin kral olması ve her şey üzerinde yetkili olması adildir.*”<sup>141</sup> Her şey üzerindeki yetki sadece tebaa ile sınırlandırılmamıştır. Bu yetki ayrıca vaz edilmiş yasalara karşı da *pambasileus*un üstünlüğü ifade eder. Salt egemenliği diğer kralların yönetiminin yasaya dayanma ve yasaya uygunluk koşuluyla bağlı değildir. Ana kuralın, başka bir şekilde ifade edersek iyi yönetimlerin yasaya dayanma ilkesinin, Platon’a yaklaşan çarpıcı bir istisnası Aristoteles’in düşüncesinde kendine karşılık bulmaktadır. Böyle bir egemen insanlar arasında bulunup yöneten bir Tanrı gibidir.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1284a3, s. 296.

<sup>140</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1295a12, s. 353.

<sup>141</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1288a16, s. 317.

<sup>142</sup> Nagle BRENDAN, “Alexander and Aristotle's Pambasileus”, L'antiquité Classique, Tome 69, 2000, s. 119. Aynı zamanda bkz. Leo STRAUSS, Introduction to Political Philosophy: Aristotle (A coursed

## 1. Bir Çözüm (?) Olarak Ostrakismos

Düşünür için tıpkı yukarıdaki gibi yasa-üstü bir insana karşı toplumun vereceği iki tür reaksiyon bulunmaktadır. İlki, toplumun geri kalanı eşit veya benzer durumda olduğundan eşitliğe, mevcut yasalara istisna teşkil eden böyle birini sürgün edebilirler. Mutlak kral gibi eşitliği zedeleyen kişilere karşı demokratik yönetim mantığının geliştirdiği bu sürgün diğer sürgünlerden çok ciddi biçimde ayrılan kendine özgü bir sürgündür. *Ostrakismos*, ancak Antik Yunan'ın ve *polis* demokrasisinin gelişimi ile birlikte değerlendirildiği zaman tam olarak anlaşılacaktır. İlk kez Atina'da<sup>143</sup> M.Ö 508/7 yılında Klistenes tarafından kurumlaştırılmıştır. Kurumlaştırılmasından 20 yıl sonra ise ilk kez Hipparkhos'a uygulanmıştır. *Ostrakismos* (ὄστρακισμός)<sup>144</sup> kelimesinin kökeni *ostrakon* (ὄστρακον)<sup>145</sup> olup adını oradan almaktadır. *Ostrakon* türkçeye çanak, çömlek olarak çevrilebilir.<sup>146</sup> Sürgün edilecek kişinin adı, sırf bu sürgün için özel hazırlanan çanak ve çömlek parçalarına yazıldığından dolayı uygulama *ostrakismos* olarak anılmıştır.<sup>147</sup>

Bu kurumun uygulanma usulüne ilişkin bilgi vermeden önce neden Antik Yunan sitelerinde ortaya çıktığını anlamak büyük bir öneme sahiptir. *Ostrakismos*,

---

offered in the winter quarter, 1965), (Ed. Catherine Zuckert), Session 13, Estate of Leo Strauss, 2016, (Erişim) <https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Introduction%20to%20Political%20Philosophy-Aristotle%20%281965%29.pdf>, 30.10.19, s. 74

<sup>143</sup> Benzer bir uygulama mantığını yine M.Ö 6. ve 5. yy. da başka kentlerde de görmek mümkündür. “Doğru olur öldürülmesi tüm yetişkin Ephesosluların ve kenti küçük çocuklara bırakmaları; onlar ki Hermedoros'u aralarındaki en yararlı kişiyi kovdular kentten ve şöyle dediler: 'Kimse en yararlı olmasın aramızda ya da gitsin başka yerde başkaları arasında olsun". Semih RIFAT, Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi, 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 79. Herakleitos'un 121. fragmanıdır.

<sup>144</sup> Bu sözcüğün Antik Yunanca ve İngilizce kullanımları için bkz. “... ὄστρακισμοῦ νόμος.” “... law about *ostracism*.” ARİSTOTLE, The Athenian Constitution - The Eudemian Ethics - On Virtues and Vices, (Çev. H Rackham), William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London - Cambridge and Massachusetts, 1935, s. 66-67. Vurgu tarafımıza aittir. Türkçe çevirisi hakkında bkz. “*Bunlardan biri ostrakismos yasasıydı.*” ve “*Bu yasa ilk olarak Pisistratos'un akrabalarından, Kollytos demosundan Kharmos'un oğlu Hipparkhos'a uygulandı.*” ARİSTOTELES, Atinalıların Devleti, s. 25-26.

<sup>145</sup> Bu kullanım için bkz. “Each citizen wrote on a piece of pottery (*ostrakon*) the name of the man who in his opinion had the greatest power to destroy the democracy; and the man who got the largest number of ostraca was obliged by the law to go into exile from his native land for a period of five years.” “ἕκαστος τῶν πολιτῶν εἰς ὄστρακον ἔγραφε τοῦνομα τοῦ δοκοῦντος μάλιστα δύνασθαι καταλῦσαι τὴν δημοκρατίαν: ᾧ δ' ἂν ὄστρακα πλείω γένηται, φεύγειν ἐκ τῆς πατρίδος ἐτέτακτο πενταετὴ χρόνον.” DIADORUS OF SICILY, Library of History: In Twelve Volumes IV Books IX-XII, (Çev. C. H. Oldfather), 2. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London - Cambridge and Massachusetts, 1956, s. 264-265. Vurgu tarafımıza aittir.

<sup>146</sup> Bknz. (Erişim) <https://www.merriam-webster.com/dictionary/ostrakon>, 15.10.2019.

<sup>147</sup> YALÇINKAYA, s. 39.

varlığını *polis*lerin demokrasi anlayışlarına ve yurttaşlık mantığına borçludur. *Poliste* hayat bulan demokrasinin esasları hakkında birçok farklı temel zikredilebilecek olmasına karşılık iki temele dayandırılabilir. Bunlar eşitlik ve özgürlüktür. Eşitlik hem yasalar karşısında yurttaşların eşitliğini hem de siyasal yeteneğe (*politik techne*) her yurttaşın sahip olmasını ifade eder.<sup>148</sup> Fakat, bu Antik Yunan sitelerinde yaşayan herkesin aynı konumda bulunduğu şeklinde bir yanılgıya da yol açmamalıdır. *Polis* çok sayıda köleden, meteklerden, kadınlardan ve ergin erkek yurttaşlardan oluşmaktadır. Zaten ancak bahsi geçen yetişkin erkekler; yurttaş olmak, siyasal hayata katılmak ve hatta mutlu olmak hakkına sahiptirler.<sup>149</sup> Demokrasinin, eşitlik ve özgürlük temellerini korumak, halkın gücünü anımsatmak ve seçkinler üzerinde bir denge mekanizması oluşturmak için *ostrakismos* uygulanmaya başlanmıştır.<sup>150</sup>

Kurumun prosedürel kısmına kısaca değinmek gerekirse; bu iki aşamalı bir sürgündür. Birinci aşama, halk meclisinde (*ekklesia*) Aralık sonu ile Şubat ayları arasında *ostrakismos* uygulayıp uygulamayacaklarına karar verdikleri aşamadır. Eğer halk meclisinde o yıl *ostrakismos* uygulanacağına dair olumlu karar alınırsa ikinci aşama için hazırlıklara başlanır ve zanaatkarlar yeterli miktarda çömleği üretmeye başlarlar. Daha sonra en az altı bin kişinin katılımıyla tekrar Mart ayında toplanılır. Oraya gelen yurttaşlar ister bir sebep göstererek isterlerse de göstermeksizin sürgün edilmesini istedikleri kişilerin adlarını bu çömlek parçalarına yazarlar. Adı bu *ostrakon*lara en fazla yazılan kişi ise bütün bu ritüelin sonunda sürgün edilir.<sup>151</sup>

Tüm bunlara ek olarak *ostrakismos* muvakkat bir sürgündür. Kişiler önceleri on yıllığına sürgün edilirken daha sonra bu süre beş yıla indirilmiştir. Toplumdan uzaklaştırılan bu kişilerin ne yurttaşlık hakları ellerinden alınmış ne mülkiyetleri müsadere edilmiş ne de ailelerine bir zarar verilmiştir.<sup>152</sup> Uygulamanın bütün bir tarihi

---

<sup>148</sup> Siyasal yetenek için bkz. H. Maksut MUMCUOĞLU, *Kendine Özgü Bir Siyasal Topluluk Antik Çağ Polis'i*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Ankara, 2001, s. 42. Yasalar karşısında eşitlik (*isonomia*) için bkz. YALÇINKAYA, s. 46.

<sup>149</sup> MUMCUOĞLU, s. 38-39.

<sup>150</sup> Sarah FORSDYKE, *Exile, Ostracism, and Democracy*, Princeton University Press, New Jersey, 2005, s. 161-162.

<sup>151</sup> FORSDYKE, *Ostracism*, s. 147-149.

<sup>152</sup> ARİSTOTELES, *Politika, Terimlere Dair Açıklama*, s. 109.

boyunca yılda sadece bir kereye mahsus ve yalnızca bir yurttaş karşı yapıldığını söylemekte yarar bulunmaktadır.<sup>153</sup>

Diğer sürgün örneklerine kıyasla nispeten ılımlı olan bu sürgün türünde kişinin toplumun işleyişine zarar vermiş olmasına ve toplum için bir tehdit ve tehlike oluşturmasına gerek yoktur. Kişiler topluma ya da vatana karşı bir kabahat işlememiş olsalar bile salt niceliksel bir seçim yapıldığı için sürgün edilebileceklerdir. Kaldı ki ilk oylamadan olumlu yanıt alındıktan sonra zaten kim olduğu bilinmeksizin yurttaşlardan birinin toplumdan dışlanacağı muhakkak hale gelmektedir. O halde içlerinden birinin hazırlık aşamasında sürgününe yol açacak bir suça karışacağını varsaymak manasız ve abes olacağından *ostrakismos*un daha çok eşitliği vurgulayan bir ritüel, keyfi bir sürgün olduğunu söylenebilir. Hukuki bir yaptırım olmaktan ziyade politik bir tehdittir.<sup>154</sup> Aynı zamanda uygulamanın yukarıda zikredilen geçici yapısı, dışlanan kişiye sağladığı korumalar da tehlikeliliği ve cezalandırmayı temel almadığını göstermektedir.

Öte yandan amacı cezalandırmak olmayan bu ritüelin her zaman demokrasiyi güçlendirmediği, hatta başka bir açıdan yaklaşıldığında zayıflattığı dahi söylenebilir. Eşitliğin mutlak bir kaide kabul edilip *ostrakismos* yoluyla aşırı uygulanması sadece toplum düzeyini yakalayamamış kişilerin aleyhine değil onun düzeyini aşan, erdemli kişilerin de sürgün edilmesine yol açmıştır. Demokrasi yurttaşın özgürlük ve eşitliği üzerine temellendirildiğinde birinin diğerinden bariz biçimde üstün ya da aşağı bir seviye bulunmasına tahammül gösteremeyecektir. Adaleti ve doğru sözlülüğü ile bilinen ve hatta bu erdemleri sebebiyle halkın ismini duymaktan bezdiği Aristides'in *ostrakismosa* uğraması bu tahammülsüzlüğün en büyük göstergelerinden biridir.<sup>155</sup> O halde çıkarlar ve olması gereken arasında ayırım yapan bu özellikleri ile topluma yol

<sup>153</sup> FORSDYKE, Ostracism, s. 147.

<sup>154</sup> FORSDYKE, Ostracism, s. 163- 164; ARİSTOTELES, Politika, Terimlere Dair Açıklama, s. 109.

<sup>155</sup> Aristides'in adaleti hakkında bkz. "Okuma yazması olmayan Atina kırsalından bir yurttaş, Aristides'in sürgüne (*ostracism*) gönderilmesi yönünde oy kullanmak istemektedir, ancak okuma yazması olmadığı için bu ismi *ostrakon*'a yazamaz. Bunun üzerinde yanında duran tanımadığı kişiden yardım ister. Yanındaki kişi Aristides'tir. Adamın tercihini duyunca şaşırın Aristides, ona Aristides'in ne yanlış yaptığını sorar. Adamın yanıtı şu olur: 'Hiçbir şey, onu tanımıyorum bile, ama her yerde ona 'Adil' denmesini duymaktan bıkip usandım.' Bunun üzerine Aristides sesini çıkarmaz, ismini *ostrakon*'a yazar ve adama uzatır. Oylamadan Aristides'in ismi çıkar. Atina'yı terk ederken ellerini göğe kaldırarak dua eder. Duası Atinalıların onlara Aristides'i hatırlatacak kritik bir olay yaşamamasıdır." ARİSTOTELES, Politika, Terimlere Dair Açıklama, s. 109.

gösterebilecek kişiler de bu uygulama ile sürgün edilmiştir. *Ostrakismos* toplumsal sorunların çözümüne, demokrasinin, siyasal sistemin korunmasından ziyade eşitliğin öneminin sembolik bir düzeyde vurgulandığı bir ritüeldir.

## 2. İstisna Olanın Çözümü

Aristoteles'in kurumun bilinen bir uygulaması kalmamış olmasına rağmen ondan yeniden söz etmesi kesinlikle tesadüfi değildir.<sup>156</sup> Dahası basiretinin ve derinlikli kavrayışının ispatı niteliğindedir. Çünkü o, Yunan sitelerinin Sokrates'i yargılarken de Aristides'i sürgün ederken de farklılığa olan tahammülsüzlüğünün bilincindedir. Aynı şekilde erdemle toplumun bariz biçimde üzerinde olan mutlak kralın (*pambasileus*) da böyle bir suçlama ile karşılaşacağını farkındadır. Aristoteles her ne kadar zor olsa dahi mutlak kralın varlığında onu sürgün etmek yerine ona katılmamızın daha doğru olduğunun altını çizer. Çünkü, onu siteden uzaklaştırmak Zeus gibi birini hak etmediği şekilde aşağıya çekmek anlamına gelecekken; ona uymak daha yüksek bir yasaya itaat etmektir.<sup>157</sup> İşte, toplum kendisine mutlak bir istisna oluşturan *pambasileusa* uyduğu ihtimalde en ideal ve en iyi yöneticiye, yasalara ve siyasal yönetime kavuşacaktır.<sup>158</sup>

Aynı sonuca başka bir yöntemle de ulaşmak mümkündür. Hatırlanacağı üzere Aristoteles rejimleri iyi ve kötü olarak ayırmıştır ve buna göre en kötü rejim; keyfiyete sahip, sadece kendi çıkarına göre yöneten ve yönetilenlerin rızasına dayanmayan tiranlıktır.<sup>159</sup> Buna karşılık Aristo mantığının zıtlığa dayanan yapısı gereği en iyi rejimin krallık ve onun özgün formunun olduğunu söylemek mümkündür. Nihayet, mutlak krallığın karşısına diğer tiranlık rejimlerinde de "kötü" olan mutlak tiranlığı koyması dolayısıyla, krallığın içinde özgün bir konuma sahip olan *pambasileia* yönetimini en ideal ve iyi yönetim biçimi haline getirmektedir.<sup>160</sup> En iyi insanın yalnızca ideal olup olmadığı, somut ve tarihi bir olguya dayandırılıp dayandırılmayacağı ise başka bir tartışmanın konusudur. Nitekim, bu yönetim şeklini

<sup>156</sup> FORSDYKE, *Ostracism*, s. 170.

<sup>157</sup> ARİSTOTELES, *Politika*, 1284b25 ve 1288a15, s. 299 ve 317-318.

<sup>158</sup> ARİSTOTELES, *Politika*, 1288a32, s. 318.

<sup>159</sup> Ahmet ARSLAN, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 293.

<sup>160</sup> ARİSTOTELES, *Politika*, 1295a17, s. 353.

takiben bazı araştırmacıların aklına filozofun meşhur öğrencisi Büyük İskender'in yahut İskender'in babası Kral Philip'in gelmesi bunun tarihsel karşılığının olduğu, afaki olmadığı yönünde delil sayılabilir.<sup>161</sup>

## B. Platon'un Mirasının Aristotelesçi Taksimi

Buraya kadar Aristoteles ve Platon'un en iyi yönetim formu hakkındaki görüşlerinde büyük benzerlikler bulunduğunu belirttik. Bir kere ikisi için de en iyi yönetim, tek kişinin erdemli biçimde yönetimidir. Platon böyle bir insanı ancak filozoflar arasında bulabileceğimizi düşünürken, Aristoteles yöneticinin filozof olması gibi bir kayıt düşmemiştir. Fakat, filozof olsun ya da olmasın taşımaları gereken ortak özellikler mevcuttur. Bilgileri, adil tutumları, karakterleri bütün bir şehri ayakta tutacak ve yön verecek kadar yoğun ve sürekli olmalıdır. Hoca ile öğrencisi arasındaki görünüşteki bu aynılık düşüncelerinde içerilen büyük bir ayrılığı unutturmamalıdır. *Politikanın* özellikle ikinci kitabında Aristoteles, Platon'a eleştirilerine yer verir. İlginç bir şekilde kritiklerin çoğu hemen yukarıda benzerlik kurduğumuz Platon'un *Devlet* metni ve ideal rejimine yönelmiştir.

Düşünürler arasındaki ayrılığın büyük bir kısmı *Devletin* kadınların, çocukların ve mülkiyetin ortaklığına ilişkin görüşüdür. Aristoteles kadın ve çocukların ortaklığını üç sebepten dolayı eleştirir. Birincisi böyle bir yasanın amacı (*telosu*) yeterince açık değildir. İkincisi kadın ve çocukları, eşleri birbirlerinden ayırmak ve onların birbirlerini unutmalarını sağlamak fiilen imkansızdır ve son olarak bu birliğin nasıl bir birlik ve ortaklık olduğu düzgün şekilde nitelendirilmemiştir. Gerçekten de Platon *Devlette* kentin bir ve benzer olmasının, bunu sağlamanın yolunun ise her şeyin, ki buna kadınlar, çocuklar ve mallar da dahildir, ortak kullanımında yattığını düşünmektedir. Oysa, Aristoteles'e göre bu türden bir birlik ve yasa; kenti amacına, mutluluğa ulaştırmaktan ziyade ortadan kaldıracak bir birlik ve yasadır. Site çok sayıda benzer insanın sadece beraber yaşadığı bir ortam değildir. Site farklı işlevleri yerine getiren farklı insanlardan teşekkül eder. O halde; insanları, pek tabii bunun imkânı bir kenara bırakmak kaydıyla, birbirlerinin aynısı haline dönüştürmek ahenk ve uyum için

---

<sup>161</sup> Konu hakkında bir tartışma için bkz. G.E.R LLOYD, Aristoteles, (Çev. Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 225.

beklenen müspet etkiyi yaratmaktan öte bu ahengi bozacaktır.<sup>162</sup> Kentin ayakta kalması ancak mütekabiliyet ile mümkündür. Yani herkesin eşit olması, herkese eşit ve aynı biçimde muamele edilmesiyle adalet ve mutluluk sağlanamaz. Kişilerin siteye katıldığı, bir suça ve zarara katıldığı oranda karşılığını alması gerekir.<sup>163</sup>

### C. Değişen ve Değişmeyen Yönleriyle Doğal Hukuk

İncelemeye değer ikinci bir nokta ise filozof-kralın yasalara karşı üstünlüğünün, yasa-üstü konumunun herhangi bir sınırı zikredilmemişken *pambasileus* için böyle bir sınırın bulunup bulunmadığı sorusudur. Platon'dan farklı olarak Arisoteles bu konuda yolumuzu daha çok aydınlatmaktadır. Etiğe ilişkin kitaplarında ve *Politikada* genelde adaletle özelde yasayla insanın nasıl bir ilişki kurması gerektiğine dair zengin bir kaynak sunmaktadır. Kaynaklardaki zenginlik yasa-üstü olarak nitelendirdiğimiz mutlak kralı hem yazılı hem de yazılı olmayan hukuk karşısında nasıl değerlendirebileceğimiz hakkında belirleyici olacaktır. Mutlak kralın yazılı yasalara üstün konumda bulunduğu daha önce değinmiştik, fakat bu üstünlüğün yazılı olmayan, doğal hukukun yasalarını da kapsayıp kapsamadığını ve bu yönüyle Platon ve Arisoteles arasında adalet ve yasaya ilişkin görüşlerin farklarına değinmek zorunludur.

*Nikamakhos'a Etik*'in beşinci kitabı hem bir karakter erdemi olan hem de erdemlerin tümü olan adalet bahsine ayrılmıştır. Buna göre adalet, tıpkı diğer karakter erdemleri, cesaret, cömertlik gibi insanın kendisine yerleşmiş ve öğrenilebilir bir davranıştır. Sürekli tekrar etmekle, uygulanmakla kalıcılık sağlayan bir huydur. Bunun ötesinde adalette diğer bütün erdemler de bir arada bulunur, erdemin sadece bir parçası değil tümüdür. Çünkü adalet kendi amacını en çok kendinde taşıyan, sırf kendisi için

---

<sup>162</sup> ARİSTOTELES, *Politika*, 1261a10-1261a22, s. 194-196. Ayrıca *Devlet*'te konu hakkında yer alan görüş için bkz. “[...] Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha karlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun -en iyisi bu tabii-, ister dışarıdan yönetsin bizi. Böylelikle hep aynı düzen içinde yaşar, birbirimizin mümkün olduğu kadar benzeri ve dostu oluruz.” PLATON, *Devlet*, 590d, s. 331. Yine benzer bir görüş için bkz. ARSAL, s. 93.

<sup>163</sup> ARİSTOTELES, *Nikamakhos*, 1132b33, s. 99.



istenilen ve dahası başkası ile ilişkide ortaya çıkan bir erdemdir. “*Ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı böylesine harika bir şeydir.*”<sup>164</sup>

Yasayla adalet arasında da kolaylıkla kurulabilecek bir ilişki bulunmaktadır. Filozof, kanuna uyan kişilerin ve eylemlerin adil; uymayan kişilerin ve eylemlerin ise adaletsiz olduğunu söylemektedir. O halde adalet kanunla eş bir düzlemde değerlendirilmektedir. Kanunun söylediğini yapmak adil olandır.<sup>165</sup> Elbette, Aristoteles kanunun adaletsiz durumlara yol açabileceğini farkında olduğu için onu bazı ilkelerle sınırlamak ister. Kanunların taşınması gereken temel özellikler her rejimde aynı olmayacaktır. Bu düşüncenin arkasında da temel bir varsayım bulunur. Kanunlar, kendilerini hazırlayan rejimlerin ürünü oldukları gibi rejimin yapısına da uygun olmalıdırlar. Cumhuriyet rejiminde kanunlar herkesin yararını, aristokrasi de zümrenin yararını, krallıkta erdem bakımından üstün kişilerin yararını hedef edinirler.<sup>166</sup> Nitekim, siyasal rejimlerin yapısını sürdürmeye yarayan kurallar adil olarak nitelendirilmektedir. Halbuki, bu açıklama şeması da eksiktir.

Hukuk, bu seviyede tamamen yönetim erkine sahip olan grubun ya da kişinin söylediğidir. Yasanın yönetimi başka bir açıdan ona yürürlük kazandıran aklın da yönetimidir. Temelde siyasal rejim ne kadar erdemliyse, vazedilen hukuk o denli erdemli olacaktır.<sup>167</sup> Tam da bu sebeple mutlak krallık özünde yasaya dayanan bir rejim değilse, kralın kendisi yasa hükmündeysen bile Aristoteles’in düşüncesi ile çelişmeyecektir. Çünkü, yasaya dayanan yönetimle hedeflenen aslında yasanın tutkusuz ve akla uygun, insanın uğrayacağı yıpranmadan muaf ve erdemli bir site hayatına yol açacağı düşüncesidir. Aynı şekilde *pambasileusun* yönetimi de halkın refahını ve erdemli bir hayat sürmesini sağlayacaktır. *Polis* için yasayla yönetilmekten daha önemli yegâne ilke mutlu bir yaşamın sürdürülmesidir. İleride göreceğimiz üzere “uygulanabilir” en iyi rejim olan *politeia* (cumhuriyet) yönetimin sırayla ve yasaya dayanarak gerçekleşebileceğini söylerken aynı mutluluğu hedefler. Gerek ulaşılabilir

---

<sup>164</sup> ARİSTOTELES, *Nikamakhos*, 1129b10-1130a10, s. 92-93. Ayrıca erdemlerin tam bir listesi için bakınız. ARİSTOTELES, *Eudemos*, 1221a, s. 57.

<sup>165</sup> ARİSTOTELES, *Magna Moralia*, (Çev. Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 99

<sup>166</sup> ARİSTOTELES, *Nikamakhos*, 1129b14, s. 92.

<sup>167</sup> George SABINE, *Siyasal Düşünceler Tarihi I Eski Çağ- Orta Çağ*, (Çev. Harun Rızatepe), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969, s. 98.

olsun gerek teorik düzeyde kalsın, rejimlerin yasayla kurduğu ilişkiden ziyade önemli olan toplumsal iyiyi nasıl sağlayacağıdır.<sup>168</sup>

Açıklığa kavuşturulması gereken bir diğer nokta Aristoteles'in doğal hukuka ilişkin görüşleridir.

“**Siyasi hukukun** bir türü doğal bir türü de uyuşumsaldır. Doğal olanı her yerde aynı güce sahiptir ve kanılara göre değişmez; uyuşumsal olanda ise başlangıçta şöyle ya da böyle olması fark etmez, ama konuktan sonra fark eder; örneğin bir kişinin bir mna ile serbest bırakılması ya da iki koyun değil, bir keçinin kurban edilmesi gibi. Ayrıca tek tek durumlarla ilgili olarak konan yasalarda da fark eder, örneğin Brasidas'a kurban kesmede ve kararnamelerle konan şeylerde olduğu gibi. Kimileri de her şeyin böyle olduğunu düşünür, çünkü doğal olan değişmez, her yerde aynı güce sahiptir —ateşin hem burada hem de Perslerde yakması gibi— ama hak sayılanların da değiştiğini görüyorlar. **Oysa bu böyle değildir**, ama böyle gibi görünür. Her ne kadar tanrılarda belki hiçbir şekilde değişmiyorsa bile, **bizde tümüyle değişken olan** —ama bir kısmı doğal bir şey, bir kısmı da doğal olmayan bir şekilde değişen— doğal bir hukuk vardır. Her ikisi de değişken olduğuna göre, başka türlü olabilecek şeylerden hangilerinin doğal bir şekilde, hangilerinin de doğal olmayan bir şekilde, yani yasayla ve uyuşmayla değiştiği açıktır.”<sup>169</sup>

Yukarıdaki pasajda inceleme konusu yapılan ilk ve temel husus siyasi hukuktur. Keza, “siyasi hukuk” özgün bir yere gönderme içermektedir. Siyasi hukukun konusu; siyasal rejimin yasalarını nasıl düzenlemesi gerektiği ve yöneticilerin, toplumun bu yasalarla ne türden bir ilişki kuracağı hususlarıdır. Aristoteles'in katılmadığı ilk görüş şu şekildedir; siyasi alanı düzenleyen değişmeyen doğal ve doğal olmayan kurallar vardır. Ateş her yerde aynı yakıcılığa sahiptir derken doğal kurallardan bahsederez, fakat bir ürünün fiyatına karar verdikten sonra o miktar üzerinden alışveriş yapmamız ise kuralın uzlaşım ile belirlenmesinin bir örneğidir. Tanrılar değil insanlar ve onların yönetim formları söz konusu olduğunda ise durum önemli ölçüde farklıdır. Aristoteles'e göre ise bir kısmı doğal şekilde bir kısmı ise uzlaşım ile değişen doğal bir hukuk vardır. Siyasal yaşama ilişkin kurallar, her zaman geçerli değildir ve yasayla ya da karşılıklı anlaşmayla (consensus) ile değişebilir. Aristoteles'in doğal hukuk görüşünü anlamak için doğal hukuku hangi bağlamda kullandığını anlamamızın da kıymeti büyüktür. *Nikamakhos'a Etik*'te basitçe doğal hak siyasi hakkın bir parçası olarak düşünülür.<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Benzer bir görüş için bkz. Fred D. MILLER, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, 1995, s. 234-239.

<sup>169</sup> ARİSTOTELES, *Nikamakhos*, 1134b18-33, s. 104-105. Vurgu tarafımıza aittir.

<sup>170</sup> Leo STRAUSS, *Doğal Hak ve Tarih*, (Çev. Murat Eşen- Petek Onur), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 184. “*Aristoteles'in doğal hakka dair ileri sürdüğü -ilkinden çok daha şaşırtıcı olan- ikinci iddia her doğal hakkın değişken olduğudur.*” STRAUSS, *Doğal Hak*, s. 184.

Ayrıca filozof, siyasal alana hâkim hakların, siyasal hukukun tamamının değişebilir nitelikte olduğunu söylerken bu düşüncesine herhangi bir istisnai kayıt koymamaktadır. İslam filozofları da bu ayrımı fark etmişler ve “muallim-i evvelin” doğal hukuktan bahsederken aslında “yasal” doğal hukuktan ve doğal haktan bahsettiğini ifade etmişlerdir. Aynı şekilde Orta Çağ düşünürlerinden Padoalı Marsilius, Aristoteles’in doğal hukuka ilişkin bu görüşünün uzlaşma dayandığını fark etmiştir.<sup>171</sup> Nitekim, yönetim biçimine bağlı olarak yurttaşların çoğunun ya da az bir kısmının uzlaşısına, yetkisine dayanarak oluşturulacak pozitif yasalar; gücünü uzlaşıdan değil kendinden, akıldan ya da bizatihi doğanın işleyişinden alan yasalardan tamamen farklı değildir. Siyasi hukukun bir parçası durumundaki değişen doğal hukuk yasalarına her yerde (ör. Yunan’da Pers’te ve Hint’te) benzer uzlaşımlar sonucu varıldığı oranda hukuk, a priori değil fakat a posteriori bir temele kazanır. Böylece değişebilir doğal yasalar, alelade pozitif düzenlemelerden bu uzlaşımın geniş coğrafyalara yayılmasıyla ayrılır. Atina’da idam cezalarının görüşüldüğü davaların bir gün sürmesi, usule ilişkin basit bir pozitif yasa iken; o dönem her coğrafyada tanrılara ya da Tanrıya hakaret etmenin cezayı gerektirmesi nitelikli bir pozitif düzenlemeye, değişebilir doğal hukuka örnektir. Her halükârda a posteriori, değişebilir doğal yasa uzlaşmaya dayandığı için pozitif bir düzenlemeye karşılık gelecektir. Değişen doğal hukuk kuralları tüm dünyada kabul görmüş olsalar bile konulurken ortak uzlaşıyla konuldukları gibi toplumun menfaati ve ortak iyiliği bunun aksini gerektirdiğinde yine ortak uzlaşıyla geri alınabilirler. Rüzgâr başka bir cepheden estiği takdirde tıpkı bugün olduğu gibi inançları hedef alan hakaretler ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilebilir. Önemli olan toplumun, siyasal erkin uzlaşısıdır, kuralı var eden ve ortadan kaldıran öz budur.<sup>172</sup> Özetle, siyasal hukuk bağlamında “doğal” hukuk değişmez değildir; oysa *Retorikte* durum bunun tam tersidir.

*Retorikte* yasaların özel ya da genel olabileceği belirtilmiştir. Özel yasayla ifade edilmek istenilen, *polis*in yaşamını düzenleyen bir kısmı yazılı bir kısmı yazılı olmayan yasalardır. Toplulukların kendi ihtiyaçlarına uygun biçimde düzenlediği özel

---

<sup>171</sup> STRAUSS, Doğal Hak, s. 185-186.

<sup>172</sup> STRAUSS, Doğal Hak, s. 185-186. Aristoteles’te doğal hukukun pozitif yasalar gibi değişebilir olduğu hakkında başka bir görüş için bkz. “*Bununla beraber enteresan olan cihet, ARISTO'nun bu değişme imkânını yalnız mevzu hukuka değil tabii hukuka da tanımasıdır. Ona göre değişir olmak, müsbet hukuku tabii hukuktan ayırıcı bir vasıf değildir.*” TOPÇUOĞLU, s. 311.

nitelikteki yasalar yukarıda bahsi geçen siyasi hukuka denk gelir. Genel yasayla ifade edilen ise her yerde bilinen yazısız, aklımız ve irademizle ahenk içerisindeki ilkelerdir. Birbirleriyle doğrudan ilişkisi olmayan insanların dahi bu araçlar vasıtasıyla bağlandığı hukuk, siyasi hukuku aşan evrensel, doğal hukuktur.<sup>173</sup> Antigone, “*Zeus böyle bir yasa koymamış, ne de Adalet denen Tanrıça buyurmuş böyle bir şey insanlara. Senin buyruğunun da bir ölümlüye Tanrıların başlangıçsız, sonrasız yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine inanmıyorum.*”<sup>174</sup> derken aslında Aristoteles’in bahsettiği bu görüşün ve doğal hukukun temellerini de ortaya koymaktaydı.

Siyasi hukukun bir cüzü olan “değişebilir doğal hukuk” ile yasaların evrensel yönünü imleyen değişmez nitelikteki doğal hukuk birbirlerinden ayrılırlar. İlk türden doğal hukukun (değişebilir doğal hukuk) tıpkı diğer yasalar gibi siyasi gücü elinde bulunduran yöneticilerin talebiyle değişeceği açıktır. Nitekim, *Nikamakhos’a Etik’te* bahsi geçen değişebilir doğal hukukun üstünde yer alan bir mutlak kraldan bahsetmek mümkündür. Çünkü bu türden bir doğal hukuk siyasal alana dahildir ve siyasal alana hâkim olan yöneticinin verdiği şekli alacaktır.<sup>175</sup> Öte yandan ikinci türdeki doğal hukuk nasıl ki insanlar eliyle oluşmadıysa, akli ve iradi bir uyumla tabi olduğumuz türden yasalarsa, *pambasileusun* da Retorikte bahsedilen doğal hukukla bağlı bulunduğunu söylenebilir. Mutlak kral doğal yasanın kendisi gibi hakkaniyetli sonuca çalışan, adaleti ve erdemi korumaya çaba sarf eden bir yönetim olarak karşımıza çıkar. Yazılı kanunlar somut olayların çeşitliliğine kıyasla boşluklar içerebileceği gibi haksız sonuçlara da yol açabileceklerdir. Yaşanabilecek her durumun ya da suça konu olabilecek her aracın sayılarak tüketilmesi çoğu zaman imkansızdır ve hatta bunu düşünmek manasızdır. Hakkaniyet, bu boşlukları ve haksızlıkları önlemek için etkili ve çok daha somut bir yoldur. İşte, yasayı adalete ilişkin bir bilgelikle tamamlamak; doğal hukukun ve ona tabi, onun gibi erdemle donanmış hem yönetici hem yargıç olan mutlak kralın işlevidir. Nasıl ki doğal hukuk ilkeleri olması gerekeni söylemek bakımından yazılı yasalara kıyasla belli bir üstünlük içeriyorsa, *pambasileusun* da

<sup>173</sup> ARİSTOTELES, Retorik, (Çev. Mehmet H. Doğan), 14. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 82-83, 1373b3-11. 1373b3-11, s. 82-83.

<sup>174</sup> SOFOKLES, Antigone, (Çev. Güngör Dilmen), 3. Baskı, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2005, s. 86, Paragraf numarası 450-455.

<sup>175</sup> STRAUSS, Doğal Hak, s. 127-128.

yazılı yasalardan ve değişebilir nitelikteki doğal hukuktan üstün olduğunu ama doğal hukukun ilkeleriyle bağlı bulunduğu; aynı zamanda bu ilkelere vücut ve hayatiyet kazandırdığını kabul etmek gerekecektir.

Aristoteles ideal rejimin kendisine ve krala dair inceleme konularını Platon'dan tevarüs etse de özgün bakış açısıyla kendi yanıtlarına ulaşmıştır. Platon için insan adalete büyük ölçüde *episteme* (bilgi) ile, *doxaları* (sanıları) aştığı oranda ve kendi yapacağı işi öğrendiği, uyguladığı ölçüde ulaşır. Aristoteles ise adalete ilişkin genel-özel, denkleştirici, düzeltici adalet<sup>176</sup> gibi yaptığı ayrıntılı tasniflerle hem konunun bizatihi kendisine, hem de yasayla egemenin kuracağı bağa dair daha nitelikli bir açıklamaya varmaktadır. İki düşünür arasındaki ayrılık hekimlik mesleği alegorisine yaklaşımlarıyla belirginleşir. Platon idealde hekimliği, bilge kişinin yasayı takip etmesine gerek olmadığı yönünde bir örnek olarak sunar. Zira hekimler, isteğimiz olsun ya da olmasın, konu hakkında bir reçete bulunsun ya da bulunmasın bizi iyileştirmek için çabalarlar, ona göre sonuca nasıl ulaştıkları önemli değildir. Hekimlik konusunda yetkin olan hekimin kendisi olduğu ve bazı hastalıklar güne özgü olduğu için onu hastaların ya da önceki hekimlerin yasalarıyla, reçeteleriyle bağlamak anlamsızdır.<sup>177</sup>

En iyi reçetenin mi yoksa doktorun mu hastaya daha iyi geldiğine, başka şekilde söylersek, mükemmel yasanın mı yoksa mükemmel adamın (*spoudaios*) mı daha iyi yöneteceğine dair soruya Aristoteles başka veçheden bakar. Bir kere hekimin hiçbir reçeteye, yasaya ihtiyaç duymadığını söylemek mümkün değildir. Hekimler hastalıklarında başka hekimlere nasıl ihtiyaç duyuyorsa, yöneticiler de genel nitelikteki yasalara ihtiyaç duyarlar. Aynı konuda Aristoteles Antik Mısır'dan bir örnek verir. Buna göre, doktorlar yalnızca dört güne kadar kabul edilen tedavi yöntemlerini uygulamakla sorumluluktan kurtulabilir. Böyle düşünüldüğü takdirde doktorların hiçbir yasayı, geleneği takip etmediği söylenemez. Bir doktor dört gün geleneksel yöntemleri uyguladıktan sonra kendi özgün reçetesini ve kendi kanununu hasta üzerinde uygulayabilecektir. Verilen örnek, yasalar arasında niteliksel bir ayrımı gerektirir. Geleneği temsil eden kanunlar aynı zamanda olaya özgülmemiş genel

<sup>176</sup> Denkleştirici ve dağıtıcı adaletin Aristotelesçi yorumunun korunduğu veciz tanımlar için bkz. ÖKTEM & TÜRKBAĞ, s. 82-83.

<sup>177</sup> PLATON, Devlet Adamı, 295d, s. 90.

geçer kanunlardır. Hekimin bilgisi ise bu kanunların işlemediği yerde tikel olaylara uygulanmalıdırlar.<sup>178</sup>

Aristoteles'in bahsettiği bu genel ilkelerle uygunluk, söz konusu kişi hekim değil mutlak kral olduğunda doğal hukuk ilkeleri formunu alacaktır. Yukarıdan da anlaşılacağı üzere mutlak krallık "üstün insanın" her bir somut olaya ve onun gereksinimlerine bakarak hükmettiği herhangi bir yasa gerektirmeyen rejim değildir. *Pambasileus*un yasa-üstü bir insan olduğu iddiası yalnızca politik alanda geçerlidir. Yazılı yasalara ve doğal hukukun uzlaşmaya dayanan değişebilir içeriğine kıyasla yöneticinin üstün olmasını ifade eder. Elbette uzlaşma gerektiren her konuyu kendi yetkinliği, yetkisi ve aldığı kararlarla düzenleyebilir. Kaldı ki bu yetki az bir şey değildir; kimin yurttaş sayılacağını ve yurttaşların sitede haklarının ne olacağını belirlemek dahil neredeyse sınırsız bir egemenliktir. Erdeme dayanarak politik mekânı, yönetim sahasını zemininden çatısına kadar kendine has keyfiyetiyle inşa edecektir.

#### **D. Uygulanabilir En İyi Rejim**

Stagiralı düşünür adil olmasına rağmen beden, ruhen ve zihnen bütün bir topluma denk kişilerin insanlar arasında yaşamasının güç olduğunun farkındadır. Hatta toplumun zamanla değiştiğini düşünmektedir. Realiteye, sosyal gerçekliğe ilişkin bilinci ise onu "uygulanabilir" en iyi rejimi tartışmaya sevk eder.

Aristoteles için devlet ve toplum arasındaki ilişki tek taraflı değildir. Devlet ve toplum arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Devlet, insanların mutluluğunu doğrudan etkilediği gibi bir bütün olarak toplumun içinde bulunduğu durumdan etkilenir. Bu yönüyle yönetim biçimleri tabiri caizse sosyal koşullar üzerine inşa edilmektedir. Örnek vermek gerekirse eskiden krallıkların var olabilmesi ve bütün bir toplumun krala itaati sitenin küçüklüğü ile ve o sitede nadir şekilde toplumun refahına katkı sağlayacak insanları bulunmasıyla açıklanmaktadır. Fakat şehirler büyüdükçe ve aynı zamanda toplumda birbirine hem maddi hem manevi açılarından benzer insanlar ortaya çıkmaya başlayınca, krallık yönetiminin uygulanması en azından sosyal

<sup>178</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1286a7 ve 1287a32-1287b8, s. 305 ve 312-313.

koşullara uygun olmadığı için sorunlu bir hal alacaktır. Gerçekten yönetici ile kendisini eşit gören toplum, kralın öyle olmamasına rağmen üstün bir mevkide bulunmasına daha fazla tahammül edemeyeceği için başka bir rejim arayışına girecektir. Bu rejimde insanlar arasındaki ortaklığa vurgu yapan cumhuriyet (*politeia*) rejimidir.<sup>179</sup>

Cumhuriyet rejimi oligarşi ve demokrasinin sentezi bir rejimdir. İlginç olan husus Aristoteles'in rejimler tasnifinde olumsuz olan bu iki rejimin müspet ve en uygulanabilir rejimi inşasıdır. Burada kişiler ülkenin savunulması hususunda ve yönetme-yönetilme kabiliyetleri bakımından birbirine denk kişilerdir. Makamlar ve mallar da bu benzer özellikler gösteren kişilere liyakat temelinde dağıtılmalıdır. Liyakatte belirleyici unsur olan ve yönetime katılacak kişilerin yoksul halk değil orta sınıf olmaları şartı, cumhuriyetin oligarşiye yaklaştığı yöndür.<sup>180</sup> Orta sınıf yönetimi Aristoteles'in erdemlere ilişkin açıklamasını da doğrudan akla getirmektedir. Buna göre gözü karalık ve korkaklık iki uç olarak kötüyse ve ortada bulunmak olan cesaret erdemi iyi halde bulunmayı ifade ediyorsa; *politeia* yönetimi için de bu erdemli olma hali mevcuttur. Bireyler için geçerli olan devlet için de belirleyicidir. Sosyal yapı ve kentin yaşam tarzı ile rejim arasında benzerlik had safhadadır. İkisi arasında herhangi bir mesafe bulunmamaktadır.<sup>181</sup>

*Politeia* rejiminin erdemleri temelde ikiye ayrılmakta; ekonomiye ve yönetime ilişkin erdemleri bulunmaktadır. Bu çalışma kapsamında daha önemli erdemler ise yönetimle ilgili olanlardır. Orta sınıfın egemen olduğu bir toplumda ne yalnızca yönetilmek isteyenler ne de yalnızca yönetmek isteyenler bulunmaktadır. Zenginler talihe bağlı nimetlerden paylarına çok şey düştüğü için yönetilmek istemeyip yalnızca yönetmek istemektedirler. Bu alışkanlığı çocukluklarından beri edinmiş ve sürdürmüşlerdir. Yoksul kesim ise, talihin nimetlerinden paylarına pek az bir şey düştüğü için ancak yönetilmeye, emir almaya uygundur. Birbirine taban tabana zıt iki kesimin bir arada bulunması, iki grup arasında önlenemez bir haset duygusu ve düşmanlık yaratmaktadır. Aristoteles'e göre eğer toplum yerini orta sınıfa bırakır ve yönetim bu sınıfa verilirse ülkeler tüm bu problemlerden kurtulmuş olacaktır. Büyük

<sup>179</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1286b3-18, s. 307.

<sup>180</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1288a6-15, s. 316.

<sup>181</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1295a34, s. 355.

yöneticiler de bunun bir göstergesidir; Solon, Lykourgos, Khrondas ve diğer çoğu orta sınıftan gelen devlet adamlarıdır. Bugüne kadar toplumların barış ortamını sağlayamamalarının bir sebebi de orta sınıfın eksikliğidir.<sup>182</sup>

Doğası gereği eşit insanların bulunduğu toplumlara uygun yönetim formu olan *politeia*, ancak insanların homojen olduğu toplumlarda sürdürülebilir ve en uygulanabilir rejimdir. Bu rejimin en belirgin özelliği yönetime ilişkin yararlar ve zararlara herkesin ortak katılımı ve katkısıdır. Bu yolla yönetimde süreklilik ve devamlılık sağlanabilecektir. Süreklilik unsuru, tek bir kişinin krallıkta olduğu gibi ömrü boyunca yönetimde kalmasını ifade etmemektedir ve yöneticilerin devir daim içerisinde olmasıyla sağlanmaktadır. Cumhuriyet rejiminin sürekliliği ancak bu yöneticilerin muayyen sürelerde görevde bulunmaları ve ardından değişimiyle mümkün olacaktır. Bütün toplum homojen olduğundan yöneticilerin yetenekleri ve erdemleri yönetime geçen bir diğerinden radikal biçimde ayrılmayacaktır. Fakat, temel farklılık gözden kaçırılmamalıdır, yurttaşın yönetici kişiliği ile yönetilen kişiliği birbirlerinden ayrı kişiliklerdir. Zira insanlar sırasıyla yönetirken başka, yönetilirken başka insanlar olurlar. Yönetici ve yönetilen olarak yurttaşların “bir” olduğunu söylemek, herkesi mutlak bir benzerlik içerisinde görmek ise sivilere yarardan çok zarar getirecek sorunlu bir bakışı ifade eder.<sup>183</sup>

Yurttaşın kişiliğine dair algılama biçimi uygulanabilir rejimin en temel özelliğini ortaya koymaktadır. Söz gelimi Atina yurttaşı Perikles aynı bedende yöneticilik ve yönetilen olma erdemlerini ve vasıflarını aynı anda taşımaktadır. İkisi de aynı bedende içerilen potansiyel durumlar kendilerini sırayla açığa çıkarmaktadırlar. Tıpkı rejimin sırayla yönetici ve yönetilenlerini değiştirmesi gibi kişiler de bedenlerinde bu değişimi barındırmaktadır. Bu düşünce ileride ele alınacağı üzere çok önemli bir hususa işaret eder. Kişiler aynı bedende hem bir yasa koyucu hem de yasanın hizmetkarları haline gelmektedirler.

---

<sup>182</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1295b13-1296a22, s. 356-358. Ayrıca bkz. “Solon, yaklaşık 638-559 arasında yaşamış Atinalı yasa koyucudur. Lykourgos, yarı efsanevi Spartalı yasa koyucu. Gerçekten yaşadığı kesin olmasa da ve yaşadığı çağa dair farklı tahminler olsa da genellikle kabul gören tarih 9. yüzyıl civarındır. Kharondas, 7. yüzyılda Sicilya’da yaşayan Katanalı bir yasa koyucudur.” ARİSTOTELES, Politika, 115. dipnot, s. 358.

<sup>183</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1261a32-1261b10, s. 197.



Öte yandan, eşit kişilerin sırayla devlet makamlarında bulunmaları ve yönetilmeleri rejimin bir düzenlemesi niteliğindedir. Bu düzenlemenin de kendisini bir yasa olarak gösterdiğini unutmamız gerekir. Aynı sebeple herhangi bir yurttaş yerine yönetimde olan özünde yasadır. Yine benzer bir mantık örgüsü sürdürüldüğünde görülecektir ki bazı insanların yönetmesi “daha iyi olsa bile” yine de onlar yasaların koruyucusu ve hizmetkârı olmadırlar.<sup>184</sup>

Uygulanabilir rejim ile yukarıda bahsi geçen en iyi rejim (mutlak krallık) arasındaki temel fark eşitliğin ve yasanın mı egemen olacağı; yoksa hiyerarşinin ve yasadan üstün bir iradenin mi olması gerektiği hususlarına dayanmaktadır. Aristoteles için soruna gerçekçi bir şekilde yaklaşacak olursak; yasanın yönetmesini isteyen biri Tanrıyı ve akli önelemektedirken, insanın yönetmesini isteyen biri ise vahşi bir hayvanın yönetimini yeğlemektedir.<sup>185</sup>

Her ne kadar Aristoteles’te yasanın yönetimi ya da yasa-üstü insanın tercihinde uzlaştırması güç zıtlıklar ve kapanmaz bir mesafe varmış gibi görünse dahi “farklı kişinin” vahşi bir hayvan olabileceği gibi Tanrı gibi de olabileceği unutulmamalıdır. Elbette eşitlik ve yasa, farklılığı dışlamakta makul bir gerekçeye sahiptir: mevcut durumun korunması imkânı bu kişilerin dışlanmasına, sürgününe bağlıdır. Öte yandan farklılık, erdemce üstün ve *pambasileus* gibi değerli kişilere ait olduğunda da yasanın bu istisnayı gözetmesi gerektiğini söylemektedir. İşte bu istisnayı tanımak suretiyle Aristoteles pratik ve teoriyi uzlaştırabilmiştir. Kapanması güç mesafeler eşit olanların eşit pay almalarını buyuran adalet düşüncesi aracılığıyla kapatılabilir. Eşit olanların varlığında adalet ve toplumsal mutluluk herkesin eşit muamele görmesine ve yasanın varlığına bağlıken; eşit olmayan bireylerin varlığında ise adaleti ayakta tutmak bu altlık-üstlük ilişkisini, hiyerarşiyi sürdürmekten geçmektedir. Son olarak herkesin benzer olduğu bir toplumda yurttaşın hem bir yasa koyucu hem de yasanın hizmetkârı olması yöneticiler ve yönetilenler arasındaki boşluğu ve hiyerarşi problemini ortadan kaldırmanın pek akıllıca bir çözümü olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

<sup>184</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1287a8-23, s. 310-311.

<sup>185</sup> ARİSTOTELES, Politika, 1287a23-32, s. 311-312.

#### IV. ROMA'DA YASA-ÜSTÜ OLAN

Sokrates, Platon ve Aristoteles her biri yasa ve insan arasındaki ilişkiyi kendi özgün bakış açılarıyla ele almaktaydılar. Her ne kadar yasa ve insan arasındaki ilişki temelde ortak olan bilgi problemi ve ahlakın bir konusuysa da düşünürler arasındaki farklılığın nedenleri dönem, toplum ve insana ilişkin yaklaşımlarındaki değişimden kaynaklanmaktaydı. Cicero ise Roma'nın Cumhuriyet'ten İmparatorluğa geçiş dönemine, Caesar'ın yönetimine tanıklık etmiş, Stoa'nın kıymetli düşünürlerinden biridir. Bu çalışma kapsamındaki önemi ise yukarıda ismi zikredilen filozofların gerek doğrudan gerek dolaylı olarak düşüncelerini gelecek çağlara aktarmadaki hatırı sayılır rolüdür. Cicero sayesinde Platon ve Aristoteles gibi filozofların anlayışlarının site gibi küçük topluluklardan ziyade Roma İmparatorluğu gibi büyük coğrafya ve nüfuslara hitap eden yönetimlerde ne ölçüde geçerliliklerini koruduğunu görme imkânımız olmuştur. İçinde yaşadığı dünyanın Antik Yunan'ın kentlerinden ayrı koşullara sahip olması kendine has fikirlerinin de filizlenebilmesini sağlamıştır. Diğer yandan çalışmanın başında somut olgu olarak yasa-üstü insana bir örneklik teşkil eden Roma devletinin kurucusu olan Romulus'un mitik anlatısı Cicero tarafından da ayrıntısıyla yorumlanmıştır. Mite ilişkin yorumunda İlk Çağ'ın yasa-üstü insana bakışının bütün cephelerini bir arada görebilmek mümkün hale gelmektedir. Yukarıda zikredilen tüm sebeplerden dolayı bu bölümde yapılmak istenilen Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin Cicero üzerindeki izdüşümlerini tespit etmek ve Cicero'nun, Roma devletinin gerektirdiği koşullara özgülenmiş fikirlerinin izlerini sürebilmektir.

##### A. Antik Yunan'ın Düşünsel Sürekliliği

Cicero'nun da insan, toplum ve devlete ilişkin anlayışı tıpkı Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi devletin insanlardan ve toplumun içinde bulunduğu durumdan beslenen doğal bir birlik olduğu görüşüne dayanmaktadır. Romalı düşünürü göre insanlar, yalnızlık içinde yaşamak istemezler ve doğal bir güdü ve amaçla büyük bir birlik meydana getirirler. İnsanların bir araya gelişi tesadüfi ve sıradan şekilde

gerçekleşmez. Bu bir aradalığın sonucunda insanlar toplanarak hukuk birliğini ve ortak yararı sağlamaya yönelirler.<sup>186</sup>

İnsanları birliğe iten temel güdü yalnızca bireysel yararların arttırılması, güvenlik gibi kavramlarla açıklanamayacaktır. Aksine kişinin salt kendi çıkarını hedeflemesi olumlu olmaktan çok olumsuz olarak görülmektedir. Toplumun doğal şekilde bir araya gelişindeki “doğal”lık aslında Stoa düşüncesinin temellerinden biri olan doğal hukuk düşüncesi ile açıklanabilecektir. Buna göre doğamıza uygun hareket etmemiz aynı zamanda doğamızın arkasında ve yine doğamızla uyumlu belli bir aklın mevcut bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu akıl doğada yerleşik bulunan en üstün, tanrısal akıldır ve yasa da bu akılla birlikte Cicero tarafından şöyle tanımlanmaktadır:

“Yasa ne insanların zihinlerinde tasarlayarak oluşturduğu ne de halkların kararı olan bir şeydir, aksine genel olarak evreni yönetme ve yasaklama bilgeliğiyle idare eden ebedî bir olgudur. Buna bağlı olarak, ilk ve nihai yasanın her şeyi aklıyla düzenleyen ya da yasaklayan tanrının zihni olduğunu söylüyorlardı. Bu yüzden tanrıların insan soyuna verdiği yasa haklı olarak övülmüştür. Zira o yönetmeye ve yasaklamaya uygun olan bilgenin akli ve zihnidir.”<sup>187</sup>

Yasa, doğada içkin her zaman ve yerde geçerli olan insanın doğru akli ve sağduyusu aracılığıyla idrak ettiği hükümlerdir. Elbette yasaya dair ifade edilen hususlar Stoa'nın temel doğal hukuk düşüncesinin bir yansıması olsa bile Antik Yunan felsefesine çok şey borçludur.<sup>188</sup>

Öte yandan, yalnızca belli bir tür yasa, doğal olan yasalar, yukarıdaki şekilde tanımlanabilecektir. Oysa, Cicero yasaları ve hukuku üçe ayırmaktadır. Bunlar; doğal hukuk (*ius naturale*), kavimler-milletler-yabancılar hukuku (*ius gentium*) ve medeni hukuktur (*ius civile*). Cicero'ya göre tabii hukuka ilişkin olarak söylenebilecek bir diğer husus, insanın bu hukuka uygun davranmasının ve uyumasının sebebi dışsal değil içsel nitelikte olmasıdır. Siyasi zorlama ve cebir ile hareket etmesi değil ödev

<sup>186</sup> C. Cengiz ÇEVİK, Cicero'nun Devleti- De Re Publica Yazıları, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 32. Aristoteles ile devletin doğallığının benzerliği hakkında bkz. Giorgio Del VECCHIO, Hukuk Felsefesi Dersleri, (Çev. Sahir Erman), Sermet Matbaası, İstanbul, 1952, s. 55; ARSAL, 121.

<sup>187</sup> CICERO, Yasalar Üzerine, (Çev. C. Cengiz Çevik), 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 37.

<sup>188</sup> Çevik, s. 34-35 ve 136-137; CICERO, Yasalar, s. 11-12 ve 16-18; CICERO, Yükümlülükler Üzerine, (Çev. C. Cengiz Çevik), 5. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 45. Ayrıca sağduyu ya da akli başındalık olarak kullanılan “*prudentia*” kavramının daha önce Aristoteles tarafından “*phronesis*” olarak kullanımı için bakınız. Aristoteles, Nikamakhos, 1241a25- 1241b30, s. 121-122. Yine benzer bir görüş için bkz. HACİFEVZİOĞLU, s. 186.

duygusudur. *Ius naturale* ile çok sıkı bir ilişkisi bulunan *ius gentium* ise içtimai hayatın bir sonucu ve kurallar bütünüdür. Özellikle Roma devletinin çok katmanlı toplumsal yapısı bu hukukun oluşmasında etkili olmuştur. Vatandaşlara ve yabancılara uygulanan hukukun birbirinden farklı oluşu *ius gentiumun* doğumunu tetiklemiştir. Bu farklılıklar bir potada eritilmek istenmiş ve ortak bir hukuk olan, her millet(ç)e uygulanan, kavimlerin ve toplumların yaygın müspet pratiklerinden beslenen kavimler hukuku varlık kazanmıştır.<sup>189</sup>

Bu hukuk türü her ne kadar Roma devletinin özgün tecrübesinin bir ürünü olarak anlaşılmışsa bile, Aristoteles'in siyasi hukukun içerisinde değerlendirdiği "değişebilir" nitelikli ve milletlerin ortak tecrübelerine dayanan doğal hukuku ile kurulabilecek yakın ilişki gözden kaçırılmamalıdır. *Ius gentiumun* a posteriori, tecrübeye ve bu tecrübenin yaygınlığına dayanan özelliklerinin kökenini Aristoteles'in tümüyle değişebilir olan siyasi hukukun doğal bölümünde bulmak mümkündür.<sup>190</sup> Üçüncü hukuk türü olan *ius civile* ise her toplumun kendine mahsus, doğal yasaların ve milletlerin ortak yasalarının dışında kalan, o günkü rejimin medeni yasalarıdır.

Dahası yasaların konumunu idrak edebilmek, yasalar rejimler aracılığı ile somutlaştığı için (*ius civilede* olduğu gibi) ve pratik hayatla irtibatı belirginleştiği için yine rejimlerin incelemesiyle mümkün hale gelebilecektir. Cicero'nun rejimleri nasıl ele aldığını tıpkı Platon'un *Devlet* adlı eseriyle aynı ismi taşıyan *Devlet Üzerine (De Re Publica)* yapıtında görmek mümkündür. Romalı hukukçu ve düşünür siyasi yönetimler hakkında antik seleflerinin açıklama şemasını takip etmektedir. Özellikle yönetimler döngüsü Platon'un, yönetimleri birbirinden ayırmak için yöneticilerin kim olduğuna ve niceliksel durumlarına dayanan bir tasnifi izlemesi Aristoteles'in tekrarı niteliğindedir.<sup>191</sup>

Erdemli yönetimler krallık, aristokrasi, Aristotelesçi anlamıyla cumhuriyet iken erdemden pay almamış yönetimler tiranlık, oligarşi ve demokrasidir. Bu ayırım da Antik Yunan'la benzer şekilde tek kişinin, azınlığın ve çoğunluğun hangisinin

---

<sup>189</sup> ARSAL, s. 118; ASTER, s. 162. Recai G. OKANDAN, Umumi Hukuk Tarihi Dersleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1951, s. 437-440.

<sup>190</sup> Aksi görüş için bkz. "Çok kere *jus gentium*'la *jus naturale* karışık bir şekilde görülmektedir. Fakat birincisi tamamilen Romalı. Romalıların tarihî tecrübelerinden doğmuş bir mefhum olduğu halde. İkincisi Yunan felsefesine has bir kavramdır." VECCHIO, s. 57.

