

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

ÜTOPYALARDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

**Danışman
Prof. Dr. Naim ŞAHİN**

**Hazırlayan
Yakup AKYÜZ**

Doktora Tezi

KONYA – 2013



T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin

Adı Soyadı: Yakup
AKYÜZ

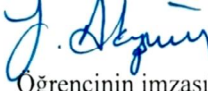
Numarası:
068102033004

Ana Bilim / Bilim Dalı:
Felsefe ve Din
Bilimleri/Din Felsefesi

Programı Tezli Yüksek Lisans Doktora

Tezin Adı: Ütopyalarda
Din-Siyaset İlişkisi

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde 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 imzası
(İmza)



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yakup AKYÜZ		
	Numarası	068102033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Naim SAHİN		
Tezin Adı		Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi		

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi* başlıklı bu çalışma *21.06.2013* tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından *yüksek lisans* tezi olarak kabul edilmiştir. *Doktora*

Ünvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Prof. Dr. Naim Sahin		
Prof. Dr. Hüsnüettin Erdem		
Prof. Dr. Muhammed C. Mustafa		
Prof. Dr. Bayram Bektaş		
Prof. Dr. Mustafa Albayrak		

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi, insanın kendi yazgısının, varoluşunun ve mükemmeli aramasının süreçleri ile doludur. Bu bağlamda, İlkçağ mitlerinde, yaratılış teorilerinde insanın var oluşuna, bu dünyadaki mücadelesine ve evrene yön vererek onu algılamasına ve şekillendirmesine tekrar tekrar şahit oluruz. Evrene ve tarihe yön veren yine, insanın kendisi olmuştur. Kant'ın da dediği gibi insanlar olmasaydı, evrenin bütünü yararsız, hiçbir ereği olmayan sıradan bir çölden farksız olurdu. İnsan, mitoslarda ve kutsal metinlerdeki cennetten kovulma sonucu tekrar kendi varlığını anlamlandırma uğraşısı içine girmiştir. Bu anlamlandırma süreci içinde insan bir taraftan cennet özlemi içinde olmuş, fakat yakın gelecekte cennete dönüşün gerçekleşmeyeceği bilinci ile de gerçekle yüzleşmiştir.

İnsan bu dünyayı şekillendirirken gücünü, hayalleri, arzuları ve yaşama ümidinden almıştır. İnsanda bu olgulara yön veren şey ise onun merak, araştırma ve tekrar mükemmel olanı elde etme çabasıdır. İnsanın bu durumu İlkçağ Yunan mitolojisinde, yaratılan ilk kadın olan Pandora'nın Zeus'un kendisine açmamasını söyleyerek verdiği kutuyu açması örneğinde de karşımıza çıkar. Pandora kutuyu merak ederek açmış ancak kendi hazin sonunu da hazırlamıştır. Kutunun açılması ile kötülüklerin birçoğu yeryüzüne yayılmış, insanın dayanağı olan umut kutudan en son çıkmıştır. İnsan en önemli hasletlerinden biri olan merakının sonucu kötülüklerin dünyaya yayılmasına neden olmuştur. Böyle bir dünyada insan hayata ancak umudu ile tutunabilmiştir.

Mitoslarda geçen bu anlatılanı biz dini motiflerde de görmekteyiz. İnsan, Tanrı'nın yarattığı Cennet'te iken tanrısal emirlere uymaması ve şeytanın kışkırtmaları sonucu oluşan merakla, yasaklanan ağaçtan yemesi nedeniyle buradan kovulmuştur. Ancak hatasının bedeli ağır olmuş, imkânların bol olduğu yerden ayrı bırakılarak yeryüzünde yaşamaya mahkûm edilmiştir. Aslında insan bir taraftan bu âlemde yaşarken diğer taraftan kovulduğu Cennet'e kavuşma arzusu içindedir.

İnsanoğlunun dünyadaki realiteyle yüz yüze kalması, hayallerindeki cennet ve altın çağ idesinin de canlılığını koruması, insanı ideal bir âlem ve mükemmel toplumu bu dünyada arama ve kurma çabası içerisine sokmuştur. Bu çabalarının bir neticesi olarak tarihsel sürecin her döneminde mükemmel devlet anlayışının ifadesi olan ütopya tasarıları oluşmuştur. İnsanlık tarihi bir yönüyle de ütopyaların tarihidir. Böyle bir oluşum olan ütopyalar, bünyelerinde tarihsel karşıtlıkları da barındırmaktadır.

Biz bu çalışmamızda tarihte yazılmış ütopya örneklerinde din ve siyaset olgusunu incelemeye çalıştık. Çalışmamızda ele aldığımız ütopyalar Batı düşüncesinde Platon, More, Campanella, Bacon, Huxley, Orwell'in ütopyaları ile İslam dünyasından Farabi'nin ütopyalarıdır.

