



**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**JEAN JACQUES ROUSSEAU’NUN TOPLUM VE DEVLET
ANLAYIŞININ TÜRK DÜŞÜNÇESİNE TESİRİ**

RAHİME AĞIR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Prof. Dr. İSMAİL TAŞ

KONYA – 2017

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**JEAN JACQUES ROUSSEAU'NUN TOPLUM VE DEVLET
ANLAYIŞININ TÜRK DÜŞÜNCESİNE TESİRİ**

RAHİME AĞIR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Prof. Dr. İSMAİL TAŞ




KONYA - 2017

	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	
-----------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rahime AĞIR
	Numarası	128102011014
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ
	Tezin Adı	Jean Jacques Rousseau'nun Toplum ve Devlet Anlayışının Türk Düşüncesine Tesiri

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “*Jean Jacques Rousseau'nun Toplum ve Devlet Anlayışının Türk Düşüncesi Üzerine Tesiri*” başlıklı bu çalışma 07/07/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İsmail Taş	
2	Doç. Dr.	İrfan Görkeç	
3	Yrd. Doç. Dr.	Mehmet Harmancı	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rahime AĞIR		
	Numarası	128102011014		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	Jean Jacques Rousseau'nun Toplum ve Devlet Anlayışının Türk Düşüncesine Tesiri			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası
Rahime AĞIR

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rahime AĞIR		
	Numarası	128102011014		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Tezin Adı	Jean Jacques Rousseau'nun Toplum ve Devlet Anlayışının Türk Düşüncesine Tesiri			

ÖZET

Aydınlanma, modern yüzyılın bilimsel, politik ve etik değerlerini değişime uğratmıştır. Aydınlanma Felsefesi bilim ve aklın ölçütlerini dayanak alarak on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmış, modernizasyonu da içine alan kapsamlı düşünce sistemine verilen isimdir. Aklın yerine ikame edilen diğer bütün otoriteleri eleyerek, nesnel bakış açısını öne çıkarmayı ister. Modern yüzyılın özgürlük, hümanizma ve bireysellik gibi yargılarının incelenmesinde bu düşünce sisteminin içeriğini anlama gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin oluşumuna katkı sağlayan ve Fransız devriminin ideallerini felsefe sisteminde yer veren ünlü filozof Jean Jacques Rousseau'nun siyaset ve toplum felsefesi kendi yüzyılını etkilediği gibi ülkemizde de tanınmıştır.

Rousseau'nun siyasi görüşleri özellikle on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın ilk bölümünü Aydınlanma Felsefesi hakkında genel bilgilere ve Rousseau'nun siyaset felsefesine ayırdık. Son bölümde ise Aydınlanma filozofu Rousseau'nun Türk düşüncesinde bıraktığı etkilerin boyutlarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, birey, toplum, sözleşme, toplumsal sözleşme, doğa durumu, toplum durumu, genel irade, Osmanlı siyasal düşüncesi

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Rahime AĞIR		
	Student Number	128102011014		
	Department	Science of Religion and Philosophy/ İslamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	The Impact to Turkish Thoughts of Rousseau's society and state understanding			

ABSTRACT

Enlightenment has changed the scientific, political and ethics values of modern century. Enlightenment Philosophy has come up basing the criterions of science and intelligence in the 18th century, and it is a comprehensive thought system including the modernization. It targets putting forward the subjective-scientific attitude by eliminating all the other authorities which take place of intelligence The necessity of understanding the content of this thought system occurs in the examination of judgements like liberality, humanism and individuality of modern century. Politics and Society Philosophy of Famous Philosopher Jean Jacques Rousseau, who reflects the ideology of French Revaluation into Philosophy System, has been recognized in our country like the way effecting his own century.

Rousseau's political views keep an important place in the Ottoman thoughts of 19th century. We tell about general features of enlightenment and Rousseau's Politics Philosophy is examined. At the last part, we talk about Enlightenment Philosopher Rousseau's impressions on Turkish thoughts.

Keywords: Enlightenment, individual, society, contract, social contract, state of nature, state of society, general will, Ottoman political thought

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
 Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. A1-Blok 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA
 Tel: 0 332 201 0060 Faks: 0 332 201 0065 Web: www.konya.edu.tr E-posta: sosbil@konya.edu.tr

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	VII
ÖNSÖZ	VIII
GİRİŞ	1
1. Aydınlanma Felsefesi Kavramı.....	1
2. Aydınlanmanın Toplumsal ve Politik Bağlamı.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM	10
JEAN JACQUES ROUSSEAU VE ROUSSEAU'NUN TOPLUM-DEVLET FELSEFESİ	10
1. ROUSSEAU'NUN YETİŞTİĞİ ORTAM VE ESERLERİ	10
1.1. Jean Jacques Rousseau.....	10
1.2. Rousseau'nun Eserleri	12
1.3. Rousseau'nun Devlet Felsefesinin Teorik Kaynakları	14
1.3.1. Antik Felsefe Etkisi.....	15
1.3.2. Yeniçağ Düşünürlerinin Etkisi	16
1.4. Rousseau'nun Toplum Ve Devlet Anlayışı	18
1.4.1. Doğal Durum.....	19
1.4.2. Doğal Durum ve Fiziksel Özellikleri.....	21
1.4.3. Doğal Durum ve Ahlaki Özellikleri	22
1.4.4. Doğal Durumun Bozuluşu	27
1.5. Toplumsal Sözleşme Evresi.....	31
1.5.1. Toplumsal Sözleşme ve Sorunları	32
1.5.2. Toplumsal Sözleşmenin Amacı	36
1.6. Genel İrade	38
1.6.1. Genel İradenin Gerçekleşmesi.....	41
1.7. Egemenlik	42
1.7.1. Egemenlik ve Devredilemez Oluşu	44
1.7.2. Egemenlik ve Temsil Edilemez Oluşu	45
1.7.3. Egemenlik ve Bölünemez Oluşu	45
1.8. Yasalar	46
1.9. Hükümet ve Hükümet Biçimleri	47
1.9.1. Hükümet Kurumunun Sözleşmeye Dayandırılmaması	49
1.9.2. Hükümetin Kurulması	50
1.10. Hükümet Biçimleri	51
1.10.1. Demokrasi.....	52
1.10.2. Aristokrasi.....	53
1.10.3. Monarşi.....	54

1.10.4. En İyi Yönetim.....	54
İKİNCİ BÖLÜM.....	57
ROUSSEAU’NUN TOPLUM VE DEVLET ANLAYIŞININ TÜRK DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE ETKİLERİ	57
1. Aydınlanma Felsefesi ve Osmanlı Düşüncesindeki Konumu	57
2. Rousseau’nun Osmanlı Düşününde Algılanışı	59
2.1. Literatür Üzerinde Rousseau Etkisi.....	62
2.1.1. Rousseau’dan Yapılan Çeviriler	63
2.1.2. Telif Eserler	67
2.2. Eğitim Felsefesi Üzerinde Rousseau Etkisi.....	69
2.3. Siyaset Felsefesi Üzerinde Rousseau Etkisi.....	72
3. NAMIK KEMAL’İN DEVLET FELSEFESİ VE ROUSSEAU ETKİSİ	82
3.1. Namık Kemal’in İnsan Tasavvuru.....	83
3.2. Sözleşmenin (Biatın) İlk Basamağı: Toplumsal Düzenin Oluşumu	85
3.3. Sözleşmenin İkinci Basamağı: “Biat”	87
3.4. Hâkimiyetin Kökeni.....	90
3.5. Hükümet	93
3.5.1. Hükümet Biçimleri	95
3.5.1.1. Monarşi.....	96
3.5.1.2. Demokrasi (Usul-i Meşveret).....	98
3.6. Kuvvetler Ayrılığı.....	102
4. AHMED ŞUAYB’İN DEVLET FELSEFESİ VE ROUSSEAU ETKİSİ.....	104
4.1. Ahmet Şuayb’ın Rousseau’nun Şahsiyeti Hakkındaki Düşünceleri.....	106
4.2. Doğal Durumda İnsan	107
4.3. Doğal Durumdan Çıkış	109
4.4. Toplum (Cemiyet) Durumu ve Özellikleri	110
4.5. Toplum Sözleşmesi Üzerine Eleştirisi	112
4.6. Halk Egemenliği Üzerine Eleştirisi.....	115
4.7. Devlet/Hükümet Anlayışı.....	117
4.7.1. Devletin/ Hükümetin Dayandığı İlkeler	119
4.8. Devlet/Yönetim Biçimleri	121
4.8.1. Cumhuriyet.....	122
4.8.2. Aristokrasi.....	124
SONUÇ	127
KAYNAKÇA	134

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.e	: Aynı eser
a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
a.g.t	: Adı geçen tez
bkn	: bakınız
C	: Cilt
çev:	: Çeviren
der	: Derleyen
edit	: Editör
S	: Sayı
s	: Sayfa
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
Sbf	: Sosyal Bilimler Fakültesi
üniv	: Üniversite
Yay	: Yayıncılık / yayınevi

ÖNSÖZ

Düşüncenin tarihsel gelişim seyri incelendiği zaman, insan bilgisinin çeşitli zaman dilimlerinde dönüşüme tabii olduğu görülür. Bilginin sınırlarını ve edinim yollarını genişleten bu dönüşüm noktaları düşünce tarihinin aşamalarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, on sekizinci yüzyıl, başta Batı-Avrupa düşüncesi bakımından bilimsel, toplumsal ve politik değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimi olarak kendini gösterir. Ancak bu yüzyılın hemen öncesinde gerçekleşen birtakım önemli gelişmeler düşünce tarihinin evrilmesine yön verecek süreçleri bünyesinde barındırır. On beşinci yüzyılda düşünsel bir hareket Rönesans, on altıncı yüzyılda ise dinsel eksenli bir hareket olan Reform Aydınlanma yüzyılına ortaya çıkışında önemli katkılara sahiptir. Bu önemli hadiselerin hemen ardından on sekizinci yüzyıl, düşünce dünyasının kendini yeni bir dünya görüşüyle özdeşleştirdiği Aydınlanma yüzyılıdır. Aydınlanma Felsefesi, düşüncenin tüm idelerinde mutlak bir yenilenmeye işaret eder. Artık dünya Ortaçağın tanrısal iradesiyle kavranılmaktan uzaklaşmıştır. Akılcılık ve bilimsellik niteliğiyle kendisini tanımlayan bu düşünce sistemi sadece deneye dayalı olgulara eğilmeye yetinmemiş, özellikle toplumsal ve politik sorunlara yönelmiştir. Siyaset ve devlet anlayışının seküler izah tarzını oluşturması açısından Aydınlanma filozoflarının katkıları yadsınamaz.

İnsan ve toplumun doğası hakkında görüşlerini insanın sosyo-politik gelişme tarihini dikkate alarak ortaya koyan düşünürlerin başında Jean Jacques Rousseau gelmektedir. Rousseau insanın doğasını, toplumun oluşum sürecini insanın temel hakları eşitlik, özgürlük kavramlarıyla özdeşleştirmiştir. Bu bağlamda aydınlanma düşüncesinin ayrılmaz bütünü içerisinde yerini sağlamlaştırmıştır. Rousseau'nun siyaset felsefesi kendinden önceki doğal hukuk filozoflarını ve Aydınlanma yüzyılına getirilerini eleştirmesi bakımından da dikkate değerdir. Özellikle sözleşme kavramını belirgin bir biçimde ortaya koyması, sözleşmenin kapsamını ve sorunlarını teorik hale getirmesi siyasi düşünceye katkıları açısından önem taşımaktadır.

Rousseau sadece kendi yüzyılı içinde tanınmış bir filozof olmamıştır. Fransız İhtilali'ne siyasi fikirleriyle temelini oluşturan Rousseau, Osmanlı siyasi düşüncesinde de yer bulmuştur. Aydınlanma felsefesi ve filozofları özellikle Tanzimat dönemiyle başlayan modernleşme girişimlerinden itibaren ülkemizde tanınmaya başlamıştır. Osmanlı aydın ve düşünürleri, Aydınlanma fikirlerinin siyasi tesirlerine kayıtsız kalamamıştır. Siyaset felsefesi açısından olgun fikirlere sahip olan Rousseau, Osmanlı aydınları ve düşünürleri tarafından yoğun ilgi gören Aydınlanma filozoflarından birisidir. Tez çalışmamızda Rousseau'nun özellikle siyasi düşüncelerinin Osmanlı düşünürleri tarafından nasıl algılandığını incelemeye çalışacağız. Bu

amaç doğrultusunda çalışmamızın genel amacını aydınlanma filozoflarından Rousseau'nun, Türk Düşünce Tarihi'nde bıraktığı etkilerin boyutlarını belirledik. İkincil amaç olarak, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı siyaset düşüncesinde toplumsal ve politik bağlamda Aydınlanma Felsefesinin –daha geniş açıdan düşünülürse Batı düşüncesinin- arka planını incelemektir.

Tez çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın ilk bölümünde Aydınlanmacı siyaset kuramcısı Rousseau'nun yaşamı, eserleri ve felsefesinin teorik kaynakları hakkında bilgiler verilecektir. Daha sonra onun doğa durumu, doğa durumundan toplumsal evreye geçilmesi üzerinde duracağız. Siyaset felsefesinin temel eksenini oluşturan sözleşme kuramı ve sözleşme kuramının sorunlarına değinilecektir. Rousseau'nun siyaset felsefesini ortaya koyarken, genel irade, eşitlik ve halk egemenliği kavramlarıyla bağlantılı olarak incelemeye çalışacağız.

İkinci bölümde ilk olarak Rousseau'nun düşüncelerinin Türk Düşüncesini hangi alanlarda etkilediğini özelden ise Rousseau'nun siyaset felsefesinin Osmanlı düşünürlerinden kimler üzerinde ve nasıl tesirler bıraktığı sorusuna cevap aramaya çalıştık.

Lisanstan itibaren ve yüksek lisans süresince tez çalışması, literatür ve her konuda yardımlarını esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. İsmail Taş' a içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çalışmamızda değerli katkılarından dolayı hocalarım Doç. Dr. Tahir Uluç'a ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet Harmancı 'ya; kalıtımıyla bizi sevindiren Doç. Dr. İrfan Görkaş 'a teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

1.Aydınlanma Felsefesi Kavramı

İngilizce’ de Aydınlanma kavramı, “light” (ışık) sözcüğünden türetilen “enlightenment” sözcüğüyle karşılır.¹ *Webster* büyük sözlüğünde Enlightenment kelimesinin karşılığı olarak ‘aydınlık hareketi’, ‘aydınlanmış varlığın durumu’, ‘ruhun aydınlanma içinde yaşaması’ anlamlarını verir. *A Dictionary of Philosophy*’de Enlightenment kelimesi ‘Akıl Çağı’yla eş anlamda kullanılarak; On sekizinci yüzyıl Fransız Batı felsefesinde kalıcı etkileriyle tanınan ve Fransız Devrimi’ne kılavuzluk eden ilerlemeci ve özgürlükçü düşüncelerin ortaya çıkmasıyla nitelenen çağın adıdır. Bilimsel bilgiye güvenilirliğin artmasıyla doğacı ve maddeci öğretilerin güç kazanması ve Kiliseye karşı güçlü bir muhalefetin meydana gelmesidir.² şeklinde açıklanmıştır.

18. yüzyıl Fransa’ında “lumières” (ışığın) gerçekleştirdiği “siécle philosophique”den (felsefi yüzyıldan) söz edilir.³ Aydınlanma Fransızca ’da “Lumière” kelimesiyle karşılanmaktadır. Lumière; Işık, ziya, meşale, mum, yanan lamba, ruhu aydınlatan şey, nur, aydınlık, hakikat membaı yanında anlayış (intelligence), bilgi (connaissance), ruh safiyeti (clarte d’esprit) anlamlarına gelmektedir.⁴

Aydınlanma (İngilizce: enlightenment) denilince daha ayrıntılı bir tanım vermek istersek; on sekizinci yüzyılda gerçekleşen, geleneksel olarak İngiliz Devrimi’yle başlatılıp, Fransız Devrimi’yle sonuçlanan felsefi bir hareketin adıdır. Bu felsefi hareket, sonuçları itibariyle hem Amerika hem de Avrupa’nın tamamında etkisini güçlü bir biçimde hissettirmiş ve aydınlanma hareketinin yansımaları toplumsal ve siyasal süreçte belirginlik kazanmıştır.⁵ Aydınlanma terimi Avrupa uygarlığının tarihinde on yedinci yüzyılın son çeyreğinde başlayıp, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir döneme işaret etmek veya gönderme yapmak için de kullanılmıştır. Özellikle Aydınlanma kavramının kullanılmasıyla on sekizinci yüzyılda bireylerin bir şekilde yaşadıkları veya hayata geçirdikleri bir sürece, gerçekleştirdikleri birtakım

¹ M.Buhr, W. Schroeder, K. Barck, Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi, Der: Veysel Atayman, Yenihayat Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 9.

² İsmail Killoğlu, ‘Aydınlanma Sorununa Giriş Denemesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 41, İstanbul 2011, s. 169.

³ M. Buhr, a.g.e, s. 9.

⁴ İsmail Killoğlu, a.g.m, s. 171.

⁵ Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim yayınları, İstanbul 2013, s. 13.

faaliyetler kümesine gönderme yapmak amacı kastedilmiştir.⁶ Bu noktada Aydınlanma teriminden anlamamız gereken yaşama birçok yönden nüfuz etmiş düşünme ve davranış biçimleridir. Tarihsel olguların, sanat yapıtlarının, bilimsel buluş ve felsefi spekülasyonların birbiriyle etkileşiminden oluşan ve bu etkileşimin insanın tarihe, sanata, bilime ve felsefeye bakışını değiştirmesiyle biçimlenen bir ilişkiler ağıdır.⁷

Aydınlanma kavramının tanımını verdikten sonra on sekizinci yüzyıl Batı uygarlığında gerçekleşen felsefi, bilimsel, sosyal ve siyasal bir dizi süreçlere gönderme yapan Aydınlanma hakkında çok sayıda tanım yapıldığını ifade etmeliyiz. Aydınlanma tam olarak neyi ifade etmektedir? Aydınlanmanın uzlaşmış bir tanımı var mıdır? Hangi dayanak noktalarından çıkılarak bu tanımlamalar yapılmıştır? Şeklindeki sorular çerçevesinde Aydınlanma Felsefesi hakkında çalışmamızın giriş bölümünde kısa bir değerlendirme verilecektir.

1783 yılının aralık ayında *Berlinische Monatsschrift* dergisi, ilahiyatçı ve eğitim reformcusu olan Johann Friedrich Zöllner'in, resmi evlilik törenlerinin önemi üzerine yazdığı bir makalesini yayımladı. Zöllner, derginin *aufklärung*, *aufgeklarte* ve *Aufklärung* terimlerini kullandığını belirterek, bir dipnotta: Aydınlanma nedir?⁸ diye sorar. Zöllner'in sorusunu Kant'ın cevapladığını görmekteyiz. Bu bağlamda Aydınlanmanın kavramsal olarak ilk defa ve en derinlikli biçimde Almanya'da ele alındığı söyleyebiliriz.⁹ Aydınlanmanın her şeyden önce insanın kendi aklını kullanma cesareti göstermesi gereken bir özelliği barındırdığı vurgulanır. Bunu Alman filozof Kant şöyle dile getirir:¹⁰

“Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. Sapare aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.”¹¹

Aydınlanma nedir? Sorusunu bir başka düşünür Moses Mendelssohn toplumsal yaşama katkılarını öne çıkaran bir ifadeyle şöyle yanıtladı:

⁶ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2008, s. 11-12.

⁷ Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Çev: Lale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 12.

⁸ James Schmidt, “Aydınlanma Neydi?”, Çev: Fahrettin Altun, *Toplumbilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam yayıncılık, S 11, İstanbul 2000, s. 23.

⁹ A. Cevizci, a.g.e, s. 12.

¹⁰ A. Kadir Çüçen, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, *Muğla Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, Muğla 2006, s. 26.

¹¹ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)”, Çev: Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Dergisi*, Bağlam Yayıncılık, S 11, İstanbul 2000, s. 17.

“Aydınlanma, kültür, eğitim (bildung) sözcükleri dilimize henüz yeni girmişlerdir. Onlar daha baştan kitap diline aittirler. Çoğunluk bu sözcükleri hemen hemen hiç anlamaz. Eğitim, kültür ve aydınlanma, toplumsal yaşamın çeşitli tarzlarıdır; toplumsal durumlarını düzeltmek için insanların gösterdikleri çabanın ve çalışkanlıklarının sonucudurlar.”¹²

Kant’ın Aydınlanma kavramını insanlığın kendi aklını kullanamayışı nedeniyle oluşturduğu eksikliğin farkına varmasıyla ve bunun ardından eksiklik durumundan kendini hiçbir otoriteye bağımlı olmaksızın kendi aklını kullanmaya başladığı bir an olarak nitelendirmektedir.¹³ Bu bağlamda Kant, aydınlanmayı bir ‘kaçış’ olarak ele alır. Aydınlanmayı tanımlayan kaçışın bizi ergin olmama durumundan kurtaran bir süreç olduğunu gösterir. “Ergin olmama” ile akıl kullanımı gerektiren alanlarda, bizi başkalarının otoritesini kabul etmeye yönlendiren belli bir irade durumunu kasteder.¹⁴ İçinde yaşadığı tarihsel dönemi aydınlanmış bir çağdan ziyade, Aydınlanmanın fiilen ulaşılmış bir durumdan daha çok halen devam etmekte olan bir süreci ifade etmek istediğini görmekteyiz.¹⁵ Mendelssohn’a göre Aydınlanma, literatür dünyasına yeni kazandırılmıştır. Aydınlanma, eğitim ve kültür kavramları üzerinde ortak uyum sağlanamadığı için tanım önerme noktasında kendisini özgür bırakmıştır ve ona göre bu üç terim, insanlığın daha iyi toplumsal koşullarda yaşayabilmesi amacıyla harcanan çabaların sonucunda toplumsal yaşamda gündeme gelen dönüşümleri niteler.¹⁶

Aydınlanmanın farklı bir diğer tanımı; burjuva sınıfının toplumsal yaşamda kendini bir toplum katmanı olarak gerçekleştirebilmesi için kurtuluş hareketine girişimidir. Bu girişimlerin neticesinde burjuvazinin geliştirdiği ideoloji ve edebiyatın belirli bir tarihsel biçimine verilen addır. Aydınlanma hareketi, burjuvazinin kendi sınıfsal benliğine kavuşma hareketinin ikinci aşamasında, başka deyişle, bir sınıf niteliğine bürünüp kastçı feodal yapıya ve mutlakiyetçi monarşiye (tek erk yönetimine) karşı siyasal mücadeleyi başlattığı aşamada ortaya çıkar ve gelişir. Bu yönüyle Aydınlanma hareketi, “burjuvazinin idealize edilmiş dünyası”dır.¹⁷

Buraya kadar dikkat edilirse genel olarak Aydınlanmayı tarihsel bir döneme işaret eden tanımlamalara yer verildiğini gördük. Aydınlanmanın farklı bir değerlendirmesi olarak, bu

¹² Moses Mendelssohn, “Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine”, Çev: Ali Irgat, Toplum Bilim Dergisi Aydınlanma Özel sayısı, Bağlam yayıncılık, S 11, İstanbul 2000, s. 13.

¹³ Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, Toplum Bilim Dergisi Aydınlanma Özel sayısı, Çev: Eda Özgül, Özlem Oğuzhan s. 71.

¹⁴ M. Foucault, a.g.m, s. 7.

¹⁵ A. Cevizci, a.g.e, s. 12-13.

¹⁶ J. Schmidt, a.g.m, s. 24.

¹⁷ M. Buhr, W. Schroeder, K. Barck, a.g.e, s. 7.

felsefi hareketin çeşitli etkileri itibariyle devam eden bir sürece gönderme yapan modernlik ilişkisi içindeki tanımların yapıldığını belirtelim.

Bu tanımlardan birisi, Cassirer'in Aydınlanma'yı "yaşanıp son bulan bir deneyim olmaktan ziyade" modernliğin kendisinden doğduğu bir idealar bütünü biçimindeki değerlendirmesidir.¹⁸ Aydınlanma dolaylı veya doğrudan oluşturduğu ekonomik ve toplumsal sonuçları itibariyle ve akıl devriminin gerekli altyapısını oluşturarak "modern toplumun" entelektüel temellerini belirgin hale getirmiştir. 1789 Fransız Devrimi'yle sonuçlanan Aydınlanma hareketi, toplumsal ve politik sonuçları nedeniyle günümüzdeki politik bölünmelerin başat nedenlerindedir. Aydınlanma hâlihazırda çeşitli ideolojilerin içerisinde eklenmiş bir öge olarak varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle Aydınlanma kavramı, hem entelektüel tavır alışlarda hem de belli disiplinlerin özel anlamda felsefi farklılıkların ve buna bağlı olarak ayrışık dünya görüşlerinin ayırt edici çizgisi olarak anlaşılabilir durumdadır.¹⁹

Aydınlanmayla birlikte Batı dünyası kendi düşüncesi, kurumları ve değerlerinin üstüne, tartışmasız olmasa da güçlü bir inanç oluşturmuştur. Aydınlanmanın sonuçları bakımından; modern bir devletin doğuşu, kapitalist bir Pazar ekonomisinin yükselişi dâhil, belli sayıda modernleştirici gelişme sürecinin başarılı bir biçimde tamamlanmıştır. Entelektüel bakımdan ise, önceki dini dünya görüşünde özerkliğini kazanamamış olan bilimsel, sanatsal ve ahlaki alanlar birbirlerinden ayrılmıştır. Bir başka anlatımla, Batı kendini 'modern' Batı olarak nitelermeye başlamıştır.²⁰ Aydınlanma modernitenin bilincini yoğuran bir etken olarak varlığını ortaya koymuştur. Denilebilir ki, çağdaş dünyanın felsefi, ontolojik bakımdan kendini anlamlandırmasında inkâr edilemez bir rol oynayarak modern dünyanın biçimlenmesinde payı olan dönüm noktalarından birisi biçiminde algılamak gerekmektedir.²¹

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere bakıldığında Aydınlanma kavramı için çeşitli dayanak noktaları alınarak değişik tanımlamalar ve değerlendirmeler yapıldığını görmekteyiz. Aydınlanmanın yaşanmış, tarihsel bir dönem olduğunu ya da halen devam etmekte olan dinamik bir sürece işaret eden farklı değerlendirmelerin buna yol açtığını görmekteyiz. Ayrıca, Aydınlanmayı tüm toplumlar için aynı şekilde yaşanmış bir süreç olarak algılamamak gerekir. Aydınlanma Çağı düşünürleri birbirinden çok farklı argümanları savunmuşlar ve bu durum Aydınlanma düşüncesinde farklı damarların oluşmasına yol açmıştır.²²

¹⁸ A. Çiğdem, a.g.e, s. 15.

¹⁹ A. Çiğdem, a.g.e, s. 16-17.

²⁰ İ. Kılıçoğlu, a.g.m, s. 183.

²¹ A. Çiğdem, a.g.e, s. 17.

²² Fatih Duman, Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği, Ankara Üniv. Sbf dergisi, C. 61, S. 1, s. 119.

2. Aydınlanmanın Toplumsal ve Politik Bağlamı

Devlet ve siyaset olgusu, ilkçağdan itibaren düşünce tarihinin varoluşsal ve etik eksenli ana temalarından birisini teşkil etmektedir. Devlet niteliği, devletin oluşumu, birey ve toplumun devletle olan ilişkisini irdeleyen tüm sorular, düşünürler tarafından yüzyıllar içerisinde sürekli olarak tekrarlanmıştır. Ortaçağ tarihinin otoriter ve tanrısal kökenli devleti, Yeniçağdan itibaren sözleşme kuramı ekseninde şekillenmeye başlar. Özellikle Fransız Devrimi ve sonrasında yaşanan sosyal-siyasal süreçler monarşik devletlerin temellerini yerinden oynatmayı başarmıştır.

Kilise ve dinin etkisinin azaltılmasıyla gerçekleşen sekülerleşme süreciyle, devlet düşüncesi paradigma değişimine uğramıştır. Geleneksel kurum ve pratiklerin daha büyük etki ve verim alınabilmesi için reform hareketlerine tabi tutulması, dini inanç ve değerlerin otoritesini aşındırmıştır. Rasyonelleşme açısından, gelenek ve din artık daha fazla, belli bir biçimde eylemenin yeter sebepleri olmaktan uzaklaşır. Ortaçağ dönemi boyunca, devletin, işte bu genel eğilimle, kiliseden yavaş yavaş ayrılması, ilk kez modern anlamda devletleri ve politik alanı yaratarak, hem yasaları hem de karar almayı dini inancın ve geleneksel ahlakın sınırlamalarından kurtarmıştır. Devletin dünyevileşmesi daha pragmatik bir biçimde devletin maddi sebepleri, veya daha sonraki demokratik varyantlarıyla toplumun dünyevi çıkarları ile uyumlu bir hale getirilmiş politika ve idare biçimlerine imkan tanır hale gelmiştir.²³

Tanrısal devlet anlayışı ve kilisenin, elde ettiği yetkiler ve bunun sonucunda oluşturduğu baskılar Avrupa toplumlarında büyük boyutlara varmıştı. Avrupalılar, günlük yaşamın her anını denetlemek isteyen kilisenin baskısından kurtulabilmek amacıyla, on üçüncü yüzyıl sonlarından itibaren hümanizma, reform vb. girişimlere öncülük ettiği görülür. Bireyin, özellikle inanç alanı dışına çıkararak, davranış ve düşüncelerinde serbest kalabilmesi ve istediği mezhebe girebilmesi bu atılımlar sonrasında gerçekleşmiştir. Hümanizma ve reform hareketlerinden sonra birey, devlet ve hukuk anlayışında köklü değişiklikler içeren yeni bir düşünce anlayışı Aydınlanma felsefesiyle beraber ortaya çıkmıştır.²⁴

Devlet anlayışının rasyonelize edilme çabaları aynı zamanda kültürün anlamlı bir dönüşümünü sağlamıştır. Modernitenin sarıh ve özbilincine sahip bu söylemin tanımlanması,

²³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.

²⁴ Mithat Atabay, *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2004, s. 16.

Batı'nın bu zaman diliminde başka bir evreyi gösterir. 1500'lü yıllardan başlayarak, geçmişten ayırt edilebilir bir kopuş ve Batı'nın özbilinci açısından, yeni bir zaman duygusu söz konusu olur. Avrupalılar kendilerini, geleneksel, geri ya da ileri diye tasvir ettikleri insanlardan daha modern, daha ileri ya da daha gelişmiş olarak görmeye başlamışlardır.²⁵ Aydınlanma hareketi aynı zamanda modernite özbilincini bünyesinde taşıyan bir harekettir.

Aydınlanma felsefesi yeni bir dünya görüşüne zemin hazırladığı için düşünce tarihinde kendine has nitelikleriyle tanımlanır. Bu çağın kendine koyduğu en önemli görev, kendisi hakkında bir bilince sahip olmak ve yaptıklarını gelecekte yol açacağı sonuçlar üzerine bir öngörü geliştirmektir. Düşünme etkinliği sadece yeni olana, şimdiye kadar bilinmeyenlere yönelmekle kalmaz, aynı zamanda gidiş yönünün nereye doğru olduğunu ve bu gidişatı bizzat belirlemek ister. Dünyaya empirik bakış açısıyla keşifçi ve keşfetme cesareti ile açılır; bu keşifçilikten yeni açıklamalar bekler. Bu çağın bilme ve entelektüel olarak yeniliği keşfetme isteği yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Bu çağ insanı tüm keşif yollarını kullanarak, *önünde duran* gerçeklik hakkında ufkunu genişletmeye çalışırken, sürekli kendini, kendi düşünme gücünü sınamaya yönelir.²⁶ Aydınlanmanın özellikle akla ve düşünceye verdiği değer bu çağın ayırt edici birincil niteliği haline gelmiştir. Ortaçağ'ın metafiziksel, kiliseye bağımlı düşünce biçimine yerine insan aklının bireysel, kamusal her alanda kendine yetebilirliği inancıyla, bireyin özgürlük sahalalarını genişlettiği görülür.

Aydınlanmanın ayırıcı diğer en esaslı özelliklerinden toplumsallık niteliği; toplumu düzenlemeye ve dönüştürebilmeye yarayan bir toplumculuktur. Bu toplumsallık içinde birey ve devletin konumlandırılması temel problematiklerinden birisini oluşturur. Aydınlanma düşüncesi, bireyi önceler. Ancak bu inceleme bireyin toplum içerisinde eşgüdümlü olarak siyasal bir varlık kazanmasıyla da ilintilidir. Siyasal olarak gerçeklik kazanmaya çalışan birey, bu mücadeleyi kendisinde var olan bir yetiyle, -aklıyla- elde edecektir. Denilebilir ki; Aydınlanmanın usçu anlayışı bilgiyle ilgili sorunlara değinmekten daha çok toplumsal sorunları irdelemeye eğilimlidir.²⁷ Aydınlanma düşüncesi içerisinde akla tanınan üstünlük sayesinde, akıl var olanın eleştirilmesini sağlayan araç, doğaya egemen olma, topluma biçim verme yetisi şeklinde anlaşılmaya başlandı. Akıl, insanlara, kendilerini devralınan, eski köhneleşmiş ideolojiden kurtulma olanağı veren, doğayı egemenlik altına almayı ve eski toplumsal düzeni

²⁵ D. West, a.g.e, s. 29.

²⁶ Ernst Cassirer, Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi, Çev: Doğan Özlem, Toplum Bilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2000, S.11, s. 38.

²⁷ Afşar Timuçin, Aydınlanma Düşüncesi, Toplum Bilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2000, S.11, s. 53.

(feodal düzeni) değiştirmeyi sağlayan güçtü. Bu da insanın kendisine sahip çıkması; mevcut her otoriteden ve her şeyden bağımsız olarak davranması yani tamamen özerk hareket ederek akıl yardımıyla yaşamını yönetmesi demektir.²⁸

Aydınlanma aklı, insan yaşamının her alanında birincil başvuru kaynağı olarak konumlandığı gibi, aklı “özel” ve “kamusal” kullanım olarak ikiye ayırmıştır; bir yandan bireylerden her şeyi aklın muhakemesinden geçirmelerini talep ederken, diğer yandan ve esas itibarıyla, kendileri için düşünme kapasitelerini yazar ve entelektüellerin önderliği ve eşliği altında gerçekleştirmelerini talep eder.²⁹ Aydınlanma düşünürleri erdemli bir insanın bu dünyada yokluk içinde ve kendini inkâr ederek yaşaması gerektiğini öne süren dini dünya görüşüne karşı bir tepki içinde, duyumsal hazzın kendisinin önemli bir bileşenini meydana getirdiği mutluluğu etik bir ideal olarak öne sürmekle kalmazlar. Onlar için mutluluk, bireyciliğin yeni dünyasıyla ve kişisel çıkarın meşruiyetiyle çok yakından ilişkili olduğu için, aynı zamanda politik bir ideal olmak zorundadır.³⁰ Zaten Aydınlanma filozofunun filozofçuluğu yalınkat bir filozofluktur. “Meyveler herkesindir ve toprak kimsenin değildir, bunu unutuyorsunuz” diyen Rousseau başta olmak üzere tüm aydınlanma düşünürleri düzgün bir toplumsal yaşam için insanı güçlü kılmak yolunda çaba göstermişlerdir.³¹

Aydınlanmanın toplumsal ve siyasal yaşam açısından en önemli yararlarından birisi, akla tanınan üstün işlev nedeniyle, yasaların insan aklının gereklerine göre düzenlenebilmesi ve yine insanlar tarafından oluşturulabilmesidir. Toplumsal yaşamda ihtiyaçları düzenleyen her türlü yasayı, bireyler farklı otoritelere başvurmaksızın ortaya koyabilir ve onları aklın egemenliğine sokabilir. Akla duyulan güvenle birlikte bireyin toplumsal yaşamdaki sınırları daha belirgin hale gelmiştir. Devletin varlığı ve sınırları, aydınlanmanın akılcı bakış açısıyla daha ölçülebilir ve nesnel bir forma kavuşmuştur.

Aydınlanma, insanın bir yandan kendini doğal bir varlık olarak benimserken, öte yandan insanlığın ancak insanın özüne ve doğasına, mantığına uygun bir toplum düzeninde gerçekleştirilmesinin olanaklı ve zorunlu olduğu ayrımsaması, giderek kendi yeteneklerinin bilincine varması anlamına gelir.³² Aydınlanma düşünürlerinin hemen tamamını birleştiren husus, eski ya da mevcut politik düzene eleştiridir. Söz konusu eleştiriye koşut olarak, hepsi de sivil toplum içinde bireylere barış, özgürlük, adaleti temin edecek, refah sağlayacak siyasi

²⁸ M. Buhr, a.g.e, s. 83.

²⁹ A. Cevizci, a.g.e, s. 26.

³⁰ A. Cevizci, a.g.e, s. 30.

³¹ A. Timuçin, a.g.m, s. 53.

³² M. Buhr, a.g.e, s. 9.

yönetimler isterler. Bu talebin bir parçası olarak, bireylerin özel alanlarına yapılacak her tür müdahaleye doğallıkla da karşı çıkarlar. Düşünce ve ifade özgürlüğü, düşünceleri yayma ve yayınlama özgürlüğü, dini hoşgörü, azınlıkların ibadet hakları, bütün bunlar sosyal varlık olmanın asgari koşulları ve talepleri olup, politik düzenin onları her durumda hayata geçirmesi istenir.³³

Aydınlanma Felsefesi içerisinde kamusal-bireysel alanların ayrışmasının gündeme gelmesi, birey- devlet ilişkisinin yapılandırılmasını ve toplumsal yaşamda eşitlik, özgürlük gibi taleplerin sağlanabileceği politik bir düzenin gerçekleşmesini isteyen düşünürlerden başta geleni Jean Jacques Rousseau'dur. Siyaset felsefesine sözleşme, halk egemenliği kavramlarını yeniden biçimlendirerek kazandıran Rousseau, ahlak ve siyaset alanındaki düşünceleriyle öne çıkmıştır. Toplumu ilgilendiren her türlü olayda her şeyin sonunda siyasete bağlı olduğu görüşlerinden biridir. Uygarlaşmış toplumun kusurlu ve eksik yönlerini dile getirerek bir siyasal tezi ya da teoriyi bu bağlamda tasarlamaya başlamıştır. Bu görüş, insan karakterinin her zaman meşru bir kurum –hükümet- tarafından biçimlendirilmesi gerektiği düşüncesinden hareket eder.³⁴

Rousseau, elbette siyaseti toplumsal yaşamın esas belirleyici unsuru olarak kabul eden ilk büyük düşünür değildir. Rousseau da yapıtlarını incelerken okuyuculara sıklıkla hatırlattığı ve felsefesinin önemli düşünce kaynaklarından birisi olan Yunan- antik filozofları gibi insanın temelde toplum içinde yetkinleşmesi gereken siyasal bir hayvan olduğu iddiasındadır. Ancak Rousseau'yu kadim düşünürlerden ayıran kendine özgü iki bakış açısı vardır. Birincisi Rousseau, siyasal sistemi kurgulanabilir bir biçimde ele alır ve bu sistem içindeki insan yaşamının, insan doğasının hep aynı seviyede kalmayıp dönüşümünü kabul etmiştir. İkinci olarak, sadece etik kökenlerine bakmakla yetinmemiş, çoğunlukla etiksel koşulların siyasal temellerine işaret etmiştir. İlk yaklaşım, özellikle onun toplumsal sözleşme kavramının temelini oluşturur.³⁵

Kısaca ifade edilirse Rousseau, Aydınlanma Felsefesi içerisinde sosyo-politik eksenli ele aldığı insan doğası, toplum durumu, devletin mahiyeti, sözleşme gibi konularda özgün ve sistematik görüşlere sahip bir düşünürdür. Çalışmamızın ilk kısmında Rousseau ve yaşamını öz

³³ A. Cevizci, a.g.e, s. 36.

³⁴ Robert Wokler, Jean Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı, Siyasal Düşüncenin Temelleri, Edit: Hikmet Özdemir, Bursa 2011, s. 163-164.

³⁵ R. Wokler, a.g.m, s. 164-165.

biçimde verdikten sonra, Onun özellikle toplum ve siyaset felsefesini geniş ve ayrıntılı biçimde sunacağız.



BİRİNCİ BÖLÜM

JEAN JACQUES ROUSSEAU VE ROUSSEAU’NUN TOPLUM-DEVLET FELSEFESİ

Ünlü Fransız filozof *Jean Jacques Rousseau* Aydınlanma Felsefesinin en önemli düşünürleri arasında yer almakla beraber bu düşünce sistemine yönelttiği eleştirileriyle öne çıkan bir isimdir. Kendisinden önceki felsefi birikimi izleyebilmesi aynı zamanda Aydınlanma düşüncesinin ivme kazandırdığı modernite sürecinin içinde yer alması, onu çağının sınırlarını aşan bir felsefi sistem oluşturmasına yardımcı olmuştur.

Aydınlanma Felsefesi içinde Rousseau’nun kendine özgü üslubu ve sistematik hale getirdiği düşünceleriyle ayrı bir konuma sahiptir. Rousseau, insan doğasının eğitim ve sosyal, siyasal reformlar aracılığıyla düzenlenebileceğine kendi ifadesiyle –yetkinleştirilebileceğine inandığı için bir Aydınlanma filozofudur. Ancak bunun yanında diğer aydınlanmacı düşünürlerden farklı olarak Rousseau, uygarlaşmış ve modern oluşumun olumsuzluklarını ve kötülüklerini de dile getirmekten çekinmeyen Aydınlanmaya karşı tavırlı bir düşünürdür.³⁶

1. ROUSSEAU’NUN YETİŞTİĞİ ORTAM VE ESERLERİ

1.1. Jean Jacques Rousseau

Rousseau, 28 Haziran 1712 tarihinde Cenevre’de doğmuş, 2 Temmuz 1778’de Ermenonville’de yaşamını yitirmiştir. Annesi, doğumu sırasında ölmüş, babası da onu bir papaza bırakarak terk etmiştir. Hayatı serüvenlerle ve doğru dürüst bir eğitim almadan geçmiştir. Kendi kendini yetiştirmiştir.³⁷ Babasının yaptığı bir kavga sonucu Rousseau’yu papazın yanına bırakmasının ardından, iki yıl süreyle bu papazla yaşamış, bunu izleyen iki yıl boyunca da bir oymacının yanında çıraklık yapmış, ancak gördüğü eziyete dayanamayarak buradan kaçmıştır. Onun için artık on üç yıl sürecek bir boşluk dönemi başlayacaktı. Her türlü işe girip çıkacak, yoksulluk çekecektir. Eğitimlik, müzik öğretmenliği ve sekreterlik yapacak ve sonunda Paris’e yerleşecektir.³⁸

³⁶ A. Cevizci, a.g.e, s. 264.

³⁷ M. Atabay, a.g.e, s. 30.

³⁸ Çetin Yetkin, Siyasal Düşünceler Tarihi II, Gürer Yayınları, İstanbul 2012, s. 570.

Rousseau'nun yaklaşık otuz yaşında Paris'e yerleştiği, bu zamana kadar sadece müzikle uğraştığı, musiki notalarını kopya etmekten başka yapacak bir işi olmadığını eseri *İtiraflar* adlı eserinde bildirir. 1740'lı yılların ortalarında *Ansiklopedi* çevresiyle ve Akademi üyeleriyle tanışma imkânı bulan genç filozofa, Diderot önce *Ansiklopedi*'nin müzikle ilgili maddelerini yazma görevi verir; sonra da bir soylunun yanına kâtip olur. Kâtipliğini yaptığı Madam Dupin'in Rousseau'yu, Paris'in o zamanlar Paris'in en ünlü kadınlarından biri Madame d'Épinay'la tanıştırmaması ve *Discours sur le Sciences et les Arts (İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk)* adlı eseriyle Dijon Akademisi tarafından açılan yarışmayı kazanması, onun önündeki kapıları ardına kadar açar ve Rousseau birden dünyaca ünlü bir şahsiyet haline gelir. Bununla birlikte, o hayatını ve yaşayışını kendisine ödül kazandıran ilkelerle uyuşturabilmek için görevinden ayrılır.³⁹ Bu eserini kaleme almadan önce Rousseau, 1753 Kasımında Dijon Akademisi'nin yarışmasına hazırlanmıştır. "*İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni ve onun doğa yasalarıyla belirlenip belirlenmediği*" konusunu işlemek gerekiyordu. Bu çalışmada doğrudan doğruya çağdaş toplumun adaletsizliklerini anlatmaya çalıştı. Bu çalışma ödül kazanamadı, ancak *Discours sur l'inegalite (Eşitsizlik Üzerine Söylev)* adıyla 1955'te Cenevre'de yayınlandı.⁴⁰ 1962 yılında ise iki önemli eseri olan *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile* yayınlanmıştır.

Rousseau'nun hayatının son bölümü oldukça sıkıntılı geçmiştir. Bunda hiç kuşku yok ki en önemli nedeni savunduğu düşünceler ve Aydınlanma filozoflarıyla düştüğü derin fikir ayrılığıydı. Özellikle 1750'li yıllardan itibaren başta Voltaire ve Diderot olmak üzere, Aydınlanmacı dostlarıyla kavga etmeye başlamıştı.⁴¹ Rousseau, *D'Alembert'e Tiyatro Üstüne Mektubu* yayımlar ve bu, Ansiklopedistlerle kesin olarak bozuşmasına sebep olur. Burada, genel olarak sanata ve ayırım yapmadan bütün tiyatro türlerine karşı çıkmaz. Sosyal eşitsizlik üzerine kurulmuş olmayan bir toplum düzeninde sanatın yararlı erdemine birçok yerde inancını tekrarlamıştır.⁴² Rousseau'nun başı politik otoriteyle de derde girmişti. Kitaplarından ikisi *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi* Paris'te yasaklanmış veya toplatılmış, doğduğu kent Cenevre'de ise yakılmıştı. Rousseau, 1762 yılına gelindiğinde adaletten kaçan bir kaçak olup çıkmıştı. Cenevre yurttaşlığını da kaybettiği için, göçebe hayatı sürdürmek durumunda kaldı. Bu dönemde kendisine yardım eli uzatanlardan biri, İskoç filozof David Hume oldu. Onun

³⁹ A. Cevizci, a.g.e, s. 268.

⁴⁰ Ali Timuçin, Rousseau'nun Toplum Anlayışı, Bulut Yayınevi, İstanbul 2009, s. 35.

⁴¹ A. Cevizci, a.g.e, s. 268.

⁴² J.J. Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev: R. Nuri İleri, Say Yay., İstanbul 2013, s. 27.

desteğiyle İngiltere’de iki yıl kaldı. 1778 yılında, Paris’in kuzeyindeki Ermenoville’de beyin kanamasından öldü.⁴³

1.2. Rousseau’nun Eserleri

Aydınlanmacı filozof Rousseau, kendinden önceki antik düşünce birikimine ve yeniçağın ilerlemeci felsefesine hâkim olması, onun felsefi sistemini kurmasında bütüncül bakabilmesini sağlamıştır. Çağının sorunlarını eserlerinde işlemesine rağmen, içerik bakımından güncelliği muhafaza eden etik, siyasi konularda modern devlet teorilerine referans olabilecek birçok problematiği ortaya koymuştur.

Filozofumuzun çalkantılı bir yaşam sürmesi ve hayatın amansız okulunda yetişmesi, onun kültürlenmesine engel olmamıştır. Ansiklopedik bir kafa yapısına sahiptir. Eserlerinde değindiği konuların zengin olması ve çok çeşitli edebi türleri kullanması bunun kanıtıdır: Müzik, tiyatro, şiir, dilbilim, ekonomi, politika, hukuk, pedagoji ve felsefenin çeşitli alanlarında birçok eser kaleme almıştır. Bu kültürü, kolejlerde edinmemiştir, az bir öğrenim görmüştür. Ancak Rousseau’nun kendi kendini yetiştirdiği ve öğrendiğine tam hâkim olan, bütün düşünceleri sorgulayıp, eleştiri ateşinden geçirme alışkanlığı bulunan, olağanüstü bir zihin gücüne sahip olduğu göze çarpmaktadır.

Rousseau’nun felsefenin çeşitli alanlarında yapıtlar ortaya koyduğunu görmekteyiz. Eserlerini otobiyografik, müzikle ilgili kitaplar ve başta politika olmak üzere üç başlık altında toplanmaktadır. Bunlardan otobiyografik nitelikte kaleme aldığı *Les Réveries du promeneur solitaire (Bir Yalnız Gezerin Düşleri)* ve *Rousseau Juqe de Jean- Jacques (Rousseau Jean- Jacques’i Yargılıyor)* adlı eserleri olmak üzere yine en ünlüsü *Les Confessions (İtiraf)* isimli eseridir. Bütün bir hayatına dair savunma niteliği taşıyan bu eserde, Rousseau hayatının çeşitli özel olaylarını olduğu kadar kamuoyunu ilgilendiren sözgelimi Fransız entelektüelleri ya da halkıyla olan ilişkilerini açıklamaya çalışır.

Aynı zamanda bir bestekâr ve müzikolog Rousseau’nun müzikle ilgili olanı *Lettre sur la musique française (Fransız Müziği Üzerine Mektup)* adlı eseridir. Eserde bir yandan Fransız müziğini eleştirilirken, diğer yandan da tekdüze ve kaba saba bulduğu Fransız müziğinin olumsuz özelliklerini ve bu müziğin Fransız konuşma diline bağlama çabası göze çarpar.⁴⁴

Rousseau’nun felsefi düşüncelerini ortaya koyduğu temel eserlerinden ilk olarak 1749’da Mercure de France’da Dijon Akademisinin ödüllü bir yarışma açması üzerine yazdığı

⁴³ A. Cevizci, a.g.e, s. 269.

⁴⁴ A. Cevizci, a.g.e, s. 269-270.

Söylev 'dir. Yarışmanın konusu "Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın yetkinleşmesine katkıda bulunmuş mudur?" sorusu çerçevesinde düzenlenmiştir.⁴⁵ Rousseau bu konu üzerine *Les Discours et la polémique sur les sciences et les arts (Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev)*'i yazdı. Aydınlanma Felsefesinin sonuçları itibariyle insanlığın ilerlemesi ilkesine yönelik ciddi biçimde eleştirilerini konu edindiği bu çalışma, kendisine 1750'de Dijon Akademisi'nin ödülünü kazandırdı. *İlk Söylev* ismiyle de tanınan bu yapıt, insanlığın uygarlık seviyesinin yükselmesiyle beraber gelişen kurumların yarattığı aşırılıklarına olan tepki şeklinde anlaşılmalıdır. Rousseau, aşırılıkların baskınlığı karşısında hayatını sürdürmek isteyen sıradan insandan yanadır. Ayrıca bu eserinde, dönemin Fransız aydınlarına eleştiriler de getirmektedir.⁴⁶ Rousseau'nun bu yapıtından bilim ve sanatlara karşı tavır geliştirdiği anlaşılmalıdır, onların kötüye kullanılması tartıştığı konudur.

Felsefi sistemini geliştirmeye başladığı Rousseau'nun ikinci, en önemli eseri *Discours Sur L'Origine Et Les Fondements De L'Égalité Parmi Les Hommes (İnsanlar arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev)* adını taşır. 1755 tarihinde yazdığı bu eserde, kötülüğün kaynağı olarak gördüğü zenginliğin artmasıyla lüksün ve tembelliği ortaya çıkaran bilim ve sanat gibi kurumların oluşturduğu eşitsizliğe yüklenir. Özel mülkiyetin ortaya çıkışını eşitsizliğin kaynağı olarak ifade eder. Rousseau, bu kitabında bir parça toprağı çevirip kendisine inacak sayıda insan bulan ilk kişinin uygar toplumun kurucusu olduğunu ve mülkiyetle beraber fakir- zengin arasında büyük farklılaşmaların oluştuğunu ve bu durumun yönetimi de etkileyeceğinden bahseder.⁴⁷ Rousseau, iktisadi ve sosyal nedenlerle bozulan bu eşitsiz duruma çözüm önerilerini en önemli eseri olan *Toplum Sözleşmesi*'nde temellendirmeye çalışır.

Rousseau'nun en önemli yapıtı sayılan aynı zamanda politik anlayışını ortaya koyduğu *Contrat Social (Toplumsal Sözleşmesi)* isimli eseridir. Eser dört kitaptan (bölümden) oluşmaktadır. Rousseau'nun birinci bölümünde meşru bir politik düzenin kurulması için gerekli şartları, ikinci bölümde sağlanmaya çalışılan düzen politik düzen içerisinde egemen gücün kökenlerini ve işlevlerini, üçüncü bölümde gücünü ve yetkilerini egemen yapıdan alan hükümetin görevlerini ve dördüncü bölümde dinin işlevi ve adil bir toplumla ilgili değişik konuları ele aldığını görmekteyiz. *Toplum Sözleşmesi* adlı eserin siyaset felsefesine armağan ettiği en önemli kavram ise "genel irade" kavramıdır.⁴⁸

⁴⁵ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul 2007, s. 5.

⁴⁶ Ali Timuçin, a.g.e, s. 12-13.

⁴⁷ R. Wokler, J. J. Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı, s. 167.

⁴⁸ A. Cevizci, a.g.e, s. 271.

Son olarak filozofun önemli iki eserine daha temas etmek gerekmektedir. Bunlardan biri hayalindeki demokratik siyasi hayata vatandaşların hazırlanması için bir eğitim planı veren *Emile*, diğeri de yıkılacak olan aristokratik aile yerine faziletli aileyi ikame etmeye yönelmiş bir muhtevaya sahip olan *La Nouvelle Héloïse (Yeni Heloise)*'dir.⁴⁹ Buradan anlaşılıyor ki Rousseau, teklif ettiği demokratik sistemin uygulanabilmesi için gerekli şartları oluşturmak amacıyla, eserlerini bir bütünü tamamlayacak biçimde düzenleme gayreti içerisinde olmuştur. Bu gayreti kendisini bütüncül, kapsamlı bakış açısına sahip bir düşünür olduğunu kanıtlar niteliktedir.

1.3. Rousseau'nun Devlet Felsefesinin Teorik Kaynakları

Rousseau'nun politik alanda dile getirdiği görüşlerin muğlak ve kapalı yönleri bulunmaktadır. Özellikle yapıtlarında kendi döneminde bulunan düşünörlere ve doğal hukuk filozoflarına eleştiriler yöneltmesi bu belirsizliğin oluşmasına neden olmaktadır. Rousseau'nun siyasal görüşlerinin anlaşılabilmesi için onun atıf yaptığı düşünce kaynaklarını değinmenin gerekliliği karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda Rousseau'nun siyasal teorisinin sınırlarını belirginleştirmek amacıyla siyaset alanında hangi düşünörlere işaret ettiğini öz biçimde vermeye çalıştık.

Bilindiği üzere herhangi bir devirde meydana gelen teorik ve pozitif gelişmenin; kendinden önceki devirlerin idrak dünyasının olgunlaşma hali veya onların çeşitli tesirleri altında meydana gelen bir gelişme zincirinin halkalarından olması mümkündür. On sekizinci yüzyıl aydınlanmacı filozofların, bu arada doğal olarak Rousseau'nun devlet düşüncesindeki görüşlerini bu genellemeye dâhil edebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Rousseau'yu aynı zamanda kendi tarihsel döneminin gerçekliği içinde kavramaya çalışarak çağının insanı ve Aydınlanmacı felsefenin içinde yetişmiş bir düşünür olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.