<sup>191</sup> ARSAL, s. 121; YILMAZ, s. 185.

yönetimde olduğunu araştıran niceliksel ve halkın yararını, mutluluğunu önceleyip, göz ardı etmesini araştıran niteliksel kriterlere referans vermektedir. Her halde Romalı düşünür için tüm bu yönetim türleri olumsuz yanlar barındırmaktadır. Krallıkta yalnızca tek bir kişi yönetime, hükmetmeye, adalete ve özgürlüğe katıldığı için menfi iken aristokraside bu haklara sahip kişiler yine sınırlı sayıdadır. Çoğunluğun yönetiminde de hareket kabiliyetini yitirmek, düzgün karar alamamak gibi sakıncalar baş gösterebilecektir.<sup>192</sup> Yine de Cicero *Devlet Üzerine* adlı metinde Scipio aracılığıyla karma rejimler müstesna olmak üzere basit rejimlerden krallığı tercih edeceğini söyler. Bu kötüler arasından yapılan daha az kötüye işaret eden bir seçiştir. Ancak unutulmaması gereken husus bu seçimin de Antik Yunan'dan mülhem bir tavır olduğudur. Keza, hem Platon hem de Aristoteles için en iyi yönetimler tek kişinin erdeme, adalete dayalı yönetimidir. Scipio bugüne kadar Roma'nın geçirmiş olduğu sürecin, krallara ilişkin belli bir korku oluşturduğunu kabul etmekle birlikte iyi kralların yaşadığını söyleyerek “kral korkusu”nu zihinlerden gidermeye çalışır.<sup>193</sup>

### **B. Cicero'nun Paradoksu<sup>194</sup>: *Princeps***

Cicero'nun tekrar bütün bir devlet yapısını ve rejimleri incelemesi sadece felsefeye duyduğu ilgi ve Antik Yunan'a dair merakıyla açıklanamaz. Yukarıda kısaca açıklanan tüm rejimler bir yandan da cumhuriyet devrine mündemiç bir çıkmazın olası çözümüne katkı sağlamak için incelenmiştir. O dönemde yaşanan iç ve dış karışıklıklar ve güçlü yöneticilerin cumhuriyetin temellerini yine cumhuriyetten aldığı yetkilerle sarsması devleti büyük bir zora sokmaktaydı. Özellikle Caesar'ın “imparator” ve Sulla gibi ömür boyu “diktatör” ünvanlarını kazanmaları bu duruma örnek olarak verilebilecektir. Yaşanan süreç Roma'nın mevcut cumhuriyet rejimine ve araçlarına duyduğu saygıyı yitirmesine, krallıkların ise halk tabanında daha geniş kitlelerce kabulüne yol açmıştır.<sup>195</sup>

<sup>192</sup> CİCERO, *Devlet Üzerine*, (Çev. C. Cengiz Çevik), 2. Baskı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018, s. 139.

<sup>193</sup> ÇEVİK, s. 44-46.

<sup>194</sup> Cicero'nun bahsi geçen bu paradoksuna *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* adlı eserde Zafer Yılmaz tarafından dikkat çekilmiştir. YILMAZ, s. 179.

<sup>195</sup> Detaylı bilgi için bkz. YILMAZ, s. 177-179.

Özel yaşamında ise Caesar gibi güçlü bir yöneticiyle yaşadığı gerilim ve Caesar'ın Roma devleti için tehlike arz ettiğine dair inancı, krallık yönetimine ilişkin düşüncelerini yarım ağız ifade etmesine neden olmuştur. Cicero *Yükümlülükler Üzerine* adlı yapıtında Caesar'ı olumsuz bir pozisyonda ele almıştır. Ona göre Caesar “tanrısal ve insani yasaları ihlal eden” biri, “ahlaksız”, “günahkâr” ve “vatan haini”dir.<sup>196</sup> Bununla da yetinmeyip zekice bir kurguyla böyle bir kişinin öldürülmesi gerektiğini ve onu öldürecek kişinin büyük bir şeref ve zafer elde edeceğini söylemiştir.<sup>197</sup> İşte Cicero'nun krallık rejimine verdiği icazetin kerhen olmasının gerekçeleri bunlardır. Devletin çıkarları ve ayakta kalması, adalete rağmen tercihe şayan değildir. Adalet, böyle bir takasın, vazgeçişin konusu yapılamayacak kadar kıymetlidir. Caesar ise bu seçimin karanlık yönünü temsil eder.

Öte yandan Aliağaoğulları'nın da dikkat çektiği gibi Cicero, güçlü yöneticilere karşı çıkmanın Roma devletinin içinde bulunduğu koşulları düzeltmediğinin de bilincindedir. Krallık korkusunu haklı bulmakla birlikte azaltmak istemesi nasıl bir çözüme işaret ettiğinin habercisidir. Roma devletinin halihazırda bulunan durumunu batan bir gemiye benzetir ve Platon'un gemi-kaptan, analogisinde olduğu gibi üstün değerlerden pay almış bir yöneticinin göreve gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Cicero için bu yönetici *princeps*tir, birinci yurttıştır. Ayrıcalıklı ve özel bir yurttaş türüne işaret eden *princeps* kararlılık, ciddilik, ruh dinginliği gibi erdemleriyle diğer vatandaşlardan ayrılmaktadır.<sup>198</sup> Yüce bir vatandaş olarak *princeps* devletlerde gerçekleşmesi kaçınılmaz bozulmaları, değişimleri öngörür ve iyi bir kaptan gibi devletin rotasını doğruya yönlendirir.<sup>199</sup> Dahası erdemleriyle cumhuriyetin hizmetinde bulunduğu için birinci yurttaş sıfatını taşımaya hak kazanmaktadır.<sup>200</sup>

Birinci yurttaş yönetimi keyfi olmamalı aksine cumhuriyetin mevcut kurumları arasında bir denge unsuru halini almalıdır. İşte bozulan durumu tamire ehil kişi erdemli, saygı duyulan, öğütlerine itibar edilen, otorite (özellikle manevi anlamda) sahibi bir yöneticidir. O kendisini geri kalan bütün vatandaşlara ayna olarak sunacak,

<sup>196</sup> CICERO, *Yükümlülükler Üzerine*, s. 13-14 ve 41 ve 71 ve 81.

<sup>197</sup> CICERO, *Yükümlülükler Üzerine*, s. 144-145

<sup>198</sup> Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Levent KÖKER, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 1991, s. 50-51.

<sup>199</sup> CICERO, *Devlet Üzerine*, s. 140.

<sup>200</sup> AĞAOĞULLARI & KÖKER, s. 50.

zekasının ve hayatının parlaklığını onlara yansıtacak bir güneştir.<sup>201</sup> Kurtuluş reçetesi olarak Cicero'nun ideal yöneticisi devlete aklın bedene hâkim olması gibi hâkim olacak ve devleti hareket ettirecek tanrısal akıldır.<sup>202</sup> Nasıl ki Caesar keyfiliği temsil ediyorsa daha önce bahsedilen<sup>203</sup> Romulus, Cicero için krallardan korkmamamız ve onları sevmemiz için muazzam bir örneklik teşkil eder. Bu örnekliği daha da inandırıcı kılabilmek adına orijinal mitin olağanüstü yanlarını rasyonelleştirerek sunmaya gayret eder.<sup>204</sup> Romulus kendisinde tanrısal istencin tecelli ettiği bilge ve akıllı bir kraldır. Kardeşini öldürmesi, Sabine kızlarının kaçırılması gibi menfi davranışlar yalnızca devletin esenliği için atılması gereken adımlardır.<sup>205</sup>

Cicero'nun nazarında Romulus bütün erdemlerine rağmen tümünden masum da sayılmaz. *Yükümlülük Üzerine* adlı son dönem eserinde onun yararlılık adına ruh yüceliğini zayıflatan biri olduğuna dikkat çeker. O tek başına yönetmek daha yararlı ve kolay gelince kardeşini öldürmüştü; ailesinden vazgeçmek ve günahkâr biri olmak pahasına Romulus olmayı göze almıştır.<sup>206</sup> Buradan hareketle doğal hukuk eğer tanrısal aklın algılanabilir yansıması ise Romulus günaha girerek basitçe kınanacak bir eylemde bulunmamıştır. Onun işlediği günah sadece kendine zarar verdiği basit bir günah değildir. Eylemi aynı zamanda doğal hukukun ilkelerinin çiğnenmesi manasına gelir. Cicero her ne kadar Romulus'un erdemlerini övse ve kuruluşta, halk ile yöneticiler arasında ve cumhuriyetin kurumları arasında birliğin, beraberliğin böyle

---

<sup>201</sup> CICERO, Devlet Üzerine, s. 186-187. Ayrıca *Scipio'nun Düşü* adlı bölümün Jed Atkins'in tarafından yapılan yorumunda güneşin özellikleri zikredilirken bunun aslında ideal devlet yöneticisinin de özelliklerini yansıttığını da ifade etmektedir. Bu özelliklerden biri de güneşin *princeps* olmasıdır. Jed W. ATKINS, Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, s. 67.

<sup>202</sup> Scipio'nun Düşü'nün öncesine bakıldığında konunun sadece ruh, akıl ve beden ilişkisi olmadığı görülecektir. Aslında devletin kurtuluşuna dair ve kişinin kendini ve toplumu erdemli kılmasıyla da ilişkilidir. Bunun için bkz. "*Sonra Africanus (Scipio), ruhunda, zihninde ve düşüncedeki ışığı vatanına göstermen gerekecek. Ancak kaderin o dönemde önüne koyacağı iki yolu da görüyorum. Senin dönemin Güneş'in sekiz kez yedi dönüşünü ve geri dönüşünü görecektir, farklı nedenlerden ötürü kusursuz olduğu düşünülen bu iki rakam da doğal devrimle senin kaderini meydana getirecek; tüm devlet sadece sana ve senin ismine dönecek: Senatus, tüm iyi insanlar, müttefikler ve Latinler sana bakacak; sitenin esenliğini mümkün kılan tek kişi olacaksın; fazla söze gerek yok, eğer yakınlarının imansız ellerinden kaçabilirsen, dictator olarak devleti yeniden inşa etmen gerekecek.*" İtalic yazılar tarafımıza ait olmayıp parantez tarafımıza aittir. CICERO, Devlet Üzerine, s. 227-228.

<sup>203</sup> I. Yasa-Üstü Olanın İlk Meşrulaştırılması: Roma'nın Kuruluş Miti ve Romulus başlığına bkz.

<sup>204</sup> CICERO, Devlet Üzerine, s. 178; ÇEVİK, s. 46 ve 79.

<sup>205</sup> ÇEVİK, s. 79-80.

<sup>206</sup> CICERO, Yükümlülükler Üzerine, s. 127.

devlet adamları eliyle sağlanabileceğini düşünse de, onların doğal yasaların üstünde bir mevkide bulunmalarını onaylamamıştır.

Olumlu ve olumsuz yönlerine rağmen *princeps* düşüncesi Cicero iyi bir akademi takipçisi olduğundan akla filozof-kralı getirecektir. Gerçekten de *princeps*, bilgi ve erdemle toplumu uzlaştırmalıdır. Kralın ahlaki değerler taşıması ve bu değerler sistemi ile topluma, erklere son şeklini vereceği hususu yeni bir fikir olmamakla birlikte Roma'lı düşünürün aklındaki yönetici Platon'un basit bir taklidi değildir. Bir kere filozoflar, kanunların yasakladığı ve buyurduğu şeylerin özlerini öğretseler bile bu ilkeleri vatandaşların uygulamaya dökmeleri ve pratik etmeleri söz konusu olduğunda yöneticiler kadar başarılı değildirler. Yöneticiler ahlaki kaidelere cebren dahi olsa hayat kazandırabilmektedirler. Filozofların devlet erklerinde daha önce görev almamış olmaları, pratik eksiklikleri Cicero için ciddi bir eksikliklerdir.<sup>207</sup>

“Filozofların söylediği hiçbir şey, doğru dürüst söylenmiş değildir; kendilerinden hareketle site yasalarının belirlendiği bir şey ortaya koymamış ve onaylamamışlardır. Zira nereden geliyor sadakat, din nelerden geliyor? Nereden geliyor kavimler hukuku ve bahsedilen vatandaşlık hukuku? Adalet nereden geliyor, ya güven, ya eşitlik? Utanç nereden geliyor, ya öz denetim, ya ahlaksızlıktan kaçınma, ya şanı ve onuru isteme? Nereden geliyor zahmetler ve tehlikeler karşısında cesaret? Kuşkusuz öğretilen kimi unsurları eğitim sistemiyle onaylayan, kimi unsurları da yasalarla sağlamlaştıran kişilerden geliyor.”<sup>208</sup>

Buradan kolaylıkla anlaşılacağı üzere Cicero için filozoflar, yasalaştırma sürecinde ve teoriyi pratiğe dökmekte hatırı sayılır bir başarı elde edememişlerdir. Bu başarı, yasayı ortaya koyan devlet adamlarınındır. O halde Stoacı tanrısal doğal hukuk, aklın ve doğanın buyrukları aslında devlet adamının, filozofu aşan filozofvari bilgeliği ile açığa çıkarılmaktadır. Doğal yasalar, herkesin eşit olduğu evrensel vatandaşlık kuramının bir istisnası niteliğindeki *princeps* gibi erdemli devlet adamları eliyle cisimleşmektedir.<sup>209</sup> Ancak yukarıda da belirtildiği üzere doğal yasalar öncelikli

<sup>207</sup> ÇEVİK, s. 177. Platon'un filozof kralı ile karşılaştırma için bkz. Ahmet ARSLAN, İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 418.

<sup>208</sup> CICERO, Devlet Üzerine, s. 115-116.

<sup>209</sup> Benzer bir görüş için bkz. “Peki, doğal yasaları kim ortaya koyacak ve bu yasalar ile insan yapımı yasaların uyumunu kim denetleyecektir? Yöneticileri de bağlayacak olan doğal yasaları anlayacak ve ortaya koyacak olanlar Cicero'ya göre bilgelilerdir. Yöneticiler, toplumu bu doğal yasalara bakarak yönetmelidirler. Kendi deyişiyle, 'yöneticinin konuşan bir yasa, yasanın da susan bir yönetici olduğu haklı olarak söylenebilir'. Böylece Cicero, Roma yasalarının doğal hukuka uygunluğunu kanıtlamaya çalışırken, patricilerin yasalarıyla doğa yasalarını özdeşleştirmektedir.” YILMAZ, s. 185. Her ne kadar Zafer Yılmaz isabetli biçimde yöneticinin konuşan bir yasa, yasanın da konuşan bir yönetici



yurttaşın eliyle somutlaşmaktaysa, pozitif yasaların yöneticinin erdemiyle dönüştürülmesi mümkün ve hatta gerekli olsa dahi doğal yasaların oluşturduğu sınır, doğal yasaların evrenselliği *princeps* için de geçerliliğini korumaktadır.

Düşünürün tek kişinin yönetimine karşı mesafesi *princeps* lehine kapanmıştır. Cumhuriyeti kurtarmak için ortaya attığı bu hükümet modeli ironik biçimde onu yıkan imparatorluk (*principatus*) devrinin<sup>210</sup> temeli olacaktır. Gerçekte yaşanacak durum onun yurttaşlık tezinin ve teorisinin istemediği yönde gelişimidir. İmparatorluk devrine gelindiğinde *princeps* yasama ve yargı gibi devlet kuvvetlerini kendinde toplamakla kalmamış, manevi yetkilerle de donanmıştır. Bu yetkiler olağanüstü niteliği haiz olup; aldığı kararlar, çıkardığı kanunlar ve eylemleri herhangi bir şekilde denetime tabi değildir. Aynı zamanda bu yetkiler herhangi bir coğrafi alanla da sınırlandırılmamıştır. Kararları yaşadığı müddetçe her vilayeti alakadar eden kararlardır; genel ve mutlaktır. Cumhuriyetten kalma organlar (Halk tribunluğu, Halk Meclisleri, Senatus gibi) ise çoğu zaman sembolik bir konumda olup *princeps*in yetkileri hususunda bir kısıtlama ve daraltma içermemekteydiler. *Princeps civium* sıfatıyla vatandaşların en başında gelen, ayrıcalıklı bir konumda bulunan devlet başkanı Roma halkının meşru temsilcisidir. Özünde bu yetkiyi halktan alsa bile halk tüm haklarından onun lehine vazgeçmiştir. Halkın otoriteye bağlılığını kuvvetlendirmek için ise imparatorluk devrinin başında Augustus (Gaius Julius Caesar Octavianus) bir merasim tertipleyerek halkın tümünün sadakat yemini etmesini istemiş ve istisnasız herkes kendisine sadakat bağıyla bağlanmıştır. Bu durum, imparatora karşı halkın manevi bağlılığını pekiştirmiştir. Son olarak, önceleri formaliteden dahi olsa seçimle belirlenen, manevi bir güce işaret eden ruhani şef (*pontifex maximus*) sıfatı *princeps*in şahsında toplanarak gerek maddi gerek manevi bütün yetkiler tek bir kişiye özgülülmüştür.<sup>211</sup>

---

olduğunu söylemişse de akla getirilebilecek bir diğer husus bilgelerin pratik eksiklikleri dolayısıyla yöneticilerinden daha aşağı bir konumda bulunduğuudur.

<sup>210</sup> Roma Tarihi'nin devirleri için bkz. "M.ö. 754 senesinden, M.s. 565 senesine kadar süren eski Roma tarihi, siyasi bakımdan dört devreye ayrılır. Bunlar 'Krallık' (M.ö. 754- M.ö. 509), 'Cumhuriyet' (M.ö. 509 - M.ö. 27), 'İlk İmparatorluk' (Principatus) (M.ö. 27 - M.s. 284) ve 'Son İmparatorluk' (Dominatus) (M.s. 284 - M.s. 565) devirleridir." Ziya UMUR, Roma Hukuku, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1982, s. 3.

<sup>211</sup> OKANDAN, Hukuk Tarihi, 369-373 ve 383.

Daha sonra yaygın kullanımı prens (prince) olacak<sup>212</sup> *princeps*in yasa ile arasındaki ilişki şu şekildeydi:

“Bu devir zarfında, Devletin başında bulunan **Princeps’in iradesi kanun kuvvetini haiz bulunmaktadır**. Onun tarafından, haiz bulunduğu Prokonsulluk İmperium’u sayesinde eyaletler de dahil Roma Devletinin her tarafında mer’î olmak üzere ısdar olunan irade ve emirnameler, tamamen teşriî birer tasarruf mahiyetini haizdirler. Meselâ, bu irade ve emirnamelerle ilgili olmak üzere, Princeps tarafından gerek birinci ve gerek ikinci derece merci olarak verilen kararlar (Decreta), yayınlanan beyannameler (Edicta), fertlerin ve Majistraların vukubulan müracaatları üzerine onun tarafından izhar olunan hukukî mütâlâalar (Rescripta), eyaletlerdeki bazı memurlara onun tarafından gönderilen talimat ve verilen bilgiler (Mandata principis), Principatus devri zarfında hukukun en önemli kaynaklarını teşkil etmektedirler. Hattâ o kadar ki, ikinci asrın başlangıcından itibaren, **Princeps’in irade ve emirnameleri, hukukun mektup kaynakları olmak bakımından tam bir inhisara sahip bulunmaktadırlar.**”<sup>213</sup>

Cumhuriyetin devrinin sonunda Cicero aracılığı ile tohumları atılan ayrıcalıklı, önde gelen, üstün vatandaş; imparatorluk döneminde düşünürün rotasından aşikâr biçimde sapmış ve zamanla bütün kuvvetleri kendinde toplamıştır. Kanunlar, onun mutlak iradesinin bir aynası hüviyetine bürünmüştür. O, hukukun pozitif, yazılı kaynaklarının tümünü kendi keyfiyetiyle düzenlemektedir. Denilebilir ki tüm bu yasalar onun dilinin ucuna gelenin ve isteklerinin bir sonucudur. Yasayla aynılaştan yönetici; yasalara şekil vermek, değiştirmek, yenilerini oluşturmak ayrıcalığıyla ondan üstün bir konumdadır.<sup>214</sup>

<sup>212</sup> Yine princeps’e ait halkın üstün gücünün temsil edilmesi anlamına gelen *majestas* sıfatı daha sonraki dönemlerde Roma’nın sınırlarını aşarak tüm kralların majesteleri olarak anılmasına neden olacaktır. Black’s Law Dictionary, “majestas”, 9. Baskı, West Publishing, St. Paul Minnesota, 2009, s. 1040.

<sup>213</sup> OKANDAN, Hukuk Tarihi, s. 431. Vurgu tarafımıza aittir. Benzer bir görüş için bkz. “Cumhuriyet devrinin teşkilâtı baki kalmıştır, fakat bu teşkilâtın üstünde, hudutsuz salâhiyetlerle mücehhez yeni bir organ vardır ve buna princeps denmektedir.” UMUR, s. 93-94. Ayrıca bkz. “... nihayet princeps’in kanunlarla bağlı olmadığı neticesine varmak mecburiyeti hasıl olmuştu (**princeps legibus et solutus** = Princeps kanunlarla bağlı değildir).” UMUR, s. 97. Son olarak bkz. “Princeps’in hukuk yaratma sahasındaki rolü gittikçe artarak gelişmiş ve nihayet mutlak imparatorluk devrinde imparator, tek hukuk kaynağı haline gelmişti.” UMUR, s. 245.

<sup>214</sup> Princepsin kanunlardan üstün olduğu daha sonra I. Justinyen tarafından kanunlaştırılacaktır. Hem İngilizcesi hem Latincesi için bkz. “**Princeps legibus solutus est. The emperor is not bound by statutes.**” Dig. 1.3.31.” Black’s Law Dictionary, “Princeps legibus solutus est.”, 9. Baskı, West Publishing, St. Paul Minnesota, 2009, s. 1861. Digesta 1.3.31 için bkz. The Digest of Justinian Vol I, (Çev. Alan Watson), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998, s. 13. Türkçeye bu maksim; kral (*princeps*), yasalarla bağlı değildir, biçiminde çevrilebilir.

## 1. Caligula ve Neron'nun İmparatorlukları

Roma'nın yasa-üstü insanı sadece yasalardan üstün bir makamda bulunmakla yetinmemiştir. Dominatus devrine gelindiğinde “yaşayan yasa”, tek hâkim irade olmuştur. Hâkimi mutlak (*dominus*) sıfatıyla hareket eden devlet adamı giderek kutsallaşmış, kendisine insanlar arasında bir Tanrı (*deus noster*) denilmiştir.<sup>215</sup> Kendisini böyle takdim ve takdis eden yöneticinin orijinal kökeni yukarıda ayrıntılarıyla yer alan *princeps* tir. Dominatus devrine henüz gelinmeden de bu tutumu ve yetkiyi akla getirecek düşünceleri ve tavırları görmek mümkündür. Caligula ve Neron Roma'nın Principatus dönemi hükümdarları olmalarına rağmen bu geçişi yansıtmak hususunda değerli örneklerdir. Her ne kadar Caligula (M.S. 12-41) İmparator Neron'dan (M.S. 37-68) önce yaşamışsa da bu çalışma kapsamında önce Seneca ve Neron ele alınacaktır. Bu kronolojik olmayan yöntemin takip edilmesinin nedeni Caligula'nın yetkilerini kullanırken sahip olduğu keyfiyeti daha ayrıntılı ve hacimli incelemektir.

Seneca, Principatus devrinin erken dönemlerinde yaşamış bir düşünürdür. Neron Caesar'ın akıl hocalığını yapan Seneca, Cicero'dan sonra gelen orta dönem Stoa filozoflarından. Stoa'nın temel değerlerini savunmakla birlikte zaman, eşitliğin istisnası olan kuvvetli imparatorların zamanıdır ve hocalığını yaptığı Neron böylesi büyük yetkileri haizdir. Bunun farkında olarak imparatoru bilgelikle ve ahlakla donatmaya, ona böyle bir çerçeve çizmeye çalışmıştır. Bütün bir teşebbüsü Antik Yunan ve Stoa mirasına uygun bilgi ve erdemin yönetimde bulunmasını sağlamaktır.<sup>216</sup> Yine de bunları sağlamak isterken çocukluğundan beri yetiştirdiği Neron'un mevkiini ve kuvvetini yok saymamıştır. İmparatorun bulunduğu makamı yine imparatora hatırlatırken; onun tanrılar arasından seçilmiş ve insanlara buyurması için gönderilmiş bir Tanrı olduğunu, halkların yaşamlarına ve ölümlerine onun karar verdiğini, insanların acılarının ve mutluluklarının onun elinde olduğunu, talihten kimin

<sup>215</sup> OKANDAN, Hukuk Tarihi, s. 383-384 ve 432.

<sup>216</sup> Bu yönde bir açıklama için bkz. “Nero'nun henüz on yedisinde bile değilken IS 55-56 yılında tahta çıkmasından hemen sonra, Seneca hoşgörüsü üzerine yazdığı eserini imparatora takdim etmişti. Nero'ya seslendiği bu eserinde bir Stoa filozofu olarak, *princeps*'in kendini doğrudan görmesini sağlayacak bir tür ayna görevini üstleniyordu, Seneca.” SENECA, Hoşgörüsü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine, (Çev. Bedia Demiriş), 3. Baskı, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 17, (Giriş Bölümü).

payına ne düşeceğini iki dudağının arasında olduğunu ifade eder. Seneca bu kuvvetin bilgelikle birleştiğinde olumlu bir yöne gideceğini düşünmektedir. Doğrudan insanlar arasında bir Tanrı gibi “yaşayan yasa” olarak prensin varlığını reddetmemiştir. Tüm bu yetkilere ahlaki bir öz kazandırmak ister.<sup>217</sup> Keza bilgelik; ölümlülüğün sınırlarını aşmanın, Tanrı gibi anılabilmenin, ölümsüz bir bedene kavuşabilmenin tek mümkün yoludur. “Sadece bilge insan soyunun yasalarından muaftır, her çağ ona tanrıymış gibi hizmet eder.”<sup>218</sup> İmparatorların yasa-üstü yetkeleri ancak ahlakla ve bilgelikle donatıldığında müspet bir istikamete kavuşacaktır. Seneca’nın tüm çabasının da tıpkı Cicero gibi meyve vermediğini söylemek mümkündür.

Caligula ise iktidarıyla ve yaşamıyla yalnızca dönemini değil kendisinden çok sonra gelen insanları da etkilemiştir. Bunlardan biri de Cezayir doğumlu Fransız yazar Albert Camus’dür. İçinde yaşadığı dönem, Birinci Dünya Savaşı’nın ortaya çıkardığı yıkımın izlerinin silinemediği ve daha büyük bir savaşın ilkinden neredeyse hemen sonra baş gösterdiği Avrupa’yı temellerinden sarsan dönemdir. Güçlü devlet adamlarının Avrupa’yı ve hatta bütün dünyayı tehdit ettiği günlerde antik bir örnek olan, bu liderlerle benzer karakter taşıyan *Caligula* (1944) yayınlanmıştır. Eser özünde edebiyatta varoluşçuluk akımının bir ürünüdür ve genel özelliklerini taşımaktadır. Dahası, Camus’nün yapıtı her ne kadar “özgürlüğe mahkûmiyet”, “saçma (absürd)” gibi varoluşçu kavramlara değinmekte ve edebiyatın kurmaca unsurunu barındırmaktaysa da tümüyle gerçeklikten uzak değildir. Bu sebeple Camus’nün yapıtı üzerinden gerçeğe temas etmek mümkündür.

---

<sup>217</sup> İlgili kısım için bkz. “Bütün ölümlülerin içinden ben mi beğenildim ve yeryüzünde tanrıların görevini üstlenmek için ben mi seçildim? Ben budunlar için yaşamın ve ölümün belirleyicisiyim; her bir kişinin nasıl bir göreve ve konuma sahip olacağı benim elimdedir; talih ölümlülerin her birine ne verilmesini istediğini benim ağızla açıklar; insanlar ve kentler coşkularının sebebini benim yanımdan anlarlar; ben lütfkâr ve merhametli olmadıkça hiçbir yer gönençli olmaz; benim rahmetimin durdurduğu bu binlerce kılıç benim bir buyruğumla çekilecektir; hangi soyların topyekûn yok edilmesi, hangilerinin yerinin değiştirilmesi, özgürlüğün hangilerine verilmesi, hangilerinden geri alınması, hangi kralların köleleştirilmesi ve hangilerinin başının krallık şerefiyle taçlandırılması gerektiği, hangi kentlerin yıkılacağı, hangilerinin yükseleceği konusunda hüküm vermek benim işimdir.” SENECA, Hoşgörü Üzerine, s. 29-30. Konu hakkında kapsamlı bir yaklaşım için bkz. Ernst H. KANTOROWICZ, Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması, (Çev. Ümit Hüsrev Yolsal), Bilge Su Yayıncılık, Ankara, 2018, s. 161-162.

<sup>218</sup> SENECA, Yaşamın Kısılalığı Üzerine, s. 68. Her ne kadar burada kastedilen yasa, insanın bedenini ilgilendiren biyolojisine dair yasalar olsa dahi pozitif yasalar söz konusu olduğunda yine de böyle bir benzerlik kurulabilir ve sürdürülebilir.

*Caligula*, imparatorun kız kardeşi Drusilla'nın ölümü ile başlar. Drusilla ve Caligula kardeş olmanın sınırlarını çoktan aşmış aynı zamanda eş olmuşlardır.<sup>219</sup> Ölüm haberini duyanlar Caligula'nın en çok sevdiği insanı kaybedince delirdiğinden endişeye kapılırlar. İmparatora birkaç gün ulaşamaz ve döndüğünde delirmekten ziyade Hamlet vari bir bilgelik kazanmıştır. İsteği mutlak hükümdarlığına yakışır şekilde imkansız elde etmek olmalıdır. Kendini tanrılardan da üstün saymakta, göğü denize çalmak, çirkini güzel, kederi neşe kılmak istemektedir.<sup>220</sup> Arzuları ve edindiği bu "bilgelik" kesinlikle Roma İmparatorluğu'nu iyiye değil kötüye götürecektir. Onun yönetiminin emsallerinden farkı ise elindeki kudret değildir. O, elindeki gücü kendi dilediği doğrultuda kullanan kişidir. Şöyle der: "*Yaşıyorum, öldürüyorum, yok etmenin muazzam gücüne sahibim. Yaratan'ın gücü koca bir hiç benim gücüm yanında! İşte budur mutlu olmak.*"<sup>221</sup> Fakat hem kendisi hem de tebaası mutsuzdur. Halkın ve senatonun huzursuzluğu onun ölümüne neden olacaktır.

Kabaca yukarıdaki şekilde özetlenebilecek *Caligula* metni tümüyle kurmacaya ve saçmaya indirgenemez. Tarihi Caligula ile kıyaslandığında Camus'nün anlatısı büyük ölçüde aslına yakın iyi bir yorumdur. Hem o dönemin hem de günümüz tarihçileri imparatorun yaşamında kız kardeşleri ile yakın bir ilişki kurduğunu kaydetmektedir. Yalnızca Drusilla ile değil öteki kız kardeşleri Agrippina ve Livilla ile de kardeşlik sınırlarını aştığı ifade edilmiştir. Tıpkı Mısır firavunlarında olduğu gibi "kutsal kanı" koruma düşüncesi bu eylemi meşrulaştırmak için kullanılmıştır.<sup>222</sup> En gözde kardeşi Drusilla, *princeps* Caligula'dan doğacak çocuğuna hamileyken öldüğünde, imparator kimine göre delirmiş, kimine göre deliliğin eşiğine gelmiştir.<sup>223</sup> Ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın bu olay yalnızca imparatoru ve ailesini etkilemekle kalmamıştır. Bütün bir Roma İmparatorluğu açısından da önemli sonuçlar doğurmuştur. Gaius Caligula'nın yönetimi tıpkı Camus'nün tiyatro eserinde olduğu

<sup>219</sup> Albert CAMUS, *Caligula*, (Çev. Ayberk Erkay), 3. Baskı, Can Yayınları, İstanbul, 2018, s. 15.

<sup>220</sup> CAMUS, s. 37.

<sup>221</sup> CAMUS, s. 134.

<sup>222</sup> SUTONIUS, *Lives of the Caesars In Two Volumes I*, (Çev. J. C. Rolfe), 10. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London - Cambridge and Massachusetts, 1979, s. 441. Encest ilişkisi reddetmemekle birlikte kutsal kan düşüncesine karşı getirilen eleştiriler için bkz. Anthony A. BARRETT, *Caligula The Abuse of Power*, 2. Baskı, Routledge, London and New York, 2015, s. 292.

<sup>223</sup> Theodor MOMMSEN, *A History Of Rome Under The Emperors*, Routledge, London and New York, 2005, s. 134.

gibi artık keyfi, savurgan, arzuya dayalı ve şiddetlidir. Bu şiddet sadece senato aracılığı ile siyasal alanı değil filozoflar, gladyatörler gibi çok çeşitli kesimleri ve genellemek gerekirse herkesi doğrudan etkileyen bir şiddettir.<sup>224</sup> Bütün bu sürecin yalnızca Drusilla'nın ölümü ile başladığını söylemek mümkün değilse bile *princeps*in sevgili kardeşinin ölümünün hemen ardından iktidardaki tutumu belirgin biçimde değişmiş, sınır ve ilke tanımaz bir hal almıştır. Bu sebeple hemen aşağıda tarihi Caligula'nın Drusilla'nın ölümünden sonraki yasa-üstü yetkilerine, tutumuna, yas ve yasa bağlamında yer verilecektir.

## 2. Yas ve Yasa

İmparator Caligula kız kardeşinin vefatının ardından iki yasa'yı yürürlüğe koymuştur. Bunlardan ilki *iustitium* olarak bilinen ve *principatus* devrinden sonra genellikle kamusal yas olarak çevrilen uygulama iken diğeri Drusilla'nın tanrıça ilan edildiğini duyurduğu yasadır. Bir ölümlüyü tanrıça ilan etmekten daha elzem olan, belki de *iustitium* kurumunun bizatihi kendisidir. *İustitium* ilk formuyla kamusal yas anlamından çok uzak bir anlama tekabül eder. Keza cumhuriyet devrinde *iustitium*, devlet olağanüstü bir haldeyken, örneğin ani bir savaş tehdidi ya da şiddetli isyanlar sırasında bütün bir hukuk faaliyetine senatonun (*senatus consultum ultimum*) onayıyla son verilmesi anlamına gelmektedir.<sup>225</sup> Mevcut yasalar bir senato kararı ile tümten askıya alınmakta ve hukuka ara verilmektedir. Devleti korumak için hukuk ihlal edilmektedir. Dahası *iustitium* halinde senatonun doğrudan bir ya da birden çok yöneticiye yetki verdiğini söylemek mümkün değildir. Bu halde diktatörlük gibi yetkilerin bir kişinin elinde toplanmasından ziyade mevcut yöneticileri bağlayan bütün

<sup>224</sup> Anthony A. BERETT *Caligula The Corruption of Power* adlı kitabında Caligula'nın kurbanlarının tam bir listesini vermiştir. Bknz. Anthony A. BERETT, *Caligula The Corruption of Power*, Routledge, London and New York, 2001, s. 242-243, Appendix I "Named Victims of Caligula".

<sup>225</sup> *İustitium* için bknz. ve *senatus consultum ultimumum* sözlük karşılıkları için bknz. Adolf BERGER, "Encyclopedic Dictionary of Roman Law", The American Philosophical Society Volume 43, Part 2, 1953, s. 535 ve 699. *İustitium* için s. 535. *Senatus Consultum Ultimumum* için s. 699. Ziya Umur'un *Senatus Consultum Ultimumum* çevirisi ise şu şekildedir: "Roma devletinin varlığını tehlikeye düşürecek kadar korkulu olan ayaklanma ve ihtilal zamanlarında, her türlü vasıtaları kullanarak karışıklığı bertaraf etmeleri salâhiyetini consul'lere veren senatus kararı." Ziya UMUR, Roma Hukuku Lügatı, Fakülteler Matbaası, 1983, s. 195. Adolf Berger sözlükte *iustitiumu* bir adli tatil olarak düşünmüşse de G. Agamben *İstisna Hali* adlı eserinde Adolphe Nissen aracılığı ile böyle bir tanımlamayı eleştirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bknz. Giorgio AGAMBEN, *İstisna Hali*, (Çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 58.

yasal sınırlar askıya alındığı için yasalar karşısında sınırsız bir kuvvet kazanmaktadırlar. Başka bir deyişle hukuk durduğundan, önceden yasayla bağlı olan kişiler pozitif hukukun kısıtlarından sıyrılmaktadırlar.<sup>226</sup> *İstina Hali* adlı eserinde *iustitium* kurumunu ayrıntılı biçimde inceleyen Agamben şöyle demektedir;

“Bu anlamda, eylemleri katışıksız birer fiildir; bunların değerlendirilmesi, bir kez *iustitium* sona erdikten sonra, koşullara bağlı olacaktır; ama, *iustitium* devam ettiği sürece, söz konusu eylemler hakkında hiçbir biçimde karar verilemez ve doğalarının tanımını -yürütmeye ilişkin mi oldukları, yoksa yasayı ihlal mi ettikleri ve uç noktada, insani mi, hayvani mi, yoksa tanrısal mı oldukları- hukuk alanının dışında kalır.”<sup>227</sup>

Kişiler herhangi bir pozitif kuralla bağlı olmadıklarından sınırsız bir eyleme kudreti sunan istisna durumu bittiğinde eylemler yeniden değişen koşullara uygun biçimde anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Burada artık kişiler mevzu hukuka göre iyi ya da kötü değildirlir. Bu neviden kişiler bir yanıyla her zaman subjektif değerlendirmeye tabi eylemlerinin ortaya koyduğu müspet ya da menfi sonuçlarla bir Tanrı veya hayvan olarak nitelendirileceklerdir. İyiyi kötüden ayırmakta bir araç olarak yasa olmadığında ve tıpkı burada olduğu gibi yasa-üstü bir kişi, irade söz konusu olduğunda bu kişilerin eylemlerinin ve hatta kendilerinin olumlu mu olumsuz mu oldukları ancak onu değerlendirenlerin kapasitesine indirgenecektir. Ancak, *iustitium* halinde kişiler yasaya değil kendi iradelerine göre hareket etmek bakımından yasa-üstü bir nitelik edinmekteyseler de bu irade filozof kralın, mutlak kralın, *princeps*in aksine süreklilik arz etmez ve geçicidir. Son olarak, Cumhuriyet dönemi Roma’sında *iustitium* yalnızca teorik değil, pratik de bir kurumdur. Örnek vermek gerekirse Cicero devlet düşmanlarının öldürülmesi, karmaşaya son verilmesi için iki kere senatoya *iustitium* kararı alınması gerektiğini söylemiş, birinde başarılı olmuş fakat Marcus Antonius’a karşı girişimi kendisinin ölümüne neden olmuştur.<sup>228</sup>

İmparatorluk devrine gelindiğinde ise bu kurumun taşıdığı anlam değişmiş ve imparatorun ya da ailesinden birinin vefatı halinde ilan edilen kamusal yas biçimine

<sup>226</sup> AGAMBEN, *İstisna Hali*, s. 53-54 ve 60.

<sup>227</sup> AGAMBEN, *İstisna Hali*, s. 63.

<sup>228</sup> CICERO, *Devlet Üzerine*, s. 35 ve 55-56. Cicero *Philippicae Söylevleri*’nin altıncısında Antonious’a karşı senatodan *iustitium* ilan etmesini istemiştir. Walter Ker’in çevirisinde *iustitium*’dan adli tatil (closing of the courts) olarak bahsedilmektedirken G. Agamben kelimeyi özgün biçiminde korumaktadır. Karşılaştırma için bakınız. CICERO, *Philippics*, (Çev. Walter C. A. Ker), 4. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London - Cambridge and Massachusetts, 1957, s. 317; ve AGAMBEN, *İstisna Hali*, s. 57.

bürünmüştür.<sup>229</sup> Yasaların tümünden askıya alınmasının kamusal yas biçimindeki karşılığa evrimi basit bir benzerlik ve tesadüf değildir. Kelimenin bu radikal dönüşümünü anlamak ancak imparatorun Roma’da nasıl bir mevkide bulunduğunu anlamakla mümkündür. Yas ve yasa arasında kurulan bu ilişki *princeps*in daha önce yukarıda açıklanan sahip olduğu maddi ve manevi yetkilerle ilgilidir. Olağan ve fevkalade kuvvetleri kendinde toplayan imparatorların ölümü ile birlikte yaşayan, canlı bir yasa (*nomos empsykhos*) gibi görülen imparator ortadan kalktığı için hukuka ara verilmektedir. Yasaların kralın bedenine, iradesine ve keyfine bağlı olduğu düşünülürse bedeninin ortadan kalkması özünde bir yasadızlık halinin ve yas döneminin de ilanıdır. İşte canlı bir yasa olarak *princeps* yasanın sınırlarından muaf, yasa-üstü ve hatta tanrısal bir beden kazanır. Bütün bir hukuk düzeninin özünde ona istisna teşkil eden bu kişi durmaktadır. Yazılı yasalar onun arzu ve iradesine göre şekilleneceği için o, hiyerarşik olarak üstün bir konumu muhafaza edecektir.<sup>230</sup>

Caligula döneminde ise *iustitium* yalnızca imparatorun ölümünü takiben kullanılmamıştır. O kendi kız kardeşinin ölümünün de bütün bir hukuki ve toplumsal faaliyetleri etkilemesi gerektiğini düşünerek Drusilla’nın vefatından sonra yas dönemi ilan etmiştir. Gerçekten de ilan edilen yas döneminde insanların birlikte yemek yemeleri, hamama gitmeleri ve hatta gülmeleri yasaklanmıştır. Dahası belli grupların çalışmaları, işyerlerini açmaları da bu yas süresince yasaklanmıştır.<sup>231</sup> Caligula’nın kendi üzüntüsünü bütün bir halka yasalar aracılığı ile hissettirdiği bu uygulamayı ikinci bir yasa takip etmiştir ve buna göre Drusilla 23 Eylül 38 (M.S) yılında tanrıça ilan edilmiştir. Adına Venüs tapınağının hemen yanında bir tapınak kurulmuş, halktan bu tapınak için vergi toplanmış ve çok sayıda rahip görevlendirilmiştir. Böylece ilk kez yaşayanlar arasından bir kadın ölümüyle tanrıça olmuş, tapınılır hale gelmiştir. Roma için tanrılar ve insanlar arasındaki ayırım modern insanın zihnindeki kadar

---

<sup>229</sup> Bu kullanımı Anthony A. Barrett’ın *Roman Imperial Biographies: Caligula The abuse of Power* adlı eserinde görmek mümkündür. Buna göre *iustitium* kamusal yas dönemi olarak çevrilmiştir. “*A iustitium (a period of public mourning)*”. BARRETT, Abuse of Power, s. 119. Aynı şekilde ünlü Romalı tarihçi Suetonius da *iustitiumu* kamusal yas biçiminde kullanmıştır. SÜETONIUS, s. 441.

<sup>230</sup> AGAMBEN, İstisna Hali, s. 83-84. Ayrıca bkz. “*Yasayla hükümdarın özdeşleştirilmesinin sonucu, yasanın, hiyerarşik açıdan üstün bir ‘yaşayan’ yasa (nomos empsykhos) ile ona tabi olan yazılı bir yasa (gramma) halinde bölünmesidir...*” AGAMBEN, İstisna Hali, s. 85.

<sup>231</sup> SÜENTIONUS, s. 441; The Works of Philo Complete and Unabridged, (Çev. C. D. Yonge), Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1993, s. 959, Flacc. VII. 56.



keskin olmasa dahi, sıradan bir kadının tanrıça ilan edilmesi aslında Caligula'nın yapıp ettiklerinin ufak bir göstergesi sayılabilir.<sup>232</sup>

Caligula'nın bütün bir iktidar süreci göz önünde bulundurulduğunda ortaya çıkan tablo, Cicero'nun cumhuriyeti korumak için sunduğu *princeps* fikrinin istenmeyen yönde gelişimidir. Kolaylıkla görülecektir ki tek kişinin yasa-üstü niteliği haiz, mutlak yönetimi Camus'nün kurgusal Caligula'sından çok da farklı değildir.

Sonuç olarak Cicero'nun böyle bir yönetimi onaylamayacağını söylemek gerekse de sorun kişilerin sahip olduğu iktidarın bizatihi kendisinden çok bunun kullanımıyla ilgili gözükmektedir. Keza, Roma'nın kuruluş mitinin ve Romulus'un Cicero tarafından yeniden ele alınması bir kralın yetkisinden ziyade bu yetkinin doğrultusu ve doğurduğu sonuçlar ile ilgilenmektedir. Nihayet denilebilir ki Cicero ne sadece ideal olana ne de tamamen rasyonel olana önem vermiştir. Çabası ideal bir rejimin nasıl olacağından ziyade Roma'nın güncel sorunlarına yöneliktir. Yine de çözümü doğal hukuk düşüncesinde aramaktan da vazgeçmemiştir. Bu yönüyle o, olması gerekeni araştıran geçmiş ve gerçekçiliği temel alan gelecek arasında orta yollu bir düşünce sistemini benimsemiştir.<sup>233</sup>

## V. ARA DEĞERLENDİRME

Antik dönem, yasa-üstü insanın teorik ve pratik zeminde ortaya konulduğu bir dönemdir. Batı medeniyetinin iki taşıyıcı sütunu Yunan ve Roma toprakları bu kavramın gelişim gösterdiği coğrafyadır. Yaşamıyla yalnızca Atina *polis*i için sorun oluşturan Sokrates, ölümüyle kendisinden sonraki tüm şehirlere bir sorunu miras bırakmıştır. Yasa geneli, tümeli açıklayabilecektir; ancak öznel ve tekil durumlar söz konusu olduğunda gözündeki bağ onu engelleyecektir. Sokrates'in savunmasının en çarpıcı yönü buradadır. Sokrates, haksız fakat yasal bir ölüme mahkûm edilir. Tekil olarak haklıdır; ancak, tümel tarafından ölüme mahkûm edilir. Sokrates'in yasayla

---

<sup>232</sup> MOMMSEN, s. 134; BARETT, Abuse of Power, s. 119 ve 190; Anthony A. BARRET, Agrippina: Mother of Nero, Routledge, 2002, s. 65-66; Cassius DIO, Dio's Roman History Volume VII, (Çev. Ernest Cary), 2. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London - Cambridge and Massachusetts, 1955, s.293-295, Dio. 59.11.2.

<sup>233</sup> HACİFEVZİOĞLU, s. 162.

ilişkisi bir kişiyi diğerlerinden daha çok etkileyecektir. Hiç şüphesiz bu kişi öğrencisi Platon'dur.

Platon yasa ile hakikat arasındaki boşluğun erdemli bir insan tarafından doldurulması gerektiğini ifade eder. Bir diğer deyişle yasanın karşısına yine Sokrates gibi erdemli birini koymaya çalışır. Filozof-kral yönetiminin temel anlamı budur. Doğası gereği yasanın eksik kaldığı yönleri tamamlamaya çalışan bu yöneticilerin yasayla bağlı olmaları düşünülemez. Nitekim yasa-üstü insanın hayat bulmasının temel sebebi zaten yasanın yol açtığı boşluktur. Platon, filozof-kral idealini büyük ölçüde ölene dek muhafaza eder. Ancak bilgeliğiyle, erdemiyle, adaletiyle bu insanların bulunmadığı yerde yasanın yönetimi tercih edilesidir.

Aristoteles'e gelindiğinde ise yasa-üstü insana ilişkin Platoncu düşünce özünde *pambasileus* aracılığı ile muhafaza edilmiştir. Erdem bakımından bütün toplumu aşan kişinin toplumun yasalarıyla bağlanması, Aristoteles'e adaletsiz görünür. Çünkü yasa eşit olanlara eşit muamele edilmesini gerektirir. Bariz biçimde diğer insanlarla eşit durumda bulunmayan *pambasileusa* hitap edecek beşerî bir yasa yoktur. Onun yaşamı yasanın kendisidir. Ancak bu yaşamın Antik Yunan için erdemi temsil ettiğini ve *polis*in mutluluğuna yöneldiğini unutmamak gerekir. Ne Platon ne de Aristoteles bu yönetimden keyfiliği anlamaz. O halde Antik Yunan için yasa-üstü insan fikri ve yasa-üstü insan figürleri olumlu çağrışımlara sahiptir. Öte yandan Aristoteles'in konuya ilişkin en önemli katkısı yasa-üstü insanın hukuk karşısında nasıl konumlandırılacağını tayin etmesidir. Her ne kadar ona hitap edecek toplumsal ve yazılı bir yasa yoksa da yöneticinin sınırlandırılması elzemdir. Sınır, her zaman yürürlükte olan doğal hukuk anlayışıdır. Antigone'un babasına aynı zamanda kralına yönelttiği eleştirilerin tümü *pambasileusa* da yöneltilebilir. Nihayet, Antik Yunan medeniyeti için yasa-üstü insan şu anlama gelir: doğal hukuk ilkelerine tabi fakat, yazılı yasalardan üstün, onları dilediği gibi değiştirme kudretine sahip, sürekli bir iktidardır.

Bir diğer yandan yasa-üstü insanın yönetimi yerine ona alternatif olarak görülebilecek erdemli hükümet formu, yönetici ve yönetilen aynılığını, homojenliğini sağlamaya çalışan *politeia* rejimidir. *Politeia*nın önemi gerçekten bu aynılığa aranmalıdır. Nitekim bir öncesinde yönetici olan kişi koyduğu kurallara, aldığı kararlara ve uygulamalara dikkat etmelidir. Çünkü kısa bir süre sonra alınan kararlar

ve kurallar, kendisi tebaa olduğunda bu kişiye uygulanacaktır. *Politeiada* yasayı koyanla yasaya uyan kişi aynılaşmaktadır. Bu da yasa-üstü insanın yönetimi karşısına konulabilecek bir yönetim modeli olarak görülmelidir.

Roma medeniyeti incelendiğinde ise yasa-üstü insanın devletlerin olağan akışında değil özellikle kuruluşlarında ve bozuluşlarında sahneye çıktıkları anlaşılmaktadır. Özellikle mevcut siyasal ortamın tıkanıdığı ve işler hukuk kurumlarının işlevlerini yitirdiği anlarda yasa-üstü insana olan ihtiyacın ya da ilginin arttığını söylenebilir. Romulus kuruluşta, Caesar ile başlayan ve Roma'nın imparatorluğa dönüşmesi ile sonuçlanan süreç ise bozuluşta yasa-üstü insana duyulan ilgiye emsal teşkil eder. Tam da Roma medeniyetinin cumhuriyetten imparatorluğa geçiş evresinde yer alan Cicero gibi düşünürler, bu neviden insanları sınırlamanın formülü olan doğal hukuk düşüncesini öne sürmüşlerdir. Caligula ve Nero (Principatus) dönemine gelindiğinde ise tanrısal ilkeleri barındıran doğal hukuk sınırlandırması bu kişilerin kendilerini tanrılaştırmaları suretiyle bertaraf edilmiştir. Bu kişilerin kendilerini yaşayan bir yasa olarak görmesi ve kendi üzerlerinde yazılı olsun ya da olmasın başkaca bir yasa tanımaması yasa-üstü insanın gelebileceği son raddedir.

Bundan sonraki bölümde, yasa-üstü insanlar üzerinde bir sınırlandırma işlevi gören doğal hukuk ilkelerinin önce Orta Çağ'da ilahi yasa görünümdeki etkisi daha sonra modern dönemin realist perspektifi karşısındaki dönüşümü incelenecektir. Kırılma noktası devletin nasıl kurulabileceğine ve yozlaşmış kurumların hangi yollarla düzeltilebileceğine odaklanan gerçekçi perspektiftir. Bu sebeple elinizdeki çalışma tam da bu kırılmanın yaşandığı erken modern dönem ile devam etmektedir. Ancak bu kırılmadan hemen önce doğal yasaların modern dönemdeki anlamını isabetli şekilde verebilmek adına Orta Çağ'a sınırlı bir yaklaşımla değinilecektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ANTİK VE MODERN DÖNEM ARASINDA YASA-ÜSTÜ OLAN

#### I. İLAHİ YASANIN ETKİSİNDE YAŞAYAN YASANIN DÖNÜŞÜMÜ

Hristiyanlık ile birlikte Batı medeniyeti ilahi olanla dünyevi olanın karşılaşmasına tanıklık etmiştir. Bu karşılaşmanın belki de en güçlü biçimde yaşandığı yer ise Roma'dır. Platon'un, Cicero'nun etkisiyle kaleme alınacak ilk Hristiyan öğretiler Roma'nın yıkılmak üzere olduğu Dominatus devrinin sonuna rastlamaktadır. Hatırlanacağı üzere Roma'da bu dönemde kendilerini bir nevi Tanrı olarak konumlandıran, kendilerini doğal hukuk düzeyine çekerek mutlak niteliği haiz, yasa-üstü imparatorlar bulunmaktaydı. *Princeps* ya da prens olarak adlandırılan bu yöneticiler Orta Çağ ve erken modern dönemde de aynı isimle çağırılacaklardır. Bu başlıkta yapılmak istenilen daha önce yasa-üstü olarak nitelendirilen dünyevi iktidarların Hristiyan düşünürlerce hukuk karşısında nasıl konumlandırıldığını incelemektir. Bunun için bir başlangıç noktası olarak ve daha sonra 12. yüzyıla kadar sürecek Platoncu anlayışın etkisindeki kilise öğretisinin yaklaşımı aydınlatılacak daha sonra ise Aquinum'lu Thomas ile başlayan Aristotelesçi doktrinin sürece etkilerini değerlendirecektir. Sırasıyla Augustinus'a (M.S. 354 - 450), Salisburyli John'a (1115 - 1180), Aquinum'lu Thomas'a (1225 - 1274) ve Dante'ye (1265 - 1321) değinilecektir.

##### A. St. Augustinus

Tanrı Devleti'nin (*De Civitate Dei*'nin) yazarı kedisinden sonra oluşacak Hristiyan literatürünü önemli biçimde etkilemiştir. Platon ve Cicero'dan etkilenmiş ve bu düşünürlerin Hristiyan inancıyla nitelikli bir sentezini gerçekleştirmiştir.<sup>234</sup> *Tanrı Devleti*'nin konumuz bakımından özgün yönü ise dünya hükümetlerinin ilah merkezli

<sup>234</sup> SKIRBEKK & GILJE, s. 151.; Mete TUNÇAY, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski ve Orta Çağlar, 5. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 365. Her ne kadar Augustinus'un Platon ve Platinus üzerinden bir senteze ulaştığını söylese de Stoa düşüncesinden etkilendiğini ifade etmek bakımından ortak bir görüş için bkz. ARSAL, s. 150.

bir yönetim modeli ile ilişkisinin nasıl olması gerektiği ve aynı zamanda prenslerin yasalar karşısındaki konumunu aydınlatmasıdır.<sup>235</sup>

Roma Devleti'nin güçten düştüğü bir dönemde yaşayan Augustinus aynı zamanda bu yozlaşmanın ve bozulmanın kaynağının Hristiyanlık olmadığını daha ziyade bozulmanın kaynağının çok tanrılı ya da *Tanrısız* bir yönetim sürdürülmesinde aranması gerektiğini ifade eder.<sup>236</sup> Bu düşünme biçimi başka bir problemi de ele verir. Bahsi geçen problem, Hristiyanlığın daha önce doğal hukukun yorumlanması da dahil bütün yetkileri haiz yöneticilerinin ve hatta doğal hukukun yaşayan formu olarak kendilerini sunan Roma İmparatorlarının Hristiyanlık geldikten sonra yetkilerinin ne olacağı sorunudur. Çatışmanın temel kaynağı da bu alanda aranmalıdır. Hristiyanlık yaygınlaştıktan ve imparatorluk tarafından resmi biçimde tanındıktan sonra doğal hukuku yorumlama hakkı kiliseye geçmiştir. Elbette bu her şeyin yaratıcısının Tanrı olduğu, bu yaratımın doğal hukuku da kapsadığı düşünüldüğünde bu çıkarım makul olacaktır. Ancak bu durumda prenslerin hukukla kurduğu doğrudan ve Roma'nın Principatus ve Dominatus devirleri düşünüldüğünde sürdürdüğü sınırsız ilişki yerini dolaylı ve sınırlı bir ilişkiye bırakacaktır.<sup>237</sup>

Dolayısıyla Kilisenin gözleriyle dünyevi yönetimlere bakıldığında dünyevi yönetimlerin sağlamaları gereken kriterler bulunmaktadır. Her ne kadar dünyevi iktidarların meşruiyet kaynağı Antik Yunan ile aynı olsa dahi, bir diğer deyişle, toplumun ortak yararını ve mutluluğunu sağlamakta, erdemli yönetiminde aransa da erdem içerikleri Hristiyan literatürüne uygun kavramlarla doldurulacaktır. Onun için yönetici Tanrı'ya tapar olmalı, dindarca ve namuslu biçimde tebaasını onların lehine olacak biçimde yönetmelidir.<sup>238</sup> Orta Çağ'a hakim ikinci bir sınırlama ise yöneticilerin adalet vasfını kendilerinde taşımaları gerektiğidir. Buradan çıkan sonuç şudur; adil olmayan biri kendini yönetici olarak nitelendirse bile aslında bir köledir. Kendi tutkularının ve erdemsizliğinin esareti altındadır.<sup>239</sup> Bu görüşünü pekiştirmek için Augustinus şu soruyu sorar: "*Adalet ortadan kaldırılırsa, krallıklar büyük*

---

<sup>235</sup> TUNÇAY, s. 365.

<sup>236</sup> TUNÇAY, s. 367-368.

<sup>237</sup> Dönemin sorunu hakkında benzer bir yaklaşım için bkz. SKIRBEKK & GILJE, s. 154.

<sup>238</sup> TUNÇAY, s. 368.

<sup>239</sup> TUNÇAY, s. 369.

*haydutluklardan başka nedir ki?*”<sup>240</sup> Adalet gözetilmediğinde kendisini kral olarak adlandıran kimse ancak ve ancak nitelikli bir hayduttur. Hiç şüphesiz bahsi geçen adalet anlayışı, Hristiyan öğretilerine uygun bir adalet anlayışı olacaktır. Augustinus *İtirafı* adlı yapıtında adaleti şöyle tanımlamıştır:

“İçsel, hakiki adalet nedir hiç bilmiyordum, oysa bu adalette hükümler geleneklere, göreneklere göre değil, her şeye gücü yeten Tanrı'nın yasasına göre veriliyordu. Bu yasa yeryüzündeki bütün coğrafyalara, bütün çağlara, bütün zamanlara uygun bir ahlak anlayışı geliştirmiş olan, kendisi ise her yerde ve her zaman hep aynı kalan, ülkeden ülkeye, çağdan çağa değişmeyen yasaydı.”<sup>241</sup>

Görüleceği üzere adalet; Tanrı'nın değişmeyen yasalarına uygun eylemde bulunmayı gerektiren, davranışının hükümlerini Tanrı yasalarından çıkaran bir erdemdir. Her ne kadar Antik Yunan filozofları erdemli bir yönetime çağrı yapmışsa da Augustinus ile Platon'u ayıran en keskin çizgilerden birisi kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde yine burada aranmalıdır. Augustinus yasaları; Doğal yasalar, Hz. Musa yasaları ve Hz. İsa yasaları olmak üzere üçe ayırmıştır. Hz. İsa'nın getirdiği yasalar bizlere adaletin ne olduğunu gösteren, pagan yasalar yerine ikame edilmesi gereken, İsa tarafından getirilen ilkelerin içerildiği yasalardır.<sup>242</sup> Doğal yasaların ise Stoa Okulunda olduğu gibi herkes tarafından kavranabilecek yasalar olduğunu ifade etmesine karşılık çelişkili biçimde Hristiyan olmayanların bu yasaların özüne vakıf olamayacaklarını ifade eder.<sup>243</sup> Benzer çelişki azizin Platonculukla ilgili ifadelerinde de bulunabilir. Bir yandan Platon'un dile getirdiklerinin hakikat olduğunu söylemekte bir diğer yandan ilgili düşüncelere Hristiyan bir öz kazandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Platoncu eserlerde bulunmayan iman ve tövbe gibi kavramların eksikliğini çekmektedir.<sup>244</sup>

O halde Platon ve Augustinus arasındaki farklılık erdemli yönetimin hangi özle doldurulacağına aranmalıdır. Platon hükümetini adalet, ölçülülük, yiğitlik ve iyi gibi idelerle doldururken, Augustinus ilahi içerikli ve fakat benzer erdemlerle yönetimi donatmak ister. Burada yasa ve insan arasındaki hiyerarşiyi etkileyecek başka bir soruna da değinmek gerekir. Sokrates ile başlayan çizgi, beşeri yasanın haksızlığa yol açabileceğini göstermesi bakımından ondan sonra gelen düşünürleri, yasanın bu

<sup>240</sup> TUNÇAY, s. 369.