Ütopya konusunda bir noktaya burada dikkat çekmek yararlı olacaktır. Ütopyalar siyasi birer eser olmalarının yanında aynı zamanda edebi eserlerdir de. Bu bakımdan bu eserlerdeki edebi tadı anlamak için okuyucunun bu eserlerle karşı karşıya gelmesi gerekir. Bir diğer önemli nokta da, ütopyaların her düşünce çağındaki siyasal ve sosyal olgularla ilişki içinde olmalarıdır. Araştırmamızda bu ilişkiyi de göz önünde bulundurduk. Ütopya düşünürleri, bir yandan geleceğe yön vermekle beraber, temel kaygıları kendi çağlarına ait problemlere çözüm arama çabalarıdır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte felsefi bir problem olarak ütopya kavramı, ütopyayı oluşturan etmenler, ütopyaların özellikleri ve tarihsel süreçte ütopya kavramının gelişim sürecindeki rolünü ele aldık.

Birinci bölümde, Batı dünyasında istenilen ütopya örnekleri olan Platon, More, Campanella ve Bacon'ın ütopyalarında siyaset ve siyasetin temel kavramları, din ve dinin temel yapıları ile din-siyaset ilişkisini tahlil etmeye çalıştık.

İkinci bölümde, İslam dünyasındaki siyasal düşüncü ve bu siyasal süreçte İslami ütopyanın olabirirliği üzerinde durduk. Ayrıca İslam dünyasının belki de en iyi ütopya örneği sayabileceğimiz Farabi'nin Medinet'ül Fazıla isimli eserini ele aldık.

Üçüncü bölümde ise, Batı dünyasında 19. Yüzyıldan itibaren yeni bir tür olarak ortaya konulan korku ütopyalarında, Huxley ve Orwell örneğinde siyaset, din ve ikisi arasındaki mevcut ilişkiyi irdledik.

Bu çalışmanın belirlenmesinden itibaren sonaşamasına kadar çalışmalarımda bana yardımcı olan, düşünceleri ve tavsiyeleri ile beni yönlendiren, başta danışman hocam Prof. Dr. Naim ŞAHİN, Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM, Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA, Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Yakup AKYÜZ
Konya-2013



T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı:	Yakup AKYÜZ		
	Numarası:	068102033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı:	Prof. Dr. Naim ŞAHİN		
	Tezin Adı:	Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi		

ÖZET

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde ütopya, din ve siyaset kavramları, birinci bölümde Batı dünyasında istenilen ütopyalardan Platon, More, Campanella ve Bacon'ın ütopyaları ele alınmıştır. İkinci bölümde İslam düşünce dünyasında ütopyanın olabilirliği imkanı ve Farabi'nin ütopyik devlet nazariyesini temellendirmek istediği Medinet'ül- Fazıla isimli eserindeki ütopyik devlet anlayışı üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise, istenilen ütopyalardan etkilenen devletlerin siyasal öğretilerine tepki olarak yazılan Orwell ve Huxley'in korku ütopyaları (distopya) ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Batı düşünce dünyası fikirlerin bazen çatıştığı bazen de uzlaştığı diyalektik bir sürecin tarihidir. Bu süreç içinde batı düşüncesinde siyasal, ekolojik, bilimsel ve bireysel türlerde birçok ütopya yazılmıştır. Siyasal ütopyalar, mevcut siyasal düzene eleştirel olarak bakan, statik, değişime kapalı, mülk edinmeyi yasaklayan, birey hürriyetini yok sayan, bireyi devlet için önceleyen siyaset felsefesi eserleridir.

Batı düşüncesinde din-siyaset ilişkisi Platon'dan itibaren tartışılmış ve düşünürler bu problemi çözme çabası içerisinde olmuşlardır. Platon'un ütopyik devlet

felsefesinde din-siyaset ilişkisi olumludur. Hatta son dönem eseri “Yasalar”ın bir din devleti olduğu söylenebilir. Rönesans’ta düşüncenin yenilenmesi ve çeşitlilik göstermesi ile birlikte ütopya düşüncesi düşünce tarihinde tekrar kendisine yer bulmuştur.

Rönesans ütopiyalarında genel olarak, dini kurumlar devletin belirli bir alanına özgü kılınmak istenmiş, siyasal olarak din-devlet ilişkisi laikliğe ait izler taşımakta olup kurgulanan din deist bir Tanrı anlayışına dayanmaktadır. 20 yüzyılda sosyalist devletlere tepki olarak yazılan korku ütopiyaları, katı devlet yapısını eleştiren, devlette, bireye ve bireysel farklılıklara yer vermeyen, dini düşüncüyü önemsemeyen, ateist düşünceye dayalı ütopyalardır. İslam dünyasında din-siyaset ilişkisinin temel dayanakları Batı düşüncesinden farklı olduğu için, İslam düşüncesindeFarabi’nin siyasal ütopya örneği olan Medinet’ül- Fazıla isimli eseri, Tanrı’nın varlığının ispatından hareketle siyasal yaşamın kurgulandığı ütöpik bir devlet olarak gözükmektedir.