Rousseau'nun diğeri aydınlanmacılar filozofların da işaret ettiği birtakım ortak noktalarda uyuşur. Özgür düşünceye ağırlık vermesi ve kilisenin etkinliğine karşı çıkması onun düşüncelerinin temelini oluşturur. Dolayısıyla Rousseau, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlara refleksif bir tavırla karşı çıkmış değildir.⁵⁰ Burada onun siyasi görüşünü etkileyen Locke'a işaret edilebiliriz.

⁴⁹ Tahsin Erdiñç, Jean Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri, Hukuk Fakültesi Mecmuası, F. 19, s. 303.

⁵⁰ A. Timuçin, a.g.e, s. 28.

Yine Rousseau'nun siyaset düşüncesinde başvuru kaynaklarından dikkate değer olanı doğal hukuk düşüncesine sahip filozoflardır. Rousseau, hâkimiyet ve iktidarın kaynağı olarak Tanrı merkezli dini hukukçulara karşı savaş açan, tabii hukukçuları yani Grotius, Puffendorf'u okuduğu anlaşılır. Ayrıca, Hobbes ve Locke'u okuduğunu, sosyal mukavele konusunda fazlaca düşünme imkânı bulduğunu anlamaktayız. Ansiklopedistlerden Diderot ile tanışmış, Volter'i ve Montesqieu'yü de okumuştur.⁵¹

1.3.1. Antik Felsefe Etkisi

Devletin kaynağı, egemenlik, egemenlik biçimleri, toplumsallık kavramlarını düşüncesinin merkezine alan Rousseau, antik düşünürlerden Aristo ve Platon'un görüşlerinden etkilenmiştir. Rousseau, Aristo'nun ve Platon'un siyaset alanındaki eserlerini okumuştur.⁵²

Rousseau, belli bir tarihsel seviyede ve siyasal koşullar altında ele aldığı toplulukları incelemiştir. *Contrat Social* isimli eserinde söz konusu edilen siyasi topluluğun niteliklerine göz atıldığında, satır aralarından okuyucuya Antik Yunan dönemini hatırlattığını fark ederiz. Bu siyasal topluluk genç yaştaki bireylerden oluşmalı, kalıplaşmış birtakım geleneklere henüz sahip olmamalı, vatandaşların iktisadi durumları arasında büyük eşitsizlik bulunmamalıdır. Halkın yaşadığı bölge, vatandaşlar arasında ilişkiyi sağlayacak kadar küçük, fakat kendisini dış düşmanlara koruyabilecek kadar da büyük olmalıdır. Ülkenin ürünleri fetih harpleri yapma gereksinmesi yapmayacak kadar büyük olmalı, ama koşulların yağma heveslerini uyandıracak kadar da bol olmamalıdır. Bu yazılar dikkate alındığında Platon ve Aristo'nun devlet öğretilerindeki sosyal modelle bağlantıdan anlaşılacağı üzere Antik Polis ve Roma Cumhuriyeti devri akla gelmektedir.⁵³

Yine Rousseau'nun klasik düşünürlerin etkisi altında kaldığına örnek olarak; Toplum Sözleşmesi'nin birinci kitabında Rousseau, üç tür meşrulaştırma yöntemi veya "insanların neden itaat etmeleri gerektiği" sorusuna verilecek üç cevabın olduğunu ileri sürer: Buna göre insanlar egemene veya politik otoriteye 1) itaat etmeye zorlandıkları 2) itaat etmek onlar açısından doğal olduğu 3) itaat etme konusunda uyuştukları veya mutabakata vardıkları için itaat ederler. Bunlardan özellikle ikinci görüş, Aristoteles'ten gelen ve insanların doğaları itibariyle eşit olmadıkları, zihin ve beden yönünden zayıf olanların güçlü olanlara itaat etmeleri gerektiğidir. Bu durumun yalnızca doğal olarak görülmeyip, haklı olduğunu bildiren klasik

⁵¹ T. Erdinç, a.g.m, s. 302.

⁵² T. Erdinç, a.g.m, s. 302.

⁵³ Dian Schefold, Rousseau'nun Devlet Öğretisinin Tarihselliği ve Güncelliği, Çev: Nuşin Ayiter, Ankara Hukuk Fakültesi Konferansı, 1973, s. 511.

meşrutiyet teorisidir. Aristoteles, hükmetme ve itaatin, güçlü ile zayıfın gerçek doğalarına karşılık geldiğini dolayısıyla mutabakata da güce de gerek olmadığını bildiren teorisini, politik yükümlülüğü çocukların anne babalarına itaatlerinden türeten anlayışla birleştiren Rousseau, doğalarının gereğini yerine getiren insan varlığını yadsıyarak, özgürlük ve kendi varlığını sürdürme arasında bir bağ kurar.⁵⁴ Rousseau, çocukların bakılma ve korunma ihtiyacı sürecinde ailelerine bağlı kaldıklarını, bu gereksinme ortadan kalkınca her bireyin bağımsızca yoluna devam ettiğini, bir arada kalırlarsa da doğanın zoruyla değil, kendi istekleri ile kaldığını ve ailenin de bir sözleşme içinde varlığını sürdürdüğünü söylemektedir. İnsan doğası gereği özgürdür, kendinin farkına varabildiği çağa geldiğinde, nefisini korumaya özen göstermeye ve giderek kendisinin efendisi olmaya başlamaktadır.⁵⁵

Buradan anlaşılacağı gibi Aydınlanmacı düşünür Rousseau, devlet ve politika bağlamında düşüncelerini ifade ederken, siyaset alanında önemli katkıları bulunan Antik filozoflara müracaat etme ihtiyacı hissetmiştir. Bu bakımından başvurduğu kaynakların Platon ve Aristoteles olması bizi şaşırtmamaktadır.

1.3.2. Yeniçağ Düşünürlerinin Etkisi

Rousseau'nun doğal durum, toplum durumu ve sözleşme kavramları çerçevesinde meydana getirdiği siyaset teorisinde sıkça başvurduğu düşünce kaynaklarının büyük bölümünü doğal hukukçu filozofların görüşleri oluşturmaktadır. Adeta Rousseau, kendisinden bir önceki yüzyılda yaşamış olan doğal hukukçularla mücadele vererek siyasal tezini ortaya koymuştur. Doğal hukuk teorisyenlerinin Rousseau üzerinde etkisi yadsınamayacak derecede büyüktür. Bu nedenle Rousseau'nun siyasal düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için doğal hukukçu filozofların Rousseau üzerinde etkilerini çalışmamızda söz konusu ettik. Ancak Rousseau, doğal hukukçuların düşüncelerini daha çok eleştirmeyi yeğlemiştir.

Rousseau siyasi teorisini kendinden önceki düşünürlerle hesaplaşarak geliştirmiştir. Bu düşünürlerin başında Hobbes, Locke, Pufendorf gibi doğal hukukçu filozoflar gelmektedir.⁵⁶ Rousseau'nun kendisinin de düşüncelerini ortaya koyduğu ortak konularda doğa yasası ve doğal durum hakkında çeşitli görüşleri bulunan doğal hukuk filozoflarını birçok noktada

⁵⁴ A. Cevizci, a.g.e, s. 293.

⁵⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, Türkiye İş Bankası Yay., Çev: Vedat Günyol, İstanbul 2006, s. 4-5.

⁵⁶ A.Timuçin, a.g.e, s. 30.

eleştirmiştir. Onlardan farklı düşündüğü birtakım fikirleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda Rousseau'nun düşüncesinin kaynaklarına işaret etmek açısından çalışmamızın sınırları içerisinde Rousseau'nun doğal hukukçulara yaptığı eleştirilerden bazı örnekler sunacağız.

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temelleri Üzerine adlı kitabında filozofumuz, doğal (tabii) durumdan ve doğal durumun nasıllığından ayrıntılı biçimde bahseder. Rousseau, bu eserinde Hobbes'un söz konusu ettiği tabii durumdan, daha farklı bir tabii durum portresi çizmektedir. Rousseau'ya göre Hobbes'un aksine insanlığın ilk aşamasında insanlar barışçıl bir toplumda yaşamaktadırlar.⁵⁷ Rousseau, Hobbes'un doğa durumunda insanların saldırgan duygularla hayatını sürdürdüğü görüşünü ve onun gibi düşünenleri eleştiriye tabi tutar. Rousseau, ilk aşamada barışa eğilimli olan insanın ilk olarak iyi ve kötüyü bilme yetisine sahip olmadığını ileri sürer. Sonra Hobbes'un hiç hesaba katmadığı, insanoğlunun neslini devam ettirme içgüdüsünü örnek verir. Eğer insanoğlu ilk durumda sürekli vahşi ve saldırgan tutumlar içerisinde olsaydı insan türü bugüne nasıl gelebilirdi? İnsanların bu durumda birbirini öldürme isteğiyle neslini yok edeceğini söyler. Ancak dünyaya baktığımızda durumun aksine olduğunu ve bu noktada Hobbes'un yanıldığını kanıtlamaya çalışır.⁵⁸

John Locke'un doğa durumu varsayımı da Rousseau'dan belirgin bir biçimde farklılıklar arz eder. Locke'un doğa durum tasviri insanların akıl ve muhakeme kabiliyetiyle elde edebildiği bazı doğal kanunları içerir. Bu dönemde insanlar özgür biçimde yaşarlar. Ancak doğal dönem kimi sakıncalara da sahiptir. Bu sakıncalardan birincisi yazılı kanunlar ve bunları uygulayacak bir politik organizasyonun bulunmamasıdır. İkincisi ise bireylerin sahip olduğu mülkiyet hakkının yeterince güvence altına alınamamasıdır.⁵⁹ Rousseau'nun doğal durumu Locke'den farklılık gösterir. İlk olarak doğa döneminde insanlar, akıl yetileriyle değil yalnız duygularına göre yaşamaktaydılar ve bu koşullardan mutluydular.⁶⁰ Rousseau'nun doğa durumunda insan gelişmiş yetilere sahip olmayıp tekdüze tutumlar içerisinde, kendi kendine yetebilen bir varlık olarak tasvir edilir. İkinci olarak, Locke'da doğal durumda mülkiyet kavramına yer verilirken Rousseau'da mülkiyet kavramı doğa durumunun bitişiyle⁶¹ ortaya çıkmaktadır.

Genel bir ifadeyle belirtirsek; Rousseau diğer doğa hukukçularından insanın toplum durumunda elde edeceği olumsuz özellikleri doğa durumundaki insana yükledikleri sebebiyle

⁵⁷ A. Çiğdem, a.g.e, s. 47.

⁵⁸ Ç. Yetkin, a.g.e, s. 572.

⁵⁹ Y. Şevki Hakyemez, Toplumsal Sözleşmesi Kavramı ve Günümüz İnsan Hakları Kuramına Etkisi, s. 199.

⁶⁰ Y. Şevki Hakyemez, a.g.m, s. 200.

⁶¹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 133.

onlardan ayrışır. Öbür düşünürler genelde insanı toplumsal yaşama hazırlayıp genelin iyiliğine yöneltecek ahlaki bir anlam taşıyan doğa yasaları vermişlerdir. Rousseau ise, insan ilişkilerinin sınırlı olduğu doğal durum için ahlaki ilişkileri önemsememiştir. Çünkü ahlaki ilişki ve toplumsal bozulma, insanın toplum durumundaki gelişiminden sonra ortaya çıkmıştır. Doğa durumu kuramcıları insanın gelişimi fikrine hep olumlu bir anlam yüklemişlerdir. Daha çok da sermaye kesiminden bakan düşünürler olarak doğal durumda kurulmaya başlanan mülkiyet ilişkilerinin geliştirilmesi bağlamında konuya bakmışlardır. Rousseau ise, gelişimin her zaman iyilik getirmediğini gösterdi. Bozulmanın mülkiyetin ortaya çıkmasıyla başladığını söyleyerek 17. Yüzyılın doğal hukuk düşünürlerinden ayrıldı.⁶²

1.4. Rousseau'nun Toplum Ve Devlet Anlayışı

Aydınlanma çağı düşünürleri arasında özgün bir yere sahip olan Rousseau, insan-toplum-doğa ilişkilerini konumlandırmaya uğraşmıştır. İnsanı, ilk olarak doğal durumu içerisinde toplumsal ve politik bağlardan soyutlayarak yalın haliyle tasvir etmiş, toplumsallaşmanın başlamasıyla yine insanın bu süreçteki etik ve sosyal koşullarını izah etmek istemiştir. Toplumsallaşma sürecini evrimsel basamaklara ayıran Rousseau, insanın siyasi otoriteyle ilişkisine dair birçok problematiği kavramsallaştırmıştır. Özgürlük, irade, toplumsal sözleşme, egemenlik, egemenlik biçimleri ve genel irade, onun siyaset felsefesinin temel yapı taşlarını oluşturur.

Rousseau'nun ontolojik, tarihsel ve politik bağlamda öne sürdüğü kapsamlı siyaset anlayışı, farklı birçok yorumlama biçimini de beraberinde getirmiştir. Rousseau'nun özellikle *genel irade* kavramına dayanılarak, devletçi ve otoriter bir yapıyı öncelediği, bireyin devletin gölgesinde tek tip bir devlet modeli benimsediği yahut tam aksine onun sisteminin demokrasi yönetim biçimine uygun olduğu, liberalizm bağlamında incelenen yorumlamalar yapılmıştır. Onun sadece demokrasiyi üstün tuttuğu görüşüne kanıt Rousseau'nun toplum sistemi arayışı üzerine yaptığı çalışmalarda aynı zamanda Fransız Devrimine esin kaynağı olmasıdır. Siyasi açıdan demokrasi kavramını da özgün bir biçimde ele alır. Rousseau'nun siyasi eğilimi üzerine yapılan tartışmalar daha çok kendisinin demokrasiye taraftar olduğu yönündedir.⁶³ Rousseau'nun öngördüğü devlet sisteminin demokrasiye zemin oluşturduğu düşüncesi, bu farklı değerlendirmeler ışığında daha tutarlı görünmektedir.

⁶² Ali Timuçin, a.g.e, s. 30-31.

⁶³ Aslı Kayhan, Aydınlanma ve Jean Jacques Rousseau, Toplumbilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yay. İstanbul 2000, s. 58.

Rousseau, bilim ve sanatların ilerlemesinin yozlaşmayı da beraberinde getirdiğini ifade eder. İnsanlığın ilerlemesinin sonucu oluşan yozlaşmanın nedenlerinden biri de bireyler arasında meydana gelen “eşitsizlik” olduğunu ifade eder. Rousseau’nun ifade ettiği eşitsizlik ve eşitsizliğin giderilme yolları onun siyasi teorisinin başlangıcıdır. Geriye, doğal duruma dönüşün imkânı olmadığına göre, kültürü yeniden doğaya yaklaştırmakla şimdiye kadar olan gelişmenin olumsuz sonuçları, bir yere kadar da olsa, giderilebilir. Onun felsefesinde toplumun üyelerinin doğal haklarını güvence altına almış bir idare ve yaşama biçimi mevcut olmalıdır.⁶⁴ Rousseau, insanın mülkiyetin doğuşuyla yitirdiği eşitlik ve özgürlüğü geri kazanma yolunun da toplumsallaşma süreci ve kendisinin istediği bir yönetim biçimiyle mümkün olabileceğini ifade eder.

1.4.1. Doğal Durum

Rousseau toplumsal sözleşme aşamasına geçmeden önce, insanı toplumsal bağlardan yoksun, gelişmiş kültürel ve etik medeniyetin mensubu olmayan bir zaman süreci içinde ele almaktadır. Bu sürecin ilk izlerini *Bilimler ve Sanat Üzerine Söylev* isimli eserinde ele alır. Bir tür modernite eleştirisi okunabilecek bu eserde, ne bilimsel bilginin artışının, ne de sanatların mükemmel eserler yaratmasının insanoğlunda ahlaki yönden bir ilerleme ve iyileşme sağlayamadığını ifade eder.⁶⁵ Bu durumu Rousseau, *Söylev’de* şu soruyu sorarak ifade eder: “*Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine mi, bozulmasına mı yardım etmiştir?*” Rousseau aslında soruya yanıt verirken, erdem ve bilginin arasını ayırır, bilginin erdemin oluşumuna katkı sağlamadığını, hatta fazla bilgi edinmenin erdemi olumsuz etkilediğini savunur. Rousseau’nun buradaki argümanı açık bir haldedir. Bir insanın varlığının niyeti ve tutumları, bireyin yalınlığı içerisinde sergilediği davranışından okunmalıdır. Bu bağlamda, bir eylemin iyi bir eylem olma koşulu, davranışın failinin niyetini açığa vurarak gerçekleştirmesidir. Ancak Rousseau, bilginin insana eylemlerine, gerçek amaçlarını gizleyecek ve mevcut yönelimlerini saklayacak tarzda nasıl şekil vereceklerini öğrettiğini ifade eder. Dolayısıyla, bilgi hakikati gözler önüne sermek yerine, onu gizlemeye yarar. İşte bundan dolayı, doğal insanın hakikaten iyi olduğu yerde, uygar insan hilekârdır.⁶⁶ Rousseau, doğa durumunda bireyin hareketlerinin muhakeme gücüyle oluşmayan basit tutumlardan oluştuğunu ifade eder. Bilimlerin gelişiminin izlediği süreçte insan bilgiyle ancak davranışının yönelimini

⁶⁴ Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 73-74.

⁶⁵ A. Cevizci, a.g.e, s. 270.

⁶⁶ A. Cevizci, a.g.e, s. 271-272.

gizlemeyi öğrenmiştir. Doğal durumun anlaşılması için uygarlık sürecinin insana neler kazandırdığı veya kazandırmadığı Rousseau için önem arz etmektedir.

Rousseau, görüldüğü üzere insanlığın ilerlemesi ve modernite sürecine eleştiriler yöneltmiş, bilim ve sanatların ilerleme etkisini negatif bir etken olarak ele almıştır. Burada sorulması gereken Rousseau, eleştirdiği modernlik ve ilerleme düşüncesine rağmen neden burada noktayı koymadığı –doğal insanla yetinmediği- ve toplumsallaşmayla başlayan süreci ve bu süreç sonucunda oluşan siyasi bir organizasyon içinde insanları, daha gelişmiş bir düzen içinde yeniden ele aldığıdır.

“Rousseau, yozlaşmayı; toplumsal ilerleme sürecinde kişiselleştirerek almaktadır. Bunun modern yanı kadar antik ve klasik yanı da vardır. Etkilenmiş olduğu Romalı tarihçiler gibi tarihe ahlaksal açıdan bakar. Toplumsal değişimi bireyin yozlaşmasını betimlemeye uygun ahlaksal bir sözlük kullanarak açıklar. Erdemden yozlaşmaya geçiş yalnızca, bencil çıkarın kamu ruhunun yerini almasını değil ayrıca masumiyetten bilgiye geçişi de açıklamaktadır. Romalılar tarihlerini ahlaksallaştırmışlarsa, Rousseau onu kişiselleştirmektedir. Rousseau’nun erdemi masumiyete eşitlemesi İlk Söylev’i eleştirenler tarafından çok sorgulanmıştır. Buna karşın Rousseau’nun anlatımının modernist bir yanı, bir kendini tanıma süreci ve sonuç itibarıyla tersine çevrilemez bir süreç –yitik masumiyet geri kazanılamaz- olarak, kişisel ilerleme düşüncesidir.”⁶⁷ Bu dönemdeki aydınların mevcut olan düzen arayışlarında kaynak edindiği doğal durum, Rousseau için her yönüyle betimlediği mükemmel bir durumdur. Ona göre doğa yasasının anlaşılabilmesi için, doğal durumdaki insanın nasıl olduğunu bilmek gerekmektedir. Filozofun, doğal durum ile uygar durum karşıtlığındaki en belirgin çelişki doğal duruma bakış açısında bulunabilir. Çünkü düşünür, doğal durumu geri dönülemez bir durum olarak kabul etmiştir.⁶⁸

Rousseau’nun, *Bilimler ve Sanat Üstüne Söylev*’i bütünlük yönünden tamamlayan doğal durumun özelliklerinin gerçek anlamıyla tasvir ettiği eseri *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temeli Üzerine Söylev*’dir. “Rousseau bu eserinde, doğal insanın gerilemesi ve bozuluşunu, yaban topluluklarından sivil topluma ve en nihayetinde de devlete kadar uzanan yozlaşma ve kokuşmanın ana uğraklarını yer alır. Önce, insan varlığını, uygarlığın ve toplumsallaşmanın etkilerine henüz maruz kalmadığı bir doğa durumu içinde betimler, sonra

⁶⁷ Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2004, s. 208.

⁶⁸ A. Kayhan, a.g.m, s. 60.

da insanı bu doğa durumundan mevcut sivil toplum durumuna taşıyan tarihsel olayların dizisini ortaya koyar.”⁶⁹

Sonuç itibariyle Rousseau'nun ileri sürdüğü gibi, insan varlığının –toplumun- yapay bir uygarlık ve bilimsel ilerlemeyle bozulmuş olduğunu varsayarsak, insanın mutlu yaşadığı doğa durumu onun felsefesinde ne anlam ifade etmektedir? Şimdi bu soru çerçevesinde doğa durumunu iki başlık altında açıklayacağız.

1.4.2. Doğal Durum ve Fiziksel Özellikleri

Rousseau doğa durumunda yaşayan insanı tasvirinde onun fiziksel bakımdan üstünlüğüne dikkat çeker. İnsanın doğa elinde olduğu zamanlarda fiziki güç ve dayanıklılık bakımından, uygarlığın makine ve buluşlarla desteklenmiş halde yaşamını sürdüren modern toplumların torunlarından doğal insanın daha üstün olduğuna inandırmayı başarır. Doğa durumunda birey anlksal ve kolay karşılanabilir daha az sayıda isteğe sahiptir. Yaşlanma, ölüm gibi doğal süreçleri daha kolay kabullenebilir. Uygar insanın araçlar yardımıyla uzaklığı ayırt etmesinin aksine üstün bir görüş yeteneği körelmemiştir. Yine tat, koku ve dokunma duyuları da daha gelişmiş olmalıdır.⁷⁰

Rousseau'ya göre doğal durumda insan emniyetlilik duygusuyla doğayla iç içe yaşamaktadır. Günlük ihtiyaçlarını sınırlandırmıştır. Uygar insan ile kıyaslanmayacak derecede bedensel güç ve dirence sahiptir:

“Onu bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı dereye susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum. Böylece onun ihtiyaçları giderilmiştir. O, doğa ile kucak kucağa yaşamaktadır. Güçlüdür, yaşamını çıplak ve silahsız sürdürmek zorunda olması onun güçlü olmasını gerektirmiştir. Bu gücü, günümüzün uygar insanı ile ölçülemeyecek orandadır.”⁷¹

Doğa durumunda insanın beklentilerinin ve ihtiyaçlarının sınırlı oluşu hastalık konusunda da vahşi insana üstünlük sağlar. Yaralanma, hastalık vb. durumlarda tıbbi bilgiye gereksinim duyulmaz. Hastalıkların tedavisi yine doğanın kendisinde bulunur.

Doğa halinde hastalık kaynaklarının az olması sebebiyle insanın ilaçlara özellikle hekimleri ihtiyacı olamaz. İnsan doğa durumunda doğanın kendisinde tedavi yöntemlerini

⁶⁹ A. Cevizci, a.g.e, s. 270.

⁷⁰ Lain Hampser-Monk, a.g.e, s. 213.

⁷¹ Ç. Yetkin, a.g.e, s. 571.

bulur. Çok iyi kapanmış yaraları olan, kolu ve bacağı kırıldığı halde bunun zaman içerisinde iyileştiğinin farkında olan, kendi olağan hayatları dışından bir rejime ihtiyacı olmayan birçok tür bulunur. Günümüzde tıp ne denli gelişmiş ve yararlı olabilir ancak doğa durumunda kendi halinde yaşayan vasat bir vahşinin en nihayetinde doğa dışında başka bir umudu yoktur. Aynı zamanda kendi hastalığı dışında korkacağı ve endişe edeceği başka bir durum da yoktur. Dolayısıyla bu durum vahşi insanın bizden üstünlüğünü gösterir.⁷²

1.4.3. Doğal Durum ve Ahlaki Özellikleri

Rousseau'nun doğal durum ile ilgili ortaya koyduğu açıklamalar, -doğa durumunun gözlemlenmesinin imkânsız oluşu nedeniyle- deneysel değil hipotetik bir takım varsayımlara dayanır. Hipotetik bir biçim alan bu izahlar, onun sisteminde iki şekilde değerlendirilebilir. İlk olarak Rousseau, insanın konumu belirleyebilmek amacıyla antropolojik bir yaklaşım tarzını benimser. İkinci olarak, insanın ilk ve yalın hareketlerini açıklayabilmek için içebakıştan faydalanır. Bu yaklaşımdan faydalanarak doğal durumdaki insanı daha iyi anlamamız için sonraki süreçte uygar dünyada ve sivil toplum içerisinde beliren insanı açıklar. Toplumsal gelişim dönemlerinde elde ettiği yetilerden insanı soyutlayarak doğal insanı ortaya koyar. Başka bir deyişle, Rousseau doğal insanı toplumsal insan durumuna özgü olan her şeyin yokluğuyla tanımlar. Çünkü insanlığın ilk durumunda birey siyasi ve sosyal özellikleriyle tanımlanmadığına göre, doğal insanı toplum hayatı içerisinde ilişkilendirilebilecek tüm toplumsal bağlardan azade tutmak gerekmektedir.⁷³

Yukarıda açıkladığımız Rousseau'nun bazı doğa durumu tasvirlerine bakıldığında onun kendi döneminin kısıtlı bilgi ve imkânları içinde kendisinden önceki düşünürlere oranla oldukça özgün bir doğal durum açıklaması getirdiğini anlayabiliriz. Rousseau, on yedinci yüzyıl düşünürlerini (doğal hukukçuları) toplumsal yaşamda geçerli olan ahlaki kuralları doğal durumdaki insan için de geçerli saymaları nedeniyle eleştirir.⁷⁴ On yedinci yüzyıl düşünürlerinin pek çoğunda rastlanılan insanı toplumsal yetilere olan eğilimleriyle ele alan bakış açısı Rousseau'da yoktur. Rousseau, doğanın insanları en az bir özenle karşılıklı ihtiyaçları için yaklaştırdığını, karşılıklı iletişimin en az düzeyde olduğunu ve insanların

⁷² Rousseau, a.g.e, s. 99.

⁷³ A. Cevizci, a.g.e, s. 275.

⁷⁴ Ali Timuçin, a.g.e. s. 66-67.

ilişkilerini düzenlemeleri için gereken her şeyde doğanın kendinden ne kadar az şey verdiğini ifade eder.⁷⁵

Doğa durumunda vahşi insanın, toplumsal gelişme süreciyle kazanım haline dönüştürdüğü bir takım özellik ve niteliklerinden soyutlandığını ifade ettik. Bu yetilerin başında vahşi insanın konuşma ve akletme nitelikleri gelmektedir. Aklın göstergesinin konuşma yeteneği, konuşma ise toplumsal varoluşta ortaya çıkan bir yeti olduğuna göre; doğa durumunda insan akıllı bir hayvan olarak nitelendirilemez.⁷⁶ Rousseau konuşma yeteneğinin doğa durumunda gelişmemiş olduğunu şöyle ifade eder: “Filozoflarımızın yaptığı gibi, düşünme sanatında bizim kadar usta bir insanı varsaymak istediğimiz zaman; onu, filozoflarımız gibi en yüce doğruları bulan, birbiri ardından çok soyut muhakemeler yaparak genellikle düzen sevgisinden ya da Yaratanının ifadesinden çıkarılmış adalet ve hak bilge sözlerini meydana getiren bir filozof yapmak istediğimiz zaman, kısacası, biz o vahşi insanın zekâsında, aslında ağırlık ve aptallık olduğu halde hüner ve bilgi bulunduğunu varsayarsak, insanlar başkalarına ulaşmayan ve bununla birlikte yok olacak olan bu metafizikten ne yarar çıkaracaklardır ? Ormanda hayvanlar arasında dağınık bulunan insan türü, nasıl ilerleyebilir? Durağan bir konutu olmayan, birbirine gereği bulunmayan, bütün hayatları boyunca belki de iki defa karşılaşan bu insanlar birbirlerini, tanımadan, birbirleriyle konuşmadan, hangi noktaya kadar yetkinleşip olgunlaşabilir, birbirlerini karşılıklı olarak aydınlatabilir?”⁷⁷ Rousseau, buradaki ifadeleriyle doğa durumunda kendi halinde yaşamını sürdüren, yalın insana vurgu yapmaktadır. Konuşma yetisinin gelişmemiş olması Rousseau için neden önemlidir? Rousseau ilk durumda konuşma yetisini bir gereksinim olarak algılamamaktadır. Vahşi insanın gelişmiş ve yüksek fikirlere sahip olduğunu farz etsek bile bu fikirlerini asla beyan edemeyecektir. Vahşi insanın hemcinsleriyle olan ilişkisi de belirleyicidir. Doğal insanın bu dönemde diğer insanlarla iletişimi oldukça sınırlıdır ve basit iletişimsel kodlara dayanır. Dolayısıyla insanın konuşma yeteneğinin gelişebilmesi için ona sosyal bir düzen içerisinde yer vermek gereklidir.

Doğa durumunda insan, geleceğinden kaygı duymaz, ne olduğunu kavrayamadığı ölümden korku duymaz ve acıdan kaçınmaya çalışır. Hemcinsleriyle, -kaynak kıtlığı haric-i-savaşmak için uğraşmaz. Doğası gereği aylaktır, yalnızca kendi istek ve gereksinimlerini karşılayabilmek için uğraşır. Aylaklığından haz alan, sadece kendi varoluşunun keyfini hisseden doğa insanı temel iki özelliğiyle tanımlanır. Bunlardan ilki insanın “ben sevgisi” veya

⁷⁵ Ali Timuçin, a.g.e. s. 68.

⁷⁶ A. Cevizci, a.g.e, s. 276.

⁷⁷ Rousseau, a.g.e, s. 108.

kendi varlığını koruma (sürdürme) duygusu. İkincisi de diğer insanlar için duyduğu merhamettir.⁷⁸

Belirtirsek; Rousseau, doğa durumunda uygar olmayan insana sadece olumsuz nitelikler yüklememiştir. Düşünürün, insana yüklediği olumlu acıma etkisinde, doğal hukukçuların kendini koruma ilkesinin yumuşatıcı etkisini görebiliriz. Rousseau bu noktada Hobbes'un varlığını sürdürmek için doğa insanını yırtıcı ve saldırgan olarak ele almasını eleştirir. Aksine insanın yırtıcı ve saldırgan eğiliminin toplumsal duruma geçişle kazanılacak bir olgu olduğunu, bunun yanında aslında acımanın, yırtıcılıktan ziyade doğal bir erdem olduğunu vurgular.⁷⁹

İnsanın yaradılışının dayandığı güdülerden birisi kendi türüne karşı gösterdiği acıma duygusudur. Bu itkiyle insan eziyet çeken birine hiç düşünmeden yardıma koşar ve böylece tek tek bireylerde kendini sevme etkinliğini hafifleterek türünün korunmasına yardımcı olur. İnsanı özünde toplumsal eğilimlerinden uzak biçimde ele alan Rousseau'nun doğa durumunda görenek, ahlak ve yasaların yerine acıma duygusu yerleştirdiğini görürüz. Bu acıma duygusu doğal bir erdem olarak algılanır. Bu bağlamda Rousseau'ya göre kendini koruma etkisinin bağlı olduğu duygu "kendini sevmektir."⁸⁰

Rousseau'nun, rasyonalite, etik ve politik bağıntılardan soyutladığı doğa insanı, bu ilkel sayılabilecek koşullardan sıyrılarak gelişimini nasıl gerçekleştirecektir? Bu noktada Rousseau, doğal durum betimlemesinde insanı diğer canlılardan ayıran önemli bir özellikten bahseder: İnsanlarla hayvanlar arasında insan olma özgül ayrımını kazandıran insanın anlığı değil özgür eylemde bulunabilme yetisidir.⁸¹ Hayvanlar sezgisel olarak içgüdüleriyle eyleme yönelirken insanlar seçimleriyle hareket eder. Bu seçme yeteneği sıklıkla yok olma nedenleri olsa da, aynı zamanda koşullarında düzelmeye de yol açar. İnsanlar yaşam biçimlerine, konfor şeklinde başlayıp giderek gereksinmeye dönüşen yenilikler katarak değiştirmelerini sağlayan "yetkinleşmeye" izin verir.⁸² Bu nedenle insan, melekelerini geliştirip, bu gelişmeyi türün bütün üyelerine aktarabilen yegâne varlıktır. Bu iki temel nitelik sayesinde insan –özgür irade ve yetkinleşebilme- diğer bütün hayvanlardan, neredeyse belirli hiçbir doğaya sahip olmamak, bütünüyle potansiyel bir varlık olmak bakımından farklılık gösterir. İnsanda önceden

⁷⁸ A. Cevizci, a.g.e, s. 277.

⁷⁹ Ali Timuçin, a.g.e. s. 69.

⁸⁰ Ali Timuçin, a.g.e, s. 70.

⁸¹ A. Kayhan, a.g.m, s. 60.

⁸² L. Hampsher-Monk, a.g.e, s. 213.

belirlenmiş hiçbir amaç, belli bir gelişme doğrultusu olmayıp, o sadece bir imkânlar varlığıdır. O, belirlenmiş değil de, özgür bir hayvandır.⁸³

İnsanın irade gücü ve kendi doğasını değiştirme gibi bir yeteneğe sahip olması, birbirini tamamlayan unsurlar biçiminde algılanabilir. Tüm diğer hayvan türlerine, kendi yaşamlarını devam ettirmek için gerekli güdü ve beceriler, onlarda doğal biçimde bulunurken; insanlar ise aksine seçim yapabilme yeteneğine sahip olan özgür varlıklardır. “Kösnüleri tarafından sürekli biçimde köleleştiren hayvanlardan farklı olarak, bizlere, özgür bir irade ve nerede, nasıl yaşayacağımızı belirlemek üzere en azından doğal bir sorumluluk taşıma olasılığı bahşedilmiştir.”⁸⁴

Doğa durumunda insanın bir diğer içinde bulunduğu koşul, eşitsizliğin hüküm sürmediği bir süreç olmasıdır. Diğer doğal hukukçuları, eşitliği sadece güç bakımından ele aldığı için Rousseau, onları eleştirmektedir. Hobbes, Pudendorf ve Locke doğa durumunda tüm bireylerin güç bakımından eşit olduğunu farz ederek yanlış bir düşünce içerisinde bulunurlar. Bahsedilen güç eşitliğinin birer sonucu olarak da her birey diğer bireylere ve komşularına kaygıyla yaklaşır ve güvensiz bir yaşam biçimine zemin hazırlanır.⁸⁵ Oysa doğa koşullarında insan varlığı, barışçıldır ve çatışmaya meyilli değildir. Özellikle, Hobbes’un çizdiği doğal durum tasvirine kararlılıkla ve aynı zamanda kurnaz bir biçimde itiraz edilir. Doğal durumda çatışmayı önleyen yalnızca hemcinslerin birbirine merhameti olamaz, insanın tahayyüle sahip olmaması da çatışmayı sınırlandırır. Rousseau, “hazların uygarlaşmasının” ve toplumsal karakterimizin çeşitli varyantlarla gelişmesinin asıl olarak toplumsal yaşamda görülen çatışmanın nedeni saymaktadır. Bu nedenlerin ortadan kalktığını varsayarsak barışçıl duygularla dolu bir varlık ne tür bir perişanlıktan yakınabilir? İki özel durum, doğal yaşamın kültürlü toplumda yaygın çatışma nedenlerini nasıl yadsıdığına örnektir.⁸⁶ Doğa durumunda insanın geniş düşünememesi ve uygarlık tarafından henüz negatif bir etkiye maruz kalmaması sebebiyle barışçıl olma özelliğini korumaktadır.

Doğal durumda haz duygusunun yüzeysel oluşu ve ayrıntılara kayıtsızlık, çatışma güdülerini sınırlayan etkenlerdir. Bir ağaç, altına sığınılmak için bir başka ağaç kadar iyidir, bir meyve benden alınmasına izin verdiğim bir başka meyve kadar iyidir. Fark – anlaşılmadığı

⁸³ A. Cevizci, a.g.e, s. 280. Ayrıca “yetkinleşme” özelliği için bkn: Rousseau, İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı, Çev: R.Nuri İleri, Say Yay. İstanbul 2013, s. 103-104.

⁸⁴ Robert Wokler, Rousseau, Düşüncenin Ustaları, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2003, s. 68.

⁸⁵ R. Wokler, a.g.e, s. 58.

⁸⁶ L. Hampser-Monk, a.g.e, s. 215.

kadar- kayıplar için kavga ve çatışma güdüsü daha az olur.⁸⁷ Doğa durumunda bireyin davranışlarına etkisi bakımından tutkular en alt düzeyde görülür, birey kötülükten uzak çekingen bir yapıya sahiptir. Diğerlerine kötülük yapmaktan ziyade kendi varlığına yönelik kötülükleri önlemeye yönelik tutum içerisinde olur. Bu sebeple tehlike arz eden çatışmalara konu olamazlar. Kişiler arası ilişkiler neredeyse olmadığı için sosyal tutkuların övünme, itibar, saygı, aitlik gibi duygular gelişmemiştir. Doğal insan aynı zamanda adaletli olmaya gereksinim duymaz. Bu konuda bir fikre sahip değildir. Kendilerine gösterilen şiddeti ceza gerektirmeyen türden küçük kusurlar şeklinde gördükleri için “kendisine atılan taşı ısırarak köpek gibi hemen mekanik bir tarzda almadıkları takdirde” intikam duygusunu akıllarına bile getirmezlerdi. Yiyecek konusu olmadıkça aralarında kanlı çatışmalara rastlanmazdı.⁸⁸ Doğal durumda sosyal ve insani ilişkilerin sınırlı oluşu, en önemli hususlardan biri adalet erdeminin gelişmemiş olması çatışmayı sınırlandıran diğer unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rousseau, doğal durumda insanlar arasında eşitliğin hâkim olması, insanların güç ve fiziksel nitelikleriyle öne çıkması ve sosyal-insani ilişkilerin kısıtlılığı koşullarını göz önüne alarak, bu süreçte niçin bir otorite veya egemen güce ihtiyaç duyulmadığı sorusunu da yanıtlamış bulunmaktadır. Rousseau, doğa durumunda bütün insanları eşit olarak kabul eder. Bunun nedeni, doğa durumunda insanların yalnızca fiziki kapasiteleriyle ön plana çıkmasıdır. Fiziki bakımdan farklılıklar görülse bile bunun da anlamı olamaz çünkü doğa durumunda insanlar arası ilişkiler oldukça sınırlıdır. Bu sebeple doğa durumundan bir insanın başka insanları yönetme hakkına sahip olmadığına hükmederiz. İkinci olarak, doğa durumunda insanların birbirlerine olan ihtiyaçları sınırlandırıldığı için birinin başkalarını kendisine köle etmesi söz konusu olamaz. Doğa durumunda aile de olmadığına göre, ailenin kendisi politik yönetme hakkının kaynağı olamaz. Bu dönemde kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler bütünüyle rastlantısal veya gelişigüzeledir; kadınlar çocuklarına, onlar kendilerine gelebilecek hale gelinceye kadar, salt içgüdüsel olarak bakarlar. Öyleyse doğa durumunda otorite olmadığı gibi, herhangi bir ödev ya da yükümlülük de yoktur. Doğa durumu tam bir eşitlik ve bağımsızlık durumunu ifade eder.⁸⁹

Sonuç olarak Rousseau, doğal durumda bireyi ele alırken tüm bireylerin benzer şartlarda yaşamını sürdürdüğü henüz gelişmişliğin etkisiyle yozlaşmamış ilk insanı konu edinir. Kendi döneminin bilgi varlığından da yararlanmakla birlikte büyük ölçüde kurgusal bir doğal durum

⁸⁷ L. Hampser-Monk a.g.e, s. 215.

⁸⁸ Rousseau, a.g.e, s. 123-124.

⁸⁹ A. Cevizci, a.g.e, s. 278.

anlayışı ortaya koyduğunu görmekteyiz. Böylece Rousseau, insanı toplumdan yalıtık (soyutlanmış) bir varlık olarak ele alıp onun temel özelliklerini verirken kendi toplum anlayışı hakkında ipuçları vermeyi amaçlamıştır. Modern toplumun açmazlarını apaçık görebilen Rousseau'nun doğal durumu ortaya koymaktaki hedeflerinden biri bu sıkıntıları giderecek yönleri tartışacak zemini hazırlamak olarak düşünülebilir. Yoksa bilindiği gibi Rousseau'nun yeniden doğal duruma dönülmesi gibi bir beklentisi yoktur.⁹⁰

Rousseau'nun toplumsal etkilerle henüz karşılaşmamış, kendi varlığı kendisine yetebilen, barışçıl, hayatta kalmak için içgüdüsel ve bazı noktalarda temel duygulara sahip olan doğal insanı betimlediği bu doğal durum, ne zaman ve nasıl bozulmaya başlamıştır? Doğal insan bu durumdan sıyrılıp topluma geçiş sürecini nasıl gerçekleştirmiştir? Şimdi bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

1.4.4. Doğal Durumun Bozuluşu

Doğa durumunda her insan eşit koşullarda yaşamaktaydı. Doğal insan, toplumsal-etik koşullardan bağımsız bir durumda yer alıyordu, kendi türünden diğer canlılarla iletişimi sınırlıydı. İnsanın doğanın kendisinde sınırlı koşullar içerisinde diğer canlılardan yetkinleşebilirlik özelliğiyle ayrılmaktaydı. “Ama bu eşit insan-hayvanlar, kendilerini öbür hayvanlardan üstün kılan bir avantaja sahiptir: Yetkinleşebilirlik, zamanla gelişme olanağı ve bu, eşitsizliğin nedeni olmuştur.”⁹¹ Diğer tüm canlı türleri bugün nasıl yaşıyorsa bin yıl sonra da öyle olacaktır, ancak sadece insan kendini geliştirebilecek potansiyele; yetkinleşmek özelliğine sahiptir. Bu özelliği sayesinde insan doğal durumdan yavaş yavaş çıkmaya başlamış, değişime yönelmiştir.⁹² İnsanın potansiyel olarak gelişme yeteneğine sahip olması, aynı koşullara sahip olan doğal insanın yaşamını sürdürdüğü eşit şartların da değişmeye başladığı görülür. Doğal durumda kendi halinde yaşayan, yabanıl ama saldırgan olmayan, başıboş bir özgürlükle yaşamını sürdüren insan bu durumdan yavaş yavaş kopmağa başlar.

Doğal durumdan kopuş evresinin hazırlanmasının ardından doğal durumun kendine özgü özgürlüğün ve eşitliğinin yok olmasıyla eş zamanlı gerçekleşen bir gelişme meydana gelir; mülkiyet kurumu ortaya çıkar. Rousseau, mülkiyeti şöyle açıklar: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘*Bu, bana aittir!*’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine ‘*Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin*

⁹⁰ Ali Timuçin, a.g.e, s. 79-80.

⁹¹ Rousseau, a.g.e, s. 53.

⁹² Ç. Yetkin, Siyasal Düşünceler Tarihi II, s. 573.

herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!' diye haykıracak olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşımlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!" Rousseau devam ederek mülkiyetin ortaya çıkmasının zorunlu bir sonuç olduğunu ifade eder. Artık işler, bugüne kadar sürüp gidemeyecekleri bir noktaya dayanmıştır. Ancak mülkiyet fikrinin oluşumu da anlık bir hadiseye dayanmamaktadır. Mülkiyetin insan aklında teşekkül süreci insanlığın doğa durumunun son sınırına varmadan önce birtakım beceri ve hünelerinin elde edilmesiyle meydana gelmiştir.⁹³

Yukarıda belirtildiği gibi Rousseau, mülkiyet fikrinin ortaya çıkmasından önce bazı hazırlayıcı gelişmelerin meydana geldiğini ifade eder. Mülkiyet öncesi insan, bu ara dönemde bir takım zorunlulukların sonucu veyahut ilerlemeyle birlikte bazı kazanımlar elde etmiştir. Doğal insanın uygarlaşmış topluma veya politik devletin kuruluşuna doğru olan hareketi, her şeyden önce onun üzerinde kalıcı etkiler bırakan birtakım öngörülemez olayların sonucu gerçekleştiğini görmekteyiz; başka bir deyişle, doğa durumundaki insan, yıldırım düşmesi, yanardağ patlaması benzeri birtakım doğal felaketlerin sonucu olarak başka insanlarla bir araya gelmek zorunda kalmıştır. Yine insanın toplumsallaşma tarihinin devamında, onun "ilk devrim" diyerek nitelediği teknik gelişmeler yer alır. Rousseau, insan türünün düşünceyi teşvik eden ve bu düşünceyle beraber, işbirliği ve bu sırada barışçıl ortamı bozucu çatışmaya eğilim gösteren bazı zorluklarla karşılaştığını düşünür. Topraktan elde ettiği ürünleri vahşi hayvanlardan ve diğer insanlardan korumak, ürünlerin elde edilmesiyle ortaya çıkan rekabet, insanın bu tür zorlukların üstesinden nasıl gelebileceği konusunda düşünmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bu şartlar aletlerin keşfine ve bireysel olarak başarılacak işlerin üstesinden gelebilmek için başka insanlarla birlikte hareket etme zorunluluğu anlamına gelir.⁹⁴

Yine Rousseau'ya göre mülkiyetin çıkışı öncesi önemli diğer unsur madencilik ve tarımın gelişmesidir. "Metalürji ve tarımın icadı büyük devrimi meydana getiren iki zanaattır: İnsanları uygarlaştıran ve insan türünü bozan şey ozana göre altın ve gümüş, ama filozofa göre ise demir ve buğdaydır."⁹⁵ Devrimin yaşandığı bu evrede, düşünürümüz karamsardır ve her şeyin kötüye gitmeye başladığını, insanların madenleri işlemeye, toprağı ekip biçmeye başlamasıyla doğal işbölümünden toplumsal işbölümüne geçildiğini ve insanların tükettiklerinden daha fazlasını ürettiğini ifade eder. Başka bir deyişle, işbölümünün ortaya

⁹³ Rousseau, a.g.e, s. 133.

⁹⁴ A. Cevizci, a.g.e, s. 281.

⁹⁵ Rousseau, a.g.e, s. 53.

çıkmasıyla üretim niceliksel ve niteliksel olarak çeşitlenmiş, birçok yapay/gereksiz ihtiyacın doğuşuna sebep olmuştur. Aynı zamanda işbölümü uzmanlaşmayı da beraberinde getirir ve bağımlılığı daha çok artırır. Nihayetinde işbölümü doğal eşitsizliklerin önemli bir rol oynamasına, daha güçlü, daha zeki ve daha becerikli insanların daha çok üretip daha çok kazanmalarına neden olur. Artık ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin ortaya çıkışı için gerekli koşullar sağlanmıştır.⁹⁶

Mülkiyetin kurulmasıyla beraber Rousseau, mülkiyetin olumsuz etki ve sonuçlarının, toplumda yarattığı yansımalarından bahseder. Mülkiyetin doğuşuyla beraber insanın yetileri üst düzeyde gelişmiştir. Bellek ve hayal etme yetisi işler durumdadır, kendi varlığını korumada özsaygı bilinci kazanmış olan bireyin akıl ve zekâsı artık tek etkidir. Zekâ varabileceği yetkinlik sınırına ulaşmıştır. Bütün bu niteliklerle beraber insanın kaderi işe yaram, zarar verme ya da mallarının çokluğuyla değil; zekâ potansiyeli ölçüsünde beceri ve yeteneklerine göre belirlenir. Bu nitelikler saygı ve dikkat çekici başat özellikler haline geldiği için insan bu niteliklere yalnızca sahip olmayı aslında sahip olmuş gibi görünmeyi istemektedir. “Olmak” ve “görünmek” birbirinden tamamen farklı iki şey olmuştur. Birey kendi öz varlığından toplumun yapay arzularıyla uzaklaşmıştır. Dolayısıyla bu ayırmadan yalnızca gösteriş, aldatma ve türlü ahlaki bozukluklar ortaya çıkmıştır. Mülkiyetin bir diğer olumsuz sonucu; insanın özgürlüğünü kısıtlayıcı yönüdür. Öncesinde bağımsız olan doğal insan gereksinimleri nedeniyle hemcinslerine boyun eğmek zorunda kalır. İnsanın bu noktada efendi olması bile ona özgürlüğünü veremez. Çünkü zenginse onların hizmetine, fakirse başkalarının yardımına bağlıdır. Orta halli ise sürekli başkalarına bağımlıdır. Dolayısıyla insan sürekli kendi çıkarlarını kollama peşinde, bencilce tutumlara başlar. Bu durum da onun erdem yönünden değersizleşmesi demektir. Mülkiyetin bir diğer kötü yanı, bütün bu etkenler içerisinde birey sürekli yükselme ve hırs sebebiyle kıskançlık duygusuyla yaşamaya başlar. Daha kötü olanı gücünü artırabilmek için aslında karanlık eğilimleri içinde “iyi dilek ve iç yakınlığı maskesini takınır.” Özetle bir yanda rekabet duygusu diğer yanda “kendi çıkarlarının peşinde koşma ve hep kendi çıkarını başkalarının zararına sağlama gizli arzusu.”⁹⁷ Mülkiyeti doğuşuyla beraber, doğal durumda insanlar arasında var olan eşitlik de yitirilmiştir. Doğa durumunda sınırlı gereksinme ve isteklerini kontrol edebilen doğal insan, sahip olma yetisinin gelişmesiyle, tutku ve arzuları da değişmeye ve çeşitlenmeye başlamıştır. Doğa durumundaki fiziki gücün öne

⁹⁶ A. Cevizci, a.g.e, s. 282.

⁹⁷ Rousseau, a.g.e, s. 148-149.

çıkacağı koşullarda artık, insanın gelişen zekâsı, hüner ve ustalığı ön plana çıktığı görülür. Bu şartlar, eşitsizliğin ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır.

Toprak mülkiyetinin ortaya çıkması ile insanlar yavaş yavaş yerleşik düzene geçmişlerdir. Buna bağlı olarak, bir insanın başka bir insana ihtiyaç duyacağı durum ve şartlar oluşmaya başlamıştır. Bir kişi iki kişiye yetecek kadar mülke sahip olmaya, mülk edinemeyenler de diğeri için çalışmaya başlamış, bunun da kimileri için bir imkân oluşturduğu anlaşılınca eşitlik kalkmış ve başkası için zorunlu çalışma ortaya çıkmıştır.

Mülkiyet kurumunun ortaya çıkması, bu kurumun işler halde olması için hukuk kurallarının da varlık kazanmasını gerektirmiş, yoksul- zengin ayrışması sonucu başlayan çatışma durumunda, yoksullar varlıklılara saldırmış, nihayetinde yoksullar ve bu çatışmadan bezmiş kimseler bir araya gelerek bir üstün iktidarı oluşturmuşlardır.⁹⁸

Rousseau'ya göre, insanların güçlerini birleştirerek, kendilerini üst bir otoriteye devretmeleri, onların aynı zamanda özgürlüklerinin yitimi anlamına geliyordu. “ Hepsi, özgürlüklerini güven altına aldıklarına inanarak zincirlerine koşular; çünkü politik bir kuruluşun üstünlüklerini, yararlarını sezecek kadar akıllı oldukları halde bunun getireceği tehlikeleri görecektik kadar deneye sahip değildiler.”⁹⁹

Doğal durumun kendi içinde huzurlu, karmaşık tutkularından uzak yalın insanı, bu noktadan itibaren eşit ve özgür olmaktan uzaklaşmıştı. İşte bu süreçten sonra insan, kaybettiği özgürlüğünü tekrar nasıl elde edebilirdi, özgürlük olanaklarından bahsedilebilir miydi? Rousseau, siyasal çözümler ürettiği, insanın kendisi dışında hiçbir otoriteye boyun eğmeden yaşayabileceği, iradesini gerçekleştireceği, yine özgür kalabileceği bir ortaklık biçimi ortaya koymuştur. Bu ortaklık biçimi, devlet kavramında varlık kazanabilirdi. Rousseau'ya göre bu duruma, akli çerçevesinde çözüm arayan insanlar, artık doğa durumuna dönüş mümkün olmadığı için, bir toplum sözleşmesi ihdas ederek devleti oluşturmuşlardır. İnsanlar, toplumdaki savaş durumuna son vermek, herkesin şahsı ve mallarının ortak bir güç tarafından korunmasını sağlamak amacıyla bir sosyal sözleşme yaparak devleti ihdas etmişlerdir.¹⁰⁰

⁹⁸ Ç. Yetkin, a.g.e, s. 575.

⁹⁹ Rousseau, a.g.e, s. 153.

¹⁰⁰ Nazan Arslanel, Ertuğrul Eryücel, Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri, AÜSBE Dergisi, C. 15, S. 2, s. 14.

1.5. Toplumsal Sözleşme Evresi

Rousseau, eşitliğin ortadan kalkarak bozulduğu toplumdaki yeni bir toplum modelini oluşturmaya geçerken, insanları daha yaşanılır siyasi bir organizma içerisine yerleştirmek istemektedir. Onun farklı konuları, farklı zaman dilimlerinde çeşitli eserlerinde ele almasına rağmen, aynı soruna değindiğini görebiliriz. Bu sorunsal siyasi toplumu, organizmayı oluşturmaktır. Çünkü Rousseau'ya göre siyasetin belirleyici bir ağırlığı vardır. Sanatları ve bilimlerini sorgulayan, toplumsal yasaları araştıran, bir pedagoji yöntemi öneren Rousseau, tüm bu konuların içeriğini siyaset düşüncesinden bağımsız ele almamaktadır. Rousseau'ya göre her şey temelinde gelip siyasete dayanıyordu ve toplum (halk) yönetimin niteliğiyle beraber var olmaktadır. Toplumsal yaşam için en anlamlı ve büyük sorun; en erdemli, en iyi halkın meydana getiren yönetimin niteliğinin sorgulanmasıdır.¹⁰¹ Ahlaksızlığa, köleliğe ve eşitsizliğe dayalı modern politik düzeni ilk İki Söylev'de eleştiren Rousseau, yeni toplumsal ve politik düzeni ve bu düzenin bireyini yaratmaya başlar. Bu bahsedilen yeniden yaratmanın siyasi boyutu özellikle *Toplum Sözleşmesi*'nde ortaya konulur.

Rousseau'nun siyasi düşüncesindeki özgünlüğü, bireye vurgu yapmasına dayanır. Doğal durumda özgür, kendi halinde, günü birlik ihtiyaçlarına göre şekil alan doğal birey, toplumsal yetilerini geliştirdikçe farklı bir bilinç düzeyine ulaşacaktır. Eşitlik ve özgürlüğünü toplum yasaları içinde tekrar kazanma uğraşındaki toplumsal birey, siyasi bir bütüne dâhil olmuştur. Bu siyasi bünye ontolojik varlığını doğal bir otoriteye göre değil, birey ve onun iradesine göre şekillendirmektedir. Aydınlanmanın retoriğinde hem bir felsefe nesnesi hem de politik ve toplumsal özne olarak somut 'birey' vardır; ancak bu bireyin 'beni' hep göz ardı edilmiştir. Bu anlamda aslında bireyin çıkarları denildiğinde, bu çıkarlar 'ben'e ilişkin çıkarlar olmaktan çok, bir tür olarak ya da bir kastın yahut sınıfın üyesi olarak bireyin çıkarlarıdır. Rousseau'nun varmak istediği gerçekte 'otantik' toplumun kayıtlarından kurtulmuş, kendi hürriyetinin bilincinde bir bireydi. Toplum ve devlet, bireyin otantisite (sahicilik) arayışının önünde bir engel oluşturmaktaydı. "Ben" in yüzeye çıkması, toplum açısından yıkıcı bir özellik taşımaktaydı. Bu da bireyin ben bilgisine varabilmesiyle mümkündü ki Rousseau, kendi çağının bu açıdan bireye yeni imkânlar sağlamakla birlikte bir tür sınırlayıcılık da getirdiğini düşünmekteydi. Öte yandan toplumsal varoluş, insanın iradi olarak vazgeçemeyeceği bir

¹⁰¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitapevi, Ankara 2010, s. 22.

zorunluluk olarak durmaktaydı. O halde sorun, bireyin kendi otantik varoluşu seçeneğini ortadan kaldırmayacak bir toplumsal düzenin ve yapılanmanın yaratılmasıydı.¹⁰²

Daha yaşanılır yeni bir toplumsal yapılanmayı oluştururken düşünürün, devletin kuruluşunu toplumsal sözleşmeye göre tasvir edişini, tarihsel evrim olarak düşünmek yerine düşünsel bir ölçü olarak kullandığını ifade edebiliriz.