<sup>241</sup> AUGUSTINUS, *İtirafı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 89.

<sup>242</sup> ÖKTEM & TÜRKBAĞ, s. 244-245.

<sup>243</sup> ÖKTEM & TÜRKBAĞ, s. 244.

<sup>244</sup> AUGUSTINUS, s. 221-222.

eksikliğini kapatacak bir insanın yönetimine götürmüştür. Oysa Augustinus ilahi yasanın zaten bu eksikliği muhtevasında katiyen barındırmadığını düşünür. Çünkü bu yasa hiç yürürlükten kalkmayacak, ilelebet sürecek hakikatin bizatihi kendisidir. Bu nedenle böyle bir yasanın haksızlık yapacağını düşünmek abesle iştiğal etmekten başka bir şey değildir.<sup>245</sup>

Öte yandan ilahi içerikli doğal hukuk anlayışı yasa-üstü insanın sınırlandırılmasını da sağlayacaktır. Roma'da doğal hukuk sınırlamalarından kendilerini yaşayan yasa olarak ayıran geç dönem yöneticileri gibi yöneticiler, Aristoteles'in önermiş olduğu doğal hukuk sınırlarına tekrar tabi olacaktır. Bu sınırın kadim örneğinden farkı ise ilkelerin bizatihi Tanrı tarafından konulmuş ve kamil olmasıdır. O halde yöneticiler bu ilkelere uyduğu takdirde adil iken bu yasaya uymadıkları takdirde meşru olmayan hükümetlerdir. Dahası bir iktidar ancak Hristiyan olduğu ölçüde, Tanrı devletindeki yönetime yaklaştığı ölçüde meşrudur.<sup>246</sup>

İnsanın iki durumunu da ifade eden Dünya ve Tanrı devletlerini iyi ve kötünün somut hali gibi ayırmak mümkündür. Nitekim Kabil, Dünya devletini temsil ederken; Habil, Tanrı devletinin temsilidir.<sup>247</sup> Tanrı devleti ulaşılabilecek bir hedefdir. Oysa Dünya devleti kaçınılması gereken bir yönetime işaret eder. Aynı zamanda *De Civitate Dei*'de insanlar birbirlerinin eşiti olduğundan yönetici aynı zamanda onların iyiliği için çabalayan bir hizmetkar olmaktadır. Augustinus'a göre ideal devlette insanlar ancak denizdeki balıklara, gökteki kuşlara ve karadaki hayvanlara hükmetmelidirler, birbirlerine değil.<sup>248</sup> Bu yönüyle Roma kötü bir devletin temsili ise de basitçe Yeryüzü devletinin doğrudan karşılığı değildir. Kilise de Tanrı devletinin birebir karşılığı sayılamaz.<sup>249</sup> Ancak Augustinus'un ortaya koyduğu bu gerilim Orta Çağ için

---

<sup>245</sup> AUGUSTINUS, s. 115 ve 412. Hatta Augustinus'un hocası Ambrosius sayesinde yazılı yasanın haksızlığa yol açabileceğinin farkında olduğuna ama tanrısal yasanın böyle bir sonuca yol açmayacağına dair bkz. "Ambrosius'un halka vaaz verirken son derece dikkatle, sanki cetvelle ölçüp biçmişçesine yaptığı yorumları dinlediğimde, 'Yazılı yasa öldürür, tanrısal yasa can verir,' dediğinde ruhum sevinçle doluyordu." AUGUSTINUS, s. 165.

<sup>246</sup> SABINE, Cilt I, s. 188.

<sup>247</sup> TUNÇAY, s. 371-372.

<sup>248</sup> AUGUSTINUS, s. 479.; TUNÇAY, s. 380-381.; ŞENEL, s. 243.

<sup>249</sup> İmparatorluktan tanrı devletine 138. Ayrıca Roma yönetiminin kötü bir yönetim olduğu hakkında bkz. "Buraya kadar, yukarıdaki kitapları okuyup da hâlâ Romaluların kötü ve kirlî şeytanlara hizmet ettiklerinden kuşkulananabilecek bir kimse ya eşine kolay rastlanmayacak bir budala ya da utanmak bilmez bir kavgacı olmalıdır." TUNÇAY, s. 387.

belirleyicidir. Bu çağ prensler ile Kilise arasında iktidar mücadelesinin verildiği bir yandan da gücün aralarında pay edildiği bir dönemdir.

## B. Salisburyli John

Augustinus ile Salisburyli John'un arasında sekiz yüzyıl gibi uzun bir süre olmasına karşılık bütün bu süre boyunca kilise düşünürleri Augustinus'un düşüncelerinden beslenmiş ve onun tesiri altında kalmıştır. Bu yönüyle aradan geçen yüzyıllar kopuştan ziyade kümülatif bir bilgi kümesine referans niteliğindedir. Keza prensler üzerinde oluşturulmak istenilen ilahi içerikli doğal hukuk sınırlaması Salisburyli John ile zirveye ulaşmıştır. *Policraticus* adlı eserinde temel vurgunun yönetimin ve yöneticilerin nasıl olması gerektiğine, yöneticilerin ne şekilde davranmalarının doğru sayılacağına yönelik olduğu kolaylıkla söylenebilir.

John ile ardılları arasındaki temel fark John'un eleştirilerinin çok yüksek bir sesle dile getirilmiş olmasıdır. Augustinus'un Roma'ya ilişkin yargıları John tarafından daha ileri taşınır. Belki Batı Roma'nın yıkılmış olmasının da verdiği rahatlıkla Romulus'u bir kardeş katili, aşağılık eylemlerin sahibi olarak; Caesar'ın diktatörlüğünü ise öldürücü, çok çeşitli yozlaşmalara yol açan bir iktidar biçimi diye ifade eder.<sup>250</sup> Pek tabii onun bahsi geçen perspektifi kendi dönemindeki prensler ile kilise arasında nasıl bir ilişki kuracağına da ipuçlarını vermektedir.

İyi yönetim ile kötü yönetimi ayıran temel unsur yasaya bağlı olup olmamakta aranmalıdır. İktidarın Tanrıdan kaynaklandığı ve iyi bir yönetimi ifade eden prenslik rejimi; yasalara uyan, tebaasına hizmet eden ve adaletin kölesi olan bir yöneticinin hükümetidir. Tıpkı Augustinus'un *De Civitate Dei*'sinde olduğu gibi ideal yönetici ortak iyi için çabalayan bir hizmetkardır. İşte bu yönüyle krallar ya da prensler yasaya boyun eğmeli ve kendisi ile halkın ortak efendisinin buyruklarından ayrılmamalıdır.<sup>251</sup> Diğer yandan prens tanrısal görkemin yeryüzündeki imajıdır. Dolayısıyla prensin yaptığı her şey Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşmektedir. Bunun için böyle meşru bir iktidara direnmenin lüzumu yoktur. Fakat bu durum yalnızca prenslikler için yani adil yönetimler söz konusu olduğunda geçerlidir.

---

<sup>250</sup> Salisburyli JOHN, *Policraticus ve Salisburyli John'un Siyaset Kuramı*, (Çev. Celalettin Güngör), Barış Kitap, Ankara, 2015, s. 89-90.

<sup>251</sup> JOHN, s. 93 ve 95.



Ayrıntılı şekilde yasa ile prensin ilişkisi incelendiğinde, yasa hem bir Tanrı armağanı hem de bilge insanların ortaya koyduğu ahlak kurallarıdır. O halde kimsenin yasadan bağışık tutulması söz konusu değildir. John'a göre prensin yasadan bağışık<sup>252</sup> olduğu ifade edilmişse de bu onların keyfi şekilde davranabilecekleri şeklinde yorumlanamaz. Ortak çıkarın gözetilmesi, hakkaniyetin gerektirdiklerinin dışında prensin başka bir isteği olmayacağından prensin yasadan bağışık olması ancak onun eylemlerinde yasa icbar ettiği için değil kendi iradesiyle hareket etmesi biçiminde yorumlanmalıdır.<sup>253</sup> Görüleceği üzere Roma imparatorlarını yasaların bağlarından özgür kılan ilke, John tarafından aksine prensi yasalarla bağlamak için kullanılmıştır. Kaldı ki onun düşüncesine göre prensin yasaya uyması ancak bir prensin görkeminden kaynaklanır, güçsüzlüğünden değil.<sup>254</sup>

Her ne kadar Salisburyli prensleri yasayla bağlamak istemişse de bu bağlayıcılık ancak tanrısal yasalar aracılığıyla sağlanmaktadır.<sup>255</sup> Yoksa bu sınırlama basitçe halkın egemen üzerinde denetimi şeklinde ya da egemenin kendi koymuş olduğu beşeri yasalar eliyle gerçekleştirilen bir denetim değildir.<sup>256</sup> Bir başka açıdan bakıldığında, prensin pozitif yasalar üzerindeki yetkisi de dolaylı biçimde sınırlandırılmış olacaktır. Nitekim prensin uyması beklenen ilahi içerikli yasalar

<sup>252</sup> Salisburyli John burada daha önce açıklamış olduğumuz *Princeps legibus solutus est* (*Princeps* bir diğer deyişle prens, yasalarla bağlı değildir) prensibine değinmektedir.

<sup>253</sup> TUNÇAY, s. 399-400. Burada Celalettin Güngör çevirisi yerine Mete Tunçay çevirisi kullanılmıştır. Bunun sebebi *aequitas* kavramını Güngör'ün denklik biçiminde çevirmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa adaletin özel bir türü olarak hakkaniyet biçimindeki çeviriye nesafet daha uygun düştüğü için Tunçay çevirisi tercih edilmiştir. Kıyaslamak için Güngör çevirisine bkz. JOHN, s. 98-100. Yine benzer bir mana için bkz. Cengiz ÇEVİK, "Policraticus'ta Yasanın Efendisi ve Kölesi Olarak Kral", *Felsefi Düşün*, 10. Sayı, Nisan 2018, s. 28.

<sup>254</sup> JOHN, s. 97. Sabine "*Her ne kadar Roma hukukuna aşina idi ise de bu hukukun egemen yöneticinin gücünü hukukun gücünden üstün sayma eğiliminin farkında olmadığı anlaşılıyor.*" diyerek bunu Salisburyli John'un Roma hukukuna tam manasıyla vakıf olmadığı biçiminde yorumlamışsa da aksine böylesine önemli bir prensibi bilinçli şekilde, egemeni hukuk düzeninin ve düzeyinin altına yerleştirmek üzere kullandığı söylenmelidir. SABINE, Cilt I, s. 248.

<sup>255</sup> Salisburyli John prenslerin tabi olacakları Kitab-ı Mukaddes'i okumaları gerektiğini şu sözlerle vurgulamıştır. "*Ve onunla olacaktır ve yaşamının bütün günleri onu okuyacaktır. Tanrı'nın yasanı benimsemesi, onu okuması, her zaman onu yansıtması buyrulan prens, onu korumada nasıl çalışkan olmalıdır, dikkat edin. Tam da yasa altında kadından yaratılan, yasanın bütün adaletini yerine getiren ve bu yasaya gereksinim ile değil fakat irade ile bağlı olan, iradesi yasa olan, Tanrı'nın yasanı üzerinde gece gündüz düşünen Krallar Kralı gibi.*" JOHN, s. 107. Yine bkz. "*Bunun bir sonucu olarak, tanrısal yasanın metni üzerinde her gün düşünmesi buyrulan prenslerin, yazıda yetkin olmalarının gerekli olduğu açıkça kabul edilir. Yine prens, yaşamının her günü onu okuyacaktır. Çünkü yasanın okunmadığı gün, onun yaşamının bir günü değil, ama onun ölüm günüdür.*" Vurgu tarafımıza aittir. JOHN, s. 108.

<sup>256</sup> HACİFEVZİOĞLU, s. 228.

vazedeceği medeni yasaların içeriğini de sınırlandıracaktır.<sup>257</sup> Hal böyleyken en azından görünürde John'un düşüncelerinde bir çelişkinin barındığı söylenebilir. Çünkü prens Tanrının yeryüzündeki gölgesi ve cezalandırılmaksızın cezalandırabilen<sup>258</sup> biriyken diğer yandan iradesi hakkaniyet ve adalet gibi aşkın değerler yoluyla kısıtlanmıştır.

Kantorowicz, mevcut çelişkinin prensin özel yaşamı ve kamusal yaşamı arasında bir ayrıma gidilerek çözülmesinin bekleneceğini ancak John'un daha karmaşık bir yanıtı ulaştığını ifade eder. İlk ihtimalde prensin özel hukuk kişiliği söz konusu olduğunda yasaya bağlı olduğu düşünülebilecekken, kamusal yetkilerinden bahsedildiğinde ise yasa-üstü niteliği haiz presten bahsetmek olanaklıdır. Oysa Salisburyli kamu-özel ayrımını kabul etmez ve prensin yasanın hem efendisi hem de kölesi olan karakterine, prensin kamuyu ilgilendiren kişiliğinde ulaşır. Gerçekten de düşüncesindeki çelişki cevabına da yansımaktadır. “*Kamuya mal olmuş bir kişi olarak Prens, aynı anda legibus solutus (yasadan bağışık) ve legibus alligatus (yasanın kölesi), aynı anda imago aequitatis (hakkaniyetin yansıması) ve servus aequitatis (hakkaniyetin hizmetkari), aynı anda Hukukun efendisi ve kölesidir.*”<sup>259</sup> Dolayısıyla Salisburyli henüz Aristoteles'in yaygın biçimde olmamakla birlikte okunmaya başlandığı Orta Çağ'da, yasa-üstü niteliği haiz yöneticileri sınırlandırmanın önemli yollarından birini tekrar gündeme getirmiştir. Aristoteles'in *politeia* rejiminde ortaya koyduğu kişinin aynı anda hem bir yönetici hem de bir yönetilen olması yoluyla

---

<sup>257</sup> ÇEVİK, s. 31.

<sup>258</sup> TUNÇAY, s. 401.

<sup>259</sup> Parantez içi tarafımıza aittir. KANTOROWICZ, s. 137. Diğer yandan bu kıymetli metni Türkçeye kazandıran Ümit Hüsrev Yolsal'ın çabalarına karşılık Türkçe metin yukarıya değiştirilerek aktarılmıştır. Bunun sebebi *legibus alligatusun* yanına parantez içinde *legibus solutusun* manasının verilmesi ve “*servus aequitatis*” kalıbının “*serous aequitatis*” şeklinde muhtemelen sehven yazılmasıdır. *Servus* paragraf ile uyumlu bir şekilde hizmetkar anlamına gelmekteyken *serous* tıp literatürünü ilgilendiren serum manasına gelmektedir. Orijinal İngilizce metniyle karşılaştırma için bkz. Ernst. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2016, s. 96. Ayrıca kişinin yasanın hem bir kölesi hem de efendisi olmasının ayrıntılı bir açıklaması için bkz. “*Kral yasaların efendisidir, çünkü yönettiği toplumun tabi olduğu yasaların mutlak uygulayıcısı olarak tayin edilmiş veya meshedilmiştir. Ayrıca yasaların kölesidir, çünkü yasaları mutlak bir şekilde uygulama yetkisini Kilise aracılığıyla Tanrı'dan almıştır, yeryüzünde adaleti sağlayabilmesi için başlangıç noktası Tanrı korkusudur, dolayısıyla bu yetkilendirme ve korku onu kusursuz bir politik iktidar belirleyicisi olan Tanrı'nın yasanın (ve elbette onun yeryüzündeki temsilcileri olan din adamlarının iradesinin) dışına çıkamayacak olan bir köle yapar. Aksi durumda kral bir tirana dönüşür.*” ÇEVİK, s. 41-42.

sağlanan sınırlama bu kez ve belki de tesadüfen John tarafından prensin hem yasanın efendisi hem de kölesi olması yoluyla yeniden sağlanmak istenmiştir.

Hemen hemen benzer zamanlarda çalışma bakımından büyük önem arz eden *yaşayan yasa* kavramı da Batı medeniyeti sınırları içerisinde yeniden canlanmıştır. Roma hukukunun tekrar incelenmesi Kantorowicz'e göre bu ilginin doğmasına neden olmuştur. Antik Yunan'dan *nomos empsykhos* biçiminde miras alınan ve Roma'da *lex animata* olarak adlandırılan *canlı yasa* ya da *yaşayan yasa* ifadesi sadece prensler için değil aynı zamanda papalar için de bu dönemde kullanılmaya başlanmıştır.<sup>260</sup> Ancak hemen hatırlatılmalıdır ki bu kavram orijinalinde papalara değil prenslerin yetkilerine referans vermek adına ve ikincil, türev olarak kilise karşısında prensin iktidarın kuvvetlendirilmesi için başvurulan bir kaynaktır. Salisburyli ile zirvesine ulaşan, prensin yasa karşısında mutlak biçimde sınırlandırılma çabası henüz o yaşarken ama yoğun şekilde vefatını yarım asır geçmekle aşılacak istenmiştir.<sup>261</sup>

Kantorowicz'e göre bu dönemdeki tartışmalar, hükümdarın doğal hukukun dolayısıyla ilahi hukukun altında olduğu ve fakat medeni yasaların dolayısıyla beşeri yasaların üstünde olduğu, yine hükümdarın doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında arabuluculuk işlevi gören bir kişi olduğu kabulüyle sonlanmıştır.<sup>262</sup> O halde bu yaklaşım Antik Yunan tecrübesinin Aristotelesçi yönüyle oldukça uyumlu gözükmektedir. Nitekim *Pambasileus*un, mutlak kralın yasalarla ilişkisi de hemen hemen bu şekilde kurulmuştur. Burada bahsedilmesi gereken en önemli kilise düşünürlerinden biri ise tartışmasız Aristotelesçi düşünceyi Hristiyan dünyada egemen kılan Aquinumlu Thomas'ın görüşleridir.

---

<sup>260</sup> KANTOROWICZ, s. 177-179. Kantorowicz'in aktardığı veciz örnekler için bkz. "Tanrı tarafından yasalarımı yeryüzünde tesis etsin diye insanların arasına Yaşayan Hukuk sıfatıyla gönderilmiş olan imparatorun Tyche'si [önceki buyrukla] hükme bağladığımız her şeyden muaftır." KANTOROWICZ, s. 177. "İmparatorlar yasa çıkarma iznini Tanrı'dan aldılar. Tanrı, yasaları imparatora tabi kıldı ve onu insanlara yaşayan Hukuk olarak gönderdi." KANTOROWICZ, s. 181.

<sup>261</sup> KANTOROWICZ, s. 177-185.

<sup>262</sup> KANTOROWICZ, s. 187. Benzer bir görüş için bkz. Otto GIERKE, "Orta Çağ'da Siyasi Kuramlar: Devlet ve Hukuk", Devlet Kuramı (Der. Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 132-133.

### C. Aquinumlu Thomas

Aquinumlu Thomas'a havari Petrus ile birlikte yan yana resmedilme onurunu kazandıracak, bakire Meryem tarafından cennetin anahtarının verildiği fresklerinin yapılmasını bahşedecek özelliği, her şeyden çok Aristotelesçi çizgiyi takip edecek olmasıdır. Aristoteles'in etkisi altında yazılan ve onun metotlarını takip eden *Summa Theologica* (*Toplu Dinbilim*) eseri tasvirlerde bizzat kutsal ruhun ışığı altında bakire Meryem tarafından onaylanmaktadır.<sup>263</sup> Thomas eserinde Aristoteles'e ait pek çok antik ayrımı Hristiyan öğelerle birlikte yeniden işlemiştir. Örneğin iyi ve kötü rejimlerin hem nitelik hem de nicelik ayrımlarını olduğu gibi korumuştur. Yine bütün bir Orta Çağ ile uyumlu biçimde, ideal yönetimin *tekin* hükümeti (monarşi, krallık, prenslik biçiminde de adlandırılabilir) olduğunu ifade etmiştir.<sup>264</sup>

İyi yönetimleri, kötü yönetimlerden ayırırken öncülü pozisyonunda bulunan kilise düşünürleri ve Aristoteles ile aynı sonuçlara ulaşmaktadır. Nasıl ki toplum doğallıkla ve mutluluğu için bir araya geliyorsa o halde siyasal birlik de bu mutluluğu ve doğallığı hedeflemeli, toplumun ortak iyisini ve çıkarını gözetmelidir. Antik Yunan'ın ideal fakat dünyevi mutluluğu Thomas'ın Hristiyanlığı yoluyla ilahi bir kimlik kazanır. Bunu gözetken yönetimler müspet, göz ardı eden rejimlerse menfi bir konumdadırlar.<sup>265</sup> Prensün üç temel vazifesi bulunmaktadır. Bunlar; toplumun refahını sağlamak, refahı güven altına almak ve refahı geliştirmektir.<sup>266</sup> Özünde toplumun refahını gerçekleştirecek yönetici, Aquinumlu Thomas'a göre her zaman mevcuttur. Oysa hatırlanacağı gibi Augustinus, Habil ve Kabil örneği üzerinden egemenliğin ancak bir günahın ürünü olduğunu ifade etmekteydi. Fakat Aristoteles'e göre toplum ve devlet doğal bir birlik olup bu perspektifi sürdüren Thomas da insan tabiatının bir

---

<sup>263</sup> *Summa Theologica*'nın bu şekilde tasvir edilmesi Katolik inancı açısından oldukça yaygındır. İtalya'nın herhangi bir kilisesinde ama özellikle Roma, Floransa gibi şehirlerinde bunlara kolaylıkla ve sıklıkla rastlanabilecektir. Aquinumlu Thomas'ın en dikkat çekici freskleri ise Vatikan müzesinde bulunmaktadır. Sistina Şapeli'ne giden ana koridorda tavana yapılan işlemede Aquinumlu Thomas'ın *Summa Theologica* eseri İslam filozoflarını hayrete düşüren üzerine çıkılması güç bir eser olarak tasvir edilmiştir. Dolayısıyla bu örnek aslında Hristiyanların gözünde Thomas'ın önemini de göstermektedir.

<sup>264</sup> TUNÇAY, s. 426 ve 432.; AĞAOĞULLARI & KÖKER, s. 224.; Ayferi GÖZE, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 17. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul, 2018, s. 43.; Adnan GÜRİZ, *Hukuk Felsefesi*, 9. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011, s. 173.

<sup>265</sup> TUNÇAY, s. 431 ve 435. Mutluluğun Hristiyanlık ile harmanlanmış yorumu için bkz. "Yeryüzünde iyi yaşamının ereği de gökteki kutsanmışlık olduğu için, kralın ödevi topluluğun genliğini göksel mutluluğa ulaştırmaya uygun olarak geliştirmek, ona ulaştıracak her şeyin yapılmasını ısrarla istemek ve bu amaçla bağdaşmayan şeyleri de olabildiğince yasaklamaktır." TUNÇAY, s. 435.

<sup>266</sup> TUNÇAY, s. 436.

ürünü olarak sadece Yeryüzü devletinde değil Tanrı devletinde, masumluk döneminde de egemenlerin varlığını kabul eder.<sup>267</sup>

Egemenin sürekli varlığı onun her zaman iyi biçimde nitelendirmesinin garantisini vermez. Prensın gerçek yüzü yasanın aynasında görülür. St. Thomas yasayı şu şekilde tanımlamaktadır: “*Yasa, ortak yarar için aklın verdiği ve topluluğun başındaki kimsenin ilan ettiği bir emirdir.*”<sup>268</sup> Bu tanımın içerdiği önemli hususlardan biri akla verilen kıymettir. Yasanın niteliğini tartıştığı 90. soruda St. Thomas yasanın prenslerin iradesinden değil aklından kaynaklandığını vurgular. Yasanın akıldan kaynaklanmadığına ilişkin üçüncü itirazda, *prensın iradesinin yasa hükmünde (quod principi placuit legis haber vigorem)* olduğunu ifade eden Roma hukuk ilkesini reddetmemekte; fakat, prensın iradesinin de öncelikle akla dayandığını söylemektedir.<sup>269</sup> Buradan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere Roma’nın güçlü yöneticilerinin miras bıraktığı yaşayan yasa anlayışı tekrar tartışılmaya başlanmıştır. Bunu kiliseye karşı prensler lehine bir gelişme olarak okumak mümkündür. Öte yandan belki de prensler lehine en önemli gelişme beşeri yasaların düzenlenmesinin prenslere bırakılmış olmasıdır. Topluluğun başındaki kimse olarak siyasal kişi toplumun ortak yararının ne olduğunu gözeteceği gibi bu ereğe ulaşmak için gerekli

---

<sup>267</sup> TUNÇAY, s. 441.

<sup>268</sup> TUNÇAY, s. 449.; Benzer tanımlar için bkz. GÖZE, s. 90.; Yasemin İŞIKTAÇ, Hukuk Felsefesi, 3. Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 115. Bu tanımın öğelerini detaylı biçimde Güriz şu şekilde ortaya koymaktadır. “1. Kanun aklın buyruğu (emri) olmalıdır. 2. Kanunun amacı - ortak yararadır. 3. Kanun topluluğu yöneten tarafından çıkarılmalıdır. 4. Kanun, ilân olunmalı, duyurulmalıdır.” GÜRİZ, s. 173.

<sup>269</sup> TUNÇAY, s. 443-444. “Fakat irade, yasa yetkisinde olacaksa, buyurduğu zaman akılla düzenlenmelidir. Prensın iradesi yasa hükmündedir sözünü bu anlamda anlamamız gerekir. Herhangi başka bir anlamda, prensın iradesi, yasadın çok, bir haksızlık olur.” TUNÇAY, s. 444. Tam da bu noktada azizin akla nasıl merkezi bir rol atfettiğine ilişkin bir açıklama yapmakta fayda bulunmaktadır. St. Thomas’a göre insan yasaları ancak doğru akılla ahenkli olduğu nispette yasa niteliğini haizdir. Eğer bu kriteri sağlamıyorsa prensın akli yasadın çok şiddet niteliğini taşır. Pek değerli Hocam Prof. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ’ın İstanbul Medipol Üniversitesi Kamu Hukuku Yüksek Lisans programı kapsamında 2018-2019 Güz döneminde *Hukukumuzun Felsefi ve Sosyolojik Kökenleri* adlı derste getirmiş olduğu açıklama bu konuda oldukça aydınlatıcıdır. Türkbağ’a göre Thomas’ın yasanın akla uygunluk kriteri, toplumun kurallara uymasının da en önemli ölçütlerinden biridir. Eğer yasa içerisinde gerekli unsurları ve gerekçesini taşııyorsa kurala uyma davranışı ve kuralın meşruluğu da azalacaktır. Bu konu kapsamında verdiği bir örnek şu şekildedir: Bir dersin ortasında, dersi yürüten Hocanın herhangi bir açıklama yapmaksızın ve ciddi bir tehlike işareti olmamasına rağmen tüm bir amfiye dersliğı boşaltma çağrısı yaptığı ihtimalde çoğunluğun yerinden hiç kıpırdamaması; buna karşılık Hocanın okulda yangın olduğu için acilen dersliğı boşaltmamız gerekiyor demesi arasındaki fark yasanın akli içermesi gerektiğine ve bu sayede meşruluğunu pekiştireceğine nitelikli bir örnek oluşturmaktadır.

araçlara da karar verecektir.<sup>270</sup> Dolayısıyla devlet özünde insan yasalarına dayalı bir örgütlenme şeklinde kabul edildiğinde Augustinus'tan hemen sonra yerleşen *plenitudo potestatis* (kilisenin devlet üzerinde üstünlüğü ve önceliğini ifade etmek için kullanılan kavram) düşüncesini benimsememektedir.<sup>271</sup>

Yine de yasaya ilişkin yapılan tartışmalar ancak belli tür yasa için geçerlidir. Oysa düşünür yasaları ebedi yasalar (*Lex Aeterna*), doğal yasalar (*Lex Naturalis*), insan yasaları (*Lex Humana*) ve ilahi yasalar (*Lex Divina*) olmak üzere dört bölüme ayırmaktadır.<sup>272</sup> Burada iki önemli husus bulunmaktadır. İlki doğal yasalara ilişkin getirdiği açıklamalarda *Nikamakhos'a Etik* kitabının iyi bir okuru olduğunu ispatlamış olmasıdır. Gerçekten de St. Thomas:

“Doğal yasanın değişebileceği iki yol vardır. Biri, ona belli birtakım eklemeler yapılması yoludur. Ve bu anlamda doğal yasanın değişmemesi için neden yoktur. Tanrısal yasa da insan yasaları da, insan etkenliği için yararlı olan doğal yasaya gerçekten birçok şeyler eklerler. [...] Ya da yine, doğal yasa ondan bir şeyler çıkmasıyla değişebilir.”<sup>273</sup>

<sup>270</sup> TUNÇAY, s. 447. Benzer bir görüş Aziz Aquinas'ı takiben Padova'lı Marsilius (M.s. 1275-1342) tarafından da ileri sürülmüştür. Ona göre: “Öyleyse yasa, adalet, yarar ve bunların karşılığı sorunlarla ilgili, ‘zorlayıcı gücü’ olan ve ‘sağduyu ile yapılmış bir emirdir’. Bu yüzden sivil adalet ve yarar sorunlarının bütün gerçek bilgisi, böyle gerçek bilgi mükemmel bir yasa için ister istemez gerek duyulmakla birlikte, yerine getirilmeleriyle ilgili zorlayıcı bir emir söz konusu olmadıkça veya bir emir şeklinde yapılmadıkça, yasa değildir.” Celalettin GÜNGÖR, Padova'lı Marsilius'un Siyaset Kuramı, Barış Kitap, Ankara, 2016, s. 44. Burada ilkinden daha dikkat çekici olan iddia doğal yasaların zorlayıcı kuvvetinin bulunmadığının ileri sürülmesidir. Elinde silah bulunduran prenslerin ise cebir unsuruna sahip oldukları tartışmasızdır. Bu yaklaşım erken modern dönemin sıklıkla başvuracağı bir tavır olacaktır. Manevi olanın (Kilisenin) yaptırımdan yoksun bulunduğu Machiavelli, Hobbes gibi düşünürler tarafından tekrar edilecektir. Aksi görüş için bkz. “*Tabii ve Tanrısal Hukuk'un Özdeyişlerinin gerçek hukukun gerçek kurallarının niteliklerine sahip olduğundan kuşkulandırmıyordu. [...] Bu yüzden, Machiavelli hükümdarlara bu sınırlardan kurtulmak için öğütler vermeye başladığında, bu, dönem insanınca inanılmaz bir yenilik ve korkunç bir suç olarak görülmüştü.*” GIERKE, s. 137. Bu görüş Machiavelli'nin önemli bir mihenk taşı olduğunu tespit etmesinin doğruluğunun yanında Machiavelli'nin sahip olduğu düşüncenin önceki dönemle irtibatını yok sayarak, Machiavelli'yi birdenbire ve tarihten kopuk biçimde okuması isabetli değildir. Nitekim yine Padova'lı'nın “*Tanrısal yasanın çiğneyenleri üzerinde zorlayıcı otoritesi olan ayrı bir yargıç vardı. Bu, değişmez veya geçici insan eylemlerinin zorlayıcı standardıydı. Ancak bu yargıç, başka biri değil, yalnızca İsa idi. Nitekim Kutsal Kitap'ta, 'Oysa tek yasakoyucu, tek yargıç vardır; kurtarmaya da mahvetmeye de gücü yeten O'dur' [Yakup 4:12] yazılıydı. Ama bu yargıcın zorlayıcı iktidarı, onun tarafından yapılan ve İncil yasası adlandırılan yasanın çiğneyen ve uyanlarını ne cezalandırmak ne de ödüllendirmek için bu dünyada herhangi bir kimseye uygulanırdı.*” sözleri dikkate alındığında bu yaptırımın öte dünyayı ilgilendirdiği fakat bu dünyaya etki edemeyeceği görülecektir. O halde Orta Çağ'ın son dönem düşünürlerinden Padova'lı, Gierke'nin savunduğunun aksine ilahi-doğal nitelikli yasaların yaptırımının bu dünyada bulunmadığını ancak bunun beşeri yasalarda bulunduğunu iddia etmişlerdir.

<sup>271</sup> AĞAOĞULLARI & KÖKER, s. 230.

<sup>272</sup> TUNÇAY, s. 449-452.

<sup>273</sup> TUNÇAY, s. 456.

Buradan da anlaşılacağı üzere doğal hukukun değişebilir yönü yine uzlaşma ve uzlaşmanın geniş coğrafyalara yayılması ile sağlanmaktadır. Bu da Cicero'yla benzer biçimde beşeri yasaların alt bölümlerinden biri olarak zikrettiği *ius gentium* (kavimler hukuku) ile doğal yasalar arasında bağ kurmamızı kolaylaştırmaktadır.<sup>274</sup> Aynı zamanda meşruluğunu doğal hukuka ve akla uygunlukta bulan prensin uyması beklenen kriterlerin insanların uzlaşmasına bırakıldığı ölçüde azalacağı düşünülebilir. Doğal hukuk değişebilir ve değişemez şekilde ikiye bölündüğünde değişebilir yönü beşeri yönetimi ilgilendirdiği için prens üzerindeki sınırlayıcılığını yitirecektir. Söz gelimi bütün bir toplumun iyiliğine karar verilmesi gereken kriz anında prensin değişebilir doğal hukuk adına hareket ettiği de söylenebilir.<sup>275</sup>

Nitekim Kantorowicz tüm bu hususları göz önünde bulundurarak St. Thomas için prensin konumunu tıpkı Aristoteles'in *pambasileus* ile uyumlu biçimde açıklamaktadır.

“Thomas Aquinas, pozitif hukuk her durumda gücünü Prensten aldığı için, pozitif hukukun cebri gücü (*vis coactiva*) karşısında Prens'in *legibus solutus* olduğunu bildirdiğinde, en azında temel bir noktayı mükemmel bir biçimde açıklamış oluyordu. Bununla birlikte Aquinas (bu amaçla bahsettiği *lex digna*'yla tam bir uzlaşma içinde) Prens'in Doğa Yasasının yönelendirici gücüne (*vis directiva*) tabi olduğunu ve ona gönüllü olarak boyun eğmesi gerektiğini savundu.”<sup>276</sup>

13. yüzyılda da yönetici yasaların karşısındaki sıralama en sınırlayıcı ve kapsayıcı olandan daha aza doğru değişmez doğal hukuk ilkeleri, prens ve beşeri yasalar biçiminde sıralanır. Dikkat çekici bir diğer konu prensin doğal hukuka bağlılığı bu açıklamada iradi ve gönüllü bir ilişkiye indirgenmiştir. Oysa Salisburyli John için hakkaniyet ile hükümdarın kuracağı bağ basitçe kınama ilişkisine tabi değildir.

<sup>274</sup> TUNÇAY, s. 459. Bu benzerliğe Leo Strauss'da dikkat çekmektedir. STRAUSS, Doğal Hak ve Tarih, s. 184. Yine Otto Gierke bu hususta isabetli biçimde şöyle demektedir: “*Tabii Hukuk kurallarının Pozitif Hukuk tarafından tamamen ortadan kaldırılamayacağı, ancak özel bazı durumlarda değiştirilebileceği, geliştirilebileceği, genişletilebileceği ve sınırlandırılabilirliği ve tüm bunların bir zorunluluk olduğu, kabul edildi. Bu anlamda, genellikle, değişmez ilk ilkelerle varsayımsal bir nitelik taşıdıkları bile ileri sürülebilen, değişebilir ikincil kurallar arasında bir ayırım yapılmaktaydı. Bu ayırım, Tanrısal Hukuk ve Kavimler Hukuku'nun yanı sıra gerçek Tabii Hukuk'a da uygulandı.*” GIERKE, s.131.

<sup>275</sup> Kaideten, kurula uymanın ve uymamanın belirleyicisi olan şüphesiz prensten başkası değildir. Kriz anında sıradan bir vatandaşın bile kurula uymama davranışında bulunabileceğini belirten Thomas'ın evleviyetle bu yetkiyi yöneticiye de vereceği şüphesizdir. Bu kısma kadar benzer bir açıklama için bkz. GÖZE, s. 94. Burada vurgulanmak istenilen nokta değişebilir doğal hukuk düşüncesinin prensin eylemlerine ayrıca bir meşruiyet kazandıracığı ve üzerindeki sınırlandırmayı esneteceğidir.

<sup>276</sup> KANTOROWICZ, s. 188.

Salisburyli John tiranın öldürülebileceğini söylerken, Thomas inanç sahiplerini dua etmeye davet eder.<sup>277</sup>

Buradan hareketle Salisburyli John'da en yüksek noktalarından birine ulaşan beşeri yönetimleri sınırlandırma düşüncesinin etkisini giderek kaybettiği görülmektedir. Aristoteles'ten tevarüs edilen değişebilir doğal hukuk düşüncesi, beşeri yasanın tamamıyla prene özgülenmiş olmasının yanında St. Thomas'ın devleti yeryüzünde Tanrı'nın bir gölgesi olarak da gördüğü ifade edilebilir. Dünya devleti özünde kötü olmayıp toplumu ilahi öz kazandırılmış mutluluğuna da götürebilecektir. Bu bakış açısından da anlaşılacağı üzere aslında kilisenin beşeri yönetimler üzerindeki mutlak denetimi bu yolla esnetilmiştir. Bu fikri daha ileri taşıyacak olan prenlere kilise karşısında otonom bir hareket alanı sunacak Dante'dir.<sup>278</sup>

#### **D. Dante Alighieri**

Dante dilimize *Monarşi* adıyla kazandırılan eserinde ilahi ve beşeri yönetimler arasında erken modern döneme ve siyaset anlayışına uygun düşecek bir seçim yapmıştır. Eserde üç temel sorudan hareket etmektedir. Bunlar; monarşinin dünya refahı için gerekli olup olmadığı, Roma'nın monarşiyi meşru biçimde elde edip etmediği ve dünyevi iktidarın nereden kaynağının, kökeninin nerede aranması gerektiği hakkındaki sorulardır.<sup>279</sup>

İlk soruyu yanıtlamak için öncelikle bireyin, toplumun ve devletin Aristotelesçi yorumunu takip eder. Onun da sürdürdüğü iki temel anlayış varlığın, varlıkların erekselliği ve insan toplumlarının nihai amacının mutluluğu yakalamak olduğudur.<sup>280</sup> Bunu takiben bu amaca ulaştıracak yegane yolun çok çeşitli argümanlarla monarşi olduğunu ispatlamaya uğraşır. Bu argümanlara örnek vermek gerekirse; tek kişinin yönetiminde insanlığın amacına ulaşmak daha kolaydır<sup>281</sup>, evren *Teke* bağlıdır o halde kainatın içerisinde küçük bir parça nispetindeki toplum da tek

<sup>277</sup> Tiranın öldürülebileceği hakkında bkz. JOHN, s. 207-211. Thomas için bkz. GÖZE, s. 97-98.

<sup>278</sup> ASTER, s. 174-175.

<sup>279</sup> DANTE, *Monarşi*, (Çev. Begüm Yiğit), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 63.; Ömer KORKMAZ, "Dante Alighieri ve Siyaset Felsefesi", Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 37.

<sup>280</sup> DANTE, s. 65.

<sup>281</sup> DANTE, s. 72.



kişiyeye bağlanmalıdır<sup>282</sup>, insanın Tanrı'ya yaklaşmasının yolu ancak birlik ve bir halini almaktır<sup>283</sup>, bu sayede insan tek bir hükümdar etrafında tek bir yasa altında mutluluğa ulaşabilecektir<sup>284</sup>.

Dante'nin sunduğu argümanlar bunlarla da sınırlı değildir. Kullandığı bir diğer tümevarım argümanı ise insanlar arasındaki uyuşmazlığı çözecek bir üst merciinin bulunması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Dante bu argümanı sonuna kadar götürerek varılacak son kişinin bir imparator olduğunu ve bu kişinin beşeri tartışmaları kendi yargısıyla çözeceğini ifade eder. Tebaa eğer kötü yönetilmeyi istemiyorsa çoğunluğun kötü hakimiyeti yerine tekin iyi yönetimini seçmelidir.<sup>285</sup> Monarşiye getirdiği övgülerden dikkat çekici olan bir başkası ise krallık yönetimi sayesinde özgürlüğün en yüksek şekilde sağlanacağıdır.

“Dolayısıyla açıktır ki, bir konsül ya da kral, araçlar hususunda diğerlerinin efendisidir; amaçlar söz konusu olduğunda ise diğerlerinin hizmetkarlarıdır ve bu özellikle, şüphesiz tüm insanların hizmetkârı sayılan hükümdar için böyledir. Dolayısıyla, yasaların dile dökülmesini gerektiren ereğin aynısı, aynı zamanda bir hükümdarın da varlığını gerektirir. [13] O halde insan türünün bir hükümdarın emri altında yaşaması onun en iyi durumudur; bundan monarşinin dünyanın refahı için gerekli olduğu çıkar.”<sup>286</sup>

Daha önce gelen Augustinus ve Salisburlyli John gibi kilise düşünürleri tarafından toplumsal iyinin gerçekleşmesinden kolaylıkla ayrılamayacak yasalar burada bir araç olarak hükümdarın altına yerleştirilmiştir. Daha ileride görüleceği gibi ortak iyi ve ilahi sınırlamalar ise hükümdar için ancak vicdani bir bağlayıcılık düzeyine çekilecektir. *Monarşinin* ilk kitabından Dante için monarşinin en iyi yönetim, bu yönetimin en kamil örneğinin ise Augustus'un idaresindeki Roma İmparatorluğu olduğu anlatılmıştır.<sup>287</sup> Burada da geleneksel kilise anlayışı ile yaşanan kopuş kolaylıkla görülebilecektir. Roma'nın Hristiyanlık hafızasındaki kötü şöhreti Dante tarafından aksiyle değiştirilmek istenmektedir.

İkinci kitapta Romalılar hakkında ileri sürülenlerin bir zamanlar kendisinin de kapıldığı önyargılardan ibaret bulunduğunun altını çizer. Buradan hareketle ikinci soruya verdiği yanıtta kolaylıkla anlaşılacaktır. Roma hükümdarları saf güçle,

<sup>282</sup> DANTE, s. 74.

<sup>283</sup> DANTE, s. 75.

<sup>284</sup> DANTE, s. 76.

<sup>285</sup> DANTE, s. 78.

<sup>286</sup> DANTE, s. 88.

<sup>287</sup> DANTE, s. 97.

katıksız bir şiddetle değil aynı zamanda ilahi takdir yardımıyla hüküm sürmüşlerdir.<sup>288</sup> İlahi iradenin böyle buyurmuş olması şans ya da talih gibi basit bir olgu değildir. Dante bu durumu aynı zamanda bahsi geçen yönetimlerin adaletine kanıt olarak sunar.<sup>289</sup> Yine Romalıların yönetiminin ortak iyiyi hedeflediği için haklı bir yönetim olduğunu ve ancak hakkı olanı aldığını belirtmektedir.<sup>290</sup> Elbette ki bu düşüncesi tarihi verilere bakıldığında pek kolaylıkla yanlışlanabilir ya da eleştirilebilir. Son olarak Dante'nin Roma yönetiminin iyi olduğuna ve bizzat Tanrı tarafından desteklendiğine dair delil ise İsa'nın ilk imparator Augustus'un (M.Ö 63-14) nüfus sayımına katılarak Roma vatandaşı olarak anılmasıdır. Nitekim İsa bilerek ve isteyerek Roma yönetimini onaylamış ve monarşiye dayalı bu yönetime karşı çıkmamıştır.<sup>291</sup>

Üçüncü kitapta kilisenin beşeri yöneticiler üzerindeki etkisi asgari düzeye indirilmek istenmiştir. Uzun bir süre çatışma konusu olan bu husus Dante tarafından prenslik lehine çözülmüştür. Tıpkı ilk kitapta olduğu gibi burada da dünyevi iktidarın kaynağının kilise değil doğrudan yaratıcının bizatihi kendisi olduğu hakkında önermeler geliştirmiştir. Bir kere geçici iktidar varlığını kiliseye borçlu değildir; fakat, kilise sayesinde daha iyi işler hale gelecektir.<sup>292</sup> İkinci bir husus ise kilisenin üstünlüğünün kanıtı niteliğinde gösterilen İznik Konsili ve Konstantin'in kiliseye verdiği ayrıcalıklardır. Dante bu yorumu reddederek Konstantin'in imparatorluk makamıyla uyumsuz şekilde bir yetki kullandığını, kilisenin böyle bir armağanı kabule yetkili olmadığını, imparatorluk gücünü elinde tutan, onun *cisimleşmiş halinin* imparatorluğu parçalamaya yetkisi olmadığını ifade eder.<sup>293</sup> Hatta daha ileri giderek Konstantin'in hiç yaşamamış olmasını diler.<sup>294</sup>

Kiliseden bağımsız bir dünyevi iktidarın yolunu açarak, *plenitudo potestatis* öğretisini reddeder ve dünyevi iktidarın kaynağının herhangi bir aracı olmaksızın

---

<sup>288</sup> DANTE, s. 99-100. Doksan dokuzuncu sayfada yer alan üçüncü dipnotta Dante'nin önyargısının Augustinus'un *De Civitate Dei* adlı eserindeki tarih görüşlerinden kaynaklandığı ifade edilmektedir.

<sup>289</sup> DANTE, s. 102-103.

<sup>290</sup> DANTE, s. 118.

<sup>291</sup> DANTE, s. 140.

<sup>292</sup> DANTE, s. 157.

<sup>293</sup> DANTE, s. 170-171.

<sup>294</sup> DANTE, s. 144.

Tanrı'nın bizatihi kendisinin olduğunu savunur.<sup>295</sup> Yine de bu açıklamasına şöyle bir şerh düşmektedir:

“Ama bu son soruyu ilgilendiren hakikatin, kelimesi kelimesine, yani Roma Prensi'nin bir anlamda Romalı Başrahibe tabi olmadığı anlamına gelecek şekilde alınmaması gerekir. Nitekim bu ölümsüz mutluluk, sıra düzeni bakımından dünyevi mutluluktan önde gelir. O halde bırakalım Sezar, Petrus'a tıpkı en büyük oğlun babasına göstermesi gerektiği gibi hürmetini göstere ki, babadan kalma zarafetin ışığında aydınlatılmış olarak, yalnızca tüm geçici ve ruhani şeylerin yöneticisi olan Tanrı tarafından yerleştirildiği dünyayı daha etkili bir şekilde ışıktandırabilsin.”<sup>296</sup>

Buradaki tabiiyet ilişkisinin kolaylıkla vicdani bir bağlılık olduğu görülecektir. Papa bu dünyada dünyevi iktidarlar üzerinde ancak bir babanın oğlu üzerindeki manevi yetkilerine sahiptir. Nitekim bu yorum üçüncü kitapta yapılan *plenitudo potestatis* öğretisinin teolojik ve tarihsel dayanaklarını çürütme hedefi ile daha uyumludur.<sup>297</sup>

Bütün Orta Çağ bir arada değerlendirildiğinde Roma Devletinin mutlak kuvveti haiz yöneticileri özellikle tanrısal nitelikli doğal yasalar aracılığı ile çok uzun süre denetlenmiş ve sınırlandırılmıştır. Hatta bu ilkelerden ayrılan yöneticilerin öldürülmesi gerektiği ifade edilmiştir. Yine Antik Yunan medeniyeti dahilinde yasanın haksızlığını engellemek için ortaya konulan yasa-üstü insan düşüncesinin dönemin evrensel iyiyi ifade eden, şaşmaz yanılmaz ilahi-doğal yasaları karşısında kendisine bir varlık alanı tanınmadığı, buna ihtiyaç kalmadığı da söylenebilir. Ancak gerek Roma Hukukuna olan ilginin artması ile gerek Aristoteles'in tekrar okunmasıyla birlikte prenslerin 13. yüzyıla kadar geçen sürede teorik düzeyde doğal yasayla kurdukları ilişkilerin bu tarihten sonra değiştiği görülecektir. Özellikle prensin beşeri ve ilahi-doğal yasalar arasındaki muğlak konumu net bir karakter kazanacaktır. Salisburyli John'un prensi sınırlamak adına ileri sürdüğü prensin yasanın efendisi ve kölesi olduğu düşüncesi beşeri yasanın efendisi, doğal yasanın kölesi olarak prens fikrine dönüştürülecektir. Dolayısıyla Aristoteles'in yeniden keşfedildiği bu dönemde Orta Çağ'ın prensi, *pambasileus* ile benzer pozisyona yerleştirilecektir. Dante'ye geldiğinde ise ilahi yetkenin prens için ancak vicdani bir kısıt oluşturduğu kabul edilmiştir. Bütün bu dönem aşıldığında ve erken modern döneme geldiğinde ise Machiavelli, Bodin, Hobbes gibi düşünürlerin sadece ilahi yasaların değil doğal yasaların da sınırlandırmalarından prensleri ya tamamıyla muaf ya da yalnızca

<sup>295</sup> DANTE, s. 184.

<sup>296</sup> DANTE, s. 188-189.

<sup>297</sup> YALÇINKAYA, s. 275.

vicdanen sorumlu tuttıkları görülecektir. Elbette bütün bir Orta Çağ boyunca iç içe geçmiş doğal yasa ve ilahi yasa pratiği dikkate alındığında bahsi geçen gelişme kilisenin beşeri iktidarlar üzerindeki egemenliğinin sona ermesi anlamına da gelecektir.

## II. İDEALDEN GERÇEKÇİLİĞE DOĞRU YASA-ÜSTÜ İNSANIN DÖNÜŞÜMÜ: MACHIAVELLI

Modern dönemin en büyük filozoflarından biri olan Hegel şöyle der: “*Var olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır. Bireye gelince, herkes kendi zamanının çocuğudur; felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler.*”<sup>298</sup> Aynı şekilde birey olarak filozof da kendi çağının çocuğudur. Yaşadığı coğrafyadan, kültürden, tarihten, toplumdan vb. ciddi biçimde etkilenmektedir. Özelde filozofun genelde ise felsefenin sahip olduğu bakış, içerisinde yer aldığı dünyanın değerleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Her ne kadar tam bir başlangıç tarihi vermek güç ise de erken modern dönem, yeni fikirlerin de temsil edildiği bir dönemdi. Geçmişteki hukukçuların ve düşünürlerin söyledikleri ya yeni anlamlar kazanıyordu ya da başkalarıyla değiştiriliyordu. Geometrinin ve fiziğin etkinliğini arttırdığı bu çağda doğal hukuk, erdemler, meşruiyet, iyilik, kötülük ve yasa kimi zaman yeniden anlam kazanıyor, kimi zaman anlamını kaybediyordu. Paralel olarak yasa ile toplumun ve bireyin, ki artık ondan bahsetmek mümkündü, kurduğu ilişki de farklılaşmaktaydı.<sup>299</sup>

İşte, yasalar ve insan arasında var olan tabiiyet bağımlı olağanın dışında geliştiren yasa-üstü insanların sadece Antik dönemde değil, modern dönemde de kendilerine yer bulduklarını, bütün bir tarih boyunca böyle şahısların devamlılık arz ettiklerini ve yukarıda zikredilen bütün kavramların dönüşümünden de etkilendiklerini söylemek gerekir. Hiç şüphesiz bahsi geçen önemli kırılmalardan biri de Machiavelli'nin bütün modern siyasete etki edecek realist perspektifidir. Nitekim

<sup>298</sup> G. W. F. HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s. 30

<sup>299</sup> Bireyin gelişiminden bahsedildiğinde şüphesiz Descartes mutlak bir durak olacaktır. Modern anlamda birey kavramı her ne kadar konumuzun dışındaysa da bu konu hakkında tarihsel süreci de kapsayan nitelikli bir açıklama için bkz. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, “Descartes’in Üç Rüyası”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt 55, Sayı 4, 1997, s. 25-43 özellikle 33-36.

Machiavelli'nin yaklaşımı olması gerekenden çok olanı merkeze yerleştirir. Aynı zamanda bu bakış açısı doğal hukukun, erdemli bir yönetim ve yönetici fikrinin de geri plana itilmesinde başat bir rol oynayacaktır.

1469 yılında doğan Machiavelli sadece içinde yaşadığı 16. yüzyılın siyasetini değil bütün bir siyaset teorisini önemli biçimde değiştirecekti. Hatta etkisi düşünüldüğünde onun kendi yaşadığı zamandan daha ziyade sonraki dönemleri ciddi şekilde değiştirdiğini söylemek mümkündür. İçine doğduğu İtalya kilisenin ve nispeten benzer kuvvete sahip kent devletlerinin etkisiyle, birliğini sağlayamamış tekinsiz bir ortama sahipti.<sup>300</sup>

İşte bu bozulmuş kentlerin ıslah edilmesi ve yoz durumun giderilmesi adına kuvvetli bir devlet fikrinin çözüm olduğuna inanan Machiavelli, önceki dönemin ideal dünya tasavvurunun bu karmaşaya yanıt vermek bakımından yetersizliğine dikkat çekmiştir. Orta Çağ'da Hristiyanlık üzerine temellenen ve Antik Çağ'da ideal vatandaş ve erdem üzerine şekillenen bütün bir ahlakın, olması gerekenin yerine cari olanı yerleştirmiştir.<sup>301</sup> Elbette o güne değin olması gereken temelinden hareket eden ya da eleştirilen hukuk başka temeller kazanacaktır. Buna göre siyasetin ve hukukun amacı iyi, doğru ve adil yaşamın tesisi değil düzenin ve sürekliliğin sağlanmasıdır. Tam da aynı nedenden dolayı ahlak ve din bir araç konumuna gerilemektedir. Ona göre hukuk ve ahlak evrensel olmayıp kuvvetini bir prensden alır. Hukuk, ahlak, yasalar ve siyaset prens eliyle şekillenir. Olandan yola çıkarak inşa ettiği siyaset kuramı ise neredeyse ölümünden yüzyıl sonra 14. Louis gibi mutlak yetkileri haiz prenslerin şahsında vücut bulmuştur.<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> George SABINE, Siyasal Düşünceler Tarihi II Yeni Çağ, (Çev. Alp Öktem), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969, s. 7-8. Ayrıca bkz. "Şu hâlde, kilise ne İtalya'ya sahip olacak kadar, ne de başkalarının sahip olmasına izin vermeyecek kadar güçlü oldu." MACHIAVELLI, Söylevler, s. 76.

<sup>301</sup> Detaylı bilgi için bkz. "Birçok kişi, kendi adına, gerçekte hiç görülmemiş ve hiç bilinmeyen cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmiştir; kişinin nasıl yaşadığı ile nasıl yaşaması gerektiği arasında öyle büyük bir uçurum vardır ki, yapılması gereken uğruna yapılanı terk eden kişi, çok geçmeden korunmasını değil, yıkımını öğrenmiş olur; çünkü her zaman iyi bir insan olmak isteyen kişi iyi olmayan onca insan arasında kesinlikle yıkıma uğrayacaktır." MACHIAVELLI, Prens, s. 93.

<sup>302</sup> SKIRBEKK & GILJE, s. 232-233. Ayrıca 14. Louis'e atfedilen "*L'etat, c'est moi*" "*Devlet, benim.*" cümlesi kendisi tarafından ifade edilmemiş olmakla birlikte onun saflıkla buna inandığını söylemek mümkündür. Will DURANT, Ariel Durant, The Story Of Civilization: Part VIII The Age of Louis XIV, 3. Baskı, Simon And Schuster, New York, 1963, s. 15.

Tüm bu hareket noktalarına rağmen kolaylıkla onun bir prens ve monarşi hayranı olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada ikili bir ayrıma gitmek daha doğru olacaktır. Bu ayrım nispeten *Prens* ve *Söylevler* adlı eserlerindeki farkları ve benzerlikleri de açıklamaktadır. Machiavelli *Prens*'te kuvvetli bir monarşi savunucusu olarak görünmekteyken, *Söylevler* adlı metninde ise özlemine duyduğu rejimin cumhuriyet olduğunu ve idealde en iyi rejimin karma bir rejim olduğunu belirtir.<sup>303</sup> Görünüşteki bu farklılık arkasında kesintisiz bir düşünce çizgisini takip eder. İtalyan filozof; toplum, devlet, yasalar ve yasal kurumlar bir kez geri dönülemez şekilde bozulmuşlarsa bu bozulmayı tadil edebilmenin kuvvetli bir kişinin yönetimiyle gerçekleşebileceğini düşünürken; böyle bir bozulma yoksa, ona göre dönemin İsviçre ve Almanya'sında olduğu gibi halk kendi kendini idare edebilecektir ve güçlü bir yöneticiye ihtiyaç yoktur. O halde onun hem *Söylevler*'de hem de *Prens*'te neden içtenlikle benimsediği cumhuriyetten ziyade monarşi üzerinde ayrıntılı biçimde durduğunu anlamak mümkündür; İtalya'da birlik bozulmuştur ve yeniden sağlanamamaktadır.<sup>304</sup>

Dolayısıyla yöneticinin nasıl belirleneceği, yasalarla kuracağı ilişki ancak rejimler aracılığıyla anlaşılacaktır. Dahası prensin sınırlarının, eğer varsa, neler olduğu ancak onun siyasi yönetime hangi veçhelerden yaklaştığı ile ilgilidir. Keza, prensin pozitif yasaları ve doğal hukuk ilkelerini dikkate almak zorunda olup olmadığı da bu incelemenin sonucunda açıklığa kavuşturulabilir.

---

<sup>303</sup> Machiavelli eserlerinde genellikle iki rejimi zikretmişse de antik ayrımın farkındadır ve karma rejimin üstünlüğünü kabul etmektedir. *Söylevler* adlı eserinin *Karma Yönetim Biçiminin Üstünlüğü* başlığı altında bu konuyu incelemiştir. "Derim ki öyleyse, tüm tipler, iyi olan üç tanesinin kısa ömürlü olması ve kötü olan üç tanesinin de amaçlarının kötülüğü nedeniyle baş belasıdır. Bundan dolayı yasaları oluşturmakta basiretli olanlar, bu kusurun farkında oldukları için tek tek bu türlerin her birinden sakınmış ve hepsinin katıldığı bir yönetimin daha sağlam ve daha kararlı olduğu yargısına vararak, bu karma olanı seçmişlerdir. Çünkü aynı şehirde prenslik, aristokrasi ve halk yönetimi varsa, her biri diğerine karşı tetikte durmayı sürdürecektir." MACHIAVELLI, *Söylevler*, s. 33. Buna karşılık onun Antik Yunan'daki tasnifi terk ederek Roma geleneğini takip ettiği söylenebilir. Karşılaştırmak için bknz. "İnsanlar üzerinde siyasal egemenliği olmuş ve olan bütün devletler, bütün yönetimler, geçmişte olduğu gibi bugün de, ya cumhuriyettir ya prenslik." MACHIAVELLI, *Prens*, s. 39.