Anahtar kelimeler: Ütopya, distopya, din, siyaset, devlet, insan hakları



T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı :	Yakup AKYÜZ		
	Numarası:	068102033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı:	Prof. Dr. Naim ŞAHİN		
	Tezin İngilizce Adı:	Relation of religion and politics in utopias		

SUMMARY

Our study consists of introduction and three parts. In introduction part utopia, religion and politics and in the first part Platon, More, Campanella and Bacon's utopias, which are wanted in the Western World, are discussed. In the second part the possibility of utopia in the Islamic thought world and Farabi's utopian understanding of state in his work named Medinet'ülFazıla, in which he wanted to principle his utopian state theory, is studied. In the third part Orwell and Huxley's fear utopias (dystopia) are discussed, which are written as a response to the political doctrines of the states that are affected of wanted utopias. In the conclusion part we make a short evaluation.

The Western Thought World is the history of a dialectic process in which ideas sometimes compromise, sometimes collide. In this process too many utopias have written in type of political, ecological, scientific and individual in the western thought. Political utopias are politics philosophy works those are static and closed to the change, look critically to the existing political system, forbid acquisition of property, ignore individual freedom and give importance to the individual than state.

In the western thought, the relation of religion and politics has been discussed from Platon and thinkers have been in an effort to solve this problem. The relation of religion and politics is positive in Platon's utopian state philosophy. It can even be said that his last period work called "Laws" is a religious state. By renewal and diversification of thought in Renaissance, the thought of utopia takes place again in the history of thought.

Generally in Renaissance utopias, religious institutions are tried to make specific to the state's certain fields, politically the relation of religion and state has signs of secularism, the constructed religion is based on a deist God thinking. The fear utopias written as a response to socialist states in the 20th century are atheist utopias that criticize strict state structure, don't include the state, individual or individual differences, ignore the religious thought. As the main base of the relation of religion and politics in Islamic world is different from the Western Thought, in Islamic Thought Farabi's work named Medinet'ül-Fazıla, which is an example of political utopia, seems to be an utopian state in that political life is constructed by the proving existing of the God.

Key Words: Utopia, dystopia, religion, politics, state, human rights.

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	ii
TEZ KABUL FORMU	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET	iv
SUMMARY	viii
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR.....	xiv

GİRİŞ

1.ÜTOPYA VE ÜTOPYA TEORİLERİ	1
1.1.Ütopya Kavramına Kısa Bir Bakış	2
1.2.Ütopya Düşüncesinin Altyapısını Oluşturan Temel Kavramlar.....	5
1.3.Ütopyaların Bünyelerinde Barındırdıkları Temel Özellikler	8
1.4. Ütopya Teorileri ve Tarihine Kısa Bir Bakış	11
2. GENEL OLARAK DİN SİYASET İLİŞKİSİ.....	16
2.1. DİN NEDİR?	16
2.1.1. İman.....	20
2.1.2. İbadetler-Ritüeller	22
2.1.3. Ahlak ve Hukuk Kuralları	23
2.2. SİYASET NEDİR?	27
2.3. SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ	31
2.3.1. Devlet	31
2.3.2. Siyasi Yetke (Otorite).....	33
2.3.3. Toplum Sözleşmesi	35
2.3.4. Eşitlik.....	36
2.3.5. Özgürlük	37
2.3.6. Adalet	39
2.3.7. İnsan Hakları.....	40

2.4. DİN SİYASET İLİŞKİSİNİN DAYANDIĞI TEMEL ESASLARA İLİŞKİN DEĞERLENDİRME	41
2.SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİNDEN KARMAŞA-DÜZEN VE ÜTOPYA HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME.....	47

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI DÜNYASINDA İSTENİLEN ÜTOPYALARDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ.	50
1.1.PLATON FELSEFESİNDE ÜTOPYA	50
1.2. PLATON FELSEFESİNDE SİYASET	58
1.2.1. Devlet	58
1.2.2. Siyasi Yetke (Otorite).....	61
1.2.3. Eşitlik	63
1.2.4. Özgürlük	65
1.2.5. Adalet	66
1.2.6.İnsan Hakları.....	67
1.3.PLATON FELSEFESİNDE DİN	68
1.4.PLATON FELSEFESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	75
2.1.THOMAS MORE FELSEFESİNDE ÜTOPYA	78
2.2.THOMAS MORE ÜTOPYA’SINDA SİYASET.....	81
2.2.1. Devlet	82
2.2.2. Siyasi yetke (Otorite)	83
2.2.3. Toplum Sözleşmesi (Anayasa)	84
2.2.4. Eşitlik	85
2.2.5. Özgürlük	86
2.2.6. Adalet	87
2.3. THOMAS MORE ÜTOPYA’SINDA DİN.....	88
2.4 THOMAS MORE FELSEFESİNDE DİN –SİYASET İLİŞKİSİ DEĞERLENDİRMESİ.....	91
3.1. TOMMASO CAMPANELLA FELSEFESİNDE ÜTOPYA.....	96