1.5.1. Toplumsal Sözleşme ve Sorunları

Toplum sözleşmesi, Aydınlanma Hareketi'nin siyasal kategorilerinden biridir. Bu kategorinin içerdiği düşünceye göre, toplum ile devlet, bağımsız, eşit bireylerin kendi aralarındaki sözleşmeye, **contrat sociale**'e (toplum sözleşmesi) dayanır.¹⁰³

Rousseau, siyasal toplumun (devletin) ortaya çıkışını toplum sözleşmesi kavramından hareket ederek açıklamıştır. Toplum sözleşmesi ile insanlar, iradelerini birleştirmişler, kendilerini bütün hakları ve yetkileri ile birlikte siyasal topluluğa devretmişlerdir.¹⁰⁴ Rousseau'nun siyaset düşüncesinde toplum sözleşmesinin özgün bir tarafı vardır. Rousseau'nun sözleşme teorisinde tek aşama bulunmaktadır. Ancak bazı sözleşme teorisi iki aşamalı olarak da gerçekleşebilir: Birinci aşamada önce toplum haline geçmek için bir sözleşme yapılır, buna "toplum sözleşmesi" adı verilir; ikincisi aşamada ise yeni bir sözleşme ile siyasal topluma, yani devlete geçilir. Buna da "siyasal sözleşme" denir.¹⁰⁵ Rousseau'da bu ayrımın yapılmadığını görürüz, onun siyaset düşüncesinde toplum sözleşmesi tek aşamadan oluşur. "İnsanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki, doğal yaşama halindeyken korunmalarını güçleştiren engeller, direktme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse, yok olup giderler."¹⁰⁶ Bu cümlelerle toplum sözleşmesinin yapılış anı, doğal durumdan çıkılmasıyla eş zamanlı gerçekleşir. Böylece, kötü toplumdan, iyi-meşru topluma geçilirken çıkabilecek pratik sorunlar da önlenmiş olmaktadır.¹⁰⁷

Rousseau, Toplum Sözleşmesi'nin başlangıcında, özellikle Yeniçağ düşünürü doğal hukukçular tarafından ortaya atılan diğer sözleşme kuramlarını eleştirir. Hobbes, Locke ve

¹⁰² A. Çiğdem, a.g.e. s. 48-49.

¹⁰³ M. Buhr, a.g.e, s. 72.

¹⁰⁴ N. Arslanel, a.g.m, s. 14.

¹⁰⁵ Y. Şevki Hakyemez, Toplumsal Sözleşmesi Kavramı ve Günümüz İnsan Hakları Kuramına Etkisi, s. 201.

¹⁰⁶ Jean Jacques Rousseau, Toplum Sözleşmesi, Çev: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014, s. 13.

¹⁰⁷ M.Ali Ağaoğulları, a.g.e, s. 74.

Pufendorf'u eleştirdiği gibi, bu eserinde özellikle Grotius'un felsefesi de Rousseau'nun gazabına uğramaktadır. Grotius, bir bireyin özgürce kendini köleleştirmesi gibi, tüm vatandaşların kendi rızalarına dayanarak – yani özgürlüğünü bir efendiye teslim ederek- bir hükümdara itaat edilebileceğini iddia ediyordu. Sadece, Grotius değil, aynı zamanda Hobbes ve Pufendorf da bireylerin veya bir halkın kendi yöneticine gönüllü boyun eğişinin, geriye dönülemez bir hak aktarımı aracılığıyla kullarının mutlak bir hükümdara itaat etmesini sağlayan ya da bu noktada yetki veren bir devletin yasallığını esas alan bir sav iddia ediyordu.¹⁰⁸ Rousseau'nun burada ifade etmeye çalıştığı güçlünün hakkı (ve buna bağlı olarak kölelik hakkı) kuramını da devletin kökenini açıklamada yetersiz bulmaktadır. Mehmet Ali Ağaoğulları Rousseau'nun felsefesinde gücün iktidarı tesis etmede yetersiz olacağını ifade etmektedir. Her şeyden önce, 'güçlünün hakkı' kavramının hiçbir anlamı yoktur; çünkü güç hak yaratmaz. Salt güç üzerine kurulu bir iktidar, insanların rızasına dayanmadığından ötürü uzun süreli olamaz. Gücün tek belirleyici olduğu bir ortamda, yalnızca kaygan ve değişken güç ilişkileri var demektir. Dolayısıyla, güçle gelen güçle yok olup gider. Daha açıkçası, en güçlü, gücünü hak, boyun eğmeği de ödev biçimine sokmadığı sürece, hep efendi kalacak kadar güçlü değildir. Kısacası, güçlünün hakkı kuramına dayanarak siyasal bir toplum oluşturmak olanaksızdır.¹⁰⁹

Yine düşünürümüz, babanın aile bireyleri üzerindeki etkinliğinden yola çıkan doğal otorite kuramını da yadsımaktadır. Rousseau'ya göre toplumların en eskisi ve tek doğal olanı aile topluluğudur. Ailede çocuklar ihtiyaçlarını giderme güdüsüyle babaya bağlı yaşarlar. Ancak bu gereksinim durumu ortadan kalınca çözülme de başlar. Aslında bu, özgürlüğü de beraberinde getirir. Hem babanın otoritesinden yaşayan çocuklar hem de çocuklara bakam yükümlülüğü sona eren baba özgürlüklerine kavuşmuş olur. Bir arada kalsalar bile bu zorunluluklar neticesinde değil kendi istekleri doğrultusunda olur. Aile de bir bakıma varlığını bir sözleşme etrafında sürdürür. Devlet ile aile arasındaki fark şuradan kaynaklanır: aileyi bir arada tutan aile bireyleri arasındaki sevgi varlığı olurken, devlette bu sevginin yerini hükmetme zevki alır.¹¹⁰

Rousseau, meşrulaştırmaya çalıştığı toplumsal sözleşmenin biçimini, bu kavramın ana problematiğini ortaya koyarak tanımlar: "Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle

¹⁰⁸ R. Wokler, a.g.e, s. 88.

¹⁰⁹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e, s. 70-71.

¹¹⁰ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 4-5.

birleştigi halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte, toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.”¹¹¹

Toplumsal sözleşmesinde bireyin hem benliğini hem de özgürlüğünü garanti altına alması nasıl gerçekleştirilir? Rousseau'nun bulduğu çözüme göre, o toplumun her bir bireyi, tüm hakları ile birlikte kendisini o topluma bağlar. Bunu herkes aynı anda yapacaktır. Şu halde herkes için durum eşittir. Eşit olduğuna göre de birinin bir başkası üzerinde üstünlüğü söz konusu olamaz. Birey, kendisini kişilere değil, topluma bağlamıştır. Her birey, tüm varlığını bütününe buyruğuna vermiştir artık. Sonuç ortaya tüzel ve kolektif bir bütününe çıkmış olmasıdır.

112

Yurttaşı, ortak benliği, halkı, devlet kavramlarına yeniden anlam yükleyen toplum sözleşmesi kurgusu, üzerinde durulması gereken bazı sorunları içermektedir. Bu sorunlardan birisi, sözleşmenin taraflarını kimlerin oluşturduğudur. Rousseau, yaratılacak toplumda yer almak isteyen herkesin sözleşmeye katıldığını, dolayısıyla sözleşmenin oybirliğiyle gerçekleştirildiğini açıkça dile getirir. Ona göre her birey, özgür doğduğu ve kendi kendisinin efendisi olduğu için, kendi iradesine bağlı olarak sözleşmede yer alır. Bunu yaparken kişisel çıkarlarını gözetmektedir; çünkü her insan doğal olarak kendini sevme duygusuna sahip olduğundan kendisine öncelik tanır ve ‘herkes için oy kullanırken kendisini düşünür.’ Böylece ‘kalabalığı bir bütün halinde birleştiren’ sözleşme bireysel iradelerin bir ürünüdür.¹¹³

Bireysel iradelerin toplamını ifade eden sözleşmeye, birey haklarını bağlayarak katılımını gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu durumda, her birey kendini topluma tamamen verdiğinden ve herkes aynı şartlar içinde yer aldığından, gerçekte birey hiç kimseye bağlanmamış olur. Toplumun her üyesi kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını kazanmış olur. Böylece hem yitirdiğinin tam karşılığını alır, hem de elindekini korumak için daha fazla güce sahip olur. Başka bir deyişle, sözleşme bireyle değil, fakat bütünle, toplumun bütünüyle yapılmış olduğu için, hiç kimse kendini bir başkasının insafına bırakmamış olur. Çünkü sözleşme, herkes ona tüm varlığıyla bağlandığı için, tam bir eşitlik söz konusudur. Sözleşme ile kimse bazı özel haklar elde etmez, kimseye ayrıcalık tanınmaz, hatta hiç kimse davranışını kendi başına yargılama hakkına sahip değildir. Birey eylemlerinin standardı olarak

¹¹¹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 14.

¹¹² Ç. Yetkin, a.g.e, s. 578.

¹¹³ M.Ali Ağaoğulları, a.g.e, s. 79

yasayı kabul sözü verdiği için, bireyle devlet arasında bir çatışma da olmaz. Nitekim Rousseau, sözleşmenin ana kavramı genel istemi burada ifade eder: ¹¹⁴

“Her bir üye bütün varlığını ve gücünü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.”¹¹⁵ Böylece Rousseau, genel istem (genel irade) kavramını öne sürerek, sözleşmeye nasıl katılım sağlanacağını ve sözleşmenin taraflarını belirlemiş olmaktadır. Sözleşmenin, tek tek bireyler ile kamu arasında yapıldığı vurgulanır.

Rousseau, genel istemi ön plana çıkarmasıyla, bireyin iradesi genel bütün içinde kaybolmakta mıdır? Düşünür bu problemi, bireyi yönetimle ilgisi bakımından, toplumsal ve kişisel düzlemde ayırıştırarak çözüme ulaştırmaya çalışır. Rousseau, toplum sözleşmesi ile bireye uygarlaşmayla birlikte yitirmiş olduğu birliğini, bütünlüğünü yeniden kazandırmayı amaçlar; ancak bu durumun şartlarını sağlayabilmek için paradoksal bir biçimde bireyi kuramsal düzlemde ikiye böler, karşımıza bir yandan genel iradeye katılan yurttaş, öte yandan genel iradeye itaat etmekle yükümlü olan uyruk çıkar. İradeye teslim olan yurttaş “canlı, kanlı bir varlık değildir... Salt bilinç ve salt vicdan olup kendi içinde aklın öğrettiklerini dinleyen soyut bir insandır.” Buna karşılık Rousseau’nun “insan, özel insan ya da özel kişi” olarak adlandırdığı uyruk, kendine özgü iradesi, dolayısıyla kişisel çıkarı olan somut insandır. Bu bölünmeyi geçerli kılmak için Rousseau’nun, halk kavramını da ikiye böldüğünü ya da bu kavramı iki farklı anlamda kullandığını görürüz. İki türlü halk vardır; yurttaşların oluşturduğu, yani egemen olan halk, soyut halktır. Bunun karşısında ise, uyruklardan yani canlı kanlı insanlardan oluşan somut halk vardır. Bir anlamda yöneten-yönetilen ayrımını çağrıştırmaktadır.¹¹⁶

Rousseau, sözleşmenin içeriğini ve ana kavramlarını Toplum Sözleşmesi’nde açıklamaktadır. Sözleşme kendisine bağlı olana yurttaşların kişisel varlığından ayrılarak politik bir bütüne oy verenleri dâhil etmektedir. Sözleşme kendisine bağlananların kişisel varlığı yerine oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütünü oluşturur. Bu bütün, varlığını ve ortak gayesini sözleşmeden alır. Önceki devirlerde bu tüzel yapıya “site” denirdi. Günümüzde ise “cumhuriyet” ya da “politik bütün” denmektedir. Üyeleri edilgin bir durumda olduğu zaman “devlet”, etkin olduğunda “egemen varlık”, diğer devletler karşısında konumuna “egemenlik”

¹¹⁴ A. Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 294-295.

¹¹⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 15.

¹¹⁶ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e, s. 78.

adını alır. Bu bütünün ortaklarına gelince, birlik etrafında birleşen topluluk “halk”, her bir üye teker teker “yurttaş”, devletin yasalarına boyun eğen kişilere de uyruk adı verilir. ¹¹⁷

1.5.2. Toplumsal Sözleşmenin Amacı

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşmada topluma savaş ilan eden ve insanlığın başına gelen tüm kötülüklerden toplumu sorumlu tutan Rousseau'nun, *Toplum Sözleşmesi* ile tam da bu toplum için bir anayasa yazmak istemesini; üstelik bu anayasanın bireyi topluma eskisinden daha güçlü ve kesin bir biçimde bağlayacak ve ona karşı sorumlu kılacak oluşunu anlaşılabilir bir tutarsızlık olarak, Rousseau'nun asıl temel düşüncesinden bir sapma olarak algılanmıştır.

Rousseau, yaşamının sonunda yazdığı *Rousseau juge de Jean Jacques* adlı yazısında, yaşamını ve yapısını bizzat kendisi gözden geçirirken, kendisiyle ilgili öne sürülen eleştirilere itiraz etmiştir. Rousseau, ilk yazılarında bile hiçbir zaman tarihin çarkını geri döndürmeyi ve insanı yola koyulduğu başlangıç noktasına yeniden geri göndermeyi istemek gibi bir niyetinin bulunmadığını açıklar.¹¹⁸ Doğal durumdaki insan kendi kendinde ve yalnızca kendi kendisi için yaşarken, uygar durumdaki insan, diğer bir deyişle toplumsal insan kendi kendisinin dışında başkalarının kanısına göre yaşar, kendi varoluşunu gerçek kılan şey, başkalarının yargılarıdır. Uygar durumun en belirgin olumsuzluğu yapısındaki eşitsizliktir. Filozof en yetkin biçimiyle, uygar durumda, tam bir vahşet halini alan eşitsizliğin nasıl giderileceği üzerine düşünmeye başlar. Filozofun yaşamındaki en yetkin eseri *Toplum Sözleşmesi* bu düşünceden doğar. Filozof tüm olumsuz yönleriyle ortaya koyarak eleştirdiği uygar durumu –toplumsal sistemi- en yaşanılır duruma getirmeye çalışmaktadır.¹¹⁹

Doğal durumun bozuşmasından sonra, en yaşanabilir toplumsal bir düzeni kurgulamayı hedefleyen Rousseau, sözleşmeyi ortaya koyarken toplumu neyin üzerinde temellendirmeyi düşünmüştür? “Toplumsal bağın henüz hiçbir politik teorinin ortaya çıkartamadığı gerçek doğası nedir? Rousseau'nun ilk Toplum Sözleşmesi taslağına bakarak, onu bu kitabı tasarlamaya itenin bu soru olduğunu görebiliriz. Rousseau'nun bu soruya verdiği yanıt, yeni ve özgün yollara açılır.”¹²⁰

¹¹⁷ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 15.

¹¹⁸ Ernst Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, Çev: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2007, s. 24-25.

¹¹⁹ A. Kayhan, a.g.m, s. 64.

¹²⁰ E. Cassirer, a.g.e, s. 28.

Doğal durumun toplumsallaşmayla başlayan süreçte bozulmuş olan özgürlük ve eşitlik zeminini, yeniden formüle etmeye çalışan düşünür, yapay bir anlaşmaya dayalı *Toplumsal Sözleşme* evresini bu soru çerçevesinde ifade etmiştir. Aslında toplum sözleşmenin mantığı, devletin bireylerin iradesine göre şekil verilmesine imkân tanınması ve sözleşmenin bireylere birtakım haklar kazandırması ve bu hakların üzerindeki etkisidir. Sözleşme teorisine göre insanlar bir zorunluluk ya da kendi rızalarıyla birleşip bir ortak otoriteye boyun eğmeyi kabul ederek emreden-emredilen arasında bir sözleşme ile oluşan devleti meydana getirmektedir. Böylece iktidarın kaynağı artık birey olmakta ve bireyin iradesi bu noktada belirleyici rol oynamaktadır.¹²¹

Sözleşme kuramı, düşünce tarihi içinde, toplumun ve devletin niteliğini açıklamaya çalışan düşüncelerin nitelikçe gelişmiş bir basamağını oluşturur. Bu kuram toplumu ve devleti, ne doğanın ne de Tanrının eseri saydığından, daha önceki çeşitli kuramlardan daha üstündür. Ayrıca sözleşme kuramı, yurttaş ile devletin temsilcisini birbirinden ayırır; yurttaşları toplumu taşıyıcı güçler olarak görür ve yönetim ilkelerini akla dayalı ilkeler olarak niteler.¹²² Rousseau'ya göre, ilk insanla birlikte var olmayan akıl, zamanla gelişip çok önemli bir işlev görür. Daha açıkçası, aklını kullanmaya başlayan insan, “aptal ve gelişmemiş bir hayvan” durumundan kurtulup akıllı bir varlık, bir insan düzeyine yükselir.¹²³

En çağdaş yönetimler altındaki modern insanın yaşadığı kötülük ve talihsizlikler politika aracılığıyla ortaya çıktığı için, Rousseau, alternatif siyasal ilkeleri benimseyen devletlerin, farklı olarak, kötülük yerine erdemi ortaya koyan daha iyi yönetim biçimlerini oluşturmalarının gerekliliğine inanıyordu. Rousseau, bu gereklilikten hareketle, *Toplumsal Sözleşmesi'nde*, diğer iki söylevinden gerek yapısı itibarıyla gerekse uygar topluma yönelik değerlendirmesinden oldukça farklı olan çözümcü bir siyasal ortaklık senaryosu ortaya koyar. *Toplum Sözleşmesi'nde* yurttaşları birbirlerinden ayırmak yerine onları birbirine kenetleyen bir ortaklık antlaşmasını ifade eder. Bakıldığında onların özgürlüğünü ortadan kaldırmak yerine daha da güçlendiren eşitlikçi kamusal katılım ideallerini güvence altına alarak adeta Eşitsizlik Üzerine Söylev'in ana temasını tersinden işlediği görüntüsü vermektedir. İnsanın uygar toplum içindeki yozlaşma aşamalarını daha önce dile getiren Rousseau, yurttaşların özgürlüklerini elde etmek için ihtiyaç duydukları kurumlara işaret ederek, şimdi de daha önceki argümanların tersi bir perspektif sunuyordu. Cenevre Cumhuriyeti'nin en onurlu yurttaşı, farklı biçimlerdeki

¹²¹ Y. Şevki Hakyemez, a.g.m, s. 201.

¹²² M. Buhr, a.g.e, s. 73.

¹²³ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e, s. 27.

meşru siyasal otoritenin, değişik konumlara uygun anayasal temellerini belirlemekle, bir yandan dönemin hâkim despotluklarını hicvedecek, diğer yandan da, mensuplarının kendilerini kolektif biçimde yönetmeye başlamaları sayesinde siyasal görkemin ya da erdemin kazanılabileceği bir devlet örneği sunmuş olacaktır.¹²⁴

1.6. Genel İrade

Rousseau, genel irade kavramını ilk defa Diderot ve D'Alembert'in editörlüğünü yaptığı Ansiklopedi için kaleme aldığı politik ekonomiyi konu edinen "Economie politique" (1755) adlı makalesinde bahseder.¹²⁵ Genel irade, bireylerin iradelerini içermekle birlikte, ondan ayrılan daha üst düzey bir anlama gelmektedir. Genel irade bireyler ile egemen varlık arasındaki ilişki örüntüsünü ifade eder diyebiliriz.

Rousseau insanın bireyselliğine ilişkin, ayırıcı bir biçimde toplumsal olanın açıklamasını 'genel irade' anlayışını merkeze alarak gerçekleştirir. Rousseau, Locke ve Hobbes gibi modern filozofların, devletin 'tanrısal hak' veya gelenek yoluyla aydınlanmamış meşrulaştırmasından tatmin olmayan düşüncelerine katılır. Ve devletin egemenliğini halktan türetir. Yönetim ne şekilde kurulursa (ister demokratik ister aristokratik) kurulsun, yurttaşların 'genel irade' ye göre davranmasını ister.¹²⁶ Fakat Rousseau genel iradeyi yalın bir biçimde, yalnızca herkesin iradesine, özel iradelerin toplamına eşdeğer görmemektedir. Genel irade genelin, kendisinden farklı olabilen, çıkarını içermelidir.

Herkesin haklarını birer birer devretmesiyle ortaya çıkan ve topluma yön verecek olan genel irade, Rousseau açısından bakıldığında her zaman doğrudur ve kamusal yararı göz önünde bulundurur. Onda iradeyi genel kılan, oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarardır.¹²⁷ Rousseau, genel iradeyi öncelikle herkesin (halkın) iradesinden ayrı tutmaktadır. Buna göre Rousseau, ilk başta genel irade ile halkın toptan iradesini eş tutar görünmektedir. Ancak sonrasında halkın kararlarının çoğu zaman doğru ve isabetli olamayacağını yani genel iradeye uygun düşmeyeceğini belirtir. Bu durumu Rousseau'nun halkı kavramsal manada ikiye bölmesiyle açıklayabiliriz. Burada bahsedilen somut halktır ve somut halka duyduğu güvensizliktir.¹²⁸ Somut halk yani herkesle kastedilen, üst bir anlama sahip olan soyut halk

¹²⁴ R. Wokler, a.g.e. s. 85-86.

¹²⁵ Özgüç Orhan, J.J.Rousseau'da Genel İrade Kavramı, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, S. 14, s. 5.

¹²⁶ David West, a.g.e, s. 62.

¹²⁷ Fikri Gül, J.J. Rousseau'nun Egemenlik Anlayışı, Felsefe Dünyası Dergisi, 2003, S. 37, s. 182.

¹²⁸ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e, s. 94.

değil, tek tek bireylerden oluşan kalabalık yığınlardır. Daha sonra kamu yararı ilkesini öne sürerek, genel iradeye amaç kazandırır: “Genel irade her zaman doğrudur ve kamusal yararlaraya yöneliktir. Ama bundan halkın kararlarının her zaman aynı doğrulukta olduğu sonucu çıkmaz. İnsan her zaman kendi iyiliğini ister ama bunun ne olduğunu her zaman kestiremez. Halk hiçbir zaman bozulmaz ama çoğu kez aldatılabilir. İşte, ancak o zaman kötülüğe eğilimli görünür.

Herkesin iradesi ile genel istem arasında çoğu zaman hayli ayrılık vardır. Genel irade yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise özel çıkarları gözetir ve özel istemlerin toplamından başka bir şey değildir. Ama bu aynı istemlerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak genel istem kalır elde.”¹²⁹

Genel iradeye tabi olarak bireyin, hem genel iradeye boyun eğmekte hem de kaybettiği özgürlüğü yeniden elde ederek kendi iradesini ortaya koyduğunu düşünmek çelişkiyi barındırır mı? Bakıldığında Rousseau, hem toplumsal veya genel iradeye, hem de özel iradeye sahip bir toplumsal bireyi tasarlamaktadır. Rousseau aslında genel irade içerisinde bireyin kişisel çıkarını içermesi yönünden, yalnızca bencil isteklerin bir araya gelmesiyle oluşmayan “ortak bir çıkarı” kabule yönlendirmede oynayacağı bir rol olarak kabul etse de, temelde yanlış ve ahlaksal olarak zararlı görür. Bu sırada erdem ile egoizm arasındaki genel ilişkiye dair dikkatle işaret ettiği; erdemın kendi içinde yetersiz olabileceği durumlar var olsa da erdem yaratmak bizim yararımıza olmasıdır. Genel irade yalnızca bencil isteklerin bir araya geldiği, bireyselliğe yönelik bir dış dayatma olarak algılanmamasıdır. Genel irade, her yurttaşın kendi içinde ona yüklediği bir anlama sahip olması gereken bir şeydir. Toplumun genel iradesine katkıda bulunan birey, sonuçta bir statü kazanır ve siyasal hak sahibi olarak boyun eğmesi gereken kuralları düzenler. Bu anlamda boyun eğen olarak kendisi, egemen olan kendisine boyun eğer. Rousseau sağlıklı bir toplum için üyelerinin kendi kişisel çıkarlarına uymayan ancak genel için yararlı olabileceği düşüncesini anlamalarını, öncelemelerini yaşamsal önemde görür. Bu anlayış toplumsal veya genel istencidir. Örneğin; toplumun genel iradesinin bireyin kendi özel isteğine değil de, bireyin genel irade olarak gördüğü şeye karşı çıktığını varsayalım, o durumda Rousseau bireyin genel iradeye ilişkin yanıldığını söylüyor. Oy kullanırken kendimize sormamız gereken düşünülen önlemi onaylayıp onaylamadığımız değil, (o önlemin) genel iradeye uygun olduğunu düşünüp düşünmediğimizdir. Benim kararım yenilirse, aslında değerlendirmemde yanılmışımdır. Rousseau’nun kabul ettiği gibi bu, çoğunluk kararının, hiç

¹²⁹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 26-27.

güvencesi olmayan ve doğrusu olamayacak şekilde genel iradeyi temsil ettiğinin varsayılmasıdır.¹³⁰

Rousseau genel iradenin her zaman doğru olduğunu mantıki olarak çıkarmaya çalışır. Genel irade her zaman doğru sonuçlar vermek zorundadır. Bunun sebebi birey, bütünün iradesine katkıda bulunurken aslında kendi mutluluğu için de irade göstermiş olmaktadır. Kendisinin mutluluğunu ve çıkarını düşünmeyecek tek bir insan bile bulunmayacağına göre genel irade her zaman doğrudur: “Niçin genel irade her zaman doğrudur ve niçin herkes hep birbirinin mutluluğunu ister? Çünkü herkes sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek tek bir insan yoktur da ondan. Bu da gösteriyor ki, hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla insan yaratılışından gelmektedir. Genel irade gerçekten genel olabilmek için, özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalı, herkese uygulanmak üzere herkesten çıkarılmalıdır.”¹³¹

Genel irade kavramı çerçevesinde oluşan özel ve genel iradenin konumu çerçevesindeki karşıtlıkları gidermek için, Rousseau'nun özel irade ile genel iradeyi birbirinden ayırıştırırken, özel iradeyi ‘insan’ ile genel iradeyi ‘yurttaş’ özdeşleştirmesinden bahsedilebilir. İnsanın, (yani doğal insanın) mutlak birliğine karşıt olarak, yurttaş (yani toplumsal insan) büyük bir bütüne (topluma-devlete) göre tanımlanır ve bunların sayesinde varlık kazanır. Dolayısıyla, insanın kendine yönelik kişisel bir iradesi bulunurken, yurttaşın iradesi doğrudan bütünün iradesine ilişkindir.¹³²

Sonuç olarak; bireyi salt özel çıkarlar peşinde koşan insan algıladığımızda genel iradenin karşısında engeldir; ama aynı birey ortak iyiliği gözeten yurttaş olarak genel iradeyi gerçekleştirir. Üstelik bu durumda, insan ile yurttaşın bir uyum içerisinde anlaşılması olur. Çünkü kişisel çıkarlarını hesaplayan insanın tümüyle yok olmamasına karşın, artık yurttaş ile birlikte, kişisel çıkarın ortak çıkara bağlı olduğu ya da bir başka deyişle, ortak çıkar gözetilmeden kişisel çıkarın da gözetilemeyeceği anlayışı gerçekleşmiştir.¹³³ Genel irade bireyin ve doğal insanın şahsi iradesinden farklılaşmıştır. Kişisel çıkarı gözeten şahsi iradenin aksine, yurttaşlığın gereği genel iradenin varlığında her zaman ortak yararı istemektir. Şahsi

¹³⁰ L. H. Monk, a.g.e, s. 236-237.

¹³¹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 29.

¹³² M.A. Ağaogulları, a.g.e, s. 96.

¹³³ M.A. Ağaogulları, a.g.e, s. 96-97.

irade ise her zaman bireyin iyiliğine dönüktür. O halde mesele, özel iradeyi genel iradeyle mümkün olabildiğince uyumlu hale getirmektir.¹³⁴

1.6.1. Genel İradenin Gerçekleşmesi

Rousseau'nun siyasal görüşlerini ortaya koyarken genel irade kavramının, onun felsefesinde önemli bir yer tuttuğunu belirttik. Genel irade ve bu kavramın içeriği ana noktalarıyla belirledikten sonra, genel iradenin nasıl uygulanabileceğini incelemek gerekmektedir. Genel irade var olmaya başladığında bazı hukuki, politik açılımları ve sistemleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Burada Rousseau, genel iradenin düzeni ve kurumlarıyla var olmasını aynı zamanda yeniden kurmaya çalıştığı toplumsal-politik bütünün pratize edilmiş biçimi olarak düşünebiliriz.

Eşitsizliğin hâkim olmasını modern toplumun hastalığının en temel bileşeni olarak gören dolayısıyla eşitsizlikten, yani insanlar arasındaki önemsiz, yapay ayırımlardan kurtaracak ve bir kimsenin başka birine bağımlı olmasını önleyecek yeni bir toplum düzeni oluşturmayı amaç edinen filozof, genel iradeyi hayata geçirmeye ve kurumsallaştırmaya gelince, öncelikle hukuki, sonra politik eşitliği teminat altına alabilecek, genel iradeye dayalı bir toplum düzeni kurmayı hedefler.¹³⁵

Rousseau, genel iradeyi vatandaşlık (yurttaşlık), egemenlik ve yasama faaliyeti ile özdeşleştirir. 'Vatandaş' Rousseau'ya göre toplumsallaşmış, başka bir deyişle, doğal olmaktan çıkmış insandır. Doğanın bahsettiği mutlak özgürlüğü geride bırakmış ve onun yerine sivil, ahlaki ve siyasal özgürlüğe kavuşmuştur. Vatandaşın siyasal topluma dâhil olmasıyla beraber elde ettiği siyasal haklar karşılığında yerine getirmesi gereken yükümlülükleri bulunmaktadır. Bu yükümlülükleri yerine getirebilmesi için, varlığını borçlu olduğu siyasi bütüne katkıda bulunması gerekir. İşte bu noktada genel irade, vatandaşın yasama ve egemenlik gücünü kullanarak, ortak yararın sağlanması için uyması gereken bir iradedir.¹³⁶

Genel iradenin arka planındaki varsayım, toplumu oluşturan bireylerin kendi çıkarları ve isteklerinden farklı olarak objektif bir ortak menfaatin bulunduğu düşüncesidir. Dolayısıyla

¹³⁴ Ö. Orhan, a.g.m, s. 15.

¹³⁵ A. Cevizci, a.g.e, s. 299-300.

¹³⁶ Ö. Orhan, a.g.m, s. 15.

öncelikle sorunsal düzlemde genel irade belirlendikten sonra onu gerçekleştirecek siyasal kurumların - yani siyasal bir kültürün – tasarlanması gereklidir.¹³⁷

Rousseau'nun kurguladığı herkesin kişisel iradesini genel menfaatin lehine devrettiği siyasal kültürde yeni bir aşamaya ulaşılmıştır. Genel iradenin hayata geçirilmesi anlamına gelen egemenlik kavramının, bir başka ifadeyle devletin varlığının gün yüzüne çıkışıdır. Rousseau'nun siyaset felsefesinde egemenlik neyi ifade eder? Egemenliğin doğası, mahiyeti nasıldır? Farklı egemenlik biçimlerinden söz edilebilir mi? Bu sorular genel iradenin uygulanması olan egemenlik kavramını tanımlamada önem taşımaktadır.

Sonuç olarak Rousseau'nun kurmaya çalıştığı bütünde (devlette) genel irade yurttaşların, dolayısıyla yurttaşları içeren halkın iradesidir. Sözleşmeyle yaratılan ortak gücü (devleti) ortak iyiliğe doğru yönlendirmek genel iradenin işidir. Bu ilişki egemenlik adını alır. Daha açıkçası egemenlik, genel iradenin uygulanması demektir.¹³⁸

1.7. Egemenlik

Genel irade kavramıyla birlikte bahsedilen egemenlik, genel iradenin kullanılması anlamına gelmektedir. Rousseau'ya göre, siyasal bütünün ya da devletin var olabilmesi egemenlikle bezenmiş olmasına bağlıdır: Bir devlette mutlak üstün bir gücün, her şeyin ona bağlı bulunduğu merkezin, her şeyin ondan kaynaklandığı bir ilkenin, her şeyi yapabilen bir egemenin olması gerekir.¹³⁹

Rousseau'nun, *Toplum Sözleşmesi'nde* egemenlik kavramını belirlemesinden önce, egemenlik anlayışı, bazı düşünürler tarafından güce, kudrete ve imparatorluğa bağlanmış, yurttaşların özgürlüğünü kanıksamak yerine, genel olarak hükümdarların kulları üzerinden elde ettiği hâkimiyet ile irtibatlandırılmıştı. Özellikle – Rousseau'dan önce mutlak egemenlik savunucuları olarak tanınmış – Bodin ve Hobbes'un görüşü, yöneticinin mutlak gücünün vurgulanmasıydı. Buna karşılık Rousseau'ya göre, egemenlik düşüncesi esasında, yönetilenler ile yani kulların kendileri ile en üst otorite olarak özdeşleştirilmiş ve güç ya da kudret yerine, irade ve hak anlayışları ile bağlantılıdır.¹⁴⁰

¹³⁷ L. H. Monk, a.g.e, s. 232.

¹³⁸ M.A. Ağaogulları, a.g.e, s. 99.

¹³⁹ M.A. Ağaogulları, a.g.e, s. 99.

¹⁴⁰ R. Wokler, a.g.e, s. 96-97.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi'nde*, egemenlik kavramının mahiyetini tanımlamıştır: Üyelerinin bir araya gelmesiyle kurulmuş tüzel kişiliğe sahip devlet veya site adını verdiğimiz siyasal yapının en önemli işi kendi varlığını korumaktır. Bu sebeple her bir parçayı bütüne uygun bir biçimde işletip kullanmak genel ve zorlu bir güç ister. Doğa insana nasıl organları üzerinde kesin bir yetki tanırsa politik bütün de kendi organları üzerinde kesin bir yetki verir. Bu yetki, genel iradenin yönetimi altında olursa “egemenlik” adını alır.¹⁴¹

Rousseau, egemen varlık ile sözleşmeyi özdeşleştirmiştir. Egemen varlık, sözleşmeye ontolojik temelde bağlanmış görünmektedir. Rousseau'ya göre; egemen varlık, meşruiyetini sözleşmenin kutsallığından aldığı için sözleşmeye aykırı davranışlar sergilememelidir, başkasını da buna zorlamamalıdır. Sözleşme gereği bir başka egemen varlığın buyruğuna giremez. Çünkü varlığını borçlu olduğu sözleşmeyi yok saymak demek temelde kendi varlığını yok saymak anlamına gelmektedir.¹⁴² Rousseau yine egemen varlığı kendini meydana getiren bireylerle eş kıldığı için, egemen varlığın bireylerin çıkarlarına aykırı davranmasını aklın mümkün görmemektedir. Rousseau egemen varlığa bu noktada güveni tamdır ve egemen varlığın uyruklarına güvence göstermesi gerekmediğini söylemektedir. Çünkü bütünün uyruklarına zarar vermeyi aklından geçirmesi düşünülemez. Rousseau, Egemen varlığı, bulunduğu konum dolayısıyla her zaman ne olması gerekiyorsa o şekilde olması gerektiği biçiminde zorlayıcılık bağlamında tanımlamaktadır: “Egemen varlık, egemen olmak dolayısıyla, ne olması gerekse, her zaman odur.”¹⁴³

Rousseau, egemenliğin tüm yurttaşları aynı derecede, eşit olarak bağladığını, toplumsal sözleşmeyle özdeşleştirerek kapsamını açıklar. Eşitliğin siyasal düzlemde nasıl gerçekleşeceğine açıklık getirir. Bunun gereği olarak toplum sözleşmesi, yurttaşlar arasında aynı koşullar altında ve aynı haklardan yararlandığı bir eşitlik kurar. Egemenlik işlemi yurttaşları eşit derecede yararlandırır ya da kayırır. Egemen varlık bağlı olduğu ulusun bütününe tanımakla yükümlüdür.¹⁴⁴

Egemenlik işleminin ne olduğu ve nasıl yürürlüğe konulacağı Rousseau açısından sözleşme kavramıyla birebir ilgidir. Egemenlik sözleşmeye dayanmalıdır, yasal olmalıdır ve hak duygusuna dayalı şekilde işlemelidir: “Öyleyse egemenlik işlemi nedir? Bu, üst olanın astla değil, bütünün kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşmedir. Yasaya uygun bir

¹⁴¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 28.

¹⁴² Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 16.

¹⁴³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 17.

¹⁴⁴ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 30.

sözleşmedir bu, çünkü temeli toplum anlaşmasıdır; hak duygusuna dayanan bir sözleşmedir, çünkü ortak bir sözleşmedir; yararlı bir sözleşmedir, çünkü kamunun iyiliğinden başka bir amacı olamaz; sağlamdır; çünkü güvencesini devlet gücünden ve egemenlikten almaktadır.”¹⁴⁵ Rousseau’ya göre egemen varlık, kendisini yaratmış olanlarla birlikte var olur. İnsanlar varlıklarını ve haklarını bir parçası oldukları egemen varlığa devrederler. Diğer bir ifadeyle, böylece onlar kendilerini aynı ve eşit koşullara yurttaşlar, yani egemen varlığın birer üyesi olarak getirirler. Eşitlik yurttaşlıkla özdeşleştiği için insanlar eşit konuma sahip olurlar. İnsanlar bu şekilde, yani egemenliğin birer üyesi haline gelerek, genel iradeye katılarak, külli bir iradeye boyun eğmek suretiyle eşit bir statü kazanırlar.¹⁴⁶

Egemen ile halkın bir olduğu bir ülkede doğmak istediğini belirten Rousseau, bunun formülünü demokratik yönelimde görmektedir. Egemenliği kayıtsız şartsız halkın sahip olduğu bir hak olarak belirleyen düşünür için egemenlik halkın iradesinin yani genel iradenin işleyişidir. Egemenlik ile genel irade arasındaki bu ilişki, egemenliğin özelliklerini de büyük ölçüde belirler.¹⁴⁷

Rousseaucu egemen güç kavramı, monarşi rejiminin en yüce ve tek otorite olarak kabul edilmesinin reddini içermektedir. Buna karşılık da onun düşüncesi, halkı kendi gücüyle var olan tek egemen güç ve hükümran olduğudur. Dolayısıyla, devlet ve halkı ilgilendiren kararlar sadece taban tarafından alınabilir. Bu halk kavramını öngörür. Rousseau’nun siyasal görüşlerine bakılırsa, onun merkeze yerleştirdiği iktidar sahibi olarak halk, kendisine devredilen ve onu kullanmakla görevlendirilen egemen varlık, elindeki yetkileri yasama gücü ile kullanır. Yasalar da genel iradenin birer yansıması olduğuna göre, devlet genel iradenin şekillendirdiği doğrultuda hareket imkânına sahiptir. Bu ise, bireylerin eşit ölçüde her şeyden yararlandığı ve haklarının aynı oranda korunduğu bir yönetim anlamına gelmektedir.¹⁴⁸

1.7.1. Egemenlik ve Devredilemez Oluşu

Rousseau’nun söz konusu ettiği politik hak anlayışı, politik otoritenin ve dolayısıyla, gerçek egemenliğin kaynağı bir bütün olarak halkta bulunmak durumunda olduğu sürece, özünde veya esas itibariyle demokratik bir anlayışı ifade eder. Politik hayatın ilkesi ve özgürlüğün temeli olarak egemenlik, Rousseau’ya göre dahası devredilemez, yani kendinden

¹⁴⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 30.

¹⁴⁶ A. Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 300.

¹⁴⁷ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 99.

¹⁴⁸ Fikri Gül, a.g.m, s. 185

vazgeçilemez bir şeydir. Çünkü özgürlüğünden vaz geçen bir insanın insanlığından vazgeçmesi gibi, özgürlük egemenlik tarafından teminat altına alındığı için, egemenliğinden vazgeçen halk da halk olmaktan çıkmış demektir.¹⁴⁹

Rousseau, egemenliğin devredilemez özelliğini “Halk açıkça boyun eğeceğine söz verirse, bu davranışıyla kendi kendini dağıtıp halk olmaktan çıkar. Ortaya bir efendi çıkar çıkmaz, egemen varlık diye bir şey kalmaz, politik bütün de artık yok olup gider.”¹⁵⁰ şeklinde ifade eder.

1.7.2. Egemenlik ve Temsil Edilemez Oluşu

Rousseau’ya göre, egemen kolektif bir varlık olduğundan, ancak kendisi tarafından temsil edilebilir. Egemenlik hangi nedenlerden dolayı devredilemezse, yine aynı nedenlerle temsil de edilemez; egemenlik başlıca genel iradede oluşur, genel irade de kesinlikle temsil olunamaz; ya kendisidir ya da başka bir şey; ikisinin ortası olamaz. Halkın kendisine temsilciler seçmesi, kendisini, halk adına konuştuğu varsayılan, ama gerçekte kişisel (özel) iradesini ortaya koyup herkesi buna bağımlı hale getiren bir kişinin, kısaca bir efendinin hükmü altına sokması demektir. Bu durumda genel iradenin yerini özel bir irade almış olur ki, bu da halkın özgürlüğünü yitirdiğini, dolayısıyla halk egemenliğinin kalktığı anlamına gelir. Kısacası, Rousseau kendisine temsilciler edinen bir halkın artık özgür olmadığını hatta yok olduğunu ifade eder. Ancak burada açıklanması gereken genel irade, dolayısıyla egemenlik ortak ya da genel olanı kapsadığından, halkın temsil edilememesi ilkesi yasama alanına ilişkindir; buna karşılık yürütme gücü düzeyinde halkın temsil edilebilir olduğudur.¹⁵¹

1.7.3. Egemenlik ve Bölünemez Oluşu

Egemenlik bir kez kurulduğunda aktarılamaz olduğu gibi bölünemez bir özelliğe de sahiptir. Bu durum istemin genel olduğu; aykırı bir sesin olmayacağı bütünlüklü bir yapının kurulması için gereklidir. Yasayı da bu yapı kuracaktır. Düşünür şöyle der: “Egemenlik hangi nedenden ötürü aktarılamazsa, aynı nedenden ötürü bölünemez. Çünkü istem ya geneldir ya değildir. Birinci durumda bu ortaya konulan istem bir egemenlik edimidir ve yasayı kurar. İkinci durumda yalnızca o özel bir istemden başka bir şey değildir ya da yüksek yönetimle ilgili bir edimdir; olsa olsa o bir buyruktur.”¹⁵²

¹⁴⁹ A. Cevizci, a.g.e, s. 303.

¹⁵⁰ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 24.

¹⁵¹ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 101.

¹⁵² Ali Timuçin, a.g.e, s. 124.

Rousseau, bu bağlamda “erkler ayrımı” anlayışına karşı olduğu söylenebilir ya da daha doğrusu iktidar düzleminde ortaya çıkan farklı kuvvetlerin, farklı yetki alanlarının egemenliğin bölünmesi anlamına gelmediğini dile getirir. Ona göre, egemenlik ilke düzeyinde bölünemediği için konu düzeyinde bölmeye uğraşan çeşitli siyasal filozoflar, egemenliği, güç ve irade; yasama kuvveti ve yürütme kuvveti; vergi, adalet ve savaş hakları; iç yönetim ve dış yönetim gibi kısımlara bölerler. Bu parçalar, kimi zaman birbirine karıştırılmakta, kimi zaman birbirinden ayrıştırılmaktadır. Sonuç olarak egemen varlık, ayrı ayrı parçalardan eklenerek oluşturulan fantastik bir varlık gibi düşünülmektedir. Oysa egemenliğin parçalarını oluşturduğu sanılan tüm bu kuvvetler ya da erkler, egemenlikte içkindirler ve egemene aittirler. Bunların bazılarının, (yasama) egemenin işlemleri olmasına karşılık, diğerleri (yürütme) egemenin belirtileridir denilebilir.¹⁵³

Sonuçta Rousseau’ya göre, egemenlik tektir, bir bütündür, onun parçaları olan bazı yetki kullanım alanları yine egemenden bağımsız düşülemez, egemenin parçaları da onun belirtileri ya da işlevi durumundadır.

1.8. Yasalar

Rousseau’da, egemenliğin sahibi, soyut ve kolektif bir yapıyı içeren halkın kendini dışa vurma tarzı, iradesini gerçekleştirebilme şekli olarak yasalar bu anlamda büyük bir önem kazanır. Genel iradenin eylemi ve egemenliğin ifade biçimi olan yasaların, iyi ve sağlam bir şekilde yapılabilmesi devletin varlığını sürdürmesini belirlediği için hayati bir önemi vardır.¹⁵⁴ Toplum sözleşmesiyle ulusa varlık kazandırıldıktan sonra yapılacak iş egemen bütüne hareket ve sistem sağlamaktır. Egemenlik işleminin sistemleşmesinin yolu da yasaları oluşturmaktan ve düzenlemekten geçmektedir.¹⁵⁵

Düşünür yasanın kaynağını tanrısal olacak denli yüceltse de, yasaları düzenlemeyi ve işlevsel hale getirmeyi insan aklına tabi kılar. Adaletin kaynağının Tanrı olduğu söyleyen Rousseau, adaletin kaynağının ilahi bir kökene dayandırmakla adaletin nasıl uygulanacağı sorununun çözümlenmeyeceğini ifade eder. Adaleti bu derece yüksek bir merviden almasını bilseydik yönetime de ihtiyaç kalmazdı. Peki, o halde yasa denen şey nedir? Yasa sözcüğü birtakım fizikötesi düşüncelere bağlı kılınmayacak derecede somut bir işlemdir.¹⁵⁶

¹⁵³ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 104.

¹⁵⁴ A. Cevizci, a.g.e, s. 305.

¹⁵⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 34.

¹⁵⁶ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s.34.

Rousseau'ya göre yasa yapma hakkının kimin elinde olduğunu sormak yersizdir. Çünkü yasama gücü halkın elindedir, genel iradenin birer eylemidir. “Yasa yapmak kimin işidir diye sormanın yeri yoktur; çünkü yasalar genel istemin işlemleridir sadece; hükümdar yasalara bağlı mıdır diye sormak da yersizdir, çünkü hükümdar devletin üyesidir. Yasa hakka (gerçeğe) aykırı olur mu, olmaz mı diye düşünmemelidir, çünkü kimse kendine karşı haksız davranamaz.”¹⁵⁷

Halkın iradesiyle ortaya çıkan yasalar, her yönüyle genel olma özelliğine sahip olmalıdır. Yasalar öncelikle biçimsel ya da kökensel olarak geneldir; çünkü yasayı yapan halkın tamamıdır ya da genel iradenin kendisidir. İkincil olarak, konusu bakımından geneldir.¹⁵⁸ Yasalar tüm yurttaşları bağlayıcı olmak bakımından geneldir. Kişileri dikkate almaz, soyut davranışları ele alır.¹⁵⁹

1.9. Hükümet ve Hükümet Biçimleri

Rousseau'dan önce hiçbir büyük düşünür, halkın öz yönetiminin kolektif öz ifadesi düşüncesine büyük bir bağlılık göstermemişti. Rousseau, sıradan halkın aldatılabileceğini veya yanlış yöne sevk edilebileceğini kabul etmesine rağmen, despotizm karşısında oluşturulabilecek tek güvencenin yine halk egemenliği olduğuna inanıyordu. Halk, kimi kesimlerin elde etmeye çalışacağı iktidarın kötüye kullanılmasını, ancak bir bütün olarak yaşamaya katıldığı zaman önleyebilirdi.¹⁶⁰ Rousseau, bir eylemin özgürce yapılabilmesi için iki etken olduğunu söyler. Birincisi eylemi gerçekleştirmek için iradenin ortaya koyulması, diğeri de irade edilen istemi gerçekleştirmek üzere davranış sergilenmesidir. Rousseau, bütün davranışlar için geçerli olan bu ilkeyi politik bütüne de icra eder. Politik bütünde de irade ve güç ayrı ayrı var olmalıdır. Bu iki koşul tam manasıyla gerçekleşince halkın iradesi açığa çıkar: “Özgürce yapılan her iş iki etkenden doğar; Biri ruhsal etken, yani işi belirleyen, tanımlayan istem; öbürü maddesel etken, yani işi gerçekleştiren güç. Bir nesneye doğru gittiğim zaman, önce ona gitmek istemekliğim gerekir, sonra da ayaklarımın beni ona götürmesi. Bir kötürüm koşmak istese, çevik bir adam da istemese, ikisi de oldukları yerde kalır. Politik bütünde de aynı etkenler vardır: güç ile istem onda da birbirinden ayrılır. İsteme yasama gücü, güce de

¹⁵⁷ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 35.

¹⁵⁸ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 115.

¹⁵⁹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 35

¹⁶⁰ R. Wokler, a.g.e, s. 98.

yürütme gücü denir. Bunların ikisi birleşmedikçe politik bütünde hiçbir şey yapılamaz, yapılmamalıdır.”¹⁶¹

Aynı bölümden devam eden Rousseau; yasama gücünü halka devreder: “Görüldüğü üzere yasama gücü kalkın elindedir, ondan başkasında da olamaz. Yürütme gücü, yasacı ya da egemen varlık niteliği ile çoğunluğun elinde olamaz. Çünkü bu güç yalnız özel davranışlara dayanır ve yasanın yetkisine girmediği gibi, dolayısıyla egemen varlığın yetkisine de girmez.”¹⁶² Kısacası halk, kendini yasama erkiyle sınırlı tutup yasaların uygulanması işini, yani yürütme erkini kendisi dışında olan bir görevliler kurumuna ya da aracı bir bütüne bırakır. Rousseau, bu kuruma hükümet adını verir.¹⁶³ Rousseau, hükümetin tanımını, yurttaşlarla egemen varlık arasında var olan ilişkileri düzenlemek amacıyla kurulmuş, hem yasaları yürütmek, hem de politik ve toplumsal yaşamda ihtiyaç olan özgürlükleri ve hakları sürdürmekle görevli, aracı bir bütün¹⁶⁴ şeklinde yapmaktadır. Yasama gücünü halkın sahip olduğu haklar sınırı içerisinde bulunurken yasama hakkının icra edilebilmesi için gerekli olan kurum “hükümet” adını alır.

Hükümet adı verilen bütünü oluşturan birtakım unsurlar vardır. Hükümeti oluşturan bütünün üyelerine *yöneticiler*; yönetici bütününün hepsine *hükümdar* denir. Egemen varlık (halk) yöneticilere, idare görevini verirler, yöneticiler de onlar adına devlet gücünü kullanırlar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, egemen varlık bu görev verme işlemini, bu yetkiyi sınırlama gücünü elinde bulundurmasıdır. İsteddiği zaman bu yetkiyi değiştirebilir ve geri de alabilir. Çünkü egemen varlığın yönetme gücünü kendisi dışında başkasına geçirmesi, toplumsal bütünün özüne ve birleşmeni amacına da aykırıdır.¹⁶⁵ Rousseau’nun bu ifadeleri yönetim hakkının gerçekleşmesinde halkın iradesini sağlamlaştırma noktasındaki ısrarını gösterir.

“Hükümette bir takım aracı güçler vardır: bunlar arasındaki ilişkiler, bütünün bütüne, egemen varlığın da devlete olan oranını oluşturur. Bu son oran eksiksiz bir orantının son terimleri arasındaki oranlarla gösterilebilir. İşte, bu orantının orta terimi hükümettir. Hükümet, egemen varlıktan aldığı buyrukları halka geçirir. Devletin tam bir dengeye varması, hükümetin toplam gücü ile yurttaşların, (yani hem egemen varlık hem de uyruk olan yurttaşların) toptan

¹⁶¹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 53-54.

¹⁶² Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 53-54.

¹⁶³ M. A. Ağaoğulları, a.g.e, s. 139.

¹⁶⁴ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 54.

¹⁶⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 54-55.

güçleri arasında –her şey hesaba katılmak koşuluyla- eşitlik olmasına bağlıdır.”¹⁶⁶ Rousseau hükümeti, egemenin temsilcisi olarak görür. Bu siyasal temsil mekanizmasında yalnızca bir devretme, bir emanet işlemi vardır; yoksa halk yürütme erkini terk etmez; bu erk ona ait olmaya devam eder. Demek ki yasama erki ile yürütme erkini ayrı tutulmasıyla aralarında bir denge fren sistemi kurulamamakta ya da yürütme erkine (yöneticilere) herhangi bir bağımsızlık kazandırılmamaktadır. Rousseau’nun bu düzenlemeyle güttüğü temel amaç, yasama erkini (ya da genel iradeyi) yozlaşmadan uzak tutmaktır.¹⁶⁷ Düşünün, egemen güç ile hükümeti ayrı tutması, egemenin mutlak oluşunu ve hükümetin ona bağımlı olarak işlevsel niteliğini öne çıkarmaktır.

Rousseau bundan sonra hükümdar ile hükümeti ayırma gereğini duyar. Bu ilişkiyi kurabilmek için yönetici ve yönetilenleri iradeleri bağlamında değerlendirmeye tabi tutar. Rousseau’ya göre yöneticinin sınırları mutlak biçimde ayrılmış üç tane istemden oluşur. Öncelikle yöneticinin yalnızca kendi çıkarını gözettiği şahsî istemidir. İkincisi yöneticilerin ortak istemidir. Bu istem sadece hükümdarlardan yanadır ve hükümete göre genel, devlete göre özel bir nitelik taşımaktadır. Son olarak da halkın istemidir. Halkın istemi, devlete ve hükümete göre genel özelliكتedir. Sağlam bir devlet yapısında özel ve kişisel istemlere kesinlikle yer verilmemelidir. Hükümetin bütününe özgü istemi, her zaman üstün gelmeli ve istemlerin tek temeli olmalıdır.¹⁶⁸

1.9.1. Hükümet Kurumunun Sözleşmeye Dayandırılmaması

Rousseau, yürütme gücünü temsil eden hükümeti işlevsel özelliğiyle, yasalar ve kararname çıkarmaya yetkili kurum olarak nitelendirmiştir. Bu bağlamda hükümetin sınırlarını belirginleştirmek amacıyla hükümetin bir sözleşme sonucu ortaya çıkacağı ihtimalini de kabul etmez.

Yasama gücü kurulduktan sonra sırada yürütme gücünün (hükümetin) oluşturulması gelmektedir. Yürütme gücü öz bakımından farklı olan yasama gücünü elinde tutsaydı, yönetsel yetkiler birbirine karıştırdı, neyin yasa olup olmadığı fark edilemezdi. Özü bozulan politik bütün de zaman içerisinde otoriter olma ihtimalini kuvvetle barındırır. ¹⁶⁹ Halkın iradesini yansıtan yasama gücü ve yasama gücünün harekete geçirilmesi anlamındaki yürütme arasında yetkileri belirlemek açısından farklılıklar olması gerektiğini vurgulamaktadır.