<sup>304</sup> SABINE, Cilt II, s. 9 ve 14-15; SKIRBEKK & GILJE, s. 233

## A. Machiavelli'nin İki Prensi

Machiavelli iki koşulda prenlere büyük bir ihtiyaç duymaktadır. Ya kuruluşta ya da toplumlar kurulduktan sonra tekrar geri dönülemez biçimde bozulduklarında tek bir insanın ve prensin yönetimine ihtiyaç duyulur. İlk durum ele alınacak olursa, insanlar düşünür için bencil tabiata sahip varlıklardır ve siyasi birlik içerisinde yaşamaları, güvenli bir toplum oluşturmaları bu kötülükten kaçınmak içindir. Bütün insanlar kendi içlerindeki kötülüğü bildiklerinden diğerlerinin de kötü olduğunu düşünmektedirler ve bu kaotik ortamdan kaçınmak için yasalara ve yöneticilere ihtiyaç duymuşlardır. Bundan dolayı prene ilk kez ihtiyaç duyulduğu yerde prens kurucu bir fonksiyon üstlenmektedir. Toplum inşa ederken kendisine yön gösteren yegâne ilke bütün insanların bencil olduğu ve özgür iradeleri ile eylemde bulunacakları zaman kötülüğü seçecekleri varsayımdır. Bu yüzden akıllı bir kurucu insanların iyiden çok kötüye meyilli olduğunu bilmeli ve katı olmalıdır. Ona göre toplumun öncelikli ihtiyacı adalet değil güvenlidir. Machiavelli'nin antik dönemden ve ideallerden ayrıldığı noktalardan birisi budur. Toplumların bir araya gelmelerinin sebebi erdemli yaşamı kurmak değil evleviyetle yaşamın bizatihi kendisini koruyabilmektir.<sup>305</sup>

Diğer yandan toplumsal biraradalık prensin ve onun ortaya koyduğu yasaların cebri kuvvetine dayanmaktadır. Prens yasaları belirlerken herhangi bir ilkeye tabi değilken bir kez kurulduktan sonra toplum bu kurallara bağlanmaktadır. Bu halde ortaya bir ikilik çıkmakta, kamusal ve özel ahlak birbirlerinden ayrılmaktadır. Oysa insanların bencilliğini doğru şekilde bastıran, yönlendiren ve toplumu inşa eden prens olduğu için ahlak, prensin iradesinden başka bir şey değildir. Bu yolla görünüşteki ikiliğe son verilmektedir. Zaten, takip eden yüzyılda bu algılama biçimi Hobbes tarafından sistemleştirilecektir.<sup>306</sup>

İşte prene gereksinim duyulan ilk yer burasıdır. Machiavelli aslında şaşırtıcı olmayan bir şekilde kurucu prensine örnek olarak Musa, Kyros, Theseus ve Romulus gibi örnekler vermiştir. Romulus ve Remus arasında geçen mücadele onun için benzersiz bir kuruculuk örneğidir. Ona göre Romulus hem kardeşini hem de Sabine Kralı iktidar ortağı Titus Tatius'u öldürürken ve bu katlin peşine eğlence düzenlerken

<sup>305</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 31 ve 36 ve 61.

<sup>306</sup> SKIRBEKK & GILJE, s. 233.

amacı meşru olduğu için affedilmeyi hak etmektedir. Ona göre Romulus iyi bir lider, iyi bir kral ve arkasında iyi yasalar bırakan değerli biridir. Diğer yandan zaten tek bir insan tarafından düzenlenmedikçe, yasalar o tek kişinin zihninden çıkmadıkça ne krallığı ne de cumhuriyeti kurmak mümkündür.<sup>307</sup>

Machiavelli cinayetlerin gerekçesini edebi şekilde ifade eder. Ona göre; *“Basiretli bir kavrayış, bir cumhuriyeti kurarken ya da bir krallığı düzenlerken yasadışı hareket ettiği için herhangi birini kınamayacaktır.”*<sup>308</sup> Amaca giderken araçlar önemsizleşir (önemsizleşen kimi zaman insan kimi zaman yasadır) ve bu tam da makyavelizm<sup>309</sup> olarak ifade edilen, onun “kötülüğün öğretmeni”<sup>310</sup> olarak anılmasına neden olan husustur. Bir fikir olarak “prens” fikri kuruluştaki yasalar ile bağlı değildir. Hatta özgürlüğe götüren, iyi, güzel, faydalı yasalar bizlere Romulus gibi kişilerden miras kalmıştır. Kendi becerileriyle(!) prens olanlar prenslikleri cebren ele geçirirler; fakat, kolayca korurlar. Prensliklerini kurarken karşılaştıkları zorluklar devleti inşa etmek ve güvenliği sağlamak için yerine getirmek zorunda kaldıkları eylemlerden ibarettir. Amaçları yeni kurumlar ve yasalar ihdas etmektir. Kaldı ki Musa, Kyros, Thesus ve Romulus gibi “yüce kılavuzlar” kuvvete, silaha başvurmasalar kendi değerlerini bizlere kanıtlayamayacak ve başarısız olacaktı. İtalyan filozof için sayılan olağanüstü liderler yalnızca bu sayede kalıcı yasalar ortaya koyabilmişlerdir. Nihayet, o basiretli prenslerin yasaya uymayarak- çünkü yasadışı bir zeminden hareket ettiğini söylemekle aslında bir yasanın olduğunu kabul etmemiz gerekir- hiç de fena bir iş yapmadıklarının altını çizmektedir.<sup>311</sup> Kurucu prenslerden maksadın yasaları ortaya koyan aynı zamanda kendilerinden daha kadim olan yasaları ihlal etmekle kusuru olmayan kişileri anlamak mümkündür. Bu bakımdan onlar yasaüstü bir konumda bulunacaklardır.

Prese ihtiyaç duyulan ikinci durumda, başka bir deyişle devlet, toplum ve yasalar geri dönüşü olmayan şekilde bozulduğunda, ki Machiavelli için bu bozulma öncelikle özgürlükleri ve ardından bütün kurumları, kentleri sarmış bir bozulmadır,<sup>312</sup>

<sup>307</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 34 ve 60-63.

<sup>308</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 61.

<sup>309</sup> Makyavelizm açıklaması için bkz.

<sup>310</sup> Leo STRAUSS, Thoughts on Machiavelli, The Free Press, Illinois, 1958, s. 11.

<sup>311</sup> MACHIAVELLI, Prens, s. 55-59; MACHIAVELLI, Söylevler, s. 97.

<sup>312</sup> Machiavelli için cumhuriyet ile yönetilen Roma ideal bir zamanı imlemektedir. Roma Cumhuriyeti Sezar aracılığı ile bozulduğunda bu bozulmayı şöyle tarif ediyordu: *“Roma'nın yandığını, Capitol'un*



yeniden prence ihtiyaç duyulacaktır. Machiavelli'ye göre yozlaşmaya başlamış bir kentte hükümdara tabi olmamak yozlaşmayı geri dönülemeyecek şekilde hızlandırır. Bu bozulma bütüne sirayet ettiğinde ise özgürlüğün ve kurumların sıhhatini tesis etmek ya hiç mümkün değildir ya da neredeyse olanaksızdır. Devletin selameti için basiretli ve kabiliyetli bir efendi gerekmektedir. Ona göre böyle bir zamanda yasalar, uygulanmalarını en üst düzeyde zorlayabilecek güce sahip tek kişi tarafından hazırlanmadıkça yararsız olur. Eğer şehir kurtulursa halk yığınları sayesinde değil, sonradan gelip yöneten tek kişinin “virtüsü”<sup>313</sup> (erdem) sayesinde bu sağlanır. Reformu gerçekleştirecek kişi, eşitliği tekrar inşa edecek kişi tıpkı kurucu prence olduğu gibi tamamen(!) yasadışı yollar kullanmalıdır. İyi yasalar ancak cebir ve yaptırım gücüyle desteklendiğinde anlam kazanır. Halkın kendiliğinden yasaları muhafaza edecek etkin bir “virtüsü” yoktur. Bozulmuş bir şehir ancak tek kişinin iradesi ve “erdem” aracılığıyla kurtarılabilir.<sup>314</sup>

Bozulma neredeyse önü alınmaz noktalara, evrensel bir boyuta ulaştığında yönetimleri iyileştirmek için kötülüklerin kaynağını berrak şekilde görebilen basiretli bir insan gereklidir. Machiavelli'ye göre bu kişi yasal yollardan devleti, toplumu ve yasaları ıslah edemeyeceğinden; şiddet ve silah gibi yasadışı yollara başvurmak zorunda kalır. Yozlaşmayı engellemek adına geliştirilen yöntemlerin yararsız;

---

*kendi yurttaşları tarafından harap edildiğini, antik tapınakların viraneye döndüğünü, seremonilerin bozulduğunu, şehrin zinayla dolu olduğunu görecektir; yine, suların sürgünlerle, adaların kanla kaplı olduğunu görecektir. Soyluluk, zenginlik, eski onurlar ve yukarıdaki tüm erdemler belli başlı günahlar olarak sayılırken Roma'da sayısız zulmün yasallaştığını görecektir. Yine sahte suçlamaların ödüllendirildiğini, kölelerin efendilerinin aleyhine rüşvet aldığı, azat edilenlerin, eski efendilerine karşı tertiplere giriştiğini, düşmanı olmayan kişilerin arkadaşları tarafından sıkıştırıldıklarını görecektir. Ardından Roma'nın, İtalya'nın ve dünyanın Caesar'a ne büyük bir yükümlülük borçlu olduğunu çok iyi anlayacaktır.” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 67. Sabine ise bu bozulmayı şöyle tarif ediyor: “Bozulma deyince Machiavelli, genel olarak, birey erdemlerinin, yurttaşlık ahlakının ve yurttaş sadakatinin halk hükümetini olanaksız kılan çürümesini anlıyordu.” SABINE, Cilt II, s. 14*

<sup>313</sup> Her ne kadar *Söylevler* adlı metni İngilizce'den çeviren Alev Tolga gerekli gördüğü yerlerde erdem kelimelerini virtù olarak dipnotta belirtmiş de kelimenin Antik dönemdeki erdemden farklı olduğunu ortaya koyabilmek adına kelimenin yaygın olmayan anlamları göz önünde bulundurulmalıdır. Ali Ağaoğulları bu hususta şöyle demektedir: “*İtalyanca'daki yaygın kullanımında erdem anlamına gelen virtù kavramına Machiavelli, 'insanın (ya da halkın) yaratıcı enerjisini harekete geçiren yetenek ve beceri' anlamını yükler; ayrıca bu yeteneğin 'güç, kurnazlık, yiğitlik, cesaret, azim, kararlılık' gibi özellikleri de içinde barındırdığını kabul eder.*” Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, “Niccolo Machiavelli: Prens'in İktidarından Devlete”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (319-341), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 330. Görüleceği üzere Machiavelli için erdem sadece Antik Yunan'daki yiğitlik cesaret gibi müspet huyları değil kurnazlık gibi menfi sayılabilecek huyları da içerir.

<sup>314</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 85 Ayrıca bkz. “*Eşitliği geri getirmeye çalışan herhangi biri, başka yerde daha ayrıntılı göstereceğimiz gibi, az kişinin kullanabileceği ya da kullanacağı kadar tamamen yasadışı yollar kullanmalıdır.*” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 92.

yozlaşmaya yol açtığı düşünülen kurumların ise faydalı olduğu konusunda ısrar eder. Daha önce *Bir Çözüm (?) Olarak Ostrakismos* başlığında bahsedilen Antik Yunan siteleri için özgürlüğün ve eşitliğin bir teminatı olarak görülen *ostrakismos* adlı özgün uygulamanın aslında özgürlük ve eşitliği korumaktan çok özgürlüğün ve eşitliğin kaybedilmesini hızlandıracak bir sürece götürdüğünü düşünür. Tersten bir okuma yaparak Roma cumhuriyetinin yıkımını hızlandırdığı düşünülen diktatörlük kurumunun ise aslında cumhuriyeti korumak için yetki ve zaman bakımından sınırlı olduğu takdirde yararlı olduğunu düşünür.<sup>315</sup>

Toplumlar, kendilerini içine düştükleri yoz durumdan kurtarmak isteyen prenslerin iyi insanlar olacağını ümit etmeli ama iyi kişiler de olsalar kötü kişiler de olsalar onların yöntemlerini kabul etmelidirler.<sup>316</sup> O halde görüleceği üzere iki tip yasadışı yolları benimseyen ve hatta benimsemesi gereken prens bulunmaktadır. İlki toplumların kuruluşunda bencil insanları yönetecek ve yön verecektir. İkincisi ise Machiavelli'nin özlemine duyduğu, özgürlüğün yönetimi olan cumhuriyetler kendi yıkımına ilerlerken kurtarmanın tek yolu olarak basiretli ve mutlak yetkili bir prensdir. Her ne kadar düşünerün iki hükümdar tipi yasaların egemenlik altına aldığı kişiler değilse bile bu yasaların hangi tür yasalar olduğu, sınırlarının nerede bittiği ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

## **B. Prens'in Yasa-Üstü Konumunun Tartışılması**

Aslında kolay gibi gözükse de bir kurtuluş reçetesi olarak prensin hukuk karşısında konumlandırılması kolay değildir. Buradaki güçlük onun doğal hukuk düşüncesi karşısında ısrarlı sessizliğinden kaynaklanmaktadır. İtalyan düşünür için hukuk ve ahlakın prens tarafından inşa edildiği ilk ihtimalde, hükmeden olarak onu

---

<sup>315</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 93-96. Ostrakismos hakkındaki görüşü için bkz. (Şehrin) “Özgürlüğünü korumadaki hatalarıysa diğerleri arasında şunlardır: Ödül verilmesi gereken yurttaşlara zarar vermek; güvenilmesi gereken yurttaşlardan korkmak. Ve bu davranışlar, bozulmuş durumdaki bir cumhuriyette büyük kötülöklere yol açtığı gibi, çoğu kez de -kendisini geri çevirenlerin yaptıkları nankörlük karşısında Caesar'ın kendisi için zorla ele geçirdiği Roma'da olanlar gibi— hızla tiranlığa varmasını sağlar.” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 120. Diktatörlük için bkz. “Her zaman varlığını koruyan ama kısa süreli Diktatörlük; sınırlı Diktatör gücü, bozulmamış Roma halkı. Bu şartlar Diktatörün, sınırlarının ötesine geçmesini ve şehre zarar vermesini olanaksız kılmıştır; deneyim göstermiştir ki o Roma'ya her zaman yararlı olmuştur.” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 133.

<sup>316</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 368.

yargılayabilecek adli ve örfi bir kural ya da standart yoktur. Tebaaya düşen ona mutlak bağlılıktır. Çünkü bütün ahlaki ve hukuki tanımlar onun keyfiyetiyle belirlenir. Gerek ahlaki gerek hukuki kaideler onun aracılığıyla geçerlilik ve etkililik kazanmaktadırlar. Bu neviden bir liderin yapabileceklerinin neredeyse bir sınırı bulunmamaktadır. Yasa koyucu olarak prens sadece devletin değil benzer biçimde bütün ahlaki, hukuki, dini ve ekonomik kurumların ve toplumun mimarıdır.<sup>317</sup>

Pozitif hukuku zaten ortaya koyan prens olduğu için onunla bağlı olmayacağı kolaylıkla söylenebilir. Ancak doğrudan bir egemenin emri olmayan doğal hukuka ilişkin yaklaşımı daha önemlidir. Machiavelli'nin bu doğal hukuk anlayışı söz konusu olunca bilinçli şekilde sustuğu söylenebilir. O prensin mevzu hukuka karşı üstünlüğünü kabul ederken ondan ayrı ve bağımsız bir doğal hukuk düşüncesi olduğunu kabul etmemiştir.<sup>318</sup> Onun için temel gerçeklik istikrar, süreklilik, kamu çıkarı, ortak iyi gibi hükümet kavramlarıdır. Prens bunu sağladığı ölçüde meşru olacaktır. Ortak iyi sağlandığı ölçüde kanunlara, dini ve ahlaki kaidelere bağlı olup olmamanın bir değeri yoktur.<sup>319</sup> O kadar ki bir prens aleyhine sonuç doğuracaksa hem dini hem ahlaki hem de hukuki bir kaide olan verilen sözlerin tutulması prensibini çiğnemelidir. *Pacta sunt servanda* (ahde vefa) ilkesinin prensin içinde bulunduğu koşullar sebebiyle askıya alınması Machiavelli'nin gerçekçiliğinin önemli bir yansıması olduğu gibi doğal hukukun yasa-üstü bir konumda bulunan prensi sınırlandırabileceği düşüncesinin de iptali niteliği taşımaktadır. Böyle bir prens tilki kadar kurnaz, bir aslan kadar korkutucu olmalıdır.<sup>320</sup>

---

<sup>317</sup> SKIRBEKK & GILJE, s. 233. Ayrıntılı bilgi için bkz. "Pratik olarak, sanatının kurallarını anlaması koşuluyla, devlet adamının yapabileceği şeylerin sınırı yoktur, şöyle ki: eski devletleri yıkıp yerine yenilerini kurar; hükümet şeklini değiştirir, halkı bir yerden bir başka yere yerleştirir; uyruğunun karakterine yeni erdemler aşılayabilir." SABINE, Cilt II, s. 15. Leo Strauss ise biraz daha ileri giderek bütün bu yetkilerin ve bu çapta bir toplum mimarisini sadece prenslik olarak değil peygamberlik olarak nitelendirmektedir. STRAUSS, Thoughts on Machiavelli, s. 83.

<sup>318</sup> Recai Galip OKANDAN, Umumi Amme Hukuku: Devletin Doğuşu Pozitif ve Teorik Gelişmesi Unsurları, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1976, s. 518.

<sup>319</sup> AĞAOĞULLARI, Sokrates'ten Jakobenlere, s. 343.

<sup>320</sup> MACHIAVELLI, Prens, 102; OKANDAN, Umumi Amme Hukuku, s. 522. Dahası, Machiavelli verilen sözlerin tutulmasının ne kadar önemli olduğunu farkındadır. Söze bağlılığın hukukun hem dini hem de kadim kökeni olduğunu bilmesine rağmen ahde vefa prensibini fayda ilkesi ile değiştirmesi prensin bağımsız konumunu daha da pekiştirmektedir. Ahde vefa ile ilgili açıklaması için bakınız. "Ve yine Roma halkının sayısız eylemlerini hem bir bütün olarak hem de tek tek gözden geçirecek olan kişi, bu yurttaşların yasaları bozmaktan çok yeminlerini bozmaktan korktuklarını görecektir. Çünkü Tanrı gücüne insanlarınkinden daha fazla saygı göstermişlerdir." MACHIAVELLI, Söylevler, s. 69. Vurgu tarafımıza aittir.

Antik Yunan'ın yurttaşları hayvani özelliklerinden kurtarmaya çalışan doğal hukukçu yaklaşımı böylece kökten değiştirilmiştir. Artık, siyaset sanatı, hayvani yönlerimizi yasalar aracılığı ile kontrol etmekten ziyade tam da tilkiye ve aslana benzer karakterimiz aracılığı ile yeni yasalar inşa edilmesi sanatıdır. Machiavelli'nin bütün yasaları ihlal edebilen, yasadan bağışık yöneticisini yargılayacak tek makam başarıdır. Prens sadece yasadan değil yasa ahlaki bir kuralı da muhteva ediyorsa onun da dışındadır.<sup>321</sup>

Antik Yunan'da kökeni bulunan yasa-üstü insan ile prens arasında bariz farklar mevcuttur. Hemen yukarıda bahsedildiği haliyle nasıl siyaset anlayışı kökten değişmişse aynı şekilde Aristoteles'in *pambasileus*'u ile Machiavelli'nin bir *tez olarak prens*'i arasında da büyük bir ayrılık vardır. Mutlak kral pozitif yasaların üstündeysen de onun doğal hukukun ilkelerine, Antigone'un gerekçelerine bir itirazı yoktur. Pratikte karşılığı olsun ya da olmasın mutlak kral toplumun, yasaların ve hukukun erdemli olması gerektiğine ilişkin sürekli bir hatırlatmadır. Pozitif yasalardan ayrılmakla amaçlanan ise kuralların çözmekte güçlük çektiği tekil problemlere erdemli bir yanıt arayışıdır diyebiliriz. Oysa prens doğal hukuka bariz biçimde inanmayan ve onu dışlayan bir yöneticidir. Pozitif hukukun üstünde, doğal hukukun dışında (herhangi bir hiyerarşik yapılanma içerisinde olmayan) bir yöneticidir. Yasa-üstü konumunu hem pozitif hem de doğal hukuk kaidelerinin üstüne çıkararak değil doğal hukuku dışlayarak edinir. Antik Yunan temele alındığında Yunan'ın korumaya çalıştığı erdemli yönetici gerçekçilik silahıyla prens tarafından devrilmiştir.<sup>322</sup>

### C. İdeal ve Gerçekçilik Arasında Machiavelli

İtalyan düşünürün gerçekçi olduğu ve idealist olmadığı sıklıkla ifade edilmiştir. Bu büyük ölçüde doğru olsa ve düşüncesi temelde prenslik yönetimine odaklanmışsa da arkasında yatan önemli bir cumhuriyet vurgusu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ona göre kötülüğe başvurmak zorunda kalsak bile aslında; “İyi

<sup>321</sup> SABINE, Cilt II, s. 16; STRAUSS, Thoughts on Machiavelli, s. 62. Ahlakın dışında olduğuna dair nitelikli bir açıklama için bkz. Adem Ersin BAYRA, Güvenlik Devleti, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 57.

<sup>322</sup> Benzer bir yaklaşım için bkz. Harvey C. MANSFIELD, Machiavelli's Virtue, The University of Chicago Press Chicago & London, 1998, s. 296-297.

tarafından sevilme, kötü tarafından sevilme ve yasalara boyun eğme, yasaları egemenliği altına almaktan çok daha kolaydır.”<sup>323</sup> Kaideten yasalara dayanan yönetimler olağan zamanlarda tercihe şayandır. Zaten olağan durumda halkın bilgisini prene tercih ettiğini de belirtmektedir.<sup>324</sup> Bu tercih Roma tarihini çok iyi bilmesine ve *De Principatus* adlı eseri yazmasına rağmen birkaç yer dışında eserlerinde Principatus devrine dair manidar suskunluğundan da anlaşılabilir.<sup>325</sup>

Roma Cumhuriyeti'nin ateşli bir taraftarı olduğu halde prene tezahürat etmesini bu gerçekçiliğine borçludur. Birbiriyle taban tabana zıt bu iki anlayışı uzlaştırabilmek onun realizmini anlamaktan geçer. Bir yandan bozulmuş yasaları, hukuku ve devletleri ıslah etmek için doğal yasaların ve ahlakın dışında bir zeminden hareket eden prensi reçete ederken; diğer yandan özgürlüğün sadece yasalaşmadığı adeta bir yaşam şeklini aldığı cumhuriyetlerin prens tarafından yönetilemeyeceğinin de farkındadır.<sup>326</sup>

O daha çok İtalya'nın bütünlüğünü sağlayamadığı, zulmün ve cinayetin kol gezdiği durumdan dolayı hayallerinin nadiren eskizini çizen karamsar bir ressamdır. Fakat idealindeki resim dönemin Fransa'sında olduğu gibi halkın güven içinde

<sup>323</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 367.

<sup>324</sup> Olağan durumlarda halk ve prens karşılaştırmaları için bkz. “... yığınların doğası prensinkinden daha fazla suçlanmamalıdır. Çünkü herkes doğruyu ve yanlış gözetmeden hata yapmakta özgür olduğu zaman aynı oranda hatalı olur. Bununla ilgili, söylediklerime ilave olarak hem Roma imparatorları hem de prensler ve diğer tiranlar arasında, herhangi bir yığın içinde hiç bulunmayacak kadar çok duygu değişikliği ve tutarsızlık gösteren çok sayıda örnek bulunur.” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 201. “Ve eğer prensler, yasaları oluşturmada, toplulukları yasalara göre şekillendirmede, statüler ve yeni kurumlar kurmada halktan üstün oluyorsa, halk da şüphesiz onları düzenleyenlerinki kadar aynı ihtişamla kurulu şeyleri koruma konusunda üstün olur.” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 203.

“Eğer şu hâlde yasaları korumakla yükümlü bir prensle, yasalara zincirli bir halkı tartışıyorsak halkta presten daha değerli bir yan görürüz. Eğer sınırlandırılmamış bir halk ya da prens tartışmak zorundaysak halkta prenstekinden daha az kusur görülecektir. Bunların çareleri de daha küçük ve kolay olacaktır. Bunun nedeni kontrolsüz ve ayaklanmış bir halkın iyi bir kişinin konuşmasıyla, iyi bir yola geri döndürülebilir olmasıdır. Kötü bir prensle konuşabilecek kimse yoktur ve tek çare çeliktir.” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 204.

<sup>325</sup> Principatus devri imparatorları ile ilgili sınırlı yorumlarından biri için bkz. “Prens aynı zamanda, Caligula, Nero, Vitellius ve diğer kötü imparatorları, kötü huyları ve aşağılık yaşamlarının yarattığı düşmanlarından korumak için doğu ve batı ordularının yeterli olmadığını da görecektir.” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 66.

<sup>326</sup> “Ve özgür yaşamaya alışmış bir şehre egemen olup onu yok etmeyen kişi, o şehir tarafından yok edilmeyi bekleyebilir; çünkü böyle bir şehre, ayaklanmada, özgürlük ruhu ve eski düzen her zaman sığınak olur; ne geçen sürenin uzunluğu ne yapılan iyilikler, özgürlük ruhunu ve eski düzeni asla unutturamaz.” MACHIAVELLI, Prens, s. 54. Karşılaştırmak için bkz. “Ve şu kabul edilmesi gereken bir gerçektir ki bir prensin yönetimi altında yaşayan bozulmuş bir şehir, prens kendi soyuyla birlikte yok edilse bile asla özgürlüğünü geri getiremeyecektir. Aksine, bir prens, başka prensi yok etmelidir. Çünkü gerçekten de birinin yetenekli ve iyi oluşu şehrin özgürlüğünü korumadıkça, yeni bir efendi oluşturmadan şehir asla huzur bulmaz.” MACHIAVELLI, Söylevler, s. 90.

yaşadığı “*kralın tüm halkın güvenliğini içeren çok sayıda yasayla*” sınırlandığı bir resimdir.<sup>327</sup> Neredeyse erken bir hukuk devleti fikrini de onun düşünceleri arasında bulmak mümkündür. Prens olağan eylemlerini yasaya göre ve tebaasının onurları ve mülklerini hakkıyla gözeterek yürütürse sürekliliği sağlayabilir.<sup>328</sup> Onun idealinin bundan fazlasını içerdiğini söylemek gerekir. Özellikle ulusalcı akımların kendisine bir kaynak ve dayanak olarak başvurduğu Machiavelli ilginç şekilde yasal düzenin yine yasal araçlarla ortadan kaldırılmasının ne denli problemlili sonuçlara yol açabileceğini öngörmüştür.<sup>329</sup> Ona göre;

“Bu nedenle bir cumhuriyet, yasaları arasına şunu katmak zorundadır: Yurttaşlar, iyilik örtüsü altında kötülük yapamamaları, özgürlüğe zarar vermemeleri ve böyle bir halk desteğini yalnızca ilerleme adına kazanmaları için izlenmelidirler.”<sup>330</sup>

Bu ilkeye neden gereksinim duyulacağı İkinci Dünya savaşıdan sonra daha da iyi anlaşılacaktı.<sup>331</sup> Keza, özgürlük yönetimlerinin yasadışına çıkarak, hukuk dışı bir alana gönderme yaparak sorunlarını çözmesinin yaratacağı sorunların da farkındadır. Temelde, cumhuriyet için yasaları korumaktan ve yasaları yapanların onlara uymasından daha elzem bir kaide yoktur.<sup>332</sup>

Tüm bu tasarılarına rağmen realizm ve idealizm arasında yaptığı seçim, aslında onun çağının çok ötesindeki şöhretini borçlu olduğu seçimin ta kendisidir. O iyi yasalara duyduğumuz ihtiyacın pek tabii farkındadır; diğer yandan iyi orduların başka deyişle silahın, kuvvetin ve kurnazlığın iyi yasalar ortaya koymak için yeterli olduğunu

<sup>327</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 88.

<sup>328</sup> Konu hakkında Machiavelli'nin detaylı açıklaması için bkz. “*Bununla birlikte, prens insanların sevgisini kazanamasa bile, nefretten kaçınacak şekilde korku uyandırmalıdır; çünkü korkulmak ve nefret edilmemek pekâlâ bir araya gelebilir; prens yurttaşlarının ve uyruklarının ve malına ve kadınlarına dokunmadıkça, bu durum böyle sürüp gider. Gene de birisinin canını alması gerekiyorsa, bunu, uygun bir gerekçesi ve açık bir nedeni olduğunda yapmalıdır; ama özellikle başkasının malından uzak durmalıdır; çünkü insanlar babalarının ölümünü mal varlıklarının kaybindan daha çabuk unuturlar.*” MACHIAVELLI, Prens, s. 99. Vurgu tarafımıza aittir.

<sup>329</sup> SKIRBEKK & GILJE, s. 235.

<sup>330</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 167.

<sup>331</sup> 1948 ve 1949 yılları arasında düzenlenen ve yürürlüğe giren Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası'nın 21. maddesi bunun en temel örneğidir. Buna göre: “(1) Siyasi partiler, halkın siyasi iradesinin oluşumuna katılırlar. Kurulmaları serbesttir. İç düzenlerinin demokratik ilkelere uygun olması şarttır. Maddi kaynakları ve harcamaları ile malvarlıkları hakkında kamu önünde hesap vermek zorundadırlar. (2) Amaçlarına ve taraftarlarının tutumuna göre, özgür ve demokratik temel düzeni zedelemek veya ortadan kaldırmak veya Alman Federal Cumhuriyetinin varlığını tehlikeye sokmak eğilimini gösteren siyasi partiler, Anayasaya aykırıdırlar. Anayasaya aykırılık hakkında Federal Anayasa Mahkemesi karar verir.” (Erişim), <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80207000.pdf> 22.12.2019.

<sup>332</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 134 ve 162.

düşünür.<sup>333</sup> Aslında bu gerçekçi perspektifinin düşüncesine hâkim olmasıyla açıklanabilir. Ona göre bugüne kadar birçok filozof hiç görülmemiş, bilinmeyen cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmiştir. Ancak olan ile olması gereken arasında büyük bir uçurum bulunmaktadır. Olması gerekeni düşünürken, mevcudun ıskalanması ve terk edilmesi ancak yıkımla sonuçlanabilecek yersiz bir teşebbüstür.<sup>334</sup> İyi olmak için çaba sarf eden biri kötü huylu kişiler arasında sadece hayal kırıklığını pekiştirir. Nihayet Machiavelli ve bir *tez olarak prens* için gidilecek tek bir istikamet bulunmaktadır: onlar kötülüğü öğrenmeli ve bunu duruma göre kullanmalıydılar. Bu gerçekçi bakış açısı “en iyinin ne olduğunu” (en iyi yasalar, en iyi rejimler, en ideal yönetici nedir ya da kimdir gibi) bir yana bırakıp onun yerine meşruluk ve etkililik kavramlarını ikame edecektir.<sup>335</sup> Bunun sistematik ifadesini ise Thomas Hobbes’ta görmek mümkündür.

### III. HOBBS: TANRI ve KURT ARASINDA İNSAN

#### A. Giriş

Hobbes, her ikisi de en az bir diğeri kadar doğru olan iki söz vardır diyordu. “İnsan, insanın Tanrısıdır” (*homo homini deus*) ve “insan, insanın kurdudur” (*homo homini lupus*).<sup>336</sup> Fakat İngiliz düşünür sıklıkla ve hatta daha da ileri götürürsek yalnızca bu iki sözden biriyle anılacaktı. İlki yurttaşlar kendi aralarında yardımlaşma ve adaleti tesis edip uyguladıklarında geçerliyken; kurtluk durumu devletler düzeyindeki ilişkilerde herhangi bir kural bulunmadığında insanları düzenbazlığa, yabanılığa zorlamaktaydı. Nasıl oluyordu da bu taban tabana zıt iki söz bir diğeri kadar geçerli olabiliyordu.<sup>337</sup>

Hobbes, iç savaşın yorgun düşürdüğü İngiltere’nin kendi içindeki kurtluk durumunu düzene ve barışa tevdi edebilmenin, yukarıda yer alan iki sözü uzlaştırmanın yollarını aramaktaydı. Zaten insanların birbirlerinin tanrısı olabilmeleri de ancak bu barış ortamının tesisıyla mümkündü. Tıpkı Machiavelli gibi o da çareyi

---

<sup>333</sup> MANSFIELD, s. 297.

<sup>334</sup> MACHIAVELLI, Prens, s. 93.

<sup>335</sup> STRAUSS, Doğal Hak, s. 223.

<sup>336</sup> Thomas HOBBS, *De Cive Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, 3. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2018, s. 1, İthaf bölümü. İthaf syf 1. *Homo homini deus* ve *lupus* kelimelerinin detaylı bir incelemesi için Giorgio Del Vecchio’nun *Hukuk Felsefesi Dersleri* eserindeki 89-90. sayfalarda yer alan dipnotuna bkz. VECCHIO, s. 89-90.

<sup>337</sup> HOBBS, *De Cive*, İthaf, s. 2.

gerçekçi bir perspektifte aramıştır. İnsanların kötücül ve bencil bir yapıya sahip oldukları konusunda ağız birliği etmekteydiler.<sup>338</sup> Dolayısıyla hem Hobbes için hem de Machiavelli için insanın önu bir yasayla, kuvvetle kesilmedikçe anarşi ve yarışma durumu devam edecektir.<sup>339</sup> Leo Strauss'un da belirttiği gibi; “*Hobbes'un üzerine kendi binasını (öğretisini) inşa edeceği kıtayı bulan kişi, Colomb'dan daha büyük bir keşif olan Machiavelli'ydi.*”<sup>340</sup> Zaten, İngiliz düşünürün gerçekçi yaklaşımı keşfedilen bu yeni ana karanın, gerçekçilik diyarının girişine insan insanın kurdu yazılmasında ve düşünürün bu ikinci sözle anılmasındaki temel sebebi.

## **B. Bir Durum, Hak, Yasa ve Hukuk Olarak Doğa**

Elbette Hobbes'un gerçekçi, sistematik ve bilimsel bakış açısı daha detaylı bir incelemeyi hak etmektedir. Onun hukuk görüşü doğal hukuk ve pozitif hukuk yaklaşımları açısından da önemli bir kırılmaya işaret etmektedir. Egemenin teşekkülü, egemenin o döneme kadar gelen doğal hukuk anlayışı karşısında nasıl konumlandırılacağı ayrı bir öneme sahiptir. Gerçekten de o hem hukuku hem devleti hem de tümnden yasaları detaylı bir şekilde *Yurttaşlığın Felsefi Temelleri (De Cive)*, *Leviathan*, *Hukukun Doğal ve Politik Unsurları (The Elements of Law Natural and Politic)*<sup>341</sup> adlı eserlerinde incelemiştir. Düşünürün özgün sistematüğini, insan psikolojisine dair tespitleri bir kenarda bırakılmak kaydıyla, takip etmek gerekirse ilk ele alınması gereken husus doğa durumudur.

### **1. Durum ve Hak Olarak Doğa**

Doğa durumu özünde tarih dışı bir birey kavrayışına işaret eder. Bir kurgu olarak “saf doğa durumu” herkesin doğuştan eşit olduğu, tekinsiz bir arenadır. Bu eşitlik, şaşırtıcı biçimde, kişilerin kuvveti bakımından da bütün araçlara, şeylere

---

<sup>338</sup> MACHIAVELLI, Söylevler, s. 36. Machiavelli ve Hobbes'un benzer özelliklerini ileri süren yazarların görüşleri için bkz. SABINE, Cilt II, s. 142; SKIRBEKK & GILJE, s. 238, Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Cemal Bali AKAL, Levent KÖKER, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 194.

<sup>339</sup> SABINE, Cilt II, s. 13.

<sup>340</sup> STRAUSS, Doğal Hak ve Tarih, s. 208.

<sup>341</sup> Kitap henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Bu sebeple kitabın isminin çevirisi tarafımızca yapılmıştır. Özgün adı *Human Nature and De Corpore Politico (1650)*



ulaşmaları bakımından da mutlaktır. Biyolojik olarak daha iyi yaradılışlı olanların bile kendine ya da kudretlerine güvenmeleri söz konusu değildir. Çünkü öldürmek gücü kuvvetli bir zehirde de kurnazlıkta da aynı şekilde ierilebilir.<sup>342</sup> Yine Hobbes'a göre bu halde herkesin eylemlerinde her şeyi yapmaya ve sahipliklerinde her şey üzerinde tasarrufta bulunmaya eşit biçimde hakkı vardır.<sup>343</sup> İnsanların hiçbir kaide ile bağlı olmadıkları tabiat halinde, insanlara âzâde demek yerine âvâre demek daha doğrudur. Eşitlik dolayısıyla otoritenin kurulamadığı saf doğada insanlar toplum oluşturamazlar ancak kalabalıktırlar.

Bahsi geçen mutlak eşitlik ve güvensizlik durumu herkesin herkesle savaşına yol açacaktır. Bu savaşta kişiler bütün araçlarını hayatta kalmak için kullanacaktır. İşte bu kullanımın adı Hobbes'un görüşlerinin temelini oluşturan doğal haktır. Doğal hak kişilerin kendi doğalarını bir diğer deyişle yaşamlarını sürdürebilmek için yürüttükleri muhakeme sonucu dilediklerini yapmak özgürlüğüdür.<sup>344</sup>

Kişinin kendisinin yargıcı olduğu bu akıl yürütme faaliyeti daha derine yerleşmiş bir unsuru da içerisinde barındırmaktadır. Doğal akıl iki temel prensibin etkisiyle işlerlik kazanır. Doğal insan kendisine ve uzuvlarına zarar verecek olan bütün sonuçlardan, kısaca ölümden kaçarken; zevk, haz ve lezzet veren her şeye, kısaca yaşama yaklaşır. Doğa durumunda ne yaşama mesafesiz oluşumuz ne ölüme karşı mesafemiz sadece basit bir itkidir. Bizim nihai arzumuzun nesnesi olan mutluluk anlık hazların değil gelecekteki haz demetlerinin de güvence altına alınmasını gerektirir.<sup>345</sup> İlginç olan Hobbes'un Epikür ile yine başka bir İngiliz düşünür olan J. Bentham arasında durak işlevi görmesidir.<sup>346</sup> Çünkü Hobbes'ta doğal akılla ulaşılan, kişinin kendi korunması için yararlı olup olmadığına hükmettiği bütün doğal hakların yegane

---

<sup>342</sup> HOBBS, De Cive, s. 26.

<sup>343</sup> HOBBS, Leviathan, Bölüm 28, s. 232.

<sup>344</sup> HOBBS, De Cive, s. 28; HOBBS, Leviathan, Bölüm 14, s. 103.

<sup>345</sup> HOBBS, Leviathan, Bölüm 11, s. 81.

<sup>346</sup> Epikür'le ya da faydacılıkla ilişki kuran yazarlar için bkz. STRAUSS, Doğal Hak ve Tarih, s. 199-200; İŞIKTAÇ, s. 143; ÖKTEM & TÜRKBAĞ, s. 349; Ernest HİRŞ, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, (Uyarlayan Selçuk Baran Veziroğlu), 3. Baskı, Türkiye İŞ Bankası Vakfı, Ankara, 2001, s. 184.

ölçütü çıkardır (*utilitastır*).<sup>347</sup> İşte doğa durumunun yegane ahlakı ve kaidesi, arzunun doğru şekilde kullanıldığı bu akıldır.<sup>348</sup>

## 2. Yasa ve Hukuk Olarak Doğa

Yapmak ve yapmamak özgürlüğünü ifade eden doğal hak herkeste bulunduğundan anlamını yitirir. Doğal hak, hukuki değil fiili bir anlam dünyasına sahiptir. Doğa durumunda hukukun değil, fiillerin hüküm sürdüğünü Hobbes'a yöneltilen bir soruya verdiği cevapta da görmek mümkündür. Bir çocuğun babasını öldürmesi bile doğa durumunda haksızlık (*injura*) sayılamaz. Hatta kendini korumak içinse aksine haklıdır.<sup>349</sup> Oysa, haklardan farklı olarak doğa yasaları saf doğa durumunun en yararlı şekilde aşılmasının, en akılcı çözümleri olarak hukukun temelidir.

Hobbes'a göre insan aklının varacağı temel doğa yasası bu tekinsiz ortamdan kurtulmamızın en makul yolu olan barışı aramak, kovalamaktır. Eğer barış üzere bir mutabakat sağlanamadıysa ve savaş hali sürüyorsa doğa yasası kişiye silahlarını ve gücünü kuvvetlendirmesini, yardım araması gerektiğini buyurur.<sup>350</sup> O halde, barışı tesis edebilmek ancak herkesin elindeki silahı bırakmasıyla gerçekleşecektir. Doğa durumunda herkesin silahı, fiili durumları olan doğal haklarıdır. Buradan hareketle ikinci doğa yasası doğal hakların, yapıp etme özgürlüğünün terk edilmesidir. Artık bu kalabalıktaki herkes özgürlüklerini başkasına devretmiş ve devredeceğine söz vermiştir. Yine de kimsenin tekrar silahına başvurmayacağından emin olmak için ahde vefa prensibinin mutlak surette tatbik edilmesi gerekir. Hobbes için adalet basit gözükse ama tatbiki güç olan bu prensip ile ifade edilebilir.<sup>351</sup> İnsanları başı boş

<sup>347</sup> HOBBS, De Cive, s. 28-29

<sup>348</sup> Maksudi ARSAL, s. 175.; GÜRİZ, s. 179. İlginç bir şekilde hazların ve acıların, insanın bu iki efendisinin bir ahlak inşa edebileceği öğretisi Bentham eliyle kavramlaştırılacaktı. Benzerlik için bakınız. “Doğa, insanı haz ve ıstırapın etkisi altına yerleştirmiştir. Bütün düşüncelerimizi onlara borçluyuz; hayatımızın bütün belirleyicilerini ve bütün yargılarımızı onlara mal etmekteyiz. Kim bu bağımlılıktan kendini azat ettiğini iddia ederse, o ne dediğini bilmiyordur: en büyük hazları reddettiğinde ve en yakıcı ıstırapı kucakladığında dahi, ıstıraptan kaçınma ve hazzı arama onun biricik nesnelere. Bu karşı konulamaz ve ebedi duygular, ahlakın ve yasa koyucunun en büyük çalışma alanıdır. Fayda prensibi her şeyi bu iki devingene bağımlı kılar.” Jeremy BENTHAM, Yasamanın İlkeleri, (Çev. Barkın Asal), On İki Levha, İstanbul, 2017, s. 2.

<sup>349</sup> HOBBS, De Cive, s. 30.

<sup>350</sup> HOBBS, De Cive, s. 32; HOBBS, Leviathan, Bölüm 14, s. 104.

<sup>351</sup> HOBBS, De Cive s. 35 ve 47, HOBBS, Leviathan Bölüm 14, s. 103-104; Bölüm 15, s. 113.

kalabalıklar olmaktan, medeni bir topluma ulaştıran; karşılıklı yardıma dayanan, hayvanlar arasında bile görülen ortaklıklardan (*societas*'tan), devlete (*civitas*'a) götüren verdikleri sözlere bağlı kalmaları ve adalettir. Bu sebeple medeni durum sonradan sözleşme aracılığıyla inşa edilmiştir. Devlet Aristoteles'te olduğunun aksine doğal bir yapı değildir, sözleşmeyle kurulur.<sup>352</sup>

Hobbes temel doğa yasası da dahil olmak üzere on dokuz tane doğa yasası<sup>353</sup> zikretmiştir ve hepsinin temeli insanların bir daha güvensiz ve tekinsiz olan doğa durumuna geri dönmeleri, düzenin ve güvenliğin sağlanmasına dayanır. Doğal hukuk, bu sınırlı sayıda olmayan doğal yasaların bütünüdür ve akıl sahibi herkes barışı korumak için gerekli ilkeleri türetebilir. Yine de Hobbes, nezaketen en kıt anlayışlı insanlara dahi doğal hukuku kavrayabilmek adına şu formülü verir; “*kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin bir şeyi başkasına yapma.*”<sup>354</sup> Bu empati sayesinde barışın korunması ve sürdürülmesi hedeflenmektedir.

Hobbes doğal yasaların ve doğal hukukun temel özelliklerini de ortaya koymaktadır. Ona göre tabii yasalar her zaman aynı kalan ve sürekli ilkelerdir. Örneğin hiç kimse savaşın yaşamı koruduğunu, barışın ölüme neden olduğunu iddia edemez.<sup>355</sup>

<sup>352</sup> HOBBS, De Cive, s. 82; HOBBS, Leviathan, Bölüm 17, s. 135. Ayrıca bkz. AĞAOĞULLARI, Kral Devlet, s. 183.

<sup>353</sup> De Cive adlı eserde de aynı yasalar sayılmakla birlikte birinci yasa temel yasa olarak anıldığı için sayı bir eksiktir. On sekiz yasaya temel yasanın eklenmesi ile on dokuz yasaya ulaşılır. Doğal yasaların tam bir listesi için bkz.

Temel ve birinci yasa: Barışı aramak ve izlemek.

2) Kendi haklarından vazgeçmek

3) Adalet

4) Minnettarlık

5) Karşılıklı uyum ve nezaket

6) Affetmek

7) Öç alırken insanlar sadece gelecekteki faydayı düşünmesi

8) Aşağılamaya karşı olmak

9) Kibre karşı olmak

10) Küstahlığa karşı olmak

11) Hakkaniyet

12) Ortak şeylerin eşit olarak kullanılması

13) Kura yöntemi

14) Ekberiyet ve ilk zilyetlik hakkı

15) Barış elçilerine zarar verilmemesi

16) Hakem kararlarına rıza göstermek

17) Hiç kimse kendinin yargıcı olamaz

18) Doğal bir taraflılık sebebi bulunan kişi yargıç olamaz

19) Tanıklara ilişkindir.

HOBBS, De Cive, s. 35, 47 ve 52-58; HOBBS, Leviathan, Bölüm 14 ve 15, s. 104, 113 ve 119-123.

<sup>354</sup> HOBBS, Leviathan, Bölüm 15, s. 123.

<sup>355</sup> HOBBS, De Cive, s. 61; HOBBS, Leviathan, Bölüm 15, s. 124

Burada Hobbes en temel yasayı, barışı korumak gerektiğini düşünerek hareket etmiş olsa da zikrettiği ekberiyet, kura yöntemi gibi yasaların değişmez olmadığını söylemek tarihi gerçeklerle bağdaşmayacaktır. Bu doğa yasalarının değiştiğini ve sadece barışa hizmet ettikleri sürece makul oldukları söylenebilir.

İngiliz düşünür için doğal hukuk, değişmez ve ebedi olmasının yanında insanlar arasında karşılıklı kurulacak bir empatiye indirgenebilen bir hukuktur. Onu idrak edebilmek ve uygulayabilmek zor da değildir. İçtenlikli ve devamlı bir çaba ile insanlar buna kolaylıkla uyabilirler. İşte bu yasalar iyiyi kötüden ayırmaya yarayan bilimin, ahlak felsefesinin ta kendisidir.<sup>356</sup>

Her ne kadar Hobbes, doğal hukuktan bir bilim olarak değişmez, her yerde aynı geçerliliğe sahip ilkeler demeti biçiminde bahsetmişse de doğa durumuna son veren sözleşme ve egemen ile doğal ve pozitif (medeni) yasaların ilişkisi incelenmeden ne toplum sözleşmesi aracılığı ile yaratılan ölümlü Tanrının ne de yasaların karakterini anlamak mümkündür.

### **C. Yasa-Üstü Olanın Adı: Leviathan ya da Fani Tanrı**

#### **1. Medeni Yasalar Karşısında Leviathan**

Doğa durumunda herkesin ortak çıkarlarına yönelik ortak aklın ilkeleri olan yasalar, kurtluk durumunun aşılması için tek başlarına yetersiz kalırlar. Hobbes'a göre yukarıda sayılan bütün ilkelere, biz ne kadar yasa desek de aslında yanlış bir ifade kullanmış oluruz. Yalnızca doğamızdan, ortak çıkarlarımızdan hareket ederek ulaştığımız aklın buyrukları çok hayati bir unsur muhteva etmezler. Zira, bir şeyin yasa diye anılması ancak cebirle desteklenmiş buyurucuya, egemene ihtiyaç duyar.<sup>357</sup> *“Kılıcın zoru olmadıkça ahitler, sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmezler.”*<sup>358</sup> O halde doğal hukukun uygulanabilmesi güvenliği tesis edecek olan egemene ihtiyaç duyar.

<sup>356</sup> HOBBS, De Cive, s. 61; HOBBS, Leviathan, Bölüm 15, s. 124-125.

<sup>357</sup> HOBBS, De cive, s. 63; HOBBS, Leviathan, Bölüm 15, s. 125.

<sup>358</sup> HOBBS, Leviathan, Bölüm 17, s. 133.

Hatırlanacağı üzere doğa durumunda sahip olduğumuz bütün haklar sözleşmeye taraf olmayan ve yaratılan bir üçüncü kişiye devredilmiştir. Bu üçüncü kişiye devirle hedeflenen sözleşmenin garantörü konumunda bulunacak birinin icadıdır. Bu kişi; egemen, Leviathan bir diğer deyişle fani bir Tanrıdır.<sup>359</sup> Barışı, adaleti, yasaları güvence altına almak onun en temel görevi dahası varlık sebebidir. Barış, adalet ve yasalar ancak Leviathan'ın gölgesi altında geçerli ve yürürlüktedir. Dolayısıyla bu temel kavramların hepsinin barış, adalet ve yasaların bu fani Tanrı ile iç içe geçtiği söylenebilir.

Devlet bir kez ortaya çıktıktan sonra yalnızca doğal yasalar ve doğal hukukun vicdani mahkemesinden (*in foro interno*) değil; egemenin buyruklarından ibaret medeni yasalardan ve devlet mahkemelerinden (*in foro externo*) bahsedebilmek mümkün hale gelir.<sup>360</sup> Medeni yasalar ya da toplum yasaları şu şekilde tanımlanmaktadır:

“TOPLUM YASASI, her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırılması için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığı ayırılması için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır.”<sup>361</sup>

O halde bütün bir doğru yanlış alanı egemenin buyrukları ile tebaasına ileticeği yeterli işaretler ile açıklığa kavuşacaktır. Ne yapılıp ne yapılmayacağını belirleyecek olan medeni yasalardır. İnsanların doğa durumundaki sınırsız özgürlüğü bulunmamakta; artık özgürlük, yasaların yurttaşlara yap ya da yapma dediği yerin dışında kalan belirsiz alandır.<sup>362</sup> Buna ek olarak daha önce “yanlış şekilde yasa diye ifade edilen” doğal yasalar da ancak egemenin iradesi ile yasa hüviyetini kazanacaklardır. Doğal yasalar ancak egemen onları birer medeni yasa olarak kabul ettiğinde geçerlidirler. Nitekim bireylere adaletin, hakkaniyetin, erdemin ne olduğunu ilan edecek ve bağlayıcılık ile bunu destekleyecek olan Leviathan'dır.<sup>363</sup>

<sup>359</sup> HOBBS, *De Cive*, s. 84; HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 17, s. 136. Leviathan'a lafzen değindiği kısım için bkz. HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 28, s. 239.

<sup>360</sup> HOBBS, *De Cive*, s. 60; HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 15, s. 124.

<sup>361</sup> HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 26, s. 200. Benzer bir tanım *De Cive*'de de bulunmaktadır. HOBBS, *De Cive*, s. 92.

<sup>362</sup> “Uyrukların en büyük özgürlüğü, yasanın sessizliğine dayanır.” HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 21, s. 170.

<sup>363</sup> HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 26, s. 202.

Fani Tanrının kararlarında somutlaşan yasalarla kendisini bağlayıp bağlamadığı ise ayrı bir tartışma konusudur. Hobbes, medeni yasaların egemenin üzerinde bir yaptırımı bulunmadığını açıkça belirtmektedir. Bir kere yasaları koymak ve kaldırmak ancak egemenlik kuvvetiyle mümkün olduğu için onu sınırlayan bir yasa olsa bile rahatsızlık duyduğu bu yasayı keyfince kaldırmak yetkisine de sahiptir.<sup>364</sup> Egemen tıpkı doğa durumundaki bir insan gibi sınırsız özgürlüğe ve keyfiyete sahiptir.<sup>365</sup> Leviathan açıkça pozitif yasaların üzerindedir.

## 2. Doğal Yasalar Karşısında Leviathan

Bütün bunların yanında “barışı aramak” ve diğer doğal hukuk kaidelerinin egemen için ne ölçüde bağlayıcı olduğunun da incelenmesi gerekir. Hobbes’a göre yasaların özü, sözünde değil ruhundadır. O halde yasalara uygulanacak yorum metodu sözel, lafzi olmayıp amaçsal ve gai yorum metodudur. Yasanın asıl anlamı yasa koyucunun ona yüklediği anlamdır. Dolayısıyla yasaları yorumlama inhisarı egemene, Leviathan’a aittir.<sup>366</sup> Akla gelebilecek bir diğer husus bu ilkenin yalnızca medeni yasalara ait olabileceği ihtimalidir. Fakat Hobbes, bu ihtimali bir kanun yazılı olsun ya da olmasın yoruma ihtiyaç duyduğunu ifade ederek dışarıda bırakır. Her ne kadar doğal hukuku anlamak zor değilse bile, insanların bencil yapıları yüzünden en çok yoruma ihtiyaç duyan yine doğal yasalardır.<sup>367</sup> Öte yandan doğal hukuk aslında iyiyi kötüden ayırmaya yarayan bilimin, yani ahlak felsefesinin ta kendisi ise bunun yorumunun ahlak felsefesi yazarlarına ait olacağı da düşünülebilir. Bu noktada İngiliz filozof kendi yorumlarının bile tabiri caizse yarattığı egemen karşısında hükümsüz olduğunu söyler. Fani Tanrı onun da üzerindedir. Buna göre;

“Bir devlette, doğa yasalarının yorumlanması ahlak felsefesi kitaplarına bağlı değildir. Devletin otoritesi olmaksızın salt yazarların otoritesi, ne kadar haklı olursa olsun, onların görüşlerine yasa niteliği vermez. Ahlaki erdemler ve onların barışın sağlanması ve sürdürülmesi bakımından önemi üzerine bu kitapta yazdıklarım, gerçeğin ta kendisi olsa da, toplumsal hukukun bir parçası olmadıkça yasa değillerdir.”<sup>368</sup>

<sup>364</sup> HOBBS, De Cive, s. 160; HOBBS, Leviathan, Bölüm 26, s. 201.

<sup>365</sup> Bknz. HOBBS, Leviathan, Bölüm 21, s. 166.

<sup>366</sup> HOBBS, Leviathan, Bölüm 26, s. 207-208.

<sup>367</sup> HOBBS, Leviathan, Bölüm 26, s. 208.

<sup>368</sup> HOBBS, Leviathan, Bölüm 26, s. 208.

Egemenin bütün bir ülkenin mahkemelerinde aynı anda bulunması mümkün olmadığından onun yetkilendirdiği yargıçlar doğal yasaları yorumlayacaklar ve bununla ilgili ihtilafları çözüme bağlayacaklardır. Yargıçlar kendiliğinden bir önem arz etmemekle beraber, herhangi bir yargıcın yorumunun geçerliliği ancak yetki Leviathan tarafından verildiği için önem arz eder.<sup>369</sup>

Hobbes için ne egemen ne de yargıçlar yanılmazdır. O yüzden daha sonra egemenliği elinde bulunduran yönetici ve yargıç önceki kararlarla bağlanamaz. Her davada Leviathan'ın tecelli ettiği hükümdar ya da hâkim doğal aklın ilkelerinden hareketle yeniden araştırma yapmakla yükümlüdür.<sup>370</sup> Ona göre;

“Krallar gelir geçer; bir yargıç gider, diğeri gelir; hatta, yer ve gök bile gidicidir; fakat doğal hukukun en küçük parçası bile her zaman geçerli olacaktır; çünkü o, Tanrı'nın ebedi hukukudur.”<sup>371</sup>

Buradan anlaşılacağı üzere doğal hukuka kraldan da önce tanıdığı geçerlilik, onun Tanrı'nın bir kelamı olması dolayısıyladır. Keza, Tanrı; yasanın, yasa biçiminde nitelendirilebilmesi koşulunu da sağlar. Bunlara yürürlük kazandıracak mutlak güce de sahiptir. Buyrukları onun kudretiyle desteklediği ve kutsal kitapta, İncil'de yer aldığı ölçüde yasa hükmünü kazanır.<sup>372</sup>

*Leviathan'ın Uyrukların Özgürlüğü* başlığını taşıyan yirmi birinci bölümünde tam da bu konuya ilişkin bir açıklama bulunmaktadır. Egemen, Tanrının bir kulu olmak ve doğa yasalarına uymaktan başka hiçbir haktan yoksun bırakılamayacak kişidir. Tebaasına karşı yaptığı hiçbir eylem, ne yaparsa yapsın adaletsizlik veya haksızlık olarak adlandırılmaz. Leviathan doğa durumundan kurtulmak için bireylerin haklarını devrettiği kişidir. Hobbes'a göre bu devir onların bütün haklarının egemenin tekelinde toplanmasını kayıt altına almaktadır. Yaşamları, ölümleri, mülkleri de bu kapsamdadır. Ne savaşı kazanırsa karşısına çıkacak ilk kişiyi öldüreceğini vaat eden ve talihsizce karşısına çıkan kızını öldüren Yefta ne de komutanı Uriya'nın karısına âşık olan ve bundan dolayı Uriya'yı öldüren Davut, egemenlik yetkilerini aşmışlardır. Başka bir örnekte ise daha önce incelediğimiz

<sup>369</sup> HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 26, s. 208-209.

<sup>370</sup> HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 26, s. 209.

<sup>371</sup> HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 26, s. 209.

<sup>372</sup> HOBBS, *De Cive*, s. 63; HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 15, s. 125.

*Ostrakismos*<sup>373</sup> uygulamasının adil Aristides'in sürgününe yol açsa dahi Atinalıların egemenlik yetkisi dahilinde bulunduğunu belirtir. Bütün bunlar egemenin yaşam ve ölüm üzerinde karar verici niteliğine zarar vermeyecektir. Eğer ortada haksızlık varsa bu yurttaşlara karşı değil ancak Tanrı'ya karşı bir haksızlık ve günahıdır.<sup>374</sup>

Buraya kadar egemenin doğal yasalarla bağlı olup olmadığına ilişkin söylenenlerin sistematik bir özetini yapmak gerekirse;

- a. Yasalar lafzi değil amaçsal şekilde yorumlanmalıdır.
- b. Yazılı olsun olmasın bütün yasalar yoruma muhtaçtır.
- c. Bu yorumu yapacak kişi ahlak felsefesi yazarları değil egemenin kendisidir.
- d. Egemen bu yetkiyi yargıçlar eliyle kullanır.
- e. Ne hükümdar ne de hakimler yanılmazdır. O yüzden verdikleri kararlar sonra gelen hükümdarı ya da hâkimi bağlamaz.
- f. Tanrı'nın kelamı olan, kutsal kitapta yer alan doğal hukuk hükümdara göre önceliğe sahiptir.
- g. Egemenin bağlılığı yurttaşlarına karşı değil; vicdani bir yükümlülük olarak doğrudan ve yalnızca Tanrı'ya karşıdır.

Ancak Hobbes'un bu sistematığı her zaman Tanrı tanımaz bir egemen tarafından ya da seküler bir anlayış tarafından sınamaya tabi tutulabilir. Kaldı ki Hobbes'un kiliseye sempati ile yaklaşmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır. İngiliz düşünür kilisenin ve Leviathan'ın aynı anda farklı buyruklar vermelerinin insanların iki efendinin söyledikleri arasında savrulmalarına yol açabileceğini ve bu ikiliğin devletin altını oyacağını belirtir. İlahi cezanın, lanetlenmenin karşısına insanın biyolojik ölümünü koyarak bir kıyaslama yapar. Ölüm korkusuyla uyduğumuz efendinin buyrukları, kilisenin insanları korkuttuğu ebedi cezadan ve öğretilerinden, çok daha hayatidir.<sup>375</sup> Nasıl ki Hobbes, yurttaşların iki efendisi olmasının devletin

<sup>373</sup> Ayrıntılı bilgi için *Bir Çözüm (?) Olarak Ostrakismos* başlığına bkz.

<sup>374</sup> HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 21, s. 165.