3.2. TOMMASO CAMPANELLA FELSEFESİNDE SİYASET	98
3.2.1. Devlet	98
3.2.2. Siyasi Yetke (Otorite).....	99
3.2.3. Eşitlik	100
3.2.4. Özgürlük	101
3.3. TOMMASO CAMPANELLA FELSEFESİNDE DİN	102
3.4. TOMMASO CAMPANELLA FELSEFESİNDE DİN- SİYASET İLİŞKİSİ DEĞERLENDİRMESİ.....	105
4.1. FANCIS BACON FELSEFESİNDE ÜTOPYA.....	107
4.2. FRANCIS BACON ÜTOPYASINDA SİYASET.....	109
4.3. FRANCIS BACON ÜTOPYASINDA DİN.....	112

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜNYASINDA İSTENİLEN ÜTOPYALARDA DİN- SİYASET İLİŞKİSİ	117
1.1. FARABİ FELSEFESİNDE ÜTOPYA.....	124
1.2. FARABİ'NİN ÜTOPYASINDA DİN	128
1.3. FARABİNİN ÜTOPYASINDA SİYASET ANLAYIŞI	135
1.3.1. Devlet	137
1.3.2. Siyasi Yetke (Otorite).....	140
1.3.3. Anayasa ve Kanunlar	144
1.3.4. Eşitlik.....	145
1.3.5. Özgürlük	147
1.3.6. Adalet	148
1.4. FARABİ'DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ	150
1.5. İSLAM DÜNYASINDA VE BATI DÜNYASINDA İSTENİLEN ÜTOPYALARIN KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRMESİ	152

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSTENMEYEN ÜTOPYALARDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ	157
1.1. GEORGE ORWELL'DA ÜTOPYA	161
1.2. GEORGE ORWELL'İN ÜTOPYASINDA SİYASET	164

1.2.1. Devlet	164
1.2.2. Siyasi Yetke (Otorite).....	166
1.2.3. Kanunlar	168
1.2.4. Eşitlik	170
1.2.5. Özgürlük	171
1.3. GEORGE ORWELL'İN ÜTOPYASINDA DİN	174
1.4. GEORGE ORWELL'İN ÜTOPYASINDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ.....	178
2.1. ALDOUS HUXLEY'DE ÜTOPYA.....	180
2.2. ALDOUS HUXLEY'İN ÜTOPYASINDA SİYASET	185
2.2.1. Devlet	185
2.2.2. Siyasi Yetke (Otorite).....	186
2.2.3. Kanunlar	188
2.2.4. Eşitlik	190
2.2.5. Özgürlük	191
2.3. ALDOUS HUXLEY'İN ÜTOPYASINDA DİN	194
2.4. ALDOUS HUXLEY'İN ÜTOPYASINDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ.....	200
2.5. İSTENİLEN ÜTOPYALAR İLE KORKU ÜTOPYALARININ KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRMESİ.....	201
SONUÇ.....	205
KAYNAKÇA	209

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
H.	: Hicri
M.Ö.	: Milattan önce
s.	: Sayfa
sa.	: Sayı
s.a.v	: Sallallahü aleyhi vesellem
ts.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: ve benzeri

GİRİŞ

1. ÜTOPYA VE ÜTOPYA TEORİLERİ

İnsan bireysel bir varlıktır. Bireysel varlık olması ise kişiye kendi kendisi olma bilincini kazandırır. Kişinin bilinçli hale gelmesi akıllı bir varlık olması ile alakalıdır. İnsan aklı ile hem kendi varlığını hem de diğer varlıkları tanıma yetisini kazanmıştır. Aristoteles (M.Ö.384–322)’in “bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler”¹ ve “ne olursa olsun insanın dışındaki hayvanlar sadece imgeler ve hatıralara bağlı olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgiden çok az bir pay almalarına karşılık insan cinsi sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir”² ifadesi insanın akıl yürütme yetisini vurgulamaktadır. İnsanın akıllı bir varlık olması yanında onda bulunan temel dürtüler de bireylerin davranışlarında ve onun yönlendirilmesinde etkin bir rol oynamıştır.