¹⁶⁶ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 54-55.

¹⁶⁷ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 140.

¹⁶⁸ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 59.

¹⁶⁹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 93.

Bundan sonra düşünür, hükümetin bir sözleşmeye dayanması gerektiği görüşünü eleştirir. Yönetimin halk ile halkın seçtiği bir yönetici arasında gerçekleşen bir sözleşmeden ibaret olduğunu varsayanlar bulunmaktadır. Öyle ki bu sözleşmeyle yalnızca bu koşullarda, birinin hangi durumda buyruklar vereceği, diğerinin de nasıl boyun eğeceği saptanmış olur.¹⁷⁰ Ve sonrasında hükümetin neden bir sözleşmeye dayandırılmayacağını gerekçelerini ifade eder. Rousseau'ya göre bu durumun sakıncasının nedeni öncelikli olarak; egemen varlığın sahip olduğu en üstün gücün başkasına aktarılamaz olduğu gibi değiştirilemez oluşudur. Bu durum onu sınırlamak, ortadan kaldırmak manasına gelir. Egemen varlığın kendisinden üstün bir güç kabul etmesi de çelişik bir olgudur. Özgürlüğünü tamamen iptal etmek, “kendini bile bile bir efendiye kul saymak” demektir. Ayrıca hükümet ile yapılan bu sözleşme meşruiyet açısından sorunludur, yasal sayılamaz. İkinci olarak anlaşmayı yapan taraflar arasında hiçbir güvence kalmaz. Hükümet egemen varlığın gücüne eş değer görülürse dilediği zaman sözleşmeye uyar ya da uymaz.¹⁷¹

Rousseau'nun yürütmeyi yasamaya tabi kılmasının sebebi, yürütmenin yasama gücünü gasp etmesini engelleyebilmektir. Bu tehlikenin farkında olan ve bunu sıklıkla dile getiren Rousseau, cumhuriyet yönetiminin ortadan kalkmasına yol açacak bu yozlaşmayı engellemek için yöneticilerin genel irade aracılığıyla denetim altında tutulması gerektiğini söyler. Yöneticiler halkın efendisi değil onun memurları olarak algılanmalıdır. Rousseau, halk ile yöneticiler arasında böylece bir sözleşme ilişkisi olmadığını vurgular. Hükümetin kuruluşu sözleşme ile değil kanun sonucudur.¹⁷²

1.9.2. Hükümetin Kurulması

Yasaları özel durumlara uygulayan, bu amaç doğrultusunda kararnameler çıkarma yetkisi olan hükümet, bir sözleşme neticesinde oluşmadığına göre nasıl kurulmaktadır? Rousseau, hükümetin kuruluşunun birbirini izleyen iki işlemden oluştuğunu ileri sürer.¹⁷³ Rousseau hükümetin kurulması işlemini karmaşık olarak görür, iki ayrı işlemden oluşur: yasa koyma ve yürütme işi. Birincisiyle egemen varlık bir idarenin belirleneceği konusunda karar alır, dolayısıyla bu işlem bir yasa hükmündedir. İkincisiyle egemen varlık (halk) yönetimi üstlenecek bir baş belirler. Bu ikinci kısım bir yasa değildir, özel bir edim niteliğindedir, birincinin sonucu olarak görülebilir.¹⁷⁴ Hükümet üyeleri ya da yöneticileri belirleme işi olan

¹⁷⁰ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 93.

¹⁷¹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 93-94.

¹⁷² Ö. Orhan, a.g.m, s. 19-20.

¹⁷³ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 141.

¹⁷⁴ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 94.

ikinci işlem, özel bir edimi içerdiğinden yasama konusuna dâhil edilemez. Dolayısıyla Rousseau, bu aşamada çözümlenmesi güç bir sorunla karşı karşıya kalır. Güç olan durumun, hükümet daha var olmadan bir hükümet ediminin nasıl gerçekleşeceği¹⁷⁵ “İşte burada politik bütünün şaşırtıcı özelliklerinden biri daha meydana çıkmış oluyor. Bu özelliklerle politik bütün, görünüşte birbirine karşıt işlemleri uzlaştırır; çünkü bu uzlaştırma, egemenliğin birden demokrasi kılığına girivermesiyle olur; öyle ki elle tutulur bir değişiklik olmaksızın ve yalnız herkesin herkese karşı yeni bir ilişkisi ile birer yönetici durumuna giren yurttaşlar genel işlerden özel işlere, yasadan yasanın uygulanması işine geçerler.”¹⁷⁶ Halk bu durumda, yöneticileri belirlerken birdenbire egemenden hükümete dönüşüp, genel edimlerden özel edimlere, yasadan yasayı uygulayan konuma geçer. Yurttaşlar bütünüdür durumuna göre hem yasama erkini hem de yürütme erkini oluşturması demokrasinin özelliğidir. Bu nedenle, mantıksal olarak, her tür hükümet biçiminin temelinde demokrasi bulunmaktadır. Öyle ki hükümet bir kralın idaresine verilse bile, bu işlem halkın geçici bir hükümet haline gelmesiyle, yani demokratik bir hükümetin kararıyla gerçekleşmiş olur.¹⁷⁷

1.10. Hükümet Biçimleri

Devletlerin sahip olması gereken, yönetimlerin doğasını belirleyen en önemli temel faktör Rousseau’ya göre, onların nüfusedir. Bir yandan yönetim güçleri, diğer yandan ise her yurttaşın sahip olduğu küçük hükümlerlik payı arasındaki ters orantı dikkate alındığında, daha yoğun bir nüfus en merkezileşmiş yönetimi, nüfusun en düşük olduğu yerlerde de en dağınık yönetimi gerektirir. Bu ilke ise Rousseau’yu, memurların ya da yargıçların sayıları – yani bir, birkaç ve birçok ya da monarşi, aristokrasi ve demokrasi- bağlamında, en ünlü tanımı Aristoteles tarafından yine Politika adlı yapıtının üçüncü kısmında yapılan antik yönetimler sınıflandırmasını tekrarlama noktasına getirmektedir.¹⁷⁸ Rousseau’nun bu konuda bahsettiği ilkeyi şöyle özetlenebilir: halkın sayısının artmasıyla yöneticilerin sayısı azalmalıdır, bu halde, hükümet için işlevini gerçekleştirebilecek güç sağlanmış olur. Buna karşılık, yöneticilerin sayısı ne ölçüde artarsa, hükümet halka karşı o derece güçsüzleşir. Buradan hareketle, yönetici sayısına göre üç farklı yönetim biçimi olduğunu belirten Rousseau, “klasikleşmiş” demokrasi, aristokrasi ve monarşi biçimindeki sınıflandırmayı benimsemektedir.¹⁷⁹

¹⁷⁵ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 141.

¹⁷⁶ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 94.

¹⁷⁷ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 141-142.

¹⁷⁸ R. Wokler, a.g.e, s. 104.

¹⁷⁹ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 144-145.

Yönetim biçimleri üzerinde niceliksek faktörler haricinde çeşitli fiziksel ve doğa şartlarının etkili olduğu görüşünü Rousseau, Montesquieu'nün tarzına borçludur. Montesquieu gibi, Rousseau da doğal tarih ile yönetimlerin patolojisi üzerinde, devletlerin yükseliş, yayılma ve dağılma biçimleri üzerinde yoğunlaşmıştı. Siyasal bir oluşumun, insan bedeninden aşağı kalmayacak biçimde, doğduğu andan itibaren ölmeye başladığını ve kendi içinde yok oluşunu taşıdığını iddia ediyordu. Montesquieu'yü de izleyen düşünür, fiziksel faktörlerin yönetimin doğası ve devletlerin oluşumu üzerindeki önemini vurgulamıştır ve *Yasaların Ruhunun* on dördüncü kısmına atıfta bulunarak, özgürlüğün her iklimde yeşermediğini ve bu sebeple tüm halklar tarafında elde edilemeyeceğini belirtir.¹⁸⁰

1.10.1. Demokrasi

Rousseau demokrasiyi; egemen varlığın yönetim işlerini halkın tamamına ya da büyük bir bölümüne bıraktığı, yönetici yurttaşların sayısının diğer yurttaşların sayısını aştığı yönetim şekli olarak tanımlamaktadır.¹⁸¹ Demokrasiyi doğrudan demokrasi olarak algılayan Rousseau, birbirinden ayrılması gereken yasama ile yürütme gücü halkın elinde toplanınca, adeta hükümsüz bir hükümet kurulmuş olur. Yasaları yapan halkın aynı zamanda onların uygulayıcısı da olması, halkın dikkatini genel konuları göz ardı edip özel işlere yönelmesine sebep olur:¹⁸² “Yasayı yapan, onun nasıl yürütülmesi ve yorumlanması gerektiğini daha iyi bilir. Onun için, yürütme gücünü yasama gücüyle birleştiren anayasadan daha iyisi olamaz gibi görünür. Ama hükümeti birçok bakımdan yetersiz düşüren budur. Çünkü birbirlerinden ayrılmaları gereken şeyler ayrılmamıştır ve kralla egemen halk aynı kişi olunca, adeta hükümsüz bir hükümet kurulmuş olur. Yasaları yapanın onları yürütmesi iyi olmadığı gibi, halkın tümünün birden dikkatini kamu işlerinden çevirip özel işler üzerinde toplaması da iyi değildir.”¹⁸³

Demokrasi yönetimi bu büyük kusuru içermekle birlikte, gerçekleştirilmesi en zor ve olanaksız olan yönetim biçimidir. Her şeyden önce, halkın kamuyu ilgilendiren işlerle uğraşmak için sürekli toplantı durumunda olması düşünülemez. Demokrasinin oluşabilmesi için ek olarak birçok zorlu koşulun bir araya gelmesi de gereklidir; küçük bir devlet, sade töreler, ekonomik eşitlik, lüksün dışlanması gibi. Bunlardan daha mühim olanı ise, ülkedeki tüm bireylerin tam anlamıyla yurttaş niteliğine sahip olması gerekmektedir. Bütün bireyler, salt genel irade doğrultusunda düşünüp davranmalı, yalnızca genel çıkarı gözetmelidir. Özel

¹⁸⁰ R.Wokler, a.g.e, s. 109.

¹⁸¹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 61.

¹⁸² A. Cevizci, a.g.e, s. 304.

¹⁸³ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 62.

çıkarlarını tamamen dışlamış bir halkın var olamayacağını kabul eden Rousseau, sonuçta demokrasinin olanaksızlığı kanaatine varır:¹⁸⁴ “Bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil.”¹⁸⁵ Denilebilir ki Rousseau, yönetimin kaynağını halk egemenliğine dayandırsa da, onun halka güvenmediği kesindir.¹⁸⁶

Ancak, Rousseau'nun bilgece ılımlaştırılmış demokratik bir yönetimde dünyaya gelmek istediği yönündeki ifadeleri, demokratik hükümetin hiçbir zaman tam anlamıyla var olmasa da ulaşılması gereken ya da ulaşılması için çaba sarf etmenin gerektiği bir ideal olduğu söylenebilir.¹⁸⁷

1.10.2. Aristokrasi

Egemen varlığın yönetim işini bir azınlığın eline bıraktığı, yurttaş sayısının yönetici sayısını aştığı yönetim şekline *aristokrasi* denir.¹⁸⁸ Aristokraside hükümet ve egemen varlığın tamamen ayrıldığı, iki ayrı tüzel kişilik oluşur. Bu durumda, biri yurttaşlar diğeri yalnız yönetim üyeleri bakımından genel olan iki ayrı istemle karşılaşılır.¹⁸⁹

Rousseau, hükümranlık ile yönetim arasında yaptığı ayırımın avantajından dolayı en çok aristokrasi veya daha ziyade seçime dayalı aristokrasiyi tercih etmiş gibi görünür, zira doğal aristokrasiyi sadece ilkel halklara yakışan bir idare şekli olarak görürken, kalıtsal aristokrasi yönetimlerin en kötüsü olarak değerlendirmektedir.¹⁹⁰ “Üç çeşit aristokrasi var: doğal, seçime bağlı ve soydan geçme aristokrasi. Birincisi basit halklara uygun gelir. Üçüncüsü yönetimlerin en kötüsüdür. İkincisi ise en iyisidir; gerçek anlamda aristokrasi budur çünkü.”¹⁹¹

Rousseau, seçime dayalı aristokrasinin her yurttaşın dürüstlüğüne ve bilgeliğine bağlı olmadığını ve bu yüzden, demokratik yönetimden çok daha az erdem gerektirdiğini ifade eder. Seçime dayalı demokrasi ancak servet belirli bir eşitlik ve ılımlılıkla bölüşüldüğünde başarılı olabilir, bununla beraber katı bir eşitliğe genellikle ulaşamaması olgusu bu aristokrasinin işine yaramakta ve kamusal işlerin günlük idaresinin, sahip olunan bağımsız araçlar sayesinde tüm zamanlarını devlete ve ekonomik tedbirlere adayacak uygun yetenekteki kişilere verilmesini de sağlamaktadır. Rousseau bu aristokrasi biçiminde, en dürüst, zeki ve siyasal deneyime sahip

¹⁸⁴ M. Ağaoğulları, a.g.e. s. 145-146.

¹⁸⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 64.

¹⁸⁶ Ali Timuçin, a.g.e, s. 131.

¹⁸⁷ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 146.

¹⁸⁸ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 61.

¹⁸⁹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 64.

¹⁹⁰ R. Wokler, a.g.e, s. 106.

¹⁹¹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 65.

yurttaşların, en üst düzey memur ve kamu görevlerini üstlenerek devletin istikrarının güvence altına alabileceğine inanır.¹⁹²

1.10.3. Monarşi

Büyük devletlere uygun düşen, ancak en yaygın olan yönetim şekli monarşi, yürütme erkinin tek bir kişi elinde toplanmasıdır. Birbirini yok edecek karşıt davranışlar görülmediğinden, idari işler çok hızlı ve faal bir biçimde yürütülebilir.¹⁹³ “Egemen varlık yönetimi tek bir yöneticinin eline bırakır. Bütün öbür görevliler yetkilerini ondan alırlar. Bu en yaygın yönetim biçimidir.”¹⁹⁴

Rousseau, monarşi rejimini özel iradelerin baskın çıkmasına müsait olduğu için yadsımaktadır. “Hiçbir hükümet bundan daha güçlü olmadığı gibi, özel istemin daha baskın çıktığı ve öbür istemleri daha kolaylıkla avucuna alabildiği başka bir hükümet de yoktur. Her şey aynı amaca yönelmekle birlikte, bu amaç hiç de halkın mutluluğunu gözetmez. Yönetim gücü de devletin zararına işler durur.”¹⁹⁵

Ayrıca monark yönetim gerek seçim gerekse kalıtsal yapısından dolayı taht krizlerine müsait olmanın yanı sıra, sınırlı yeteneklerini fazlasıyla aşan büyük hırslara sahip insanların etkisi altında, rüşvet ve beceriksizliğe de fazlasıyla meyillidir.¹⁹⁶

Bunun dışında Rousseau, bu üç yalın hükümet biçiminden başka, bunların farklı şekillerde bir araya getirilmesiyle oluşabilecek ‘karma hükümet’ biçimlerinin de bulunduğunu söyler. Karma hükümetler de, tıpkı yalın hükümetler gibi hem olumlu hem de olumsuz bir takım özellikleri bünyesinde barındırır.¹⁹⁷

1.10.4. En İyi Yönetim

Rousseau, mutlak olarak en iyi bir yönetim hangisidir diye bir soru sorulduğunda, bu soruyu cevaplandırmayı anlamlı görmez. Ülkeler ve milletlerin değişik koşullar içinde yaşadığını ve bu soruya göreli bakış açıları geliştirmek gerektirdiğini düşünür. “Mutlak olarak en iyi yönetim hangisidir? diye soruldu mu, ortaya belirsiz olduğu kadar, çözümlenemez bir

¹⁹² R. Wokler, a.g.e, s. 106.

¹⁹³ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 147.

¹⁹⁴ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 61.

¹⁹⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 67.

¹⁹⁶ R. Wokler, a.g.e, s. 104.

¹⁹⁷ M. Ağaoğulları, a.g.e. s. 147.

sorun atılmış demektir ya da daha doğrusu, halkların mutlak ya da bağıntılı durumlarında ne kadar olağan bileşenler varsa, o kadar iyi çözümler de vardır.”¹⁹⁸

Bu konuda halkların yaşam gerçekliklerini göz önünde bulunduran Rousseau, yönetim biçimlerinden her birinin bazı durumlarda en iyi, bazı durumlarda ise en kötü olabileceğini belirtmiştir. Tıpkı Montesquieu gibi, bir ülke ya da halk için en iyi yönetimin, coğrafi yapı, iklim, toprağın durumu, nüfus, gelenekler, ekonomi ve komşu devletlerin durumu vb. unsurların dikkate alınması gerektiğini ifade eder.¹⁹⁹

Rousseau, en iyi yönetim biçimini koşullara bağlamakla beraber, iyi bir yönetimin ne olduğunu belirleyen bir ölçütün var olduğunu belirtir. Bu ölçütü, siyasal bütünün amacına bakarak belirler. Devletin kurulmasındaki amaç üyelerinin korunması ve mutluluklarının sağlanması ise, yönetimi altındaki yurttaşların çoğaldığı, yurttaş nüfusunun arttığı hükümet, şüphesiz iyi bir hükümet biçimidir.²⁰⁰ “Politik bir ortaklık kurmanın amacı nedir? Üyelerinin korunmuş, gelişip mutluluğa erişmiş olduklarının en güvenilir belirtisi nedir? Sayıları, nüfusları. Öyleyse üstünde bu kadar tartışılmış olan bu belirtiyi uzaklarda aramayın. Her şey eşit olmak koşuluyla, dışardan katılmalar, yurttaşlığa alınmalar ve sömürgeler olmadan, yönetimi altında yurttaş sayısının arttığı hükümet şüphesiz ki, en iyi hükümettir. Yönetimi altında halkın sayıca azalıp yok olmaya yüz tuttuğu hükümetse, en kötü hükümettir.”²⁰¹

O halde ülkenin somut koşullarını göz ardı ederek bir ölçüt belirlenecekse, yürütme erki de hangi şekilde düzenlenirse düzenlensin, önemli olan nokta hükümetin devletin amacına bağlı olarak yönetimi inşa etmesi gerekliliğidir. Dolayısıyla bir hükümetin, genel iyiliği, çıkarı gözeten yasaların dışına çıkmadığı müddetçe iyi olduğu kesinleşir.²⁰²

Tez çalışmamızın buraya kadar olan bölümünde Rousseau’yu ve Rousseau’nun siyasi düşünce tarihinde hangi konuma karşılık geldiğini incelemeye çalıştık. Sonuç olarak özetlersek; Rousseau bilimsel, ekonomik, siyasal ve sosyal alanlarda ciddi dönüşümlerin yaşandığı on sekizinci yüzyıl, aydınlanma felsefesi içerisinde özgün görüşleriyle dikkatleri çekmeyi başarmıştır. Rousseau, gerçek anlamıyla yaşantısıyla, dile getirdiği eleştirileriyle, düşün dünyasına kazandırdığı teorilerle aydınlanma yüzyılıının en önemli düşünürleri arasında yerini almıştır. Onun özgünlüğü eleştiriyi alışkanlık düzeyinde kullanmasıyla ilgilidir. Hem kendinden önceki düşünürleri hem de dönemini eleştirilerine maruz bırakmıştır. Bu noktada

¹⁹⁸ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 79.

¹⁹⁹ A. Cevizci, a.g.e, s. 305.

²⁰⁰ M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 149.

²⁰¹ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 80.

²⁰² M. Ağaoğulları, a.g.e, s. 149-150.

dikkat edilmesi gereken Rousseau'nun eleştirilerini yöneltirken boşluklar bırakmadığını, muhteva açısından ve kimi zamanda metodik eleştiriler yaptığını görmekteyiz.

Rousseau'nun felsefesinde doğa durumu ve ardından sözleşmeyle kurulan toplum durumu izahatları düşüncelerinin esasını oluşturur. Doğa durumunu önceki doğacı filozofların açmazlarını görerek ele almıştır. Bu bağlamda karakteristik, özgün açıklamalar sunarak görüşlerini sistemleştirmiştir. Doğa durumunda insanı toplumsal yükümlerden soyutlayarak, barışçıl ele alması kendini önceki doğa hukukçusu filozoflardan ayırır. Aynı zamanda insanı yetkinleşme potansiyeliyle birlikte toplum durumuna doğru yönlendirmesi de dikkat çekici noktalardandır. Doğa durumunun yetersizliği ortaya çıkıp, insanlığın ilerlemesi, yetkinleşmesi gereken koşullarda toplum durumu başlamıştır. Her ne kadar toplum durumunu uygarlaşmanın olumsuz bir yansıması olarak değerlendirse de Rousseau; toplumsal yaşamın bir zorunluluk olduğunun bilincindedir. Kendi ifadesiyle “yitirilen masumiyet geri kazanılamazdır.” Bu zorunluluk içerisinde insan özgürlüğünü vererek daha üst düzey bir özgürlük kazanmıştır. Buna göre insanoğlu eşit, özgür yaşamı mümkün kılacak yeni bir siyasal bütüne dâhil olmalıdır. Siyasal bütün devleti-egemeni temsil etmektedir. Tam bu noktada Rousseau demokratik yönetimin ilkelerinden “halk egemenliği” kavramını felsefesinin ana unsurlarından biri halinde ortaya koymaktadır. Rousseau'nun etkileri bu kavramla sınırlı kalmamıştır; siyasi felsefede yetkinleştirip ortaya koyduğu *sözleşme*, *genel irade* kavramları da ayrıca önem arz etmektedir. Kendisinden önce de bu kavramlarla ilgilenen düşünürler elbette vardı. Ancak Rousseau'yu özgün kılan teorik tabanda bu siyasal kavramları geliştirmesidir.

Görüldüğü üzere Rousseau, toplumsal sözleşme ve ardından devam eden süreçte bireyin kendi özgürlüğünü muhafaza ederek siyasal bir bütün içerisinde organize olabileceğini betimlemeye çalışmıştır. Bundan sonraki bölümümüzde ilk olarak kısaca Aydınlanma Felsefesinin Osmanlı düşüncesinde bıraktığı etkileri ve ayrıntılarıyla Rousseau'nun devlet anlayışının Osmanlı aydınları tarafından nasıl algılandığını inceleyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

ROUSSEAU'NUN TOPLUM VE DEVLET ANLAYIŞININ TÜRK DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE ETKİLERİ

Islahat ve modernleşme hareketleri ile Avrupa'yı daha yakından tanıma imkânı bulan Osmanlı Devleti, on sekizinci yüzyıldan itibaren Batı medeniyeti ile daha yakın ilişkiler içinde bulunmuştur. İlk olarak askeri ve yönetim alanlarında kendini hissettiren modernleşme hareketleri, etkilerini düşünce dünyasına doğru genişletmiştir. Aydınlanma Felsefesinin bu dönemdeki konumu itibariyle on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı aydınlarının ve devlet adamlarının yararlandığı önemli düşünsel ve dış kaynaklarından biri olduğunu görmekteyiz. Çalışmamızın bu kısmından itibaren on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Rousseau ve onun felsefesinin etkilerini ele alacağız.

1. Aydınlanma Felsefesi ve Osmanlı Düşüncesindeki Konumu

Osmanlı İmparatorluğu'nun üç kıtada farklı din, dil ve ırka mensup insanları bir arada barış içinde yaşayabilme ortamını hazırladığı Ortaçağ'da, Batı karanlık dönemini yaşamıştır. Fakat İmparatorluğun yükselme (zirve) dönemi, zaman içerisinde duraklama, gerileme dönemlerinden geçerek, yerini yıkılmaya bırakmıştır. Yönetici kadro, devletin son yüzyılında Batı'ya yönelik ve ona açık bir politika uygulamıştır. Bundan dolayı bu zaman dilimi, çok farklı düşünce ve uygulamalara sahne olmuştur. Kuşkusuz bunda Tanzimat (1839), Islahat Fermanı (1856) ve Meşrutiyet (1876) dönemlerinin etkisi büyüktür.²⁰³

Batılılaşmanın özel anlamıyla, resmi literatürde Tanzimat'la başladığı kabul edilir. Bu başlangıç, Gülhane Hattı diye bilinen fermanla, devletin takındığı resmi tavır dikkate alındığı takdirde doğrudur. Ancak değişik alanlarda, özellikle hukuk, felsefe, eğitim, edebiyat gibi sosyal ve kültürel alan dışındaki maddi alanlarda, Avrupa ile ilgili birtakım problemlerin ve kabullerin zuhuru için o tarihten de bir yüz elli yıl kadar geriye gitmek gerekecektir. Nitekim

²⁰³ Bayram Ali Çetinkaya, Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümelemler, İslami Araştırmalar Dergisi, 1999, C. 12, S. 2, s. 160.

nirengi noktası olarak benimsenen Gülhane Hattı'nın baş taraflarında da yüz elli yıldan beri devletin içine düştüğü sıkıntılardan bahsedilir. Bu tarihin, Karlofça (1699) Antlaşması'na bu antlaşmanın etrafındaki tarihi hadiselerle tekabül ettiği anlaşılmaktadır.²⁰⁴

Türk batılılaşma hareketleri, görünüşte kültür alanlarında bile pratik ve teknik birtakım yenilikleri ihtiva ederse de aslında, mevcut kıymet hükümleriyle Batı'nın bize göre yeni olan değerlerinin karşı karşıya gelmesi demektir. 19. asırda İslam dünyasının, Avrupa'nın belirlediği bir tarih dönemine adım attığı, değişen düzlemin sadece teknolojiyi içermediğini; siyasi organizasyonlar, hayat tarzları, toplumsal ilişkiler ve en mühim nokta da insanın dünyayı kavrayış biçiminin aynı olmadığı belirginleşmiştir. 18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesi insan aklını ön plana çıkarır. İnsan tabii çevresine daha çok hükmetmekte ve kendisini kaderinin efendisi olarak görmektedir. İlerleme fikri bu dönemin karakteristiğidir. İnsanlık daha iyiye ve güzele doğru ilerlemektedir. Bilim ilerleme demektir. Kâinat hakkında bilinmeyenler insan aklının ve bilim metodunun uygulanmasıyla gün yüzüne çıkacaktır. Bu fikir atmosferi içinde Batı'da dinin etkinlik sahası giderek daralır. Toplumlar, dinlerin hâkim olduğu siyasi düzenlerden, rasyonel-laik düzene doğru tekâmül edeceklerdir.²⁰⁵ Bu yüzyıl, modernleşmenin hızlı bir şekilde yaygınlaşarak, varlığını ve tesirlerini Avrupa dışı ülkelerde gösterdiği bir zaman dilimidir. Batı dışında oluşan modernleşme, sosyal, kültürel, ekonomik ve kültürel alanlarda sanayileşmiş Batı toplumlarının sahip olduğu yapı, kurum ve değerler sistemini kazanabilmek için yapılan düzenlemeleri içerir. Bu düzenlemelere paralel olarak, toplumların çeşitli yönleriyle farklılaştığı ve merkeze alındığı bir süreç olan modernleşme, siyasi alanda geleneksel düşüncenin hiyerarşik toplum yapısını değiştirerek farklı biçimlerde kurgulanan siyasi sistemleri ve siyasi hakları da beraberinde getirmiştir.²⁰⁶ Bu yüzyılın başından itibaren yeni bir değişim ve dönüşüm sürecine dâhil olan Osmanlı toplumu, bu değişimin yönü ve niteliği dolayısıyla alışılmış durumun dışında bir sürece girmişti. Çoğunluğu hayati denilebilecek zorunlu nedenlerle başlayan bu değişim ve dönüşüm projesi, çoğu zaman devlet elitiyle başlatılan radikal bir değişim ve dönüşüm talebini de içermektedir.²⁰⁷

Batı, Aydınlanma dönemiyle beraber sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda paradigma değişimine uğramıştı. “Epistemolojik olarak teolojiye dayalı bilgiden kopuş ve akla dayalı

²⁰⁴ Orhan Okay, 'Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme', Osmanlı Medeniyet Tarihi Ansiklopedisi, Edit: Ekmeleddin İhsanoğlu, Enderun Kitabevi, İst. 1999, C. 1, s. 195.

²⁰⁵ Mümtaz'er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yay. İstanbul 1999, 1. Baskı, s. 47-48.

²⁰⁶ Fazlı Arabacı, Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyaset Anlayışları, Dini Araştırmalar Dergisi, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 55.

²⁰⁷ Kenan Çağan, Namık Kemal'de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları, Akademik İncelemeler Dergisi, 2012, C. 7, S. 1, s. 257.

pozitif bilimlerle dünyayı algılama ve yorumlama biçimlerinin değişmesi ve bir paradigmadan diğerine geçiş sosyal ilişkiler ağını belirleyen tüm kurumları etkilemiş, özellikle Avrupa hızlı bir değişim içine girerken bu değişimden Avrupa ile ilişkileri geçmişe göre daha değişik bir özelliğe bürünen yani *alıcı* durumunda olan Osmanlı devleti de etkilenmiştir.”²⁰⁸

Osmanlı değişim ve yenileşme hareketlerinin keskinliği, salt araçların değişimini talep eden bir proje olmasından değildi, aksine araçlarla beraber amaçları da yeniden kurgulamaya çabalayan yeni bir paradigmayı ihtiva etmesinden ileri gelmekteydi. Zaman içerisinde kapsam genişleyerek ilerleyen bu yenilik taleplerinin, toplumsal düzeydeki algısı tek taraflı olmadığı görülmüştür. Yeniliklerin algısı etrafında gelişen tartışmalar entelektüel düzeyde de yeniliklerin başlamasını sağlamıştır.²⁰⁹

Türkiye’de ‘Aydınlanma’ diye bir devir olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Fransa’da *lumiere*, Almanya’da *Aufklarung* denen bu fikir cereyanının kendi bünyemizden doğabilmesi için, ondan önce bu fikirleri hazırlayan tecrübecilik ve akılcılık çıgırlarının, Rönesans ile başlayan Descartes ve Locke ile bütün modern felsefenin Türkiye’de yaşanmış olması gerekirdi. Hâlbuki bu fikir gelişmelerinin olduğu 16.-18. Yüzyıllarda Türkiye, Avrupa ile hemen hiçbir fikir temasına girmeden kendi içine kapanmış bulunuyordu.²¹⁰ On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Türkiye, Batı Avrupa’daki entelektüel gelişmenin ana seyrinin dışında kalmıştı. Bu yüzden Osmanlı medeniyeti, Aydınlanma müddetince Avrupa’daki geçerlilik kazanmış olan siyasi fikirlerin ürünlerinden mahrum kaldı.²¹¹ Dünya tarihindeki Aydınlanma Türkiye’deki etkisini ancak on dokuzuncu yüzyılda gösterebilmiştir.²¹²

2. Rousseau’nun Osmanlı Düşününde Algılanışı

Tez çalışmamızın esas odak noktamızı teşkil eden, Aydınlanma düşüncesinin siyasi düşünürü Jean Jacques Rousseau’nun Osmanlı düşüncesinde hangi konuma karşılık geldiğidir. Rousseau, Osmanlı düşünürlerini ve aydınlarını hangi boyutlarda etkilemiştir? Rousseau’nun Osmanlı düşünce dünyasında algılanması nasıl olmuştur? Algılanma düzeyi Türk aydını

²⁰⁸ Fazlı Arabacı, a.g.m, s. 57.

²⁰⁹ K. Çağan, a.g.m, s. 257.

²¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2013, s. 71.

²¹¹ Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yay., İstanbul 2013, s. 15.

²¹² Arslan Kaynaradağ, Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, T.C Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 151.

açısından farklılık göstermiş midir? Türk aydını Rousseau'yu ne şekilde tanımlamış ve değerlendirmiştir? Bu sorularla birlikte çalışmamıza yön vermeye çalışacağız.

İlk olarak Osmanlı siyasi düşüncesinde Rousseau'nun isminin geçtiği Reisülküttap Atıf Efendi'nin on dokuzuncu yüzyıl başında *Avrupa Muvazene-i Politikiyesi* adıyla kaleme almış olduğu siyasete ilişkin layihadan bahsetmek istiyoruz. Belirlenebildiği kadarıyla layiha, Fransız Aydınlanma düşünürlerinden Voltaire ile Rousseau üzerine, yanlış ve eksik bir nitelikte de olsa, Osmanlı Devleti içinde ve Türkçe olarak ilk bilgilerin ve tutumun sergilendiği metin olarak görünmektedir.²¹³ Layiha genel siyasi durum hakkında bilgiler sunar ve Atıf Efendi raporuna Fransız Devrimi'nin genel bir çerçevesini çizerek başlar. Osmanlı nezaketine uygun olarak, bunu okuyucuları tarafından iyi bilinen bir konu gibi sunar. Ancak açık amacı, bu yanlısamayı ortadan kaldırmak ve Fransa'da olup bitenlerin ne anlama geldiğini göstermektir:

*Birkaç sene önce Fransa'da patlak veren fitne ve fesat ateşinin dört bir yana saçtığı isyan ve bela kıvılcımlarının ve yaydığı alevlerin bundan yıllar önce mel'un sapkınların zihninde tasarlandığı ve uyanmak için fırsat kollayan uykudaki bir fitne olduğu ileriye görebilenlerin malumudur. Şöyle ki Voltaire ve Rousseau isimli tanınmış zındıkların ve onlar gibi maddecilerin, haşa peygamberlere ve büyük hükümdarlara sövüp sayıp bütün dinleri kaldırıp bir kenara atıp, eşitlik ve cumhuriyetçiliğin lezzetli tadını ima eden pek çok eser yazıp yayınlamışlardır. Bu yazılanların hepsi akla yatkın söz ve ifadelerle, alaycı bir üslupla, halkın anlayacağı bir dilde kaleme alınmıştır...İhtilalin şiddeti arttıkça, hiç kimse kiliselerin kapatılmasına, din adamlarının katledilmesine ve kovulmasına, din ve mezheplerin kaldırılmasına itiraz edemez olmuştur. Eşitlik ve hürriyete can atmaktadırlar, zira bu yolla bu dünyada kusursuz mutluluğu bulacaklarını umarlar.*²¹⁴

Layihada Fransız İhtilali'nin devlet adamı Atıf Efendi tarafından ayrıştırıcı, bütünlüğü sarsıcı ve sapkın bir olay şeklinde algılandığı ifadelerin yanında, ihtilalin yaydığı fikirlerin yalnızca Fransa ülke sınırlarıyla kalmayıp diğer devletleri tehdit eden unsurlar olarak anlatıldığı ifadelere de rastlanır:

Çok iyi bilinmektedir ki, her bir devletin nizamı ve birliğinin temelindeki nihai unsur, kutsal kanunların dinin ve mezheplerin kök ve dallarına sınımsız biçimde tutunmaktır. Ülkenin sükûneti ve tebaanın kontrolü sadece pratik araçlarla sağlanmaz, kulların kalbinde olan Allah korkusu ve ahiret fikri bu sarsılmaz kutsal hükümlerden birisidir. Bununla beraber Fransa'daki fitne ve fesadı çıkaranlar hiç görülmemiş biçimde şer amaçlarına ulaşabilmek için, sıradan halktan Allah ve ahiret korkusunu söküp atmışlardır. Diğer devletleri, rejimlerini müdafaa işiyle meşgul etmek ve böylece kendilerine

²¹³ Nurettin Öztürk, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri, Pamukkale Üniv. Eğitim Fak. Dergisi, 2002, S. 12, s. 69.

²¹⁴ B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev: Boğaç Babür Turna, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2013, s. 93-94.

*saldırmalarını önlemek için insan hakları dedikleri ihtilalci beyannamelerini her dile tercüme ettirmişler, basıp yaymışlar ve ülkelerin sıradan halklarını ve dinlerini tabi oldukları hükümdarlarına tabi oldukları isyan etmeleri için tahrik etme gayretine girişmişlerdir.*²¹⁵

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere layiha, görünürde Fransız devriminin ilkelerine karşı çıkmaktan çok, Fransız yayılmasına karşı bir pratik tepki şeklinde anlaşılabilir. Devrimin dışsattımına karşıdır. Ayırıştırıcı unsurlar olarak algılanmıştır. Aynı zamanda, bir zihniyet ve ait olduğu yüzyılın başından sonuna doğru tam tersine dönüşecek bir yanlış algının göstergesi olmak bakımından çok önemlidir.²¹⁶

Modernleşme ve yenilik hareketlerinin yoğunlaştığı, resmiyete geçirilmeye çalışıldığı özellikle Tanzimat'ı kapsayan ve Tanzimat sonrası süreçte aydınlanma düşüncesinin yansımaları Osmanlı aydınlarında belirginleşmiştir. Osmanlı aydınları Aydınlanma felsefesinin unsurlarını pratik amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik bir düşünce kaynağı olarak da benimsemişlerdir. Osmanlı düşünürleri dönemin koşulları içerisinde modernleşme sürecinin edilgin tarafı olmayı tercih etmemişlerdir. Aksine modernleşme sürecinin içeriğine kendi görüşleriyle etkin bir rol almayı istemişlerdir. Aslında bu çabalarının devleti bulunduğu olumsuz koşullardan kurtarma temel gayesiyle modernleşme sürecine yaklaşımları tek tip olmamıştır.²¹⁷ Amaç konusunda aynı düşüncelere sahip olan aydınlar, içerik ve yöntem bakımından hem fikir olmasalar da, devleti kurtarma amacıyla modernlik hareketleri doğrultusunda taraf olma tavrını sergilemişlerdir.

Aydınlanma Felsefesinin doğduğu ortam ve dile getirdiği düşünce sistemi göz önüne alındığında, Tanzimat ve Türk modernleşmesinin; aydınlanmanın birebir gerçekleşmesi şeklinde olduğu söylenemez. Ancak tarihi birikimiyle Aydınlanmanın, Tanzimat düşünce ve edebiyatını oluşturan en önemli dış kaynak olduğu da reddedilemez.²¹⁸ Türk modernleşmesi ve Tanzimat döneminde canlılık bulan Aydınlanma düşüncesinin en etkili isimlerden Rousseau bu noktada karşımıza çıkmaktadır.

Rousseau, Türkiye gündemine on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Tanzimat devrinde girmiştir. Ziya Paşa, İbrahim Şinasi, Nâmik Kemal, Ahmet Mithat Efendi ve Ebuzziya Tevfik gibi yazarlar Rousseau'nun muhtelif eserlerini okumuş, Türkçe 'ye çevirmiş, çıkardıkları

²¹⁵ B. Lewis, a.g.e, s. 94.

²¹⁶ N. Öztürk, a.g.m, s. 71.

²¹⁷ K. Çağan, a.g.e, s. 257.

²¹⁸ N. Öztürk, Aydınlanma Hareketi ve yeni Türk Edebiyatı, Pamukkale Üniv. Eğitim Fak. Dergisi, 2001, S. 9, s. 51.

dergilerde yayınlamışlardır. Bu yazarlardan özellikle Ziya Paşa ve Ebuzziya Tevfik'in çeviri çalışmaları dikkate değerdir.²¹⁹

Rousseau, kendi kültür çevresinde de eksiksiz ve doğru anlaşılmiş düşünürlerden değildi. Ancak Osmanlı resmi görüşünden, on dokuzuncu yüzyıl Türk Aydınlanmacılarının çabaları ile halka/tabana yayılan özgürlük düşüncelerine geçerken, Atıf Efendi'nin layihasında serdettiği görüşlerin aksine, Rousseau ile ilgili algılama düzeyinde değişime olmuş mudur? ²²⁰ Değişme olumlu anlamda mı gerçekleşmiştir? Çalışmamızın ana amaçlarından birisi olarak Rousseau'yu olumlu anlamda algılayıp kendi düşünce sistemine eklemleyenler olduğu gibi onun düşüncelerini negatif bağlamlarla değerlendiren düşünürlerin olduğunu burada ifade etmeliyiz.

2.1. Literatür Üzerinde Rousseau Etkisi

Türk fikir adamlarının üzerinde durduğumuz bu dönemde, fikir ve görüş yönünden en çok etkilendikleri Batılı fikir ve görüş adamları ise genel olarak Fransız fikir ve görüş adamlarıdır. Fransa'ya tahsil yapmak üzere gönderilen öğrenciler ile tarih içerisinde Batı ülkelerinden en fazla ilişkide bulunduğumuz ülkenin Fransa olmasının bu etkilenmede çok önemli bir rolü olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple, Tanzimatçı literatüre, siyasi görüşlerinde, edebi duyuş ve anlayışlarında, Fransız literatürü rehberlik etmiştir. Bu etkilenmenin neticesi olarak, Fransız devriminin hazırlayıcısı olarak kabul edilen, Aydınlanma Devri filozoflarının, bizim o dönem edebiyatçılarımız ve fikir adamlarımız üzerinde derin izler bırakan etkileri bulunduğu için, bu fikir adamları, onlar tarafından kendilerine en çok değer verilen kişiler olmuşlardır. Aydınlanma Devri filozoflarına ait eserlerin tercüme edilmesi bunun en açık delilidir.²²¹

Felsefeyle ilgilenen yazarlar, on dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında özellikle (Voltaire, Rousseau ve Montesquieu tarafından temsil edilen) Aydınlanma Dönemi Fransız Felsefesiyle ve ikinci yarısında ise, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa Düşüncesini sarmalayan felsefi akımlarla ilgilenmişlerdir ki bunların başında materyalizm (mekanist materyalizm,

²¹⁹ Ö. Orhan, a.g.m, s. 129.

²²⁰ Nurettin Öztürk, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri, s. 71.

²²¹ Mehmet Akgün, "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar", Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.40, S.1, Ankara 1999, s. 476.

evrimci materyalizm, diyalektik materyalizm ve tarihi materyalizm) deizm, ateizm, panteizm, ruhçuluk, evrimcilik, pozitivizm ve yeni pozitivizm gelmektedir.²²²

Atilla Doğan ve Hüseyin Sadoğlu'nun makalesinde Rousseau'nun eserleri hakkında söz ettiği görüşe göre; Türk düşünce hayatında sosyolojiden kamu hukukuna, pedagojiden felsefeye kadar farklı ilgi alanlarına sahip aydınların gündemine girmiştir. Tanzimat ve meşrutiyet dönemlerinde Rousseau'yla ilgili çalışmaları mahiyetleri itibariyle üç kategoriye ayrılabilceğini ifade ederler. Birincisinde Rousseau'nun eserlerinden kısmen ya da birebir yapılan tercümelemler, ikincisinde Rousseau'yu tanıtmak amacıyla yapılan tercümelemler, son kategoride ise Rousseau'yu kendi düşünce sistemine dâhil eden yazılardır.²²³ Biz bu kategoriyi ikiye indirgenip genel bir çerçevede sunmak istedik. İlk kategoride Rousseau'dan birebir ya da kısmen yapılan tercümelemler, ikincisinde ise Rousseau'dan tercümeyle yetinmeyip telif eser veren metinlerdir.

Sonuç olarak, Rousseau siyasetten eğitime kadar çeşitli alanlarda eserleri bulunan bir düşündürdür. Rousseau özellikle siyasi düşüncelerini tek bir kitapta toplamış değildir ancak görüşlerini yoğun olarak iki eserinde (Toplum Sözleşmesi ve İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı) ele almıştır. Osmanlı Aydınları özellikle devletin içerisinde bulunduğu olumsuz koşulların etkisiyle de Rousseau'nun siyaset felsefesine yoğun biçimde ilgi gösterdiklerini söylemeliyiz. Yalnızca siyasi görüşleri değil, Rousseau'nun yazdığı birçok eserin Osmanlı aydınları tarafından ilgi gördüğünü belirtelim. Çalışmamızda ortaya koymak istediğimiz konuları ilk olarak ana hatlarıyla değindikten sonra bu iddiaları ayrıntılı olarak sunacağız.

2.1.1. Rousseau'dan Yapılan Çeviriler

Osmanlı literatüründe Rousseau'dan yapılan en erken tercümeyle Mecmua-i Fünun'da karşılaşılır. Rousseau'nun "Mektub-u Evvel Jan Jak Ruso tarafından Lord Edvar'a" isimli mektubuna, Edhem Pertev "Bekâ-yi Şahsî ve Neviye Hizmet-i Azâm Vezâif-i İnsaniyyet Olduğuna Dair Makale" adlı yazısında yer vermiştir. Rousseau, bu metinde daha çok ahlakla ilgili konular üzerinde durmuştur. Ruh ve beden arasındaki ilişkide ruhun karmaşık, beden ise basit bir yapıdan oluştuğu, iyi ve kötüyü insan iradesiyle bağdaştırarak, insanın iyiyi seçmesi gerektiği vurgulanıyordu. Edhem Pertev'in, Rousseau'nun aynı adı taşıyan yazılarına aynı mecmuanın daha sonraki sayılarında devam ettiği görülür. Derginin iki yıl sonra çıkan bir

²²² Remzi Demir, Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk felsefesi, Lotus Yay., Ankara 2007 C.3, s. 21.

²²³ Atilla Doğan, Osmanlı Aydınlarının Rousseau'yu Algılaması, Mete Tunçay'a Armağan, Der: Mehmet Ö. Alkan, Tanıl Bora, Murat Koraltürk, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 205.

sayısında aynı başlıkla sürdürülen yazıların içerisinde “Lord Edvar’ın Jan Jak Ruso’ya Cevapnamesi” isimli bir tercüme bulunmaktadır ve yukarıda sözü geçen tercümenin bir önceki sayıdan devam etmekte olan bir yazı olduğu anlaşılmaktadır.²²⁴

Aydınlanmacı filozoflardan tercüme yaptığı bilinen ilk Türk aydını Münif Paşa’nın, Rousseau’nun *Yeni Heloise* adlı romanından ilk mektubu tercüme ettiği bilinmektedir. Bu tercüme, Mustafa Reşit Paşa tarafından 1886’da *Müntehabat-ı Cedide* adıyla basılan antolojide yer almıştır. Yine Rousseau’nun en önemli eseri *Toplum Sözleşmesi* adlı kitabının, Namık Kemal tarafından *Şerait-i İctimaiye* adıyla tercüme etmiştir. Ancak Namık Kemal’in bu tercümelerinin neşredilemediğini belirtilmektedir.²²⁵

Ziya Paşa, Rousseau’nun *İtirafklar* adlı eserini Osmanlıca’ya çevirmiş, ancak bu tercümenin yayınlanmadığı belirtilir. Yine Rousseau’nun *Yeni Heloise* romanını Ali Bey tarafından çevrildiği ve 1302 (1886)’den itibaren Mecmua-i Ebuzziya’da yayımlandığı belirtilir.²²⁶

1299 (1883)’de Kemal Paşazade Said Bey tarafından yapılan bir başka tercüme de *Fezail-i Ahlakiyye ve Kemalat-ı İlmiyye* ismiyle bilinen Rousseau’nun Dijon Akademisi’nin yaptığı bir yarışma üzerine yazmış olduğu ünlü *Söylev (Discours sur les sciences at les arts)* adlı eseridir. Kemal Paşazade Said Bey, öncelikli gayesinin Rousseau’nun eserinin sadece tercümesiyle yetinmeyerek *Söylev* hakkında bir muahaze (eleştiri) kaleme almak istediğini belirtmiştir. Tercüme metin incelenmesi durumunda İsmail Habib Sevük, tercüme bölümünün metnin çoğunluğunu oluşturduğunu ve eleştiri bölümünün 5-6 sayfadan oluştuğunu ifade etmektedir. *Söylev* hakkında yapılan muahaze bölümünün ise yetersiz ve verimsiz olduğu ifade edilir.²²⁷

Yine mütercimi belli olmayan ve siyaset felsefesiyle alakalı olarak *Mukavele-i İctimaiye* veya *Hukuk-u Siyasiye Kavaid-i Esasiye* adıyla tercüme edilen Rousseau’nun *Toplumsal Sözleşme* tercümesidir. Eserin mütercimi o güne değin Rousseau’dan yapılan çevirileri kayda değer bulmadığını “müşar-ün ileyhin asarından lisanımıza nakledilenleri lâ-şey (değersiz) kabilindendir” notuyla ifade etmiştir.²²⁸

²²⁴ A. Doğan, a.g.m, s. 205.

²²⁵ İsmail Habib Sevük, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1941, s. 132.

²²⁶ A. Doğan, a.g.m, s. 206.

²²⁷ İ. H. Sevük, a.g.e, s. 131-132.

²²⁸ A. Doğan, a.g.m, s. 206-207.

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı edebiyatında Rousseau'nun eserlerinin tercümelerinin bulunduğunu yukarıda ifade ettik. Rousseau'nun tercümeleeri hakkında en derli toplu bilgiler veren Nurettin Öztürk'ün makalesinde bulunmaktadır. Makalede Rousseau tercümeleri, Ebuzziya Tevfik'in *Mecmua-i Ebuzziya* adlı antolojisinden bir araya getirilerek sunulmuştur. *Rousseau'nun Mektupları ve Yeni Heloise* romanının tercümelerinin dergide ağırlıklı olarak yer tuttuğu görülür. *Mecmua-i Ebuzziya*'da bulunan tercümeler:

A-Rousseau'nun Mektupları:

Rousseau, "*Bir Mütâlaa-i Hikemiye*", *Mecmûa-i Ebüzzîya*, 15 Muharrem 1298, C. I, S: 9, s. 283

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Mektupları, 2. Mektup (Terc. Âli Bey)*", *Mecmûa-i Ebüzzîya, Gurre-i Muharrem 1300*, C. III, S: 25, s. 781-788

Rousseau, "*J. J. Rousseau'dan Mektuplar, 3. Mektup ve Mukaddime'nin Tercümesidir*", *Mecmûa-i Ebüzzîya*, 15 Muharrem 1300, C. III, S: 26, s. 810-815

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Bir Tezkiresi*", *Mecmûa-i Ebüzzîya*, Gurre-i Rebû'l-âhir 1300, C. III, S: 31, s. 983

Rousseau, "*J. J. Rousseau'dan Tercümedir, 4. Mektup*", *Mecmûa-i Ebüzzîya*, Gurre-i Muharrem 1302, C. IV, S: 37, s. 1157-1160

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Prusya Kralı Büyük Friedrich'e Bir Mektubu*", *Mecmûa-i Ebüzzîya*, Gurre-i Muharrem 1302, C. IV, S: 37, s. 1162

Rousseau, "*J. J. Rousseau'dan Mektuplar, 8. Mektup*", *Mecmûa-i Ebüzzîya*, 15 Muharrem 1302, C. IV, S: 38, s. 1191-1194

Rousseau, "*J. J. Rousseau'dan Mektuplar, 9. Mektup*", *Mecmûa-i Ebüzzîya*, Gurre-i Safer 1302, C. IV, S: 39, s.1224-1228

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Mektubu*", *Mecmûa-i Ebüzzîya*, 15 Safer 1302, C. IV, S: 40, s. 1254-1255 ²²⁹

²²⁹ N. Öztürk, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri, s. 75-76.

B- Rousseau'nun Yeni Heloise Romanı Tercümeleri:

Rousseau, "*Nouvelle Heloïse'den 10. Mektup*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Gurre-i Rebû'l-âhir 1302, C. IV, S: 43, s. 1353-1355

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun, Nouvelle Heloïse'inden 11. Mektup*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, 15 Rebû'l-âhir 1302, C. IV, S: 44, s. 1387-1392

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun, Nouvelle Heloïse'inden 5. Mektup ve Kizb Hakkındaki Mülâhazâtının Mâ-ba'di*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Gurre-i Cemâziye'l-evvel 1302, C. IV, S: 45, s. 1421-1426

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Julie ou Nouvelle Heloïse'inden 6. Mektup*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, 15 Cemâziye'l-evvel 1302, C. IV, S: 46, s. 1466-1468

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Julie ou Nouvelle Heloïse'inden 7. Mektup*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Gurre-i Cemâziye'l-âhir 1302, C. IV, S: 47, s. 1483-1487

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Julie ou Nouvelle Heloïse'inden 12. Mektup*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, 15 Cemâziye'l-âhir 1302, C. IV, S: 48, s. 1514-1521

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Julie ou Nouvelle Heloïse'inden 13. Mektup*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Gurre-i Zilhicce 1303, C. V, S: 49, s. 1557-1558

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Julie ou Nouvelle Heloïse'inden 14.ve 15. Mektuplar*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, 15 Zilhicce 1303, C. V, S: 50, s. 1580- 1583

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Julie ou Nouvelle Heloïse'inden 16.ve 17. Mektuplar*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Gurre-i Muharrem 1304, C. V, S: 51, s. 1626-1629

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Julie ou Nouvelle Heloïse'inden 18.ve 19. Mektuplar*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, 15 Muharrem 1304, C. V, S: 52, s. 1643- 1646

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Julie ou Nouvelle Heloïse'inden 20.ve 21. Mektuplar*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Gurre-i Safer 1304, C. V, S: 53, s. 1681- 1685²³⁰

C- Diğer Konularda Tercümeleri:

Rousseau, "*Bahtiyarlık ve Bedbahtlık Bizim Elimizdedir*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Şevval 1313, C. V, S: 54, s. 1733-1737

²³⁰ N. Öztürk, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri, s. 75-76.

Rousseau, "*Coğrafya ve Hey'etin Sûret-i Ta'lîmi Hakkında Rousseau'nun Re'yi*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Rebû'l-âhir 1314, S: 60, s. 642-650

Rousseau, "*Zuhûr-ı Muhabbet-i Aşk*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Gurre-i Safer 1315, S: 62, s. 736-745

Rousseau, "*Hivâların Taht-ı Nizâma Rabtı ve Genç iken Ahlâkı Bozulmuş Olanlarla Olmayanların Farkı*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Gurre-i Rebû'l-evvel 1315, S: 63, s. 785-789

Rousseau, "*Düello Hakkında J. J. Rousseau'nun Bir Mektubu*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Gurre-i Rebû'l-âhir 1315, S: 67, s. 994-1001

Rousseau, "*Ulûm-ı Rûhâniye ve Mezhebiye Hakkında J. J. Rousseau'nun Mülâhazâtı*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, 1317, S: 84, s. 1-5.²³¹

2.1.2. Telif Eserler

Osmanlı aydınları arasında Rousseau'yla ilişkilendirilebilecek akla gelen ilk isim Ebuzziya Tevfik'tir. 1303 (1887) tarihinde kaleme aldığı, *Kütüphane-i Meşâhir* adlı serinin on birinci kitabı "Jan Jak Ruso" isimli bir kitaptır. Küçük bir cep kitabı şeklinde olan eserde Rousseau ile Voltaire kıyas edilir.²³²

Mecmua-i Ebuzziya'da, Rousseau ile ilgili ilk telif eseri kaleme alan Ebuzziya Tevfik, bir tür biyografî özelliği de taşıyan *Jan Jak Ruso* eserinde Rousseau'nun şahsiyetiyle ilgili birtakım bilgiler vermektedir. Rousseau'nun karakteriyle ilgili övgülerde bulunan Ebuzziya Tevfik, Rousseau'nun zekâsının yardımıyla teslis inancını kabul etmeyerek Tanrı'nın birliğine ulaştığını söyler. Yaşadığı dönemin sert ve katı koşullarına rağmen evliliğini kilisede yapmayıp, tıpkı ehl-i İslam gibi iki şahidin huzurunda yaptığını dolayısıyla Hristiyanlıktan daha çok İslam'a yakın olduğunu söylemeye çalışır. Rousseau'nun tıpkı bir Müslümana benzediği imalarında bulunan Ebuzziya, Rousseau'nun *İctimai Mukavele* ve *Emile* adlı eserlerinin medeni bir toplumun var olmasını sağlayan prensipleri ihtiva eden metinler olduğunu ve bu eserlerin o döneme kadar "emsali görülmemiş müellafâtan" olduğunu düşünmekteydi.²³³

²³¹ N. Öztürk, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri, s. 75-76.