<sup>375</sup> HOBBS, *De Cive*, s. 93. Benzer şekilde *Leviathan*'da kilisenin iç savaşa yol açabileceğini göstermeye çalışmıştır. Egemenin buyruğu olan yasalara karşı kilise öğretilerine temel ilke niteliğinin tanınmaması gerektiğini ifade etmiştir. HOBBS, *Leviathan*, Bölüm 29, s. 245.



altının oyulduğunu belirtmekteyse; semavi dinlerin en etkili araçlarından biri olan vicdani bağlayıcılığın, lanetlenme korkusunun ve inayete mazhar olabilmek gibi soyut yaptırımların egemenin sözü karşısında değersizleştiği söylenebilir.<sup>376</sup>

Görüleceği üzere egemenden önce doğal yasalara ancak Tanrı bağlayıcılık kazandırabilir ve bu bağ sadece inananlar için kurulabilir. İnançsız bir devlet, egemen ya da Leviathan zuhur ettiğinde vicdani bağın yerini sadece devlete varlık kazandıran tek bir ilke alacaktır; barışı aramak. Zaten, temel yasa hariç diğer bütün doğa yasalarının (adalet, hakkaniyet gibi) egemenin akıyla, hikmet-i hükümet ile barışa uygun şekilde her somut olayda yeniden yorumlanması gerekir. Bu yorum doğru ya da yanlış olsa bile topluma karşı asla bir adaletsizlik değildir. Kaldı ki, Hobbes için yurttaşın her somut olayda doğru ya da yanlış düşüncesi farklılaşacağından neyin adil olup olmadığına karar verecek mekanizmanın yurttaşlar olması devletin özüne aykırıdır.<sup>377</sup>

Nihayet, barışı korumak sadece doğal hukuk kaidesi değildir; o, saf doğa durumundan çıkabilmenin yegâne yolu ve devletin varlık imkanındır. Leviathan'a takılabilen tek çengel<sup>378</sup> barışı sürdürme zorunluluğudur. Bu bağlamda barış ve

<sup>376</sup> Hobbes dönemine göre radikal bir düşünceyi savunduğunun farkındadır. *Okura Önsöz* kısmında bunu kendi ifadeleri ile şöyle açıklamaktadır: “*Kitabımın Kilise adamlarının karşısında sivil iktidarını orantısız bir şekilde artırılması, tarikatçılara karşı inanç özgürlüğünün ortadan kaldırılması, avukatlara karşı egemenlerin medeni yasalardan muaf tutulması gibi konularda çok sert bir şekilde eleştirildiğini gördüm. Hepsi sadece kendi konularını savunduklarından, eleştirileri beni harekete geçirmede, sadece bu düğümleri daha sıkı atmamı sağladı.*” HOBBS, *De Cive*, Okura Önsöz, s. 17. Bu düşünceleri yüzünden o da radikal tepkilerle karşılaşacak ve kendisinin yakılması istenecekti. 1666 yılında çıkan yangının sebebi olarak Hobbes ve onun ateizmi gösterilecekti. Sterling P. LAMPRECHT, “Hobbes and Hobbism”, *American Political Science Review*, 34(01), 1940, s. 31.

<sup>377</sup> HOBBS, *De Cive*, s. 161. Doğal yasalara verilen önem azaldıkça ve devletler ay-üstü dünya ile irtibatını koparıp kendi başına buyruk hareket ettikçe hiç şüphesiz pozitivist bir hukuk anlayışının da yerleşeceği söylenebilir. Buna dair önemli kırılmalardan biri de Hobbes’un mezkur görüşleridir. Dolayısıyla buradan hareketle hukuku egemenin emri olarak tanımlayan J. Austin gibi düşünürlerin aynı coğrafyada kendilerine yer bulabiliyor olmaları basit bir tesadüf değildir. Elbette ki Austin’in hukuku bir emir ve kural düzeni olarak görmesi kuralı koyanın da haliyle hukuki bir sınıra tabi olmadığı kabulünü gerektirir. Şule ŞAHİN CEYLAN, “Egemene Reddiye: Hart’ın Austin Eleştirisi” *Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 11, Sayı 1, Haziran 2012, s. 48.

<sup>378</sup> Hobbes Leviathan’ın kimliğini ortaya koyarken Eski Ahit’in Eyub kitabının kırk birinci babının son iki mısrasından esinlenmiştir. “*Yeryüzünde bir eşi daha yoktur, Korkusuz bir yaratıktır. Kendini büyük gören her varlığı aşağılar, Gururlu her varlığın kralı odur.*” (Eski Ahit, Eyüp, 41. 33-34) O bâbın ilk üç mısrasında ise Leviathan’ın zaptedilemeyeceği belirtilmektedir. “*Livyatan’ı çengelle çekebilir misin, Dilini halatla bağlayabilir misin? Burnuna sazdan ip takabilir misin, Kancayla çenesini delebilir misin? Yalvarıp yakarır mı sana, Tatlı tatlı konuşur mu?*” (Eski Ahit, Eyüp, 41. 1-3) Diğer yandan izlediğimi bütün bir yorumlama metoduna karşılık Leviathan’ın doğal yasalarla bağlı olduğu da ifade edilmektedir. Bu kaynaklardan ikisi için bkz. S. A. LLOYD, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, 2009, s. 133-137.; Adem Ersin

Leviathan mutlak şekilde birbirlerinde içermektedirler. Devlet olmaksızın güvenli bir toplumsal hayatı sağlamak mümkün değilken, barış ve güvenlik olmaksızın egemenin bulunmadığı doğa durumuna geri dönecektir. Dolayısıyla, temel doğa yasasının, inançlı olsun ya da olmasın, devleti bağlayacağı söylenebilir. Ancak diğer doğa yasaları düşünülürse egemenin yorumuna muhtaç olup sadece bu yasalara karşı bağı vicdanidir. Temel yasa hariç doğa yasalarının Leviathan üzerinde herhangi bir yaptırımını bulunmamaktadır. Özetle, doğa yasalarının özünü oluşturan barışı aramak, korumak ve sürdürmek ihtiyacı egemenin varlık sebebi olduğu gibi onun doğal sınırını da fakat ne diğer doğa yasaları ne de medeni yasalar egemen için bir sınır çizmektedirler.

#### **D. Leviathan'ın Kişiliği ve Karakteri**

Buraya kadar ölümlü Tanrının hukuk karşısındaki durumu incelenmiş olmakla birlikte bu çalışma kapsamında en az onun kadar önemli bir hususun aydınlatılması gerekmektedir. Sayılan bütün yetkileri haiz Leviathan kimdir? Ona bakanlar kendisinde bir canavarı mı görmeli yoksa fani bir Tanrıyı mı? Karşımızdaki etiyale ve kemiğiyle insan mıdır; yoksa, hükmi bir şahıs mıdır?

Hobbes için devlet; *“istenci, belli sayıda insanın yaptığı sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güçlerini ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek bir kişidir.”*<sup>379</sup> Devlet, bütün bu bireylerin toplamından oluşan egemenlik yetkisi ve gücüyle donanmış hakimiyet sahibi yapay bir kişidir. Hobbes bu kişiye devlet denebileceği gibi tüzel kişilik denilebileceğini de vurgulamaktadır.<sup>380</sup> Fakat, tüm bir araya gelen insan topluluğunun ortak iradesini yansıtan yapay kişilikler tüzel kişi olsalar da devlet diye nitelendirilemezler. Onların varlığı, devlet tüzel kişiliğinin onları kabulüne bağlıdır. O halde devlet, bağımsız bir tüzel kişiliktir.<sup>381</sup>

Buraya kadar Hobbes egemenliği yöneticilerden bağımsız bir kavram olarak düşünmüş ve devleti kanlı canlı krallardan ayrı müstakil bir pozisyona yerleştirmiş

---

BAYRA, “Güvenlik Devleti: Leviathan’dan Hukuk Devletine, Hukuk Devletinden Leviathan’a”, İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 6, 11. Sayı, Bahar 2019, s. 103.

<sup>379</sup> HOBBS, De Cive, s. 84.

<sup>380</sup> HOBBS, De Cive, s. 83.

<sup>381</sup> HOBBS, De Cive, s. 84.

görülmektedir. Fakat söz konusu egemenlik ve tüzel kişiliğin gelişimi olduğunda muhatabımız çok daha önceye kadar götürülebilir. Leviathan varlığını değilse bile kişiliğini Hobbes'tan önce Bodin'e borçludur.<sup>382</sup>

### 1. Leviathan'ı Bodin ile Anlamak

Jean Bodin egemenliği yurttaşlar üstündeki mutlak ve kesintisiz güç olarak tanımlar. Egemenin güç, yetki ve zaman bakımından herhangi bir sınırı bulunmamaktadır.<sup>383</sup> Bu mutlaklık en açık biçimde kendisini yasalarla olan ilişkide ortaya koyacaktır. Tıpkı Leviathan gibi Bodin'in egemen prensi (*sovereign prince*) de medeni yasalardan muaftır.<sup>384</sup> Dahası yasalar onun sayesinde yürürlük kazanırlar. Zaten egemenin en belirgin ve ayırıcı özelliği halk razı olsun ya da olmasın yasa vaz edebilmesidir.<sup>385</sup> Bunun yanında savaş ve barışı ilan etmek, yargı kararlarını temyiz etmek, idari makamları kurmak ve kaldırmak, af yetkisi, vergilendirmek ve para basmak egemenin ayrıcalıkları arasındadır.<sup>386</sup>

Ancak Bodin'in egemenlik teorisinin tümüyle tutarlı olduğu da söylenemeyecektir. Bu tutarsızlık özünde Bodin'in prensleri Machiavelli'den farklı olarak ahlaki ölçütlerle bağlamak isterken bir diğer yandan ise kuvvetli bir prene ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır.<sup>387</sup> Mevcut çelişki egemenin yasal sınırları aracılığıyla bariz biçimde belirginleşmektedir. Kural koymak bakımından egemenlik erki mutlaktır. Ne kendisinin ne de kendisinden önceki prenslerin yasalarıyla egemen bağlı değilse bile söz konusu doğal hukuk ilkeleri olduğunda yöneticinin sınırlarından

<sup>382</sup> Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, "Bodin'den Hobbes'a Doğru", (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (401-424), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 401. Dahası Cicero'da her ne kadar bağımsız bir devlet tüzel kişiliğine rastlamak mümkün değilse bile biçimsel olarak anlaşılabilir bir devlet fikrine giden yolu açmıştır. YILMAZ, s. 181.

<sup>383</sup> Jean BODIN, On Sovereignty, (Ed. ve Çev. Julian H. Franklin), 13. Baskı, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 1 ve 3.

<sup>384</sup> BODIN, s. 11.

<sup>385</sup> BODIN, s. 34 ve 56.

<sup>386</sup> BODIN, s. 58-59. Özellikle af yetkisi egemenin bir hukuki problemi hukuk dışı alana göndermek suretiyle çözmesi anlamına geleceğinden ayrıca önemlidir. Yasal olarak belirlenmiş yaptırımın somut olayda bir ya da birden çok kişiye yalnızca egemenin emriyle uygulanmaması anlamına gelecektir. Nietzsche'nin de veciz şekilde ifade ettiği gibi: "Bu adaletin kendini yenmesi: Kendine verdiği güzel ad biliniyor – merhamet; söylemeye gerek yok, merhamet en güçlü insanların, dahası, hukukun ötesinde olanların bir ayrıcalığı olarak kalıyor." Friederich NIETZSCHE, Ahlakın Soykütüğü Üstüne, 6. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 89.

<sup>387</sup> AĞAOĞULLARI, Kral Devlet, s. 6-7.

bahsedebilmek mümkündür.<sup>388</sup> Söz konusu ilahi ve doğal yasalar olduğu zaman egemen prens tıpkı bir tebaa gibi doğal yasalara boyun eğmelidir.<sup>389</sup> İkinci bir sınır ise prensin başkalarına verdiği sözleri tutma zorunluluğudur.<sup>390</sup> Üçüncü bir sınır ise Salık Yasaları<sup>391</sup> gibi temel yasaların egemen için bağlayıcı olacağı hususudur.<sup>392</sup> Son olarak, egemen ekonomik bir kısıtlamaya dikkat etmelidir. Vergilendirme konusunda egemenlik keyfiyetiyle hareket edemeyecektir.<sup>393</sup> Her ne kadar Bodin egemenin kendinin ya da önceki yöneticilerin pozitif yasalarıyla bağlı olmadığını söylemişse de görüleceği üzere temel yasalar da pozitif düzenlemeler olmakla birlikte egemen için bağlayıcıdır. Yine de bütün bu doğal, ilahi ya da medeni bağların tıpkı Leviathan’da olduğu gibi yaptırımını ne pratik ne de hukukidir; ancak vicdanidir, içseldir. Egemenlik makamı bu bakımdan halk tarafından sorguya açık değildir.<sup>394</sup> Buradan hareketle onun tutarlı bir egemenlik teorisinin bulunduğunu söylemek güçtür.

Özünde egemenin en büyük sınırı egemenliğin bizatihi kendisidir. Egemen yukarıda sayılan yükümlülükleri ve hakları bir başkasına devredemeyen kişidir. Egemenin en temel özelliği mutlak ve sınırsız olarak “bir” olmasıdır. Bu ister bir meclis ister bir kişi eliyle olsun devredilemez, paylaşılmaz ve bölünemez niteliktedir.<sup>395</sup> Öte yandan Bodin için egemenlik soyut bir nitelik olarak, kullanımında somut bir temsilciye ihtiyaç duyacaktır. Bu temsil en iyi şekilde Tanrının bir yansıması olan prens aracılığıyla kullanılır.<sup>396</sup>

---

<sup>388</sup> Egemen prensin kendi koyduğu kuralla bağlı olmadığı hakkında bkz. “*Kanonistlerin dediği gibi nasıl ki bir papa kendi ellerini bağlayamaz egemen prens de yapmak istese bile kendi ellerini bağlayamaz.*” Çev. tarafımıza aittir. BODIN, s. 12-13.

<sup>389</sup> BODIN, s. 13.

<sup>390</sup> BODIN, s. 13-14. Machiavelli ile Bodin’in belki de en bariz biçimde ayrıldığı nokta esasında burasıdır. Daha önce *Prens’in Yasa-Üstü Konumunun Tartışılması* adlı başlıkta s. 105’de belirttiğimiz gibi Machiavelli, ahde vefa gibi kıymetli bir doğal hukuk prensibinin prene kar sağlamadığı takdirde terk edilebileceğini belirtirken; Bodin, prensin verdiği sözlerle bağlı olması gerektiğini ve bu sözleri verirken “herhangi biri” gibi değerlendirileceğini ifade ederek aslında doğal hukuka verdiği önemi de ortaya koymaktadır.

<sup>391</sup> Salık hukuku, etkili bir erken ortaçağ Frank kanunudur. Salianların ortaya çıkardığı, mülkiyet, aile hukuku gibi çeşitli alanları konu alan, temelde ise farklı suçlar için öngörülen cezaları listeleyen bir ceza kanunudur. Salık yasası, erken Germen kanunlarının temel derlemesidir. Barbarların kanunları (leges barbarorum) olarak bilinmektedir. Ayrıca “Salique law”, “law Salique”, “lex Salica” gibi çeşitli biçimlerde de adlandırılmaktadır. Black’s Law Dictionary, “Salic law”, 9. Baskı, West Publishing, St. Paul Minnesota, 2009, s. 1457.

<sup>392</sup> BODIN, s. 18.

<sup>393</sup> BODIN, s. 21.

<sup>394</sup> AĞAOĞULLARI, Sokrates’ten Jakobenlere, s. 411.

<sup>395</sup> AĞAOĞULLARI, Kral Devlet, s. 24-25.

<sup>396</sup> Tanrının bir imajı, yansıması olarak prens için bkz. BODIN, s. 45-46 ve 50.

Ancak ne Bodin için ne de Hobbes için kralın şahsı ile hükmi şahıs olarak devletin birbirinden tamamıyla ayrıldığını söylemek oldukça güçtür. Devlete tüzel kişilik tanınmakla birlikte tamamen kişisizleştirilmiş değildir. Bu sebeple egemen ve egemenliği kullanan yönetici çoğu zaman iç içe geçmektedir. Bahsedilen egemenlik kralın ölümlü, biyolojik bedeninde değil ölümsüz olan siyasi bedeninde kendini açar. Nasıl ki egemenlik kral aracılığı ile somutlaşıyorsa, kral da egemenlik aracılığı ile kurumsallaşır ve soyutlaşır. Kralın siyasi bedeni tıpkı Bodin'in varsaydığı<sup>397</sup> gibi hata yapmayan, sürekli ve mutlaktır. Siyasi beden biyolojik bedenden farklı olarak ölümsüz, yanlış yapmayan, adil ve görünmezdir.<sup>398</sup>

“[...] onlar için günaha yönelmek, kötülük yapmak, hasta olmak, yaşlanmak ya da kendi kendine zarar vermek söz konusu değildir. Bütün bu zikredilenler yetersizlikten kaynaklanır... kutsal ruhlar ve melekler günah işlemez, yaşlanmaz, hasta olmaz ya da kendilerine zarar veremezler, bütün bu eksikliklere sahip olan bizlerden daha üstündürlük. Aynı bu şekilde kralın da gücü daha fazladır.”<sup>399</sup>

Siyasi beden ile birlikte ele alındığında kral yukarıdaki gibi kutsal bir varlık olarak ele alınmaktaydı. Burada unutulmaması gereken husus ne dönemin düşünürleri için ne de dönemin yurttaşları için ister siyasi beden ve biyolojik beden üzerinden ister tüzel kişilik ve gerçek kişilik kavramı üzerinden kral ile egemenliğin ayrılmasının kolaylıkla sağlanamadığıdır. Nitekim, Leviathan'ın tüzel kişiliği bir diğer deyişle egemenlik, kralın kendisi ve yaşamından öyle kolaylıkla ayrılacak bir unsur değildir. Kaldı ki Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un felsefelerinin ortak yönü kuvvetli “bir” yöneticiye yer vermeleridir. Bu da egemenliğin en etkili şekilde tek bir egemen aracılığı ile kullanılabilmesi fikrinden kaynaklanmaktadır.

Gerçekten, Bodin ile ortaya konulan tüzel kişilik anlayışı, Hobbes aracılığı ile sistematik bir yapıya bürünmüştür.<sup>400</sup> Ancak, tüzel kişiliğin sarıh biçimde yöneticilerden ayrılabilmesini de söylemek mümkün değildir. Talihsiz bir örnek olarak Cromwell 1658'de öldüğünde temsiline taç giydirilerek defnedilmiş ve fakat 1661

<sup>397</sup> Bodin prensin adil ve tanrının bir yansıması olduğu için dürüst davranmama olasılığının hukuken saçmalık olduğunu belirtir. BODIN, s. 39.

<sup>398</sup> BODIN, s. 24-25. Kralın siyasi bedeninin ölümsüz olduğuna bir örnek olarak 1610 yılında IV. Henry'nin ölümü gösterilebilir. IV Henry'nin öldüğünü gören Kraliçe Medici içini çekerek, “Yazık! Kral öldü” der; yanındaki şansölye ise “Majesteleri bağışlayın ama Fransa'da krallar asla ölmez” der. Ralph E. GIESEY, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Librairie E. Droz, Geneve, 1960, s. 180.

<sup>399</sup> Aktaran: KANTOROWICZ, s. 28.

<sup>400</sup> AĞAOĞULLARI, Sokrates'ten Jakobenlere, s. 416

yılında bedeni gömüldüğü yerden çıkarılıp Tyburn’de asılmış, türlü işkencelere maruz bırakılmıştır. Yönetiminin başarısı ve başarısızlığı sadece siyasal bedene atfedilmemiş, doğal bedeni ölümden sonra bile yapıp ettiklerinden sorumlu tutulmuştur.<sup>401</sup> Dolayısıyla en azından 17. yüzyıl gerçek ve tüzel kişi arasında kesin bir ayrımın yapılabildiği bir zaman değildir. Temelde Bodin için de Hobbes için de yasa-üstülük mefhumu kurgusal kişiye özgülense dahi onu tecelli ettiği gerçek kişiden, insandan ayırmak pek de mümkün değildir. Öte yandan devlet tüzel kişiliğinin tamamıyla kabul edildiği günümüzde bir insanın yasa-üstülük ihtimali ancak gerçek kişilerin bu tüzel kişiliğin önüne geçtiği, onu bastırdığı ölçüde mümkündür.

Yukarıda zikredilenler Leviathan’ın kişiliğini ortaya koyabilmek adına önemlidir. Artık Leviathan’ın kim olduğuna yanıt vermek olanaklıdır. Leviathan, tüzel bir kişiliktir. Tıpkı toplum sözleşmesi gibi bir varsayımdır. Fakat, pratikte onu tecelli ettiği kraldan ayırma imkânı bulunmamaktadır. En azından kısıtlı bir zaman diliminde yaşayan yurttaşlar için önemli ve somut olan arkadaki kurgusallık değil öndeki yöneticidir. Dahası Hobbes için Leviathan basit bir deniz canavarı da değildir. O, “*insan, insanın Tanrısıdır*” deyişindeki Tanrının bizatihi kendisidir. Her ne kadar Hobbes genellikle insanların birbirinin kurdu olduğu şeklindeki deyişle anılsa da düşüncesinin büyük ve önemli bir kısmı bu fani Tanrının kişiliğine, yetkilerine ve karakterine ayrılmıştır. Bu bakımdan o, yurttaşlar arası ilişkilerde adaleti ve barışı tesis eden varlıktır. Ancak, Leviathan’ı adaleti tesis eden varlık olarak tanrılaşdırırken artık adaletin devletin diliyle konuşacağını da gözden kaçırmamak gerekecektir. Leviathan’ın fani buyruğu, yasa-üstü bir pozisyondan, ancak ve yalnızca vicdani bir bağ ile hukukun ne olduğunu belirler.

---

<sup>401</sup> Martyn BENNETT, Oliver Cromwell, Routledge, London and New York, 2006, s. 271. Yine aynı tarihlerde kralın biyolojik bedeni ile siyasal bedeni arasındaki ayrımı da tüzel kişiliği ile gerçek kişiliği arasındaki ayrımı da bir o kadar belirsizleştiren uygulamalar devam etmekteydi. Cromwell’den sonra iktidara gelen Kral II. Charles’ın sürgünü ve krallığı sırasında 1660-1664 yılları arasında yaklaşık 23.000 kişiye şifalı olduğu düşünülen eliyle dokunduğu ifade edilmektedir. Carl SCHMITT, The Leviathan In The State Theory Of Thomas Hobbes: Meaning And Failure Of A Political Symbol, (Çev. George Schwab & Erna Hilfstein), Greenwood Press, London, 1996, s. 54.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM MODERN DÖNEMDE YASA-ÜSTÜ OLAN

### I. İNSANDAN DEVLETE ve DEVLETEN İNSANA YASA-ÜSTÜ DİYALEKTİK: HEGEL

Hegel, söz konusu olduğunda yapılacak çalışma sadece düşünürün yaşadığı dönem ve Almanya ile sınırlı olmayan neredeyse uçsuz bucaksız bir serüvendir. Çünkü bu seyahat, özgürlüğün ve bilincin de seyahatidir. Özünde onun tüm çabası özgürlüğün kendini nasıl gerçekleştirebildiğini anlamaktır. Zamanla özgürlük diyalektik süreçlerden (tez- anti tez- sentez aşamalarından) geçerek kendini kemale ulaştıracaktır. Tüm bu karşılaşmalarda Hegel, hangi çağa, filozofa, medeniyete temas etmişse bu temas aynı zamanda kendi düşüncesine de sirayet etmiştir. Onun düşünceleri elbette ki çağının bir çocuğu<sup>402</sup> olmak yönüyle 19. yüzyıla ait olsa bile içerik yönünden, çağının hem öncesini hem sonrasını “aydınlatır”.

Dolayısıyla Hegel’i incelemek kişiyi, geri ve ileri yönlü sıçramalar yapmaya da mecbur bırakır. Pekâlâ, sıçramanın istikameti Sokrates ya da Aristoteles olabileceği gibi Kierkegaard veya Schmitt de olabilir. Hegel merkeze yerleştirildiğinde aslında özgürlük, akıl ve insan da temele alınmış olur. Bu özden yola çıkarak hukukun, yasanın, devletin ve insanın ne olduğunu ve birbirleriyle nasıl iletişimde olduğunu söyleyebiliriz.

#### A. Bireyden Devlete Keyfilikten Hukuka Diyalektik

##### 1. Sübjektif Geist

Alman filozof için insan, varlık aleminin arızı bir unsurudur. İnsandan önce varlık farklı evrelerden, diyalektik süreçlerden geçmiştir. Önce logos, ide gibi çeşitli şekillerde adlandırılan tez; antitezi olan maddi, tabii, alem ile karşılaşmış ve bu karşılaşmanın sonucunda bilinç ve irade kazanarak pasif durumdan aktif bir “*geist*”<sup>403</sup>

<sup>402</sup> G. W. F. HEGEL, Tarihte Akıl, (Çev. Önay Sözer), 3. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 121.

<sup>403</sup> Hegel’in düşüncesinde “*geist*” terimi birçok karışıklığa yol açan çevirisi güç bir terimdir. Bu sebeple çoğu zaman terimi çevirmeksizin olduğu gibi bırakmak yerinde bir tercih olacaktır. Özünde *geist* insanı

halini almıştır. Henüz, kendisini tabiatla bir zıtlık olarak ortaya koyan bu irade, ruh ya da *geist*, kendisini insanda somutlaştırır. Bu aşamada insan saf bir istemedir. Kendi üzerine düşünen bu irade, her tür niteliği, içeriği ve belirlenimi reddettiğinden mutlak bir özgürlükle dolup taşarak kendisi üzerine doğacak her türlü sonu/cu da reddeder. Bu ilk doğasıyla insan trajik bir varlıktır.<sup>404</sup>

Hukuk, ilk doğanın aşılıp (*aufheben*)<sup>405</sup> insanın saf bir isteme halinden, ikinci doğasına kavuştuğu alandır. Bu sebeple Hegel için hukukun oluşum süreci, insanın Hobbes'un betimlediği bir doğa durumundan, ikinci bir doğaya kavuşmasının da tarihidir. Hukukun ve devletin ortaya çıktığı bütün bir diyalektik süreç subjektif *geist*in kendini somutlaştırdığı insandan başlatılabilir. İnsan, ilk aşamada negatif özgürlük üzerinden kendini tanımlamaktadır. O, arzuları ve içgüdüleri ile tahdit edilmiş olmasına rağmen sadece kendisi hakkındaki düşüncesini sürdürmesi dolayısıyla kendini bitimsiz ve hudutsuz bir varlık olarak tahayyül eder. Bu haliyle şahsa yönelen dışsal herhangi bir emir, baskı ya da zor olmadığı için kişi kendisini yapıp etmek konusunda sınırsız bir özgürlük biçiminde düşünebilir. Nitekim kişiliğin kazanılması da ancak bu sınırlamaların inkârı yoluyla, kazanılan *saf benlik bilinci* sayesinde mümkündür.<sup>406</sup> Bu sayede insan kendi iradesini ve kuvvetini idrak edebilecektir.

İlk doğasıyla insan aynı zamanda bitip tükenmeyen istekler toplamıdır. Bütün düşüncesi kendi biricik varlığına, onun korunmasına ve sürdürülmesine yönelmektedir. Sınırlamaları inkâr ettiği için insanın keyfi istek ve arzularının sonu gelmez. Yine de tabiat onun istekleri karşısında duran, kişiye direnç uygulayan çetin bir varlık sahasıdır. Burada doğanın, afetler gibi yabani ve ehlileştirilemeyen yönleri

---

diğer bütün canlılardan ayıran eşsiz bir bilinçtir. Sahip olduğumuz içgüdülere karşı koyabilmemizi sağlayan farkındalıktır ve bu sayede *geist* özgürlüğümüzün temelidir. The Hegel Dictionary, "Spirit (der Geist)", Continuum International Publishing Group, London & New York, 2010, s. 226. Fakat diğer dillerde olduğu gibi Türkçe'de de *geist* terimi tek bir kelime ile kendisine karşılık bulamamıştır. Yerine kullanılan temel terim tin olmakla birlikte ruh, akıl biçiminde de çevrilmiştir. Celal A. KANAT, Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesine Giriş, Doruk Yayınları, İstanbul, 2015, s. 9.

<sup>404</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Sunuş ve §4, s. 10 ve 40; ÖKTEM & TÜRKBAĞ, s. 376.

<sup>405</sup> Burada önceki durumu aşmayı ifade eden böyle bir ifadeyi kullanmakta bir sakınca bulunmayacaktır. Klasik görüş diyalektik süreci çizgisel (lineer) bir gelişim biçiminde ele almaktaysa da aslında Hegel için diyalektik önceki aşamaların zıtlıklarını da muhafaza eder. Dolayısıyla diyalektik düz bir hattı takip etmez, zaman zaman kendi zıtlıklarına yeniden dönerek çözüme kavuşturmaya çalışır. Sarmal biçimde ilerleyen diyalektik sonra gelenin önce geleni içerdiği ve fakat önceki durumdan belirlenimi arttırdığı bir duruma yükselmesini ifade etmektedir. David WEST, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (Çev. Ahmet Cevzici), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 58-59; Jean-François KERVÉGAN, Hegel ve Hegelcilik, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s. 21-22.

<sup>406</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §34-35, s. 59.



akla getirilebilir. Kişi tabiatla zıtlaşarak bu kısıtlara da direnecektir. Diyalektik süreç göz önüne alındığında tabiat ve insan arasında tez antitez ilişkisi bulunmaktadır.<sup>407</sup> Hatta özünde mülkiyet edinme süreci tabiata hakimiyet kurmak yolunda atılan bir adım olarak da değerlendirilebilir.

Nitekim düşüncesi yalnızca kendine ve hayatına yönelmiş insanın ilk kez kendini dışsal olarak somutlaştırdığı alan mülkiyettir. Hegel'e göre insan negatif özgürlükten pozitif özgürlük sahasına bu yolla geçebilecektir. Kişi kendi iradesini ve isteğini bir nesneye aktarabilecektir. Bu aktarımda kişi kendi düşüncelerini de somutlaştırmaktadır. Çünkü şahıslar herhangi bir nesneyi değil, tam da mülkiyet edindiği nesneyi seçmekle kendi tercihini de ortaya koymaktadır.<sup>408</sup> Yine de Hegel için bütün bu süreç gerçek anlamda özgürlük olarak nitelendirilemeyecektir. Kişi üzerindeki içsel ve dışsal sınırlamalar tüm inkarına rağmen devam etmektedir. İnsanın doğa, istek ve içgüdülerin etkisinden sıyrıldığı ve ikinci doğasını kazandığı aşama burası değildir.

Her ne kadar insan sırf benim demekle mülkiyet edinmişse, sahiplik ekini nesneye aktarmışsa da bunun başkalarınca geçerli olduğunu söylemek yine de söz konusu olamaz. Ancak sözleşmenin kurulması ve ben ile bir başkası arasında irademizin uyumlulaştırılması süreci sayesinde (mediasyonu) tanıma sağlanabilir. Bu süreçte kişi kendisini ve kendilik bilincini doğrudan aktardığı nesneyi kendinden ayırarak bir tartışmanın ya da uzlaşmanın konusu yapar ve üçüncü kişiler ile mülkünü tartışma konusu haline getirir. Şahsın kendisi ile mülkiyeti ayrılır; fakat bu ayrılık sözleşme aracılığı ile üçüncü bir kişinin dışlanması sonucuna yol açtığı için mülkiyet hakkını kuvvetlendirir. Fakat mülkiyet ile kişi arasındaki ilişki artık dolaylı bir ilişkidir ve Hegel için mülk ile malik arasında yabancılaşma gerçekleşir.<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §37 ve 39, s. 60-61.

<sup>408</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §41 ve §58, s. 62-63 ve 73.

<sup>409</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §71-73, s. 82-83. Konuya ilişkin basit bir örnek vermek gerekirse yalnızca Âdem ile Havva'nın bulunduğu bir dünyada Adem'in hoşuna gittiği için eline aldığı taş ile kurduğu ilişki dolaysız mülkiyet ilişkisidir. Bu taşta aynı şekilde ilgi duyan Havva'nın taşı Adem'den almak istediği ihtimalde ise iradelerin uyumlaştırılması (mediasyon) süreci başlayacaktır. Adem'in taşın kendisine ait olduğunu söylemek ve Havva'nın iradesini dışlaması için taş ile kendisi arasında kurulan ilişkiyi açıklaması, düşünmesi gerekecektir. Bu farkındalık artık taş ile kurduğu doğrudan ilişkiyi artık dolaylı bir forma sokacaktır. Bu Havva'nın iradesini dışlamak için bile olsa mülk ile irade eden malik arasına üçüncü bir kişinin girebileceği bilincini ve yabancılaşmayı beraberinde

Sözleşme, bir diğer deyişle malikler ve üçüncü kişiler arasında kurulan ortak irade yine de şahsi arzu ve isteklere dayanmaları bakımından nesnel değil öznel niteliktedir. Bütün bu öznel uzlaşmalar ve çok sayıdaki sözleşmeler ise tesadüfidir. Kurulmaları o anki şart ve koşullardaki keyfi uyuma bağlıdır. Dolayısıyla bu tesadüfîlik kendini bir uyumsuzluk olarak da gösterebilecektir. İradelerin uyumsuzluğu, iradenin konusu olan nesneye gelecek istek dışı müdahale “haksızlık” adını alacaktır. Burada diyalektik kendini bir kez daha gösterir ve haksızlığın haksızlığa uğrayan kişi tarafından dışlanması yoluyla hak kendini belirginleştirir. Malikin kişilik ekini alan nesne bir başkası tarafından ele geçirilmek istendiğinde ortaya çıkan haksızlık yine malik tarafından olumsuzlandığı, dışlandığı takdirde hak kendini geçerli kılarak kuvvetlendirir.<sup>410</sup>

Mülkiyetin bir başkası tarafından ilk kez olumsuzlanması aslında ona iradesini aktaran kişinin de olumsuzlanması, dışlanması sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla şahsın iradesi o nesnede ele geçirilebilir ve zor altına alınabilir. Çoğu zaman haksızlık, ona içkin şekilde bulunan şiddet ve cebir ile açığa çıkar. Hegel için iradeye yönelen ilk gayri iradi şiddet, başka ve haklı bir şiddet aracılığı ile yok edilir. İlk şiddet ne kadar menfi ise onu engellemeye yönelen ikinci şiddet bir o kadar müspettir. Geniş bir perspektiften bakıldığında hiçbir iradeyi tanımayan “kültürsüz irade”, ilk şiddet, tabiat halinde “kahramanlar” aracılığı engellenir.<sup>411</sup>

Görüleceği üzere burada ilk şiddet bir suç iken ikinci şiddet suçun cezasıdır. Bu ceza bile Hegel için bireyin özgürleşmesine katkıda bulunan diyalektik sürecin bir

---

getirecektir. İki yönlü olarak mülk edinen için mukavele mülkiyeti kuvvetlendirirken, dışlanan kişi için aynı mülkiyetin terki anlamına gelecektir.

<sup>410</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §81-82, s. 89-90.

<sup>411</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §90-93, s. 93-94. Ayrıca denilebilir ki, Hegel için kahramanların temel özelliği “hukuk kurucu” bir rol oynamalarıdır. Ortaklaşan iradelerin reddini içeren şiddet eylemlerini karşı bir şiddet ile ve burada oluşan görelî kültürü koruyacak biçimde muhafaza edecek kişiler başlangıçta yer alan kahramanlardır. Ayrıca bkz. “*Ancak, bu âlem, bu sübjektifliği içinde, aynı zamanda, kendisi-için mevcut haşin bireysel keyfilik ve barbarca örf ve âdetler âlemidir. Bunun karşısında bir öbür âlem, irreal ve entelektüel bir âlem bulunur. Bu âlemin muhtevası, onun espirisinin hakikati olmakla birlikte, bu henüz düşünce seviyesine erişmemiş, barbarca tasavvurlara bürümlü bir hakikattir; ve reel duygunun üstünde yer alan spiritüel kudret olarak bu muhteva, önceki âlem karşısında zorlayıcı ve ürkütücü bir güç olarak davranır.*” HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §359, s. 273-274. Buradan da anlaşılacağı üzere Hegel’e için başlangıç durumu bir tabiat hali olarak keyfi ve çetindir. Yine de kendine has bir kültürü bulunmaktadır. Subjektif geist ise kahramanları zorlayıcı ve ürkütücü bir karşı güç olarak kullanacaktır. Nitekim bu bir intikam da değildir. Bilakis devletlerin doğuşu ile ilgili bir süreçtir. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §102, s. 100. Yine de unutulmaması gereken nokta Hegel’in kahramanlara biçtiği rolün sadece kuruluşla sınırlı olmadığı hususudur. İleride bu konuya ayrıntılı şekilde değinilecektir.

parçasıdır. Nitekim bu ceza sayesinde kişi aslında yaptığı eylemin karşılığını bir diğer deyişle hakkını alır. Dolayısıyla ceza sadece olumsuz değildir. Hatta kişi ceza aracılığı ile onurlandırılır. Ceza aracılığıyla rasyonel bir varlık olarak kabul edilmektedir.<sup>412</sup> Buraya kadar sübjektif *geist*ın kendini somut kıldığı insan mülkiyet, sözleşme ve suç diyalektiğinden geçerek sübjektif ahlaklılık alanına varacaktır.<sup>413</sup>

Belki de Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* eserinin en zor anlaşılan kısımlarından biri suçtan ahlaklılığa yapılan geçiştir. Bu kısmın iyi ve anlaşılır bir açıklamasını *Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum, Devlet İlişkileri* adlı eserde bulmak mümkündür. Yazara göre;

“Yaptığı haksızlık dolayısıyla cezalandırılan kişi, istediği şeyin aslında hakkı olmadığına farkına varır. Bu, onu, neyi istemenin ve dolayısıyla neyi yapmanın ‘hak’kı olduğu konusunda kendi-üzerinde-düşünmeye yönlendirir. Burada isteyen varlık, artık yalnızca dışsal şeylerle ilişki içinde olan bir kişi değil, kendi üzerine, kendi amaçları, kendi niyetleri ve iyi üzerine düşünen bir ‘özne’ haline gelmiştir.”<sup>414</sup>

Dolayısıyla artık kişi sadece isteyen bir özne değildir. Aynı zamanda neyin iyi ve kötü olduğuna dair bir bilinç kazanmaya çalışmaktadır. Bu bilincin sonucunda yine de kişinin belirlediği iyi ve kötünün nesnel değil öznel olduğunu unutmamak gerekecektir. Nitekim bu iyileri belirleyen kişinin kendi vicdanından başkası değildir. Söz konusu edilen bilinç nesnel ölçütler karşısında her zaman sınanabilir ve yanılabilir.<sup>415</sup> Fakat, tarihte aklın, özgürlüğün kendini açabilmesi yahut ilerletebilmesi ise bu öznelliğe çok şey borçludur. Bir kere kendilik bilinci, insanın vazifelerini içselleştirmesini ve özümsemesini sağlayacakken; öte yandan, Sokrates vari “kendini bilme” teşebbüsleri ya da titiz incelemeler mevcut pratiklerin nitelikli bir eleştirisini verebilir.<sup>416</sup> İşte, vicdan üzerine kurulu bu iyi alanı sübjektif ahlaklılık alanından

<sup>412</sup> HEGEL, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §100, s. 98.

<sup>413</sup> HEGEL, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §103, s. 101.

<sup>414</sup> Hamdi BRAVO, “Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum, Devlet İlişkileri”, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 25. Benzer bir düşünce Hegel'den önce Kant tarafından da ileri sürülmüştür. Konu hakkında bkz. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, “Immanuel Kant'ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Sayı 2, Şubat 1995, s. 77

<sup>415</sup> HEGEL, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §131-132, s. 117; ASTER, s. 217; VECCHIO, s. 144. Dahası Hegel, iyiliğin bireyler tarafından belirlenebilecek öznel bir alan olduğunu düşünmez. Ona göre: “... iyilik aşkına iyilik diye boş bir lafa canlı gerçeklikte yer yoktur. Kişi eylemde bulunacaksa, yalnızca iyiliği amaçlamamalı, fakat hangi şeyin iyi olduğunu bilmelidir. Özel yaşamın alışılmış durumları için hangi şeyin iyi ya da kötü, haklı ya da haksız olduğu bir devletin yasa ve törelerinde belirtilmiştir. Bunu öğrenmek güç değildir.” HEGEL, *Tarihte Akıl*, s. 94-95. O halde iyilik bireyin dahil olduğu ve fakat birey dışı bir alandır. Dolayısıyla onun öğretilerinde “benim kalbim temiz” gibi öznel bir itiraza yer yoktur. Çünkü iyilik, aynı zamanda öngörülen bir pratikler bütünüdür.

<sup>416</sup> HEGEL, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §138, s. 123.

başkası değildir. Kişinin gerçek anlamda iyiliğe kavuşabilmesi için ise objektif ahlaklılığa ulaşması, aile, sivil toplum ve devlet aşamalarından geçmesi gerekecektir.

## 2. Objektif Geist

Buraya kadar *geist* kendini birey üzerinden var ederken bundan sonraki aşamada, Hegel'in özünde birey olan tin (sübjektif *geist*) ile bir işi kalmamıştır. Arzularıyla, ihtiyaçlarıyla ve keyfilikle hareket eden bireysellik yerini genellik ve belirlilik kazanacağı halk tinine (*Volkgeista*) bırakmıştır.<sup>417</sup> Tam da bu sebeple ahlak, sübjektif ahlaklılığın yani bireyin kendi belirlenimlerinin alanı üzerinden tanımlanamaz. Çünkü birey, tesadüfi olması bakımından kaidelerden yoksundur. Objektif ya da nesnel ahlaklılık (*Sittlichkeit*) alanı ise kişinin sınır tanımayan iradesinin yerini alan ikinci doğasını gerçekleştirdiği mekandır. İnsanlar, bahsi geçen ikinci doğalarına ancak devlet sayesinde kavuşabilirler. Bireylerin iyilik konusunda ayrılığa düştükleri nesnel ölçütler, devlet ve yasalar aracılığıyla verilmektedir. Ancak bu yolla özgürlüğün, gerçek ve hakiki biçimde mevcut bulunduğu söylenebilir.<sup>418</sup>

Her ne kadar birey kendi gerçekliğine veya doğasına devlet eliyle kavuşacaksa da öncesinde objektif ahlaklılık alanı özünde kültürün geliştirildiği ve iletişimin sağlandığı alandır. Tabii haliyle “objektif *geist*” kendini aile olarak gösterir. Sevgi temelli bu yapıda bireyler ilk kez bir grubun üyesi olmayı doğallıkla öğrenirler. Ailenin dağılması ile bireyler başkaca dış bağlantılar kurar ve buna sivil toplum adı verilir.<sup>419</sup> Bu birliktelikte de, medeni ilişkiler kurmaktaki amaç da esasında yine ihtiyaçlar dizgesine dayanır. Bireyler benliklerini bu karşılaşmalar aracılığı ile tatmin ederler. Fakat bu sonsuz sayıdaki karşılaşmalar birden çok sonuca yol açmaktadır.

İlk olarak kendi tatminine yönelmiş olan birey, söz konusu tatmini başka bireyler olmaksızın devam ettiremeyeceğine ilişkin bilinç kazanır ve ilk kez aile

---

<sup>417</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 61.

<sup>418</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §148 ve 151, s. 140 ve 142-143.; HEGEL, Tarihte Akıl, s. 111 ve 115. Burada akla getirilmesi gereken kişi ise elbette ki Aristoteles'ten başkası değildir. Aristoteles'te insanı mutluluğa saf bir birey olarak değil ikinci doğası aracılığı ile kavuşacak bir birlik olarak tanımlamaktadır. Bu doğaya ise *poliste* kavuşmaktadır. Nitekim bir insan *polis* olmaksızın, bir diğer deyişle ikinci doğası olmaksızın varlığını sürdürebiliyorsa ya bir canavar ya da bir tanrıdır. Bknz. III. Aristoteles: Yasa ve Yasa-Üstü Arasında Bir Orta Yol başlığı s. 45. Benzer bir görüş bknz. SKIRBEKK & GILJE, s. 396.

<sup>419</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §157-158, s. 144-145.

aracılığı ile öğrendiği toplum üyeliği duygusunu pekiştirir. Bundan dolayı kolektif bir ihtiyaçlar sistemi oluşacak; ihtiyaçlara binaen edinilmiş mülklerin ve ortak menfaatlerin ise yargı gücü ve kamu yönetimi organizasyonları vasıtasıyla korunması gerekecektir.<sup>420</sup> Öte yandan Hegel, medeni toplum içerisinde bulunan bütün ihtiyaçların ve hukuk sisteminin devlet eliyle düzenleneceğini belirtmektedir.<sup>421</sup> Eğer durum böyleyse hukuk sisteminin bir parçası olan yargı erki sivil toplum aşamasında henüz devlet aşamasına geçilmeden nasıl faaliyet göstermektedir? Bu soru şu şekilde değiştirilebilir: “Hukuk mu Devlet mi daha kadimdir?”

### a. Kadim Hukuk ya da Devlet

Hegel, sivil toplum içerisinde yer alan yargı gücünü incelerken hukukun doğumundan bahsetmektedir. Kişilerin ihtiyaçlarını tatmin etmek bakımından yürürlükte olan soyut hukuktur.<sup>422</sup> Fakat soyut hukukun alanı içerisinde yer alan ihtiyaçlar sistemi ortak kültürü inşa eder. Hukuk ise bu kültür aracılığıyla vücut bulur. Kültürün bireylerce bilinmesi ve isteklerin dolaşıma girmesiyle geçerlilik, objektiflik ve evrensellik kazanır.<sup>423</sup> Dolayısıyla, hukuk aslında dış organizasyon olarak nitelendirilen devletten önce var olan, sosyal olguya dayanan bir yapı biçiminde anlaşılabilir. Hegel, konuya dönemi için büyük bir tartışma ve aynı zamanda gurur meselesi olan “kod” faaliyeti üzerinden örnek vermektedir. Bilindiği üzere kodifikasyon yazılı ve yazılı olmayan kuralların sistematik şekilde bir araya getirilmesi, toplanması ve düzenlenmesidir.<sup>424</sup> Alman düşünür ise kodifikasyon aracılığıyla derlenen ve toplanan önceki kuralların örf ve âdet olmak özelliklerini kaybetmeyeceklerini vurgulamaktadır. Kod faaliyeti sadece yürürlükte olanın daha sarıh biçimde yeniden aktarımdan ibarettir. Yine de;

“Kültürlü bir millete veya onun hukuk bilginlerine bir kod vücuda getirmek yetkisini tanımamak, bu millete ve bu bilginler sınıfına yapılabilecek en büyük hakaretlerden biridir (bu iş için, muhtevaları bakımından yeni kanunlardan oluşan bir sistem meydana getirilmesi gerekmez; sadece, mevcut kanunların muhtevalarını belirli

<sup>420</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §187-188, s. 162-163.

<sup>421</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §157, s. 144-145.

<sup>422</sup> Soyut hukuk bireyin Sübjektif Geist’tan Objektif Geist’a geçene kadar geçirdiği evrelerin tümünü kapsayan sürece verilen isimdir. Detaylı bilgi için *I. Sübjektif Geist* başlığının tümüne bkz.

<sup>423</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §209-210 s. 173.

<sup>424</sup> Black’s Law Dictionary, “codification”, 9. Baskı, West Publishing, St. Paul Minnesota, 2009, s. 294.

evrenselliği içinde anlamak, yani düşüncede kavramak ve sonra bunu özel hallere uygulamak yeter).<sup>425</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere aslında kod faaliyeti bütün kültürel kurumlara ve yasalara açıklık, evrensellik ve objektiflik kazandırmaktan ibarettir. Nitekim kanunların dayandığı temel zorlayıcılık ve bağlayıcılık unsurları, mevcut ile vaz'edilmiş olanın aynileşmesinden başka bir şey değildir.<sup>426</sup> Hegel'in en bilinen deyişiyle "makul olan gerçektir ve gerçek olan makuldür."<sup>427</sup> Dolayısıyla bir kanunun geçerliliğini başka bir yerde aramaya gerek yoktur. Olan geçerlidir. Bütün kurallar rasyoneldir.<sup>428</sup> İlk başta birey aracılığı ile ortaya konulan "hak"lar herkes tarafından bilinmekle, sivil toplum ve kültür aracılığı ile hukuk halini alır. Bu yaklaşıma göre ceza kanunu ya da medeni kanun içinde bulunduğu sivil toplumun ve kendi zamanının da bir ürünüdür.<sup>429</sup>

## **b. Hukuk Devleti ya da Devletin Hukuku**

Yukarıda yer alan bütün bir sistematik takip edildiğinde hukukun, devletten önce toplum içerisinde hayat bulan bir yapı olduğu söylenebilecektir. Bu bakımdan hukuk toplumun bir ürünü olarak gözükmektedir. Ancak Hegel söz konusu olduğunda peşin bir hükme varmak elbette doğru değildir. Nitekim Hegel'de devlet ve hukuk ilişkisi hakkında taban tabana zıt görüşler ortaya konulmuştur. Ağırlıkta olan görüşe göre Hegel için devlet yeryüzündeki en üstün ve ilahi varlıktır. Hukukun bu gücünü sınırlamak şöyle dursun aksine bunun devlet iradesinin bir ürünü olduğu ifade edilmiştir.<sup>430</sup> Diğer görüşe göre ise devlet kendisinden önce var olan bu hukukun

<sup>425</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §211, s. 175.

<sup>426</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §212, s. 176.

<sup>427</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Önsöz, s. 29. Bu çalışmada Sadri Maksudi Arsal'ın kendi çevirisini kullanmayı tercih ettik. ARSAL, s. 260.

<sup>428</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §212, s. 176. Benzer bir görüş Giorgio Del Vecchio tarafından da ifade edilmiştir. Bknz. VECCHIO, s. 142.

<sup>429</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §218, s. 181.

<sup>430</sup> Hegel'in devlete ağırlık verdiğini düşünen yazarlar ve görüşleri için bknz. "Ona göre, Devlet egemen bir irâdeden ibâret bulunmakta, bu irâde kendi kendisini tayin etmekte, hukuk hiçbir şekilde bu irâdeyi sınırlayıcı bir rol oynayamamaktadır. Devletin sınırsız gücü karşısında hukukun varlığından söz etmek, bu güce karşı hukuku ileri sürmek mümkün değildir." OKANDAN, Umumi Amme Hukuku, s. 635.; "Ona göre, hukuk devletin iradesidir. Kanun vâzetme siyasi iktidara sahiplikten daha değişik bir anlama sahiptir. Kanun vâzetme yetkisi, teorisinde yüceltilmiş bir anlama sahip bulunan devlete aittir. Fertler sadece devletin unsurlarıdır. İnsan bütün değerini ve ruhsal gücünü devletten alır. Devlet ahlâki gücün temsilcisidir." GÜRİZ, s. 231-232.; "Hegel'e göre, müsbet hukuk, hukuk şeklinde olduğundan, devlet normuna uygun kuralların bütünüdür. Devletin iradesi mutlak aklın, objektif ruhun ifadesidir. O

sınırlamalarına tabi olacaktır.<sup>431</sup> Mevcut sorun Hegel'in felsefesinin ilerlemeci olduğunun kabulü fakat lineer bir hat biçiminde olmadığına anlaşılmasıyla çözüme kavuşturulabilir. Gerçekten de Hegel sivil toplumun, kültürü sayesinde hukuk yarattığını da hukukun ancak devlet aracılığıyla düzenleneceğini de aynı ölçüde savunmaktadır. Çünkü onun için her yeni aşama bir önceki aşamayı içine alarak yükselir (*aufheben*). Diyalektikte önceki aşama unutulmuş ya da tamamen terkedilmiş değildir. Bireyin devlete kadar yukarıda ele alınan bütün aşamalarında birey her zaman içerilmektedir. Yine de bu onun bireyci bir filozof olduğu şeklinde yorumlanamaz. Zaten onun temel eleştirisi de bunlar arasında bir karşıtlık değil sentez ilişkisi olduğudur. O birey ile devleti siyah ve beyaz gibi zıt pozisyonlara yerleştirmemektedir. Ona göre;

“Devlet, sivil toplumla karıştırılarak, onun spesifik gayesinin, şahsî mülkiyet ve özgürlüğün güvence altına alınıp korunmasından ibaret olduğu düşünülecek olursa, o zaman bireylerin menfaati, kendi başına, en yüce gaye, bireylerin uğrunda bir araya geldikleri gaye halini alır ve bundan da bir devletin üyesi olmanın ihtiyarî bir şey olduğu sonucu çıkar. Halbuki, devletin bireyle ilişkisi bütünü başka türdür. Devlet objektif espi olduğuna göre, bireyin kendisi, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde objektifliğe, hakikî bireyliğe ve ahlaklılığa sahip olabilir.”<sup>432</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere devlet özgürlüğün gerçekleştiği, bireyin hakikatini kazandığı, kendini rasyonel kılabilmesi, belirlenimini arttırdığı sahadır. Aynı şekilde hukuk da devletten önce kültür aracılığı ile var olmasına rağmen gerçek kimliğine devlet aracılığı ile kavuşacaktır. O halde ağırlıkta olan görüş aslında isabetli şekilde,

---

halde ancak "devlet hukukuna" hukuk sıfatını verebiliriz. Öte yandan devletin koymadığı kurallar, hukuk adını taşıma onuruna sahip olamazlar." HİRŞ, s. 166. Bunun kronolojik bir sıralama değil öneme göre bir sıralama olduğu kabul edildiği takdirde Hegel'in devleti hukuka kıyasla önceliği hk. bknz. ÖKTEM & TÜRKBAĞ, s. 379.

<sup>431</sup> Hegel'in düşüncesinden hukuk devleti anlayışının çıkarılabileceğini savunan yazarlar için bknz. "Görüldüğü gibi Hegel'in devleti, sonraları Alman hukuk biliminin Rechtsstaat (Hukuk devleti) dediği şeydi. Bu devletin iç idarede yüksek bir etkinlik göstermesi ve özellikle yargı düzeninin, Hegel'in sivil toplumun ekonomik görevlerini yapabilmesi için vazgeçilmez saydığı mülkiyet ve kişi haklarını güven altına alması gerektiydi." George SABINE, Siyasal Düşünceler Tarihi III Yakın Çağ, (Çev. Özer Ozankaya), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969, s. 41. Son olarak Celal Kanat Hegel'de hükümdar ve devlet arasındaki ilişkiyi katı ve yumuşak olarak ikili bir ayrıma tabii tutmaktadır. Kendisi yumuşak yorumu benimsediği için bu dipnotta ele alınmıştır. Katı yorum kapsamında hükümdarın Tanrı'dan başka bir yargıcı bulunamayacağını belirtmekle birlikte; yumuşak okuma, hukuk devleti düşüncesinin Hegel'in felsefesinden çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Katı okuma için bknz. s. 568-569 Celal A. KANAT, Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesi: Minerva'nın Baykuşu, Doruk Yayınları, İstanbul, 2017, s. 568-569. Yumuşak okuma için bknz. KANAT, Kitap II-III, s. 570-574.

<sup>432</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §258, s. 200.

hukuk devletten önce gelsin ya da gelmesin, hukukun özünü devlet iradesinde aramakta haklıdır.<sup>433</sup>

### 3. Somut Bir Kişi Olarak Devlet

Hegel için devlet yukarıda belirtildiği gibi en üstün ve ilahi otoritedir. O *geistin* ulaştığı, kendi kendisini bilen ve bildiğini eyleyen nihai, objektif seviyedir. Alman filozof bu sayede özgürlüğün, rasyonelleşeceğine ya da mevcut olabileceğine inanır.<sup>434</sup> Devlet sayesinde kişiler ikinci doğalarına, istekleri ve içgüdülerinden sıyrılabilirdikleri gerçek doğalarına kavuşmaktadırlar. Bu sebeptendir ki düşünür, birey karşısında devlete üstünlük tanımaktadır. Elbette bu durum devletin birey olmadan var olan bir yapı olabileceği şeklinde bir yoruma da elverişli değildir. Ancak bireylerin nihai ereği devlet içerisinde gerçekleştiği için sivil toplumda ortaya çıkan kültür bir diğer deyişle yasalar, tıpkı bireyler gibi devletin tabiatına tabi ve bağımlıdır. Vazifeler ve haklar devlet aracılığıyla belirlenmektedir.<sup>435</sup>

Devlet evrensel ve nesnel olanı belirlemek bakımından yasamayı, bireyleri ve onların özel durumlarını kapsamaması bakımından ise yürütmeyi ifade eden rasyonelliktir. Zikredilen ve ayrıma tabi tutulan bu iki erk ister istemez akla güçler ayrılığı fikrini akla getirecektir. Ancak, Hegel'e göre erkler ayrılığı devleti kaçınılmaz sonuna, parçalanmaya götürür. Bu sebeple o bütün erklerin tek bir erk biçiminde toplanması gerektiğini savunmaktadır. Hükümdarlık; yasama, yürütme ve yargı erklerinin, hükümdarın şahsında cem edilmesidir. Hükümdar, devletin yalnızca zirvesi değil aynı zamanda dayandığı temeldir. Hükümdarlık gücü aslında söz konusu üç momenti, erki içerisinde taşır. Hükümdar hem anayasayı rasyonel kılar, hem de diğer

---

<sup>433</sup> Diğer yandan Sabine, sivil toplum ile devlet arasındaki karşılıklı ilişkiyi görmesi bakımından isabetli bir yorumda bulunmuştur. Bknz. SABINE, Cilt III, s. 39.

<sup>434</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §257-258, s. 199-200.

<sup>435</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §261, s. 204-205. Burada önemli hususlardan bir diğeri de şudur; devlet, bireye için bir gayedir ve devletin gücü bireylerin özel menfaatleri ile devletin menfaatlerinin aynılığını sağlayabilmesine dayanmaktadır. Birey her ne kadar bir tebaa olsa bile o devletin üyesi olmakla iftihar eder. Yani yönetim bireyden tamamen bağımsız ve dışsal bir süreç şekilde görülmemelidir. Birey yönetimde kendi etkinliğinin bulunduğu, ülkesinin kazanımlarının kendi kazanımları olduğuna da inanır. Başka bir deyişle nesnel ve öznel olan arasında bir birleşme gerçekleşir. Dolayısıyla yönetilen (tebaa) sadece yönetildiğini değil bütün kanunların kendi öznelliğinden beslendiğine de inanır. Bu sayede tıpkı Aristoteles'in *politeia* rejiminde olduğu gibi yönetilen ve yönetici arasında birlik gerçekleşmektedir. HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §261, s.207; HEGEL, Tarihte Akıl, s. 123. Benzer bir görüş için bknz. BRAVO, s. 42.



devletler ve bireylerle ilişkidir. Dahası ve hepsinden önemlisi o, özgürlüğün belirlenimini arttıran karar unsurunun bizatihi kendisidir.<sup>436</sup>

O halde anayasa uygulanmasını ve geçerliliğini hükümdara borçludur. Fakat, anayasa zaman içinde meydana gelmiş, yaratılmamış, tanrısal ve değişmez bir şeydir. Hegel'in teorisinde neredeyse hiç yer almayan doğal hukuk düşüncesinin yerine anayasanın ikame edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak değişmezlik konusunda Hegel'in tutarlı olmadığı söylenebilir. Devlet ile anayasa "*bir milletin esprisi olarak devlet, o milletin bütün hayatına nüfuz eden bir yasa olduğuna göre*"<sup>437</sup> denilmek suretiyle eş tutulduğu takdirde anayasal değişiklik önünde manevi engeller müstesna olmak üzere herhangi bir engel kalmayacaktır. Ülkelerin kendisi için verimli temel yasalara sahip olduğunu söylemek anayasanın değiştirilmesi önünde sadece bir engel olarak nitelendirilemez.<sup>438</sup> Bir başka açıdan yaklaşıldığında devletin somutlaştığı kişi olarak hükümdarın yaptığı değişikliklerin milletin ruhuna uygun davrandığı ve verimliliği attırdığı ifade edilebilir.