İnsan birey olması dışında bir yönüyle de Aristoteles’in ifadesiyle (zoon politikon) toplumsal bir varlıktır.³ İnsanlarda bulunan bireysellik ve toplumsallık insanları karşılıklı ilişkiye zorlamıştır. Bu ilişki biçimi sevgi, saygı, hoşgörü üzerine kurulabileceği gibi kin, nefret ve zorbalık üzerine de kurulabilir. Thomas Hobbes’un (1588–1679) “ne bir sanat, ne bir edebiyat, ne bir toplum ve hepsinden kötüsü, sürekli korku ve zorlu ölüm tehlikesi. İnsanın hayatı yalnız, fakir, pis, vahşi ve kısa”⁴ sözü de bu duruma işaret etmektedir. Ayrıca O “herhangi iki kişi, her ikisi de aynı şeyi arzularsa, düşman olur onlar” ve “biri diğerini yok etmeye ve ettirmeye çabalar”⁵ derken de aynı vurguyu tekrarlamıştır. Bir başka ifade ile kişide varolan bencillığe işaret etmiştir.

Birey olumlu ya da olumsuz sosyal ilişkileri için kendisi dışında bir ikinci kişiye yani topluma ve toplumsallaşmaya ihtiyaç duyar. Toplumsallaşma sürecinde insanlar bahsettiğimiz bencilliklerini törpülemiş, bireyselliği toplum içinde eritmişlerdir. Sosyal örgütlenmeler ve toplumsallaşma, siyasal olanı da beraberinde zorunlu kılmıştır. Siyaset ise iki kişinin bir araya gelmesi ile başlamaktadır. En

¹ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, 980a, 982b.

² Aristoteles, a.g.e., 980b.

³ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2011, 1261a, s.74.

⁴ Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ali Yaşar Aydoğan vd., İstanbul, 1997, s.66.

⁵ Thomson, David, a.g.e., s.67.

azından toplumun en küçük kurumu olan aile ve evlilik için bu vazgeçilemez bir gerekliliktir. Toplumda aile kurumunun oluşması beraberinde kalabalık (komunal) yapıların oluşumuna neden olmuştur. Bu oluşum aile-maksatlı cemiyet-cemaat-tarikat-klanlar vb. daha büyük toplumsal yapılar halinde devam etmiştir. Toplumsallaşma en yoğun şekli ile siyasette, özellikle de siyasetin ete kemiğe bürünmüş şekli olan devlet teorileri şeklinde karşımıza çıkmıştır.

Üst seviyede bir kurum olarak nitelenen devlet kendisini, aristokrasi, demokrasi, teokrasi hatta zorba güç kullanımı neticesi oluşan tiranlık vb. yönetim şekillerinde ortaya koymuştur. Ayrıca anarşizm, faşizm, liberalizm, marksizm, sosyalizm ideolojilerini de devlet aygıtı içerisinde ortaya çıkmış farklı devlet ideolojileri olarak sayabiliriz. Ütopyalar da yazarları tarafından ait oldukları toplumdaki hoşnutsuzluk, mutsuzluk, mülk edinme, sınıf eşitsizliği vb. nedenlerle ideal olanı aramak için arzulanan ya da karşı ütopyalarda olduğu gibi toplumda varolan aşırı kuralcılığa, sıkıcılığa istibdada karşı yazılmış devlet felsefeleridir. Bu bağlamda ütopya kavramının ne olduğunu tahlil etmemizin faydalı olacağı kanatindeyiz.

1.1. Ütopya Kavramına Kısa Bir Bakış

Ütopya nedir? Ütopyanın oluşumuna neden olan toplumsal etkenler nelerdir? Ütopyanın, dinlerden etkilendiği cennet⁶, İlkçağ toplumlarında, mitolojilerde söz konusu olan altınçağ fikri “arcadia”⁷, Ortaçağ’daki Cockayne diyarı⁸, yine dinlerde varolan binyıl inancı (milenyum)⁹ fikirleri ile bağıntısı var mıdır? Ütopyanın dikkat çeken özellikleri nelerdir? Tarihsel süreçte ütopyanın gelişimi varsa bunlar nasıl olmuştur? Bu gelişim sonucu oluşan olumlu ya da olumsuz ütopya çeşitleri nelerdir?

⁶ Bkz. Kumar, Krishan, Ütopyacılık, Çev. Ali Somel, Ankara, 2005, s.15-16; Doueihi, Milad, Yeryüzü Cenneti, Çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara, 2011, s.19-57; Berdyaev, Nikolay, İnsanın Yazgısı, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, 2012, s.347-363; Aydın, Hasan, İslam’ın Ütopyası: Cennet, Bilim ve Gelecek, sa.V, İstanbul, 2004, s.26-29; Deniz, Gürbüz, Kur’an’a Göre Hz Adem (a.s) ‘in Serüveni, İslami Araştırmalar, sa.II, c.XXII, İstanbul, 2011, s.89-105; Şahin, M Süreyya, DİA.VII, “Cennet”, İstanbul, 1993, s.374-376; Fayda, Mustafa, DİA.VII, İstanbul, 1993, s.376-386.