²³² İ. H. Sevük, a.g.e, s. 136.

²³³A. Doğan, a.g.m, s. 211.

Rousseau'nun düşünce dünyasından etkilenen bir diğer Osmanlı aydını Ziya Paşa'dır. Ziya Paşa'nın özellikle siyasi fikirlerinin şekillenmesinde Rousseau'nun etkileri yadsınamaz. Yalnızca, Rousseau'nun düşüncelerinden değil onun hayatı ve şahsiyetinden de etkilendiğini ifade eden Ahmet Hamdi Tanpınar, Rousseau ve Ziya Paşa arasında benzerlik kurar. Paşa'nın yaşadığı Tanzimat devrinin düalist ve tereddütlü yapısından kaynaklanan yansımalarını üzerinde taşıdığını belirterek; "... onu bizim için sevimli yapan taraflardan biri de, bu ikiliği birçok çağdaşları gibi gizlemeye çalışmadan, bütün acı neticelerini nefsinde tada tada bir hastalık gibi gözümüzün önünde yaşamasıdır. Filhakika o, bir bakıma devrinin ene canlı adamıdır. Ziya Paşa, bir mizacın adamı olarak doğmuş ve öyle yaşamıştır. Belki de Rousseau'yu sevmesi, kendine usta olarak seçmesi bu yüzdendir."²³⁴ Ziya Paşa hakkındaki düşüncelerini dile getirir.

Ziya Paşa, Rousseau'nun şahsiyetiyle ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunur:

"(Russo) müellefatında da'ima tabiat tarafını iltizam ile terakkiyyat-ı medeniyyenin ve zamanındaki feylesofların hilafında bulunmakla erbab-ı hükümet papazlar ve feylesoflar ana adavet ederlerdi. Müddet-i ömründe kimseye tenezzül ve tabasbus etmeyip fakrı ile iftihar eden ve musahebetine hahişker olan kübera-yı asra müluka ahad-ı nas gibi muamele edip hediye ve ihsanlarını hakaretle reddeyleydi."²³⁵ Paşa, yine Rousseau'ya karşı dile getirilen bazı eleştirilere cevap verme ihtiyacı hissetmiş, Rousseau ve diğer büyük düşünürlerin, toplumdaki sıradan insanlardan üstün olmaları sebebiyle bu tür ithamlara maruz kaldığını belirtmiştir: "Ahlak-ı seyyi'esi cihetiyle menfur-ı âlem olmak (Russo)ya mahsus bir imtiyaz değildir. Dünyaya ne kadar hâkim yani senin benim gibi avamı nas derecesinden ileri düşünür ve bilir ve anlar adamlar gelmiş ise hep bu ahlak sebebiyle menfur-ı âlem olmuşlardır. (Sokrat) (Eflatun) (Sisron) (İbni Sina) (İbni Rüşd) ve daha anlar gibi isimlerini ziver-i sahayif-i kıyam ve asar-ı akliyeleriyle kıyamete dek nev-i beşere tahmil-i minnet ü in'am eden fuzaladan hangisi huzur ve rahatla ömür geçirdi? Ve hangisinin eyyam-ı hayatında kadr u kıymetine göre muamalede olundu? Ya bunun sebebi nedir? Sebebi aşikârdır ki avama benzemeyişleridir."²³⁶

Rousseau hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunması, Ziya Paşa'nın düşünce dünyasına Rousseau'nun yansıttığı etkileri göstermesi bakımından önemlidir. Ancak Ziya Paşa yalnızca bu değerlendirmelerle kalmamıştır. Pedagojik ve siyasal mülahazalarda başvuru

²³⁴ A.H. Tanpınar, On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı, Dergâh Yay. İstanbul 2013, s. 311.

²³⁵ Mustafa Apaydın, Ziya Paşa'nın Emil Çevirisinin Önsözü, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2001, C. 7, S. 7, s. 160.

²³⁶ Mustafa Apaydın, s. 161.

kaynağı olarak Rousseau'nun fikirlerine müracaat ettiğini görmekteyiz. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde yine Ziya Paşa'nın eğitim ve siyasi görüşlerine tekrar değineceğiz.

2.2. Eğitim Üzerinde Rousseau Etkisi

Osmanlı aydınlarının özellikle Batılılaşma ve modernleşme hareketleriyle birlikte en fazla üzerinde durduğu alanların başında eğitim gelmektedir.

Eğitim alanında 1914'te Milaslı bir Yahudi olan Gad Franko, *Jan Jak Ruso'nun Terbiye Nazariyeleri* ismiyle telif bir eser yayınlamıştır.²³⁷ Kitabın ilk bölümünde dokuz sayfalık bir inceleme yazısında Rousseau hakkında bilgiler verilmektedir.²³⁸

Eğitim anlayışında Rousseau'nun izlerinin en fazla müşahede edildiği Osmanlı aydını Ziya Paşa'dır. Rousseau'dan çeşitli parçaları tercüme ettiği bilinen Ziya Paşa, eğitimin insan yaşamındaki yaratıcı rolüne inanmıştır. İlk ciddi Pedagoji hareketi olarak da Emile tercümesine girişmiştir. Eğitim ve tahsilin toplumun seviyesinin yükselmesinde ve kurtulmasında başta gelen mesele, hatta cemiyetin tesis edilmesi için elzem tek şart olduğunu ifade eder.²³⁹

İhsan Sungu'ya göre Ziya Paşa'nın Avrupa'da bulunduğu dört buçuk sene zarfında zamanını ayırdığı işlerden birisi Emile tercümesine girişmek olmuştur. İhsan Sungu, Paşa'nın neden Rousseau'yu seçmesini dikkate değer olarak görmektedir. Paşa'nın Fransızca'yı öğrendikten sonra Batı tesirli eserlere yönelmiş olmasını yadırgamaz. Bu sırada Rousseau'ya rastladığını ; "...Ziya Paşanın, tercüme etmek üzere *Rousseau'nun Emile*'ini intihap etmesi dikkate değer bir meseledir. Ziya Paşanın Fransızca öğrendikten sonra garp kültürünü temsil eden eserlerle ve bunlar arasında *Rousseau'nunkilerle* temas etmiş olması tabiidir. Kendisinin *Tercüman -ı Ahvâl* gazetesinin 2 Zilkade 1277 (12 Mayıs 1861) tarihli sayısında «Maarife dair bendi mahsustur» başlığı altında çıkan makalesinin ilk kısmında cemiyet ve devletlerin teşekkülü hakkında ileri sürdüğü fikirler Rousseau'nun *Contrat Social* adlı eserinden ilham aldığını göstermektedir. Son kısmında Türkiye'nin o zamanki maarif sistemini tenkit eden bu

²³⁷ A. Doğan, a.g.m, s. 206.

²³⁸ İ. H. Sevük, a.g.e, s. 136.

²³⁹ A. Tanpınar, a.g.e, s. 328.

makale, bizde gazetelerde memleketimiz maarifi hakkında tenkidi havi ilk çıkan yazıdır.” şeklinde ifade eder.²⁴⁰

Ziya Paşanın Emile’i tercüme girişimlerine dair ifadeler bulunmasına rağmen, bu tercümenin günümüzde mevcut olmadığını daha çok Ziya Paşa’nın Emile için yazdığı *Mukaddime (önsöz)* bilinmektedir. Bu önsöz, ilk olarak *Mecmua-i Ebuzziya*’da, diğer bir kısmı da Ebuzziya Tevfik’in hazırladığı *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniyeye*’de yayınlanmıştır. Metin farklı yerlerde çeşitli isimlerle yer almıştır. Ziya Paşa’nın *Evan-ı Tufuliyet Üzerine Bir Makalesi* ya da *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniyede* yer alan başlığıyla *Defter-i A’malimden* ismiyle değerlendirilmiştir.²⁴¹

Ziya Paşa, Emile önsözüne çocuk eğitiminin önemine veciz bir sözle “ *insan çocuktan olur çocuk da terbiye ile insan olur.* ” başlar. Önsöz metni bölümlere ayrılmamıştır ancak kendi bütünlüğü içerisinde üç bölüme indirgenebilir. İlk bölümde eğitimin önemine ve Osmanlı toplumunda çocuk eğitime önem verilmeyişinden, çocuklarımızın bizim geleceğimizin garantisi olduğundan bahseder. Bu bölümün devamında Osmanlı devletinde eğitim anlayışı ile Avrupalı devletlerin eğitim anlayışını karşılaştırır. Verilen eğitimin çocuğun karakterini şekillendirmede birincil etken olduğunu söyleyen Ziya Paşa, medeniyet seviyesi yüksek toplumda yetişen bireylerin, ahlaki seviyesinin de yüksek olduğuna işaret eder:

“Çinganeyi denî ve bed-ahlak eden Çingane olması değil, belki Çingane terbiyesinde büyümesidir. Sabâvet ki ömr-i insaninin en safvetli zamanıdır ne makûle sûver ve eşkâle mukabil olur ise ayine gibi cezb eder, mir’ât-ı istidadda bir kere cilve-gâr olan sûret-i misaliyye ken-nakş fil hacir yerleşir kalır (...) Medeniyet ki saadet-i beşeriyyeyi mültezem olacak sûrette olan halet-i cemiyet manasınadır ki hüsn-i ahlak-ı milliyeden mütevellid bir veleddir. Ahlak-ı milliyesi olmayan akvâmda medeniyet olmaz ve hangi kavmi medeni ki ahlâkını bozmaya başlar medniyyet anda durmaz. Bütün büyük adamlar medeniyet ve ahlâk-ı milliyeye ile muttasıf olan milletlerden zuhûr etmiştir.”²⁴²

Ziya Paşa, daha sonra ikinci bölümde kendi çocukluk yıllarından ve lalalar elinde nasıl eğitim aldığından bahseder. Bu kısımda Emile kitabının yazılışından ve içeriğinden bahsettiği bir paragraf da yer alır:

²⁴⁰ İhsan Sungu, Ziya Paşanın Emile Tercümesi, Tercüme Dergisi, S. 1, 19 Mayıs 1940, s. 65.

²⁴¹ M. Apaydın, a.g.m, s. 141-142.

²⁴² M. Apaydın, a.g.m, s. 147.

“Avrupa’da bu fenne (terbiyeye) dâ’ir yazılan kitâbların en sonra ve en câmi’ ve en müfid ve en mâkbul olanı hükemâyı müte’ahhirinden (Ruso) nun Emil nâmında bir tıfl-ı mevhûmun terbiyesine dâ’ir yaptığı kitâbdır ki çocuğun hengâmı velâdetinden yirmi beş yaşına kadar muhtaç olduğu terbiye vü ta’lîmâtı hâvidir. Bu kitâb Avrupa’da her lisana tercüme olunup bayağı anın zamanına kadar câri olan usûl-i terbiyeyi büsbütün tahvil ve mincihetin seksen yüz seneden beri Avrupa’nın terakkiyyâtına bâ’is olmuş olduğu halde henüz lisan-ı Türkî’ye nakledilmemiş olmakla min-gayri haddin tercümesine kıyâm olundu. Erbâb-ı hüner ve ma’âriften mercûdür ki esnâ-yı tercümede vukû’ bulan zelev ve hatâ kalem-i affile tashîh buyrula.”²⁴³ Ayrıca Emile’i tercüme etmeye giriştiğinden de bahseder.

Önsözün son bölümünde Rousseau’nun hayat hikâyesinden, Emile kitabını nasıl yazdığından bahseder ve Rousseau hakkında yapılan eleştirenlere karşı savunmacı bir üslup takınarak cevap verme gereksinimi duyar.

Ziya Paşa’ya göre Rousseau’nun yaşadığı dönemde aydınlardan, devlet adamlarından ve din adamlarından tepki görmesinin gerçek nedeni, gelişmekte olan uygarlığı yoğun bir eleştiriye tabi tutması ve tabi olanı ön plana çıkarmak istemesiydi. Rousseau, sosyal alandaki bu yaklaşımını eğitim alanında da yansıtmak isteyerek Emile adlı kitabında bir çocuğun doğal bir eğitimle nasıl yetiştirilebileceğini göstermek istemişti. Bu nedenle Ziya Paşa, Rousseau’nun tanrıtanımaz bir kişi olarak yaftalanmasını yadırgamaktadır. Böyle bir insan olsa bile, seviyeli bir insanın tavrı onun yazılarını bütünlüklü olarak okuduktan sonra beğendiği kısmını alıp, beğenmediği bölümleri atmaktır. Üstelik Rousseau’nun Tanrı inancına sahip olduğunu ifade eder.²⁴⁴

Mecmua-i Ebuzziya’da, Rousseau’nun pedagojiyle ilgili tercümelerine de yer verilmiştir:

Rousseau, "*Çocuklara Emsâl ve Hikâye Okutmak Hakkında J. J. Rousseau'nun Mütâlaası*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Şevval 1313, C. V, S: 54, s. 1700-1708

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Terbiye-i Etfâl Hakkındaki Te'lîfine Yazdığı Mukaddimedir*", **Mecmûa-i Ebüzzîya**, Zilka'de 1313, C. V, S: 55, s. 1809-1812

²⁴³ M. Apaydın, a.g.m, s. 151-152.

²⁴⁴ A. Doğan, a.g.m, s. 210.

Rousseau, "*Etfâle Tarih Nasıl Okutulur?*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Zilka'de 1313, C. V, S: 55, s. 1823-1837

Rousseau, "*Şımarık Bir Çocuğu Yola Getirmenin Tariki Hakkında Rousseau'nun Tedbiri*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Zilhicce 1313, C. V, S: 56, s. 1921-1927

Rousseau, "*Çocuğa Tarih ve Coğrafya Öğretmek Abestir*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Zilhicce 1313, C. V, S: 56, s. 1928-1933

Rousseau, "*Havf-ı Zulmete Meydan Vermemek İçin Çocuğu Gece Oyunlarına Alıştırmak*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Safer 1314, S: 58, s. 2145-2152

Rousseau, "*Terbiye Üzerine Ahvâl-i Umûmiye-i Tabiat*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Rebû'l-evvel 1314, S: 59, s. 2241-2253

Rousseau, "*Ahd-i Mürâhika*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Rebû'l-evvel 1314, S: 59, s. 2254-2257

Rousseau, "*Coğrafya ve Hey'etin Sûret-i Ta'lîmi Hakkında Rousseau'nun Re'yi*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Rebû'l-âhir 1314, S: 60, s. 642-650

Rousseau, "*Ahvâl-i Bülûğ ve Hubb-ı Nefs*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Gurre-i Muharrem 1315, S: 61, s. 700-705

Rousseau, "*J. J. Rousseau'nun Terbiye-i Etfâl Hakkındaki Te'lifine Yazdığı Mukaddimedir*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Zilka'de 1313, C. V, S: 55, s. 1809-1812

Rousseau, "*Terbiye Üzerine Ahvâl-i Umûmiye-i Tabiat*", **Mecmûa-i Ebüzziya**, Rebû'l-evvel 1314, S: 59, s. 2241-2253 ²⁴⁵

2.3. Siyaset Felsefesi Üzerinde Rousseau Etkisi

Osmanlı siyaset tecrübesinde, yönetim aygıtı yalnızca modernleşme üzerinden düzenlemelerle sınırlandırılmış gibi görünmesinin ötesinde, 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı ile birlikte bilim, sanat, politika ve kültür hayatında Batılı formların ve düşünce tarzlarının kök salmaya başlar. Kültürel alanda roman, tiyatro, deneme gibi edebi türler yanında, Romantizm, Pozitivizm ve Materyalizm gibi Batılı düşünce akımlarının etkisi altında tartışmalar cereyan ettiği görülür. Başka bir ifadeyle Tanzimat, Osmanlı tarihini birçok

²⁴⁵ N. Öztürk, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri, s. 75-76.

veçesiyle ikiye bölmüş, öncesi ve sonrası arasında niteliksel farklılıkların oluşmasına sağlamıştır.²⁴⁶

Yenileşme hareketlerinin yansımalarının en çok hissedildiği alanların başında siyaset ve yönetim olgusu gelmektedir. Osmanlı yönetim anlayışında modernleşme olgusunu destekleyen en önemli faaliyet olan Tanzimat Fermanı, teknik açıdan ele alınan Batılılaşma girişimlerinin siyasi-hukuki bir şekil almasıdır. Modernleşen devlet anlayışına uygun devlet kurumları daha erken dönemlerde de ortaya çıkmıştır. Ancak yönetim sisteminin düzenli bir ilkeye bağlı olarak uygulanması ve tüm yurttaşların eşitlik bağlamında haklara sahip olduğunu gösteren devlet anlayışı bu süreç ve sonrasında devam etmiştir.²⁴⁷ Tanzimat dönemi aynı zamanda, Osmanlı siyasal düşüncesinde geleneksel siyasal mitlerin sorgulanmaya başlandığı, mevcut devlet kurumlarının farklı bir açıdan meşrulaştırılmaya çalışıldığı, siyasette yeni fikir ve izahların gündeme geldiği bir milat olarak kabul edilebilir. Özellikle, Tanzimat'ın ilanını izleyen sonraki yıllarda aydınlar tarafından dile getirilen, eşitlik, özgürlük, temsil ve parlamenter monarşi gibi kavramları bu tarihsel bağlam içinde ele almak ve Batılı düşüncelerin etkisini göz önünde bulundurmamak gerekir.²⁴⁸

Tanzimat dönemi ve sonrasında yönetsel olguların, siyasi kavramların sorgulanmaya başlanmasıyla birlikte devlet yönetimi noktasında fikirlerini dile getiren devlet adamları ve aydınlar, düşüncelerini yöneticinin (padişahın) tek başına hareket edebilme yetkisinin sınırlarını ve parlamenter, anayasal bir hükümet kurulması konuları üzerinde yoğunlaştırmıştır.²⁴⁹ Siyasi bir felsefe oluşturabilme noktasında Osmanlı aydınlarının düşünce ve yazılarında referans aldığı düşünürlerin başında Rousseau gelmektedir. Sözleşme, halk egemenliği ve genel irade gibi kavramlarla siyaset felsefesini vücuda getiren Rousseau, aynı zamanda pratize edilmeye devlet yönetimi reformları açısından da zemin sağlamıştır denilebilir. Ancak son dönem Osmanlı düşüncesinde Rousseau'nun düşüncelerinin aydınlar tarafından algılanmasında farklılıklar görülür. Bu farklılaşma çeşitli sebeplere bağlanabilmekle birlikte "Son dönem Osmanlı aydınlarının Rousseau değerlendirmelerinde kendi ideolojik tutumlarının belirleyici bir role sahip olduğu görülmektedir. Şahsiyetinden düşüncelerine kadar Rousseau'ya bakışı belirleyen etken, son kertede Osmanlı aydınlarının savunduğu dünya görüşü olmuştur. Onun kişiliğinin ve düşüncelerinin ne kadar doğru anlaşıldığı bir kenara bırakılırsa, Yeni Osmanlılar kuşağı ile Jön Türk aydınları arasında çok belirgin bir tavır farklılığı hemen dikkati

²⁴⁶ A. Doğan, a.g.m, s. 203.

²⁴⁷ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e, s. 27.

²⁴⁸ A. Doğan, a.g.m, s. 203-204.

²⁴⁹ O. Okay, a.g.m, s. 199-200.

çekmektedir.”²⁵⁰ Biz de çalışmamızda bu bakış açısını temele alarak Rousseau’nun nasıl algılandığı konusunda Osmanlı aydınlarını genel olarak iki gruba ayırdık. İlk grupta Rousseau’yu önemli bir referans kabul ederek, onun siyasal görüşlerini düşünce sistemine bütünleştirme yönünde uğraş veren özellikle Yeni Osmanlılar grubuna dâhil Osmanlı düşünürleri yer alırken; diğer grupta ise Rousseau’yu eleştiriye tabi tutan Meşrutiyet dönemi evrimci-biyolojik düşünürleri bulunur.

Yeni Osmanlılar kuşağı içerisinde yer almakla beraber Rousseau’nun görüşlerinden en fazla etkilenen Osmanlı düşünürü Namık Kemal’dir. Namık Kemal’in parçası olduğu Yeni Osmanlı düşüncesinin aydınları ve yine çağdaşları arasında kendisini özgün ve ayrıcalıklı kılan özelliği, değişik perspektiflerden döneminin, toplumunun meselelerini anlama çabası, bu problemlere çözüm üretme çabasıdır. Döneminin çalkantılı koşulları arasında politika, hukuk, ekonomi ve edebiyat alanlarında farklı birçok probleme değinmiştir. Coşkulu, heyecanlı bir vatansever şair ve yazar oluşunun yanında onun nihai hedefi siyasi bir teoreme, sisteme dayanmaktı. Ziya Ülken’in bahsettiği gibi coşkun ve romantik ifadeli edip Nâmık Kemal ile Aydınlanma fikirlerinden esinlenmiş yazar Namık Kemal arasında bariz bir ayrılık vardır.²⁵¹

İlk olarak bu noktada değinmemiz gereken Namık Kemal’in dünya görüşünün şekillenmesinde Batılı düşünürlerin olumlu katkılarıdır. Yaşamının daha erken dönemlerinde, İstanbul’da kaldığı ilk yıllarında bile, siyasetle açıdan Aydınlanma dönemi fikirleriyle İslam’ın geleneksel görüşünü kıyasladığını gösteren işaretler vardır. Manevi hocası Lefkoşçalı Galib’e yazdığı mektupta, o sıralarda Voltaire’nin fikirlerini değerlendirdiğini görülür:

“Bu zat (Voltaire) akâyid-i mevdenin tahribine vakfı nefis eylemiş ve fakat Ahmet Vefik Efendi’nin Bursa’yı yıktığı yolda hareket ederek tahribâtının birçoğundan müstakim târikler açılmış ise de, bir takım dahi zulm ü teşviştenden başka bir şeyi mucip olmamıştır. Hele İslamiyet hakkında olan delâ’ili bütün mev’îza kitaplarından hikâyet ve falan festegizden rivayet olduğundan, onların sakâmet-i neticelerini bi’t-tabi’ sakim etmiş ise de buna garazkârlıktan ziyade cehli sebep olmuştur.”²⁵² Düşünürün batılı fikirlerle karşılaştığı erken dönemden itibaren Aydınlanmacı filozoflarla ilgili değerlendirmesi, zihninde Batı şablonunun bir şekilde yer bulduğunu gösterir. Bu nedenle ileriki zamanlarda geliştirdiği siyasi düşünce ve görüşlerini dış kaynaklı okuma çabası şaşırtıcı görünmemektedir.

²⁵⁰ A. Doğan, a.g.m, s. 207.

²⁵¹ H. Z. Ülken, a.g.e, s. 124.

²⁵² Ş. Mardin, a.g.e, s. 321.

Bir başka yerde düşünür, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma Dönemi'ne doğrudan atıf yaparak; aydınlanmanın ilerlemeci tavrından övgüyle bahseder: “Hele on sekizinci asr-i miladiyi evvelden tehîe veya içinde bulunarak terbiye eden ve eserlerinin intişârındaki sürat ve sühûlet cihetiyle birbirinin idrakât-i mucidânesine feyzbahş-i takviyet olan hükemâ kavâid-i mevcûdeyi mücerredât ve mevhumâtından tecrit ile hikmeti, tecrübe ve istidlal üzerine tesis ettikten sonra medeniyet, tarik-i terakkide bir başka şevk ve şitâp ile yol almaya başlamıştır.”²⁵³ Yeni Osmanlılar kuşağının en önemli ismi olan Namık Kemal, düşüncelerinin şekillenmesinde Aydınlanmacı filozoflardan bahsederken, özelde ise siyasi görüşlerinin oluşumunda en çok Rousseau'nun olumlu katkısına değinmek gerekmektedir.

Namık Kemal hayatı süresince önemli eserler ortaya koymuştur. Çok sayıda makaleye ek olarak, altı piyes, kısa bir biyografi serisi, üç roman, on iki cilt halinde yazmayı tasarladığı Osmanlı Tarihi'nin ilk cildi, iki deneme ve birkaç çeviri kaleme almıştır. Kemal'in siyasi görüşleri, çalışmalarının tamamına yayılmış durumdadır; ancak siyaset teorisinin özü, *Hürriyet ve İbret' te* yazdığı makalelerde bulunur. Kendisiyle paralel doğrultuda düşüncelere sahip diğer arkadaşlarından daha felsefi eğilimli olan Nâmık Kemal, temel teorik meselelerin tartışılması üzerinde yoğunlaşmış ve böylece zamanın eserleri arasında kayda değer yegâne siyasi felsefeyi vücuda getirmiştir.²⁵⁴ Hürriyet gazetesinde yer alan *Ve Şâvirhüm Fi'l-Emr ve Usûl-i Meşveret Hakkındaki Mektuplar* adlı makaleleri doğrudan Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi eserindeki konularla birebir örtüşmektedir. *Usûl-i Meşveret Hakkındaki Mektuplar* adlı makalesi sekiz adet mektuptan oluşmaktadır. Bu makalelerin içeriğinin hepsinde iki noktada düşüncelerin yoğunlaştığı görülür; meşrutiyet yönetimi ve halk egemenliği. “Namık Kemal meşrutiyet yönetimin en önemli dayanağı olan *doğal- bireysel haklar ve hâkimiyet-i milliye* düşüncelerinin oluşumunda Rousseau'dan belirgin şekilde etkilenmiştir.”²⁵⁵

Siyasi kuramını oluştururken düşünürümüz, siyasal iradenin gerçeğe dönüşebilmesi için hürriyet talebinden yola çıkmaktadır. Hürriyet kavramı başkası tarafından verilen, pasif bir eylem olmaktan ziyade doğuştan ve kazanılmış bir potansiyel güç olarak tasvir edilir. Bu bağlamda bir sonuca ulaşmak istenir; iradeyle yönlendirilmiş insanın siyaset düzleminde topyekûn halkın iradesiyle yönetim isteği vurgulanır. Namık Kemal'in bu konularda Rousseau'nun düşüncelerinden mülhem aldığı noktaları çalışmamızda ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

²⁵³ Namık Kemal, “İbret”, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, M. Nihat Özön, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1997, s. 54.

²⁵⁴ Ş. Mardin, a.g.e, s. 318-319.

²⁵⁵ A. Doğan, a.g.m, s. 207.

Rousseau'nun düşüncelerini etkisi altında bıraktığı, Tanzimat dönemi aydınlarından, Yeni Osmanlılar grubuna dâhil olan bir diğer isim Ziya Paşa'dır. Ziya Paşa'nın sadece pedagoji alanında değil, siyasal fikirlerinin oluşumunda da Rousseau'nun tesiri altında kaldığını söylemeliyiz. Ziya Paşa'nın hem kişilik özellikleri hem de mesleki hayatı Yeni Osmanlılar grubunun diğer üyesi ve arkadaşı olan Namık Kemal'den farklı bir tablo çizer. Ziya Paşa'nın ilk göze çarpan en önemli özelliği bir idareci olması sebebiyle, yazılarının çoğunun Osmanlı Devleti'ndeki idarî uygulamaların reformize edilmesiyle ilgiliydi. Ancak Namık Kemal'in daha çok siyasete teorik olarak yaklaşmıştır.²⁵⁶

Avrupa'da çıkarılan Hürriyet Gazetesi'nde makaleler yayınlamıştır. Bu makalelerde hak, adalet, hukukun üstünlüğü ve eşitlik gibi Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle Osmanlı Devleti'nin ilgilendiği başlıca meseleler arasına giren konuları işlemektedir. Ancak gerek siyasi mücadeleleri gerekse resmi görevleri arasında kendisinden beklenildiği kadar eser veremeyen Ziya Paşa'nın Muhbir ve Hürriyet gazetelerindeki makaleleri henüz kitap halinde yayınlanmamıştır.²⁵⁷

Ziya Paşa, insanlığın en iptidai şekli olan doğal durumu, Rousseau'nun tasvir ettiği doğal durum ile büyük benzerlik göstermektedir. “Yeryüzünde en ibtidâ teşkil-i kavmiyyet ve hükümet eden cem'iyetin sûret-i tahaddüsü pîşe-i nazar-ı tefekküre getirilse, akl hükmeder ki , birtakım familyalar dağlarda çırılçıplak gezip yazın yaylalar ve kışın engin yerlerde ve mağaralar derûnunda hüdâ-yi nabit meyvalarla ta'ayyüş edip dururlarken familyalar beyninde üns ü ihtilât ile birlikte gezmeye başlanılmış ve iki üç familyayı bir yerde gören yalnız familyalar dahi onlara iltihâk ile bi't-tedric şekl-i cemiyet husûle gelip ancak hırs u tama' ve galip olan zebûnu tahtı hükmüne almak insanla beraber yaradılan hasâil-i cibilliyeden olmakla ictimâ' eden familyaların efrâd-ı beyninde vesâ-il-i gûnâgûn ile niza' ve muhasamât başladığından, bunların niza'ını fasl etmek zımnında bir hâkimin vücûdu iktiza eylemiştir.”²⁵⁸ Ziya Paşa'nın da Rousseau gibi insanlığın ilk olarak iptidai bir şekilde doğa durumu aşamasında yaşadığını varsaydığını görmekteyiz. Ancak Rousseau'nun doğa durumundan ayrılığı yön Ziya Paşa'nın doğa durumunda insanların barışçıl ve iyi olmadığını ifade etmesidir. İnsanların hırs ve açgözlülük duygusuyla diğer insanlara karşı saldırgan tutumlar içerisinde olduğunu söylemektedir.

²⁵⁶ Ş. Mardin, a.g.e, s. 373.

²⁵⁷ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “Ziya Paşa”, Diyanet Vakfı Yay. İstanbul 2013, C. 44, s. 478

²⁵⁸ Ş. Mardin, a.g.e, s. 378.

Ziya Paşa için doğa durumundan çıkış ve ardından toplum durumuna geçiş evreleri Rousseau'da olduğu gibi belirgin görünmemektedir. İnsanlar arasında kavga ve çatışmaların iyice büyümesinin ardından, ilk aşamada bir hâkîme yönetime tensîb edilir. Bu aşamada insanlık henüz belli bir toplumsal düzen içerisinde yaşamayan, küçük insan toplulukları, bir “cemaat” halindedir: “... ve bu iş için familyaların akîl ve esenni ihtiyar ile, senin şu hasâ'il-i mümtâzân hasebiyle makam-ı hükûmete nasbını efrâd-ı cemaat tensîb eyledi; onların şu işlerini görüvermek için hizmetkâr olacaksın ve bu sebeble, madem ki sâ'ir azâdeler tahsil-i erzâka vaktin müsaid olmayacaktır, bu hizmeti gördükçe herkes veyahut her familya yevmiyye sana şu kadar erzak vereceklerdir; eğer hizmeti hakkıyla edâ etmez isen, yerine diğerini bulurlar; ve'l- hâsıl sen cemâ'atin ücretli hizmetkârı olacaksın, denilerek bu mevki'e nasbolunmuşdur.”²⁵⁹

İkinci aşamada Ziya Paşa, tarihin ilerlemesiyle küçük topluluklar büyüemeye ve haneler, köyler inşa edilmeye başlanılınca seçilen hakîmin yetki sınırları aşılar. Nüfusun genişlemeye başladığı bu esnada hem hakîmin kararlarının hem de insanlar arasındaki çatışmaların hükme bağlanabilmesi için bir icra makamına gerek duyulur. Bu topluluk durumundaki cemaatten artık “cemiyet” e doğru bir yükselme söz konusudur. “...mürur-ı zaman ile cemaat büyüüp ve haneler ve köyler yapılmaya ve sâ'ir taraflardaki müteferrik familyalar dahi bu veçhile toplanarak cem'iyet şekline girmeye ve cem'iyetler beyninde nizâ' ve mühâsamatlar zuhura gelmeye başladıkda fasl-ı nizâ' için ihtiyâr olunan hâkim kifayet etmeyip cemâ'ati tecavüz-i a'dâdan muhafaza edecek ve hâkim-i niza'ın hükmünü icraya götürececek bir büyük emirin tayinine ihtiyaç hissetmekle familyalar erkânından en ziyade şecâ'at ve fütüvvet ile mâruf olan bir zât yine ücret ile makâm-ı hükûmet-i icra'iyeye getirilmiştir.”²⁶⁰ Görüldüğü üzere Ziya Paşa da doğa durumunu ve sonrasında gerçekleştirilen sözleşme durumunu Rousseau'ya benzer şekilde anlatmaktadır. Toplum sözleşmesiyle ortaya çıkan egemen gücü yine “cemaatin ücretli hizmetlisi” olarak nitelendirmesini²⁶¹ de Rousseau'nun egemenlik yetkisini halk adına yöneticinin üstlenmesi²⁶² görüşüyle benzer olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı aydınlarının Rousseau'yu algılamasında Tanzimat döneminin ardından meydana gelen siyasal ve sosyal gelişmelerin etkisiyle farklılaşmalar görülür. Meşrutiyetin ilan edilmesi, siyasal fikir akımları ve dönemin siyasi havası da algılama düzeyinin değişmesinde

²⁵⁹ Ş. Mardin, a.g.e, s. 378.

²⁶⁰ Ş. Mardin, a.g.e, s. 378.

²⁶¹ A. Doğan, a.g.m, s. 210.

²⁶² Yönetimi halk adına yöneticinin üstlenmesi için bkn: Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 54-55.

etkendir. İttihat ve terakki partisinin iktidara gelmesi ve ittihatçıların yönetimi ele geçirmesiyle siyasal baskının artması, Meşrutiyet dönemine kadar özlemi çekilen hürriyetler, kuvvetler dengesi gibi konularda tenkit imkânlarını ortadan kaldırmıştır. Meşrutiyet'e giderken Batıcılık, Osmanlılık, Türkçülük ve İslamcılık gibi fikir akımları da bu siyasal karmaşada kendi yollarına çekilmiştir. Her biri siyasal yönde ayrı bir çıkar yol aramaya başlamıştır. Bu esnada Türkiye'de yeni bir sosyal reform yapma gereği düşünceleri uyanmaya başlamıştır. Gerçekleştirilmesi istenen reformlarda artık Tanzimatçılar gibi sadece medeniyetçilik ve terakki fikriyle yol alınamayacağı fikri hâkim oluyordu. Beklenen siyasal değişme gerçekleşmiş ancak bu değişme cemiyette yenileşme ve düzelme meydana getirmemişti. Bu sebeple siyasal değişmeden daha derinlere gitmek, cemiyetin yapısına, kaynağına inmek gerekiyordu.²⁶³ Siyasetten fikre geçebilmek adına ve belirgin amaç olarak sosyal reform fikrinde birleşen bu girişimler içerisinde, fikre ancak siyasetten uzak olarak berraklığı kazandırabilmenin mümkün olduğuna inanan bir aydın zümresi doğmuştur. Özellikle bu oluşumun başlangıcında felsefi düşüncenin isteği, yukarıdan ve genel bakış ihtiyacı duyulmaktaydı. İşte bu hareket, Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiyye Mecmuasını meydana getirmiştir. Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiyye Mecmuası, Türkiye'de ilk defa felsefi denecek bir hareketi meydana getirmiştir.²⁶⁴ Bu dergide bir araya gelen aydın zümresi Yeni Osmanlılar ile kıyasladığında Batı kültürü ve felsefesiyle daha yakından ilişki kuran düşünürlerdir. Bu düşünürlerin ortak özelliği evrimci ya da Sosyal Darwinist fikri altında birleşmeleridir.

Özellikle 1880'lerden başlayarak 1908'den itibaren kaleme alınan yoğun yayın felsefi faaliyetleri göz önüne alınırsa, Osmanlı modernleşmesinde Darwinci biyolojik (evrimci) düşüncenin etkilerinin büyük olduğu görülür. Bu materyalist yaklaşıma göre, evrenin oluşumundan, dünyadaki tek hücreli canlılardan en karmaşık varlık insana; en ilkel insandan en medeni insana; en ilkel toplumlardan en medeni toplumların sosyal, ekonomik ve siyasal hayatta sahip olduğu kazanımları, sosyal-siyasal kurumları uzun bir evrimleşme sürecinin neticesi olarak meydana gelmişlerdir. Evrimci bakış açısı ayrıca evreni anlamlandırmada bütüncül bir izah tarzı sağlamıştır. Bu bakış açısı döneminde birçok aydını etkisi altına aldığı gibi özellikle "Batıcı" aydınlar için dinin yerini alabilen bir "nas" konuma yükselmiştir.²⁶⁵ Evrimci ve sosyal Darwinist Osmanlı aydınları, evrimci dünya görüşleri gereği on sekizinci yüzyıl aydınlarının hepsine eleştirel olarak bakmaktadırlar. Bunun sebebi, evrimci düşüncenin

²⁶³ H. Z. Ülken, a.g.e, s. 215-216.

²⁶⁴ H. Z. Ülken, a.g.e, s. 217.

²⁶⁵ Atıla Doğan, Osmanlı Modernleşmesi, Fransız İhtilali ve Ahmed Şuayb Örneği, Liberal Düşünce Dergisi, 2011, C. 16, S. 61-62, s. 81-82.

esas mantığına göre, on dokuzuncu yüzyıl doğa bilimcilerinin kat ettiği bilimsel seviye hesaba katılırsa, on sekizinci yüzyıl aydınları bilimsel olmaktan oldukça uzaktır. Onların ortaya koyduğu düşünceler bilimsel olmadığı gibi, hurafe mesabesinde olabilir.²⁶⁶ Evrimci bakış açısına sahip olan Ulum Mecmuası düşünürleri, toplumun ve devletin kökeni, insanın toplum durumuna geçişi gibi konularda kendileriyle aynı sorunlar üzerinde görüş ortaya koyan Rousseau'nun düşüncelerini makalelerinde incelemişlerdir. Bu düşünürler Rousseau'nun toplum ve devlet felsefesini birçok açıdan eleştiriye tabi tuttıkları gibi Rousseau'nun şahsiyetiyle ilgili de eleştiriler ortaya koymuşlardır.

Sosyal Darwinizmi savunan Osmanlı aydınları, özellikle Rousseau'nun felsefesinin dayandığı doğal durum, insanın doğuştan iyi olduğu, dolayısıyla ilk toplumların mükemmel olduğu düşüncesine eleştiriler yöneltirler. Bu düşünürlerin en başında Ahmet Şuayb gelmektedir. Ahmet Şuayb, Rousseau'nun döneminde edebiyatçılar ve felsefeciler arasında insanın doğa durumunda iyi olduğuna dair genel bir kanaatin hâkim olduğunu, ancak Hegel, Mill, Spencer, Comte gibi büyük filozofların bu düşünceyi eleştirdiğini ifade eder.²⁶⁷

Ahmet Şuayb Ulum Mecmuasının kurucularından birisi olup, dergide 26 adet makalesi bulunmaktadır. Rousseau'ya eleştirilerini topladığı en önemli yazılarını “Fransız İhtilal-i Kebiri” başlıklı yazı dizisindedir. İhtilale sıcak bakmayan Ahmet Şuayb, Rousseau'nun düşüncelerinin ihtilale yol açtığını söylemektedir. Rousseau aydınlanmacı filozoflar arasında bilimsellikten en fazla uzak olan düşünürdür. Rousseau'nun “Toplum Sözleşmesi (Mukavele-i İctimaiye)” adlı eserinin ihtilal döneminde cumhuriyetçiler, jakobenler tarafından kutsal bir kitap gibi kabul edildiğini, eserde söz konusu edilen “milli hâkimiyet”, “müsavat” ve “hürriyet” gibi konuları içerik ve sonuçları itibarıyla ciddi eleştirilere tabi tutar. Tez çalışmamızda Rousseau'nun Osmanlı aydınları etkileri açısından vereceğimiz düşünürümüz Ahmet Şuayb'dır. Ahmet Şuayb ve devlet felsefesini ilerleyen bölümde ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

Rousseau'nun etkilerinin görüldüğü bir diğer isim Rıza Tevfik'tir. II. Meşrutiyet yıllarının tanınmış filozof ve şairlerinden biri olan Rıza Tevfik, evrimci görüşleriyle ön plana çıkmaktadır. Daha çok felsefeci karakteriyle tanınan Rıza Tevfik Darwin'in evrimci görüşlerini toplumsal olaylara aktararak incelemiştir. Toplumsal meselelerle yakından ilgilenen düşünürümüz, bir sosyolog olan Spencer'ı üstad kabul eder. Ulum Mecmuasında yazdığı “Hükümet ve Hürriyet hakkında Spencer'ın Felsefesi” başlıklı makalesinde devleti evrimci

²⁶⁶ A. Doğan, Osmanlı Aydınlarının Rousseau Algılaması, s. 212.

²⁶⁷ A. Doğan, Osmanlı Aydınlarının Rousseau Algılaması, s. 213.

bakış açısıyla ele almıştır.²⁶⁸ Ancak Rıza Tevfik, Spencer'ı tanıtılabilmek ve düşüncelerini savunmak amacıyla devletle ilgili görüşlerini Hobbes ve Rousseau'ya kadar götürür. Ona göre Hobbes aslında Rousseau'dan daha önce devletin kökeni hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Rousseau devletle ilgili teorik görüşlerini Hobbes'un teorisiyle uyumlu bulduğu için ondan iktibas etmiş ve yayınlamıştır. Spencer tam bu noktada devletin kökeniyle ilgili sözleşme teorisini çürütmek için uğraş verir.²⁶⁹

Rıza Tevfik, Rousseau'nun Hobbes'tan aldığı ifade ettiği sözleşme teorisini "faraziye-yi batıla" olarak adlandırır. Rousseau'nun sözleşme eserinde devletin temelini bir sözleşme sonucu ortaya çıktığı iddiasının düşünürler arasında yaygınlıkla kabul edildiğini ancak bu teorinin toplumların tekâmülü kaidesiyle telif edilemezliği sebebiyle yadsımaktadır. Çünkü toplumsal fenler, doğal durumda özgürlük kavramının bulunmadığını; hürriyet ve yasalar gibi olguların da medeniyetin gelişmesi sonucu ortaya çıktığını kanıtlamıştır.²⁷⁰ Rıza Tevfik'in siyasi görüşlerinde Rousseau'yu sözleşmenin işlevselliği noktasında eleştirdiğini anlamaktayız.

Rıza Tevfik, mecmuayı beraber neşrettiği Ahmet Şuayb eleştirilerinde olduğu gibi, Rousseau'yu doğa durumundaki insana iyi nitelikler yüklemesi ve evrim basamaklarını görmezden gelmesi nedeniyle eleştiriler yapmaktadır.²⁷¹ Ancak çalışmamızda Rıza Tevfik'in eleştirilerine ayrıntılı bir şekilde yer vermeyeceğimiz için sadece burada bahsetmekle yetineceğiz.

Osmanlı aydınları arasında Rousseau'yu algılama düzeylerinin sadece Rousseau'nun siyasal fikirlerini felsefi bünyesine dâhil etmek ya da karşı çıkmak şeklinde olmamıştır. Bu kaidenin dışına çıkan bir isim İhsan Adli'dir. İhsan Adli sosyal Darwinizmin ve Rousseau'nun sözleşme fikrini uzlaştırmaya çalışmıştır.²⁷²

Buraya kadar değindiğimiz konular çerçevesinde Rousseau'nun son dönem Osmanlı aydınları tarafından hangi alanlarda ve nasıl algılandığına dair genel bir şablon oluşturmayı amaçladık. Rousseau'nun edebiyat, pedagoji ve siyaset alanlarında etkilerinin yoğunlaştığını ifade ettik. Çalışmamamızın konusu gereği Rousseau'nun siyaset ve toplum felsefesinin hangi

²⁶⁸ Atila Doğan, Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm, Küre Yay. İstanbul 2012, s. 263-264.

²⁶⁹ M. Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, Kadim Yay. İstanbul 2014, s. 215.

²⁷⁰ A. Doğan, Osmanlı Aydınlarının Rousseau Algılaması, s. 214.

²⁷¹ A. Doğan, Osmanlı Aydınlarının Rousseau Algılaması, s. 217.

²⁷² A. Doğan, Osmanlı Aydınlarının Rousseau Algılaması, s. 218. Ayrıca İhsan Adli'nin makalesi için bakınız: "Hürriyet" ve "Hürriyet Kurbanları" Eserleriyle İhsan Adli Bey, Müzeyyen Buttancı, İlmî Araştırmalar Dergisi, S. 21, 2016, s. 59-86.

düşünürler üzerinde ne gibi etkiler bıraktığını daha geniş vermeye çalıştık. Rousseau'nun devlet felsefesine dair düşüncelerini inceleyen Osmanlı aydınlarından Namık Kemal ve Ahmet Şuayb'ın devlet felsefelerini sunmaya çalışacağız. Bu iki düşünürü seçmemizin ilk nedeni, bu iki düşünür arasında dönemsel farklılıkların bulunmasıdır. Namık Kemal'in Tanzimat, Ahmet Şuayb'ın Meşrutiyet kuşağına dâhil olmasıdır. İkincil nedenimiz ise, Rousseau'yu algılama düzeyindeki farklılıktır. Namık Kemal Rousseau'nun siyasi düşüncelerini kendi düşünce sistemiyle uyuşturma amacı güderken; Ahmet Şuayb Rousseau'nun fikirlerinin tam karşısında olup birçok itirazda bulunduğunu ifade edelim. İlk olarak Namık Kemal'in devlet felsefesine yer vereceğiz.



3. NAMIK KEMAL'İN DEVLET FELSEFESİ VE ROUSSEAU ETKİSİ

Tanzimat devrinin seçkin gazetecisi, Şinasi'nin teşviki ile Batı dilini öğrenen, Batı dünyasının prensip ve ana kavramlarını kaynaklarından okuyup idrak edebilen Namık Kemal, hürriyet, müsavat, adalet gibi o zaman için yeni olan kavramları, halkın tabanına yayan, halk hâkimiyeti, ferdin tabii hak ve hürriyeti gibi düşünceleriyle kendinden sonraki nesiller ve daha sonra gerçekleşen devrimler üzerinde küçümsenmeyecek tesirler uyandıran Tanzimat düşünürüydü.²⁷³

Namık Kemal'in anayasacılık, meşrutiyet gibi siyasal meseleler hakkında yoğun tartışmaların yaşandığı dönemde, eserlerinin içeriğinde yaşadığı toplumun sorunlarına kayıtsız kalmadığını gözlemleyebiliriz. Ancak dönemin siyasi polemik çalkantıları ve Osmanlı Devleti'nin bulunduğu olumsuz koşullardan dolayı siyasi görüşleri, toplu bir şekilde yazılarında bulunmamaktadır.

Namık Kemal meşruti yönetim ve bir anayasa yapılması amacıyla kurulan Yeni Osmanlılar derneğinin en etkili üyesidir. Ali Paşa²⁷⁴ tarafından faaliyetleri durdurulan bu dernek dağıldıktan sonra Namık Kemal, ideallerini gerçekleştirmek için Avrupa'ya kaçtı ve Londra'da *Hürriyet* gazetesini çıkarmaya başladı. Siyasi makalelerini ilk başta bu gazetede yayınladı. Daha sonra İstanbul'a döndüğünde *İbret* gazetesini çıkardı.²⁷⁵ Genç sayılabilecek bir yaşta ölmesine rağmen fikir ve edebi ürünleriyle, düşünce dünyasına etkileriyle uzun ömürlü olmayı başarmıştır. Üyesi olduğu Yeni Osmanlı düşüncesi içerisinde en tanınmış ve bilinir düşünürüdür. Gerçek anlamda ise Namık Kemal'i bugüne taşıyan esas neden hem edebi hem de düşünsel manada öncü karakterde işler yapmasıdır. Siyasi fikirlerini döneminin popülist politikaları çerçevesinde biçimlendirmemesi, olağan politik fikirlerden ziyade siyasi bir felsefe ve bu felsefenin dayandığı teorik bir zemin geliştirme çabası onun çağdaşlarından ayıran en önemli özelliğidir.²⁷⁶

²⁷³ Kamiran Birand, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955, s. 26.

²⁷⁴ Tam adı Sadrazam Mehmet Ali Emin Paşa'dır (1815-1871). Tanzimat döneminin en önemli devlet adamlarından birisidir. 1852'de Reşid Paşa'nın sadrazamlıktan azledilmesinden sonra Abdülmecid'in ısrarıyla bu görevi kabul etmiştir. Ali Paşa'nın yaptığı dikkate değer icraati Islahat Fermanı'nın kabul edilmesi yönündeki çabalarıdır. (<http://www.biyografya.com/biyografi/3834>, 2017)

²⁷⁵ K. Birand, a.g.e. s. 27.

²⁷⁶ K. Çağan, a.g.m. s. 262.

3.1. Namık Kemal'in İnsan Tasavvuru

Namık Kemal'in devlet teorisinde toplumun oluşumu hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce insanı toplumsallaşma sürecinde nasıl konumlandığına yer vermek gerekmektedir. Ancak düşünürün sözleşme kuramı etrafındaki fikirlerini oluştururken Rousseau'nun felsefesinde olduğu gibi ayrıntılı bir doğa durumu tasavvuru bulunmadığını ifade etmeliyiz. İnsanın hür ve iradeli varlık olduğunu teorisinin temel noktalarından birisi halinde ifade eden düşünürümüz hürriyet kavramıyla bağlantılı olarak insanı toplum durumu öncesinde tanımlamaya çalışır.

Namık Kemal'e göre insan varlığı yalnızca tek bir cemiyetten teşekkül olsaydı, o cemiyetin fertleri arasında hukuk keyfi olabilirdi. Ancak insanlar sosyal ve siyasal bir düzen içinde bulunması sebebiyle her insanın hukuku diğeriyle sınırlı (mahdut) olmak zorundadır.²⁷⁷ Ancak insanın cemiyet öncesi eğilimlerini bakarsak, insan bir diğer insanın özgürlüğünü her zaman yok sayma eğilimindedir. İnsan saldırma eğilimini daha çok ön plana çıkarır: "İşte âlemde muahitlerin ve onların ahkâmına riayet ettirmekle mükellef olan asbab-ı satvetin (ezici, sindirici sebepler) vücudunu icap eyleyen madde dahi insanda münferiden hükmünü icra eyleyen meyelan-i tecâvüzün bu mecmularda müçtemian gösterdiği istidadıdır."²⁷⁸ İnsanın bir başkasının hürriyetini görmezden gelerek "saldırma düşkünlüğünde" olmasının zararlarından sakınma isteği aslında siyasal organizasyona meşruluk kazandıran şeydir: "Dünyada kanunların ve onların ahkâmına riayet etmekle mükellef bulunan hükümetlerin zuhuruna hak veren sebep efrâdın o hadd-i hürriyetten tecavüze gösterdiği inhimâktır (düşkünlük)." Görüldüğü üzere Namık Kemal'in devlet felsefesinde Rousseau'nun teorisinde olduğu gibi toplum öncesi insanlığın durumuna ayrıntılı olarak yer verilmemiştir. Sadece insanın barışçıl olmayıp, saldırı eğiliminin daha çok ön plana çıktığına değinilmiştir. Namık Kemal, insanların birbirlerine zarar

²⁷⁷ N. Kemal, Hukuk-ı Umumiye, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, M. Nihat Özön, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1997 s. 102.

²⁷⁸ N. Kemal, Hukuk-ı Umumiye, s. 103.

verme eğiliminde olduklarını, onları hemcinslerinin saldırılarından koruyacak gücün, sadece insanların meydana getirdikleri bir birliktelikte sağlanabileceği fikrinden hareket eder.²⁷⁹

Politik bir düzen oluşturmanın gerekliliği amacıyla Namık Kemal devlet teorisini kurgularken toplumun en önemli parçası sayılan bireyin nasıl bir varlık olarak görmektedir? Öncelikli olarak insanın nasıl bir varlık olduğunu tanımlarken, onun yaratılmış ve tabiatın insanın ihtiyaçları için düzenlenmiş olduğunu söylemektedir:

“İnsan, şu küre-i zemin dediğimiz vücûd-i mütehârrikin ruhudur denilebilir. Zira ki kîşrın haricinde her ne hareket görülüyorsa hep onun sayesinde zuhûr ediyor, tabiatın fevkinde ne eser müşâhede olunuyorsa hep onun himmetiyle hâsıl oluyor. Kudretin kemaliyle iman ile secdeber-i hayret ubûdiyet olan odur; meşîyetin adil ve ihsanını idrak ile kanun-i ezelfîyi hariçte izhar etmeye çalışan odur; nefsinin maddiyât ile süfliyâttan itilâsını keşif ile ef’âlinde deniyât-i alâikten teberrî ile zevahirine kıyas kabul etmeyecek surette ruhanî ve tecridi bir azâmet göstermeye –velev nadiren olsun- muvaffakiyet hâsıl eden odur.”²⁸⁰ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta düşünürümüzün Rousseau’nun teorisinde doğa durumunda anlattığı insan varlığından farklı biçimde algıladığıdır. Rousseau’nun doğa durumunda toplumsal düzene geçmeden önce bahsolunan içgüdüsel, yalıtılmış, doğayla uyum içinde yaşayan insan tasavvurundan oldukça farklıdır. Namık Kemal insanın tabiatını, klasik İslami düşüncesi çerçevesinde algılamıştır diyebiliriz.

İnsanın sahip olduğu bir diğer özelliğiyle kendini her zaman müspet bir konumda tutabilir. Bu özelliği akledebilir bir varlık oluşudur: “Dikkatle bakılırsa bu kâr-gâh-ı kudretin her zerresi bir cihan-i hikmet, her lahzası bir devri ibrettir. Akıl her gördüğünden müstefid olabilir, her işittiğinde bir hisse-i marifet bulabilir; hatta allâme-i riyazi meşhur Newton mahsûlât-ı maârifin en mü’cizlerinden olan kuvve-i cazibe kanunlarını bir elmanın sukûtundan ibretbin olarak keşfeylemiştir. Her hissemend-i ibret olmaya çalışanlardır ki zor-i bâzu-yi irfan ile tabiatın ebvâb-ı serâirini sökerek saadet seray-i medeniyeti tezyin etmekte olan bu kadar cevâhir-i kemâlâtı, insaniyetin daman-i istifadesine isar etmişlerdir.”²⁸¹ İnsan akletmesiyle diğer varlıklardan üstündür. Bu üstünlüğü sayesinde insan, bulunduğu noktadan ileriye gitmek zorundadır. Rousseau’nun, insanın yetkinleşme özelliği sayesinde doğal duruma dönülemeyeceği görüşüne Namık Kemal’in düşüncelerinde de rastlayabiliriz. Döneminin

²⁷⁹ Ş. Mardin, a.g.e, s. 322.

²⁸⁰ N. Kemal, “Nüfus” Namık Kemal ve İbret Gazetesi, M. Nihat Özön, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1997, s. 72.

²⁸¹ N. Kemal “İbret” , Namık Kemal ve İbret Gazetesi, M. Nihat Özön, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1997, s. 54.