Devletin hükümdarda somutlaştığını ispat, hükümdarın yetkilerinin ve hükümdarın hukuk karşısındaki konumunun belirlenmesi bakımından da ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü bu yolla Hegel'in devlet hakkında düşündüğü hususların hükümdar hakkında da aynı oranda geçerli olduğunu söylenebilir. Olağan zamanda hükümdar kendini toplum yararına yönlendiren bir kanun olarak "anayasa" biçiminde gösterecekken, olağanüstü halde ise (içeriden ya da dışarıdan gelen tehditler nedeniyle) somut bir eylem olarak gösterecektir. İşte bu olağanüstü hallerde devletin kurtuluşu, hükümdarın kararına bırakılmıştır. Devletin kurtulabilmesi ancak egemenin eylemleri ile sağlanır ya da sağlanamaz. İlginç şekilde Hegel için devlet hem gerçek hem de ideal haline bu zamanda kavuşmaktadır. Devlet hükümdarın bedeninde ete kemiğe bürünür.<sup>439</sup> Dolayısıyla Hegel'in bu yaklaşımı devletin hükmi bir şahıs olduğu

---

<sup>436</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §273, s. 222. Ayrıca bkz. "*Hükümdarlık gücü, totalitenin üç momentini (§ 272) kendi içinde taşır: a) siyasî anayapının ve kanunların evrenselliği; p) özel'in evrenselle bağlantısını sağlamayı amaçlayan müşavere; ve müzakere; y) oto-determinasyon olarak nihâî karar momenti (geri kalan her şey buna indirgenir ve realitesinin başlangıcını buradan alır). Bu mutlak oto-determinasyon, hükümdarlık gücünün ayırt edici prensibini oluşturur.*" HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §275, s. 226.

<sup>437</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §274, s. 225.

<sup>438</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §274, s. 225.

<sup>439</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §278, s. 227-228. Ayrıca devletin hükümdarda somutlaştığına ilişkin olarak bkz. "*Devlet bu determinasyonuyla, bir bireyselliğe, sahiptir ve bu*

kanaatinin kabulüne imkân vermez. Çünkü hükmi şahıslar mevcut olmak bakımından eksiktirler ve sadece soyut varlıklardır. Oysa, devlet somut bir hakikat sahasıdır.<sup>440</sup>

Hükümdar devletin bir canlılık sahası ve biyolojik varlığı olarak görüldüğünde ise meşruluk kaynağının ne olduğuna verilecek en doğru cevap tanrısallığıdır. Bu sebeple ona itaatsizlik, devletsiz kalmak ile sonuçlanacak bir süreçtir. Böyle bir sonucu, halklar değil ancak yığınlar ve kalabalıklar ister.<sup>441</sup> Yönetimin istikrarlı olması gerektiğine inanan Alman düşünür monarkın, hükümdarın konumunu güçlendirmek için onun “*doğuştan ve veraseten*” bu yetkiyi haiz bulunduğunu ifade eder.<sup>442</sup> Pozitif hukukun meşruiyetinin temeli de, sonu gelmeyen tartışmaları “budur emrim” diyerek nihayete erdiren de, af yetkisiyle yaşananı yaşanmamış kılan da aynı kişidir; devlet veya hükümdar. Dolayısıyla Hegel için hükümdar mefhumu herhangi bir yasayla bağlı olmadığı gibi yasanın objektif formunun gelip dayandığı kaynaktır.<sup>443</sup> Nitekim onun felsefesinde hükümdar/lar için doğal hukukun yerine ikame edilen anayasanın bile bağlayıcılığının bulunmadığı ifade edilebilir. Halkın ruhuna aykırı davranışlarının, yapıp ettiklerinin değerlendirilmesi sadece tarih mahkemesindeki duruşmaya<sup>444</sup> bırakılmıştır. Hükümdar sadece sonuca göre, zamanın dışından eleştirilebilir. Tıpkı Sadri Maksudi Arsal’ın da ifade ettiği gibi hükümdar/lar “... hiçbir şeyle bağlı değildirler. O devleti temsil eden şahıslar hukukun fevkindedirler.”<sup>445</sup>

---

*bireysellik, mahiyeti gereği, birey olarak, dolaysız gerçekliğini hükümdarda bulan bir birey olarak, mevcuttur.*” HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §321, s. 257. Aynı şekilde devlet tinin, hükümdar da devletin bedenidir. “*Teker kendi kişiliğinde, bütün anayayı tenselleştirmelidir – sırf bir parçayı değil*”. Aktaran: KANAT, Kitap II-III, s. 565. Dahası Hegel’in Napoleon’u gördüğünde yaptığı güzelleme de böyle bir yoruma izin vermektedir. Hegel’in Napoleon ile bu ilk karşılaşmasından ciddi biçimde etkilenmiş ve Napoleon’u dünya ruhunu (*geistin*) kendisinde toplayıp onunla dünyayı yöneten kişi olarak tasvir etmiştir. G. W. F. HEGEL, The Latters, (Çev. Clark Butler & Christiane Seiler), Indiana University Press, Bloomington, 1984, s. 114, Hegel to Niethammer.

<sup>440</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §279, s. 228.

<sup>441</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §279, s. 228-229.

<sup>442</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §280, s. 231-232. Ayrıca Hegel §280 ninci bölümün not kısmında hükümdarın tanrısal karakterine vurgu yapmaktadır. Söz konusu Tanrı olduğunda insanların Tanrı’nın varlığının ve karar verici özelliğinin birbirinden ayıramayacağını anlamakta güçlük çekseler bile kabul ettiklerini fakat; Monark söz konusu olduğunda sanki devletin varlığı ve onun temsilcisi karar alıcısı olarak monarkın birbirinden ayrılabilirliği gibi hatalı düşündükleri ifade edilmektedir. Bu yolla hem monarka tanrısal bir özellik atfetmektedir hem de karar unsurunun önemi vurgulanmaktadır.

<sup>443</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §279, s. 228.

<sup>444</sup> Hegel’in devletler arası ilişkilerde sonuç odaklı yaptığı okuma hükümdarın eylemleri için ülke yönetimi hakkında da düşünülebilir. “*Dünya tarihi, dünyanın yüce yargı divanıdır.*” HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §341, s. 266.

<sup>445</sup> ARSAL, s. 263. Devletin hukuk ile kurduğu irtibata daha önce 430. ve 431. numaralı dipnotlarda değinilmiştir. Öğretide çok sayıda yazar Hegel’in devletin hukuktan üstün olduğunu, dolayısıyla hükümdarın hukuka üstün olduğunu çeşitli biçimlerde ifade etmiştir. Buna karşılık hükümdarın

Bütün bir felsefesi göz önünde bulundurulduğunda Hegel'i idrak etmenin kolay olmadığı görülecektir. Gerçekten de onun diyalektik yaklaşımı temelde iki zıt fikrin bir araya gelerek yeni bir senteze ulaştığı için düşünceleri zıtlıkların içerildiği ve bu tezatlarla ender rastlanan bir felsefe değildir. Onu inceleyen araştırmacıların da birbirlerine taban tabana zıt görüşleri savunmaları aynı nedenle makul karşılanabilir. Hegel'de yasa ve insan arasındaki ilişkiyi okumanın ve konuyu daha anlaşılır kılmamanın bir başka mümkün yolu "kahraman"ların izlerini sürmektir.

#### 4. Yasa ve Kahraman

"Güneş altında yeni bir şey yoktur".<sup>446</sup> En verimli meyve ömrünü tamamlamakla yerini yeni ama neredeyse öncekiyle aynı bir başka tohuma bırakır. Doğanın tarihi, bitip tükenmeyen döngüsel aynılıktır; "sıkıcı" tekerrürdür.<sup>447</sup> Oysa Hegel için tinin güneşi altında tarih farklıdır. Döngüsel hareket reddedilmez ama bu hareketlilik özünde ileri yönlüdür. Buraya kadar Hegel'in özgürlüğün ilk formu olan bireyden, değişim geçirmekle birlikte yine de bireyi muhtevasında barındıran, son form olan devlete dek özgürlüğün kendini açtığı bir süreç olarak tarih ve hukuk ele alınmıştır. Aklın ve *geist*in kendini açtığı dünya tarihi, kendi içinde büyük adamların yer aldığı ve büyük adımların atıldığı bir tarihtir. Olağan durumları aşan, en azından normalin dışında eyleyerek diyalektiğe (ilerlemeye) katkıda bulunan, tarihi tekerrürden kurtaran bireyler ise Hegel için kahramandan başkası değildir. Kahraman haklılığını kurulu düzenin kaynaklarından (yasalar, kurumlar vb.) almayan, kendini olağanın (mesleğinin, çevresinin vb.) akışına kaptırmamış, sessiz sakin boyun eğmemiş kişidir.<sup>448</sup>

---

anayasanın ancak imzacısı olduğu ve hukuk devleti fikrinin önemli bir örneğinin Hegel'de bulunabileceğini ileri süren yazarlar da bulunmaktadır. Fakat, devlet ve hükümdar birlikte düşünüldüğünde ona yüklenen tanrısallık ve hukukun, devletin bir iradesi, lafzı şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğu düşünülebilir. Diğer görüşler daha önce gösterildiği için burada sadece hükümdarın anayasanın bir imzacısı olduğu görüşü hakkında bknz. BRAVO, s. 45.

<sup>446</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 72. Eski Ahit'te yer alan bu sözün orijinali şu şekildedir: "Önce ne olduysa, yine olacak. Önce ne yapıldıysa, yine yapılacak. Güneşin altında yeni bir şey yok. Var mı kimsenin, 'Bak bu yeni!' diyebileceği bir şey? Her şey çoktan, bizden yıllar önce de vardı. Geçmiş kuşaklar anımsanmıyor, Gelecek kuşaklar da kendilerinden sonra gelenlerce anımsanmayacak." Eski Ahit, Vaiz, 9-11.

<sup>447</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 72.

<sup>448</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 97.

Onların amacı aslında dünya tininin (*Weltgeist*) de amacıdır. Yığınlar farkında olmadıkları bir güdüyle onların merkezine çekilir, onların çevresinde birleşirler. Tarihin büyük insanları, tıpkı Caesar gibi kendi ülkelerini fethetmek pahasına olsa dahi amaçlarından vazgeçmemişlerdir.<sup>449</sup> Sokrates, Caesar, Napoleon kahramanların en başat örnekleridir. Bu kahramanlar genele karşı çıkmak bakımından menfi gibi gözükseler de aslında daha yüksek bir geneli kavratmak bakımından tin ile uyumludurlar. Onlar yaşadıkları dünyanın zorunlu ve genel yapısını bilmekle birlikte geneli kendi kuvvetleriyle yeniden yaratan kişilerdir. Elbette ki geneli bulan onlar değildir. “Genel” adıyla kaim olarak hep oradadır ama onlar daha yüksek bir geneli ortaya çıkarmak onuruna erişen kişilerdir.<sup>450</sup>

Tam da bu sebeple Hegel için kahramanın yaptığı her şey kahramanca ve haklıdır. Çünkü onlar, basiretli, derin düşünceli ve sadece zamanlarının nasıl olduğunu değil, gelecek çağın alacağı formu da bilen kişilerdir. Kahramanın, yapılacak şeyi en iyi bilen eylemleri haklılığını bu bilgiden almaktadır. Dolayısıyla o ne söylerse iyidir ve ne eyleyorsa iyi şekilde eylemektedirler. Bilgi onları meşrulukla ve sınırsız bir yetki ile donatmaktadır. Fakat kendileri ile sürüp giden düzen arasındaki tezatlık kaçınılmaz biçimde bu şahsiyetlerin her zaman cebir görünümü almalarına neden olmaktadır. Kahraman haklı olsa bile dünyaya şiddet getirir. Daha yüksek bir genelin, tinin aracı olarak o, yürürlükte bulunanın anlamsızlığının bilincindedir ve onu aşmak gayesindedir.<sup>451</sup>

Kahraman, yürürlükteki herhangi bir yasaya ya da toplumsal uygulamaya “şiddet”le saldırdığında engel tanımayacaktır. Bu irade ve kuvvet; kurumlara, yasalara veya insanlara yöneltildiğinde sanki dışsal ve olumsuz gözükse dahi aslında kahraman onları ileride bizzat çoğunluğun isteği haline gelecek şey hakkında bilinçlendirmektedir. Bu şiddetin görünümü sanki iç savaş, sürgün, idam, silahlı çatışmalar, hukuksuzluk değildir. Duydukları şiddet içlerinde büyümekte olan ve yalnızca tinin, özgürlüğün, aklın kendini göstermek isterken hissettirdiği dayanılmaz şiddettir.<sup>452</sup> Fiziksel şiddet zekice bir oyunla duygusal bir şiddete çevrilir. Bahsi geçen

---

<sup>449</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 90.

<sup>450</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 98.

<sup>451</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 98-99.

<sup>452</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 99-100. Hegel’in kahraman fikrinin yol açtığı sonuçları Hegel’in ölümünden yaklaşık çeyrek asır sonra Victor Hugo pek zekice ve estetik bir dille şöyle ifade eder: “[...]”

bütün idamlar, sürgünler, kılıç darbeleri birden gerçeğin insanda yarattığı iç sıkıntısı halini alır.

Yine de Hegel için kahramanın yaşamı ona refah ve mutluluk vaat eden bir yaşam değildir. Onları harekete geçiren güdü rahata kavuşmak değildir. İçten gelen geneli yükseltmeye çalışan tutkularıdır. Kazançları derin görüşleri ile açığa çıkardıkları kavramlardır. Genelini bu yeni formudur. Hegel için;

“Tarihi yaratan insanların mutlu denilen kişilerden olmadıkları, bu mutluluğu ancak onlarınkinden çok başka dış koşullar altındaki bir özel yaşamın vereceği düşüncesi korkunç bir avuntudur: avuntu isteyen onu tarihte bulabilir. Ama bunu isteyen olan, her türlü büyüklüğü, yetkinliği küçümsemeye kalkışarak can sıkın, büyüklüğe yalnızca o mutsuz olduğu için katlanabilen kıskançlıktır.”<sup>453</sup>

Görüleceği üzere yığınlar büyük şahsiyetlere karşı olumsuz şekilde yaklaşmaktadır. Dahası onlar, kitlenin kıskançlığı ile de mücadele etmek durumundadır. Sıradan insanlar gibi olsalar mevcut kurumlara ve mer’i kanunlara boyun eğmeleri belki onlardan beklenebilirdi ama bu kişiler sıra dışı niteliktedirler. Dışarıdan bakılarak onların öznel hareket ettiği söylenecek olsa da özünde bu sıra dışı insanlar gelecek bir zamandaki genelliğe göre hareket etmektedirler. Dolayısıyla onların tutkuları; şöhrete, makam arzusuna yönelen öznel ahlaksızlıklar değil, aksine yeni değerler yaratabilmelerinin yoludur. Kitlenin suçlamalarına karşı verilecek cevap basittir. Hor gördükleri zaten yürürlükte olanın kanısı ve yargısıdır. Kitlenin beğenisini kazanmaya çalışmak, bir kez hiçe saydıklarının tekrar olumlanması manasına geleceğinden bunu yapmak istemezler.<sup>454</sup>

Tinin bu özel kişileri, tutkuları kendi amacı için kullanması aklın incelikli oyunu, “usun hilesi”dir.<sup>455</sup> Bu bireyler özgürlüğün daha yüksek bir aşaması için feda edilmişlerdir. İskender öldürülmüş, Caesar erkenden ölmüş, Napoleon sürgün edilmiştir.<sup>456</sup> Erkenden ölmüşse de Caesar Roma için tasarılarının en iyisine sahipti. Eğer o Cicero’nun “boş sözlerini” dinleseydi adı bugüne ulaşmayacak, kahraman

---

*Fransız Devrimi'nin kendi nedenleri, kendi hikmeti vardır. Gelecek onun öfkesini beraat ettirecektir. Meyvesi, daha iyi bir dünyadır. En müthiş darbelerinden insanlık için bir okşayış doğuyor. [...] ilerlemenin haşlıklarına devrim denir. Devrimler sona erdiği zaman farkına varılır ki, insanlık tartaklanmış ama yol almıştır.”* Victor HUGO, Sefiller, Cilt I, (Çev. Cenap Karakaya), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 81.

<sup>453</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 100-101.

<sup>454</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 101-104.

<sup>455</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 105.

<sup>456</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 100.

olamayacaktı.<sup>457</sup> Bu açıdan bakıldığında akıl, tin veya *geist* kahramanı genelin yargısıyla baş başa bırakır. O, mevcut yasalar dahilinde bir suçludur ve yargılanabilecektir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi kahraman eyleminin ilkesini bu yasalardan almayan ve daha güçlü yasalar oluşturmak adına bu yasaların üstünde hareket eden kişidir. Kaldı ki halkın yargısı kahraman için doğru olmak bir yana ancak boş sözlerden ibarettir. Kitlenin düşüncesi hukukun ve nesnelliğin değil özneliğin ve kıskançlığın bir ifadesidir.

Kahramanın zamanına ve mer'î olana karşı gelişi daha yüksek bir yasa vazetmek uğrunadır. O, geleceğin ahlakı, törelliği ve dini olarak geçerlilik kazanacak kişidir.<sup>458</sup> Son kertede ise dünya tını kimin haklı olup olmadığını yargılayacak olandır. Nasıl ki hükümdarın haklılığı tarih mahkemesinde yargılanıyorsa kahraman da o mahkemeye çıkarılacaktır. Haklılık bu duruşmanın sonucuna bırakılır. Her ne kadar bu açıdan kahraman ve hükümdar birbirlerine benzeseler de kahraman, devletin önce kuruluşunda bulunan sonrasında ise yozlaşan bir devletin bozulan kurumlarına itiraz eden kişidir.

Devlet öncesi süreçte kahraman, aklın ve ilerlemenin aracı olarak kendini bir Tanrı yasası, Tanrının lütfü ya da hukuk dışı bir zorlama olarak gösterebilir. Bu kahramanın devlet kurma hakkıdır.<sup>459</sup> Buradan yola çıkarak devlet kurulduktan sonra Hegel'in düşüncesinde kahramana ihtiyaç kalmadığı gibi bir izlenime kapılmak mümkünse de esasen onun düşüncesinin düz bir hattı takip eden ve önceki süreçleri iptal eden bir felsefe olmadığı hatırlanmalıdır. Nasıl ki halk tını doğal bir birey gibi yaşar, gelişir, zayıflar ve ölür.<sup>460</sup> Aynı şekilde devlet mefhumu da bu süreçten geçecektir. Tarihin büyük insanları halk tınıni daha yüksek bir basamağa taşıdığı gibi devletin zayıfladığı ve ölmeye yüz tuttuğu zaman onu daha yüksek bir ilkeye taşıyacak ve tarih sahnesinde yeniden rol alacaktır denilebilir.<sup>461</sup>

---

<sup>457</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 105. Dahası Hegel Cicero'yla ilgili olarak bu kadarıyla da yetinmez. Cicero'nun devlet hakkında hiçbir şey bilmediğini, en çok da Roma Devleti'nin onun idrakini aştığını ifade etmiştir. G. W. F. HEGEL, The Philosophy of History, (Çev. J. Sibree), Batoche Books, Kitchener, 2001, s. 330.

<sup>458</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 108.

<sup>459</sup> HEGEL, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, §350, s. 270. Bu konuya daha önce değinilmiştir. Ayrıntılı bilgi için 411. dipnota ve 129. sayfaya bkz.

<sup>460</sup> HEGEL, Tarihte Akıl, s. 69.

<sup>461</sup> Leo Strauss kahramandan sadece devlet öncesi bir aşama olarak söz etmektedir. Kaynak için bkz. Leo STRAUSS, Lectures On Hegel's Political Philosophy (A course offered in the autumn quarter,

Daha önceki bölümlerde Hegel'in doğal hukuk düşüncesi yerine anayasayı ikame ettiğini açıklamıştık. Bunun ötesinde o, felsefesinde hükümdar ve kahraman gibi pozitif yasaları aşan figürlere ayrıntılı biçimde yer vermektedir. Tıpkı Hobbes için olduğu gibi Hegel için de monark, pozitif hukukun varlık sebebi olması dolayısıyla ona yürürlük kazandıran erklerdir. Kanunların yürürlüğü onun iradesinin ve keyfiyetinin ürünü olması dolayısıyla herhangi bir kanunun kendisine karşı bir kısıt oluşturmayacağını söylemekte sakınca bulunmamaktadır. Gerçekten de bu Yeni Çağın da en temel yönüdür. Yürürlükte olanın ancak bilgi ve erdem aracılığı ile aşıldığı ve idealin muhafaza edilmesinin aracı olan, doğal hukukun sınırları ile bağlı yöneticiler kendilerini bu tahditten tamamıyla kurtarmışlardır. Elbette ki böyle bir düşünce doğal hukukun, erdeme ve ideale yönelen müspet yönünü dışladığı gibi hukuku sadece yürürlükte olandan ibaret görmek tehlikesini de içerisinde barındırmaktadır. Nitekim bu konuda Hegel ve çağın başkaca düşünürleri eleştirilmekle beraber yine de bu eleştirilerin bazılarında da yasanın egemenliğine değil yasaların arkasında yatan akla ve insanın egemenliğine, yasaların üstünlüğüne değil yasaların istisna olanı açıklamakta yetersiz kalacağına bir vurgunun bulunduğu söylenebilir. Bu sebeple Kierkegaard bir eleştirmen olarak değil aynı zamanda yasa-üstülük fikrini sürdürmek anlamında da önemli bir düşünürdür. Aynı zamanda onun aracılığı ile istisnaların yasallık karşısındaki durumu ve karar unsurunun önemi yeniden vurgulanır.

## II. KIERKEGAARD

Kierkegaard kendisi için şöyle der;

“Elinizdeki yazar hiçbir suretle bir filozof, *poetice et eleganter* değil, o alelade bir katip; ne sistemi yazıyor ne de sisteme dair *sözler* veriyor, o ne sistemi rehin alıyor ne de kendisini *ona* rehin veriyor. Yazıyor, zira bu onun için bir lüks, onun yazdıkları ne kadar az satın alınır ve okunursa, bir o kadar kabul görmüş oluyor, bir o kadar belirginleşiyor.”<sup>462</sup>

---

1958), (Ed. Paul Franco), Session 13, Estate of Leo Strauss, 2019, (Erişim), <https://wslamp70.s3.amazonaws.com/le Strauss/s3fs-public/Hegel%20%281958%29.pdf>, 26.11.2019, s. 39 ve 80. Fakat, bu yorum her ne kadar devlet nihai formuna Germen Devleti (§358-360) aracılığıyla kavuşmuşsa bile daha önceki devlet formları içerisinde kahramana yer verildiği gerçeği değiştirmemektedir. Dolayısıyla devletin bu formunda gerçekleşecek bozulmalara da böyle önderler aracılığı ile cevap bulmak isteği Hegel'in düşüncesinde pek tabii gözükmektedir. Benzer bir görüş için bknz. BRAVO, s. 45-50.

<sup>462</sup> Soren KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, (Çev. Nur Beier), Pinhan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 24. *Poetice et eleganter* Nur Beier tarafından “şiirsel ve zarif” şeklinde çevrilmiştir.

Danimarkalı düşünür için bundan daha ayırıcı, kapsayıcı ve nitelikli çok az tanım yapılabilecektir. Görünen o ki Kierkegaard kendisini tanıtmaya görevini bile bir başkasına bırakmayacak kadar nazik bir düşünürdür. Bu cümleler onun ironik üslubunu ve sistem düşünürü olmadığını çok sarıh biçimde ortaya koymaktadır. Aslında ona dair bir şey yazmak, içerisinden sistem çıkarmaya teşebbüs etmek tam da bu sebeple onun anlaşılması yönünde bir adım olarak değerlendirilebilir. Fakat yazara yapılacak bu “ihanete” rağmen Kierkegaard’ın Hegel eleştirileri hem hukuk hem de yasa hakkında göz ardı edilmemesi gereken değerlendirmeler barındırmaktadır. Bu sebeple mevcut bölümde mümkün olduğu ölçüde Kierkegaard’ın hukuk felsefesini ilgilendiren görüşlerine yer verilmiştir. İlk olarak Hegel’e getirdiği çeşitli eleştirilere yer verilmiş olup ardından kendisinin ikame fikirlerine değinilmiştir. Ancak ilginç biçimde bahsi geçen alternatif düşüncelerin hukuki sonuçları değerlendirildiğinde Kierkegaard’ın, Hegel’e kendi isteyeceğinden daha çok yaklaştığı söylenebilir.

### A. Ya İlerleme Ya da Tekerrür

Kierkegaard, gençliğinin anlamlı bir bölümünü Hegel’in düşüncelerini öğrenmeye ayırmıştır.<sup>463</sup> Günlüklerinden anlaşıldığı kadarıyla Hegel ile ilgili fikirlerinde de ciddi değişikliklerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Başta kendisini “Hegelci” olarak tanımlayan Danimarkalı düşünür daha sonra radikal biçimde kendisini Hegel’in karşısına yerleştirmiştir. Hatta Hegel’in Cicero için düşündüklerini o, Hegel için düşünmektedir. Hegel’in Yunan felsefesini anlamadığını ve içlerinden birkaç pasajı seçerek Yunan felsefesini çarpıttığını söylemektedir.<sup>464</sup> Eleştirilerinin önemli bir bölümü Hegel’in diyalektiğine yönelmiştir. Yine ilerleme, (*aufheben*) ve objektif ahlaklılık (*sittlichkeit*) kavramları eleştirilerini yoğunlaştırdığı diğer kavramlardır. *Korku ve Titreme* ve *Tekerrür* adlı eserlerinde nispeten fazla olsa da neredeyse bütün eserlerinde Hegel’le hesaplaşma içerisindedir.

<sup>463</sup> H. J. BLACKHAM, Altı Varoluşçu Düşünür, (Çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yayınları, Ankara, 2015, s. 10.

<sup>464</sup> Soren KIERKEGAARD, Günlükler ve Makalelerden Seçmeler, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 226 ve 606.



Bir kere Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme, Kaygı Kavramı, Baştan Çıkarıcının Günlüğü* gibi değerli eserlerinin içerisinde bulunduğu *Ya/Ya da* metnine seçtiği ad bile aslında Hegel ile bariz bir tezatlık barındırmaktadır. Diyalektiğin bir parçası olarak tez ve antitezin belirlenimini arttırdığı daha yüksek bir sentezde içerilmesi fikri “hem/hem de” olarak nitelendirildiği takdirde “ya/ya da” isminin tercihi bu diyalektiğin tümünden olumsuzlanması manasına gelecektir. Ya/ya da her iki düşünceyi muhtevasında barındırmaktan ziyade kişiyi bir tercihe icbar etmektedir.<sup>465</sup> Dolayısıyla yalnızca eser ismindeki bu seçim bile düşünürler arasındaki farklılığı göstermek bakımından elzemdir. Detaya inildiğinde *Korku ve Titreme* dönemini ağır bir dille mahkûm eder. Kierkegaard için dönem ve dönemin felsefesi tam bir “sezon sonu satışı”dır. Ona göre 19. yüzyıl her şeyin kelepirci fiyattan arz edildiği bir dönemdir ve her yerde değersiz fikir yığınları görülmektedir. Elbette ki bu tutum 19. yüzyılın aydınlanma ve ilerleme iddiaları ile birlikte değerlendirildiğinde ciddi bir eleştiridir.<sup>466</sup>

Ona göre herkes sanki geçmişin birikimini pek kolaylıkla kendine, kişiliğine, karakterine dahil etmiş ve yüksek bir seviyede hayata başlamıştır. Artık kimsenin Descartes gibi şüphe duymasına gerek yoktur. Benzer şekilde, Kierkegaard'ın ileride sıklıkla zikredeceğimiz önemli bir örneği olan İbrahim, sanki Tanrı ile insan arasındaki ilişkide akla gelebilecek bütün soruları tüketmiştir ve çağdaşlarının bu kadim örnekle bir işi kalmamıştır. İlerleme bütün bu geçmiş birikimi karakterinde eritmiştir ve günlük hayatın basit kaygıları karşısında bu örneklerin bir önemi de bulunmamaktadır. Kimse geçmişte takılıp kalmaz. Her şeye rağmen diyalektiğin öngördüğü biçimde ilerlemek temel düsturdur. Oysa düşünür için sorulması gereken soru nereye olmalıdır? İlerlemek fakat nereye, istikamet neresidir? En temelde ilerleme Danimarkalı düşünürüne basitlik gibi görünmektedir. O, çağdaşlarının bu saygın şahsiyetlerin seviyelerini aşacak bir biçimde hayata başladıkları iddiasını makul bulmaz.<sup>467</sup>

Onun, Hegel felsefesinde açmaya teşebbüs ettiği ilk gedik ilerleme fikrinin dayanıksız surlarıdır. Nitekim, Hegel'de *aufheben* olarak karşımıza çıkan, tinin

<sup>465</sup> Erol ÇETİN, “Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi”, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 100.

<sup>466</sup> KIERKEGAARD, *Korku ve Titreme*, s. 21.

<sup>467</sup> KIERKEGAARD, *Korku ve Titreme*, s. 21-23.

belirlenimini arttırdığı süreç (diyalektik) başka bir yolla da eleştirilmektedir. Özünde Kierkegaard, bireyin ve tinin gelişimini dışsal ve içsel süreçlerin birbiri ile çatışması ve belirlenimini arttırması olarak değil; aksine bizzat bireyin içinde gerçekleşen bir süreçle daha yüksek bir varlık düzeyine kavuşması şeklinde açıklar. Kierkegaard, Hegel felsefesinde dışsal olanın içsel olandan önemli olduğunu vurgular.<sup>468</sup> Yapılan tespit aynı zamanda ahlak ve hukuk alanına da uygulanabilir. Hegel için bireyin (içsel), devlet (dışsal) karşısında görece değersiz olduğunu söylemek bunu doğrulamaktadır.<sup>469</sup>

Yine Kierkegaard, tekerrürün modern felsefe için temel bir düşünce olacağını ilan eder.<sup>470</sup> Pek tabii tekerrürün modern felsefenin kilit-kavramı olacağını ilan etmek, ilerleme düşüncesinin de kritiği niteliğindedir. O, tez ve anti-tezin, senteze kavuştuğu arabuluculuk, dolayımama sürecinin yanlış biçimde adlandırıldığını ifade eder. Özünde senteze ulaşmak tekerrürden başka bir şey değildir ve kişinin içinde gerçekleşen yeni bir farkındalık olarak adlandırılmalıdır. Hegel, evrensel olanı bir tekerrür ve sıkıcılık olarak açıklamaktaydı.<sup>471</sup> Bu aynılığı nihayete erdiren ve halk-tinini yeni bir aşamaya taşıyan kişiler ise kahramanlardı. Dolayısıyla kahraman, evrensel karşısında ilerlemeyi sağlayan bir istisna olarak değerlendirilebilecektir. Kierkegaard, buradan hareketle istisnanın evrenseli açıklayan yönünü vurgulamakla birlikte aynı zamanda istisna ile evrensel arasında bir çatışma değil uyum olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim burada istisna olan kişi, evrenseli kendi içinde yoğun bir tutkuyla düşünerek yeni bir forma sokmaktadır. Bütün bu süreçler diyalektik değil içsel süreçlerdir. Diyalektik olmayıp, tekerrür prensibi ile işlemektedir.<sup>472</sup> O halde yapılması gereken Kierkegaard'ın Hegel'in kahramanını nasıl değerlendirdiğini ve onun karşısına yerleştirdiği imanı ve iman şövalyesini incelemek gerekecektir. Buraya

---

<sup>468</sup> KIERKEGAARD, *Korku ve Titreme*, s. 94. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Hegel'in meşhur diyalektik örneği kullanılabilir. Köle-efendi diyalektiğinde efendi, içsel olan tez sürecini ifade etmektedir. Köle ise onun anti-tezidir. Düşünüldüğünde efendi neye sahipse köle ona sahip olmayan, edilgen pozisyondaki dışsallıktır. Efendi ise mülk edinebilen aktif özneliktir. İkisinin olağan hayatı duraksatıldığında ve kişi tek başlarına bırakıldığında ise bir yerden sonra görülecektir ki; efendi kendine yetebilen bir kişi değildir. Köle ise hayatını idame edebileceği yeteneklerle donanmıştır. O üreten, kendi ihtiyaçlarına cevap verebilen bir yeterliliklidir. Dolayısıyla dışsal olan belli anlamda içsel olana üstünlük sağlamıştır.

<sup>469</sup> Jeffrey ABRAMSON, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. İbrahim Yıldız), 2. Baskı, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 374-375.

<sup>470</sup> Soren KIERKEGAARD, *Tekerrür*, (Çev. Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 13.

<sup>471</sup> 4. *Yasa ve Kahraman* başlığına bkz.

<sup>472</sup> KIERKEGAARD, *Tekerrür*, s. 121-123.

kadar Hegel ile Kierkegaard'ın farklı yönleri vurgulanmaktaysa da ilerleyen bölümde görüleceği üzere varılan sonuçlar bakımından aralarında uyumun bulunduğu da söylenebilir.

## B. Etik Askıya Alınabilir Mi?

Kahraman ve şövalye arasındaki fark pek şiirsel şekilde ifade edilmişse de özünde etiğe, ahlaka ve hukuka dair bir tartışmanın çözümlenmesini hedefler. Hegel'in kahramanı yerleşik düzeni, etiği, hukuku daha iyi bir yasal düzen için aşan kişiyi ifade etmekteydi. Fakat Kierkegaard, Hegel'in gıyabında Hegel'e çözümü güç bir olay sunar. İbrahim'in etik ile ilişkisine getireceği olası açıklamayı araştırır. Evrensel karşısında bir istisna olan İbrahim ve çocuğu arasında geçen kıssa içinden çıkılması güç bir probleme işaret eder. İbrahim'in bir baba olarak en temel etik görevi, çocuğunu korumak ve babalık yapmakken, diğer taraftan Tanrı ondan pek sevdiği evladını kurban etmesini ister. Dolayısıyla Hegel'e yöneltilen soru şudur: "*Etik ile Tanrı vahyi çatıştığında etik askıya alınabilir mi?*"<sup>473</sup> Yok eğer İbrahim'e etiği askıya alma icazeti verilmeyecekse, İbrahim için bir canı dememiz gerekmez mi? Onun yaptığını haklı gösteren sadece İbrahim'in büyük insanlar arasında zikredilmesi midir? Kierkegaard açıkça Hegel'in İbrahim'i imanının babası olarak nitelendirmesini bir çelişki olarak görür.<sup>474</sup>

---

<sup>473</sup> KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, s. 77 vd. Eski Ahit'e göre kıssa şöyledir: "*Tanrı İbrahim'i denedi. 'İbrahim!' diye seslendi. İbrahim, 'Buradayım!' dedi. Tanrı, 'İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git' dedi, 'Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun.' İbrahim sabah erkenden kalktı, eşeğine palan vurdu. Yanına uşaklarından ikisini ve oğlu İshak'ı aldı. Yakmalık sunu için odun yadıktan sonra, Tanrı'nın kendisine belirttiği yere doğru yola çıktı. Üçüncü gün gideceği yeri uzaktan gördü. Uşaklarına, 'Siz burada, eşeğin yanında kalın' dedi, 'Tapınmak için oğlumla birlikte oraya gidip döneceğiz.' Yakmalık sunu için yardığı odunları oğlu İshak'a yükledi. Ateşi ve bıçağı kendisi aldı. Birlikte giderlerken İshak İbrahim'e, 'Baba!' dedi. İbrahim, 'Evet, oğlum!' diye yanıtladı. İshak, 'Ateşle odun burada, ama yakmalık sunu kuzusu nerede?' diye sordu. İbrahim, 'Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak' dedi. İkisi birlikte yürümeye devam ettiler. Tanrı'nın kendisine belirttiği yere varınca İbrahim bir sunak yaptı, üzerine odun dizdi. Oğlu İshak'ı bağlayıp sunaktaki odunların üzerine yatırdı. Onu boğazlamak için uzanıp bıçağı aldı. Ama RAB'bin meleği göklerden, 'İbrahim, İbrahim!' diye seslendi. İbrahim, 'İşte buradayım!' diye karşılık verdi. Melek, 'Çocuğa dokunma' dedi, 'Ona hiçbir şey yapma. Şimdi Tanrı'dan korktuğunu anladım, biricik oğlunu benden esirgemedin.' Eski Ahit: Yaratılış, 22. Kierkegaard da kıssayı bu haliyle *Korku ve Titreme* kitabının tümüne yayılacak biçimde aktarmıştır. Fakat o özellikle Moriya'ya yapılan üç günlük yolculuğun önemini, İbrahim'in ve İshak'ın ruh halini de vurgulamaya çalışır. Yapılan üç günlük yolculuk, bıçağı İshak'a doğrultması sadece basit bir anlatı değildir.*

<sup>474</sup> KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, s. 48.

Nitekim etiğin, söz konusu paradoksta basitçe kişileri iyi yaşama yönlendiren kurallar bütünü olarak anlaşılması da doğru değildir.<sup>475</sup> Görüleceği üzere gıyabında Hegel'in önüne çıkarılan bu problem aslında yerleşik düzeni ilgilendiren gerek toplumsal gerek hukuki kuralların kaynağının ne olduğuna dair de bir incelemedir. Hegel için hukukun en temel özelliği objektif olmasıdır. Daha önce incelendiği gibi hukuk kaynağını öznel ahlaklılıkta değil nesnel ahlaklılıkta (*sittlichkeitta*) bulur. Keza, hukuk bireylerin içgüdülerine ve keyfiliğine tabi kılınmamalıdır. Hegel için bunun çözümü nihai evresi devlet olan objektif ahlaklılıktır. Bireyin karşısına tümel olanı yerleştirerek hem hukukun kaynağı sorununu hem de kişinin yalnız kendi vicdanında yargılanmasının yol açtığı göreceliliği ortadan kaldırdığını düşünür. Ancak Kierkegaard, söz konusu objektif ahlaklılık açıklamasını yeterli bulmaz. Tam da bu sebeple aile, sivil toplum ve devlet süreçlerini içeren *sittlichkeita* alternatif aramaktadır. İlginç biçimde İbrahim'in büyük sınavı ailesine karşı sorumluluğuyla, basitçe(!) etik olarak nitelendirilen, nesnel ahlaklılık alanında başlar. Dolayısıyla İbrahim örneği ile tartışılan sadece iyi yaşamın ne olduğunu soran, hiçbir hukuki yön barındırmayan etik değil, özünde hukuk ve yasalaradır. O halde İbrahim'in yaşadığı çelişki hukuk düzeni ile mutlak anlamda kişisel ama mevcut kurumlardan daha üstün etik arasındaki çatışmadır.<sup>476</sup>

Hegel aile, sivil toplum ve nihayetinde devletin diyalektik gelişimini açıklayarak aslında hukukun nasıl birey karşısında nesnel bir konuma yükseldiğini de ifade etmekteydi. Bireyin ise iyilik ve vicdan üzerinden etik alanı belirlemesi mümkün değildir. Çünkü birey içgüdüleri, arzularıyla hareket eden ve kural oluşturmak için nesnellığe ihtiyaç duyan bir varlıktır. Kierkegaard bunun farkında olarak Hegel'in tutarlılığını sınamaktadır. Eğer bireyin etiği, bir anlamda kötülük<sup>477</sup> barındırıyor ve

---

<sup>475</sup> Buna benzer bir ayrım *Korku ve Titreme*'yi veciz biçimde dilimize Danca'dan kazandıran Nur Beier tarafından yapılmaktadır. O, etiğin Kierkegaard için iyi yaşamayı ifade eden bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Ancak takiben çelişkili biçimde etiği hukukla özdeş kılarak İbrahim'in etik anayasayı askıya alabileceğini söylersek bir intihar bombacısının eyleminin de meşru sayılıp sayılamayacağını sorar. Dolayısıyla görülecektir ki aslında buradaki etik günümüz hukukunun çözmeye çalıştığı temel problemleri de içeren kapsamlı bir kullanıma sahiptir. KIERKEGAARD, *Korku ve Titreme*, Giriş Bölümü, s. 9-12 ve 14. Etiğin yasa olarak kullanımı için bkz. Soren KIERKEGAARD, *Etik-Estetik Dengesi*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), 3. Baskı, Qraf Yayınları, İstanbul, 2013, s. 95.

<sup>476</sup> Hegel'in etiği ve Kierkegaard'ın etiği arasındaki bahsi geçen fark için bkz. Olivier CAULY, *Kierkegaard*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Yayınları, Ankara, 2006, s. 121-122 ve 129-130.

<sup>477</sup> Burada Nur Beier'in çevirisi yerine İngilizce metin tercih edilmiştir. Nitekim Nur Beier 'moral form of evil' ifadesini 'şerrin namusu' olarak çevirmektedir. Fakat bu ifade ülkemizde namus kavramının yaygın kullanımı dolayısıyla tartışmanın hukuki zemininin kaybedilmesine neden olacağı için İngilizce

ancak tümel bir etik<sup>478</sup> anlayışı üstün ve nesnel, İbrahim örneğinde o açıkça nesnel ahlaklılık alanını ve hukuku çığnemiştir. Dolayısıyla Hegel'in düşüncesi içinde bu konuya getirilecek tutarlı bir açıklama bulunmadığını, Hegel'in dürüstçe İbrahim'i mahkûm etmesi gerektiğini iddia eder.<sup>479</sup>

Kierkegaard ise Hegel'den farklı olarak nesnel ahlaklılık alanının da kişilere nesnel ölçütler sağlayabileceğini düşünmez. Onun için toplumsal ahlak inşa etmek için topluma bir diğer deyişle sayıya (kalabalığa) dayanmak yine bir çözüm olmayacaktır. Hegel'in Kant'a vicdan bahsi üzerinden yönelttiği eleştiriyi o Hegel'e yeniden yöneltir. Bunu yaparken Hegel'in kahramanının da nesnel ahlak anlayışına dayanmadığını, kendi yasalarını kendi koyduğunu isabetli şekilde vurgular. Şöyle demektedir:

“... Kant, insanın kendi yasakoyucusu (otonomi) olduğunu düşünüyordu; yani kişi kendisini kendi koyduğu yasalara tabi tutuyordu. İyi anlaşıldığında, bu fikir yasadışı ya da deneyi varsaymaktadır.

... Benim için A'da, B'de olduğumdan daha katı olmam ya da öyle olmak istemek imkânsızdır. Eğer bir samimiyet olacaksa, bir sınırlama olmalıdır. Benden daha yüksek hiçbir bağlayıcı şey bulunmuyorsa, eğer yalnızca kendi kendimi bağlamam gerekiyorsa, eğer A ve B aynı ben ise; o zaman bağlayıcı A olarak, bağlanması gereken B olarak sâhip olmadığım katılığı nereden elde edeceğim?

Bu nedenle bütün ünlü bireyler özellikle zorlanırlar; onlar gerçekten 'enstrümanlar'dır.

Kendime rehber olarak seçeceğim bir yasa yoktur; bana daha yüksek bir makamdan verilen bir yasa vardır.”<sup>480</sup>

Görüleceği üzere yukarıdaki ünlü bireyler vurgusu Sokrates, Caesar, Napoleon, Agamennon, Yefta gibi etikle belli bir anlamda sorun yaşayan kişilerdir. Kahramanların enstrüman olduğunu belirtmesi ise kahramanların tinin enstrümanı olmalarına bir göndermedir. Dolayısıyla Hegel'in ahlakı inşa ederken kullandığı açıklama şeması Kierkegaard'a göre Kant'tan pek de farklı değildir. Dahası

---

karşılığı tercih edilmiştir. Burada bireyin etiğinin kötülük barındırması ise nesnel ölçütlerin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, s. 78. İngilizcesi için bkz. Soren KIERKEGAARD, Fear and Trembling & Repetition, (Ed. & Çev. Howard V. Hong & Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1983, s. 54. Hatırlanacağı üzere Hegel vicdanın kişinin eylemlerinde belirleyici bir unsur olmayacağını ifade etmişti.

<sup>478</sup> Yine benzer bir gerekçe ile burada da İngilizce çeviriden faydalanmak gerekecektir. Kierkegaard, Hegel için en yüksek etiğin nesnel ahlaklılık olan *sittlichkeit* olduğunu vurgulamakta ve bu yolla Hegel'in tutarlı olmadığını iddia etmektedir. Fakat Nur Beier çevirisinde en yüksek etik, namus biçiminde çevrildiği için yine hukuku zemini kaybetme riski bulunmaktadır. KIERKEGAARD, Fear and Trembling, s. 55 ve 346.

<sup>479</sup> KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, s. 78-79.

<sup>480</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s.558-559.

Danimarkalı düşünür için yasanın kaynağı ve yaptırım gücü dünyevi değil ilahidir. İlk bakışta bu yaklaşım birey ahlak inşa edemiyorsa bile toplumun ahlak inşa edemeyeceği şeklinde yorumlanamayacaktır. Fakat bu perspektif de Kierkegaard'ın Protestan fikirleri karşısında geçersizdir. Çünkü yanılmaz olan toplum ve onun uzlaşısı değil, Tanrı'nın bizatihi kendisidir. Toplumun yasaları, gelenekleri, kurumları ve uygulamaları Tanrı mevzu bahis olduğunda geçerliliğini kaybetmektedirler. Bu elbette ki insanın doğası gereği kötü (mevrus günah sebebiyle) olmasının da bir sonucudur. Yasalar yalnızca insanların eline bırakılırsa içerikleri ilk günahın kötülüğüyle dolacaktır.<sup>481</sup>

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard'a göre Hegel'in ne ahlaklılık düşüncesi ne de ilerlemeyi kolaylaştıracak kahramanları bu etik problemin içinden çıkamazlar. Oysa iman şövalyesi olan İbrahim, etiği askıya almak bakımından kahramanlardan ayrılır. "Trajik kahraman" ile "iman şövalyesi" arasındaki fark, özünde şudur; kahraman eylemlerini tamamladıktan sonra avuntuyu tekrar etikte bulurken, iman şövalyesi ise herhangi bir avuntu bulamayacaktır. O, etiği tamamıyla aşmıştır. Kahraman ile şövalye arasındaki ayrımı belirginleştirmek için Danimarkalı düşünür İbrahim'e yüzeysel benzerlikler Agamennon<sup>482</sup> ve Yefta örneklerini kullanır.<sup>483</sup> Gerek Agamennon gerek Yefta ikisi de kızlarını öldürerek hükümdarlıklarını pekiştirmeye çalışmışlardır. Bunu gerçekleştirirken ahlakı aşmakla, mevcut hukukun üstündeki bir alanda eylemde bulunmakla birlikte tekrar halklarının kendilerini ve yönetimlerini onaylamaları sayesinde etiği aşmanın avuntusunu yine tümelde (toplumda) ve yeni bir etik inşa etmekte bulmuşlardır. Oysa İbrahim'in karar/lılığında tümelde, toplumda aradığı bir avuntu yoktur.<sup>484</sup>

Kierkegaard'a göre kişi tümel içerisinde alelade bir memur gibi kendisini devlet veya toplum içinde eritip rahat bir yaşam sürebilir. Haklılığı da artık birey olmasından değil devlet, toplum ve onun hukuku ile özdeş olmasından ileri gelmektedir. Fakat kahramanın mevcut hukuku aşıp bir başkasıyla değiştirme

---

<sup>481</sup> Merold WESTPHAL, "KIERKEGAARD and Hegel" (Ed. Alastair Hannay & Gordon D. Marino), The Cambridge Companion to KIERKEGAARD, (101-125), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 107; C. Stephan EVANS, Kierkegaard, Cambridge University Press, Cambridge vd., 2009, s. 108 ve 189.

<sup>482</sup> Homerostan alıntı yapılacak.

<sup>483</sup> KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, s. 83.

<sup>484</sup> KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, s. 105.

salahiyeti nereden gelecektir? Kahramanın kendisinin bu yetkiyi haiz olduğunu bilme şansı yoktur. Yasa-üstü eylemini “sonuç muhakkak ki benim haklılığımı ortaya koyacaktır” diyerek savunabilir.<sup>485</sup> İşte Danimarkalı düşünürün gözünden Hegel’in kahramanı sonuca göre meşru olan kişidir. Öte yandan iman şövalyesi dikkate alınırsa eylemlerinde meşruluktan söz etmek mümkün müdür? İbrahim peygamber, Moriya’dan indiğinde sırf karşısında kurulu bir mahkeme yahut yargıç bulamadığı için, İshak şikayetçi olmadığı için mi masumdur? Yanıt “tekil bireyin” toplumdaki mahkemelerden, hukuktan, özetle tümelden özgün durumu itibariyle üstün olmasında aranmalıdır. Aksi halde hem İbrahim’i onaylamak hem de etiğin askıya alınabileceğini ifade etmek bariz bir tezatlık içerecektir.<sup>486</sup>

### C. Tekil Birey

Her şeyden önce tekil birey Kierkegaard için önemli bir kategoriye ifade eder. Bu kategori onun düşüncesinin Thermopylae’sidir.<sup>487</sup> Burası toplumun çözülüp birey haline geldiği, kalabalıkların mecburen bir kişi olarak hareket etmesini gerektiren dar boğazdır. Leonidas’tan farklı olarak o, Thermopylae’yi kullanarak kalabalıkların geçmesini engellemeyi değil bir sıra halinde geçişlerine yardımcı olmak ister. Mezar taşına “o tekil bireydi” yazılmasını arzulayan Kierkegaard’ın çağdaşı Danimarkalılar ile arasındaki farklar aşağıdaki gibi sıralanabilir.<sup>488</sup> Danimarkalılar yasalara, yöneticilere, kurumlara saygı duyan, hayata daha ziyade materyalist yaklaşan insanlarken; Kierkegaard onları sahtekarlıkla suçlayarak bir eserinden ötekine idealist bir yaklaşımla istisna olanı ve sahiciliği savunur.<sup>489</sup> Roger Poole’un veciz ifadeleriyle mevcut ayrımı pekiştirecek olursak:

“Kierkegaard bütün toplumsal akitleri ve anlaşmaları havaya savurup ‘birey’ kategorisinin mutlak önceliğini vurguluyordu. Danimarkalılar kendilerini yasalarla

<sup>485</sup> KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, s. 87.

<sup>486</sup> KIERKEGAARD, Korku ve Titreme, s. 92 ve 109.

<sup>487</sup> Bu geçit Atina’nın kuzeybatısında yer alan, mitolojide Hades’in yeraltı diyarına açılan kapıların bulunduğu yoldur. Coğrafi yapısından dolayı özellikle ikinci Pers istilası sırasında büyük bir rol oynamıştır. Leonidas komutasındaki 300 Spartalı bu dar geçidi kullanarak Pers istilasını önlemeye çalışmıştır. Nihayet sembolik olarak özgür bireylerin büyük kalabalıklar karşısında direnişini de temsil eder. (08.01.2020) <https://www.britannica.com/place/Thermopylae>

<sup>488</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 336-338.

<sup>489</sup> Soren KIERKEGAARD, Kahkaha Benden Yana, (Çev. Nedim Çatlı), 4. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 13, Roger Poole’un önsözünden.

sınırlanmış görürler. Kierkegaard yasaların ‘istisnaları olduğu’nu, içten gelen inançları sonucu yasayı çiğnemesi ya da göz ardı etmesi gereken bazı bireylerin olduğunu ileri sürüyordu.”<sup>490</sup>

Tam da içinde yaşamakta olduğu Danimarka toplumu ile düşünür arasındaki yaklaşımdaki bu farklılıklar onun yasalara istisna teşkil eden “tekil birey” kategorisini oluşturmasına neden olmuştur.<sup>491</sup> Bireyin devlet içinde yaşamakla ikinci, gerçek ve özgür doğasına kavuştuğunu vurgulayan Hegelci düşünceyi reddeder. Devlet, Kierkegaard için objektifliği sağlayan bu yolla insanı en büyük kötülük olan sübjektiviten kurtaran bir yapı değil, özünde insan egoizminin yönetimidir. Devletin ve yasaların, Antik Yunan şüphecilığının ortaya koyduğu problemlere henüz yanıt bulamadığını ima eder. Şüpheli tez geçerliliği sürdürür; hakikat, adalet ve yasa yalnızca en büyük sayının buyruğu mudur?<sup>492</sup>

Her ne kadar Kierkegaard’ın felsefesinden siyaset teorisi ve hukuk felsefesi gibi özgül alanlara dair açıklamaları bulup çıkarmak kolay değilse de bu alanlardaki en bakir ve nitelikli kaynaklar devlet ve demokrasi hakkındaki görüşleridir. Yukarıda üstü örtük biçimde vurgulanan husus oylamanın ve oylama üzerine kurulan siyasal rejimin erdemli bir yaşamı sağlayamayacağıdır. Aksine, Danimarkalı düşünür etik kavramların yıkımının sürekli oylamalarla birlikte gerçekleşeceğine inanır.<sup>493</sup> O, devlete ve insanlığa egemen olan, erdemi baş aşağı çeviren aşağı unsurlar olduğuna inanır. Bahsi geçen unsurlar kalabalığın ve sayıların üstünlüğüdür. Sayıların üstünlüğü ile aşağı olan unsurlar zafer kazanmış ve sayıların yardımı ile kalabalık kendi ilerlemesini sağlamıştır.<sup>494</sup> İronik bir dille “oy sayıcı”nın aslında toplumdaki en kutsal kişi olduğunu belirtir. Nitekim hangi zıt fikirler çarpışır çarpışsın kazananın

<sup>490</sup> KIERKEGAARD, Kahkaha Benden Yana, s. 14.

<sup>491</sup> KIERKEGAARD, Kahkaha Benden Yana, s. 14.

<sup>492</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 742-744 ve 560. Burada Kierkegaard’ın tezinde (*İroni Kavramı 1841*) Hegelci yönler bulunduğunu söylemekte yarar bulunacaktır. İlerleyen dönemlerde kendi düşüncesinde var olan Hegelci etkileri gidermeye çalışmaktadır. İlk eseri olan *İroni Kavramı*’nda o da Hegel gibi erdemlerin devlet aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini söylemektedir. İlgili tartışma için bkz. Soren KIERKEGAARD, *İroni Kavramı*, (Çev. Sıla Okur), 3. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara & İstanbul, 2009, s. 250-260.

<sup>493</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 561-562.

<sup>494</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 685-686. Elbette buradaki vurgu aynı zamanda Hegel’in diyalektiğine (1-2-3) gönderme içermektedir.



veya hakikatin(!) ne olduğunu söylemek görevi saymanındır.<sup>495</sup> Buradan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere Kierkegaard'ın demokrasi yandaşı olmadığı söylenebilir.<sup>496</sup>

Sahicilikten yoksun demokrasi rejimine alternatif olarak, iman şövalyesinin de içinde bulunduğu tekil birey kategorisini önerir. Ancak bu öneri Hegel'in monarkı ve kahramanı ile önemli benzerlikler barındırır. Kalabalık tıpkı Hegel'in kahramanını olduğu gibi tekil bireyi de kıskanır. Onun ün kazanmasını ve kendisine istisna teşkil etmesini kabullenemez. Oysa tekil birey, tıpkı Sokrates halk meclisinde yargılanırken olduğu gibi, manevi üstünlüğü ile kalabalığa baktığında kitleyi değil Platon, Kriton gibi dostlarını ve bireyi görür.<sup>497</sup> Yine tekil birey olmak kişinin yaşamına mâl olabilecek bir sanattır. Kahramanda olduğu gibi kalabalık, tekil bireyin eylemelerini kendi ırkına, güruhuna, topluma ve hatta vatana karşı (*lese-majeste*) bir suç olarak görebilecektir. Görüleceği üzere kahraman ile tekil birey olmanın sonuçları birbirine yaklaşmaktadır.<sup>498</sup>

Kierkegaard'ın demokrasinin karşısında onayladığı rejim tek kişinin yönetimidir. Bu tek kişinin yönetimi Hegelci manada karar unsuruna vurgu yapar. Sayısal üstünlüğün galip gelmesinin pahalıya mal olacağına inanır. Toplum adeta şımarık bir çocuk gibi neye ihtiyacı olduğunu bilmemektedir. Ona göre toplumun ivedilikle ihtiyaç duyduğu temel husus tıpkı bir çocuğun ihtiyaçlarını ona söyleyecek ve korkmaksızın “yapacaksın” emrini verecek olan yöneticilerdir. Aksi takdirde herkes öğrencidir, topluma nasıl davranacağını öğretecek kimse bulunmaz.<sup>499</sup> Nitekim, Hegel'in vurguladığı ve daha sonra Schmitt'in kararcılığında (desisyonizm) zirveye ulaşan egemenliğin karar unsuru Kierkegaard tarafından da tekrar edilir.

---

<sup>495</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. “Onun görevi oyları saymak olacaktır. Bir konunun tartışılması tamamlanır tamamlanmaz, başkan oy sayıcıya şöyle diyecek: ‘Lütfen sırayla evet ve hayır oylarını sayıp, hangisinin fazla olduğunu belirler misiniz?’ Buradaki fikir kim kazanırsa kazansın, kazananın hakikat olacağıdır. Bütün toplantıya katılanlar hayrete düşecekler ve diyecekler ki: bu Tanrı'nın irâdesidir. Oy sayıcı aynı zamanda kutsal bir kimse olmalıdır; zira onun kişiliğinde devletin kuralları somutlaşmaktadır. Bu nedenle o bir tür tanrı ya da en azından oryantall tarzda tapınılacak ve şerefine yılda bir gün bayram yapılacak bir mitolojik kişidir.” KIERKEGAARD, Günlükler, 565-566.

<sup>496</sup> SKIRBEKK & GILJE, s. 439.

<sup>497</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 601-602 ve 605. GSM 601-602 ve 605

<sup>498</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 337.

<sup>499</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 487-488. Benzer bir görüş David West tarafından şöyle ifade edilmiştir. O, çağdaşlarının kendi kendinin bilincindeki otantik kararın aciliyetinin farkına varmalarını sağlamayı, konformist bir toplumun uyuşturucu etkisini dengelemeyi ümit eder. West, s. 174.

Görüleceği üzere Danimarkalı düşünür için yapılacak seçim kamuoyu, yerleşik düzen ve tekil birey ile ona içkin biçimde değerlendirilebilecek iman şövalyesi arasındaki bir tercihtir. Ya yerleşik düzen ve onun kurumları ya da tekil birey. Kierkegaard seçiminin kayıtsız şartsız tekil birey lehine olduğunu bizi ikna etmek ister.<sup>500</sup> Bir “ya/ya da” seçimi olarak tekil birey özünde yasa ile iman şövalyesi arasındaki farkı da ortaya koyar. Demokrasiye, devlete ve yerleşik düzene ilişkin bütün düşünceleri bir kül halinde değerlendirildiğinde iman şövalyesi etiği askıya almak bakımından erken bir olağanüstü hâl teorisi ve yasa üstü bir pozisyondadır. Öte yandan Kierkegaard’ın düşüncelerinin hukuk, siyaset gibi alanlarda yoğunlaşmadığını da akılda tutmak gerekir. Dolayısıyla ondan bütüncül bir yargıdan ziyade fragmanlar halinde açıklamalar beklemek yerinde olacaktır. Kaldı ki sayılı yerde dahi olsa yerleşik düzeni savunduğu da hatırdan bulunmalıdır.<sup>501</sup> Özellikle bu çalışma bakımından önemli olan aşağıdaki açıklamaya yer vermek gerekir.

İlk olarak iman şövalyesini düşündüren 16 Aralık 1834 yılında günlüğüne yazdığı bir yazıda şöyle demektedir:

“Yüce bir insanın başkalarından farklı prensiplere göre mi değerlendirilmesi gerekir? Bu soruya sıklıkla olumlu cevap verilir; ancak ben doğru cevabın ‘hayır’ olduğu kanısındayım. Büyük bir insan Tanrı’nın seçtiği enstrüman olması nedeniyle büyüktür. Eylemin sâhibinin kendisi olduğunu, geleceğe bakabileceğini sanır ve amacın araçları yücelten o ışık altında görülmesine izin verirse, o zaman küçülür. Hak ve ödev herkes için geçerlidir. Tıpkı insanların adaletsizliği empoze etmeye izin veren politikalara eğilim göstermesinin hoş görülememesi gibi, bunların ihlâl edilmesi de büyük adamlar için asla affedilemez. Böyle bir adaletsizliğin genellikle yararlı sonuçlar doğurduğu doğrudur; ancak bu yararlı sonuçlar için teşekkür etmemiz gereken o devlet ya da o kişi değil, İlâhî takdirdir.”<sup>502</sup>

Bu paragrafta iman şövalyesi gibi olağan dışı kişilerin yasa ile kurması gereken ilişki biçiminin kalabalıktan ve standarttan farklı olmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak bu düşünce Kierkegaard’ın henüz eser vermediği yirmi bir yaşına denk gelmektedir. Nitekim burada daha sonra reddedeceği Hegelci etkiler (kahramanın enstrüman olması gibi) de kolaylıkla görülebilir. Dolayısıyla ilerleyen dönemlerde her ne kadar ilahi takdire inanmayı sürdürse de tekil birey düşüncesini geliştirdiği ve *Korku ve Titreme*’de (1843) İbrahim’in pozisyonunu hem kahramandan hem de toplum ve ahlaktan ayırdığı söylenmelidir.