⁷ Bkz. Riot-Sarcey, Michelle, Bouchet, Thomas, Picon, Antoine, Ütopyalar Sözlüğü, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, 2003, s.13-14; Cioran, E. M., Tarih ve Ütopya, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 1999, s. 98-115.

⁸ Bkz. Kumar, Krishan, a.g.e., s.17-18.

⁹ Bkz. Riot-Sarcey, Michelle, Bouchet, Thomas, Picon, Antoine, a.g.e., s.41-42; Kumar, Krishan, a.g.e., s.18-25.

Ütopyaların daha iyi bir toplum kurarken kullandığı metodlar var mıdır, varsa nelerdir? Ütopyalarda birey mi yoksa toplum mu öncelenmiştir?

Ütopya günlük dilde “düş ülke” ya da “düş ülkü”, “hayallerimizde yaşattığımız ideal yer” anlamında kullanılmıştır.¹⁰ Karşımızdaki kişinin fikri, o anki algımızın ve hayat anlayışımızın uzağında ise karşımızdakini ütöpik olmakla, halk diliyle hayalcilikle suçlarız. Günlük dildeki kullanımında ütopya kavramında reel hayatın ötesinde bir tasarım söz konusudur. Bu bağlamda ütopyanın güncel yaşamda gerçekleştirilmesi imkânsız şeyler için kullanıldığı söylenebilir.¹¹

Ütopya kavramı hayal etme ve hayallerini gerçekleştirme umudunu bir arada taşıyan kavramdır. Ütopya kavramının umut ve hayal gücü ile olan ilişkisini, en geniş şekilde Ernst Bloch (1885–1977) yazdığı eseri “Umut İlkesi”nde açıklamıştır. Bu eserde insanın çocukluktan itibaren umut ve hayal kavramları ile örüntülü ruh hali, geniş bir şekilde tasvir edilmiştir. O, insanın bu kavramları kullanarak hayalden, siyasal ütöpik sistemlere geçişini detaylı bir şekilde ele almıştır.¹² Manheim’in (1893–1947) “çevrelendiği varoluşla uygunluk içinde olmayan bilinç durumu ütöpiktir”¹³ sözü de ütopyanın güncel anlamda reel olmayı anlatmadaki kullanımının ifadesidir.

Ütopya kavramının siyasal anlamda kullanımını tahlil edebilmek için yapılan ütopya tanımlamalarına göz atmak bu kavramın ne olduğuna açıklık getirecektir.

Bu kavramı ilk olarak kullanan Thomas More (1478–1535) Latince olan ütopya (ütopia) terimini bir tür sözcük oyunuyla Eski Yunanca’da “yer” anlamına gelen “topos” sözcüğünün önüne yokluk bildiren “ou” ile iyilik bildiren “eu” ekini ayrı ayrı getirerek, “iyi ama olmayan yer” anlamında kullanmıştır.¹⁴ Ayrıca More, dostu Peter Giles’e (1486–1533) yazdığı mektupta, ütopyayı “gerçeğin adeta bala

¹⁰ Demiralp, Oğuz, Yok Böyle Bir Ülke, Ütopya, Kitaplık, İstanbul, 2004, s.66-67.

¹¹ Sevinç, Akın, Keşke Takımadaları, Ütopya, Kitaplık, İstanbul, 2004, s.76.

¹² Bloch, Ernst, Umut İlkesi, Çev. Tanıl Bora, İstanbul, 2007, s.58; Ayrıca umut ve hayal gücü ile ütopya kavramı arası ilişkinin geniş tahlili için, bkz. a.g.e., s.41-219.

¹³ Manheim, Karl, İdeoloji ve Ütopya, Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara, 2004, s.217.

¹⁴ Güçlü, Abdülbaki, Erkan, Uzun, Serkan, Uzun, Ümit Hüsrev, Yoksal, Felsefe Sözlüğü, Ankara, 2003, s.1507.

bandırılmış halinde olduğu gibi, insanların zihinlerine daha bir sevimlice girebileceği bir kurgudur”¹⁵ ifadesiyle tanımlamıştır.