şartlarında pratize şekilde ifade ettiği terakkiye olan inancının kendisini bu yönde etkilediğini düşünebiliriz:

“(İnsan) Rûy-i zemini bu kadar masnuât-i nazar-rübâ ile tezyin eyliyor; tabiat-i külliye-yi irade-i cüziyyesine hâdim ederek bunca bedâyi-i kemâlâtı o meydana çıkarıyor; eyyâm-ı zulüm ateşinden, leyâl-i zulmet dumanından kurtarmaya o çalışıyor; deryayı sahra gibi her tarafında gezilir, havayı derya gibi içinde yüzülür bir hale o getiriyor; tabiatle pençeleşerek bu kadar cevâhir-i servet-i sine-i hırsından o koparıp meydana döküyor; ecelle güleşerek bunca emraz ve devhinin vücudunu o defediyor; buhar gibi en sakil ecsâmı , en kuvvetli mâadini berkeşte ve perişan etmek şanından olan bir dahiyeyi hizmetkârlıkta ve berk gibi dünyayı yakıp yıkmak lavâzımından bulunan bir beliyeyi tatlıkta o istihdam eyliyor; vûhuş ona munis oluyor; tuyûr onun itaatinde duruyor; o isterse şecerlerin semerâtı bir başka şekle bir başka hale giriyor; o murat ederse hâcerler hasiyetini değiştiriyor.”²⁸² Namık Kemal insanın gözlem yeteneği ve akli sayesinde tabiatı değiştirme özelliğine dikkat çekmektedir. Tabiatı insan için yaşanılır hale getiren yine kendisidir. Maddeye şekil vermede ve fiziki çevreyi her türlü imkânlarıyla hazır duruma getirmesi yine insanın çalışması ve yeteneği sayesinde.

“Bundan başka insanın say ve fikir ile dünyada izhar ettiği bunca bedâyi öyle bir parça ekmek yemek ve topraklarda yuvarlanıp uyumak için yaratılmış bir mahluk olmadığına burhan-ı kafidir. Binaenaleyh medeniyeti zaid görmek insanın halkında kudret-i fâtıraya abes gibi bir nakısa isnat etmek kabilinden addolunur.”²⁸³ İnsanın çalışma ve akli sayesinde meydana getirdiği bunca güzellikler yalnızca insanın ibtidai durumundan çıkması için yeterli derecede açık bir kanıttır. İnsan tarihsel süreçte bir şekilde ilerleyecektir. Bu sebeple medeniyeti insan için sonradan ortaya çıkmış bir hadise gibi algılamak insanın fitrî yapısına da ters düşmektedir.

3.2. Sözleşmenin (Biatin) İlk Basamağı: Toplumsal Düzenin Oluşumu

Akli yetenekleri sayesinde gelişmeye ve yetkinleşmeye meyyal bir varlık olduğu belirtilen insanın, toplum ve etik düzeyde konumlandırılmasına geçilir. Bu durum aynı zamanda siyasi bir organizmanın oluşumunun başlamasıdır. Politik-etik bir düzeni kurgulamaya

²⁸² N. Kemal, “İbret”, s. 73.

²⁸³ N. Kemal, “Medeniyet” , Namık Kemal ve İbret Gazetesi, M. Nihat Özön, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1997, s. 212.

başlarken Namık Kemal, öncelikli olarak insanın özgür ve iradeli bir varlık olduğunu dile getirir. Ona bu özelliğini sağlayan düşünme yeteneğine sahip, iradeli bir varlık oluşudur:

“İnsanın hürriyeti muhtâr olduğundan, ihtiyarı ise sâhib-i fikr bulunduğundan gelir. Bu bedâhet göz önüne alınınca tamamen teslim olunmak iktizâ eder ki her türlü havâss-ı beşeriye olduğu gibi hürriyete dahi esas, kuvve-i mütefekkiyedir.”²⁸⁴ Namık Kemal toplumsal yaşamı meydana getiren unsurların başında “hürriyet” kavramını öne çıkarır. Hürriyet toplumsal süreç içerisinde birbirine zarar vermesini önleyebilecek, her birini diğer insanın hukuku noktasında sınırlandıran bir kavramdır. İnsan toplumsal bağlardan yoksun toplumsal bir düzen içerisinde yer almasaydı hürriyet hakkını göz ardı edebilir, hürriyet yerine “hak” (güç) etkin olabilirdi. Ancak insanı cemiyet içerisinde kurgularsak her bir insanın sınırları diğer insanın hürriyetiyle sınırlı olmak durumundadır: “Malumdur ki insan şu mihman-saray-i vücutta münferit bulunmak lazım gelse kudretten nail olduğu hakk-ı hürriyeti her türlü kayıttan berî olarak azade-serâne icrâ eder; ortada daima hak görünür, bir vakit vazife meşhut olmaz. Fakat dünya bir ve insan müteaddit oldukça bu ahrâr-ı müteaddide cemiyet içinde ve birbiriyle rabita halinde buldukça herkesin hürriyeti sairelerinin hürriyetiyle mahdut olmak tabiidir.”²⁸⁵ Anlaşılacağı üzere “hürriyet”, Namık Kemal’in felsefesinde topluma (cemiyet) imkân veren ilkedir. Hürriyet sayesinde insanlar toplum içerisinde varlığını sürdürebilir.

İnsan hürriyetini bir toplum düzeni içinde var olarak gerçekleştirebilir. Hürriyet insanın sahip olduğu potansiyel bir haktır. İnsan hürriyetini gerçekleştirebilmesi için toplumdaki diğer fertlerin saldırılarından kendini güvende tutabilmelidir. Bu şartın gerçekleşmesi toplumun tüm fertlerini bağlayacak bir üstün kuvvetin ortaya çıkmasıyla mümkündür:

“İnsan ki Kudret’ten hürriyetle meftûrdur, bittabi o atâ-yı ilahi’den istifadeye mecburdur. Hürriyet-i âmme, cemiyet içinde muhafaza olunur; çünkü ferdi ferdin taarruzundan emin edecek bir kuvve-i gâlibeyi cemiyet hâsıl edebilir.”²⁸⁶ İnsanın hür ve iradeli bir varlık konumuna oturtularak, toplumla bütünleşme evresinde bireyin ön plana çıkarıldığını görürüz. Burada bizim önemseyeceğimiz husus, Kemal’in klasik İslam anlayışından koparak toplumun oluşumunu zorunluk içinde ifade etmesidir. Yine bu belirleyicilik etrafında bir araya gelen insanların ortak bir paydada buluşarak birbirlerine zarar vermesini önlemek amacıyla bir bütün içinde bir araya gelmesidir. Bu sözleşmenin ilk basamağını oluşturur. Rousseau’nun felsefesine

²⁸⁴ N. Kemal, “Hürriyeti Efkâr” Namık Kemal ve İbret Gazetesi, M. Nihat Özön, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1997, s. 65.

²⁸⁵ N. Kemal, “Hukuk-ı Umumiye”, s. 102.

²⁸⁶ Namık Kemal, “Ve Şâvirhüm Fi’l-Emr”, Makalât-ı Siyasiyye ve Edebiyye, Haz: Erdoğan Kul, Birleşik Yay. Ankara 2014, s. 152.

bu noktada geri dönersek; eşitliğin hüküm sürdüğü doğa durumu mülkiyetin ortaya çıkmasıyla sona erer. Ardından gelen eşitsizliğin tekrar giderilmesi amacıyla bir sözleşmeye ihtiyaç duyulur.²⁸⁷ Namık Kemale göre devletin tesis edilme imkânı ile ilgili iki evre bulunduğunu ifade eder görünmektedir. Birincisinde ilk olarak toplum oluşturulur, var edilir. Toplum insanları birbirine zarar vermektan alıkoyan, üzerinde genel olarak anlaşmaya varılmış bazı ilkelerle düzenlenmiş olması ile ayırt edilebilen bir birlik biçimidir. Bundan sonraki evrede işbölümünün de neticesi olarak hükümet inşa edilir ve toplumun bazı üyeleri, bu gücü uygulama görevini icra etmek için belirlenirler.²⁸⁸ Dolayısıyla Namık Kemal'in sözleşme teorisinde Rousseau'nun sözleşme durumundan farklı olduğunu görmekteyiz. Onun teorisinde toplum durumuna geçiş insanın cemiyette ontolojik olarak elde ettiği hak olan hürriyetin işlevselliğiyle ilişkilidir. İnsan hür ve irade bir varlık olarak cemiyette konumunu almıştır. Bu hürriyet hakkının korunması için cemiyetin oluşması lazımdır. Cemiyette var olan insan birbirlerine zarar vermektan emin olmak amacıyla siyasal bir bütünde bir araya gelmek zorundadır. İnsanın hürriyet içerisinde yaşamasına imkân kılacak bu siyasal bütünün diğer basamağını *sözleşme*; Namık Kemal'in teorisinde *biat* kavramı oluşturmaktadır. Çalışmamızda sırada *biat* üzerinde duracağız.

3.3. Sözleşmenin İkinci Basamağı: “Biat”

Türkçe’ de biat şeklinde kullanılan kelimenin Arapça aslı bey'attır. Bey' at "satmak; satın almak" manasındaki bey' mastarına bağlı olarak "yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek" anlamında kullanılmıştır. Sosyo - politik bir akit olarak ise devlet başkanını seçme, belirleme ve İslam hukuku çerçevesinde ona bağlılık gösterme anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber döneminde daha çok dini hükümlere bağlı kalmak ve Resülullah'a itaat etmek anlamında kullanılan biat , Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesinden itibaren sonraki kullanışlarına esas olacak siyasal bir mahiyet kazanmış, bir devlet başkanını seçme yahut seçilmiş veya bu makama herhangi bir yolla gelmiş devlet başkanına bağlılık sunma anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Gerek dört halife döneminde görülen, gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkan uygulamalar bu kurumun teorik esaslarının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır.

289

²⁸⁷ Mülkiyetin ortaya çıkışı için bkz: Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s.133, Toplum sözleşmesi evresi için bkz: Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 15.

²⁸⁸ Ş. Mardin, a.g.e, s. 323.

²⁸⁹ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “Biat”, Diyanet Vakfı Yay. İstanbul 2012, C. 2, s. 120-121.

Namık Kemal'in de üyesi olduğu Yeni Osmanlı grubunun, meşruti hükümet talep taraftarlarının meclise dayalı yönetim isteklerini gerekçelendirirken İslam siyasal kurumlarından aldığı ve sıkça üzerinde durduğu kurumlardan birisi *biattir*. Biat kavramının karşılıklı rızaya dayanarak kısmen de olsa demokratik içeriğe sahip olması, Yeni Osmanlıların meşrutiyet istekleri için elverişli bir kavramdı. Yönetici ile yönetilenler arasında yönetimle ilgili bir sözleşme olan biat, yönetilenlerin rızasını (onayını) ifade ediyor. Teorik olarak İslam devletlerinin başkanı seçimle işbaşına gelir. Başa geçen kişinin yöneticiliğinin yasallık kazanması, seçenlerin ona bağlılıklarını bildirmesi ile olur. Ancak seçmenler kitlesi halkın tamamı değildir, belirli ölçülerde ehliyet aranır. *Ehl-i hall ü akd* (çözme ve bağlama ehli) adı verilen bu kitlenin yönetim süreci boyunca işlevi olduğu varsayılır. Kısa bir dönemden sonra İslam hükümetlerinde saltanat usulünün hâkim olmasına rağmen, şeklen de olsa halifenin iş başına getirilmesinde biat kurumuna rivayet edilmiştir. Osmanlı saltanatı da genel olarak biat merasimini ihmal etmemiştir.²⁹⁰

Namık Kemal meşruti bir yönetim ve anayasa yapılması amacıyla kurmak istediği devlet düşüncesinde sözleşme kavramı yerine İslami terminolojiden devşirdiği biat kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bunun çeşitli sebepleri olmakla beraber Kemal için biat kavramı kendi toplumunun yapısından alındığı için elverişli bir içeriğe sahipti. Bu noktadan itibaren sözleşmenin ikinci basamağı olan biatin esas olarak neleri içerdiği kısmına geçilir.

Namık Kemal'e göre adli (yargı) konularında cemiyeti oluşturan yurttaşların söz hakkı olamaz. Bunun sebebi yargıyla ilgili hükümleri devletin belirlemesi gerekmektedir. Ancak söz konusu idarenin belirlenmesi olduğunda eğer cemiyetteki insanlar, bir araya gelerek bir kişiyi yönetici tayin ederse geçerli olmak zorundadır. Çünkü yöneticiyi belirlemek milletin hakkıdır:

“Bir belde ahalsi ictimâ’ ile beynlerinde zuhûr edecek deâvî yi fasl için bir zatı kendilerine kadı nabsetseler, kazası sahih olmaz, hüküm yine taraf-ı saltanattan mensub olan kadıya ait olur; çünkü kazâ hükümetin hakkıdır. Fakat bir belde ahalsi ictima’ ile bir zata saltanat veya hilafet için akd-i biat etseler, o zat sultan veya halife olur, ondan evvelki sultan veya halifenin hiç hükmü kalmaz; çünkü imamet ümmetin hakkıdır.”²⁹¹ Görüldüğü üzere bu bölümde halk ile halife (yönetici) arasında yapılan bir mukaveleden söz edilmektedir. Mukavelenin gerçekleşebilmesi için halkın, cemiyetin taraflardan biri konumunda bulunması

²⁹⁰ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay. , İstanbul 1991, s. 122.

²⁹¹ N. Kemal, *Ve Şâvirhüm Fi'l-Emr*, s. 152.

zorunludur. Mukaveleyi meşruti talepler doğrultusunda genişletilebilmesi amacıyla da *biat* kurumuna başvurulur.

“Her ümmet, emri tevkîli ahlak ve ihtiyacının icâbına göre vûsatli, tutabilir. Ancak kavâidi hükmiyyedendir ki hükümet her ne zaman, her ne mekânda, her ne suretle olursa olsun efrâdın hürriyetini en az takyid edecek yolda olmak gerektir. Hiçbir ümmet mesela bir ferdini te’ diben hâkim-i mutlak nasbetmek yahut bir şahsın eline kudret-i teşri vermek gibi şeylerle o kaideyi ihlâl etmek istemez, istese de bî-hakkın muktedir olamaz; çünkü ne bir nefsin ferdine zulmetmeye ne de umumun hukuk-u efradını ihlal etmeye hakkı vardır.”²⁹² Namık Kemal, yöneticinin fertlerin hürriyet hakkına saldıracağı ya da kısıtlayacağı durumlarda sözleşmeye halkın son verebileceğini ifade eder. Fakat bu hak, fertlere ya da soylulara ait olmaktan çıkmıştır ve toplumun bütününe tanınmıştır. Bu nedenle toplumun tamamı sözleşmeyi bozmak amacıyla bir araya gelebilir. Rousseau’da sözleşmeyi bozma hakkı hem halk açısından hem de egemen varlık açısından ele almaktadır. Halkın bütünü için değiştirilemeyecek zorunlu bir yasa olmadığını²⁹³ söyleyen Rousseau, egemen adına daha toleranslı davranır. Egemen varlık (yönetici) kendini kurmuş kişilerden (halktan) oluştuğu için aslında uyruklarına güvence göstermesi gerekmez. Ancak egemen varlığın uyruklarına zarar vermesi de aklen mümkün değildir. Buna rağmen egemen varlık her ne kadar uyruğu ile çıkarı ortak olsa bile halkın bağlılığını sağlayacak yolları bulamazsa, halk sözleşmeyi kolaylıkla sözünden dönebilir.²⁹⁴ Namık Kemal ve Rousseau’nun sözleşmeyi bozma yetkisinde birleştiğini söyleyebiliriz.

Sözleşme konusunda değinmemiz gereken diğer en önemli husus “genel irade” dir. Rousseau, Toplum Sözleşmesi’nde siyaset düşüncesini oluşturan en temel unsurları arasında genel iradeyi saymaktadır. Rousseau genel iradeyi sözleşme kavramıyla özdeş tutmaktadır.²⁹⁵ Nâmık Kemal’in “genel irade” konusundaki görüşü Rousseau’dan farklılık arz etmektedir. Bireylerin istençlerinden ayrı ve üstün bir genel istenç olduğu görüşüne itiraz eder: “ Birtakım müellifler insan içindeki hakkın münferit ve müçtemî itibariyle iki tavır üzerinde cereyan ettiğine bakarak hukuk-u şahsîyeye mukabil bir de hukuk-u umumîyenin vücuduna zâhip oldular (düşüncesine kapıldılar) ve ona dair fenn-i mahsus tedvin eylediler. Fakat zehâpları makrun-u hakikat değildir.” Namık Kemal’e göre şahsî iradeden (hukuk-ı şahsiye) ayrı genel

²⁹² N. Kemal, *Ve Şâvirhüm Fî'l-Emr*, s. 153.

²⁹³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 16.

²⁹⁴ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 17.

²⁹⁵ “Her birimiz bütün varlığımızı ve gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz.” Bkz: Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 15.

irade (hukuk-ı umumîye) var olamaz. Genel iradenin neden var olamayacağını şöyle ifade eder: “Şimdi bir kere tarife bakalım: Evvela, bir cemiyet gerek diğer bir cemiyete ve gerek efrâdına nisbeten olunsun hiçbir vakit kendini terkîb eden âzadan ayrı bir vücûd hükmünü bulmaz. Binaenalyh, o bahsolunan münasabâtta hukuk-u şahsîyeden başka birtakım kavaid inbias edebilmek aklen mümkün değildir.”²⁹⁶ Namık Kemal, Rousseau’nun aksine kişilerin iradelerinden ayrı genel bir iradenin varlığını, cemiyetin kendini oluşturan üyelerden ayrı tutulamayacağı sebebiyle mantıksal açıdan mümkün görmemektedir.

Halkın yönetimde iradesinin etkin olabilmesi için ısrarcı tavır sergileyen Namık Kemal’in, “genel irade” kavramını reddetmesi siyaset teorisini iç tutarlılık açısından şüpheli hale getirmekteydi. Buna rağmen Namık Kemal genel irade konusunda neden farklı düşünmüştür? İlk olarak düşünürümüz, İslami siyasal yükümlülüğün İslami siyasi literatürde sağlam kaynakları bulunduğunu düşündüğü için kabul etmemiş olabilir. İkinci olarak, imparatorluğun içinde bulunduğu kötü koşulları bertaraf etmek amacıyla kesin reformlar tavsiye etmekteydi. Ancak bu tavsiyeler toplumda kabul görmemiş hatta tepkiyle karşılanmış olabilir. Namık Kemal’in siyasi teorisinin kabulünü sağlamak amacıyla genel irade noktasında olumsuz fikirler ortaya koyması muhtemeldir.²⁹⁷

3.4. Hâkimiyetin Kökeni

Toplumunu meydana getiren bireylerin toplumsal ve hukuki bağlayıcılıkla mukavelenin oluşturulmasının ardından devletin / siyasi yetkenin hangi dayanaklar üzerinde kurulması gerektiği sorunu gündeme gelmektedir. Bu sorunun açıklığa kavuşturulabilmesi aynı zamanda bireylerin siyasi bir organizasyonda kendi iradeleriyle karar verme hakkının olmasıyla bağlantılıdır. Namık Kemal’in teorisinde bu yetki /hak egemen gücün dayanağının soruşturulması demektir.

Hâkimiyet hakkının siyasi mülâhazalar içerisine yerleştirilmeden önce bu hakkın ontolojik özelliğine dikkat çekilmektedir. Hâkimiyet duygusu bireyde zaten doğuştan var olan, bireyin bağımsız (hür) yaratılışını gösteren bir özelliktir. Hâkimiyet insanların yekûnunda sonradan oluşan bir hak değil, her bireyin yaratılıştan sahip olduğu haktır:

“Hâkimiyet-i ahali ki kuvâ-yı hükümetin halktan münba’is olmasından ibaret ve lisan-ı şer’de namı hakkı bey’attır, umûm ve ahali kelimesinin ifade ettiği manayı mücerred üzerine

²⁹⁶ N. Kemal, Hukuk-ı Umumiye, s. 103-104.

²⁹⁷ Ş. Mardin, a.g.e, s. 338.

âriz olmuş bir salâhiyyet değil, her ferdin hilkaten malik olduğu istiklâl, istiklâl-i zati levâzımdan bir haktır. Her kimse kendi âleminin padişahıdır.”²⁹⁸ Toplumdaki her birey hür iradesi ve düşüncesiyle devlet idaresini belirlemede söz sahibi olabilmelidir. Yönetimin tayin edilmesi meselesinde donanımlı olarak hazır bulunan bireyin söz sahibi olabilmemesini sağlamak amacıyla yönetimi belirlemek hakkının nasıl işlevsel hale getirileceği en önemli sorundur. Bireylerde tek tek doğuştan bulunan hâkimiyet duygusu, toplumdaki her bir fertte bulunan hakların birleşimiyle eş değer hale gelir. Toplumdaki fertlerde toplanan bu haklar, birleşik bir kuvveti meydana getirir. Dolayısıyla hâkimiyetin; bu birleşik kuvveti meydana getiren halka / umuma ait olması oldukça doğaldır:

“Hâkimiyetin unsur-ı terkîbi o kuvvettir ki; efrâdda olan kuvvetlerin ictimâ’ından husûle gelir. Binaenaleyh, ferdin kendi iktidarına tasarruf-ı tabiisi gibi kuvâ-yi müctemiâ dahi bittabî efrâdın mecmû’una ait olduğu için her ümmette hakkı hâkimiyet umumundur.”²⁹⁹ Kemal özgürlükleri garanti altına alan devlette, toplumdaki tüm fertlerin iradesine öncelik tanıyarak hâkimiyet hakkının cumhurda olması gerektiğini söyler. Namık Kemal’in halk egemenliğiyle ilgili görüşleri Rousseau’nun devletin kaynağının ne olması gerektiği düşüncesiyle oldukça benzeşmektedir. Rousseau egemenlik kavramını tanımlanırken aynı zamanda egemenliğin kaynağını da ifade etmektedir.³⁰⁰ Görüldüğü üzere egemenlik hakkının halka ait olması açıkça ifade edilmiştir. Bu görüşün Klasik İslami düşünceyle ilgisinin bulunmadığı açıkça ifade edilebilir. Rousseau’dan iktibas edilen bu düşünceyi ispatlamak isteyen Kemal’in başvuru kaynağı sözleşme (biat) teorisi olmaktadır.³⁰¹

Namık Kemal egemenlik hakkının halka ait olması gerektiğini gerekçelendirirken halk egemenliğini adalet kavramıyla ilişkilendirerek ispatını kuvvetlendirir. Hukuk açısından adaleti icra etmeye bütün insanlar aynı oranda güç yetiremediğine göre her cemiyette “maddi bir üstün gücün” olması zorunlu hale gelmektedir. Bu zorunlu gücü oluşturan temel kuvvet ise “çoğunluğun gücünden” başkası olamaz: “Hukuk-ı insaniyenin tekâbülünden hâsıl olan hadd-i adaleti bilmeye umum ebnâ-yı beşer muktedir olmadığından ve muktedir olanların dahi pek çok defalar bilmek veyahut bilişine göre hareket etmek istemediği her gün bin tecrübe ile

²⁹⁸ N. Kemal, “Hukuk-u Umumiyye”, s. 105.

²⁹⁹ N. Kemal, Ve Şâvirhüm Fi’l-Emr, s. 152.

³⁰⁰ “Üyelerinin bir araya gelmesiyle kurulmuş tüzel kişiliğe sahip devlet veya site adını verdiğimiz siyasal yapının en önemli işi kendi varlığını korumaktır. Bu sebeple her bir parçayı bütüne uygun bir biçimde işletip kullanmak genel ve zorlu bir güç ister. Doğa insana nasıl organları üzerinde kesin bir yetki tanırsa politik bütün de kendi organları üzerinde kesin bir yetki verir. Bu yetki, genel iradenin yönetimi altında olursa **egemenlik** adını alır.” Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 28.

³⁰¹ M. Türköne, a.g.e, s. 116.

bedâhete çıktığındandır ki zaten mücerret ve binaenaleyh hükmünü mer'i tutturmaya iktidardan mahrum olan bu haddin taarruzundan vikâyesi için her cemiyette maddi bir kuvve-i galibenin vücuduna zaruret-i kat'iyeye mesnetmiştir... Bu kuvvet ise elbette ekseriyetin mecmu-i kuvâsından başka bir şey değildir.” Aynı bölümün devamında Namık Kemal ekseriyetin kuvvetinin delile ihtiyaç duymayacak kadar kuvvetli bir ispat olduğunu ifade eder: “ Bu bapta delil iradına bile hacet görmeyiz, çünkü ekseriyetin ekalliyete galebesini dünyada bir akıl yoktur ki kabul etmesin.”³⁰² Rousseau genel iradenin her koşulda doğruya yöneldiğini sorgular. Genel iradenin her koşulda doğruya yönelik tutum sergilemesi gerektiğini ifade eder. Genel iradeye olan güvenini insanın yaratışından gelen adalet kavramına bağlayan Rousseau, dolayısıyla genel iradenin adaletli doğasıyla, her konuda ve herkes için geçerli olduğunu savunmaktadır.³⁰³

Namık Kemal hâkimiyet hakkının halka ait olması gerektiği üzerinde durduktan sonra bu hakkın nasıl icra edileceği sorununa cevap aramaya çalışmıştır. Halkın elinde bulundurduğu egemenlik hakkını her vatandaşın aynı anda ve aynı mekânda doğrudan kullanma imkân bulunmamaktadır. Bu zorunlu sebepten ötürü yönetimi bir aracı kurumun üstlenmesi gerekmektedir. Yönetim işini üstlenen bu kurum “hükümet” olmaktadır. “Umûmun o hakka müterettib olan vezâif-i bi'z-zât icra etmesine imkân müsâ'id olmadığındandır ki, tayin-i imam ve teşkil-i hükümet zarûriyetten olur. Bu ise cem'iyetin, zikrolunan vezâ'ifini icraya bazı efradın tevkîl etmesinden başka bir şey değildir.”³⁰⁴ Namık Kemal yönetimi bir kuruma ya da birtakım şahıslara “vekâleten” devretmektedir.

Rousseau'nun siyasi teorisinde de halk hâkimiyet hakkını doğrudan icra edemez. İdare yetkisini bütün halkın kullanmasına maddi bakımdan imkân olmadığından, halk isterse bu yetkisini kendi içinden bir çoğunluğa, isterse tek bir şahsa verebilir. Bununla birlikte, bu tek şahıs yahut çoğunluk, halka vereceği emirleri her vakit halk hâkimiyetinden ve halkın kendisinden alır. Halkın egemenlik hakkını uygulayacak, onların rızasıyla o hakkı temsil edecek bir heyet olması gerekliliğinden ötürü; halk egemenlik hakkını çeşitli yollarla yönetecek kişiye tefviz eder.³⁰⁵

³⁰² N. Kemal, Bazı Mülâhazat-i Devlet ve Millet, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, M. Nihat Özön, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1997 s. 139-140.

³⁰³ Genel iradenin adalet kavramıyla ilişkilendirilmesi için bkz: Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 29.

³⁰⁴ N. Kemal Ve Şâvirhüm Fî'l-Emr, s. 152.

³⁰⁵ N. Berkes, a.g.e, s.289. Ayrıca bkz: Hükümetin, egemen bütün ile halkın aracı konumda olması: Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 34.

Toplum Sözleşmesi'nde Rousseau'nun üzerinde durduğu diğer önemli nokta egemenliğin devredilemez oluşudur. Hâkimiyet, halkın isteği dışında, hiçbir vakit bir başkasına bırakılamaz. Halk, kendisine ait olan bu hakkı yani idare yetkisini kendisinin belirleyeceği temsilciye verir. Bu temsilcinin temsil ettiği kuvvet, fertlerin bir araya gelerek oluşturduğu kuvvetten, hâkimiyet ise, bu fertlere ait olan potansiyel haktan başka bir şey değildir. Namık Kemal de bu düşünceyi şöyle ifade eder: “Hükümet benim, sizin ve sair vatanın ebnâ-yı kuvvetinden ibaret değil midir? Benim kuvvetime benden veyahut ihtiyâr ve ekseriyete tabiiyet suretiyle tevdi' ettiğim zattan başka bi-hakkın kim malik olabilir?”³⁰⁶ Yine bir başka yerde bu durumu şöyle dile getirir: “Hâkimiyet, hiçbir vakit, hiçbir kimseye terk olunamaz, hiçbir vakit, hiçbir kimseye, o istiklâlden biat gibi, intihâb gibi, tevkîl gibi, mevcut olan vesâitin birine tatbiken bir salâhiyeti mahsusa iktisap eylemeden veya o salâhiyete nail olanlar tarafından ikinci derecede bir mezuniyet almadan bir fert veya bir aile veya bir şirket veya bir heyet namına icrai ahkâm etmekte haklı olabilmek ihtimalin haricindedir.”³⁰⁷ Görüldüğü üzere hâkimiyet kavramı Namık Kemal'in teorisinde umumun varlığından ayrı düşünülemez biçimde önem taşımaktadır. Yönetim tayin edilmesinde meşru seçim yollarının dışında belli bir zümreye, bir ferde devredilemez.

3.5. Hükümet

Namık Kemal, hükümetin belirlenmesi noktasında öncelikli olarak hükümetin meşruiyetini sağlamak ister. Hükümetin meşruiyeti, mukavelenin gerçekleşmesi konusunda olduğu gibi fertlerin hürriyeti meselesiyle yakından bağlantılıdır. Namık Kemal'e göre insanın en önde gelen özelliği her türlü davranış ve fiillerinde hürriyet hakkıyla icrada bulunabilmesidir. Ancak birey bu tabii eğilimini her koşulda devam ettirmeyi hedefler. Doğal bir hak olarak elde ettiği hürriyet sıfatının sürekliliğini sağlama isteğini, başkasının hürriyeti (hürriyet-i gayr) söz konusu olduğunda sınırlanmalıdır. Tam bu noktada toplumsal yaşamda hürriyet hakkının doğru bir biçimde icra edilebilmesi amacıyla “üstün bir kuvvetin varlığı” zaruri olmaktadır. Namık Kemal'in ifadesiyle: “...hürriyet-i gayr ile mahdudiyeti bilbedahe sabit olan hakk-ı hürriyetin haricine çıkarmamak için cemiyet içinde bir kuvve-i gâlibenin vücudu selâmet-i beşerin levâzım-ı zaruriyesinden addolunmuştur.”³⁰⁸ İnsanların hür olarak

³⁰⁶ N. Kemal, “Usulü Meşveret Hakkında Mektuplar 1”, Makalât-ı Siyasiyye ve Edebiyye, Haz: Erdoğan Kul, Birleşik Yay. Ankara 2014, s. 160.

³⁰⁷ N. Kemal, Hukuk-ı Umumiye, s. 105.

³⁰⁸ N. Kemal, Efkâr-ı Umumiye, s. 171.

doğduğu ve birbirleriyle eşit olduğu düşüncesinden yola çıkan Namık Kemal'e göre; hür olan kişi başkasının egemenliğine giremez. Bu nedenle her kişinin hürriyetini diğerinin taarruzundan korumak için devlet veya hükümete ihtiyaç duyulur.³⁰⁹

Cemiyetin sosyo-politik bütünlüğü içerisinde hükümetin meşruiyetini sağlayan diğer önemli neden egemenlik hakkını elinde bulunduran halkın, yönetim işini doğrudan icra edemeyişidir: "...cemiyet-i beşerde ise umumun kuvvetinden büyük bir kuvvet olmadığı fennen ve bedaheten sabit olduğundan dünyada efradın hukuk-ı tabiiye ve hukuk-ı mevzuasını muhafaza etmek umumun kuvvetine mevdu görülmüştür. Yalnız umumun milyonlarca nüfusu muhtevi olan bir işveri azimde değil, yüz haneli bir köyde bile bu vazifeyi bizzat icrâya muktedir olamamasındandır ki usûlü tevkile müracaat etmeye ıztırâr gelmiş ve bu usûl her cemiyetin senedi meşruiyeti olmuştur."³¹⁰ Hükümetin meşruiyetini belirleme hususunda halkın tüm fertleri bir güç etrafında birleşir. Bu güç etrafında birleşen halkın tümünün aynı anda, eşgüdümlü olarak yönetimi gerçekleştirebilmesi imkânsızdır. Bunu gerçekleştirebilmek için bir vasıtaya ihtiyaç duyulur. Bu vasıta ve güç "hükümet"tir. Aynı zamanda hükümetin varlığı, halkın yönetimde iradeli bir şekilde rol almasını sağlar. "*Kuvve-i galebe*" ifadesinde geçen *güç* yani hükümet, toplumu oluşturan bütün fertlerin yönetimle ilgili işlerde bizzat etkin bir rol oynadığı için vardır. Bu nedenle, hükümet yönetimde mütehasıs birinin tayin olunması için bir anlaşmanın neticesi olarak doğar ve nüfusun artmasıyla ortaya daha büyük zorlukların neticesinde bir işbölümü olarak düşünülebilir.³¹¹

Namık Kemal'in hükümetin meşruiyetini izahında belirttiği düşünceler, Rousseau'nun hükümet tanımıyla paralellik taşımaktadır. Rousseau'ya göre de hükümet vatandaşlar ile egemen arasında yasaları yürütmek ve sosyal-politik özgürlükleri garanti altına alabilmek amacıyla görevli bir aracı bütün konumundadır: "Hükümet nedir? Yurttaşlarla egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, gerek yasaları yürütmek, gerekse politik ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür."³¹²

Hükümetin kurulmasının gerekliliğinin belirtilmesinin ardından hükümetin tarifi gelmektedir. Namık Kemal hükümetin meşruiyetinde belirttiği üzere halkın hâkimiyet hakkının bir üstün otoriteye verilmesiyle hükümet kurumunun işlevi de kısmen tanımlanmış olmaktadır. Bu bağlamda Namık Kemal hükümeti, umumun yetkilerinin bir kurum, otorite tarafından

³⁰⁹ M. Çadırcı, Namık Kemal'in Ekonomik ve Sosyal Görüşleri, Ankara Üniv. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Tarihi Dergisi, 1991, S. 2, s. 41.

³¹⁰ K. Birand, a.g.e, s. 30.

³¹¹ Ş. Mardin, a.g.e, s. 323.

³¹² Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 54.

üstlenilmesi ve halkın da yönetim görevini “tevkil” etmesiyle açıklamaktadır: “ Dünyanın her yerinde hükûmet denilen hıfz-i hukuk hizmeti umum tarafından efradının bir veya birkaçına havale olunmuştur. Hükümet veya devlet halkın böyle bir tevkili icra etmek şartıyla bulunduğu tavrına denir. Ümmet tabiri ise emr-i tevkilden kati nazarla bir heyeti medeniyyenin mecmû’unu ifade etmek için kullanılır.”³¹³ Hükümet hâkimiyetin icra edilmesinde aslî bir unsur olmaktan ziyade yetkisini umumun bütününün gücüne bağlı bir kurum niteliğindedir. Halk, hâkimiyet görevini doğrudan kullanamadığı için hükümet bazı yetkilerle yönetim işini devralmıştır, üstlenmiştir. Dolayısıyla hükümet umumun taleplerini dikkate almak zorundadır: “ Hiç şüphe edilmemek iktizâ eder ki, bir hükümet halkın ne pederidir, ne hocasıdır, ne vasisidir, ne lalâsıdır. Efrâdın marifetine, mülkün mamûriyetine, insaniyetin kemâliyetine, medeniyetin terakkisine hizmet eder ise hem kendinin, hem ahalinin, hem de bütün âlemin menfaatine mürüvvet-mendane bir muvenet ibraz etmiş olur. Namı kıyamete kadar insaniyetin evliya-yı niamı olan eâzımla beraber yâd olunur.”³¹⁴

Hükümetin yönetim görevini üstlenmesi düşüncesi Rousseau’nun görüşlerinde de aynı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Rousseau’ya göre de yönetim ancak bir görev verme işidir. Egemen varlığın görevlisi mesabesinde bulunan yöneticiler, egemen adına devlet gücünü kullanır. Ancak egemen varlık (halk) bu yetkiyi sınırlayabilir, onda değişiklik yapabilir, istediği zaman geriye de alabilir.³¹⁵

3.5.1. Hükümet Biçimleri

Toplumun belli bir siyasi organizasyon içerisinde bir araya gelmesinin gerekliliği hâkimiyet fikrinin varoluşsal altyapısını hazırlamıştır. Hâkimiyet hakkının ise cumhura ait olması düşüncesi Namık Kemal’i yönetim şekilleri üzerinde düşünmeye de yönlendirmiştir. Özellikle devletin içinde bulunduğu sıkıntılar, bir anayasa hazırlama gerekliliği düşüncesi gibi pragmatik kaygılar yönetimin şeklinin ne olması gerektiği konusundaki soruları arttırmıştır. Namık Kemal Türk toplumunun yakın tarihinde bazı sosyal, kültürel ve siyasi değişikliklere öncülük eden ve meşruti bir monarşiden yana olan Yeni Osmanlılar yönetim erkinin denetime tabi olmasını istedikleri için tıpkı Batı’da olduğu gibi halkın temsilcilerinden oluşan bir parlamentonun kurulması gerektiğine inanıyorlardı. Nihai gayeleri meşveret usulünü kurmak olan bu grup bu maksatla, özellikle basın yoluyla mücadeleye başladılar. Bu yöntemle hükümeti

³¹³ N. Kemal, Hukuk-i Umumiye, s. 140.

³¹⁴ N. Kemal, “İbret”, s. 58.

³¹⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 54.

etkilemek isteyen yeni Osmanlılar, Hürriyet gazetesini kurdular ve buradaki yayınları sayesinde meşveret usulünün başlangıcı niteliğindeki Şurâ-yı Devlet'in kurulmasına sebep olmayı başardılar.³¹⁶

Fransa'nın yönetimi ile Osmanlı Devleti'ni kıyaslayan bir makalesinde Namık Kemal, yönetim olgusunun temel olduğunu fakat yönetici ve hükümetlerin değişebileceğini “...altı yüz senede birkaç yüz kere ihtilâl ettik; hepsinde eşhâs-ı müdürde değişti, sureti idare yine baki kaldı”³¹⁷ sözleriyle vurgular.

Rousseau hükümet biçimleri hakkında Namık Kemal ile aynı düşünmektedir. Rousseau egemenliğin kaynağının halk olmasını belirtmesine rağmen toplumsal ve siyasal koşullarda yönetim biçiminin değişiklikler gösterebileceğini ifade eder. Rousseau'ya göre egemen varlık yönetici ve halk arasındaki sürekli ilişkide keyfi bir unsur olmayıp, politik bütünün özünden doğan bir neticedir. Bu ilişkide temel olan unsur halktır, egemen güçtür. Dolayısıyla halkın kendisi zorunlu biçimde değişmez olduğuna göre yönetimle ilişkisi niceliksel yönden değişikliğe uğrayabilir. Bu ilişkiye göre tek bir yönetim biçimi düşünülemez; büyüklük bakımından ne kadar ayrı devlet bulunuyorsa, öz bakımından da bu denli çeşitlilikte hükümet biçimi mümkündür.³¹⁸

3.5.1.1. Monarşi

Namık Kemal, kurguladığı siyasi teori bağlamında öncelikli olarak halkın yönetime etkin şekilde katılabilmesini talep etmekteydi. Bireylerin hürriyet talepleriyle oluşturulmuş bir toplumda devlet ve devlet mekanizmalarının kurulması doğal bir sonuçtu. Ancak Kemal'in bazı makalelerinde meclisi dâhil edebileceği meşrutî bir monarşik sistemi destekler yönünde görüşleri de bulunmaktadır.

Namık Kemal, baskıcı bir yönetim biçimine karşı olmakla beraber, ideal ölçüde oluşturulabilecek meşrutî bir monarşi gündeme gelebilirdi. Osmanlı hanedanının ve sultanın kutsal haklarının saklı tutulduğu ve diğerleri ile kıyaslandığında, temsili niteliği bir hayli tartışma götürür bir meşrutî monarşi modeli kurulmak isteniyordu.³¹⁹ Bu meşrutî modelde kuvvetler ayrılığı prensibine uygun bir hükümet sistemi kurgulanmak istemiştir. Bu hükümetin teşekkülünde çeşitli meclisler bulunmaktadır. Görevi hükümet kanunları ve idari yönetmelikleri

³¹⁶ K. Çağan, a.g.m, s. 259.

³¹⁷ N. Kemal, “Usulü Meşveret Hakkında Mektuplar 1”, s. 163.

³¹⁸ Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 56.

³¹⁹ Cemil Koçak, “Namık Kemal”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İletişim Yay. İstanbul 2001, 3. Baskı, C. 1, s. 248.

hazırlamak olan ve idarede oluşan sorunları çözümlenebilecek bir Şura-yı Devlet Meclisi; Devlet Şurası'nın hazırladığı kanunların yasallığını denetleyecek ve devlete uygunluğunu tetkik edebilecek halk meclisi Şura-yı Ümmet ve temel kanunları ve hakları muhafaza edecek olan senato (ayan meclisi) yer alır.

Namık Kemal günün şartlarında Osmanlı İmparatorluğu için ideali, meclis sistemiyle beraber Fransız monarşisidir. “Hukuku siyasiyemizi temin edecek ve devleti bulunduğu hali izmihlâlden kurtaracak vasıta, Fransızların idaresini numune tutarak tesis edilecek olan bir nizamât-ı esasiye olacaktır.”³²⁰

Namık Kemal, monarşik meşrutî bir sistemi destekler görünmesine rağmen, monarşi biçimini eleştirmekten de geri durmamıştır. Rousseau gibi, Kemal de monarşik sistemin otoriter yönetime kolaylıkla yol açabilme ihtimalini ifade etmektedir. Bunun nedeni özel iradelerin baskın çıkmasıdır. Bunun dışında monarşik sistemde halkın aleyhinde birçok çatışma ve savaş hali de muhtemeldir. Dolayısıyla devletin ve cemiyetin içerisinde bulunduğu aynı zamanda siyasal yozlaşma halinin yansımasıdır:

“Bir kavmin yalnız ahlak-ı siyâsiyesi bozulursa içlerinden bir Louis XIV çıkar, devlet benim şahsımdan ibarettir diyerek her istediği hükmü icra eder. Efkâr-ı siyâsiyesi yanlış bir yola giderse aralarında bir büyük Napoléon peyda olur, rûy-i zemin üzere saray-ı saltanatını tesis etmek için güya Fransa'nın şan ve azametinden tutturarak üç,beş milyon nüfusun kanını ibraz eder. Bir kavmin efkâr ve ahlak siyâsiyesine ikisine de fenalık arız olursa havâss-ı maneviyesi sekte-dâr olmuş bir vücudun aza-yi mâddiyesinde hâsıl olan ahlât-ı faside gibi hiç umulmadık yerden bir üçüncü Napoléon çıkagelir, arız olduğu vücud-i siyâsiyi maddî ve manevî inkîraza müstait olabilecek bir hâle getirir.”³²¹ Tek başına yönetim otokratik olma olumsuzluğunu da beraberinde getirebilir.

Rousseau'ya monarşik devlet yapısının zıt davranışları içerisinde barındırmadığı ve uygulamalarda az uğraşla verimli sonuç elde edilebileceği gerekçesiyle güçlü bir yönetim kurulmasına müsait olduğunu ifade eder. Ancak monarşi yönetimi bu olumlu özelliğinin yanı sıra devlet yapısının güçsüz olmasına da sebebiyet verebilir. Çünkü monarşide özel iradeler daha rahat baskın çıkabilir ve diğer istemleri kolaylıkla dilediği gibi yönetebilir. Her şey aynı amaca yönelik olsa da monarşik devlet hiçbir zaman halkın mutluluğunu gözetmez. Yönetim gücü de halkın aleyhine işler durur.³²² Rousseau'nun tek kişinin yönetiminin doğasından

³²⁰ K. Birand, a.g.e, s. 37.

³²¹ N. Kemal, “Efkâr-ı Umumiye”, s. 178.

³²² Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 67.

kaynaklanan bir nedenle sakıncalarının olduğu konusunda, Kemal'in de Rousseau ile aynı düşüncede olduğu anlaşılmaktadır.

3.5.1.2. Demokrasi (Usul-i Meşveret)

Namık Kemal, halkın yönetime dâhil olabileceği bir idare şeklinin sağlanabilmesi için öncelikle yönetilenlerin, halkın bu konuda yeterli bilinç düzeyine sahip olması gerektiğinin farkındadır. Osmanlı vatandaşlarının yönetimde söz sahibi olması noktasında; efkâr-ı umumiye oluşturabilecek düzeye erişmediğini iddia edenleri özellikle eleştiriye tabi tutar. *Efkâr-ı Umumiye* isimli makalesinde halkın belirli meselelerde kamuoyu oluşturabilmesi için belirli bir bilgi düzeyinde olması gerektiği şeklindeki düşünceleri reddeder:

“Bir kere tarihlere müracaat buyrulsun: Üç, dört yüz sene hürriyette, vatanperverlikte bir mevk-i kemal ihrâz ederek milletler padişahı ünvanını kazanmış olan Roma’da bu feyze sebep efkâr-ı umumiyeden başka bie kuvvet mi idi? Yahut efkâr-ı umumiye hukuk mekteplerinde mi hasıl olmuş idi? İsviçre dağlıları ve Amerikan zürâ-i asrımızda efdâl-i hükümet olan cumhurlarını efkâr-ı umumiyenin fikdanı halinde mi tesis ettiler? Yoksa tesis etmeden evvel maarif-i siyasiyeye dair dersler mi okurlar idi? Milletimizin hayatını Feyzullah Efendi ve İbrahim Paşa gibi nice müstebit zalimin pençesinden ve sefahatinden halas eden fedakârlar bu memlekette efkâr-ı umumiyenin misal-i müşahhası mı değildirlir? Yoksa o vakit Yeniçeri kışlalarında Fransa veya Almanya’nın siyaset kitapları mı tedris olunuyordu? Hülasa hiçbir vakitte hiçbir millet yoktur ki efkâr-ı umumiyeden mahrum olabilsin.”³²³ Kamuoyu oluşabilmesi için özel bir eğitime ihtiyaç duyulmadığını ifade eden Kemal’e göre, kamuoyu düşüncesi bir toplumda yerleşik olarak mevcuttur.

Namık Kemal, meclisi seçme hakkının halka ait olması eleştirenlere karşı Osmanlı vatandaşının da siyasi konularda yeterince dirayet sahibi olduğunu söyleyerek cevaplandırır:

“Şimdi bittabi meclis azasının intihâbı halka ait olacak e herkesin hakk-ı intihâbı bittabi tasdik olunacak. (bu görüşe itiraz eden bir mektup sahibi) Bizim köylülerimiz erbâb-ı dirâyeti intihâba nasıl muktedir olabilir ve bu babda hükümetin iğfalâtını nasıl menolunur? Meğer bu zat zanneder mi ki Avrupa’nın her köylüsü hakkı batıldan, ahmağı âkilden, zalimi adilden, âlimi cahilden tefrîke muktedirdir.”³²⁴ Namık Kemal halkın yönetime bir kez etkin olarak katılımı sağlandığında, onların da birey olarak kendi görüşleriyle yönetim konusunda belli bir idrake sahip olacağına inanmaktaydı. Bu görüşün Aydınlanma kaynaklı olduğu açıktır. Mesela Namık

³²³ N. Kemal, “Efkâr-ı Umumiye” s. 175.

³²⁴ N. Kemal, Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar II, Makalât-ı Siyasiyye ve Edebiyye, Haz: Erdoğan Kul, Birleşik Yay. Ankara 2014, s. 167.

Kemal'in sıradan bir insanın siyasi açıdan sağlam kararlara ulaşmaya muktedir olduğu konusunda büyük bir inanca sahipti.³²⁵

Namık Kemal, halkın yönetime katılması konusunda vatandaşların siyasi karar verme olgunluğuna sahip olduğunu belirttikten sonra cumhurî yönetim biçiminin imkânını gündeme getirir. Cumhuriyet yönetim de olası idare şekillerinden biridir. Namık Kemal'in burada kastettiği yönetim biçiminin tam anlamıyla cumhuriyetin seçilmesiyle ilgilidir. Cumhuriyetle idare şeklinin mevcut şartlarda gerçekleşmesine imkân bulunamasa bile bu yönetim biçiminin normatif olmadığı söylenemez:

“Halkın hâkimiyete hakkı tasdik olunduğu surette cumhur yapmaya da istihkâkı itiraf olunmak lazım gelmez mi, demek ne demek? O hakkı dünyada kim inkâr edebilir? İslam, ibtidayı zuhûrunda bir nev-i cumhur değil miydi? Cumhurun bizi batıracağı başka mesele; onu da kimse inkâr etmez. Bizde cumhur yapmak da kimsenin aklına gelmez. Fakat icrasında imkân olmamakla hak, batıl olmuş değildir.”³²⁶

Yönetimde cumhuri idare şeklinin mümkün idare biçimlerinden biri olduğunu belirtilmesinin ardından politik bütüne halkın iradesinin dâhil olma imkânının nasıl gerçekleştirileceği sorunu gündeme gelir. Namık Kemal, yönetim konularında halkın iradesinin gerçekleşebilmesi ve temsil edilebilirliğinin sağlanması amacıyla “meşveret” kavramını siyaset teoreminin başlıca ilkesi haline getirmiştir. Bu amaç doğrultusunda Avrupa’da bulunduğu dönemde kaleme aldığı *Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar* başlığı altında bir yazı dizisi bulunmaktadır. Meşveret usulünün kapsamını incelediği bu yazıların içeriğinde Namık Kemal aynı zamanda meşveret usulünün kabulü yönünde iknaî deliller ortaya koymaya çalıştığı görülür. İslami Klasik teoriden “meşveret” kelimesinin seçilmesi bu nedenle şaşırtıcı görünmemektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken meşveret kavramının seçilmesine rağmen bu kavramın muhtevasının nasıl oluşturulduğudur.

Namık Kemal'in meşrutiyet sistemini öngören siyasi taleplerini karşılamak amacıyla tercih ettiği; eskiden beri aşına olunan ve Tanzimat döneminde de uygulanan meşveret usulü terimini kullanması nedensiz olmamalıdır. Meşveret, bir istişare meclisinde (şurada) devlet sorunlarını tartışmak demektir. Meşveret usulü yalnızca Tanzimat döneminin bir özelliği olmayıp, III. Selim zamanından itibaren Osmanlı siyasal geleneğinde her yeni hükümdarın tahta gelişinden sonra ya da büyük bir bunalımın çözüm yollarını aramak gerektiğinde Meşveret

³²⁵ Ş. Mardin, a.g.e, s. 338.

³²⁶ N. Kemal, *Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar* 1, s. 159.

Meclisi denilen şuralar toplanırdı. Önce II. Mahmut, daha sonra Tanzimat döneminde bu şura niteliindeki meclisler yavaş yavaş süreli olmaya başladı.³²⁷

Meşveret kavramının seçmesi Kemal'in bilinçli bir tercihi gibi görünmektedir. Tanzimat döneminde meşrutiyet kavramını çağrıştırmaktan daha çok 'temsili hükümet' in karşılığı olarak kullanılmasıyla ilgilidir. Kemal, halkın iradesinin daha fazla ağırlık kazanmasını talep etmekteydi. Meşveret yönetiminin gerekliliği şöyle ifade edilir:

“Madem ki hukuk-ı beşer akl ü nakl ile muayyendir ve medeniyetimizin bugünkü hal ve mevkii meydandadır (...) hâkimiyet halka ait olmak münasebetiyle herkesin hükümete nezareti ve ondan dolayı muamelât-ı devletin takriren ve tahriren muamelesinde icabı kadar hürriyeti gibi lazım olan kaideler tasrih olunarak bir nizamât-ı esasiye hattı ilan olunsun ki, ta ki Devlet-i Osmaniye'nin idaresi gerçekten hürriyet ve adalet üzerine müesses olduğuna emniyet hâsıl olsun. İşte bunun netice-i zarûriyesi usul-i meşverettir ki, saded-i bahsimiz dahi ondandır.”³²⁸ Namık Kemal, Osmanlı imparatorluğunun ulaştığı medeniyet seviyesine uygun yönetim biçimini halkın egemenliğinin gerçekleşmesinde görmektedir. Halkın iradesinin gerçekleşmesinin yolu meşveret usulüyle sağlanabilir.

Halkın iradesinin yönetimde icrasının yanında hükümetin güvenilir ve yasal olabilmesi amacıyla yine meşveret usulünün gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Yasama kuvvetinin hükümetin elinden alınarak halkın egemenliğinin pekiştirilmesi gerekliliği bulunmaktadır:

“Hükümeti o daire-i adilede tutmak için iki esaslı çare vardır ki birincisi, idarenin nizamât-ı esasiyesini zımniyetten kurtararak âleme ilan etmektir. Hükümetten sadır olabilecek teviller, ihtilaflar, inkârlar bu suretle mündefî' olur. İkincisi usul-i meşverettir ki o da kuvvet-i teşriî erbâb-ı hükümetin elinden almaktır.”³²⁹ Rousseau'ya göre hükümet kavramıyla ilgili açıklamalarda bulunurken yasama gücünün kaynağının halktan alınması gerektiğini ifade eder.³³⁰

Namık Kemal, meşveret konusunda edilen itirazları hürriyet gazetesindeki makalelerde özellikle cevaplandırmıştır. İlk itiraz usul-i meşveretin şer'an doğru olup olmadığı ve Avrupa'daki meclis sistemin aynen taklit edilerek bu usulün uygulanmak istenmesine dair eleştiridir. Bu itiraza cevap olarak Osmanlı yönetim anlayışının meşveret usulüne yabancı olmadığı ifade edilerek cevaplandırır;

³²⁷ N. Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Yapı Kerdi Yay. İstanbul 2002, s. 289.

³²⁸ N. Kemal, “Ve Şâvirhüm Fi'l-Emr”, s. 154.

³²⁹ N. Kemal, “Ve Şâvirhüm Fi'l-Emr”, s. 153.

³³⁰ “Yasama gücü halkın elindedir, ondan başkasında da olamaz.” Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s. 53.

“Evet, çaresiz onunla (taklitle) hâsıl olacak; zira Devlet-i Aliye ta yeniçeriler kalkıncaya kadar yine idare-i ümmet ve binaenaleyh bir nevi usul-i meşveretle idare olunurdu. Mebûsana vereceği hakkı nezareti ahali bi'n-nefs kendi icra ederdi.”³³¹

İkinci itiraz, meşveretin Klasik İslami usullerde yer almadığı dolayısıyla bu uygulamanın bidat olduğuna dairdir:

“İstediğimiz Meclis-i Şura-yı Ümmet bir nevi bid'at imiş, ne yapalım? Endülüs'te Melik Cevher böyle bir meclis ilan ettiği zaman acaba bid'at olduğunu düşünmedi miydi? Vapurlar da bidat, almayalım da Yunan'ın limon kayıkları Girit'i mi zaptetsin? Dünyada öyle bidatler vardır ki bidat-ı hasene değil bidat-ı bedfa denilse sezâdır. Mademki şer'an usul-i meşveret mukarrerdir, esas mevcut olduktan sonra icraatta olan teferruatını icmâ-ı ümmet tayin eder; icmâ-ı ümmetle yapılan şeyler bidat değil, usul-i dinden olur.”³³² ifadesiyle siyasi usullerde değişim imkanının var edilebileceğini ve klasik İslami gelenekten tevarüs eden ve daha önce Osmanlı'da uygulanan meşveret usulünün değiştirilmesinin dinen bir mahzuru bulunmadığını vurgular.