<sup>500</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 611.

<sup>501</sup> Yerleşik düzenle ilgili açıklamaları için bkz. KIERKEGAARD, Günlükler, s. 528-529 ve 633.

<sup>502</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 31.

Sonuç olarak Kierkegaard yasa, hukuk, devlet veya toplum alanlarından hangisine değinirse değinsin o alana Hristiyan bir karakter kazandırmaya çalışır. Kendi görevini halihazırda ideal olan, Hristiyanlığı tefekküre sevk etmek diye tanımlar.<sup>503</sup> Bu misyonu gerçekleştirirken başvurduğu örnek şahsiyetler çoğu zaman hukukla ya da yerleşik düzenle irtibatlandırılmayacak istisnalar gibi dursa da *Tekerrür* eserinin temel tezi dikkate alındığında bu istisnaların evrenseli açıklamak bakımından büyük bir önemi haiz olduğu anlaşılır. Keza, onun düşüncesi içerisindeki Sokrates ve İsa gibi istisna şahsiyetler, dolaylı dahi olsa politik etkileri bulunan şahsiyetlerdir. Dahası Kierkegaard Hegel'in diyalektik yöntemini ve ilerlemeci yaklaşımını eleştirirken daha ziyade ilk dönem Hegel okurları gibi Hegel'in felsefesini lineer bir gelişim formu biçiminde anlamış ve eleştirmiştir. Yukarıda iki düşünür arasındaki büyük farklara değinilmiş olup ulaştıkları sonuçlar bakımından hatırı sayılır bir benzerlik gösterdikleri söylenebilir. Özellikle iman şövalyesi tıpkı Hegel'in kahramanı gibi her ne kadar avuntusunu tümelde, evrenselde bulamasa bile yasayla istisna ilişkisi kurabilen, onu askıya alabilen kişidir. Nitekim yürürlükte olan hukukun askıya alınması, Kierkegaard'ın ardılları tarafından olağanüstü hallere dönüşecek ve yasaüstülüğün son formu olarak karşımıza çıkacaktır.

### III. SCHMİTT VE AGAMBEN'DE OLAĞANÜSTÜ HAL

Modern devletin, Kıta Avrupa'sında ortaya çıkışından 21. yüzyıla gelene kadar geçirdiği dönüşüm büyük ölçüde aydınlatılmışsa da içerisinde bugün bile bir miktar gizem barındırmaktadır. 16. yüzyıl ve öncesine hâkim olan Hristiyan ilahiyatı, 17. yüzyıla gelindiğinde Newton, Galilei, Descartes, Grotius, Hobbes gibi bilimsel çalışmalara önem veren düşünürler aracılığı ile yerini metafiziğe bırakmıştır.<sup>504</sup> Bilimin ve Tanrının uzlaştırılmaya çalışıldığı bu dönemin esasında bilimin ve aydınlanmanın lehine 18. yüzyılda karara bağlandığı söylenebilecektir. Batıl inançlar, fanatizm, cehalet ve insanlığın ergin olamama hali insanın zihinsel ve ahlaki çabalarıyla diğer bir deyişle büyük aydınlanmayla aşılmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise dünya tarihinin geçirdiği evreler, tıpkı Comte'ta (teolojik, metafizik, pozitif)

<sup>503</sup> KIERKEGAARD, Günlükler, s. 519.

<sup>504</sup> Carl SCHMITT, Siyasal Kavramı, (Çev. Ece Göztepe), 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 112-113.

olduğu gibi üçlemelerle anlatılacaktır. İnsanlık yine bir üçleme içeren diyalektik kurgu sayesinde daha da özgürleşecek ve yükselecektir.<sup>505</sup> Hatta diyalektiğe, senteze olan inanç öylesine tabana yayılmıştı ve öylesine yüksekti ki Gorki bir öyküsünde, Nietzsche ile Marx'ı uzlaştırmak isteyen genç karakterine “*sentezsiz olmaz, sentezsiz yaşanmaz*” dedirtecektir.<sup>506</sup> Ancak bu kısa dönem yerini ikiliklere ve çatışmalara bırakacak, özellikle ekonomi bu çatışmaların yaşandığı temel saha olacaktır. Marx'ta bu ikilik kendisini kapitalist-proleter ayrımı biçiminde gösterecektir.<sup>507</sup> Yaklaşık yüzyıllık bir ömür yaşamış Alman hukukçu ve düşünür Schmitt, Kıta Avrupası'nın dört yüz yılını ve dönüşümünü yukarıdaki şekilde okuyordu. Olağanüstü hâl kuramının en önemli temsilcilerinden biri olarak o, devletin geçirdiği dönüşümü de bu temellerden hareketle açıklıyordu. Kabaca bütün bir süreç ilahiyattan metafiziğe, insan merkezli ahlaktan ekonomiye doğru seyreden dünyevileşmeydi.<sup>508</sup>

Pek tabii Schmitt için devlet, bahsi geçen sekülerleşmenin yaşandığı en kritik mekandır. Nitekim onun gözünde devlet kuramının tüm kavramları dünyevileştirilmiş teolojik kavramlardır ve pozitif hukuk da içerisinde teolojik kalıntıları barındırır. Örneğin, her şeye gücü yeten Tanrı artık kanun koyucudur. Tanrı yerine tıpkı Tanrı gibi olan devlet mutlaktır ve her yerdedir.<sup>509</sup> Aydınlatılmış olan devletin ve devlete ilişkin kavramların içerisindeki gizem tam da bu dünyevileştirilmiş ilahiyattır. Bu kavramlardan en dikkat çekici olanlarından biri ise hayatla hukuk arasında bir sınır durum oluşturan olağanüstü hâl kavramıdır. Şimdiden belirtmek gerekir ki olağanüstü hâl hem Schmitt için hem de istisna hali şeklindeki kullanımıyla Agamben için anayasal düzenlemelerden veya sıkıyönetimlerden farklı bir kavramdır.<sup>510</sup> Bu sınır durum aracılığı ile hem yasa-üstülüğün son görüldüğü formu anlamak hem de Schmitt ve Agamben gibi bu olağanüstü hale veya istisna haline odaklanan düşünürlerin görüşlerini incelemek mümkündür.

---

<sup>505</sup> Carl SCHMITT, *Siyasal Kavramı*, s. 104.

<sup>506</sup> Maksim GORKİ, *Benim Üniversitelerim*, (Çev. Mazlum Beyhan), 2. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 32.

<sup>507</sup> Carl SCHMITT, *Siyasal Kavramı*, s. 104.

<sup>508</sup> Carl SCHMITT, *Siyasal Kavramı*, s. 111-112; Carl SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, (Çev. Emre Zeybekoğlu), 2. Baskı, Dost Yayınları, Ankara, 2005, s. 10.

<sup>509</sup> M. Ertan KARDEŞ, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.113; SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, s. 41. Yine benzer bir görüş için bkz. SCHMITT, *Siyasal Kavramı*, s. 72.

<sup>510</sup> SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, s. 13.

## A. Olağanüstü Hal

Schmitt, 1922 tarihinde en önemli metinlerinden biri olan *Siyasal İlahiyat* adlı eserini kaleme almıştır. Eserin ikinci baskısına yazdığı önsözde (1933) ise liberal hukuk devleti anlayışına karşı giriştiği fikir mücadelesini ilk haliyle koruduğunu, hatta kelimesi kelimesine tekrar edildiğini ifade eder.<sup>511</sup> Benzer şekilde aleniyet gibi devletin şeffaflığına yönelik bir ilkeyi ya da parlamenter demokrasiyi de döneminin bütün eğilimine rağmen desteklemez. Yaşamıyla ve düşünceleriyle de olağanın dışındadır. Hukuk devletine ya da parlamenter demokrasiye karşı çıkışındaki temel neden hukuk anlayışının desizyonist (kararcı) bir karaktere sahip olmasıdır. Schmitt'in Hobbes'tan yola çıkarak ürettiği bir kavram olan desizyonizm, (kararcılık) onun egemenlik tanımlarına içkindir.

Schmitt'in egemene ilişkin ilk tanımı, egemenin olağanüstü hale karar veren kişi olduğu şeklindedir.<sup>512</sup> Mevcut tanım Schmitt için iki açıdan önemlidir. Schmitt için norm ve normallik istisnayı tespit edemez. Bu sebeple normal zamanlarda karardan çok yasaların etkinlik kazanması anlaşılabilir. Fakat tam da olağan durumun öngöremeyeceği bir olağanüstü hâl açığa çıktığında yasanın yerini kararın alacağını ve bu kararın kurucu bir rolünün olacağını ifade eder. Bu haliyle karar tıpkı Hegel'de olduğu gibi Schmitt için de egemenin en belirleyici eylemidir. Yine Schmitt'te olduğu gibi Hegel için de devletin içine düştüğü tehlike anında egemen, "isteğim budur" diyerek devlete gerçek kimliğini verecek kişidir.<sup>513</sup> Dolayısıyla bu benzerlik gözden kaçırılmaması gereken ve olağanüstü hâl kuramına temel oluşturan görüşlerden biridir. Schmitt ise olağanüstü halde sadece devletin gerçek kimliğine kavuşmadığını aynı zamanda egemenin de olağanüstü hâl aracılığı ile belirlenimini arttırdığını söylemiştir.

Diğer yandan bu tanım ikinci bir düşünürün de izlerini taşır. Schmitt istisnanın kuvvetini Kierkegaard'a atıfla açıklar. İstisna hali ya da olağanüstü hâl sadece kuralın aşıldığı bir zaman dilimi ve etkinlik olmayıp kuralın oluşturulduğu, kurula hayat

<sup>511</sup> SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, s. 9.

<sup>512</sup> SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, s. 13

<sup>513</sup> SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, s. 13-14. Karşılaştırma için bkz. HEGEL, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, §278-279, s. 228-229.

kazandırılan anın da kendisidir.<sup>514</sup> “*İstisna hem kendisini hem de tümeli açıklar.*”<sup>515</sup> Aynı zamanda Schmitt için olağanüstü hâl teolojik bir kavram olan mucizenin hukuka aktarımıdır.<sup>516</sup> Dolayısıyla siyasal alanın ilahi öğelerinden biri de bu merkez kavramda gizlenmektedir. Bu kavramın hukuk için taşıdığı anlamı mucize aracılığı ile anlatmak gerekirse; Musa peygamber bir mucize eseri denizi yarıp, her iki tarafında sular bulunan bir geçit oluşturduğunda sadece bütün doğa ilkelerini askıya almamış aynı zamanda insana ait olan dünyanın sınırlarını da göstermiştir. Musa olmadan denizi ikiye ayırmak mümkün değildir. Nitekim Musa peygamber o denizden çekildiği anda kural daha da belirginleşmiş ve deniz firavunun ordularını yutmuştur. Kural kendini eskisinden daha şiddetli (belirgin) şekilde göstermiş, tam da doğasına uygun biçimde yeniden yürürlüğe girmiştir. Halbuki Musa karaya adımını attıktan sonra yaşanan sadece denizin eski akışına kavuşmasıdır. Musa'nın gösterdiği mucize ve istisna hem kuralı belirginleştirir hem de bir insanın doğal sınırlarını ortaya koyar. İnsanlığın hudutları en fazla mucizenin gittiği yere kadar götürülebilir. Buradan hareketle hukuktaki istisna hali de hem kendisini açıklayan hem de kendisinden sonra gelecek normu belirginleştiren bir karar anıdır.

Öte yandan Schmitt'in *Siyasal İlahiyat* metninin ünlü açılışını zorunluluk kavramı ve ıztırar haline ilişkin bir açıklama takip eder.<sup>517</sup> Schmitt, ıztırar halinin hukuken sınınamayacağını çünkü normatif alanın dışında kaldığını söyleyen hukukçuların hukuku sadece normdan ibaret gördükleri için yanıldıklarını düşünür. Temelde zorunluluk hali bir kimsenin kendi davranışlarıyla neden olmadığı ancak içine düştüğü tehlike dolayısıyla suç oluşturabilecek (hukuk-dışı) bir fiilde bulunmasına rağmen kusursuz kabul edildiği ve cezalandırılmayacağı bir haldir.<sup>518</sup> Bu tanım ıztırar haline düşen kişiye, özneye yönelik bir tanımdır. Oysa kişinin içine düştüğü durum sırf o kişi ya da kişiler için bir olağanüstü haldir. Tam da bu nedenle Schmitt'in egemenlik tanımını ve olağanüstü hale ilişkin açıklamasını takiben ıztırar haline dair bir tartışma yürütmesi anlaşılabilir. ıztırar halinde kişiyle olağan hukukun bağı,

<sup>514</sup> SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, s. 22.

<sup>515</sup> KIERKEGAARD, *Tekerrür*, s. 122.

<sup>516</sup> SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, s. 41.

<sup>517</sup> SCHMITT, *Siyasal İlahiyat*, s. 14.

<sup>518</sup> Timur DEMİRBAŞ, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 13. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2018, s. 300.

gerçekleşen doğa durumu, yaşam olayı sebebiyle kesilmiştir. Karneades tahtası<sup>519</sup> üzerinde kişiler yasalarla olan bağlarını yitirirler. Nasıl norm o an içerisinde bu kişilere ulaşamıyorsa, olay bittikten sonra bu kişilerin norma göre cezalandırılmaları da beklenmemelidir.

Eski bir latince deyişte olduğu gibi “zorunluluğun yasası yoktur” (*necessitas legem non habet*). Fakat bununla da yetinilmez. Zorunluluk sadece olağan yasaları tanımamak değil, kişinin kendi yasasını da yaratmasını ifade eder.<sup>520</sup> Yeni yasalar kişinin sel, deprem, yangın ve türlü felaketler içeren doğa olayı ya da güç bir yaşam olayı karşısında onu hayata bağlayacak karar ile tekrar açığa çıkar. Hobbes’un terminolojisi ile zorunluluk haline yaklaşacak olursak; ızdırar hali, kişinin medeni hukukun, olağan hayatı düzenleyen hukukun sınırlarının dışında olmasını, doğa durumuna geri dönmesini ifade eder. Doğa durumunda ise yasa, yaşamın korunması ve sürdürülmesidir. Unutulmaması gereken husus kişinin sadece medeni hukuk düzeninin ve düzenlemelerinin dışında yer aldığıdır. Schmitt’in de işaret ettiği gibi kişi normun dışındadır hukukun değil. Bu halde karara dayanan bir hukuk etkindir ve dahası medeni hukuk doğa durumunda atılmış bir tohumdur. Gerçekten de Hobbes bütün bir hukuk düzenini doğa durumu üzerinden inşa eder. Bu hukuk ise karar unsuru ile ortaya çıkar. İster barışı sürdürmek denilsin isterse yaşamın korunması yolunda sağlanan uzlaşma hepsi bir kararın sonucudur. Dahası Hobbes’un terminolojisi ile konuşurken unutulmaması gerekir ki, devlet hep doğa durumundadır. Devlet sürekli denizin ortasındaki Karneades tahtası üzerindedir. O halde devlet karar ile hareket etmektedir. Aynı zamanda bütün medeni hukuk da onun kararına dayanır. Tam da bu sebeple Schmitt, desizyonizmden bahsederken onun mottosunu Hobbes’un *Leviathan* adlı eserinde bulur. “*Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil. (Auctoritas, non veritas facit legem)*”.<sup>521</sup>

---

<sup>519</sup> Zorunluluk halinin ilk örneği olarak gösterilen bu olayda batan geminin tahta parçalarından birine tutunmak isteyen iki kişi bulunmaktadır. Tahta sadece bir kişiyi taşıyabileceği için gemicilerden biri diğerini suya itmiş ve hayata tutunmuştur. DEMİRBAŞ, s. 302.

<sup>520</sup> AGAMBEN, İstisna Hali, s. 34-36. Özellikle Agamben zorunluluk halinin bu ikili yapısını çok veciz biçimde ortaya koymuştur. İlk durumda yani kişi ızdırar haline düştüğünde hukuk askıya alınmaktadır. Takiben bu durumu düzeltmek adına yaptığı eylemlerle ise fiil hukuka dönüşür. İztirar halinde egemen için ise istisna halinde önce hukuktan fiile geçiş (askıya alma) takiben fiilden hukuka geçiş (karar aracılığı ile müstakbel hukukun oluşturulması) söz konusudur. AGAMBEN, İstisna Hali, s. 39.

<sup>521</sup> Schmitt bu söze kaynakça olarak Hobbes’un *Leviathan* eserinin 26. Bölümünü göstermiştir. SCHMITT, Siyasal İlahiyat, s. 38. Fakat Hobbes’un ilgili bölümü olan *Toplum Yasaları Üzerine*’de

Giorgio Agamben ise istisna halini hayat ile hukuk arasında bir sınır durum olarak görmektedir. İstisna anında açığa çıkan kararlar olağan hukuk (tıpkı kızıl denizin sağ ve sol yakası gibi) askıya alınır ve yaşamın henüz hukuk olmayan yönleri hukuka dahil edilir.<sup>522</sup> Agamben, Schmitt'in bir egemenin olağan durumla kurduğu ilişkiyi yani hukuk karşısında nasıl konumlandırılabileceğini de araştırır. Agamben'e göre olağanüstü hâl, normun yürürlükte olduğu fakat uygulanacak sahayı kontrol edecek gücünün olmadığı ve sahayı kontrol eden gücün henüz yasallaşmadan geçerli olduğu hukuki bir rejimdir. Ayrıca bu rejim bazı yönlerden oldukça faydalı addedilebilir. Bu sayede hukukun yaşamla olan irtibatı kuvvetlenmektedir. İster tıpkı bizim ülkemizde olduğu gibi anayasal bir tedbir olarak olağanüstü halden bahsedelim ister yasal alanın hiç öngöremediği bir olağanüstü hâl ortaya çıkmış olsun bu yolla hukuki rejim muhtemel yok oluşu karşısında kendisi ile yaşam arasında yeniden irtibat sağlayacak bir yapıyı devreye sokmaktadır.<sup>523</sup> Tam da bu nedenle egemen bir şey için ya da bir şey uğruna o şeyi askıya alan kişidir. Söz gelimi demokrasi adına demokrasiyi, hukuk adına hukuku, devlet uğruna devletin olağan işleyişini ve kurumlarını, yasalarını askıya alır. Ayrıca olağanüstü hale ilişkin bu yapı ne Agamben için ne Schmitt için yeni bir yapı değildir. Hukukun sürekliliği ve devamlılığı zaten bu mekanizmanın işletilebilmesine bağlıdır. O halde olağanüstü hâl yalnızca Weimar Anayasası'nın 48.

---

doğrudan böyle bir cümle bulunmamaktadır. Türkçe diline yapılan çevirilerde bu yapıya en uygun düşen cümleler ise şunlardır: "... yasaları yapan, *juris prudentia* veya hukukçuların bilgeliği değil, bizim şu yapay varlığımız devlet ve onun buyruğudur." ve "Devletin otoritesi olmaksızın salt yazarların otoritesi, ne kadar haklı olursa olsun, onların görüşlerine yasa niteliği vermez. Ahlaki erdemler ve onların barışın sağlanması ve sürdürülmesi bakımından önemi üzerine bu kitapta yazdıklarım, gerçeğin ta kendisi olsa da, toplumsal hukukun bir parçası olmadıkça yasa değillerdir. Bunlar, doğal akla uygun olsa da, ancak egemen güç sayesinde yasa olurlar." cümleleridir. HOBBS, *Leviathan*, s. 204 ve 208. Benzer bir açıklama Gerard Donhauser tarafından da yapılmıştır. Gerard DONHAUSER, "Nomos or Law? Hans Kelsen's Criticism of Carl Schmitt's Metaphysics of Law and Politics" Hans Kelsen and the Natural Law Tradition (Ed. Peter Langford & Ian Bryan & John McGarry), Brill, Leiden & Boston, 2019, s. 378. Diğer yandan bu cümlenin bir kalıp olarak yerleşmesine sebep olan temel metin ise muhtemelen 1668 tarihli Latince metnidir.

<sup>522</sup> AGAMBEN, *İstisna Hali*, s. 10 ve 13.

<sup>523</sup> Giorgio AGAMBEN, "Olağanüstü Hal", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (Çev. Ferit Burak Aydar), (Hız. Aykut Çelebi), Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 168-169.



maddesi<sup>524</sup> ya da Fransız Şartı'nın 14. maddesi<sup>525</sup> gibi anayasal tedbirler ile açıklanacak bir hadise değildir. Bu hukukun akıbetinin ne şekilde olacağına ilişkin egemenin bir kararıdır. O yüzden buradaki karar sadece hukuki, ya da hukuk dışı sosyolojik bir karar da değildir.<sup>526</sup> Bu sebeple hukukun eşiğinde yer alır. Agamben, Schmitt'in egemeninin topolojisini, hukuk dışında ama ona ait diye tarif eder.<sup>527</sup> Benzer şekilde Schmitt de olağanüstü halde egemenin yetkilerinin sınırsız olması gerektiğini ve yerleşik düzeni tamamiyle askıya alması gerektiğinden bahsetmiştir. Bu durumda hukuk geriye çekilmekte fakat devletin yaşamla bağı kuvvetlenmekte, yaşama şansı artmaktadır. Yine de istisna hali basitçe bir anarşi ve kaos hali değildir. Çünkü istisna hali hukuki bir düzen değilse bile egemenin niyeti yeni bir hukuki düzen tesis etmektir ve hala hukuki anlamda bir düzenden bahsedilebilir.<sup>528</sup>

Hukuki düzenin iki unsuru olağanüstü halde karşı karşıya gelecektir. Hukuk ve düzen, norm ve karar. Bu ikilikler tam da Kierkegaard vari bir “ya/ya da” seçimidir.<sup>529</sup>

---

<sup>524</sup> 1919 tarihli Weimar Anayasası'nın 48. maddesi için bkz.

*“Bir eyalet, anayasaya veya imparatorluk yasalarına göre görevlerini yerine getiremezse, devlet başkanı bunu silahlı kuvvetlerin yardımıyla yapmaya zorlayabilir. Devlet başkanı, eğer Alman İmparatorluğundaki kamu güvenliği ve düzeni büyük ölçüde bozulursa veya tehlike altındaysa, kamu güvenliğini ve düzenini geri kazanmak için gerekli önlemleri alabilir. Gerekirse silahlı kuvvetlerin yardımıyla müdahale edebilir. Bu amaçla 114, 115, 117, 118, 123, 124 ve 153. Maddelerde yer alan temel hakları kısmen veya tamamen geçici olarak askıya alabilir.”* Çev. tarafımıza aittir. (Erişim) [http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/ghi\\_wr\\_weimarconstitution\\_Eng.pdf](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/ghi_wr_weimarconstitution_Eng.pdf), 13.12.2019, s. 3.

<sup>525</sup> Fransız şartı 18. Louis tarafından 1814'te oylamaya sunulan ve halk tarafından kabul edilen 1848'e kadar yürürlükte kalmış anayasal bir metindir. Bknz. James Harvey ROBINSON, Reading in European History: Volume II, The Athenæum Press Ginn & Company, Boston vd., 1906, s. 537-538. Fransız Şartı'nın 13. ve 14. Maddeleri şu şekildedir:

*“Kralın şahsı dokunulmaz ve kutsaldır, ancak bakanlar sorumludurlar. Yalnızca kral yürütme erkine sahiptir.*

*Kral devletin yüce başkanıdır; kara ve deniz kuvvetlerinin komutanıdır, savaş ilan eder, barış, ticaret ve ittifak anlaşmalarını yapar, kamu idaresinin bütün görevlilerini atar ve yasaların yürütülmesi ve devletin güvenliğinin sağlanması için gerekli düzenlemeleri ve yönetmelikleri çıkarır.”* Çeviri tarafımıza aittir. ROBINSON, s. 541.

<sup>526</sup> Genellikle kurucu iktidarın da hukuk dışında hareket ettiği ve sınırlarının ancak ve ancak sosyolojik olduğu ifade edilmektedir. Oysa Schmitt bu sınır durumu sadece hukuk dışı ve sosyolojik olarak görmez aynı zamanda hukuki bir anlam barındırdığını da ifade eder. Nitekim olağanüstü halde bulunan bir devletin ve egemenin ivedilikle üzerine eğilmesi gereken ilk husus, yaşam karşısında aldığı kararların toplum tarafından benimsenip benimsenmediğidir. Nitekim bu kararlar benimsenmiyorsa ve kitlede bir karşılık bulamıyorsa egemen olma özelliğini bir süre sonra yitirecektir. Benimsendiği takdirde de zaten o kararların normalleştiği ve normalleştiği bir sürece girilir ve hukuk alanına geçilir. İşte bu sebeple egemen sadece olağanüstü halin ne olduğunu değil olağan halin de ne zamandan itibaren geçerli olduğunu tayin eden otoritedir. Bir sonraki aşamada norm bu karardan kurulur. SCHMITT, Siyasal İlahiyat, s. 20.

<sup>527</sup> AGAMBEN, Olağanüstü Hal, s. 168.

<sup>528</sup> SCHMITT, Siyasal İlahiyat, s. 19.

<sup>529</sup> SCHMITT iyi bir Kierkegaard okuyucusu olduğunu birçok yerde kanıtlar. *Siyasal İlahiyat* mentinden *Tekerrür*'ü okuduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Dahası çeşitli kitaplarında Kierkegaard'ın *Ya/ya*

Bu halde egemenin kararı kendisini normatif bağlardan, mevcut hukuk sisteminden, yerleşik düzenden sıyrarak mutlaklaşır. Bu sayede norm ve karar birbirinden ayrılacaktır. Devletin devamlılığı uğruna hukuk, karar aracılığıyla minimuma indirgenir. Tıpkı norm/al düzen devam ederken karar unsuruna pek az ihtiyaç duyulması gibi.<sup>530</sup> Schmitt'in hukuk düşüncesinde kritik an geldiğinde kararın mı normun mu son sözü söyleyeceği temel bir meseledir. Çağdaşlarıyla olsun ya da Kant gibi önceki dönem düşünürleriyle olsun arasındaki uçurumun kapanmamasının yegâne sebebini de onun bu seçiminde aramak gerekir.

Kelsen'in *Saf Hukuk Teorisi*'nin belli bir manada Kant'ın düşüncelerini izlediği söylenebilir. Nasıl ki Kant bireyden hareketle bilimsel nitelikli, her durumda geçerli bir ahlak inşa etmeye çalışmış ve hukuk sahasını siyasetten, dogmalardan ayırmaya çalışmışsa; Kelsen de benzer biçimde hukukun sadece normatif düzenlemelerle ilgilenen bir alan olması gerektiğini ifade etmiştir. Özellikle Kelsen'in düşüncesi bir normun geçerliliğinin başka bir norma dayandığını söylemesi dolayısıyla Schmitt'in "ya/ya da"sının karşıt hattını oluşturur.<sup>531</sup> Çünkü Schmitt için pozitivist-normativist hukuk okullarının savduklarının aksine normların yürürlükte olmasının sebebi bir başka genel ya da temel (grund) norm değildir. Schmitt'e göre "*Hiçbir yasa kendi kendine yürürlüğe giremez.*"<sup>532</sup> Dahası, Antik Yunan'ın hukuk anlayışına uygun olarak yasalar; arkalarında her zaman onlara şekil veren, koruyan, koyan insanları ya da siyasi rejimleri varsayar. Devlet, "deus ex machina" gibi etkili bir normlar sistemi vasıtasıyla kendi kendine yürüyen bir yapay varlık değildir. Karar olmadan normların tek başlarına bir önemleri yoktur. Bütün bir devlete hayat veren normlar değil kararlardır. Karar aldığı için devlet bu ismi kazanır.<sup>533</sup>

Özetle, olağanüstü hâl egemeni açığa çıkararak, yaşamın bizzat kendisine ve hayat olaylarına gönderme yapan bir zaman ve durumdur. Hayatın belirli bir zaman diliminin olağanüstülüğüne karar verecek kuvveti ve cesareti bulan kişi ise egemendir.

---

*da*'sını sıklıkla hatırlatacak şekilde "ya da" ifadesini kullanır. Kritik seçimlerde bu ikiliğin kuvvetine gönderme yapar. Bu kullanımlar için bkz. Carl SCHMITT, Kanunilik ve Meşruiyet, (Çev. Mehmet Cemil Ozansü), İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 120; SCHMITT, Siyasal İlahiyat, s. 58. Ertan Kardeş de Schmitt'in desizyonizmi ile "ya/ya da" arasında benzer bir bağ kurmaktadır. KARDEŞ, s. 104.

<sup>530</sup> SCHMITT, Siyasal İlahiyat, s. 19-20.

<sup>531</sup> KARDEŞ, s. 209.

<sup>532</sup> Carl SCHMITT, (Aktaran): KARDEŞ, s. 213.

<sup>533</sup> KARDEŞ, s. 109 ve 214.

Bahsi geçen egemen yalnızca istisnayı tespit etmeyip karar unsuru ile istisnadan sonraki düzeni de tesis eder. Nitekim Schmitt normun ve normal zamanların istisnayı tayin edemediğini; fakat, aksinin tamamıyla doğru olduğunu düşünür. O halde hukuk düzeninin üzerine kurulacağı temel, alelade bir zamanda kabul edilen, varsayımsal bir norm değildir. Bilakis, hukuk norma değil; norm, doğası gereği bir başka unsura yani karara dayanmalıdır. Hiçbir yasa arkasındaki politik yaşam ve yaşayan olmadan düşünülemez. Bu anlayış, kararın norma göre önceliğinin bulunduğu, önce geldiği desizyonizmdir.

## **B. Desizyonizmin Unsurları**

### **1. Kararın Konusu**

Schmitt'in egemenliğe ilişkin yaptığı ikinci tanım da onun hukuk anlayışını, desizyonist yönünü ortaya koymaktadır. *Siyasal Kavramı* adlı eserinin büyük ölçüde yoğunlaştığı konu bu ikinci tanımı açığa çıkarmaktır. Alman hukukçu ve düşünür 1932 tarihli metninin ilk cümlesinde siyasal alanın devletten önce geldiğini söyler.<sup>534</sup> Dolayısıyla olağan düzeni temsil eden devletten önce bir egemen bulunmaktadır. Egemen, bütün kitaba yayılan dost-düşman ikiliğini tayin eder ve onun kim olduğu *Egemen dosta düşmana karar veren kişidir*, cümlesiyle anlaşılır. Bu tanım cümlesi onun hukuk düşüncesinin özünü içerir. Nitekim tanımında hem olağandan, düzenden, norm/alden önce kararın geldiğini vurgular, hem de kararın konusunu (dost-düşman ikiliği) ve öznesini (egemen) belirler.

Kararın konusu hemen yukarıda belirtildiği gibi dostun ve düşmanın kim olduğudur. Dost-düşman ayrımı siyasal alanı dolduracak içeriktir. Tahmin edileceği üzere Schmitt için düşman kişisel nedenlerle veya kişisel özellikleri dolayısıyla nefret edilen kişi değildir.<sup>535</sup> Düşman kavramı bireysel alanın değil, kamusal alanın konusudur. Düşman da ancak kamusal bir düşmandır. Aynı ilke dostluk söz konusu olduğunda da uygulanabilir. Bireysel kanaatlere dost-düşman ayrımı bakımından yer yoktur. Kişi istediği kadar herhangi bir kimseye düşman olmadığını, herkese aynı

<sup>534</sup> SCHMITT, *Siyasal Kavramı*, s. 49.

<sup>535</sup> SCHMITT, *Siyasal Kavramı*, s. 59.

mesafede durduğunu iddia etsin; Schmitt nazarında bu itiraz siyasal alanın anlaşılmadığı yanıtını alacaktır. Böyle bir iddiada bulunan kişi kendisini kararı alan siyasal birlikten ayrı düşündüğü gibi fiilen de ayırmalıdır.<sup>536</sup>

Kararın öznesi, egemen ya da siyasal birlik Schmitt'e göre insanlardan müteşekkil bir bütündür. Aynı şekilde düşman da bu yapıya benzer ikinci bir bütündür.<sup>537</sup> Aralarındaki anlaşmazlık kalıcı olmakla birlikte Alman düşünür ve hukukçunun yaklaşımı, düşmanın insan olduğu gerçeğini yadsımaz. Örneklendirmek gerekirse Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki uzun süreli savaşlarda iki tarafta bir diğerinin insanlığından şüphe etmez. Fakat, Schmitt daha büyük bir tehlikeye nispeten erken sayılabilecek bir dönemde dikkat çekmektedir. Eğer dost ve düşman ayrımı tarih dışı bir birey<sup>538</sup> fikrine dayanan insanlık adına yapılırsa düşman kim olacaktır? Yalnızca liberal düşünceye ait olmamakla birlikte liberal düşünce tarafından benimsenen tarih dışı birey algısı Schmitt'in nazarında pek tehlikeli sonuçlara yol açacaktır. Sorun bu anlayışın kendisini insanlık olarak tanımlamasındadır. Nasıl ki insan onurunun hiçe sayılması bir adaletsizlikse bütün ayrımların (yöneten-yönetilen, muhalif, müttefik gibi) kaldırılıp insanlık kavramı altında birleştirilmesi de gayri adildir.<sup>539</sup> Çünkü insanlığı bir bütün olarak kabul edeceksek başka gezegende bize benzer bir canlı keşfedilene kadar insanın düşmanı olmamalıdır.<sup>540</sup> Uyum içerisinde hayatını sürdürmelidir. Nitekim siyasal birlik böyle bir bütünü ifade eder. O halde bugün yerleşik biçimde kabul ettiğimiz liberal insan (sırf doğmuş olmakla hak sahibi ve eşit insan) nasıl olur da bugün de bir savaşa girer ve savaşını sürdürür? Yanıt şöyledir; düşman kanun dışı ve insanlık dışı ilan edildiğinde. Schmitt'e göre insanlığın düşmanı ancak insan olmayandır.<sup>541</sup> Kendini liberal biçimde adlandıran taraf diğerini bütün bu değer sisteminden (onurdan, eşitlikten, yaşam hakkından, özgürlükten) yoksun kılar.

---

<sup>536</sup> SCHMITT, Siyasal Kavramı, s. 81.

<sup>537</sup> SCHMITT, Siyasal Kavramı, s. 59.

<sup>538</sup> Schmitt'e göre tarih dışı birey kavramı salt insan olmaktan kaynaklanan eşitliğin ifadesidir. Bu eşitlik insan onuru gibi hakları da ihtiva eder. Bknz. Carl SCHMITT, Parlameter Demokrasinin Krizi, (Emre Zeybekoğlu), 3. Baskı, Dost Yayınları, Ankara, 2014, s. 30.

<sup>539</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 28.

<sup>540</sup> SCHMITT, Siyasal Kavramı, s. 84.

<sup>541</sup> SCHMITT, Siyasal Kavramı, s. 95-96.; Ertan KARDEŞ 56

## a. Hukukun İki Sınırı: Yasa-üstü İnsan ve Kutsal İnsan

Bu durum daha çarpıcı biçimde Agamben tarafından ele alınmaktadır. *Kutsal İnsan*'ın giriş bölümünde şu soruyu sorar;

“Demokrasi, hem de en yüksek noktasına ulaştığı ve bütün düşmanlarını nihayet alt ettiği bir zamanda [bile], mutluluğu için varını yoğunu harcadığı zoeyi, tarihte eşi benzeri görülmemiş felaketlere sürüklenmekten neden kurtaramadı?”<sup>542</sup>

Özünde Schmitt'in de Agamben'in de cevabı aynıdır. Bütün felaketlerin kökeni, mücadele edilen topluluğun hukuk ve insanlık dışı ilan edilmesidir. Agamben bu kaniya *homo sacer* (kutsal insan) figürü üzerinden varmaktadır. İtalyan düşünürün özgün keşfi olan *homo sacer* bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan, görüldüğü yerde öldürülebilen, öldürenin ceza almadığı buna karşın kutsal olarak çağırılan kişidir.<sup>543</sup> Kutsal insan, Schmittyen anlamda liberal insanlığın düşmanıya pek çok ortak özellik taşır. İlk olarak onu yargılayan siyasal birliktir (halk). İkincisi *homo sacer* ile birlikte tarihte ilk kez insanın sıradan yaşamına kutsallık atfedilmiştir.<sup>544</sup> İnsanı değerlerle donattıktan sonra bütün haklarından yoksun kalacak şekilde öldürülmesi, Schmitt'e liberal insanlığın olası savaşlarındaki değerlerden yoksunlaştırılan ve insanlık dışı ilan edilen düşmanını hatırlatır. Dahası *homo sacer* iki yönden siyasal birliğin dışına itilir. *Homo sacer*, onu öldüren kişi mahkemede def'i hakkına<sup>545</sup> sahip olduğu için hukukun; diğer kutsal şeylerin çiğnenmesi yasakken onun öldürülmesi meşru olduğu için ise dinsel alanın dışına itilir.<sup>546</sup> Bu da tıpkı liberal insanlığın düşmanının bütün profan ve dinsel değerlerden yoksun bırakılması ile benzerlik gösterir. Agamben için *homo sacer* insan yaşamının aktüel değerini göstermesi bakımından benzersiz bir örnektir. Eğer bugün bir kutsal insan kategorisi yoksa bunun sebebi hepimizin *homines sacriler* olmasıdır.<sup>547</sup>

Bu çalışma kapsamında Giorgio Agamben'in bu özgün keşfinden daha önemli olan husus *homo sacerin* yaşamı ile egemenin yaşamı arasında kurduğu irtibattır.

<sup>542</sup> Giorgio AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, (Çev. İsmail Türkmen), 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 19. Zoe, biyolojik yaşamı ifade eden kökenleri Antik Yunan'a ait bir kavramdır. Bknz. AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, s. 9.

<sup>543</sup> AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, s. 90

<sup>544</sup> AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, s. 89

<sup>545</sup> Bu def'i hakkı ile fail öldürdüğü kişinin kutsal olduğunu söylemekle yargılanmaktan ve cezadan kurtulabilirdi.

<sup>546</sup> AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, s. 101-102.

<sup>547</sup> AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, s. 140.

Egemen ile kutsal insan arasındaki ilişki şu şekildedir: “Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir.”<sup>548</sup> Egemen de kutsal insan da beşerî ve ilahi hukukun dışındadır. Hukuk, egemenin ve kutsal insanın sınırladığı ve bu sınırın arasında kalan bölgedir. Sınırın altında ondan sürülen ve dışlanan *homo sacer* yer alırken sınırın üstünde egemen bulunmaktadır.<sup>549</sup> Agamben, egemenin sahip olduğu alanı kurban etmeden ve cinayet işlemeyen öldürebilme alanı olarak tanımlar.<sup>550</sup> İşte bu devasa yetki sebebiyle egemen hukuk sınırlarının üstünde yer almaktadır. Schmitt ise egemenin yasa üstü yetkilerinin savaş ve hatta savaş ihtimali gibi olağanüstü hallerde açığa çıktığını düşünür. Karar ve dolayısıyla kriz anı egemene insanların yaşamları üzerinde iki türlü tasarrufta bulunma hakkı tanır. Kriz anında egemen halktan ölmesini ve bir başka topluluğu öldürmesini talep edebilir. Hukuk bu gibi olağanüstü hallerde geriye çekilecektir.<sup>551</sup> Karar ve norm arasındaki ilişki egemen ve hukukun ilişkisi biçiminde de okunabilir. Nasıl ki karar norma göre önce gelmekte ve onun müstakbel durumunu tayin etmekteyse; egemen de hukuktan önce gelecek ve onu şekillendirecek, yürürlük kazandıracaktır.

Özetleyecek olursak Schmitt’in dost-düşman ayrımında, dost ve düşmanı tayin eden anlayış tarih dışı bireyi kabul eden liberal bir perspektif olduğunda düşman hukukun dışına itilmektedir. Schmitt’in teorisi Agamben’in *homo sacer* ile bütün çıplaklığı ile ortaya konulur. Kişi hem içkin hem de aşkın hukuk ve değer anlayışlarından yoksun kılınarak olağan düzenin dışına itilir. Kutsal insanın mutlak karşısı ve diğer bir sınır durumun temsilcisi ise egemendir. Keza, bahsi geçen egemen olağanüstü hali tayin eden egemenden başkası değildir. Sınır yasanın doğası gereği ancak norm/al durumu betimleyebilecek olmasından doğar. O halde egemen olağanüstü halde gerçek kimliğini kazanan kişiye yasal hiçbir bağı bulunamayacaktır. Aksine *homo sacer* yasaların dışına itilirken; egemen, yasadan bağışık ve müstakbel yasaları belirlediği yasa-üstü yerini alır.<sup>552</sup>

<sup>548</sup> AGAMBEN, Kutsal İnsan, s. 105.

<sup>549</sup> AGAMBEN, Kutsal İnsan, s. 105.

<sup>550</sup> AGAMBEN, Kutsal İnsan, s. 103.

<sup>551</sup> SCHMITT, Siyasal İlahiyat, s. 75.

<sup>552</sup> Vardığımız sonuca benzerlik gösteren bir başka görüş için bkz. “Kısacası Schmitt her şeyden önce bir ayağı hukuki düzen içerisinde, bir diğer ayağı da dışarıdan bu düzeni kontrol edebilecek bir mercinin varlığını zorunluluk olarak düşünmektedir. [...], bu Schmitt terminolojisinde supra-legalite

## 2. Kararın Öznesi: Egemenin Kimliği

Buraya kadar egemenin hukuk karşısındaki konumu aydınlatılmıştır. Geriye olağanüstü hale ya da dosta-düşmana karar veren egemenin kim olduğu sorunu kalmıştır. Bu probleme doğrudan “şu kişidir” diyerek yanıt vermek yerine Schmitt’in hukuk devleti düşüncesi karşısındaki tutumu aracılığıyla yanıt vermek daha aydınlatıcı olacaktır. Nitekim hukuk devleti, bu çalışmanın izini sürdüğü yasa-üstü insan kavramının da karşıtıdır. Hukuk devletine ilişkin açıklamalar nispeten uzunsa bile egemenin öznesinin kim olmadığını söylediği için kim olduğuna da yaklaşılr.

Daha önce de bahsedildiği üzere Schmitt için hukuk devleti düşüncesi mücadele edilmesi gereken bir olgudur. Çünkü özünde hukuk devleti, hukukun mutlak tayin ediciliğini vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda karar unsurunu da hiçe sayar. Bu yüzeysel açıklamanın ötesinde Schmitt, hukuk devleti hakkında konuştuğunda aslında yasama devleti ve parlamenter demokrasi hakkında da konuşmaktadır. Dolayısıyla yasama devletinin içeriği ile hukuk devletinin içeriği hakikatte bir ve aynıdır.<sup>553</sup> Dört devlet (yasama, yargı, hükümet ve idare devletleri) formundan biri olan yasama devletinin tanımını şu şekildedir:

“Kanun ile kanunu icranın, kanun koyucu ile kanunu icra makamlarının birbirlerinden ayrıldığı yasama devleti; ölçülebilir ve belirlenebilir içeriğin, gayrişahsî olmasından ötürü genellik arz eden ve önceden belirlenmiş olmasından ötürü süreklilik arz etmesi planlanan normlaştırılmasının egemenliği altındaki bir devlet türüdür. ‘Egemen olan kanunlardır’, insanlar, otoriteler ya da hükümdarlar değil.”<sup>554</sup>

Gerçekten de yasama devletine ilişkin verdiği bu tanımdan hukuk devleti tanımını çıkarmak mümkündür. Öte yandan yasama devleti insanın ya da hükümdarların değil, kanunların egemen olduğu bir yapıdır. Tam da anılan nedene dayanarak yasama devleti yasa-üstü insanın egemenliğinin karşısında konumlandırılmalıdır. Dahası yönetimin yasaya dayanan formu bu neviden kişilerin

---

(yasallık-üstülük) olarak karşılık bulmaktadır.” KARDEŞ, s. 243. *Supra-legalite* kavramı Schmitt’in *Kanunilik ve Meşruiyet* adlı eserinde geçmekte olup; temelde bugünkü anlamda çekirdek haklara denk düşecek temel hakları ifade eder. Fakat, Schmitt bu hakların yanına devletin korunmasına ilişkin prensiplerin de eklenmesi gerektiğini belirtir. Bu prensiplerden biri de 1919 tarihli Weimar anayasasının 48. maddesinde yer alan devlet başkanının olağanüstü halde alacağı tedbirlerdir. Dahası bu korumalar yazılı anayasanın da üzerinde konumlandırılmaktadır. SCHMITT, *Kanunilik ve Meşruiyet*, s. 69.

<sup>553</sup> SCHMITT, *Kanunilik ve Meşruiyet*, s. 4.

<sup>554</sup> SCHMITT, *Kanunilik ve Meşruiyet*, s. 4.

iktidar hırslarına, kötü yönetim olasılıklarına karşı geliştirilmiş bir panzehirdir.<sup>555</sup> Ancak Schmitt bir hastalık varsa bile hastalığın emarelerini yasama devletinde görmek konusunda ısrarcıdır. Alman hukukçu ve düşünür için yasama devleti veya parlamenter demokrasi kusurlu sistemlerdir. Bu kusurlardan ilki kanuna dayandığı için meşru kabul edilmesidir. Herkese eşit mesafede duran (objektif), idare ve yargı üzerinde bağlayıcı, mahfuz alana sahip kanunlar aracılığı ile parlamenter demokrasinin meşruiyet zeminini kazandığı ifade edilir.<sup>556</sup> Schmitt, kanuna dayanıyor olmanın ayırıcı bir özellik olmadığını düşünür. Kanunu uygulamanın, bir kanunu daha iyisi ile değiştirmenin ve norm/al durumu sürdürmenin sadece yasama devletinde değil, bütün devlet formlarında içerildiğini düşünür.<sup>557</sup> Pek tabii devlet başkanının “yüksek şahsi iradesine”, otoritesine ve emrine dayanan hükümet devleti<sup>558</sup> de olağan zamanlarda kanuna dayanır ve normal durumu sürdürür. Dolayısıyla her devlet aslında bir hukuk devletidir.<sup>559</sup> Yine de Schmitt’in bu yaklaşımında gözden kaçan en önemli husus kanunun mahfuz sahasıdır. Nitekim temel hak ve özgürlükler gibi korunaklı alanlar yaratılması ve ancak kanunlarla değiştirilebilmeleri bugüne kadar keyfi uygulamalar karşısında şüphesiz pratik bir set oluşturmuştur.<sup>560</sup>

Öte yandan Schmitt, sırf kanuna dayanmanın meşruiyet sağladığı kabul edilse bile yasama devletinin işleyişine bakıp başka bir kusuru tespit eder. Parlamenter demokrasiler, her ne kadar kendisinden göstermesi beklenen performans buysa bile, sadece parlamentoya dayanan yasama faaliyetinde bulunmamaktadır. 1919 tarihli Weimar anayasasında üç tane olağandışı kanun koyucu<sup>561</sup> vardır. Bunlardan en önemlisi onun desizyonizmine yaklaşan devlet başkanının olağanüstü haldeki kararlarının kanun hükmünde kabulüdür. Her ne kadar yasama devleti kanuna

<sup>555</sup> SCHMITT, Kanunilik ve Meşruiyet, s. 4.

<sup>556</sup> SCHMITT, Kanunilik ve Meşruiyet, s. 21-22.

<sup>557</sup> SCHMITT, Kanunilik ve Meşruiyet, s. 17.

<sup>558</sup> Schmitt’in hükümet devleti açıklaması için bkz. SCHMITT, Kanunilik ve Meşruiyet, s. 5-6.

<sup>559</sup> KARDEŞ, s. 156.

<sup>560</sup> Bu konuda Schmitt’i aksine inandırma ihtimali zayıftır. Nitekim o hukuk devleti kavramının bir propaganda aracı olarak kullanıldığını ve bir tarafın karşısındakini zan altında bırakmak adına sıklıkla zikredildiğini ifade eder. Dolayısıyla hukuk devletinin içeriğinin keyfi şekilde doldurulduğundan yakınmaktadır. Bu tartışmayı Goethe’nin veciz bir beytiyle sonlandırır. “*Fakat en mükemmel tanımıyla hukuk, dostlarımla benim övdüğümüz şey demektir.*” SCHMITT, Kanunilik ve Meşruiyet, s. 18.

<sup>561</sup> İlki kanunların farklı ve nitelikli bir nisabı öngören parlamento oylamasıdır (Ratione materiae). İkincisi kanun değişikliklerinde, anayasa değişikliklerinde ve kanun yapımında başvuru halk oylamasıdır (Ratione suprematatis). Üçüncüsü ise devlet başkanının olağanüstü hallerdeki kanunilik sistemini aşan “devasa” yetkileridir (Ratione necessitatis). SCHMITT, Kanunilik ve Meşruiyet, s. 45-107.



dayandığını iddia etse de kriz anlarında Schmitt'in teorisine yaklaşmaktadır. Demek ki parlamenter demokrasinin meşruiyet kaynağı başka bir pınarda aranmalıdır.

Parlamenter demokrasi ya da yasama devleti sahip olduğu üçüncü bir kusuru da gizlemektedir. 20. yüzyıldaki anlaşılma biçimiyle demokrasi meşruiyetini bir dizi özdeşlikler dizisi sayesinde sağlamaktadır. Bu özdeşlikler; yönetici ile yönetilenin, devlet ile halkın, devlet ile yasanın, şekli yasa ile maddi yasanın özdeşliğidir.<sup>562</sup> Ancak Schmitt bu özdeşliklerin birer varsayım olduğunu ve hakikatte durumun farklı olduğunu ifşa etmeye çabalar. Öncelikle demokrasinin çağdaşları tarafından özünden koparıldığını ve yanlış yorumlandığını ifade eder. Ona göre demokrasinin temeli mutlak bir özdeşlik olamaz. Gerçek demokrasilerin dayandığı esas ilke eşitlere eşit, eşit olmayanlara ise farklı muamele edilmesini zorunlu kılar.<sup>563</sup> Antik Yunan'daki demokrasi algısı Schmitt tarafından muhafaza edilir. *Ostrakismos* uygulaması ya da kölelik kurumu düşünüldüğünde eşitliğin mutlak olmadığı kolayca anlaşılacaktır.<sup>564</sup> Dahası demokrasi böyle ele alındığında bir yandan büyük bir homojenlik oluşturmak isterken öte yandan homojen olmayan başka bir bütünü bertaraf etmeye çalışacaktır.<sup>565</sup> Nitekim demokrasinin, çoğulcu<sup>566</sup> kontrol mekanizmaları olmaksızın diktatörlüğe dönüşebileceğinin nedenleri bu kökeninde aranabilir. Örneğin Rousseau'cu manada demokrasi azınlık için bir an sonra diktatörlüktür.<sup>567</sup>

Bahsi geçen özdeşlikler dizisinin en önemli meşruiyet kaynağı, yönetici ve yönetilenin aynılığıdır. Bu sayede parlamentoda alınan bütün kararlar, çıkarılan kanunlar, vergiler, denetimler, yasaklar bir başkasına değil halka ait olur. Sadece ödediğimiz vergilerin ya da güvenle uyumamızın gerekçesini sunduğu için değil diğer bir yandan da yönetici ile yönetileni aynılaştırarak yöneticiyi sınırlandırdığı için bu ilke önemlidir. Kuralı koyan aynı zamanda kuralın halkıdır. Halk aynı zamanda kuralları koyan bütündür. Kolaylıkla görüleceği üzere Aristoteles'ten beri yasa-üstü bir yaklaşımı sınırlamanın en mümkün yollarından biri yönetici ve yönetileni aynı bedende birleştirmektir. Bu sayede egemenliğin iç denetim mekanizması inşa edilir.

---

<sup>562</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 42.

<sup>563</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 25.

<sup>564</sup> KARDEŞ, s. 250

<sup>565</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 25.

<sup>566</sup> Burada çoğulculuk anayasa literatürüne uygun biçimde çoğunlukçuluğun karşıtı olarak kullanılmıştır.

<sup>567</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 42.

Yasanın efendisini ve kölesini cem etmek nihayetinde başka bir kabulü gerektirir: halkın doğru kararlar alacağına dair inancı. Aksi takdirde halkın sağlıklı bir denetim unsuru olamayacağı ya da nicel bir baskı aracına dönüşebilmesi de mümkündür.

Bilindiği üzere pratik sebeplerle halk kendi kendini temsil edemez. Halkın egemenliği ilkesi parlamentoda temsilciler eliyle gerçekleştirilir. Burada sadece halk temsil edilmez. Halkın kendi yönetimi üzerinde denetim unsuru oluşturan fikirleri, düşünceleri, inançları, sorunları da dile getirilir ve temsil edilir. Parlamentoda fikirlerin buluşması ve karşılaşması ile herkes için en doğru sonuca varılacaktır.<sup>568</sup> Schmitt ise parlamentoya baktığında halkın çeşitli kesimlerinin temsilini görmez. Orada liberal değerlere yaslanan burjuvayı görür. Bu sebeple bahsi geçen örgününün metafizik bir inançtan farkı bulunmadığını düşünür. Parlamentoda yapılan tartışmaları “ebedi müzakere”<sup>569</sup> olarak adlandırır ve ekonomik kavrayışın siyasal alanı ele geçirmesi olarak değerlendirir. Dönemin yaygın ekonomik tasavvuru, malların dolaşıma girerek kendi değerlerini belirleyeceği inancı, siyasal alanda fikirlerin müzakere edilerek hakikati belirleyeceği inancına evrilir.<sup>570</sup> Parlamenter demokrasinin bugün bile koruduğu aleniyet, kuvvetler ayrılığı, basın özgürlüğü gibi temel değerlerin hepsinin arkasında sözün rahatça dolaşıma girmesi düşüncesi yatmaktadır.<sup>571</sup> Bu sayede nasıl ki eşyalar piyasada gerçek değerlerini buluyorlarsa, düşünceler de hakikate kavuşacaktır. Oysa Schmitt’e göre bu tutum “*hakikate ulaşmak yerine, kesin bir sonuçtan vazgeçmek anlamına gelir.*”<sup>572</sup> Vazgeçilen “kesin sonuç” kararın yeni durumlar yaratan, hantal olmayan kuvvetidir.<sup>573</sup>

Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki Schmitt için “halkın sesi” mutlaka “hakkın sesi” olmak zorunda değildir. Halk yanılabilir, aldatılabilir, propagandalar sonucunda manipüle edilebilir.<sup>574</sup> İşte müzakere fikri bu yolla bertaraf edildiğinde

---

<sup>568</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 23.

<sup>569</sup> Onun literatüründe önemli bir kavram olan ebedi müzakereye ilk kez Siyasal İlahiyat metninde ebedi sohbet biçiminde rastlamak mümkündür. SCHMITT, Siyasal İlahiyat, s. 57.

<sup>570</sup> Siyasal alanın başka kavramlar tarafından ele geçirilmesi ve siyasal kavramının içeriğinin boşaltılması Schmitt’in literatüründe depolitizasyon olarak nitelendirilmektedir. Depolitizasyonun ayrıntılı bir tasviri için bkz. SCHMITT, Siyasal Kavramı, s. 102.

<sup>571</sup> Bahsi geçen ilkelerin parlamenter demokrasi bakımından önemi için bkz. SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 51-79.

<sup>572</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 56.

<sup>573</sup> KARDEŞ, s. 251.

<sup>574</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 43.

halkın parlamentoda ya da bir kişinin şahsında temsil edilmesi arasında bir fark kalmayacaktır.<sup>575</sup> Nitekim önemli olan düşüncelerin dolaşıma ve Hegelci anlamda dolayına girmesi değil düzenin karar aracılığı ile korunmasıdır. Bütün bir düşünce sistemi karar unsurunu vurgular. Yineleyecek olursak hukuk devletinin kusuru yasaların arkasındaki insan ve rejim unsurlarını göz ardı etmesi ve karar unsurunu dışlamasıdır. Schmitt'in gözünde demokrasi de içerikten yoksundur ve yalnızca bir formdur. Özgürlükçü olabildiği gibi tutucu da olabilmektedir.<sup>576</sup> İşte egemen bu içeriği ziyadesiyle dolduran kişidir. Ne hukuk devletinin sürekli bir referans ilişkisi içerisindeki yasaları, ne de halk Schmitt için egemen değildir. Olağan durumu sürdürürken yeterli olsalar bile olağanüstü hallerde çözüm sunamamaktadırlar.

### **a. Egemen Diktatör**

Egemenin kim olmadığı sarıh biçimde ortaya konulduğunda çıkan sonuç şudur; egemen halk olmayan ama halkı temsil eden, hukuk olmayan (egemen hukuk kuralları değildir anlamında) ama hukuk yaratandır. Bu yönüyle tıpkı karar unsuru gibi egemenin de somutta aranması gerektiği kolaylıkla tahmin edilebilir. Yukarıdaki tanım, yani halk olmayan ama halkı temsil eden ya da müstakbel bir hukukun mimarı akla kurucu kahramanı getirmelidir. Pek tabii Schmitt iyi bir Hegel okuru olarak kurucu kahraman bahsinin farkındadır. Bu konu hakkında şöyle der;

“Weltgeist, her bir bilinç aşamasında ilkin yalnızca az sayıda zihinde kendini gösterir. Bir çağın külli bilinci herkeste ve hatta öncü halkın veya öncü sosyal grubun bütün üyelerinde birdenbire zuhur etmez. Weltgeist'in daima, kişisel bir Tanrı tarafından seçilmiş olduğu için değil, gelişimin bir unsuru olduğu için eylemde bulunma hakkına sahip olan bir öncü kitası, gelişimin ve şuurun doruğu, bir 'avant-garde'ı olacaktır. Bu öncü kıta, asla gelişimin içkinliğinin dışına çıkmak veya amiyane tabirle, yeninin ebesi olmaktan vazgeçmek istemez. Tarihsel kişilik -Theseus, Sezar, Napoleon- Weltgeist'in bir aracıdır ve bunun diktası, tarihsel bir anda, içinde bulunduğu konuma dayanır. Hegel'in 1806'da Jena'da önünden atıyla geçişini seyrettiği Weltgeist bir askerdi ve Hegelci değildi; o, felsefenin kılıçla ittifakının temsilcisiydi [...]"<sup>577</sup>

Görüleceği üzere kurucu kahraman fikri Schmitt tarafından da muhafaza edilir. Hegel'in bu düşüncesi rasyonelleştirilmiş bir diktatörlüğün zeminini hazırlar; Caesar ve Napoleon gibi yöneticiler kendi düşüncelerinin şaşmaz nitelikte olduğunu tüm

<sup>575</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 52.

<sup>576</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 39.

<sup>577</sup> SCHMITT, Parlamenter Demokrasi, s. 87.

dünyaya ispatlamak konusunda kararlı kişilerdir.<sup>578</sup> Kararlılık sadece bir karakter özelliği de değildir. Aynı zamanda kararın öneminin vurgulaması bakımından da elzemdir. Bu insanlar daha önce belirtildiği üzere yasalara, yerleşik düzene göre değil, dünya tininin aracı olarak kendi iradelerine göre hareket ederler. Yine de eylemlerinde halkın ve devletin geleceğinin de temsil edildiği akıldan çıkarılmamalıdır.