Ütopya literatürde; ayrıntılı olarak, zaman ve uzam içine yerleştirilerek betimlenmiş, gerçekte ise varolmayan bir toplumdur.¹⁶ Bir başka tanımda, salt düşüncede olsa da içinde yaşayanlara eşitlikçi, doğru, hak tanır, yetkin bir düzen içerisinde kötülüklerden arındırılmış mutlu bir yaşam sürmeyi vaat eden kurgusal ve ülküsel kusursuz bir toplum,¹⁷ Charles Fourier (1772–1837), ütopyayı uygulama imkânı olmaksızın, etkili bir yöntem bulunmaksızın iyinin düşünmesi,¹⁸ G Landauer’in (1870–1919) terminolojisine göre, geçerli olarak etkin olabilen her düzeni “topya” olarak adlandırırız, ideallerin devrimci işleve sahip olması ütopyadır¹⁹ şeklinde tanımlamışlardır. E. M Cioran (1911–1995)’ da ütopya kutsal kitaptaki vaad edilen yeni bir yeryüzünün muhafaza edilmesidir.²⁰ Bir diğer tanımda ise; ütopya insanların özgürce ve gönüllü olarak bir araya gelip ideal bir topluluk içinde kendilerince iyi olan bir yaşam tarzını sürdürmeye çalışacakları, fakat hiç kimsenin kendi ütopya vizyonunu başkalarına empoze edemeyeceği bir yerdir.²¹

Yukarıdaki ütopya tanımlarına bakacak olursak ayrıntılı bir anlatım göze çarpar. Ütopya yazarı, bir sanatçının tuvalini şekillendirdiği gibi ya da bir eğitimcinin eğittiği insanları şekillendirdiği gibi tasarladığı toplum ve devleti şekillendirmektedir. Özellikle de burada geleceğe yönelik bir devlet kurgusu, devrim ve eşitlik fikirleri ön planda tutulmaktadır. Devlet, din, sanat, eğitim, ordu, bilimsel kurumlar bütün detayları ile tasarlanmış ve eksiksiz makine düzeninde işleyen bir toplum tasarısı sunulmuştur.

Ütopya yazarları kurguladıkları toplumun fiilen gerçekleşmesi arzusu içinde olmuşlardır. Ancak siyasal ve tarihi süreç ütopyaların, kurguladıkları sistemin birebir gerçekleşmesini olanaklı kılmamıştır. Ütopya yazarları tasarladıkları devletin gerçekleşmesi arzusu içinde olsalar bile, siyasal öğretiler ile onların uygulayıcısı olan

¹⁵ Riot-Sarcey, Michelle, Bouchet Thomas, Picon Antoine, a.g.e., s.257.

¹⁶ Lymann Tower Sargent, Ütopya Gelenekleri: İzlekler ve Varyasyonlar Çev. H Mehmet Doğan, Kitaplık, Ütopya, İstanbul, 2004, s.99.

¹⁷ Güçlü, Abdülbaki, a.g.e., s.1.

¹⁸ Riot-Sarcey, Michelle, Bouchet Thomas, Picon Antoine, a.g.e., s.91.

¹⁹ Manheim, Karl, a.g.e., s.218.

²⁰ Cioran, E. M., a.g.e., s.82.

²¹ Nozick, Robert, Anarşi, Devlet ve Ütopya, Çev. Alişan Oktay, İstanbul, 2006, s.389.

politikacıların uygulamalarının farklı olması teorik ütopyacılığın siyasal imkânsızlığını bize göstermiştir. Makine düzeninde tasarlanan toplumlarda olağan olmayan birçok sorun karşımıza çıkacaktır. M. I. Finley (1912–1986) de “Eski ve Modern Ütopyacılık” adlı eserinde bu durumu “ütopyacı fikirler ve hayaller, bütün fikirler ve hayaller gibi, kendisine karşı bir yanıt oldukları toplumun içinden gelişirler. Ne eski dünya ne de modern dünya değişmez bir bütündür ve ütopyacı düşüncenin Antikçağ’ın ya da modern zamanların tarih akışındaki sosyal değişimleri göz ardı eden analizi, büyük ihtimalle bir yerlerde fena halde yanılacaktır”²² ifadesiyle kusursuz bir toplum düzeninin olamayacağını ifade etmiştir.

1.2. Ütopya Düşüncesinin Altyapısını Oluşturan Temel Kavramlar

Ütopya kavramının tanımlamalarını verdikten sonra bu kavramın diğer kavramlarla olan ilişkisine göz atmamız gerekmektedir. Ütopya düşüncesini etkileyen kavramlardan ilki altınçağ mitosudur. Altınçağ, geçmişte insanlığın yaşadığı kabul edilen müreffeh ve mutlu bir çağın adıdır. Altınçağ mitosunu Hesiodos’un (M.Ö. 8. yy) “İşler ve Günler” isimli eserinde görülür. Hesiodos bu eserinde altınçağ hakkında detaylı bilgileri vermiştir.²³ Altınçağ’da realitede mümkün olmayan bir yaşam dile getirilmiş olmakla birlikte genel olarak ütopyalarda karşımıza çıkan mükemmellik fikrini taşımaktadır. Böylece, ideal olanı tasvir ederek bize sunmaktadır. Bu kavrama diğer Antikçağ Yunan kaynaklarında da vurgu yapıldığı görülmektedir.²⁴