Halk iradesini ve meclisin kurulması talepleriyle öne çıkan Namık Kemal'in de içerisinde yer aldığı Yeni Osmanlı üyelerinin, demokrasi kavramını ve bu kavramların tamamlayıcı parçalarını İslami gelenekten süzölmüş kavramlarla karşılamaya çalıştıklarını görmekteyiz. Demokrasi yerine meşveret, parlamento yerine şura kavramları tercih edilmiştir. Kavramlar geleneksel İslami kaidelerden alınmasına rağmen muhtevası yeni siyaset anlayışıyla oluşturulmaktadır.³³³ Siyasi teorisini halkın yönetimde etkin olması gerekliliğiyle özdeşleştiren Namık Kemal, bu etkinliğin nasıl sağlanabileceği konusundaki sorunlara “meşveret” yöntemiyle çözüm bulmuştur. Meşveret kavramının klasik İslami usulden seçildiğini görmekteyiz. Ancak Kemal'in meşveret kavramını Batı'nın demokrasi, halk egemenliği gibi siyasi evrensel değerleriyle içeriğini oluşturmaktadır. Namık Kemal'in Batı kaynaklı düşüncelerinde başvurduğu isim Rousseau olmaktadır. Özellikle Rousseau'nun halk egemenliği teorisi Namık Kemal'in siyasi felsefesinde yapıcı ilkelere biri haline gelmiştir. Rousseau'dan halk egemenliği fikrini devşiren Namık Kemal bu kavramı kendi siyaset teorisi doğrultusunda yeniden değerlendirmiştir. Halkın egemenliğinin sağlanabilmesi amacıyla meşveret kavramını gündeme getiren Namık Kemal, Rousseau'nun siyaset anlayışından

³³¹ N. Kemal, “Usulü Meşveret Hakkında Mektuplar 1”, s. 161.

³³² N. Kemal, “Usulü Meşveret Hakkında Mektuplar 1”, s. 161.

³³³ M. Türköne, a.g.e., s. 102.

edindiği kavramları kendi toplumunun değerleriyle uyumlu hale getirme gayreti olarak yorumlayabiliriz.

3.6. Kuvvetler Ayrılığı

Yönetimde cari olması amaçlanan Meşveret usulünün açıklanmasının ardından bu idare şeklinin nasıl uygulanacağı konusu gündeme gelir. Bu usulün uygulanması için birtakım temsil müesseselerine ihtiyaç vardır. Temsil müesseselerinin oluşturabilmesi amacıyla “kuvvetler ayrılığı” prensibi söz konusu edilir. Ancak bu noktada Rousseau’dan daha ziyade Montesquieu etkisi altında kalınmıştır diyebiliriz. Namık Kemal üzerinde Montesquieu tesirlerine rastlamak mümkündür. Namık Kemal, Montesquieu’nün Kanunların Ruhı’ndaki kuvvetlerin ayrılması prensibini ele alır ve bu prensibin Osmanlı İmparatorluğunda yürürlüğe konmasına çalışır.³³⁴ Kuvvetler ayrılığı şu cümlelerle dile getirilir:

“Devlet bir şahs-ı manevidir. Kanun yapmak onun idaresi, icra etmek ef’âli hükmündendir. Bunların ikisi bir elde oldukça, harekât-ı hükümet bir vakit ihtiyâ-ı mutlaktan kurtulamaz. İşte Şurayî Ümmetin lüzumu bundan tertib eder.”³³⁵

“Eğer teşrî ve tenfiz hususlarında ikisi de erbâb-ı hükümete tevdi olunursa onları kendi heveslerini hakka tercih edebileceklerinden istedikleri gibi zalimane bir kanun yaparlar ve onu istedikleri gibi zalimane icra ederler.”³³⁶ Görüldüğü gibi düşünürümüz, yasama ve yürütmenin sadece hükümette toplanmasını uygun bulmamaktadır. Her iki görev dağılımının hükümetin yetkisinde birleşmesi özel irade ve eğilimlerin öne çıkması ihtimalinin bulunması sebebiyle Kemal’e göre makul görünmemektedir.

Genel olarak bakıldığında, 19. Yüzyıl İslam medeniyetinin üzerinde yükseldiği bütün taşları yerinden oynatır. Batı, her alanda dinamik, atak ve yeni bir güç olarak kendini kabul ettirir. Eski medeniyetle bu yeni fışkıran gücün karşılaşması gerçekten eşitsizdir; geleneksel kurumların hiçbiri bu saldırılara karşı koyamazlar. Çare ilk andan itibaren kendini kabul ettirir: batının ezici üstünlüğü karşısında yok olmamak için İslam dünyasının, münhasıran Osmanlı Müslüman toplumunun yeni bir hamleye girişerek gücünü toparlaması ve Batı ile rekabet edebilir bir konuma ulaşması.³³⁷

Batı’nın üstün konumuna erişebilmek için modernleşme çabaları kendini gösterir. Osmanlı modernleşmesi, yüzü Batı’ya dönük ama kendi köklerine de bağlı kalmayı deneyen

³³⁴ K. Birand, a.g.e, s. 35.

³³⁵ N. Kemal, Ve Şâvirhüm Fî'l-Emr, s. 153.

³³⁶ K. Birand, a.g.e, s. 35.

³³⁷ M. Türköne, a.g.e, s. 53.

entelektüel teşebbüsü ifade etmektedir. Bu düşünce geleneğindeki aydınlar, Avrupa'nın ilerleyişine hayran kalmış ve ilerlemenin temelinde entelektüel çabanın olduğu inancıyla Avrupa'daki felsefi hareketlere sarılmıştır.³³⁸ Özellikle Batı kaynaklı fikirlerle oluşan hareketlilik Tanzimat döneminde başlamıştır. Bu anlamda Tanzimat fikir hayatımıza bir takım kavramları dâhil etmiştir. Tanzimat sonrası Türk insanı, hâkimiyet-i millet, hürriyet, meşrutiyet, hukuk, kanun, eşitlik, fert hak ve hürriyetleri, akıl, terakki, medeniyet, halk gibi pek çok kavram ve değerleri öğrenmiştir. Bunlar çağın değerleridir.³³⁹ Bu dönemin en önemli yönü ise düşünce yönünün belirlenmesi olmuştur. Bu yön ise aydınlanma düşüncesinin benimsenmesidir.³⁴⁰

³³⁸ Yakup Kahraman, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası" Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2011, C. 4, S. 18, s. 351.

³³⁹ Eyüp Bekiryazıcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", AÜİF Dergisi, 2003, S. 19, s. 256-257.

³⁴⁰ Yakup Kahraman, a.g.m, s. 346.

4. AHMED ŞUAYB'IN DEVLET FELSEFESİ VE ROUSSEAU ETKİSİ

Tenkitçi yönüyle öne çıkan Ahmed Şuayb, 1876'da İstanbul'da doğdu. Orta halli bir ailenin çocuğu olarak yetişen düşünürümüz, Vefa İdadisi'ni bitirdikten sonra Hukuk Fakültesi (Mekteb-i Umum)'ni bitirmiştir. Çalışkan, ilgi sahası oldukça geniş bir fikir adamıdır. İlk yazılarını Servet-i Fünun'da yazmıştır.³⁴¹

Ahmed Şuayb, 1315 (h.1899) yılından itibaren Servet-i Fünun dergisine Tefik Fikret'in tavsiyeleri üzerine yazılarını yazmaya başlamıştır. Senelerce devam eden bu makalelerini "A. Ş." imzası ile yayımlıyordu. Ahmet Şuayb, çalışmalarını batıda günlük olarak takip ettiği özellikle Fransız basınından takip ettiği siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel olayları, tahlil ve tetkik ederek okuyucusuna haftalık olarak Servet-i Fünun dergisinde bildiriyordu. Bir müddet ders verdikten sonra 1322 (h.1906) yılında memuriyet hayatına atıldı. Meclis-i Rüşfimat (Gümrük İdare Meclisi) üyeliğine tayin edilmiştir. Meşrutiyet'in ilanına kadar bu göreve devam etmiştir. 1908 yılının ilk aylarında Rıza Tefik ve sonraları Maliye Bakanı olan Mehmet Cavit'le birlikte "Mecmua-i İktisadiye ve İctimaiye"yi çıkarmıştır. Ahmet Şuayb, genç bir yaşta 1910 yılında, 34 yaşında iken vefat etmiştir.³⁴²

Ahmet Şuayb'ın az sayıda eser verdiğini görmekteyiz. Yazdığı eserlerden tez çalışmamızı en çok ilgilendiren *Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuasıdır*. Bunun dışında edebi tenkitlerini yazdığı ve hukuk notlarını bir araya getirdiği eserleri bulunmaktadır. Vermiş olduğu eserlerden en önem arz edenleri şunlardır:

Esmar-ı Matbuat: Yazarın Fransız basınından haftalık olarak takip ettiği çeşitli yazı ve araştırmalardan teşekkül eden 19 tane makaleden oluşmaktadır. Makaleler, başlıklar şeklinde değil de numaralandırılmış bir şekilde neşredilmiştir. Esmar-ı Matbuat adıyla yayınlanan makalesinde yazar, batıdan özellikle Fransa'da iktisadi, siyasi, ekonomik ve kültürel gibi alanlarda yapılan ilerlemelerden bahsetmektedir. Bu fikirleri bize anlatırken yazılara yeni bir yorum ve sentez getirerek sunmaya çalışmıştır.

³⁴¹ H.Z. Ülken, s. 201.

³⁴² Cafer Çelik, Ahmet Şuayb ve Tenkit, Fırat Üniversitesi Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1996, s. 7-8.

Hukuk-u Umumiye-i Düvel (Devletler Hukuku, 1912): Bu bir eser değildir. Şuayb'ın hukuk fakültesinde vermiş olduğu ders notlarından ibarettir.

Hukuk-u İdare (İdare Hukuku): Bu eseri 1912 yılında hukuk fakültesinde vermiş olduğu ders notlarından meydana getirilmiştir. Bu eserden yalnızca Bursalı Mehmet Tahir Efendi bahsetmektedir.³⁴³

Hayat ve Kitaplar: Servet-i Fünun'da yazdığı yazıları topladığı kitabının ismidir. Yazdığı makaleler içinde Alman tarihçisi Mommsen ve Henri Beck'i incelemiştir. Gustave Flaubert ve realist roman tarzına dair beş makalesi vardır. Yine tarihçilerden Niebühr, Ranke, Paul Heriot hakkında yazılar neşretmiştir. Bu eserinde en çok üzerinde durduğu Hippolyte Taine'e ait yazılarıdır. Taine'i filozof, tarihçi ve sosyolog olarak bütüncül bir biçimde ele almıştır. Servet-i Fünun düşünürlerinin kaynak olarak kullandığı Taine'i etraflıca inceleyen Ahmet Şuayb'dır. Taine hakkında 13 makalesi vardır. Ayrıca Taine'e karşı yapılan eleştiriler için de yazılar kaleme almıştır.³⁴⁴

Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası: Hilmi Ziya Ülken'e göre Türkiye'de ilk defa felsefi bir hareketlilik sağlayan dergidir.³⁴⁵ Derginin kurucuları başta Ahmet Şuayb olmak üzere pozitivist düşünürlerden Mehmet Cavit ve Rıza Tevfik'tir. Derginin neşredilme amacını açıklayan mukaddime ve program kısmında, August Comte ve Le Play'in görüş ve eserlerinin ülkemizde tanıtılmasının hedeflendiği ifade edilir. Bu doğrultuda derginin yazarlarının evrimci-pozitivist düşünceye sahip oldukları rahatlıkla görülebilir. Tez çalışmamızı ilgilendiren Ahmet Şuayb'ın bu dergide 26 adet makalesi bulunmaktadır. Siyasi görüşlerini evrimci bakış açısıyla irdeleyen en önemli makalesi “Devlet ve Cemiyet” başlığını taşımaktadır. Yine Rousseau'nun şahsiyetine ve siyaset felsefesine getirdiği eleştirileri ortaya koyduğu “Fransız İhtilal-i Kebiri” isminde 12 serilik makalesi vardır. Bunun dışında toplumların şekillenmesinde hangi faktörlerin etkili olduğunu ele aldığı “Avamil-i İctimaiye” başlığı altında yazı dizisi bulunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde Ahmet Şuayb'ın bahsettiğimiz yazılarını tezimizin konusu doğrultusunda referans olarak kullanacağız.

³⁴³ Cafer Çelik, a.g.t, s. 3-5.

³⁴⁴ H.Z. Ülken, a.g.e, s. 201.

³⁴⁵ Ülken, a.g.e, s. 215.

Şuayb'ı tanıtmak adına hayatı ve eserleri hakkında kısaca vermiş olduğumuz bilgilerden sonra düşünürümüzün siyaset ve toplumsal felsefesi hakkında Rousseau'nun hangi yönde ve ne gibi etkiler bıraktığını incelemeye geçeceğiz.

4.1. Ahmet Şuayb'ın Rousseau'nun Şahsiyeti Hakkındaki Düşünceleri

Ahmet Şuayb, Rousseau hakkında yazılarının birçok yerinde onun yaşamı ve eserleri hakkında bilgiler vermektedir. Rousseau'nun kişiliği hakkında olumlu bir yargıda bulunmasına karşın onun hayal âleminde gezen bir şair olarak tanıtmaktadır. Aslında kendisinin seçkin bir mizaca sahip olduğunu söylemektedir. Ancak Rousseau'nun toplum için olumsuz düşündüğünü, insanlığın sefaleti için üzüldüğünü ve bu durumu abartılı bir biçimde gündeme getirdiğini ifade ediyor:

“Rousseau, bîşüphe mümtâziyeti bir fitrata mâlik. Lakin ân-ı tufûletten beri ka'r-ı ruhunda bir tohum-ı cinnet var. Bu cinnet peyderpey dal budak salıvererek Rousseau'yu büsbütün deli ediyor. Yegâne kaidesi hassâsiyettir. Çünkü Rousseau'da ihtisasât, heyecânât, temâsil pek kuvvetli idi. Şayân-ı hayret bir mütefekkiere fakat muvâzenesiz. Hakâyık-ı eşyayı safvet-i kâmileleriyle hiçbir zaman müşâhade etmiyor, daima âlem-i hayâlde yaşıyor. O derece ki hayâli hakikat addediyor; irâdetine malik değil. Her adımında bir yere çarparak düşüyor, kirleniyor. Lakin ince ve derin hislerini, sefâlet-i beşeriyeye karşı gözyaşlarını, adâlet-i hayâliyeyi daima muhafaza ediyor. Bunlar öyle zinde kökler ki içinde nusg-ı âlicenâp cevelân eyliyor. Lakin evrâk ve ağsân-ı haşin bir hava altında tebdil-i şekil ederek fenalaşıyor. Harikulade ve ahenksiz bir bünye-yi dimâğiye ki icat ettiği kâbus içinde mahvolup gidiyor.”³⁴⁶

Ahmet Şuayb'ın bu ifadelerinden Rousseau'yu nasıl algıladığını görmek açısından önemlidir. Rousseau'nun zihin dünyası hakkında değerlendirmelerde bulunan Şuayb, onun her koşulda olumsuzlukları gördüğünü ve bu durumun kendisini negatif yönde etkilediğini ifade etmektedir. Rousseau tabiatı ve olguları değerlendirirken nesnel olamamaktadır. Rousseau için önemli olan hususun yalnızca değişen koşullara bağlı duygular olmaktadır. Bu noktada Rousseau nesnellikten uzaklaşmaktadır. Kurgusal bir dünyada devamlı surette düşünceler üretmeye çalışmaktadır. Rousseau'nun gerçek ve hayali ayırt edemediği gibi ifadeler kullanması ve onun zihin dünyasında hislerin, sembollerin öne çıktığını, tabiatın gerçek nedenlerini yalın olarak ele

³⁴⁶ Ahmet Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, C. 1, Edit: Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul 2015, s. 350.

almadığını söylemesi insanı toplumsal yapıda konumlandırırken kendisini yanlış yönlendirdiğini ifade etmektedir.

Rousseau ile ilgili değerlendirmelerine devam eden Şuayb, onun sürekli ikilem içinde yaşadığını, yalnızca kendi zihni ile meşgul olduğunu, romantik bakış açısıyla insanın varlığını realiteden uzak, kendi tasavvurunda hayal ettiği gibi farazi olarak kurguladığını ifade eder:

“Rousseau bir mu’ammemdir. Cinnet derecesinde kendisiyle meşgûl olduğundan âlemde kendinden mâadâ da kimseyi görmüyor. İnsanları mâhiyet-i asliyeleri gibi değil muhayyilesinde vücut verdiği şekil ve surette tasavvur ediyor. Şahsını bir unmûzec-i beşer gibi göstermek istiyor. İtirâf-ı zünûb ederken sanki nev’-i beşere itirâf-ı günah ettiriyor zannında bulunuyor. Rousseau insanların önüne çıkarak: ‘Ben bu adamdan daha iyiyim demeye cesaret edebilecek içinizden bir tek adam var mı?’ sualini irât ediyor.”³⁴⁷

Rousseau’yu sıradan halkın içinde, alt toplumsal tabakadaki insanların birer tercümanı olarak gören Şuayb, onun ince ruhlı bir yapıya sahip olamayacağını da söylemektedir: “... Bu câhil, muztarib halka şimdiye kadar hiç kimse hitap etmemişti. İlk defa olarak medid bir silsileyi sinîn-i ıztırâbın âlâm ve fecâyini anlatan bir tercümana tesâdüf ediyor. Artık bu muammâengiz tabakada müsta’id-i inşîâl bir galeyân hâsıl olmakta ve muhrib secâyâsı kahramanının davetine icabet etmek için harekete gelmek üzeredir. Rousseau salon hayatından sıkılıyor. Şûh ve şâtır, zarif ve nükteperdaz olmak sanatını bilmiyor; güzel cümleler merdivenden inerken hatırına geliyor. Süs hoşuna gitmiyor. Terbiye ve nezâket onun nazarında bir kizb, musâhabe bir gevezelik, nüktedanlık bir gösteriş.”³⁴⁸ Ahmet Şuayb görüldüğü üzere, aynı zamanda Rousseau’yu sadece fikir dünyası açısından eleştirmemekte aynı zamanda politik düzlemde büyük ihtilalin hazırlayıcılarından biri olarak algıladığını da söylemektedir.

4.2. Doğal Durumda İnsan

Ahmet Şuayb, doğa durumunda insanın keyfiyetini bilimsel bilginin gelişiminden bahsederken vermektedir. Bilimsel bilginin gelişim aşamalarında yanlış olan bilgilerin de insanlığı doğru bilgiye yöneltmede bir araç olduğunu ve bunun da zekânın bir göstergesi olduğunu söyler. “Efkâr-ı bâtıla” olarak addedilen bilgilerin toplumsal yaşama katkıları vardır.

³⁴⁷ Ahmet Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 1, s. 351

³⁴⁸ Ahmet Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 1, s. 351.

Eğer bu efkâr-ı bâtila türünden bilgileri bir kenara itersek, -tecrübeyi ötelediğimiz için- insanlığın vahşi durumuna tekrar irca edeceğini belirtir. Şuayb, epistemolojik alanda bilginin tekâmülünden bahsederken doğa durumu ile ilgili bilgiler de verir. Eğer cemiyet bu noktada kaybolur, geriye dönerse insanların meyus, aç ve serseri bir kurt gibi olacağından bahsetmektedir: “Efkâr-ı bâtila kiyâset-i a’sârın (zekânın, uyanıklığın izleri) cemiyete naklettiği bir miras-ı kıymettardır. Bu efkâr def’aten ortadan kaybolursa cemiyet derhal hâl-i vahşete avdet eder; yani endişnak (meyus, umutsuz, kederli), aç, serseri bir kurt olur.”³⁴⁹

Bunun dışında doğa durumunda iyilik, fenalık dediğimiz ahlaksal öğeler vahşi insan için bir bilinmezdir. “İyilik , fenalık dediğimiz şeyler beşeriyet-i ibtidâiyenin tamamen meçhulü idi.” Yine bir başka özellik olarak; ilkel insan için geçerli olan tek ilkenin kuvvet olduğunu söyleyen Şuayb, kuvvet ilkesinin bütün ilkel, ibtidâî milletler için genel bir kaide olduğunu ve bugün bizler için çok basit görünen fikir, aile, merhamet, mülkiyet gibi kavramların oluşabilmesi için atalarımızın uzun bir tarihsel süreç geçirdiğini ifade eder.³⁵⁰

Ahmet Şuayb’ın, Rousseau’nun eleştirdiği noktaların başında doğa durumundaki insanın tabiatının nasıl olduğu gelmektedir. Rousseau, doğa durumunda insanı saldırgan eğilimlerinden soyutlayarak tanıtmaktadır. İnsan, doğa durumunda barışçıldır, kötü tabiatlı değildir. Bu noktada doğal hukukçu Hobbus’u eleştirerek, onun doğal insanı sürekli çevresinde mücadele içerisinde, zarar vermeye çalışan tasavvurunun yanlış olduğunu ifade eder. Hobbes’u tam tersine “...Doğa durumu, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur.”³⁵¹ sonucuna varmadığı için eleştirir.

Ahmet Şuayb, Rousseau’nun insanın tabiaten barışçıl ve iyi olduğu düşüncesini eleştirmektedir. Rousseau zamanında insanlar tabiaten iyi olma fikrine inanıyorlardı. Hatta Kant gibi büyük filozoflar da bu fikri savunmuş olsalar bile insanın doğa durumunda barışçıl eğilimlerinin olduğu düşüncesini bir yanıltmaca olarak saymaktadır: “Rousseau’nun zamanında insanlar tab’an iyi, akıllı olup makûlât dairesinde hareket ederler zannediliyordu. O vakitler buna devleti rical de inanmıştı. Bu nazariyeyi Almanya’da Kant, Fichte biraz müdafaa etmişlerse, Hegel, Strauss, Stuart Mill, Spencer, Augsut Comte, Taine, Renan gibi eâzım-ı hükemâ tenkid hatta sosyalistler bile bir mugâlata-i mantıkîye addediyorlar.”³⁵² Yine insanın

³⁴⁹ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 1, s. 348.

³⁵⁰ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 1, s. 348.

³⁵¹ Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 118.

³⁵² A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, C. 1, Edit: Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul 2015, s. 43.

miras olarak vahşiliği atalarından aldığını, insana egemen olan bünyenin ihtiyaçlar, hırs ve vahşilik olduğunu ifade eder. Rousseau'nun bu noktadaki kanaati de bir hayalden ibrettir : “ İnsanlarda akıl ve hikmet fitrî bir mevhibe olmayıp kemâl-i müşkilâtla elde edilmiş bir terki-i zaiftir. İnsan nâpâyidar bir hal-i muvâzenet içindedir. Fizyoloji ve psikoloji ilimleri böyle diyor: İnsan tab'en mariz olduğu kadar da delidir. Âzamızın, efkârımızın sıhhat ve selameti pek büyük bir muvaffakiyet, pek parlak bir tesadüftür. İnsanların hâkimi bünye, ihtiyâcât, tâbiat-i hayvaniye, kuvve-i muhayyile, efkâr-ı bâtille, ihtiras, menfaat-ı zâtiye...gibi şeylerdir. İnsanların tab'an âlicenab, hâlim, menfaat-ı zatiyesini menfaat-ı ictimaiyeye hazır zannederek, fena halde aldanırız. Bize ecdadımızdan mevrus olan tâbiat-i vahşiyane ve zalimâne elyevm berdevamdır. İnsanın şekli dimağisi onu daha ilk günlerde hayalperest bir mahlûk yapmıştır. Binaenaleyh Rousseau'nun tabiat-ı beşeriye hakkındaki mütâla'atı da bir hayalden ibarettir.”³⁵³ Görüldüğü üzere Ahmet Şuayb, Rousseau'nun insanın başlangıçta iyi bir fitrata sahip olduğu düşüncesine katılmamaktadır. Burada Ahmet Şuayb, evrimci bir yaklaşımla insanı başlangıçta, hayvani bir geçmişi bünyesinde barındıran bencil ve vahşi bir varlık olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.³⁵⁴

Ahmet Şuayb'ın insan tasviri de evrimci bakış açısının izlerini barındırır. İnsanın ölümlü bir varlık olduğunu hatırlatan düşünürümüz, ilk olarak evrenin oluşum merhalelerini bilimsel bir biçimde ortaya koyar. İnsanın dünyanın oluşumunun en son aşamasında hayvanat ve nebatat aşamasından sonra yer almasını ifade eder. İnsanın kendi varlığını anlaması için çevresinde kendisiyle benzer özelliklerde bulunan canlıları incelemesi gerekir. İnsanın hayvanat âleminin bir üyesi olduğunu söyleyerek kendi ifadesiyle “...nitekim insanın zekâ-yı ulvîsinin esası da hayvanâtın zekâsı ibtidâisi gibi bir madde-i asâbiye olup bünyesi her ikisinde de aynıdır.”³⁵⁵ belirtmektedir.

4.3. Doğal Durumdan Çıkış

Rousseau'nun toplumsallaşma sürecinde mülkiyet olgusunun ortaya çıkmasıyla beraber doğal durumdaki eşitliğin bozulduğunu ve uygar toplumun başladığını görmekteyiz. Ahmet Şuayb ise başlangıçta insanın vahşi, ilkel tabiatlı olduğunu söz konusu eder. Ancak insanın

³⁵³ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 43-44.

³⁵⁴ Atilla Doğan, Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm, s. 269.

³⁵⁵ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 1, s. 273.

toplumsal akıl melekesinin nasıl geliştiğini, toplumsal duruma nasıl geçildiğini net bir şekilde dile getirmez. Birkaç yerde doğal durumdan toplumsal duruma çıkış evresini gösteren atıflar bulunmaktadır. Öncelikli olarak Ahmet Şuayb, insanın toplumsallaşma/değişme yönündeki eğilimini “istidad” olarak adlandırmıştır. “İstidad” kavramını insanoğlunun dış dünyada değişen şartlara uyum sağlama melekesi olarak açıklamaktadır. İstidad kavramını Rousseau’nun “yetkinleşme” özelliğine benzetebiliriz. İnsan yetkinleşme potansiyeli sayesinde doğal durumdan çıkmıştır ve uygarlaşma evresi başlamıştır. Bu sebeple “istidad” kavramını “yetkinleşme” özelliğiyle paralel görülebilir.

Uygarlaşma yolunda insanlığın birçok mücadele verdiğini söyleyen Şuayb’a göre, “akvam-ı kadime” olarak adlandırdığı ilkel toplumlar, hayat tarzlarını değiştirme lüzumunu hissetmemişlerdir. Akvam-ı kadimede değişimin seyri çok yavaştır. Şahsi özgürlüklerden bahsetmek ise birer hayal mesabesindedir: “İstidad, tebeddül-i şerâit, mevcudiyet-i hariciyeye uymak melekesinden başka bir şey değildir. Vaktiyle insanların tarz-ı cereyan-ı hayatı hemen her yerde bir olduğundan mecbûriyet-i tebeddül ve istidadın tevellüdü pek ağı oldu. Bazı akvam-ı kadime tarz-ı hayatlarını asırlardan beri değiştirmek lüzumunu asla hissetmediler. Çünkü daima kendileri gibi vahşilerle münasebette bulduklarından hiçbir şey onları değiştirmeye, yani terakkiye tergib ve teşvik etmiyordu. Fikir taklidleri daima aynı modellere tabiydi. Eskiden hiç kimse şahıs ile iştigal etmiyordu. Tek başına mevcudiyeti gayr-i kabil olduğundan menfaat-i umumiye namına fedası pek tabii görünüyordu. Ezmine-yi mütekaddimede de hürriyet-i şahsiye bir hülya olup efkâr-ı müfrite ashabı bile bunu düşünmüyorlardı.”³⁵⁶

İlkel, vahşi durumundan “istidad” potansiyeli sayesinde çıkmayı başarabilen insan, cemiyet durumuna iş bölümünün ortaya çıkmasıyla geçmiştir. Çalışmamızda bu konuyu sıradaki “Toplum Durumu ve Özellikleri” başlığı altında inceleyeceğiz.

4.4. Toplum (Cemiyet) Durumu ve Özellikleri

Ahmet Şuayb, “Devlet ve Cemiyet” adlı kapsamlı makalesinin girişinde öncelikli olarak toplumu ve toplumu oluşturan ilkeleri incelemenin gerekliliği üzerinde durmuştur. Artık cemiyet/toplumu ve bireyi birbirinden ayrı incelemek imkânsız hale gelmiştir. Cemiyet ve birey

³⁵⁶ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 49.

arasındaki sıkı ilişkide biri olmadan diğersinin gerçekliğini mümkün görmemektedir. Cemiyeti incelemenin gerekliliğinden dolayı, toplumla ilgilenen bilimler de son derece önem arz etmektedir.³⁵⁷ Ahmet Şuayb'a göre cemiyetin/toplumsallaşmanın başlama evresi işbölümünün gerçekleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Vazife taksiminin olmadığı yerde cemiyetin ortaya çıkışı mümkün görünmemektedir. İnsanlar, her ne zaman işbölümü yapmaya başlarsa cemiyet teşekkül eder. Cemiyet iş bölümüyle oluşmuş olan organları birbirine bağlıdır ve aralarında yardımlaşma gereklidir.³⁵⁸ Düşünürümüze göre, her nerede görev dağılımı (iş bölümü) yoksa orada taazzuv (organlaşma) yoktur. Örneğin bir millette herkes benzer şekilde hareket ederse - aynı vazifeyi görürse- bu kavimler arasında organlaşma olmadığını gösterir. Eğer ki bir yerde herkes tek başına ve bağımsız hareket ediyorsa orada bir toplum oluşmaz; bu koşullar doğal durumu temsil eder. Tabiatın kendisinde bir iş bölümü olduğu gibi, insanlar da vazifeyi taksim ederek biri tarlayı eker, diğeri elbiseleri diker, bir kısmı evleri yaparsa; burada cemiyetin başladığını gösterir.³⁵⁹ Görüldüğü gibi insanlığın cemiyet seviyesine yükselebilmesi için gereken koşulların başında iş bölümünün ortaya çıkması gelmektedir.

Rousseau'da eşitlik halinin bozulup, mülkiyetin gerçekleşmesi sonucunda toplumsallaşma sürecine dâhil olan insanlık; Ahmet Şuayb'ın felsefesinde toplumsallaşma yolunda farklı bir seyir izlemiştir. Bu farklılığın Ahmet Şuayb'ın evrimci bakış açısından kaynaklanmaktadır. Vahşetten barbarlığa geçen ilk dedelerimizin toplumsal statüleri evrimleşme bağlamında değişiklere uğramış ve iklim zorlukları, savaş koşulları dolayısıyla kabileler birleşerek millet denen kitleleri oluşturmuştur. Ahmet Şuayb yine evrimci görüşüyle bu kitlenin bir organizma olduğunu belirterek, organizmacı bir yaklaşımla toplum hayatının nasıl devam ettiğini ifade etmektedir.³⁶⁰ Bir organizmaya benzettiği toplumu, düşünürümüz İngiliz filozofu Spencer'dan aldığı düşünceyle desteklemektedir: "Spencer mevcudât-ı zihyatın hayatın bünyesini tedkik ederken üç nevi vazife ifa eden üç büyük cihaz görüyor. Cihaz-ı hazmiye, cümle-yi asabiye, cihaz-ı teneffüs. Devlette de böyledir. Bir kısım ihtiyacât-ı gıdayiyeyi tedarik etmeye çalışır. Diğerleri de devlet-i idare, münesabât-ı hariciyesine nezâret ederler. Üçüncü sınıf-ı mutavassıt ise istihlakat (tüketim) için mahsulat tevzi eder. Bu vücud-ı beşerdeki deveran-ı dem (kan dolaşımı) cihazına benzer. İşte görülüyor ki ziraat, hükümet, ticaret aynıyla bir hayvanı idare eden başlıca üç uzva benziyor."³⁶¹

³⁵⁷ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1. s. 41.

³⁵⁸ M. Korlaelçi, a.g.e, s. 249

³⁵⁹ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 47.

³⁶⁰ A. Doğan, Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm, s. 271

³⁶¹ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 48.

Cemiyetin oluşumunu, kökenini belirleyen en önemli unsurlardan biri de toplumun evrim süreci içerisinde, ilkellikten uygarlığa doğru ilerleme ilkesidir. Şuayb, toplumdaki değişimleri “tebeddül” kavramıyla ifade ederken, ilkellikten gelişmişliğe doğru geçen merhaleleri “tekâmül” kavramıyla adlandırır. Toplumların elde ettiği kazanımların bir anda ortaya çıkmadığı, uzun bir çalışma tarihinin mahsulü olduğunu ifade etmektedir: “Bütün mevcudâtın tekâmülünü idare eden kavânin müessesat-ı ictimâiyeyi de idare eder. Tebeddülât hiçbirinde ani olmayıp her nesil tarafından toplanan gayr-i mahsus tadilatın neticesidir. Biz tebeddülâtı ancak kanunla teyid eylediği vakit görüyor ve bu tebeddül-ü kanuna atfediyoruz. Hâlbuki o bir sa’y-i medidin neticesidir.” Yine aynı yerde Şuayb, insanla ilişkili her olgunun tedrici olarak geliştiğini ifade eder: “Eşhâs, akvâm, müessesât ve itikadın tekâmülü daima tedricîdir (...) Mesela bugün Avrupa medeniyeti a’sâr-ı medidenin mahsûl-i tekâmülüdür. Bir silsile-i merahil-i inkılabdan geçerek buna nail olmuşlardır. Bir milletin derecâtı süratle geçmesini arzu etmek bir hülyadır.”³⁶²

4.5. Toplum Sözleşmesi Üzerine Eleştirisi

Ahmet Şuayb’ın, Rousseau’nun siyasi görüşlerinde kendisine eleştirilerini yoğunlaştırdığı en önemli konu “sözleşme” (mukavele) teorisidir. Demokratik yönetimin ilk merhalesini oluşturan sözleşme teorisini Şuayb, birkaç farklı açıdan eleştirmektedir:

1. Sözleşme Teorisinin İçeriği Açısından Eleştirisi: İlk olarak devletlerin kökeni hakkında Rousseau’nun bilimsel bir temele dayanmadığını iddia eder. Mukaveleyi demokratik siyasi sistem içerisinde değerlendiren düşünürümüz, demokratik nazariyat on altıncı yüzyılın sonlarına doğru en üst seviyesine (derece-yi kasva-yı kemâle) ulaştığını, Hobbes’un da on yedinci yüzyılda bu fikrin savunucusu olduğunu belirtmektedir. Rousseau da tüm bu düşünceleri “Mukavele-yi İctimaiye” adlı eserinde özetlemiştir.³⁶³ Şuayb’a göre sözleşme teorisini Rousseau’nun daha önceki birikimlere dayanarak geliştirdiğini; yeni ve bilimsel esaslara göre oluşmadığını ifade etmektedir. Rousseau bu durumda sıradan bir iktibasçı gibi değerlendirilmektedir.

İkinci olarak Şuayb, sözleşmeyi ihtiva ettiği sorunlar açısından değerlendirmektedir. Sözleşmenin insanların güvenliklerini ve özgürlüklerini sağlamak adına doğa durumundaki

³⁶² A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 42.

³⁶³ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1. s. 43.

bağımsızlıklarından vazgeçtiğini belirterek genel iradeye atıfta bulunur. Sonrasında sözleşme fikriyle bağlantılı olarak hürriyet, eşitlik, halk egemenliği gibi sözleşmenin ardıl sorunsallarına değinir: “Rousseau’ya nazaran insanlar istihsal-i emniyete mukabil istiklâl-i tabîîlerinden vazgeçip bir vücud-i ahlaki ve müşterek doğmuştur (...) Hürriyet, müsavât, hâkimiyet-i milliye mukavele-yi ictimâiyenin mevadd-ı ibtidâiyesi olup hukuk-ı beşer beyannâmesinde de aynen geçmiştir.”³⁶⁴

Sözleşme fikrinin bir hayal ve faraziyeden ibaret olduğu, bu faraziyeğin beğenilen bir hayal olması sözleşme kuramını geçerli kılmaya yetmemektedir. Toplumu sözleşme fikriyle açıklamaya çalışmak içinden çıkılmaz bir döngüye düşmektir. Toplumun bütün üyeleri arasında gizli bir sözleşme (mukavele-yi zimniye) olduğunu farz etsek bile, bu durum genel kanaati (iradeyi) ortaya çıkaramaz.³⁶⁵

Ahmet Şuayb, sözleşme fikrini on sekizinci yüzyıl düşüncesinin aklı ön plana çıkararak, insanlığın artık rüştünü ispatladığı düşüncesini de eleştirir. Burada düşünürümüzün evrimci determinizme karşı aklın hayatımızı değiştirme ve şekil verme potansiyeline karşı çıkmaktadır. Şuayb’ın Sözleşme teorisinde aklın ölçüt alınmasını eleştirmesi onun evrimci bakış açısından kaynaklanmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi cemiyetin kazanımları bir anda ortaya çıkmayıp, uzun bir tarih dilimi içerisinde gelişerek oluşmuştur. Medeniyetin elde ettiği bu kazanımlar, toplumların uzun bir zaman dilimi içerisinde buldukları şartlara adaptasyondan başka bir şey değildir.³⁶⁶

“Voltaire’lerin, Rousseau’ların, Montesquieu’ların âsârından birçok malumât, tenkidât, muhâkemât mevcut ise de bunların ruhu yoktur. Muhitât, müessesât, medeniyât onların indinde ehemmiyetsiz, harici birtakım müzeyyenât gibi telakki olunuyor. İki asrı, iki ırkı birbirinden ayıran fark-ı azim nazâr-ı dikkatleri önünden daima firar ediyor (...) Bu zavallı muharrirler nezdinde kelimâta mahsus bir ahenk, bir musikiyi beyan, siyasiyûn içinde itâ-yı rey makinasından ibarettir. Küçük vak’alara hiç ehemmiyet vermiyorlar. Daima mücerredât-ı tabiat, millet, hürriyet, akıl üzerine kat’i hükümler ve ilâmlar.”³⁶⁷ Görüldüğü gibi Şuayb, on sekizinci yüzyıl düşünürlerini cemiyetin ve medeniyetin geldiği terakki seviyesinde oluşan kazanımlara önem vermeyişlerini eleştirmektedir. Farklı ırkları birbirinden ayıran özellikleri göz ardı eden bu düşünürler, evrimleşme merhalelerini atlayarak sadece genel (soyut, farazi)

³⁶⁴ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 43.

³⁶⁵ A. Şuayb, C. 1, s. 43.

³⁶⁶ A. Doğan, Osmanlı Modernleşmesi, Fransız İhtilali ve Ahmed Şuayb Örneği, s. 86.

³⁶⁷ A. Şuayb, Fransız İhtilali-i Kebiri, C. 1, s. 275.

hükümler peşindedir. Şuayb'ın on sekizinci yüzyıl düşünürlerini nesnellikten uzak şekilde nitelendirmesi, ispatlanamaz hükümler peşinde olmakla onlara itiraz etmesi dikkat çekicidir.

“Rousseau, bir mukavele sayesinde şirket-i siyasiyeyi tesis ve bu tek faraziyeden bütün cemiyât-ı âdilenin esâsilerini istinbât ediyor. Hepsî ulum-ı ahlâkiye-yi terakkinin son noktasına geldiği fikrindedir. İşte nazariyât-ı ihtilâliye bu klasik fikri ile imâl eden müktesebât-ı ilmiyeden tevellüd etti. 1789 tarihinden biraz evvel asrın artık ziyâ ve akıl asrı olduğu, vaktiyle insâniyet çocuk iken şimdi ispât-ı rüş ettiği iddiasında idiler. Nihayet meydana çıkan hakikat birinci defa olarak rûy-i arzda icrâ-yı hüküm ve nüfuz eyleyecekti. Herkesin hâkime-yi vicdanı ancak hakikat olacak idi.”³⁶⁸ On sekizinci yüzyıl düşünürlerinin, aydınlanma yüzyılına akıl çağı olarak nitelediği ve insanlığın artık reşit olduğunu beyan ettiğini ifade eden Ahmet Şuayb, Rousseau'ya da bu zümre içerisinde dâhil eder. Rousseau'nun klasik haline gelen mukavele teorisini bu düşünürlerden iktibas ettiğini söylemektedir. Siyaset üzerine hüküm ve müesseselerin yalnızca bu teori üzerine inşa edilmesini, toplumsal ilerlemenin olgunluk noktasına mukavele fikriyle eriştiğini varsaymayı eleştirmektedir.

2. Sözleşme Teorisinin işlevselliği Açısından Eleştirisi: Sözleşme teorisiyle teşekkül eden toplum felsefesi (felsefe-yi ictimâiye) devlet, kanunlar ve ahlak gibi yapıcı unsurların sahip olduğu her türlü nüfuzu cemiyetin elinden çekip almaktadır. İnsanlara yalnızca yol gösterici ölçüt olarak insanın aklına dayandığı sebebiyle ve sözleşmeyle birlikte otoriter, zulmedici her türlü mekanizmanın tarih sahnesinin gerisinde kaldığını ifade eden Rousseau'yu eleştirmektedir. Aynı bölümün devamında sözleşmenin savunucuları tarafından kendilerini isyan etmekte yasal açıdan haklı çıkarmak biçiminde algılanması gibi olumsuz sonuçlara yol açacağını söylemektedir: “... cemiyet-i cedide an'anât-ı tarihiyenin neticesi değil, belki müsâvi insanlar arasında, ziyâ-yı irfan içinde tedkik olunmuş ve hürriyet-i kâmile içinde muvâfakat edilmiş bir mukaveleye müstenîd olacak. Mukâvele-yi ictimâiye hendese hüküm ve nüfuzuna mâlik her kim mümânaat eylerse düşman-ı nev-i beşer. Hükümet, zâdegan, rehâbin bunların hepsini devirmelidir. Bu kuvvâ-yı müesseseye karşı isyân bir müdâfaa-yı meşrudur.”³⁶⁹ Şuayb'ın bu kısımdaki ifadelerinden Rousseau'yu evrimci bakış açısıyla eleştirdiğini anlamaktayız. Toplumsal teşekkülün tarihsel bir tecrübeye dayandırılmadan sözleşme düşüncesinden kaynaklandığını beyan eden savunuculara karşı muhalefet etmenin düşmanlığı doğuracağı fikrindedir. Dolayısıyla sözleşme savunucuları isyan etmeyi kendilerinin bir hakkı olduğunu müdafaa etmektedirler.

³⁶⁸ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 1, s. 276.

³⁶⁹ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 1, s. 352-353.

Sözleşmenin birtakım sonuçlarından bahseden Şuayb'a göre, belirlenimci, sınırlandırıcı eğilimleri mukavele teorisi ihtiva eder. Sözleşme teorisinde devletin yönetim şeklinin belirlenmesi noktasında tek dayanak olarak halkın, bireylerin iradelerinin esas alınmasına itiraz etmektedir. Genel iradenin merkeze alınması yönüyle de yönetimin baskıcı hale geleceği düşüncesindedir. Rousseau'nun kurguladığı cemiyet düzenine dâhil olan bireyler, toplumsal yapıda mesleki olarak elde ettikleri tüm statülerden vazgeçerek genel irade bağlamında sade birer yurttaş haline dönüşürler. Bu görevleri ifa etmede devletin diğer ifadeyle halkın iradesi baskındır. Genel iradenin baskınlığı olabileceği noktasında eleştirilerini sunan Ahmet Şuayb, toplumdaki üyelerin ellerindeki yetkiyle istediği zaman keyfi biçimde kanunları değiştirebileceğini ifade eder: “Şekl-i hükümetin hilâfında serd-i mütâlaât caiz olmadığı gibi çocuklar da kadim Isparta etfâli gibi terbiye edilecek. Bu nev'i mukayyedit-i tahammülfersâ mukavele-yi ictimâiyenin netâyic-i zarurîyesidir. Rousseau'nun cemiyet-i hayalisine girenler emvalinden, çocuklarından, kiliseden, efkâr-ı zâtîyesinden vazgeçiyorlar; artık onlar mutasarrıf, peder, hıristiyan, feylesof olmak hakkından mahrumdur. Bütün bu vezâifi ifâ hususunda herkesin yerine devlet kâim oluyor. Zahiren irâde-yi umumiye hakikat halde firkanın arzusu bir kanun-ı mutâ. İhtilalin henüz mebde'inde Grégoire constituante meclisinde: 'Eğer biz arzu edersek dini de değiştirebiliriz, lâkin istemiyoruz.' demişti. Bilâhare isteniyor ve daha neler yapılmıyor.”³⁷⁰ Sıradan düşünceleri bile bir araya getiremeyen insanların, toplumun şekillenmesinde etkili olmasının Şuayb'ın ifadesiyle “fevdevî” (anarşist, komünist) ve “istibdadi” eğilimlere yol açtığını görmekteyiz: “İki fikri ihtivâ edemeyecek kadar si'a-yi dimâğîyesi mahdud olanlar mazinin mahvı, istikbalin tesisi için bir taraftan fevdevî diğer cihetten istibdâdî bir mukâvele-yi ictimâiye nâmına kemâl-i şiddetle işe başlıyorlar.”³⁷¹

4.6. Halk Egemenliği Üzerine Eleştirisi

Ahmet Şuayb'ın eleştirilerinin çoğunluğunu özellikle Rousseau'nun siyaset felsefesinin esas unsurlarından birini oluşturan “milli hâkimiyet” (halk egemenliği) ve buna bağlı olarak “eşitlik” kavramı üzerinde toplamaktadır. Fransız İhtilali ve ihtilalin gerçekleşme sürecinde yaşanan olayları betimleyen Şuayb, ihtilalin temel sebebi olarak sefalet, açlık ve oldukça zor

³⁷⁰ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 2, s. 71.

³⁷¹ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 2, s. 71.

durumda olan halkın arasında bu düşüncelerin yayılmasını görmektedir. Aslında bu yaşananlar bir ihtilal değil “inhilal” yani “ hal-i vahşet’e” avdet etmektir.³⁷²

Ahmet Şuayb, ihtilal sırasında halkın kitle psikolojisi içerisinde hareket ettiğini ifade eder. Bu zorlu süreçte halk, dizginlenemez bir biçimde her yere saldırmıştır. Genel gücü eline geçiren halk istediği her şeyi keyfi olarak değiştirme yetkisine sahip olduğuna inanmaktadır. Bu yetkiyi de doğal hukuka (hukuk-ı tabîi) dayandırarak şiddetle hareket eder: “Boşanmış bir boğa gibi kudurmuş bir halk, tüfekler ve baltalar ellerinde her tarafa, belediyelere, şatolara, manastırlara hücum ediyorlar...Müsellah haydutlar, cebren evlere giriyorlar. Bu nevi esâfil iştihânüvâz bir şikârın kokusunu hissetmekle her cihete seğirten kurtlara benzerler... Çünkü halk çocuk gibidir. Maksada doğrudan gider... Kuvve-yi umumiye-yi ellerine geçiren tabakât-ı avam hukuk-ı tabîiye muvâfık zannettikleri her şey keyfe mâyeşâ ve kemâl-i şiddetle vaz’ ve tesis eyliyorlar.”³⁷³ Yine bir başka bölümde düşünürümüz halkın kitle psikolojisine özgü davranışlarını betimler. İnsanlar, bireyler bir gruba dâhil olduğu zaman bireyin rasyonel düşünme becerisi azalır. Cemaatte baskın olan özellik taassuptur. Bu sebeple halk kolayca şiddete eğilebilir, doğal durumun kalıntısı olan bu durum cemiyeti yönlendirebilir: “İnsanlar cemaat halinde bulunduğu zaman ferdin seviye-yi ahlakiyesi derhal hâiz-i ehemmiyet bir surette tenezzül eder... Halk mutaassıp ve taraftar-ı tahakkümdür. Hükümetin nüfuzu ortadan kalktığı gibi avam kendi hissiyât-ı müfritesine itaatle hemen anarşiye düşer. Avamın hareket-ı gayr-i iradî olup tefekkür ve ta’akkul yoktur. Cemaat halinde olan insanlar ekseriyetle pek dûn bir seviye-yi ahlakiyeye mâliktir. Çünkü hâsisa-yı muharribe mündemiç olan se’vaik-i tabiiye-yi vahşet ezmîne-yi ibtidâiyenin amâk-ı kalbimizde hâbide duran bakâyasıdır.”³⁷⁴

Ahmet Şuayb yukarıda ifade ettiğimiz gibi halkın kitle psikolojisi içerisinde eğilimleri olan, sağlıklı karar verebilme potansiyeline sahip olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla Rousseau’nun siyaset felsefesinin temel öğelerinden bir olan halk egemenliği görüşüne şiddetle itiraz eder. Halka yönetim gibi ciddi mevzularda güvenmeyen Şuayb, halkı siyasal ve yönetsel düzlemde yetersiz olarak gördüğünü anlamaktayız.

Halk egemenliği konusunda Rousseau’dan farklı düşünen Şuayb, orta sınıfın ihtilal öncesi süreçte yönetim ve ekonomik alanda yükselişine dikkat çeker. Hükümete karşı itimadın kalmayıp, bütün zadegâna (aristokrasi) karşı kin ve hiddetin çoğalması, orta sınıfta (sınıf-ı mutavassıta) etkili olan hissiyattır. Tüm bu koşullarda yeni fikirler (felsefe-yi cedide) toplumun

³⁷² A. Doğan, Osmanlı Modernleşmesi, Fransız İhtilali ve Ahmed Şuayb Örneği, s. 89.

³⁷³ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 2, s. 323.

³⁷⁴ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 3, s. 69.

bilincini büyük oranda etkilemiştir. Fransa’da değişen toplum dinamiklerinin nasıl algılandığını görmek için ise Rousseau’nun görüşlerine bakarak bulabiliriz. Aslında salonlarda söylenen şeyler sokaklarda söylenenlerin tekrarıdır. Dolayısıyla sokaklarda söylenen ifadeler de Rousseau’nun nazariyatıdır. Hükümeti, resmi otoriteyi tanımak istemeyen halk için Rousseau adeta bir sözcü niteliğinde algılanmıştır. Bu nedenle Rousseau’nun eşitlik, milli hâkimiyet, mukavele-yi ictimâiye gibi fikirleri rahatlıkla benimsenmiştir: “Bu nazariyât (Rousseau’nun) sunûf-ı mutavassıtaya âdem-i müsâvât-ı ictimâiye, idare-yi keyfiye-yi siyasiyeye karşı esliha tedârik ediyor. Hükümetin ef’âl ve harekâtını murâkebe, imtiyâzâtını kaldırmak isteyen kimseler için Rousseau’dan daha sevimli bir muharrir olur mu? O muharir ki, hukuk-ı tabîiyeyi tesis, hukuk-ı tarihiyeyi inkâr, insanların müsâvâtını ilân, hâkimiyet-i milleti talep ediyor... Bu fikri Fransızların kanına sokan Rousseau’dur... Cemiyâtı dağıtan bu ‘Mukâvele-yi İctimâiye’ 1789 nâtıkaperdezânının, 1790 jakobenlerinin, 1791 cumhurlarının incili idi.”³⁷⁵ Şuayb’ın milli hâkimiyet ve Rousseau’nun fikirlerine dair yaptığı bu izahta düşünürümüz evrimci bakış açısıyla, Rousseau’nun insanlığın hukuksal gelişim tarihini dikkate almadan tabi hukuku dikkate almasını eleştirmektedir. Rousseau’yu ihtilalin hazırlayıcısı hatta ihtilale tahrik eden kişi olarak görmektedir. Yalnızca bu eleştirilerle yetinmeyen Şuayb, Rousseau’nun düşüncelerinin jakobenlerin ve demokratik yönetimi merkeze almak isteyenlerin adeta kutsal saydığı unsur haline geldiğini ifade eder.

4.7. Devlet/Hükümet Anlayışı

Ahmet Şuayb, halk üzerinde mutlaka bir devlet otoritesinin olmasından yanadır. Pratikte ortaya çıkan hükümetin bazı olumsuzlukları bulunsa bile hükümete tercih edilmemelidir. Evrimci toplum görüşüyle toplumu canlı bir organizma gibi kabul eden Şuayb, hükümetin vücuttaki beyin vazifesini gördüğünü ifade eder. Vücudun canlı olabilmesi için beyne ihtiyaç duyduğu gibi, toplum da bir devlet otoritesine ihtiyaç duyar. Eğer devlet otoritesi için gerekli koşullar oluşmazsa, cemiyet karışıklık içerisinde yaşamaya başlar. Hükümet otoritesinin cemiyet eline geçmesi durumunda ibtidaî (doğal) duruma tekrar avdet edilmiş olur: “Bir hükümet ne kadar fena olsa da ondan daha fenası hükümete sızdırma. Hükümet bir herc ü merci-yi umuminin yerine memleketin zerrâtı beyninde bir aheng-i vifâk ve intizâm temini sayesinde. Hükümet cemiyette zîhayat mahlukâta olduğu gibi dimağ vazifesini ifâ eder. Ekseriya zalim, nâlâyık,

³⁷⁵ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 2, s. 77.

müsrif olmakla beraber iyiliği fenalığına gâlibdir. Zira vücudun ayakta durabilmesi yürümesi ve hatvâtını tanzimi hükümet iledir. Cemiyetin inhilâli ve eşhâsın infirâdı üzerine her adam hali vahşete tekrar avdet eder ve iktidâr muvakkat cemaatlerin eline geçer.”³⁷⁶

Tarihsel süreç içerisinde oluşmuş en eski hükümetlerin menşesi incelendiğinde, insanların dış dünyanın ve düşmanların tehlikelerine karşı kendilerini savunmak için bir araya geldiğini, bu durumu “akd-i şirket” kelimesiyle ifade eden Şuayb, ilk zamanlarda dış dünyada gerçekleşen olayların insanlar için birer korku öğesi durumundadır ve insanlar hem kendi türünden hem de vahşi hayvanların saldırılarından korunmak istemişlerdir. İnsanların bir araya gelmesini Ahmet Şuayb zorunlu koşulların bir sonucu gereği görmekteydi.³⁷⁷

Her ortaklıkta ortaya çıkan zaruretlere karşısında belli bir görev dağılımı vardır. Bu zorunluluk durumu ilkel toplumda hem dış dünyanın tehlikelerine hem de toplum içerisinde oluşabilecek olumsuz koşullara karşı bir savunmayı gerekli kılar. Tam bu noktada bir yönetici kuvvetin zorunluluğu ortaya çıkar. Bu yönetici güç, hükümet topluluğu bir düzen haline koymakta önemlidir. Ahmet Şuayb, bir yönetimin gerekliliği ve hükümetin menşesini ortaya koyarken Rousseau’yu eleştirir. Toplumun yönetimini belirlemek için insanların “mukavele” gerçekleştirmediğini söyler. Hükümeti tanzim eden kuvvettir. Topluluğun en akıllı, en mahir ve en kuvvetli olanı yönetim konusunda öne çıkmıştır: “Her şirkette o şirket-i tevlid eden zarurata muvafık tensikat mevcuttur. Bu zarurat ise cemiyât-ı ibtidâiyede iki nevidir: dalilen ve haricen âza-yı şirketi müdafaa etmek. İşte bu zarûret-i muzâ’afeden nâşi bir hükümet lazımdır ki sürünün kuvâsını tensik ve tertib ederek hal-i tedâfüye (savunma haline) soksun. Lakin bu zaruri olan hükümet Rousseau’nun yazdığı gibi sürünün azaları ve ormanın içinde toplanıp mukâvele-yi ictimâiye maddelerini bilmüzakere içlerinden birisini reis intihâb etmek suretiyle değildir. Çetenin en akıllı, en kuvvetli, en mahiri reis olmuştur. Her sürüde bir hükümet vücuda getirmeye bais olan zarûrat onun tensikat ve salahiyet-i mülkiye ve askeriyesini tayin etmiştir.”³⁷⁸ Görüldüğü üzere yönetim gücünün ortaya çıkışında zorunlulukların etkisinden bahseden düşünürümüz, Rousseau’nun toplum sözleşme fikrini reddetmektedir. Evrimci bakış açısının gereği olarak yönetimi ortaya çıkararak ilkenin “güç” olduğunu savunmaktadır.

³⁷⁶ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 2, s. 327.

³⁷⁷ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 44.

³⁷⁸ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 44.