Elbette bugün için demokrasinin mutlak zıttı ve kötülüğün somutlaşmış karşılığı olan diktatörlük Schmitt için olumsuz bir anlama gelmemektedir. Diktatörlüğü komiseryal ve egemen olmak üzere ikiye ayırır. Komiseryal diktatörlük yalnız anayasal yetkilerle hareket eden devleti ve anayasayı korumak için yetkilendirilmiş kişiyi ifade eder. Pek tabii bu kişinin görev süresi boyunca anayasal düzen askıya alındığı için yasalarla bağlı olmadığı Schmitt tarafından ifade edilmiştir.<sup>579</sup> Ancak, komiseryal diktatörün görevleri sonunda soruşturmaya tabii olabilmeleri ve yeni bir yasa yapmayıp eski yasaları koruyacak olmaları tam manasıyla bir yasa-üstülük sağlamayacaktır. Nitekim yasa-üstü insanın temel niteliklerinden biri de yazılı yasaları kendi iradeleriyle değiştirebilmeleridir. Sulla ve Caesar'dan önce Roma Cumhuriyeti'ndeki özgün uygulama ile Schmitt'in komiseryal diktatörü aynı hedefi taşır: devletin kriz zamanlarında hayatta kalmasını. Fakat, Sulla ve Caesar ile birlikte diktatörlük sadece anayasal düzenin korunduğu, geçici süreli bir kurum olmaktan çıkmıştır. Nitekim egemen diktatörün, komiseryal diktatörden farkı da bu ayrımdadır. Egemen diktatör süre bakımından kısıtlanmamıştır. Sadece mevcut hukuk düzenini korumaz, kendi düzenini oluşturur.<sup>580</sup> Agamben'in de tespit ettiği gibi komiseryal diktatörlük yasanın yürürlükte olduğu ama uygulamasının olmadığı bir form iken egemen diktatörlükte ise durum bunun tam tersidir. Yasa uygulanır ama yürürlükte değildir.<sup>581</sup> Elbette “uygulanan yasa”dan maksat egemen diktatörün irade ettiği yeni yasalardır. Yürürlük kazanacak yasa egemenin irade ettiği yeni anayasadır.

---

<sup>578</sup> SCHMITT, *Parlamentar Demokrasi*, s. 88.

<sup>579</sup> Carl SCHMITT, *Dictatorship*, (Çev. Michael Hoelzl & Graham Ward), Polity Press, Cambridge, 2014, s. 2. Ayrıntılı bilgi için bkz. “*He was not bound by the law; he was a kind of king with absolute power over life and death.*” “*O, yasayla bağlı değildi; yaşam ve ölüm üzerinde mutlak güce sahip bir tür kraldı.*” Çeviri tarafımıza aittir. A.g.e

<sup>580</sup> SCHMITT, *Dictatorship*, s. 119.

<sup>581</sup> AGAMBEN, *İstisna Hali*, s. 47.

Nihayet, Schmitt'in teorisinde yasa-üstü anlayış egemen diktatörün şahsında belirginleşir.<sup>582</sup>

Gerçekten de hukukun kendiliğinden, otonom işleyen bir mekanizma olmadığını, hakikatin halkta ve müzakerede ifadesini bulamayabileceği dikkate alınrsa, geriye egemenin kim olduğuna, kimde somutlaştığına dair pek seçenek kalmayacaktır. Bu sırf içerisinde “egemen” kelimesi geçtiği için değil olağanüstü hâl ve kriz anlarında dost-düşman tayin edecek bir egemenle de yetkileri bakımından uyumlu olduğu içindir. Yine de bu seçiminden dolayı onun basit bir diktatör yanlısı, Nazi sempatzmanı veya “cani” diye nitelendirilmesi de kolaylıktır.<sup>583</sup> Ancak dönemde yaşanan gelişmelere tümünden tarafsız yaklaştığını söylemek de saf dillilik olur.

İlk dönem eserlerini verdiği dönem Almanya'nın bir dünya savaşından mağlup ayrıldığı ikincisine doğru ilerlediği bir süre zarfıdır. Almanya önemli bir krizin ortasındadır. Bu krizin sebeplerinden biri olarak görülen demokrasinin ve dolayısıyla da devletin içerikten yoksun olduğu sadece Schmitt tarafından fark edilmemiştir. 1930 yılının sonlarına doğru Hitler şöyle diyecektir:

“Mevcut devlet içinde Nasyonal Sosyalist hareket, anayasaya uygun araçlarla hedefe ulaşmaya çalışacaktır. Anayasa bize hedef dayatmıyor, sadece yöntemleri belirliyor. Başarıya ulaştığımız an geldiğinde devleti bizim fikirlerimize karşılık gelen bir içerikle doldurmak için, anayasaya uygun usullerle yasama organlarında tayin edici çoğunlukları elde etmeye uğraşacağız.”<sup>584</sup>

Schmitt'in dönemin demokrasi anlayışı karşısında kaygılı tavrı bu cümle sayesinde kolaylıkla anlaşılabilir. Herhangi bir içerik sunmadığı için kabuk şeklindeki form, nazi ideolojisi ile doldurulacaktır. Diğer yandan Schmitt muhtemelen bu cümleye baktığında dost-düşmana karar veren birini de görecektir. Nitekim aradan geçen dört yıl gibi kısa bir süre sonra Hitler için *Führer Hukuku Korur* adlı yazıyı

<sup>582</sup> Benzer bir husus Ertan Kardeş ve Toros Güneş Esgün tarafından da ifade edilmiştir. Her ne kadar yazarlar egemen diktatörün yasa-üstü pozisyonunu tartışmasa da egemen diktatörün yeni bir anayasa yapabilecek bir iktidar olduğunu ve yürürlükteki yasaları kaldırıp yerine yenilerini koyabileceğini belirtmişlerdir. Bknz. KARDEŞ, s. 125 -126; Toros Güneş ESGÜN, “Carl Schmitt”, (Ed. Kurtul Gülenç), Siyaset Felsefesi Tarihi (495-512), Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 502.

<sup>583</sup> Ertan Kardeş cani nitelendirmesinin Zarka ve çevresine ait olduğunu ifade eder. KARDEŞ, s. 296.

<sup>584</sup> Hitler, (Aktaran): Mehmet Cemil OZANSÜ, Kanunilik ve Meşruiyet, s. XXIV-XXV. Aynı şekilde Alain Supiot da Hitler'den alıntı yaparak Hitler'in nasıl da devletin bir içerik değil biçim olarak gördüğünü ifade etmiştir. Alain SUPIOT, Homo Juridicus, (Çev. Bige Açımuz), 2. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2014, s. 78.

kaleme alacaktır. Toros Güneş Esgün'ün dilimize kazandırdığı bu kıymetli metin Schmitt'in hukuk düşüncesine dair önemli bir kaynak sağlar. Onun gözünde Hitler nesnel hukukun (*sittlichkeit*) ve siyasal birliğin adeta bir temsilcisidir. Mağlup Almanya'nın utancı ve öfkesi Hitler'in şahsında toplanarak etkin bir kuvvet halini almıştır. Nitekim kendi şahsında topladığı halkın öfke ve utancı ona yeni bir devleti, düzeni ve hukuku kuracak kuvveti verir.<sup>585</sup> Adolf Hitler hakkında şöyle der:

“Führer, en yüksek yargıç olarak liderliğinin gücüyle tehlike anında doğrudan hukuk yarattığı zaman, hukuku en kötü suistimallerden korur: ‘Bundan böyle Alman ulusunun kaderinden sorumluyum ve aynı zamanda Alman halkının en yüksek yargıçyım.’ Gerçek lider daima bir yargıçtır da.”<sup>586</sup>

Hitler sadece siyasal birliğin temsilcisi değildir. Onun kaderinin bağlı olduğu hukuku tayin etmekle kalmayan aynı zamanda yaratan bir figürdür. Buradaki yapı Schmitt'in olağanüstü hâl teorisiyle neredeyse bire bir örtüşür. Yasalar onun kararın gerisinde kalacaktır. Alınacak tedbirlerin mahiyeti ve kapsamı onun kararıyla somutlaştırılır. Führer'in liderliğindeki Almanya'nın dost ve düşman tayin edecek güçte olduğunu vurgular.<sup>587</sup>

“Gerçekte tek esas yargı ise Führer'in fiiliydi. Führer yargının altında durmaz; aksine kendisi en yüksek yargıdır. Bu yargıçlık, yeni olgulara, boşluksuz yasallığın kurgularına yeniden alan açmak için yasanın göz açıp kapayıncaya kadar emr-i vaki yaptığı hukuksuz bir alandaki cumhuriyetçi bir diktatörün eylemi değildi. Liderin yargıçlığı, her halkın hukukunun kaynağı ile aynı kaynaktan çıkar. O, en acil durumda en yüksek hukuku korur ve bu hukukun yargısal, intikamcı gerçekleşmesi en yüksek düzeyde ortaya çıkar. Hukukun tümü, halkın yaşama hakkından doğar. Her devlet yasası, her yargıç kararı, bu kaynaktan çıktığı ölçüde hukuk içerir. Geriye kalan hukuk değildir, aksine maharetli bir suçlunun alay edeceği, bir ‘pozitif zorlayıcı normlar’ manzumesidir.”<sup>588</sup>

Kolaylıkla anlaşılacağı üzere Schmitt, egemenin yasalarla bağlı olmaması gerektiğini, yalnızca teorik zeminde değil pratikte de yineler. Kriz anında tayin edici kararı ile egemen, halkın yüksek hukukunu, yaşama hakkını korur, düzenler ve imar eder. Norm/al düzenin kriz anlarında kör olduğunu yeniden vurgular. Dahası normal düzen vicdanını susturabilen bir Raskolnikov için kolaylıkla aşılacak bir sorundur. Tıpkı yukarıda yer alan paragrafta olduğu gibi Hitler'in yasa-üstü konumu, başka

<sup>585</sup> Carl SCHMITT, “Der Führer schützt das Recht” (“Führer Hukuku Korur”), (Çev. Toros Güneş Esgün) Deutsche Juristen Zeitung, Heft 15, 01.08.1934. (Erişim), <https://viraverita.org/yazilar/fuhrer-hukuku-korur>, 06.01.2020, para. I. Ayrıca Schmitt'in düşüncesinde sadece bu somut olaya ve Hitler'e özgü olmayan şekilde siyasal birliğin hep egemenin şahsında temsil edileceği fikri savunulabilir. Bu görüş hakkında bkz. ESGÜN, s. 507.

<sup>586</sup> SCHMITT, Führer Hukuku Korur, para. I.

<sup>587</sup> SCHMITT, Führer Hukuku Korur, para. IV.

<sup>588</sup> SCHMITT, Führer Hukuku Korur, para. II.

yazarlar tarafından da ancak menfi biçimde zikredilmiştir. Hannah Arendt, Führer'in iradesinin sadece emirler manzumesi olmadığını, aynı zamanda Führer'in kendini yüce bir yasanın temsili, cisimleşmiş hali gibi takdim ettiğini anlatır.<sup>589</sup> Yine II. Dünya Savaşı sırasında Hitler her fırsatta kendini bir doğa yasasının bedenlenmesi, yaşayan bir yasa olarak sunmuştur.<sup>590</sup>

Öte yandan Schmitt 1935-1936 yılları arasında baş hukukçu olmasına rağmen savaş sonrasında kurulan Nürnberg mahkemelerinde yargılanmamıştır. Soruşturma geçirmesine rağmen kovuşturmaya tabi tutulmamıştır. Soruşturmayı ABD adına başka bir alman hukukçu olan Robert Kempner yürütmüştür. Bu soruşturma yine de iki açıdan önemlidir. Birincisi Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi (NSDAP) ile en azından kısa bir süre (1933-1936 yılları arasında) organik bağı olmasına rağmen kovuşturmaya gerek görülmediği için anlamlıdır. İkincisi soruşturma geçirmesine neden olacak düzeyde NSDAP ile bir bağının bulunmasıdır. O, ne körü körüne bir nazidir ne de bütün bu sürecin dışında, kendi halinde bir hukukçudur. Schmitt söz konusu olduğunda çoğu zaman bir sınır durumunda bulunmak kaçınılmazdır. Hegel'in felsefesi için "hem/hem de", Kierkegaard'ın felsefesi için "ya/ya da" denilebilirse; Schmitt'in durumu için de "ne o/ne bu" denilebilir. Sorgusu incelendiğinde de bu kanı değişmeyecektir. Schmitt Robert Kempner'a verdiği ifadelerde bir yandan ölen binlerce masum insanın kendi eserlerinde yer alan düşüncelerden dolayı ölmüş olabileceği iddiasını doğrudan reddetmezken; diğer bir yandan Hitler ile bağı tamamen reddeder. Dolayısıyla *Diktatör*, *Siyasal İlahiyat*, *Siyasal Kavramı* gibi erken dönem metnlerinin ve bunların doğurabileceği kötü sonuçları sonuna kadar savunurken; öte taraftan Hitler'in kendisi için dikkat çekici biri olmadığını, kendisinin entelektüel olarak Hitler'den üstün (*superior*) olduğunu ifade eder. Hatta Hitler'i nispeten erken bir tarihte (1936) şeytan ilan eder. Alman yasalarının ve yargı idaresinin nasyonal sosyalist ruhla yapılması gerektiğini reddetmezken; bunun sadece bir tez olduğunu, bu düşüncelerin Hitler'in total diktatörlüğü ile bir ilişkisi bulunmadığının altını çizer.<sup>591</sup> Dolayısıyla onun siyasal tercihleri ayrıntısıyla ele aldığı modern

---

<sup>589</sup> Hannah ARENDT, *Totalitarizmin Kaynakları*, (Çev. İsmail Serin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 131.

<sup>590</sup> İfadenin orijinali için bkz. ARENDT, s. 124. Bu ifadenin yaşayan bir yasa olarak yorumu hakkında bkz. SUPLOT, s. 77.

<sup>591</sup> Bahsi geçen sorgu için bkz. Joseph W. BENDERSKY, "Interrogation of Carl Schmitt by Robert Kempner (I-II-III)" *Telos*, Sayı 72, Summer 1987, (97-129), s. 103-104 ve 106-107.

liberalizm, parlamenter demokrasi gibi kavramlara kıyasla son derece muğlaktır. Ne o ne bu denilebilecek bir sınır durumda yer alır. Bir desizyonist için anlamlı bir sondur. Ne olduğuna ilişkin karar verilemediği için karar kendisine aittir.

Schmitt en azından yasanın istisnai durumları öngöremediği konusunda haklıdır. Hiçbir yasa İkinci Dünya Savaşı'nın sebep olacağı yıkımı öngöremezdi. Fakat bundan daha can alıcı olan husus şudur: yıkımın önemli bir kısmı yasal yollar ve araçlarla gerçekleştirilmiştir.<sup>592</sup> Çözüm, Machiavelli'den beri tedricen göz ardı edilen önemli ilkelere (Ör.: *pacta sunt servanda*) tekrar ve ivedilikle hayat kazandırmakta aranmıştır. Bu çalışma bağlamında ise İkinci Dünya Savaşı tecrübesi yasa-üstü insanın gelebileceği en menfi pozisyonu gösterir. Böyle bir yasa-üstü insana kapı aralayan argüman yasallığın ancak külli durumları açıkladığı fakat cüzi durumları açıklamakta yetersiz kaldığı argümanıdır. Yirminci yüzyılda yasaların açıklayamadığı tekil olaylar “olağanüstü hâl” ya da “istisna hali” adını almıştır. Fakat hemen paragrafin başında belirtildiği gibi yasaların genel nitelikte oluşu argümanı kolayca geçersiz kılınabilecek bir argüman da değildir. Hatta büyük ölçüde geçerlidir. Platon'dan bugüne gelinceye kadar bu tartışmanın izlerini sürmek mümkündür.

Platon ve Aristoteles'in bahsettiği yasa-üstü insan nasıl olumlu bir anlam taşıırken, Schmitt'in desizyonizmi bir liderin şahsında somutlaştığında mutlak bir kötülüğe dönüşür? Burada bir ayrıma gitmek gerekirse Platon'da ve Aristoteles'te kadim örneklerini bulduğumuz yasa-üstü insanın Schmitt'in ortaya koyduğu egemenden farkı tam da *pacta sunt servanda* gibi doğal hukuk ilkelerine bağlılığında aranmalıdır.<sup>593</sup> Somutlaştıracak olursak *pambasileus* kentin mutluluğu adına hareket ederken erdemi yok sayamaz ya da doğal hukukun değişmez ilkelerini askıya alamaz. Her ne kadar Schmitt de Aristoteles de yazılı yasaların bağlayıcılık arz etmediği yasa-üstü insanların olabileceğini ifade etmişse de aralarındaki temel fark doğal hukukun

---

<sup>592</sup> Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse Reich Vatandaşlık Yasası, Alman Kanını ve Alman Onurunu Koruma Yasası, Ötenazi programı vd.

<sup>593</sup> Bu gibi hukuka temel oluşturabilecek ilkelerin önemi Dworkin tarafından da ciddi biçimde vurgulanmaktadır. Detaylı bir inceleme için bkz. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı, 3. Baskı, Derin Yayınları, İstanbul, 2012, s. 69-78. Yine aynı konuda bir makale için bkz Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, “Hart-Dworkin Tartışmasının Ana Hatları”, Anayasa Yargısı, 27. Sayı, Haziran 2011, s. 71-82.



çizdiği sınıra bakılarak anlaşılabilir. Bu sebeple İkinci Dünya Savaşından sonra doğal hukukun yeniden gündeme gelmesi asla bir tesadüf değildir.

Schmitt'in egemeni sadece yazılı yasaların bağlayıcılığını aşmakla kalmaz, kriz anında kendini yüksek bir hukuk, modern bir yaşayan yasa (*nomos empsykhos, lex animata*) olarak sunar. Tıpkı bir doğa yasası gibi evrensel ve geçerli olmak iddiasındadır. Kararlarının hiçbir şekilde sorgulanamaz oluşunun ve kadir-i mutlaklığının temel dayanağı burasıdır. İşte modern dönemin yasa-üstü insanı Bodin (olağanüstü hâl) ve Hobbes'un fikirlerinde temelleri bulunan ve buna Hegel'in karar unsurunun eklendiği kişidir. Yine Machiavelli ile birlikte başlatılabilecek realist dönemin ana hatlarına uygun olarak kriz anlarında bir diğer deyişle devletlerin kuruluş ve yıkılışlarında ortaya çıkan bir figürdür.

Diğer taraftan yasa-üstü insan tarihte belki de hiç olmadığı kadar kısıtlamalardan muafken muhatabının ise aynı ölçüde değersizleştirildiği görülür. Düşman ilan edilen belki de insanlık tarihinin hiçbir döneminde geçtiğimiz yüzyılda olduğu kadar insanlık dışı muameleyle maruz kalmamıştır. Agamben günümüzde de durumun bundan farklı olmadığını, Guantanamo'ya bakmanın yeterli olduğunu düşünür.<sup>594</sup> Antik dönemde kendini bir *basileus* (kral) ya da *princeps* olarak sunan yasa-üstü insan geç modern dönemde olağanüstü hali yöneten kişidir. Yasasız bir alandan yasal alanı yönetecektir. Ancak bugün olağanüstü hale ilişkin düzenlemelerin birçoğu anayasal ya da yasal dayanaklara sahiptir. Yine de bu durum artık yasa-üstü insanla karşılaşmayacağımız anlamına gelmez. Bugün de “*dışarıda uluslararası hukuku göz ardı ederek, içeride ise kalıcı bir istisna hali yaratarak, gene de hukuku uyguladığını öne süren bir şiddet rejimi, ceza görmeksizin hukukun normatif yönünü yok sayabilir ve ona karşı çıkabilir.*”<sup>595</sup> O halde olağanüstü haller gibi özünde yasadışı alanları tek başlarına yasallaştırmak sorunu çözmemektedir. Eğer yasanın dışına çıkıldığı anda hukukun da dışına çıkıyorsa, yasanın cevap vermediği bir hayat olayıyla karşılaştığımızda bu boşluk kim tarafından doldurulacaktır. Yasal boşluğun içeriği yasa-üstü insanlar yerine yasa üstü ilkeler tarafından doldurulmalıdır. Sorun doğal hukuk ilkelerine hayat kazandırmakla giderilmelidir.

<sup>594</sup> AGAMBEN, İstisna Hali, s. 12.

<sup>595</sup> AGAMBEN, İstisna Hali, s. 103.

## SONUÇ

Bizlere yasanın mı yoksa bir insanın mı yönetmesi gerektiği sorulacak olsa tereddüt etmeksizin pek çoğumuz yasanın yönetmesi gerektiğini ifade ederiz. Çünkü yasalar; nesnel, soyut, kaprissiz ve arzusuz bir yönetimin temsilidir. Aristoteles'in de vurguladığı gibi “*yasa isteğin eşlik etmediği akıldır*”. Oysa tarih boyunca insanların yalnızca yasanın yönetimini alkışlamadığı görülecektir. Dahası yasalar insan hayatını düzenlemiyor, insanlar yasanın yaşamını düzenliyorsa durum ne olacaktır? Kolaylıkla görüleceği üzere bu insan yaşamı sıradan bir insanın yaşamı değildir. Çalışmada bu kişiyi yasayla kurduğu ilişki dolayısıyla yasa-üstü insan biçiminde adlandırmayı tercih ettik. Bu tercih iki sebebe dayanır: hem bir kavramlaştırma yapabilmeyi sağlar hem de bu kişilerin yasalara kıyasla üstünlüğünü vurgular.

Batı medeniyeti sınırları dahilinde böyle bir figür ilk kez Roma kentinin kuruluşunda ortaya çıkar. Romulus kenti kurabilmek adına kardeşini öldürdüğünde tercihini yasadan yana değil, iktidarından ve düzenden yana kullanır. Onun eylemlerini onaylayanlar olduğu gibi menfi görenler de olmuştur ve olacaktır. Nitekim bu durum, çalışmanın en çarpıcı yönlerinden biridir. Böyle insanlar sadece olumsuz şekilde nitelendirilmemiştir. Örneğin, Antik Yunan düşünürlerinden Platon ve Aristoteles, yasa-üstü bir yöneticinin olumlu yönlerini zikrederler. Böyle bir tutumun sebebi Sokrates'in idamına bakılarak anlaşılacaktır. Sürekli erdemli bir hayata çağrı yapan Sokrates çoğunluğun yargısıyla haksız bir şekilde ölüme mahkûm edilir. Aynı zamanda çoğunluk, demokratik Atina'nın yasal temelidir. Bir kırılma noktası oluşturan bu olaydan sonra hem Platon hem de Aristoteles çoğunluk yönetiminin alternatiflerini araştırır. İki filozof da çözümü bilgili ve erdemli yöneticide arar. Platon için bu kişi filozof-kral iken Aristoteles için *pambasileustur*. Filozof-kralın da *pambasileusun* da yönetimi insan yapımı yasalara bağlı bir yönetim değildir. Çünkü bu ideal yöneticiler insan bilgisinin çok üzerinde bilgelik ve erdem düzeyine sahiptirler. Tam da bilgileri, adil, erdemli ve ahlaklı oluşları sayesinde diğer insanların yol açabileceği haksızlıkları ve insan yapımı yasaların neden olabileceği eksiklikleri giderirler. Zikredilen nedenlerden ötürü Platon ve Aristoteles için yasayla bağlı olmayan yasa-üstü insanın hükümeti müspettir. Son olarak bu kişiler yazılı yasalarla

bağlı değildirler. Çünkü onların düzeyine hitap edecek bir yazılı yasa bulunmamaktadır.

Bahsi geçen yönetimler kanunla bağlı olmasalar bile bu keyfi oldukları şeklinde yorumlanamaz. Günümüzde bir insanın yönetimi ile keyfiliği eş görmek alışkanlık haline gelmişse de bu yönetimler keyfi değildirler. Aksine *polis* için temel değer olan mutluluğu sürekli hale getirecek hükümetlerdir. Sınırsız ve keyfi bir yönetim olmadıklarının başka bir kanıtıysa, Aristoteles'in isabetli biçimde ortaya koyduğu doğal hukuk ilkelerinin *pambasileus* bakımından bağlayıcı olmasıdır. Bu sayede yasa-üstü insanın ilk sınırına ulaşılır. Antik dönemde yasa-üstü insan sınırsız ve keyfi bir yönetim olarak anlaşılmaz ve doğal hukuk ilkeleri ile bağlıdır. Onun düzenleme sahası beşerî yasalarla sınırlıdır. İnsanlar eliyle oluşturulmamış bir yasa yine insanlar tarafından yürürlükten kaldırılamaz. Burada yasa-üstü insan kavramının asgari düzeyine ulaşmış oluruz. Yinelemek gerekirse yasa-üstü insan; asgari düzeyde beşerî yasalarla bağlı olmayan, kendi yasalarını koymak, yürürlükte olan beşerî yasaları değiştirmek, kaldırmak ve yenilemek gücüne sahip olan kişidir.

Ancak bu kavram Roma'nın Cumhuriyet devrinin sonlarında İmparatorluk devrinden hemen önce önemli bir değişime uğrayacaktır. Cicero'nun bozulan Roma Cumhuriyetini için öngördüğü reçete diktatörlük kurumu yerine halkın siyasi birliğini yeniden tesis edecek ve hukuk düzenini ıslah edecek erdemli yöneticidir. Bu yönetici Machiavelli dönemine gelindiğinde prens (*prince*) adını alacak *princeps* tir. Cicero da *pambasileusta* olduğu gibi *princeps* in doğal hukukun üzerinde bir yetkisi bulunamayacağını ifade etmiştir. Ancak kurumun imparatorluk dönemi uygulamalarına bakıldığında durumun bunun tam tersi olduğu görülecektir. Caligula ve Nero gibi imparatorların yönetimleri hiçbir sınır tanımayan yönetimlerdir. Sadece yazılı yasalar değil doğal hukuk ilkelerinin bağlayıcılığı da imparatorların kendilerini yaşayan bir yasa şeklinde takdim etmeleri yoluyla bertaraf edilmiştir. Dominatus devrine gelindiğinde ise imparator ilahi bir kimlik kazanacaktır. Cicero istemeden bir paradoksun doğmasına yol açmıştır. Cumhuriyeti korumak isterken yıkılmasına neden olan *princeps* fikrinin mimarı olmuştur. O, devletin yasalarıyla, kurumlarıyla ve yöneticileriyle yozlaştığını düşünüp gerçekçi çözümler üretmeye çalışırken bir yandan da olması gerekene ve ideallere düşüncesinde önemli bir yer ayırmıştır.

Antik dönemden modern döneme kadar geçecek süre zarfında ise kolaylıkla görüleceği üzere başat tartışmalardan birisi, prensin yasa ve hukuk nezdinde nasıl bir pozisyona sahip olacağıdır. Orta Çağ'da bu soruna başlangıçta kilise düşünürleri ve hukukçuları tarafından ilahi kökenli doğal yasalar aracılığıyla yaklaşımış ve prens sınırlandırılmıştır. Fakat tedricen ilahi-doğal yasaların prensler üzerindeki etkisi giderek zayıflamıştır. Burada devletin kökenini ilahi otoriteden bağımsız ele alan Aristotelesçi görüşün ve Roma hukukunun tekrar gündeme gelmesinin büyük bir önemi vardır. Bu sayede prensin yasayla bağlı olmadığı düşüncesi ve yaşayan yasa olarak prensin yeniden ilgi kazanması dünyevi iktidarların elini oldukça güçlendirmiştir.

Orta Çağ'a ilişkin bu olguları takiben bir diğer önemli kırılma noktası gerçekçi perspektifin zaferinde aranmalıdır. Machiavelli İtalya'nın parçalanmış birliğini yeniden tesis etmek için önerilerde bulunurken bu öneriler siyaseten doğru fakat ideal değildir. O, doğal hukukçu geleneğin İtalya'nın içinde bulunduğu sıkıntılara yanıt vermediğini düşünür. Çözüm prenslerin tilki gibi kurnaz aslan gibi cesur olmalarıyla sağlanır. Platoncu, Aristotelesçi Yunan felsefesi geleneği insanın hayvani yönlerini eğitmeye çabalarken Machiavelli hayvani yönlerimizi ortaya çıkararak siyasal birliğe kavuşmayı arzular. İki yerde prenslere büyük ihtiyaç vardır. Devletlerin kuruluşunda ve geri dönülemeyecek şekilde yozlaştığı anlarda yasa-üstü niteliği haiz yöneticiler ülkeyi yönetmelidir. Bu zor görev pek tabii yasal yol ve araçlarla değil, prensin şahsi tercihleriyle gerçekleştirilir. Prens meşruiyeti yasayla ilişkisinde değil, sonuçta başarılı olup olmadığında aranmalıdır. Bu yönüyle prens yazılı kanunlarla bağlı olmadığı gibi dini, ahlaki ve hukuki kaidelerle de bağlı değildir. Hükümdarın verdiği sözler eğer başarısını engelleyecekse bu sözleri dahi tutmamalıdır.

Erken modern dönem aynı zamanda egemenlik kuramının ve modern devletin temellerinin de atıldığı dönemdir. Bodin ve Hobbes gibi düşünürler hukuk düzenini egemen aracılığıyla açıklamışlardır. Egemen, beşerî yasaların yegâne mimarıdır. Bütün bir sivil düzen ve medeni hukuk Leviathan'ın iradesiyle kurulur. Dolayısıyla böyle bir egemenin yasa-üstü insanın asgari içeriğini sağladığını söylemek gerekir. Leviathan için en büyük sınır barışın sağlanmasıdır. Nitekim barış durumu Leviathan sayesinde kurulduğu gibi Leviathan'da varlığını barış durumuna borçludur. Barışı sürdürmek bir doğa yasası ise de ölümlü Tanrı'nın basitçe doğal hukukla bağlı

olduğunu söylemek mümkün değildir. Yasaların nasıl ve kim tarafından yorumlanacağı değerlendirildiğinde egemenin medeni yasalar bakımından mutlak bir yetkiyle donatıldığı fakat doğal yasalar söz konusu olduğunda ancak vicdanen bağlı olduğu anlaşılır. Egemenin hukuk karşısındaki konumu hakkındaki benzer bulgular Bodin için de geçerlidir. Öte yandan çalışmanın ikinci bölümü kapsamında başka bir sorun aydınlatılmaktadır. Her ne kadar hukuk düzeninin meşruluk ve etkililiği egemenlik aracılığıyla sağlanmaktaysa da egemen basitçe soyut ve varsayımsal bir kişilik değildir. Egemenlik bir insan aracılığıyla somut şekilde kendini gösterir. 14. Louis'e atfedilen "*devlet benim*" ifadesi bunun en güzel örneğidir.

Devletin somut bir kişide kendini göstermesi gerektiğine ilişkin vurgu ilerleyen dönemlerde de korunmuştur. Hegel de devletin belirlenimini somut bir kişide arttıracığının altını çizer. O, sınırsız özgürlükle başlayan diyalektik yolculuğu kişinin gerçek özgürlüğüne kavuştuğu devlette sonlandırır. Devlet kişiye ikinci ve gerçek doğasının sunulduğu yerdir. Bu sayede insan içgüdülerinin ve arzularının kölesi olmaktan kurtulduğu ve özgürleştiği hukuk düzeninin gölgesi altına girer. Ancak Hegel'in düşüncesinde hukuk da birey de asli kimliğine devlet eliyle kavuşur. Devlet ise gerçekliğini hükümdarın kararlarında bulur. Hükümdarın kararı yaşam olayları karşısında bitmek tükenmek bilmeyen, çözülemeyen tartışmaları sonlandıran momenttir. Yasaların çözüm üretmediği alanlar bu kararlarla doldurulacaktır. Yerleşik düzenin tıkandığı ve dolayısıyla yasaların hatta anayasaların cevapsız kaldığı noktalarda "kahraman"lar yeni ve daha iyi bir düzenin kurucuları haline gelirler. Tam da bu nedenle kahramanlar yasa-üstü bir pozisyonadırlar. Mevcut yasalarla bağlı olmayıp yeni bir yasal düzen kurmak misyonuna sahiptirler. Caesar ve Napoleon, Hegel'in bu kişilere getirdiği emsallerdir.

Kierkegaard, Hegel'in kahraman fikrini eleştirmekle birlikte yerine yine yasa-üstü bir insanı ikame eder. Bu figür onun hayatında önemli bir yer oynayan İbrahim'dir. İbrahim'in oğlu İshak'la olan ilişkisi üzerinden etikle tekil bireyin nasıl ilişki kurabileceğini göstermeye çalışır. Bu yolla herkesin yasalarla ilişkisinin tekdüze olamayacağını bunu aşabilecek kişilerin bulunduğunu anlatır. Nasıl ki inanlar için mucize, doğa yasalarını kesintiye uğratiyorsa İbrahim de olağan yasaların istisnasıdır. İstisna kavramını konumlandığı zemin önemlidir. O istisnanın hem kendini hem de tümeli açıkladığını düşünür. İlginç olan Hegel'i eleştirirken Hegel'in kahramanı ile

kendi tekil birey kategorisinin vardığı sonuçların büyük ölçüde benzerlik barındırmasıdır.

Schmitt yukarıda zikredilen dört düşünürü kendi düşüncesi için merkezi bir konuma yerleştirir. Bodin, Hobbes, Hegel ve Kierkegaard onun desizyonizminin taşıyıcı sütunlarıdır. Schmitt'in en önemli tanımı hatırlanacak olursa tüm bu tarihi birikimi bu tanımında bir arada görmek mümkündür: “*egemen olağanüstü hale karar verendir.*” Egemenlik, karar ve istisna onun hukuk düşüncesinde hayati rol oynarlar. Schmitt, yasaların istisnai durumları, olağanüstü halleri açıklayamayacağını düşünür. Hatırlanacağı üzere Sokrates'in idamı ile başlayan sorun tam olarak budur. Yirminci yüzyıla gelindiğinde yasaların çözüm üretmediği münferit vakıalar olağanüstü hâl ya da istisna hali ismini almıştır. Nitekim Schmitt'e göre yasa olağan durumu ve düzeni açıklayabilecekken tıpkı Cicero'da ya da Machiavelli de olduğu gibi bir devlet kurulurken ya da yozlaştığında yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple Alman hukukçu ve düşünür kararın norma göre öncelikli olduğunu ifade eder. Kriz anlarını yöneten, olağanüstü hale karar veren kişinin, hali hazırda yasaların çözüm üretmediği bir alanda hareket ettiği için yasalarla bağlı olması düşünülemez.

Ekonomik, sosyal veya toplumsal kriz anlarına dikkat çeken bir başka düşünür de Agamben'dir. Ona göre istisna hali; yasanın yürürlükte olduğu fakat yasanın uygulama alanını kontrol edecek gücünün bulunmadığı diğer taraftan bu alanı düzenleyen gücün henüz yasallaşmasa bile geçerli olduğu hukuki bir rejimdir. İstisna hali olumlu bir işlevi de yerine getirir. Hukukun yaşam olayları karşısında sessiz kalmasının önüne geçilir. Agamben egemenin hukuki konumlandırmasını kendi özgün kavramı olan *homo sacer* aracılığıyla yapar. Kutsal insan hem ilahi yasaların hem de beşerî yasaların dışında bırakılan kişiyi ifade eder. Egemen, herkesin karşısında kutsal insan olduğu kişidir. Egemen de tıpkı kutsal insan gibi ilahi ve beşerî yasaların dışındadır. Kutsal insan yasaların aşağısında kalan bölgeyi temsil ederken; egemen, yasaların üzerindeki kişiyi temsil eder. İkisi birlikte hukukun alt ve üst sınırını oluştururlar.

Görüleceği üzere ne Schmitt'in ne de Agamben'in kutsal insan üzerinden yaptığı bu tanım; egemene, diğer bir deyişle, yasa-üstü insana dair herhangi bir sınırlama sunmaz. Schmitt'in yaşadığı dönem düşünüldüğünde egemenin somut

karşılığını Hitler gibi bir yöneticide görmek imkânı buluruz. Hitler, tıpkı Roma imparatorları gibi kendisini yaşayan bir yasa olarak takdim etmiştir. Ancak bu hükümet yasa-üstü insanın asgari düzeyini de aşan bir yönetimi ifade eder. Kişi kendisini yaşayan bir yasa olarak takdim ettiğinde sınır oluşturabilecek doğal hukuk ilkeleri ve ilahi yasalar göz ardı edilir. Daha ilginç olanı yasa-üstü insana dair bu sınırlamalar aşıldığı anda erdeme yönelen ve yasal boşlukları adaletle doldurmak isteyen yönetimin birden en büyük haksızlığa dönüşmesidir. Gerek antik gerek modern bütün yasa-üstü insanlar halkasının ortaya çıktığı zamanlar ve hedefler hemen hemen birbirine benzemektedir: kriz anlarını yönetmek, devletin kuruluşunu gerçekleştirmek ya da devletlerin içine düştükleri yozlaşmayı engellemek. O halde filozof-kral düşüncesi ile Hitler arasındaki farklılık bu üst sınırın yokluğunda aranmalıdır. Nitekim yasa-üstü insan yasalara karşı belli bir üstünlük iddiasında olsa bile hukuku tümenden aşan bir figür olmamalıdır.

Batı medeniyeti kapsamında, Romulus'tan 20. yüzyılın ortalarına kadar 2800 yıllık tarihinde, kendini kriz anlarında var eden yasa-üstü insanın olumsuz anlamına kavuşmasındaki etkenlerden biri de hukukun yalnızca yasalardan ibaret görülmesidir. Nitekim yasa=hukuk düşüncesi kişinin yasayı aştığı anda hukuku da aşmasına kapı aralamaktadır. Agamben'in de işaret ettiği gibi çözüm olağanüstü hallerin yasalaştırılması yoluyla sağlanamayacaktır. Kanaatimizce yasa ve hukuk arasında ilkelerin dahil edilmesi gerekmektedir. Yasa-üstü insana dair diğer bir sınırlandırma metodu ise yönetici ve yönetilen sıfatlarını aynı kişide veya kişilerde toplamaktır. Bu sayede yasayı koyan ile yasaya uyanın aynı kişiler olması sağlanmaktadır. Genel bir formül vermek gerekirse yasayı koyan ile onu uygulayanın aynı olduğu yerde yasa-üstü insana yaklaşılırken, yasayı koyan ile ona uyanın aynı olduğu yerde sınırlandırma düşüncesine yaklaşılır.

Nihayet çalışmanın başında sorduğumuz “*yasal ama haksız bir ölüm olabilir mi?*” sorusuna geri dönecek olursak; bunun genel geçer örneklerini görebilmek için Sokrates'in idamına ya da İkinci Dünya Savaşı'na bakmak yeterlidir. Fakat bu soru “hukuka uygun ama haksız bir ölüm olabilir mi?” biçiminde yeniden sorulduğunda aynı anda hem haklı hem de haksız bir ölüm olabilir mi gibi manasız bir soruya dönüşür. Yasa-üstü insan kavramı, her ne kadar, yasaların yol açabileceği haksızlıkları engellemek adına ortaya çıkmışsa da geldiği noktada hiç görülmemiş bir adaletsizliğe

yol açmıştır. Bu sebeple yasa-üstü insan hukuk karşısında konumlandırırken dikkat edilmesi gereken husus hukuku yasalardan ibaret görmemektir. Bütün bir tecrübe doğal hukuk ilkelerinin önemini tekrar ve tekrar hatırlatmaktadır.





## KAYNAKLAR

A Dictionary of Classical Antiquities Mythology, Religion, Literature & Art, “Pomerium”, 3. Baskı, Swan Sonnenschein And Company & Macmillan And Company, London & New York, 1895.

ABRAMSON, Jeffrey, Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi, (Çev. İbrahim Yıldız), 2. Baskı, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.

AGAMBEN, Giorgio, İstisna Hali, (Çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006. (İstisna Hali)

AGAMBEN, Giorgio, “Olağanüstü Hal”, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, (Çev. Ferit Burak Aydar), (Hız. Aykut Çelebi), Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

AGAMBEN, Giorgio, Kutsal İnsan, (Çev. İsmail Türkmen), 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013. (Kutsal İnsan)

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali / KÖKER, Levet, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge Kitabevi, Ankara, 1991. (İmparatorluktan Tanrı Devletine)

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali / AKAL, Cemal Bali / KÖKER, Levent, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge Kitabevi, Ankara, 1994. (Kral Devlet)

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, “Bodin'den Hobbes'a Doğru”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (401-424), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, “Niccolo Machiavelli: Prensın İktidarından Devlete”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 319-341. (Sokrates'ten Jakobenlere)

ARENDT, Hannah Totalitarizmin Kaynakları, (Çev. İsmail Serin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

ARİSTOTLE, The Athenian Constitution- The Eudemian Ethics - On Virtues and Vices, (Çev. H Rackham), William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London - Cambridge and Massachusetts, 1935

ARİSTOTLE, Politics, (Çev. H. Rackham) 4. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London- Cambridge and Massachusetts, 1959. (Politics)

ARİSTOPHANES, Hayatı Sanatı Eseri, (Hazırlayan: Azra Erhat), Varlık Yayınları, İstanbul, 1958.

ARİSTOTELES, Politika, (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

ARİSTOTELES, Eudemos'a Etik, (Çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999. (Eudemos)

ARİSTOTELES, Magna Moralia, (Çev. Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.

ARİSTOTELES, Retorik, (Çev. Mehmet H. Doğan), 14. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016. (Retorik)

ARİSTOTELES, Atinalıların Devleti, (Çev. Ari Çokona), 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017. (Atinalıların Devleti)

ARİSTOTELES, Nikamakhos'a Etik, (Çev. Saffet Babür), 7. Baskı, Bilge Su Yayıncılık, Ankara, 2017. (Nikamakhos)

ARİSTOTELES, Politika, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018. (Politika)

ARSAL, Sadri Maksudi Hukuk Felsefesi Tarihi, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1945.

ARSLAN, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006. (Cilt 1)

ARSLAN, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006. (Cilt 2)

ARSLAN, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007. (Cilt 3)

ARSLAN, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

ASTER, Ernst Von, Hukuk Felsefesi Dersleri, (Çev. Orhan Münir Çağıl), Kenan Matbaası, İstanbul, 1943.

ATKINS, Jed W., Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

AUGUSTINUS, İtirafı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.

BAYRA, Adem Ersin, Güvenlik Devleti, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2019.

BAYRA, Adem Ersin, "Güvenlik Devleti: Leviathan'dan Hukuk Devletine, Hukuk Devletinden Leviathan'a", İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 6, 11. Sayı, Bahar 2019, s. 93-131.

BARRETT, Anthony A., Caligula The Corruption of Power, Routledge, London and New York, 2001.

BARRETT, Anthony A., Agrippina: Mother of Nero, Routledge, London and New York, 2002.

BARRETT, Anthony A., Caligula The Abuse of Power, 2. Baskı, Routledge, London and New York, 2015. (Abuse of Power)

BAŞTÜRK, Efe, Platon'da Politika Düşüncesinin Soykütüğü, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.

BENDERSKY, Joseph W., "Interrogation of Carl Schmitt by Robert Kempner (I-II-III)" Telos, Sayı 72, Summer 1987, s. 97-129.

BENNETT, Martyn, Oliver Cromwell, Routledge, London and New York, 2006.

BLACKHAM, H. J., Altı Varoluşçu Düşünür, (Çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yayınları, Ankara, 2015.

Black's Law Dictionary, 9. Baskı, West Publishing, St. Paul Minnesota, 2009.

BENTHAM, Jeremy, Yasamanın İlkeleri, (Çev. Barkın Asal), On İki Levha, İstanbul, 2017.

BERGER, Adolf "Encyclopedic Dictionary of Roman Law", The American Philosophical Society Volume 43, Part 2, 1953.

BOYACI, Nihal Petek, "Platon", (Ed. Ahu Tunçel - Kurtul Gülenç), Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 23-48.

BRENDAN, Nagle "Alexander and Aristotle's Pambasileus", L'antiquité Classique, Tome 69, 2000.

CASSIRER, Ernst, Devlet Efsanesi, (Çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

CAULY, Olivier, Kierkegaard, (Çev. Işık Ergüden), Dost Yayınları, Ankara, 2006.

CICERO, Philippics, (Çev. Walter C. A. Ker), 4. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London- Cambridge and Massachusetts, 1957.

CICERO, Devlet Üzerine, (Çev. C. Cengiz Çevik), 2. Baskı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018. (Devlet Üzerine)

CICERO, Yükümlülükler Üzerine, (Çev. C. Cengiz Çevik), 5. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018. (Yükümlülükler Üzerine)

CICERO, Yasalar Üzerine, (Çev. C. Cengiz Çevik), 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019. (Yasalar Üzerine)

CEVİZCİ, Ahmet, Sokrates, (Yayına hzr. Ahmet Cevizci), 4. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013. (Sokrates)

ÇETİN, Erol, “Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi”, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

ÇEVİK, Cengiz, “Policraticus’ta Yasanın Efendisi ve Kölesi Olarak Kral”, Felsefi Düşün, 10. Sayı, Nisan 2018.

DANTE, Monarşi, (Çev. Begüm Yiğit), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 63.

DEMİRBAŞ, Timur, Ceza Hukuku Genel Hükümler, 13. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2018.

DIADORUS OF SICILY, Library of History: In Twelve Volumes IV Books IX-XII, (Çev. C. H. Oldfather), 2. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London- Cambridge and Massachusetts, 1956.

DIO, Cassius, Dio’s Roman History Volume VII, (Çev. Earnest Cary), 2. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London-Cambridge and Massachusetts, 1955.

DONHAUSER, Gerard, “Nomos or Law? Hans Kelsen’s Criticism of Carl Schmitt’s Metaphysics of Law and Politics”, Hans Kelsen and the Natural Law Tradition (Ed. Peter Langford & Ian Bryan & John McGarry), Brill, Leiden & Boston, 2019, s. 372-399.

DOSTOYEVSKI, Suç ve Ceza, (Çev. Ergin Altay), 23. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

DOUZINAS, Costas, İnsan Haklarının Sonu, (Çev. Kasım Akbaş- Umre Deniz Tuna), Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.

DÜRÜŞKEN, Çiğdem, Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni, 2. Baskı, ALFA Basım Yayım, İstanbul, 2016.

English Language Dictionary, 8. Baskı, HarperCollins Publishers, London, 1992.

ESTIN, Colette / LAPORTE, Helene, Yunan ve Roma Mitolojisi (Çev. Musa Eran), Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu, Ankara, 2002.

Etymological Dictionary of Greek Volume I, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010.

EUTROPIUS, Roma Tarihinin Özeti (Çev. Çiğdem Menzilcioğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

EVANS, C. Stephan, Kierkegaard, Cambridge University Press, Cambridge vd., 2009.

FAGAN, Garrett G., The History of Ancient Rome, The Great Courses, Virginia, 1999.

FORSDYKE, Sarah, Exile, Ostracism, and Democracy, Princeton University Press, New Jersey, 2005. (Ostracism)

GIERKE, Otto, “Orta Çağ’da Siyasi Kuramlar: Devlet ve Hukuk”, Devlet Kuramı (Der. Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

GÖZE, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, 17. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul, 2018.

GRAVES, Robert, Yunan Mitleri: Tanrılar Kahramanlar ve Söylenceler (Çev. Uğur Akpur), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

GUTHRIE, W.K.C., A History of Greek Philosophy Volume III Part II Socrates, Cambridge University Press, Cambridge, 1969. (Socrates)

GUTHRIE, W.K.C., A History of Greek Philosophy Volume IV Plato The Man and His Dialogues: Earlier Period, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

GÜNGÖR, Celalettin, Padovalı Marsilius’un Siyaset Kuramı, Barış Kitap, Ankara, 2016.

GÜRİZ, Adnan, Hukuk Felsefesi, 9. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011.

HACİFEVZİOĞLU, Ahmet Umut, Platon’dan Salisbury’li John’a Devlet Adamı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2017.

HEGEL, G. W. F., The Letters, (Çev. Clark Butler & Christiane Seiler), Indiana University Press, Bloomington, 1984.

HEGEL, G. W. F., Hukuk Felsefesinin Prensipleri, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.

HEGEL, G. W. F., Tarihte Akıl, (Çev. Önay Sözer), 3. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

HEGEL, G. W. F., The Philosophy of History, (Çev. J. Sibree), Batoche Books, Kitchener, 2001.

HİRŞ, Ernest, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, (Uyarlayan Selçuk Baran Veziroğlu), 3. Baskı, Türkiye İş Bankası Vakfı, Ankara, 2001.

Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, "POLITEIA." (Πολιτεία), 2. Baskı, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-London, 2015.

HOBBS, Thomas, Leviathan, (Çev. Semih Lim), 13. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014. (Leviathan)

HOBBS, Thomas, De Cive Yurttaşlığın Felsefi Temelleri, 3. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2018. (De Cive)

HUGO, Victor, Sefiller, Cilt I, (Çev. Cenap Karakaya), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013

IŞIKTAÇ, Yasemin, Hukuk Felsefesi, 3. Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2010.

JOHN, Salisburyli, Policraticus ve Salisburyli John'un Siyaset Kuramı, (Çev. Celalettin Güngör), Barış Kitap, Ankara, 2015

KANAT, Celal A., Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesine Giriş, Doruk Yayınları, İstanbul, 2015. (Kitap I)

KANAT, Celal A., Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesi: Minerva'nın Baykuşu, Doruk Yayınları, İstanbul, 2017 (Kitap II-III)

KANTOROWICZ, Ernst. H., The King's Two Bodies, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2016.

KANTOROWICZ, Ernst H., Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması, (Çev. Ümit Hüsrev Yolsal), Bilge Su Yayıncılık, Ankara, 2018.

KARDEŞ, M. Ertan, Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

KERVÉGAN, Jean-François, Hegel ve Hegelcilik, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.

KIERKEGAARD, Soren, Fear and Trembling & Repetition, (Ed. & Çev. Howard V. Hong & Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1983. (Fear and Trembling)

KIERKEGAARD, Soren, Günlükler ve Makalelerden Seçmeler, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul, 2005. (Günlükler)

KIERKEGAARD, Soren, İroni Kavramı, (Çev. Sıla Okur), 3. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara & İstanbul, 2009.

KIERKEGAARD, Soren, Etik-Estetik Dengesi, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), 3. Baskı, Qraf Yayınları, İstanbul, 2013.

KIERKEGAARD, Soren, Korku ve Titreme, (Çev. Nur Beier), Pinhan Yayınları, İstanbul, 2014. (Korku ve Titreme)

KIERKEGAARD, Soren, Tekerrür, (Çev. Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014. (Tekerrür)

KIERKEGAARD, Soren, Kahkaha Benden Yana, (Çev. Nedim Çatlı), 4. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018. (Kahkaha Benden Yana)

KÜÇÜKALP, Kasım / CEVİZCİ, Ahmet, Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller, 3. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.

LAMPRECHT, Sterling P., "Hobbes and Hobbism", American Political Science Review, 34(01), 1940, s. 31-53.

LEARTIOS, Diogenes, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, (Çev. Candan Şentuna), 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.



LIVY, The History of Rome: Books 1-5, (Çev. Valerie M. Warrior), Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 2006. (Livy's Book)

LLOYD, G.E.R., Aristoteles, (Çev. Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.

LLOYD, S. A., Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature, Cambridge University Press, 2009.

MACHIAVELLI, Nicollo, Prens, (Çev. Kemal Atakay), 10. Baskı, Can Yayınları, İstanbul, 2010. (Prens)

MACHIAVELLI, Nicollo, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler (Çev. Alev Tolga), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017. (Söylevler)

MACINTYRE, Alasdair Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

MANSFIELD, Harvey C., Machiavelli's Virtue, The University of Chicago Press Chicago & London, 1998.

MILLER, Fred D., Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics, Oxford University Press, 1995.

MOMMSEN, Theodor, A History Of Rome Under The Emperors, Routledge, London and New York, 2005.

MUMCUOĞLU, H. Maksut, Kendine Özgü Bir Siyasal Topluluk Antik Çağ Polis'i, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Ankara, 2001.

NIEBUHR, G. B., The History Of Rome: Volume I (Çev. Julius Charles Hare & Connop Thirlwall), James Kay, Jun. & Brother, Philadelphia, 1835.

NIETZSCHE, Friederich, Ahlakın Soykütüğü Üstüne, 6. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

OKANDAN, Recai Galip, Umumi Hukuk Tarihi Dersleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1951. (Hukuk Tarihi)

OKANDAN, Recai Galip, Umumi Amme Hukuku: Devletin Doğuşu Pozitif ve Teorik Gelişmesi Unsurları, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1976. (Umumi Amme Hukuku)

ÖKTEM, Niyazi / TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet, 7. Baskı, Der Kitabevi Yayınevi, İstanbul, 2017.

PLATON, Sokrates'in Savunması, (Çev. Niyazi Berkes), Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998.

PLATON, Yasalar, (Çev. Candan Şentuna & Saffet Babür) 3. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007. (Yasalar)

PLATON, Devlet (Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz), 20. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010. (Devlet)

PLATON, Devlet Adamı, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2011. (Devlet Adamı)

PLATON, Kriton, (Çev. Furkan Akderin), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2014. (Kriton)

PLATON, Mektuplar, (Çev. Furkan Akderin), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

PLATON, Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, (Çev. Ari Çokona), 6. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015. (Sokrates'in Savunması: Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon)

PLATON, Timaios, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2015.

PLATON, Phaidaros, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2017.

PLATON, Protagoras, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.

POPPER, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 1 Platon, (Çev. Mete Tunçay), 2. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.

RIFAT, Semih, Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi, 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

ROBINSON, James Harvey, Reading in European History: Volume II, The Athenæum Press Ginn & Company, Boston vd., 1906.

ROSENBERG, Donna, Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi, 3. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

ROSS, W.D., Aristoteles, (Çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011.

SABINE, George, Siyasal Düşünceler Tarihi I Eski Çağ - Orta Çağ, (Çev. Harun Rızatepe), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969. (Cilt I)

SABINE, George, Siyasal Düşünceler Tarihi II Yeni Çağ, (Çev. Alp Öktem), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969. (Cilt II)

SABINE, George, Siyasal Düşünceler Tarihi III Yakın Çağ, (Çev. Özer Ozankaya), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969. (Cilt III)

SCHMITT, Carl, The Leviathan In The State Theory Of Thomas Hobbes: Meaning And Failure Of A Political Symbol, (Çev. George Schwab & Erna Hilfstein), Greenwood Press, London, 1996.

SCHMITT, Carl, Siyasal İlahiyat, (Çev. Emre Zeybekoğlu), 2. Baskı, Dost Yayınları, Ankara, 2005. (Siyasal İlahiyat)

SCHMITT, Carl, Siyasal Kavramı, (Çev. Ece Göztepe), 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2012. (Siyasal Kavramı)

SCHMITT, Carl, Parlameter Demokrasinin Krizi, (Emre Zeybekoğlu), 3. Baskı, Dost Yayınları, Ankara, 2014. (Parlamenter Demokrasi)

SCHMITT, Carl, Dictatorship, (Çev. Michael Hoelzl & Graham Ward), Polity Press, Cambridge, 2014.

SCHMITT, Carl, Kanunilik ve Meşruiyet, (Çev. Mehmet Cemil Ozansü), İthaki Yayınları, İstanbul, 2016. (Kanunilik ve Meşruiyet)

SCHMITT, Carl, "Der Führer schützt das Recht" ("Führer Hukuku Korur"), (Çev. Toros Güneş Esgün) Deutsche Juristen Zeitung, Heft 15, 01.08.1934.

(Erişim) <https://viraverita.org/yazilar/fuhrer-hukuku-korur>, 06.01.2020.  
(Führer Hukuku Korur)

SENECA, Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine, (Çev. Bedia Demiriş), 3. Baskı, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2019. (Hoşgörü Üzerine)

SENECA, Mutlu Yaşam Üzerine ve Yaşamın Kısılalığı Üzerine (Çev. C. Cengiz Çevik), 2. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019. (Yaşamın Kısılalığı Üzerine)

SKIRBEKK, Gunnar / GILJE, Nils, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, (Çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu), 5. Baskı, Kesit Yayınları, İstanbul, 2013.

SOFOKLES, Antigone, (Çev. Güngör Dilmen), 3. Baskı, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2005.

STEARNS, Peter N., The Encyclopedia of World History: Ancient, Medieval, and Modern, 6. Baskı, Houghton Mifflin Company, Boston, 2001.

STRAUSS, Leo, Thoughts on Machiavelli, The Free Press, Illinois, 1958. (Thoughts on Machiavelli)

STRAUSS, Leo, "Plato", (Ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), History of Political Philosophy (33-90), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987.

STRAUSS, Leo, On Tyranny Revised And Expanded Edition Including the Strauss-Kojeve Correspondence, The University Of Chicago Press, Chicago and London, 2000. (On Tyranny)

STRAUSS, Leo, Doğal Hak ve Tarih, (Çev. Murat Eşen - Petek Onur), Say Yayınları, İstanbul, 2011. (Doğal Hak)

STRAUSS, Leo, Platon'un Politik Felsefesi Savunma Cilt I, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018. (Platon'un Politik Felsefesi Cilt 1)

STRAUSS, Leo, Platon'un Politik Felsefesi Kriton Cilt II, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018. (Platon'un Politik Felsefesi Cilt 2)

STRAUSS, Leo, Platon'un Politik Felsefesi Devlet, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019. (Platon'un Politik Felsefesi Devlet)

STRAUSS, Leo, Introduction to Political Philosophy: Aristotle (A course offered in the winter quarter, 1965), (Ed. Catherine Zuckert), Session 13, Estate of Leo Strauss, 2016, (Erişim), <https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Introduction%20to%20Political%20Philosophy-Aristotle%20%281965%29.pdf>, 30.10.2019. (Introduction to Political Philosophy)

STRAUSS, Leo, Lectures On Hegel's Political Philosophy (A course offered in the autumn quarter, 1958), (Ed. Paul Franco), Session 13, Estate of Leo Strauss, 2019, (Erişim) <https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Hegel%20%281958%29.pdf>, 26.11.2019.

SUETONIUS, Lives of the Caesars In Two Volumes I, (Çev. J. C. Rolfe), 10. Baskı, William Heinemann Ltd. and Harvard University Press, London - Cambridge and Massachusetts, 1979.

SUPIOT, Alain, Homo Juridicus, (Çev. Bige Açımız), 2. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2014.

ŞAHİN CEYLAN, Şule, "Egemene Reddiye: Hart'ın Austin Eleştirisi" Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 11, Sayı 1, Haziran 2012, s. 27-53.

ŞENEL, Alâeddin, Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş, 4. Kısaltılmış Baskı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995.

The Works of Philo Complete and Unabridged, (Çev. C. D. Yonge), Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1993.

THUCYDIDES, History of the Peloponnesian War Books I and II, (Çev. Charles Forster Smith), 5. Baskı, Harvard University Press, Cambridge, 1956.

TOPÇUOĞLU, Hamide, Hukuk Sosyolojisi: Sosyoloji Açısından Hukuk Cilt 1, 3. Baskı, Cezaevi Matbaası, İstanbul, 1969.

TUNÇAY, Mete, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski ve Orta Çağlar, 5. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018.

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, "Alexis De Tocoqueville'de Amerikan Demokrasisi ve Bunun Getirdiği Problemler", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, "Descartes'in Üç Rüyası", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt 55, Sayı 4, 1997, s. 25-43.

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, "Hart-Dworkin Tartışmasının Ana Hatları", Anayasa Yargısı, 27. Sayı, Haziran 2011, s. 71-82.

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, "Immanuel Kant'ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet", (71-80) Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, 2. Sayı, Şubat 1995, s. 71-80.

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı, 3. Baskı, Derin Yayınları, İstanbul, 2012.

UMUR, Ziya, Roma Hukuku, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1982.

UMUR, Ziya, Roma Hukuku Lügatı, Fakülteler Matbaası, 1983.

VECCHIO, Giorgio Del, Hukuk Felsefesi Dersleri, (Çev. Sahir Erman), Sermet Matbaası, İstanbul, 1952.

WEST, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

WESTPHAL, Merold, "Kierkegaard and Hegel" (Ed. Alastair Hannay & Gordon D. Marino), The Cambridge Companion to KIERKEGAARD, (101-125), Cambridge University Press, Cambridge, 1998

WHITEHEAD, Alfred N., Process and Reality an Essay in Cosmology, The Free Press, New York, 1978.

XENOPHON, Memorabilia Oeconomicus Symposium Apology, (Çev. E. C. Marchant & O. J. Todd), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London-England, 1997.

YALÇINKAYA, Ayhan, “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (23-43), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

YILMAZ, Zafer, “Roma Siyasal Düşüncesi”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (164-197), 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

#### **İNTERNET KAYNAKLARI**

<http://germanhistorydocs.ghi-dc.org>

<https://viraverita.org>

<https://wslamp70.s3.amazonaws.com>

<https://www.britannica.com>

<https://www.btg-bestellservice.de>

<https://www.merriam-webster.com>