4.7.1. Devletin/ Hükümetin Dayandığı İlkeler

Ahmet Şuayb'ın, Rousseau'ya devletin ve toplumun kökenini sözleşme teorisine göre şekillendirdiği nedeniyle eleştiriler yönelttiğini ifade etmiştik. Burada değinmemiz gereken bir konu olarak Ahmet Şuayb'ın kendisi nasıl bir devlet organizasyonu öngörmektedir? Devletin dayanağı güç olduğuna göre hangi yönetim biçimleri imkânlı olabilir? Çalışmamızın bu kısmında Şuayb'ın yönetim hususunda bu sorulara cevap aramaya çalışacağız.

İlk olarak Şuayb'ın, yönetimin belirlenmesi konusunda reel koşulları göz önüne aldığını dayandığını görmekteyiz. Ona göre her milletin siyasi kurumlarını belirlemede en önemli nokta, milletin ihtiyaçlarını keşfetmek ve dikkate almaktır. Çünkü medeniyet tarihi milletlerin siyasi yönetimlerini tayin etmede, ihtiyaçları dikkate almayı insanlığa ispat etmiştir. Aynı evrim basamağında özdeş olan kavimlerde aynı müesseseler örneklerini görmekteyiz. Tarihte müessesatını bir anda şiddetle değiştiren milletlerin olmadığını, bu durumun örnekleri varsa da bunun fetihler ve ihtilallerin zorlaması sonucu oluştuğunu ifade eder. Fransa ve İngiltere'yi bu noktada örnek veriyor; İngiltere'nin İrlanda'yı değiştiremediğini belirtmektedir. Siyasi kurumlar üzerinde milletin yaratılış özelliklerinin hâkim olduğunu belirtir: “Müessesât üzerinde milletin hilkat-i zatiye ve cibilliyet-i fitrîyesi hâkimdir.”³⁷⁹

Yönetim üzerinde etkili olan sebepler üzerinde kafa yormaya devam eden düşünürümüz, hiçbir “kanun koyucunun” (vâzi'-i kanun) isteğine göre oluşturduğu kanunları halkına kabul ettiremediğini vurgulamaktadır. En etkili ihtilaller bile bu durumu geçici süreliğine koruyabilmiştir. Bir kavmin “ihtiyacatına” uymayan siyasi kurumlara sadece bir süreliğine mecbur edilebilir. Bir hayvana bile çok kısa bir süreliğine onun fitratına ters düşen hareket yaptırabilir. Ancak zorlama (tazyik) bittiğinde geçmiş tekrar avdet eder. Şuayb görüşünü desteklemek için şöyle devam etmektedir: (tazyik ile oluşturulmaya çalışılan müessesat ile ilgili olarak) Lakin tazyik biter bitmez mazi tekrar avdet eder. Esâmi-yi cedide altında müessesât-ı kadime görünür ve bu suretle netice tebdil-i kelîmât ve esamiden ibaret kalır, başka bir şey yapılmamış olur. Demek oluyor ki müessesât milletin ihtiyâcât ve hissiyâtının birer tercümanı olduğundan ancak bu ihtiyâcât ve hissiyâtın tebeddülü ile değişebilir.”³⁸⁰ Yönetimi

³⁷⁹ A. Şuayb, Devlet ve cemiyet, C. 1. s. 41-42.

³⁸⁰ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 42.

halkların reel hayat şartlarıyla yakından ilişkilendirmesine rağmen Şuayb, milletlerin ihtiyaç seviyeleri farklılaştıkça yönetimlerinin değişebileceğini de ifade etmektedir.

Ahmet Şuayb, devletlerin kökenini meydana getiren etkilerden ikinci olarak doğal nedenlerden bahseder. Bu doğal nedenlerin başında çevrenin bulunduğu coğrafi konum ve iklimin etkisi gelmektedir: “Devletlerin teşekkül-ü tâbîisi meselesinde bir kere en ziyade hâiz-i ehemmiyet olan tesir ekâlîmdir (iklimler). Muhitâta göre müessesat-ı siyasiye ve ictimâiye de tedebbül eder. Mesela mer’â mahallelerde yaşayan akvam biz-zârure hal-i bedâvette imrâr-ı hayat ederler. Onlarda hükümet-i merkeziyenin za’fına karşı kuvvetli bir nüfuz-i pederane vardır; kalplerinde istila-yı cihan arzusu uyanır. Bilakis ormanlık arazide sayd ü şikâr (av uğraşı) ile taayyüş eden akvâmda ise pek haşin bir hükümet-i müstebide-yi merkeziye ve pek zayıf bir nüfuz-i pederane vardır. Hiçbir ananât tanımadıkları gibi âlemi istilâ için de hiçbir emelleri yoktur.”³⁸¹

Devletin oluşumunu etkileyen söz konusu edebileceğimiz bir başka etmenlerden biri de “ırk” faktörüdür. Ahmet Şuayb’ın ırk teorisi evrimci bakış açısını yansıttığı önemli kavramlardan birisidir. Irk nazariyesini ise dergisinde yayınladığı “Avamil-i İctimâiye” isimli bir makale serisinde anlatmıştır. Çalışmamızda düşünürümüzün ırk teorisi hakkında yalnızca devletin dayanağı ilkeler açısından bizi ilgilendiren yönüyle bahsedeceğiz.

Ahmet Şuayb’a göre ırkı meydana getiren çeşitli etmenler bulunmaktadır. Çünkü ırkları meydana getiren bireyler bünye, dimağ ve ahlak itibarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Fakat görünüşte beliren bu farklılaşmalar altında ırkın ortak bir zihin yapısı ve karaktere sahip olduğu görülür. Bu ortak karakter ise değişmez, sabittir. Dünyaya gelen her şahıs aslında atalarından miras kalan bu karakteri de beraberinde getirmiştir. Tarihi ve toplumsal birçok önemli meselelerin kaynağında ırk faktörü etkilidir. Dolayısıyla, milletlerin mukadderatını, siyasi müesseselerini yönlendiren güç “ırkın ruhu”dur.³⁸²

Irkları yalnızca fizyolojik özelliklerine göre taksim etmenin kaba bir sınıflandırma olacağını belirten Şuayb, çeşitli ırklar arasında farklılıkları açığa çıkaran özelliğin “şekl-i haricileri itibarıyla farklı olsa bile aynı bünye-yi dimâğiyyeye sahip olmasıdır” şeklinde ifade eder. Irkları meydana getiren özelliğin harici etmenlerden çok, psikolojik yönüyle aynı zihin yapısında olmalarıdır.³⁸³ Irkî müşterekliğin etkisini Fransa üzerinden örneklendirilir. Fransa’yı

³⁸¹ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 44.

³⁸² M.Korlaelçi, a.g.e, s. 250.

³⁸³ A. Şuayb, Avamil-i İctimâiye, Ulum-ı İktisadiye ve İctimâiye Mecmuası, C. 1, Edit: Mehmet Kanar, Doğu Kitabevi, İstanbul 2015, C. 2, s. 41.

siyaset yönünden diğer devletlerden farklı kılan her şeyi devlet eliyle gerçekleştirme eğilimidir. Yönetimde kral, imparator ya da reis-i cumhur bulunması önemli değildir. Tüm Fransızların hedefi aynı yöndedir. Çünkü burada hakim olan “ruhun hissiyatı”dır: “Fransa’da fark-ı siyasetin kâffesi her şeyi devletin yapması fikrindedir. Makam-ı riyasette kral, imparator veya reis-i cumhur bulunması o derece haiz-i ehemmiyet değildir. Hepsinin hedef-i âmâli, gaye-yi maksudu birdir. Çünkü bu ruh ırkın hissiyatıdır. Fransızlar ekseriya tebdil-i kelimât ve esamiden başka bir şey yapmamışlardır... Kat’iyen iyi veya fena denilebilecek müessesât ve hükümet yoktur. En mühim nokta hükümet idare ettiği kavmin efkâr ve hissiyatına tercüman olmaktır.”³⁸⁴

Özetle ifade edersek, devletlerin teşekkülünde dayandığı ilkelere ilk olarak Ahmet Şuayb; biyolojik indirgemecilikle bireyin bütün özelliklerinin, içinde yaşadığı toplumun ve ırkın miras yoluyla aktarılan özellikler olduğunu ifade eder. Her ırk da bir şekilde toplumun evrimleşme süreçlerinden geçmektedir. Dolayısıyla, evrimleşme sürecinde her ırkın oluşturduğu siyasal kurumlar bir milletin ruhî ve medenî halinin ifadesidir. Bir toplumun siyasi kurumları sadece mevcut şartlarını değil milletin geçirdiği yönetim aşamalarını da göstermektedir. Teorik olarak bize göre en iyi olan kurumları biz seçemeyiz. Tarihsel süreç bize, toplumun ihtiyaçlarını en doğru şekilde belirleyip ortaya koyan kanun koyucuların başarılı olduğunu göstermektedir. Bu sebeple toplumların yapısına ve ihtiyaçlarına uygun kurumlar meydana getirenler kalıcı ve verimli olabileceklerdir.³⁸⁵

4.8. Devlet/Yönetim Biçimleri

Bir milletin toplumsal ve zihni yapısını ortaya sermek açısından siyasette kurumsallaşmanın Ahmet Şuayb açısından oldukça önem arzeden bir konudur. Bu önemden dolayı siyasi müesseseler, insanlık tarihinde araç olmaktan ziyade amaç konumundadır. Bir milletin idare şekli, o millete özgüdür; önemi göreceli şekilde anlaşılabilir aynı zamanda milletin bulunduğu medeniyet seviyesinin de göstergesidir: “Müessesat bir milletin halet-i ruhiye ve medeniyesinin tercümanı olup kıymet ve ehemmiyetleri tamamen nisbîdir. Cemiyât-ı beşeriyenin tarih-i tekâmülünde müessesât-ı siyâsiye illet olmaktan ziyade gayedir. Bir kavmin tarz-ı idare-yi siyâsîsi yalnız şerâit-i mevcudiyet-i hâzırasını değil, onun vaktiyle

³⁸⁴ A. Şuayb, Avamil-i İctimaiye, C. 2, s. 47.

³⁸⁵ A. Doğan, Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm, s. 267-268.

geçirdiği safahat-ı hükûmâtı irâe eder.”³⁸⁶ Ahmet Şuayb’ın devlet biçimlerini belirleme konusunda da evrimci bakışını öne çıkardığını görmekteyiz. Toplumlar da evrimleşme sürecine tabi olmaktadır. Her toplum evrimleşme sürecinde aynı aşamalardan geçmektedir. Ancak her toplumun ruhi ve medeni halinin farklı olması sebebiyle siyasal kurumları arasında farklılar oluşturmaktadır. Bu durum her toplumun evrim sürecinde farklı basamakta yer almasından kaynaklanmaktadır.³⁸⁷ Bir başka bölümde yine bir milletin medeniyet seviyesinin bir anda değiştiğine inanmanın güç olduğu ifade edilir. Toplumsal ve siyasal değişmelerin (tebeddülât) doğrudan, zorlamayla gerçekleşemez. Milletin hoşuna giden yönetim şekline ziyade kendi ihtiyaçlarını dikkate alması gerekmektedir. Siyasi ikametgâh (belirleme) sürekli, defalarca yapılmamalıdır. Hükümetin şeklini milletin doğası ve geçmişi belirler.³⁸⁸

4.8.1. Cumhuriyet

Ahmet Şuayb’ın halkın yönetimde etkin olması fikrine karşı çıktığını ve bu sebeple Rousseau’yu eleştirdiğini daha önce ifade etmiştik. İhtilale ilk baştan beri karşı olan Şuayb yönetim şekli üzerinden örneklerini Fransa üzerinden vermeyi sürdürür. İhtilal esnasında ihtilalin sosyal, ekonomik ve toplumsal açıdan nedenleriyle aristokrasi ve orta sınıfın mücadelesini detaylarıyla anlatır. Ahmet Şuayb ilk olarak ihtilali her koşulda arzu edilmeyen sosyal bir olgu şeklinde kabul etmektedir. Toplumların cemiyet düzeyinde teşekkül etmesi konusunda etkili unsurun evrimleşme süreciyle beraber geliştiği; ihtilalin sağlıklı düşünceyle oluşmayan, normal seyirinde gitmeyen bir hareket tarzı olduğunu belirttikten sonra ihtilalin olmaması için devlet adamlarının gereken her türlü önlemi alması gerektiğini ifade eder: “Tekâmül kaide-yi umumiye, ihtilal ise istisnadır. Meşru bir ihtilal ancak umumun efkâr ve âmaline muvafık olandır. Bu hissiyât-ı milliye nin tuğyanıdır. İhtilal her nereden gelirse gelsin bir tebeddül-i esasîye delâlet eder. İslahat hukukun bir tevessü-i tabiisidir. İhtilal ise bir hareket-i ihtirasât, bir tarz-ı gayr-i tabii olup âlâm ve fecâyî ile muhattır. İhtilal mühlik bir buhrandır. Eğer ıslahat vakit ve zamanıyla yapılmayacak olursa, hastalık vücud-i ictimâînin het tarafını peyderpey istila edip bu suretle ihtilal de hazırlanmış olur... Ricâl-i devlet ihtilale evvela ıslahat-ı lâzime icrasıyla mâni olmaya ve vukû’u takdirinde onu idare ederek hemen

³⁸⁶ A. Şuayb, Devlet ve Cemiyet, C. 1, s. 41.

³⁸⁷ A. Doğan, Osmanlı Aydınları Ve Sosyal Darwinizm, s. 267.

³⁸⁸ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 2, s. 47.

önünü almaya gayret etmelidir.”³⁸⁹ Görüldüğü üzere ihtilal düşüncesi Ahmet Şuayb’ın zihninde olumsuz kanaatlerle yer almaktadır. İhtilale bir şekilde engel olunmasının devletin görevi olduğu hatırlatılmaktadır. Ahmet Şuayb, Rousseau’yu eleştirdiği noktalardan birisinin, onu halkı ihtilale sürüklemekle suçladığını daha önceki bölümlerde ifade etmiştir.

İhtilal olaylarının oluş sırasında ve sonrasında Ahmet Şuayb, niteliksiz halkın içinde bulunduğu durumu tasvir eder. Halkın yığın psikolojisi içerisinde hareket ederek niteliksiz bir topluluğu temsil ettiğini ifade eder. Açlık, sefalet içerisindeki halk yağmacı hareket tarzıyla, meclis üyelerinin üzerinde baskı uygularlar. Milletvekilleri üzerinde denetim yetkisine sahip olduğunu düşünen yağmacı kesimin davranışı aşırılık şeklini almıştır. Paris’te halkın her kesiminden işsiz veya ailesi olmayan insanlar bulunmaktadır. Siyasi fikirlerle meşgul olup kahvehaneleri ve galerileri dolduran bu topluluğu “siyasi ve edebi eşek arıları” olarak niteler. Bu işsiz, aylak kesime hâkim olan düşünceler boş nazarî fikirlerden ibarettir. Siyasetçilerin karmaşasında (herc ü merc-i siyasiyûn) aslında kimse ne dediğinin farkında değildir, söylediği sözden sorumluluk da duymamaktadır. Şuayb’a göre siyasî teoriler ortaya atmaya çalışan niteliksiz topluluğun, halkın hürriyetinden anladığı; imtiyazların feshi, ekseriyetin hâkimiyeti ve sosyal mukavele fikrinin uygulanmasından ibarettir.³⁹⁰ Şuayb, kitle psikolojisi içerisinde hareket eden halka ve halkın akıl hocası konumundaki mukavele fikrini savunan siyasi topluluğa güvenmediğini açıkça ifade etmektedir.

Ahmet Şuayb’ın halkın yönetimde söz sahibi olmasının olumsuzluklarından söz ederken değindiği bir diğer husus, Fransa’da kurulan halk meclisinin (Şura-yı Ümmet) milletvekili kadrolarının niteliksiz oluşudur. Mecliste bulunan halkın vekillerinin kanunname oluşturmak için ehliyetsiz olduğunu, İngiltere meclis nizamnamesinin tercüme yoluyla aktarıldığını, ancak bunu da cahil bir tercüman topluluğu tarafından gerçekleştirildiğini ifade eder. Aynı bölümün devamında milletvekillerinin yetersizliğini ve nitelikten yoksunluğunu şöyle tasvir eder: “...vasat derecede ashâb-ı hüner ve marifet pek çok ise de yüksek ve parlak zekâlar pek azdı. Hele rüesâyâ inkıyâd ve tebaiyet etmek için bu adamların henüz izzet-i nefisleri pek mu’annid. (inatçı, kimseye uymayan) Vicdan-ı siyasiyesini bir reisin emri altına koymak bir rey makinası olmak için bir hiss-i tehlike, mükedder bir tecrübe, mecburi bir tevekkül lazımdır ki bu nevi evsâfa onlar asla malik değildi. Binaenaleyh mecliste herkes kendi keyfine göre hareket ediyordu.”³⁹¹

³⁸⁹ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 1, s. 50-51.

³⁹⁰ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 2, s. 325.

³⁹¹ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 3, s. 158.

Rousseau'nun siyasi fikirlerinin ihtilal sonrası oluşan mecliste oldukça etkili olduğunu söyleyen Şuayb, Rousseau ve taraftarlarının siyasi hükümetin üyeleriyle (ekânimiyle) istenilen her meseleyi yapabilecekleri fikrine kapılmışlardır. Tecrübeli bir meclis ortamında keyfilğin olamayacağı ancak yeni oluşan, acemi mecliste bu tür düşüncelerin, hayallerin kuvvetli olduğunu söyleyen Şuayb, halkı ve vekillerini şöyle değerlendirerek devam eder: “Yolunu şaşırılmış bir sürü, önüne kim geçerse onu takip eder. Ve bu halde bir sürü kılavuzlarının sahib-i tedbir olup olmadığına bakmaz.” Genel tabana yayılan fikirlerin müthiş bir kuvveti oluşturacağını dile getiren düşünürümüz, özellikle bu fikirlerin halkın arzularına hitap ettiği sürece kolaylıkla benimseneceğini ifade eder. Özellikle bu yeni siyasi teori işlevleri ve sonuçları açısından da dikkat çekmektedir: Beşeri hukukun kabul edilmesi, adalet kavramını kullanarak baskının, tahakkümün kurulması gibi. Rousseau'nun fikirlerinin mebuslar üzerinde etkisinden bahsederek şöyle eder: “Mebusların dörtte üçünün malumâtı Rousseau felsefesinin bazı desatirinden ibaret. Zaman-ı umûr için de mantıktan başka bir rehberleri yok. Hutebâ nutuklarında, gazeteler makalelerinde mebusâna her gün müttehiden aynı müdehâneği tekrar ediyorlar: sizler vükelâ-yı milletsiniz ve her şeye kâdirsiniz. Kral arzularınızı icrâ etmeye memurdur. Bütün esnaf heyetlerini, turuk-ı mezhebiyeyi, şirkât-ı muhtelifeyi gayr-i meşru addettiğiniz dakikada onlar hemen dağılmaya mecburdur. Hatta isterseniz Fransızların dinini bile tebdil edebilirsiniz.”³⁹² Ahmet Şuayb, yalnızca Rousseau'nun siyasi fikirlerinin benimsenmesi açısından halk egemenliği ilkesini eleştirmemektedir. Halkın egemenliğinin tahakküm ve baskı aracı haline dönüşebileceği yönüyle de eleştirmektedir.

4.8.2. Aristokrasi

Halk egemenliği fikrine şiddetle karşı olan Şuayb'ın aristokratik fikir yapısına sahip olduğunu görmekteyiz. Siyaset ve toplumsal meselelerin dışında Şuayb'a göre tarihsel süreçte ilerlemeyi sağlayan bireyler, aydınlar topluluğundan oluşur. İlerleme ve medeniyete dair sanat, felsefe, ilim alanında meydana gelen tüm keşifler münevver bir sınıfın çalışmaları sonucudur. Halk ancak bu çalışmalardan istifade edebilir: “medeniyat-ı muhtelifenin tettebbuu gösterir ki bütün terakkiyat bir fie-yi münevverin eseridir. Halk bu terakkiyâttan istifade etmekten başka bir şey yapmaz. Herkes onların önünde ser furû etmelidir... İhtirâlar daima bir silsile-i medide-i keşfiyâtın neticesidir. Ve medeniyette büyük her ne varsa sanat, ilim, felsefe, kuvve-i askeriye

³⁹² A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 3, s. 333-334.

hep say-i infiradî neticesidir. Bütün cemiyet-i beşeriye müstefîd olduğu keşfiyatı fie-yi münevvere medyûndur.”³⁹³

Bir başka bölümde insanlık düşünce tarihini “alî ve adî” fikirler olarak derecelendirmeye tabi tutar. Bu düşüncesini bir benzetmeyle açıklar: “Fikr-i beşer iki katlı bir binaya benzer. Üst kat birçok muhâkemât-ı mantikiye ve efkâr-ı âliye, alt kat ise ihtirâsât-ı âdiye-yi insaniye. Efkar-ı şefkat ve hakkâniyet süs ve ziynet kabilinden olup çok kere tatbik ve istimâl edilmez. Bazı kere ev sahibi onları alt kata indirerek yarım bir suret kullanır ki bu da bir iştihâ-yı teâlî hissettiği zamanlardadır. Hepimiz birtakım hakâyıktan, uhuvvet ve cemiyetten bahsederiz de amel etmeyiz. Kavî-i mücerretten ibaret kalır.”

Ahmet Şuayb 1789 tarihli parlamentoda yeterli sayıda tecrübe sahibi milletvekilinin olmayışından, parlamentoda sonuç almaya zorlayan elit kişilerden; “akıbetendişâne hareket edecek zevattan” mahrum kalışından bahseder. Aşırı olmayan, hür fikirli mebuslar ise yeterli derecede hareket edemeyerek farklı eğilimler karşısında zayıf kalmıştır. Parlamentoda eski bakanlar ve mareşaller bulunmamaktadır. Mecliste “rehâbin ve zâdegân” ayrıcalıklı sınıfın azınlıkta olduğu görülür. Orta sınıfa gelince bir kısım azası çeşitli memuriyetlerde bulunmuş, geri kalan kısmı işsiz avukatlar ve müşterisiz hekimlerden oluyordu. Bu kişiler dar bir çerçevede içerisinde yaşayan, Rousseau’nun felsefesi etrafında gezinen kimselerdi.³⁹⁴ Mecliste aristokrat sınıfın azlığından dolayı eleştiren düşünürümüz sadece bu eleştirisiyle yetinmez. Mecliste bulunan vekillerin olaylara bakış açısı, numunelere ve belgelere önem vermeyişleri bakımından da sorunludur. Nutuklar bitip tükenmiyor ancak bu konuşmaların içeriğinde yer alan önermeler tecrüben yoksundur, somut değildir. Yalnızca zihnîdirler. Bu durum adeta bir edebiyat öğrencisinin verdiği konferansa benzemektedir.³⁹⁵

Şuayb’a göre mükemmel bir anayasa yapmak son derece zor olan bir iştir. Anayasa hazırlama konusunda Şuayb’ın aristokrat bakış açısı daha belirginleşir. Anayasayı hazırlayacak grubun birtakım üst düzey özelliklere sahip olan elit kişilerden oluşması gereklidir: “Dünyada mükemmel bir kanun-ı esasi yapmak kadar müşkül bir şey yoktur. Bir büyük kavmin senelerden beri içinde yaşadığı eski kadroların yerine an’anât-ı tarihiyeye, istidâta muvafık ve pâyidar başka kadrolar ikame etmek... ihtiyâcât ve melekâtını doğru takdir ederek... zemin ve zamana muvafık bir surette yapmak. Bu, fikr-i beşerin fevkinde bir emr-i azimdir ve işte bunun içindir ki böyle birşeye teşebbüs edecek hey’ât hiç olmazsa kendini birtakım hatâ’yâta sevk edecek

³⁹³ A. Şuayb, Avamil-i İctimaiye, C. 2, s. 46.

³⁹⁴ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 3, s. 260.

³⁹⁵ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 3, s. 261.

müessirâttan azade olmalıdır. Kanun-ı esasi tanzimine memur olan bir meclise haricen emniyet ve istiklâl, dâhilen de sükût ve intizâm ve her halde itidal-i dem, akl-ı selim, fikr-i amelî, disiplin lazımdır. Bundan başka mebusân muktedir ve mutâ' rüesânın taht-ı idaresinde olmalıdır.”³⁹⁶ Ahmet Şuayb yönetiminde önemli bir görevi teşkil eden yasa yapmanın zorluğunu ifade ederek, anayasa hazırlanırken hata yapılma payının azaltılması ve içerisinde bulunan toplumun ihtiyacına göre düzenlenmesi amacıyla bu zorlu görevin seçkin bir gruba devredilmesine taraftır.

³⁹⁶ A. Şuayb, Fransız İhtilal-i Kebiri, C. 3, s. 157.

SONUÇ

İnsan aklının ve bilimsel bilginin yol göstericiliğine duyulan güvenin zirveye ulaştığı on sekizinci yüzyıl; kültürel, toplumsal gelişmelerin yanında entelektüel bir hareket olan Aydınlanma Felsefesiyle kendini özdeşleştirmiştir. Aklın, nesnel bakış açısının ve özgürlüklerin bilimsel alandan sanata kadar sınırlarını genişlettiği süreçleri içeren Aydınlanma Felsefesi ortaya çıktığı coğrafyayı ve çağını aşarak evrensel ve düşünsel bir hareketin adı olmuştur. Reform, Rönesans ve hümanizma gibi on beşinci yüzyıldan itibaren Avrupa toplumunu etkileyen birtakım önemli gelişmeler dizisinin olgunluğa ulaşmış biçimi olarak da görülebilir. Bu açıdan bakıldığında yaşanan toplumsal, kültürel ve entelektüel gelişmeler Batı'nın kendisini modern olarak nitelemesinde önemli rol üstlenir. Aydınlanmanın düşünürleri, bu felsefenin sağladığı özgürlük ikliminden yararlanarak bağımsız ve farklı görüşteki düşüncelerini ortaya koyabilmiştir. Aydınlanma ile birlikte Batı toplumu kendi düşünce, kurumları ve dünya görüşü üzerinde güçlü bir inanç meydana getirmiştir. Özellikle Avrupa, kilisenin dinsel otoritesinden sıyrılarak modern Batı öz bilincini yerleştirmiştir. Dünyayı algılamada ortaçağın tanrısal iradesiyle kavranan dinsel görüşten büyük ölçüde uzaklaştığını görmekteyiz. Aydınlanmanın usçu-nesnel karakteri yalnızca bilimsel faaliyetlerle sınırlanmamıştır. Akılcılığın yansımalarının sonucu olarak toplumsal ve siyasi dönüşümü sağlama konusunda aydınlanma düşüncesi özellikle başarılı olmuştur.

Aydınlanma, kendisinden önceki yüzyıllardan ayrılarak düşünce tarihinde ayrı bir konuma sahip olduğu gibi Aydınlanmanın düşünürleri de bu ayrıcalıklı konumun oluşmasında büyük katkıları olmuştur. Fransızca “Les Philosophes” kelimesiyle kendini adlandıran bu filozoflar, “akıl ve özgürlük ülkesinin” hâlihazırda üyesiydiler. Aydınlanma düşünürleri içerisinde en dikkat çekici isimlerden birisi Fransız filozof Jean Jacques Rousseau’dur. Fransız Devrimi ideallerinin adeta habercisi durumunda olan Rousseau, aydınlanmanın etkisiyle gelişen görüşleri eleştirmesiyle ön plana çıkmıştır. Aydınlanmanın ayrılmaz ilkelerinden ilerleme fikri üzerine geliştirdiği görüşlerini topladığı söyleviyle büyük bir ün kazanan düşünür, çağdaş anlamıyla bilim ve sanatların ilerlemesinin insanlığın ilerlemesine paralel gitmediğini ifade eder. Ancak Rousseau, ilerlemenin negatif etkisine karşın insanlığın artık yitirilmiş masumiyete irca edilemeyeceğinin de farkındadır. Bundan dolayı eşit ve özgür bir toplum ve devlet anlayışıyla siyaset kuramını oluşturmaya çalışır. Bu kuramın merkezi bileşeni ise sözleşme teorisidir.

Sözleşme teorisi önceki yüzyıllarda bilinmesine rağmen, bu teoriyi etkili bir biçimde kavramlaştıran Rousseau’dur. Sözleşme teorisi, monarşik devlet yapısının aksine halkı devletin taraflarından biri haline getirir. Toplumdaki her birey, yönetilen konumundan çıkarak devletin doğal üyesi olan birer yurttaş haline gelmektedir. Özellikle demokratik devlet anlayışının gelişmesinde sözleşme teorisi ilk basamak sayılabilir. Devletin akılcı bir biçimde algılanması ve devlete sekülerleşme bağlamında ontolojik bir değer atfedilmesinde yine sözleşme kuramının etkileri yadsınamaz.

Aydınlanma düşüncesi sadece Avrupa toplumu üzerinde etkilerini göstermekle kalmamış, farklı toplumlarda farklı biçimlerde kendini göstermiştir. Ülkemizde bu düşünce sisteminin izlerini Osmanlı Batılılaşma hareketleriyle beraber bulmak mümkün olmaktadır. Osmanlı Devleti, Batı’nın ezici üstünlüğünü kabullenip bu yönde reform hareketlerine 1700’lü yıllardan itibaren başlamıştır. Yenileşme hareketleri ilk olarak askeri yönde yapılmıştır. Bu reformlar yeterli olmadığı anlaşılınca siyasi, sosyal, bilimsel, kültürel her alanda modernleşme özellikle Tanzimat döneminden itibaren giderek artmıştır. Bu modernleşme hareketlerinin ilk safhalarında pragmatik tarzda, uygulamaya dönük, devleti kurtarma gayretleri üzerinde yoğunlaştığını ifade edebiliriz. Ancak bu koşulları sağlamanın yetmediği anlaşılınca yenileşme çabalarının teorik arka planını Aydınlanma Felsefesi ve bu felsefi sistemi içinde yer alan düşünürlerin görüşlerinden oluşturma çalışmaları başlamıştır.

Aydınlanma felsefesinin etkileri en yoğun on dokuzuncu yüzyılda hissedilmiştir. Bu düşünce sistemi bize özellikle Aydınlanma filozoflarından yapılan çeviriler ve eserler vasıtasıyla aktarılmıştır. Ülkemizde ve ülke dışında çıkan çeşitli gazete, dergi ve yayınlar da bu fikirlerin yayılmasını sağlamıştır. İlerleyen süreçte aydınlanma düşüncesi, devlet felsefesi, insan hakları, hürriyet, ilerleme ve bilimci anlayışın yerleşmesinde katkılar sağlamıştır. Aynı zamanda pratik yönde ülkenin bulunduğu kötü süreçten kurtulma ile ilgili fikirlere de kaynaklık etmiştir.

Tercüme ve aktarımlarla başlayan Aydınlanma Felsefesi son dönem Osmanlı aydınlarının birincil kaynakları haline gelmiştir. Özellikle meşrutiyetin sonlarına doğru aydınlanma düşüncesinden etkilenen düşünürlerin siyasi konuların dışına çıkarak bilimci anlayışın oluşturulmasında katkıları yadsınamaz. Bu bağlamda Fransız Aydınlanma filozofu Rousseau'nun siyaset felsefesinin son dönem Osmanlı düşünürleri arasında yaygın bir bilinirliğe sahiptir. Rousseau'nun, Osmanlı aydınları üzerindeki tesirleri pedagoji, edebiyat ve siyaset alanlarında en yoğun biçimde görülmektedir. Pedagoji ve edebiyatta Rousseau'nun eserlerinden yapılan çevirilerin yanı sıra bazı telif eserler de bulunmaktadır. Tercüme ve Rousseau'yu kaynak alan eserlerin olması Rousseau'nun fikirlerinin, Osmanlı aydınları tarafından ilgiyle benimsendiğini göstermektedir.

Rousseau'nun düşüncelerinin etkisi en yoğun siyaset alanında öne çıkmıştır. Rousseau'nun doğal durum, toplumsal durum, sözleşme ve halk egemenliği etrafında meydana getirdiği fikirler Osmanlı aydınlarının referans olarak gördüğü başlıca konulardır. Ancak Osmanlı aydınları Rousseau'nun düşüncelerini algılamada birbirinden farklı tutum içerisinde olmuşlardır. Rousseau'nun Osmanlı aydınları tarafından algılanma seviyelerinde iki farklı tutum ortaya çıkmıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin koşulları göz önüne alınırsa her dönemde Rousseau'ya düşünce sistemlerinde merkezi bir yer verenlerin yanında Rousseau'ya eleştirel tutumla algılayanlar da vardır. Bu düşünürlerden ilk olarak Rousseau'yu düşünce sistemine dâhil eden, Yeni Osmanlılar grubunun bir üyesi olan Nâmık Kemal'in siyasi fikirleri temsil etmektedir. Aydınlanma felsefesinin politik ve toplumcu niteliğine aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu kötü koşullardan kurtarma gayesiyle birleşen Osmanlı aydınlarının kayıtsız kalmadığı görülür. Namık Kemal'in devlet ve siyasetle ilgili görüşlerini Osmanlı siyasetinin en çalkantılı dönemlerinde ortaya koymuştur.

Osmanlı siyasetinde Tanzimat Fermanı, Kanun-i Esasi, anayasal hareketler gibi girişimlerin gerçekleştiği on dokuzuncu yüzyılda, Fransız İhtilali'nin yaygınlık kazandırdığı bu fikirler kendisini etkili bir biçimde hissettirmiştir. Aydınlanmacı devlet felsefesinin etkisinde

yeni normlarıyla insan hakları, özgürlük, adalet, medeniyet, ilerleme kavramları on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı siyaset düşüncesinde felsefi bakış açısıyla mülhaza edilen meseleler olduğunu ifade etmeliyiz. Devletin çöküş sebeplerinin irdelenmesi, bu kötü gidişattan kurtulmanın yollarının aranması Batı kaynaklı bünyeye dâhil edilen siyasi ve toplumcu fikirlerin benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Namık Kemal'in Batı düşüncesi ve literatürüne gençliğinin ilk yıllarından itibaren aşına olduğunu çalışmamızda ifade etmiştik. Aydınlanmacı düşünürleri tanınması onun görüşlerinde Batı algısının güçlenmesini kolaylaştırmıştır diyebiliriz.

Namık Kemal, Osmanlı siyasi düşüncesine hürriyet kavramını kazandıran isimdir. Siyaset anlayışını ortaya koyarken hürriyet talebinden yola çıkmaktadır. Hürriyetin başkalarının ihsan etmesiyle elde edilemeyecek aksine doğuştan gelen doğal bir hak olduğunu –ata'yı ilahi- vurgular. Ancak bu noktada, insanın diğer canlılardan ayıran özelliği olan akledebilir bir varlık olması onun hür ve iradeli bir konumuna yükseltir. İnsanın potansiyel nitelikleriyle tanımladıktan sonra bireyin, toplumsal bir organizasyonda nasıl konumlandırılması gerektiği problemi etrafında siyaset ve toplum felsefesine temel kazandırılır. İnsan hür ve iradeli bir varlık olduğu halde toplumda diğer insanların zarar verme eğilimlerinden kurtulamamıştır. Böylece siyasi bir organizasyon içerisinde topluma ontolojik bir zemin kazandırılmaya çalışıldığını görürüz. Bu bağlamda Nâmık Kemal klasik İslam düşüncesinden ayrışarak seküler bir izah tarzını dile getirir.

İnsanın toplumsal düzene geçmesi sözleşmenin de başlangıcını oluşturur. Rousseau'da sözleşme olarak ele alınan kavram Nâmık Kemal'in siyaset anlayışında "biat-ı amme" olarak karşımıza çıkmaktadır. Namık Kemal, felsefesini Aydınlanmacı kaynaklar üzerinde kurgulamaya çalıştığı halde kavramlarını seçiminde titiz davranmıştır. Ele aldığı siyasi kavramları kendi kültür ve medeniyet dairesinden alma gayreti içerisinde olmuştur. Böyle bir tercihte bulunmasının nedeni onun milletini yücelten karakterinin coşkulu yansımaları olarak görülebilir. Kemal'in başarısının yine burada gizli olduğu vurgulanabilir. Farklı bir kültür havzasından aldığı kavramları kendi medeniyetinin rengiyle boyamıştır.

Biat kavramıyla halkı, klasik Osmanlı düşüncesindeki tebaa olmaktan yönetimde etkin olabilecek taraflardan biri haline getirmenin gayretindedir. Halife ve halk arasında akdedilen bu mukaveleyi bozma hakkını halka tanınması da onun yeni görüşlerinden biridir.

Namık Kemal hâkimiyet hakkını her insanın yaratılıştan sahip olduğu doğal bir hak olarak addeder. Hâkimiyetin kaynağının ne olması gerektiği Namık Kemal'in siyasi düşüncesinde önemli yer işgal eden kavramlardan birisidir. Özellikle anayasal girişimlerin olduğu Tanzimat sonrası dönemde, egemenliğin kaynağının Osmanlı Devleti'nin monarşik

devlet yapısında nasıl konumlandırılması gerektiği önemli bir mülahazadır. Namık Kemal, egemenlik hakkının halkın olduğu noktasında yine Rousseau ile hemfikirdir. Bu hakkın toplumda icra edilebilmesi için bir vasıtaya ihtiyaç olunur ki; bu da hükümettir. Hükümetin kurumsal varlığını fazlasıyla önemseyen Kemal, hükümet ve devlet kelimelerini birbirinden ayırt etmez. Hükümet veya devlet, halkın tevkili ile oluşan bir tavırdır ifadesiyle bu görüşünü ortaya koyan Nâmık Kemal, hükümetin belirlenmesini halka devreder. Yine bu noktada Rousseau'nun siyasi görüşlerinden aldığı halk egemenliği ve demokrasi gibi kavramların yerine “usul-ü meşveret-şura” gibi kavramları ikame ettiğini görmekteyiz.

Şura, düşünürümüz açısından kolayca Osmanlı Devlet yapısına adapte edilebilir bir içeriğe sahiptir. Bunun nedeni İslami şer'i kaynaklarda nassı sarihle zaten bulunmaktadır. Burada sorun teşkil edebilecek nokta pratikteki uygulanıdır. Demokratik ve parlamenter talepler böylelikle teorik çerçevesi Aydınlanmacı siyaset zemininden elde edilmiş olsa da “meşveret- şura” içeriğiyle Osmanlı siyaset düşüncesinde varlık kazandırılmıştır. Ayrıca sadece idare şeklinin belirlenmesiyle sınırlı kalınmadığı ve potansiyel yönetimin temsil kurumlarının (meclis sisteminin) tasvir edilmesi Namık Kemal'in siyasi teoremini bütüncül olarak ele alma çabalarını gösterir. Örnek olarak benimsediği temsil kurumlarını Fransız modelinden seçmiştir. Bu çabaların yeterli olup olmadığı tartışılabilir ancak devletin bulunduğu olumsuz şartlarda çözüm arayışında olan Osmanlı aydınlarıyla aynı kaygıları taşıdığını tekrar ifade edebiliriz.

Meşrutî ve reformcu yönetim talebi içeriğiyle çizgisini belirlemiş bir topluluk olan Yeni Osmanlı grubunun içerisinde yer alan Namık Kemal, Rousseau'dan aldığı sözleşme, halk egemenliği kavramlarını İslam siyasi düşüncesi öğeleriyle yan yanılığı, onun siyasi düşüncesinin bahse değer noktasıdır. Namık Kemal de Aydınlanmacı düşünürlerde olduğu gibi, terakkiye güçlü bir inanç duymaktaydı. Medeniyet, terakki, hürriyet vb. kavramları makalelerinde sıkça dile getirerek “milel-i mütemeddine” olarak adlandırdığı Avrupa ülkelerinin gelişmişlikte ulaştığı noktayı sürekli değinmiştir. Aslında bu tür taleplerin Tanzimat Fermanı'ndan itibaren tartışıldığı bilinmiyor değildir. Ancak Namık Kemal'in özgünlüğü siyasi bir teorem ve felsefe geliştirme çabasıdır. Ayrıca üzerinde durulması gereken diğer önemli bir nokta da sözleşme kuramının birey-toplum-devlet sorunlarına değinmesi ve birey devlet arasındaki ilişkiyi yeniden yapılandırılmasına kapı aralamasıdır.

Klasik İslam düşüncesinde siyasal açıdan tebaa durumunda bulunan yönetilenler, yeni bir toplumsal statüde konumlandırılmak istenmiştir. Meclisin kurulması, anayasanın faal duruma geçmesi gibi isteklerle devlet üzerinde kontrol mekanizmasının sağlanması, yasalar ile

keyfi yönetimin sınırlandırılması gündeme gelmiştir. Bu aynı zamanda padişah ve halkın birbirine karşı sorumluluk ve ödevlerinin resmi olarak ifadesidir. Kısaca Namık Kemal, Osmanlı siyasi düşüncesine hürriyet, sözleşme ve insan hakları gibi kavramları devlet- birey çerçevesinde ilişkilendiren ve hürriyet, insan hakları, parlamenter sistem hakkında teorik çerçevede net bir resim çizmeyi başarabilen ilk kişidir.

Rousseau'yu düşünce sistemiyle bütünleştirmeye çalışan aydınların dışında, Rousseau'nun siyasi fikirlerine olumsuz anlamlar yükleyen düşünürlerden biri Ahmet Şuayb'tır. Ahmet Şuayb, Rousseau'nun düşüncelerini ifade etmede Namık Kemal'den oldukça farklı bir seyir izlemiştir. Meşrutiyet dönemi düşünürlerinden Şuayb, Rousseau'nun siyasi düşüncelerini temelsiz iddialar şeklinde nitelendirmesi sebebiyle eleştirilere tabi tutar. Ahmet Şuayb'ın eleştirel bir tavır izlemesinde evrimci dünya görüşünün etkili olduğunu çıkarmaktayız.

Rousseau'nun siyasi fikirlerini yöntem ve muhtevası açısından eleştiren Şuayb, sosyal-evrimci bakış açısını benimseyen Osmanlı aydınları içerisinde yer alır. Benzer bakış açısına sahip düşünürlerle birlikte çıkardığı *Ulum-ı İctimâiye Mecmuasında* Osmanlı İmparatorluğunun modernleşme hareketleri ve Tanzimat'ın ilanının ardından, ıslahat girişimlerinin ilerleme ve medeniyet kavramlarıyla ilişkilendirilmesini yetersiz olduğunu düşünen bir aydın zümresi meydana gelmiştir. Bu aydın zümresine göre toplumların oluşumunu kökensel inceleme gerekliliği vardır. Siyasi kurumlar da bu incelemeler üzerine bina edilmelidir. Toplumlar basitlikten karmaşıklığa doğru evrimleşme sürecine tabi olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal ve siyasi kurumlar da evrimleşme ilkesine göre varlığını kazanır. Bu amaç doğrultusunda yazılar kaleme alan Şuayb, Rousseau'nun toplum ve siyaset felsefesine bir takım itirazlarda bulunmaktadır. Şuayb'ın zihninde Rousseau, yeni diye adlandırılan siyasi teoreminin özgünlüğünü de sorgulamaktadır. Rousseau yalnızca önceki on yedinci yüzyıl filozoflarından aktarıcı bir konumdadır. Şuayb, genel olarak bakıldığında eleştirilerini iki bakış açısında toplar. İlk itirazı Rousseau'nun toplumların teşekkülünde evrimleşme aşamalarını göz ardı etmesidir. İnsanlık tarihi ilkel toplumlardan uygarlığa doğru evrilmişlerdir. İkinci olarak Rousseau'nun siyasi düşünceleri siyasi ve toplumsal düzeni tehdit edebilecek nitelikte oluşudur. Özellikle halka yönetimde söz hakkı tanınması, halkın sözcülüğünü yapması ihtilale sebep olan düşüncelerdendir.

Ahmet Şuayb, Rousseau'nun siyasi görüşlerinde bazı kavramları sorunlu olarak addeder. İlk doğa durumu açıklaması Şuayb'a göre birtakım güçlükleri içinde barındırır. Doğa durumunda Rousseau'nun insanı barışçıl eğilimini öne çıkarmasına karşın Şuayb insanı

ibtidai durumda kötü ve saldırgan olarak nitelendirir. Şuayb'ın bu bakış açısına sahip oluşu yine evrimci görüşlerinin sonucudur. Çünkü Şuayb'ın insan ve toplum doğasında hâkim olan unsur güçtür. Dolayısıyla insan doğa durumunda iyi niyetli ve barışçıl görülemez. Bir diğer anlaşılması sorunlu kavram mukavele fikridir. Mukavele fikri bilimsel temelden yoksun, mantiki olmayan yalnızca –iddia- özelliğini taşımaktadır. Mukavele teorisinin ortaya çıkması insanlık tarihinin geçirdiği uygarlık aşamalarının göz ardı edilmesi sonucu oluşmuş yüzeysel fikirlerin birleşimidir.

Rousseau'nun düşüncesinde olumsuz görülen bir diğer kavram da milli hâkimiyet (halk egemenliği) düşüncesidir. Şuayb yönetim konusunda halka güvenmediğini açıkça ifade eder. Halk onun zihninde kitle psikolojisi içinde hareket eden mantiki düşünceden yoksun bir yığın konumundadır. Dolayısıyla halka yönetim noktasında söz hakkı tanımak kabulü mümkün bir durum değildir. Ahmet Şuayb milli hâkimiyet konusunda elitist bakış açısıyla yönetim işinin seçkin kişilere bırakılmasından yanadır. Yönetimin belirlenmesinde seçkinci davranan Şuayb'ın evrimci görüşü etkilidir. Ona göre evrimsel gelişim aşamasında insanlığın medenileşmesi yolunda katkısı olan aydınlara oldukça itimat etmektedir. Özetle ifade edersek; Ahmet Şuayb, Rousseau'nun görüşlerini özgünlüğü ve muhtevası açısından yetersizliği nedeniyle eleştiren Osmanlı aydınlarının düşüncelerini temsil etmektedir.

KAYNAKÇA

1) AYDINLANMA FELSEFESİ VE ROUSSEAU İLE İLGİLİ ESER VE MAKALELER

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği, İmge Kitapevi, Ankara 2010

ATABAY, Mithat, Aydınlanma Çağı ve Avrupa, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2004

BUHR, M., SCHROEDER W., BARCK K., Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi, Der: Veysel Atayman, Yenihayat Yayıncılık, İstanbul 2003

CASSIRER, Ernst, Rousseau, Kant, Goethe, Çev: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2007

CEVİZCİ, Ahmet, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Asa Kitabevi, Bursa 2008

ÇİĞDEM, Ahmet, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim yayınları, İstanbul 2013

GÖKBERK, Macit, Felsefenin Evrimi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979

HAMPSON, Norman, Aydınlanma çağı, Çev: Lale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991

HAMPSHER-MONK, Iain, Modern Siyasal Düşünce Tarihi, Say Yayınlar, İstanbul 2004

ROUSSEAU, Jean Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev: R.Nuri İleri, Say Yay., İstanbul 2013

ROUSSEAU, Jean Jacques, Toplum Sözleşmesi, Çev: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014

ROUSSEAU, Jean Jacques, Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev, Çev: Sabahattin Eyüboğlu Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul 2007

ROUSSEAU, Jean Jacques, Emile, Çev: Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul 2017

TİMUÇİN, Ali, Rousseau'nun Toplum Anlayışı, Bulut Yayınevi, İstanbul 2009

YETKİN, Çetin, Siyasal Düşünceler Tarihi II, Gürer Yayınları, İstanbul 2012

WOKLER, Robert, Rousseau, Düşüncenin Ustaları, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2003

WEST David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013

Makale ve Tezler:

ARSLANEL, Nazan, Ertuğrul Eryücel, Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri, AÜSBE Dergisi, C.15, S.2

CASSIRER, Ernst, Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi, Toplumbilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2000

ÇÜÇEN, A. Kadir, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, Muğla 2006

- DELLALOĞLU, Besim*, Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2000
- DUMAN, Fatih* , Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği, Ankara Üniversitesi, Sbf dergisi
- ERDİNÇ, Tahsin*, Jean Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri, Hukuk Fakültesi Mecmuası, F. 19
- GÜL, Fikri*, J.J. Rousseau'nun Egemenlik Anlayışı, Felsefe Dünyası Dergisi, 2003, S. 37
- HAKYEMEZ, Yusuf Şevki*, Toplumsal Sözleşmesi Kavramı ve Günümüz İnsan Hakları Kuramına Etkisi, İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi, C.13, S.1, 2000
- KANT, Immanuel* , “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)”, Çev: Nejat Bozkurt, Toplumbilim Dergisi, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2000
- KAR, Sait* , Din, Aydınlanma ve Eleştirisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 2014
- KAYHAN, Aslı*, Aydınlanma ve Jean Jacques Rousseau, Toplumbilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yay. İstanbul 2000
- KILLIOĞLU, İsmail* , ‘Aydınlanma Sorununa Giriş Denemesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul 2011
- MENDELSSOHN, Moses*, “Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine”, Çev: Ali Irgat, Toplumbilim Dergisi Aydınlanma Özel sayısı, Bağlam yayıncılık, İstanbul 2000
- MİCHEL, Foucault* , “Aydınlanma Nedir?”, Çev: Eda Özgül, Özlem Oğuzhan Toplumbilim Dergisi Aydınlanma Özel sayısı, İstanbul 2000
- ORHAN, Özgüç*, J.J.Rousseau'da Genel İrade Kavramı, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, S.14
- SCHMİDT, James*, “Aydınlanma Neydi?”, Çev: Fahrettin Altun, Toplumbilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2000
- SCHEFOLD, Dian*, Rousseau'nun Devlet Öğretisinin Tarihselliği ve Güncelliği, Çev: Nuşin Ayiter, Ankara Hukuk Fakültesi Konferansı, 1973
- TİMUÇİN, Afşar*, Aydınlanma Düşüncesi, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yay. İst. 2000
- WOKLER, Robert*, Jean Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı, Siyasal Düşüncenin Temelleri, Edit: Hikmet Özdemir, Bursa 2011
- DEMİR, Feyza* , Ernst Cassirer ve Aydınlanma, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2013

1) TÜRK DÜŞÜNCESİ İLE İLGİLİ ESER VE ÇALIŞMALAR

AKGÜN, Mehmet, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998

BERKES, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014

BİRAND, Kamiran, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955

DEMİR, Remzi, Philosophia Ottomanica - Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk felsefesi, Lotus Yayıncılık, Ankara 2007

DEMİR, Remzi, Türk Aydınlanması ve Voltaire, Doruk Yayıncılık, Ankara 1999

DOĞAN, Atila, Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm, Küre Yayınları, İstanbul 2012

KANAR, Mehmet, Ulum-ı İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası, C. 1, Doğu Kitabevi, İstanbul 2015

-----, Ulum-ı İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası, C. 2, Doğu Kitabevi, İstanbul 2015

-----, Ulum-ı İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası, C. 3, Doğu Kitabevi, İstanbul 2015

KAYNARDAĞ, Arslan, Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002

KEMAL, Namık, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, Mustafa Nihat ÖZÖN, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1997

KEMAL, Namık, Makalât-ı Siyasiyye ve Edebiyye, Haz: Erdoğan Kul, Birleşik Yay. Ankara 2014

KORLAELÇİ, Murtaza, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, Kadim Yayınevi, Ankara 2014

LEWİS, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Arkadaş Yayınları, Ankara 2013

MARDİN, Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul 2013

MARDİN, Şerif, Türk Modernleşmesi Makaleler 4, İletişim Yay. İstanbul 2014

METE TUNÇAY'A ARMAĞAN, Der: Mehmet Ö. Alkan, Tanıl Bora, Murat Koraltürk, İletişim Yayınevi, İstanbul 2007

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE, İletişim Yay. İstanbul 2001, 3. Baskı, C. 1

SEVÜK, İsmail Habib, Avrupa Edebiyatı ve Biz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1941

TANPINAR, Ahmet Hamdi, On dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2013

TÜRKÖNE, Mümtazer, Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri, Yeni Kitaplığı Yakın Tarih Dizisi, İstanbul 1995

TÜRKÖNE, Mümtazer, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul 1991

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, "Biat", Diyanet Vakfı Yay. İstanbul 2012, C.2

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, “Ziya Paşa”, Diyanet Vakfı Yay. İstanbul 2013, C.44

ÜLKEN, *Hilmi Ziya*, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013

Makaleler:

ALKAN, *Mehmet*, Giriş, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İletişim Yay. İstanbul 2001, C. 1

ARABACI, *Fazlı*, Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyaset Anlayışları, Dini Araştırmalar Dergisi, Eylül-Aralık 1999, C. 2

APAYDIN, *Mustafa*, Ziya Paşa’nın Emil Çevirisinin Önsözü, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2001, C.7, S. 7

AKGÜN, *Mehmet*, “1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.40, S.1, Ankara 1999

BEKİRYAZICI, *Eyüp*, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı’da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme”, AÜİF Dergisi, 2003

ÇADIRCI, *Musa*, Namık Kemal’in Ekonomik ve Sosyal Görüşleri, Osmanlı Tarihi Araştırmaları Merkezi Dergisi, S. 2, Ankara 1991

ÇAĞAN, *Kenan*, Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları, Akademik İncemeler Dergisi, 2012, C. 7, S. 1

ÇELİK, *Cafer*, Ahmet Şuayb ve Tenkit, Fırat Üniversitesi Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1996

ÇETİNKAYA, *Bayram Ali*, Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeleler, İslami Araştırmalar Dergisi, 1999

DOĞAN, *Atila*, Osmanlı Modernleşmesi, Fransız İhtilali ve Ahmed Şuayb Örneği, Liberal Düşünce Dergisi, 2011, C. 16, S.61-62

DOĞAN, *Atila*, Osmanlı Aydınının Rousseau Algılaması, METE TUNÇAY’A ARMAĞAN, Der: Mehmet Ö. Alkan, Tanıl Bora, Murat Koraltürk, İletişim Yayınevi, İstanbul 2007

KAHRAMAN, *Yakup*, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası” Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2011

KOÇAK, *Cemil*, “Namık Kemal”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İletişim Yay. İstanbul 2001, 3. Baskı, C.1

OKAY, *Orhan*, ‘Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme’, Osmanlı Medeniyet Tarihi Ansiklopedisi, Edit: Ekmeleddin İhsanoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul 1999

ÖZTÜRK, *Nurettin*, Aydınlanma Hareketi ve yeni Türk Edebiyatı, Pamukkale Üniv. Eğitim Fak. Dergisi, 2001, S. 9

ÖZTÜRK, *Nurettin*, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri, Pamukkale Üniv. Eğitim Fak. Dergisi, 2002, S. 12

SOLAK, *Ömer*, “Ziya Paşa’nın Terci-i Bendi’nde ve Tanzimat Neslinde İlk Tereddütler”, Turkish Studies, C. 4, S. 3, 2009

SUNGU, *İhsan*, Ziya Paşanın Emile Tercümesi, Tercüme Dergisi, S. 1, 19 Mayıs 1940

ÜLGER, Mustafa, “19. Yüzyıl Osmanlı’da Felsefi Tercüme Faaliyetlerine Bir Bakış”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 13, S. 2, 2008



 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Öz Geçmiş

Rahime Ağır 1987 yılında Konya’da doğdu. İlköğretimini İbrahim Hakkı Konyalı İlköğretim Okulunda tamamladı. 2004 yılında lise eğitimine Karatay Merkez İmam Hatip Lisesinde devam etti. 2008 yılında liseden mezun olup, 2009 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine başladı. 2012 senesinde Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl yüksek lisans eğitimine Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim dalında başladı. 2012 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak atandı. Halen aynı görevi sürdürmekte olan Rahime Ağır, evli ve bir çocuk annesidir.