Altınçağ mitosunu Ortaçağ’daki toplumlarda da mevcuttur. Altınçağ Ortaçağ’da (pays de Cocagne) bolluk ülkesi şeklindedir. Ortaçağ’daki Cockayne, Altınçağ’dan farklı olarak savurganlık ölçsüzlük, aşırılığın ifadesidir. Burada her şey bedavadır. Yeme, içme, cinsellik ve sınırsız derecede aşırılık söz konusudur.²⁵

Cockayne adasında sunulan zevkler kilisenin sunmuş olduğu cennet inancından etkilenmiş hatta soyut olan zevkler ve arzular, Cockayne ülkesinde

²² Kumar, Krishan, Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya, Çev. Ali Galip, İstanbul, 2006, s. 13; Geniş bir değerlendirme için bkz.Nozick, Robert, a.g.e., s.386-405.

²³ Hesiodos, İşler, Çev. S. Yakup Baydar, İstanbul, 1949, s.7.

²⁴ Riot-Sarcey, Michelle, a.g.e., s.13-14; Cioran, E. M., a.g.e., s.98-115; Fındıkoğlu, Z. F., İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm, İstanbul, 1965, s.22-26.

²⁵ Göktürk, Akşit, Ada, Edebiyatta Ada, İstanbul, 1973, s.26–27.

insana cazip gelecek bir hale getirilmiştir. Yani zevk ve arzular gelecekteki bir dünyada yaşamaktansa bu dünyada yaşanmalıdır. Bu eserler haz ve mutluluğu özellikle de toplumun alt sınıftan insanlarına sunmayı amaçlamışlardır. Bu yönü ile de zenginlerin giremeyeceği birer halk ütopyalarıdır.²⁶

Kanatimizce ilahi dinlerdeki cennet inancı da ütopyada arzulanan en iyi yerin oluşması için etkilenilen fikirlerdendir. İnsanların cennet algısı hakkındaki fikirleri geçmiş ve gelecekle yakın bir ilişkinin sonucudur. Cennet ilahi dinlerde yaşanan fakat insanın hataları ile kaybettiği mutluluk ve saadetin en üst düzeyde yaşanıldığı ve yaşanılacağına inanılan yerdir. Mükemmel olması ve arzuyu barındırması sebebi ile ütopya düşüncesine kaynaklık etmiştir.²⁷

Bu bağlamda yukarıda ifade ettiğimiz Altınçağ, Cockayne ülkesi, cennet insanın arzuladığı mutluluğu gerçekleştirebileceği yerleri ifade eden kavramlardır. Ütopyayı bunlardan ayıran ise, ütopyada tasarlanan ülkenin yaşanan dünyada gerçekleştirileceği ve var edilebileceği yaklaşımıdır.²⁸

Ütopyayı etkileyen düşüncelerden biri de, ilahi dinlerde karşımıza çıkan milenyанизm (binyıl) inancıdır. Milenyum, mutluluk, barış ve refahın hâkim olduğu bin yıllık saltanatı anlatır. O kötülüğün hâkim olduğu bin yıldan sonra iyilik ve kurtuluşun habercisi yeni bir bin yılın geleceğinin ifadesidir. “Binyıl inancı, görünürde ideal bir insanlık durumu olarak, geçmişin ve geleceğin cenneti düşüncesiyle bağlantılıdır. Hem altınçağdır ve yeni devirdir, hem de ilkel cennettir ve vaat edilmiş topraklardır.”²⁹ Binyıl inancının, dinler tarihine baktığımız zaman özellikle de ilahi dinlerde karşımıza çıkan bir inanış olarak var olduğunu görürüz. Hristiyanlıkta İsa Mesih’in tekrar geleceği inancı, Yahudilikte sürgün edilen Yahudilerin kutsal Kudüs şehrini tekrar inşa edeceği, İslamiyyet’te Şiiilerin 12. imamı Mehdi’nin tekrar yeryüzüne geleceği, hatta kıyamet alameti olarak İsa’nın tekrar geleceği, dinsel tarikatlarda sözkonusu olan müceddid, mürşid inancı aynı

²⁶ Lyman, Tower Sargent, a.g.m., s.92-93.

²⁷ Cennet üzerine bkz.Aydın, Hasan, İslam’ın Ütopyası: Cennet, Bilim ve Gelecek, sa.V, İstanbul, 2004, s.26–29.

²⁸ Altınçağ ve Cockayne mitolojik ve geçmişe, cennet ise dine ait bir kavramdır. Cennet inancı gayb âlemine ait bir inanç olduğu için bu âlemde yok olması ve algılanmaması onun yok olduğu anlamına gelmez.

²⁹ Kumar, Krishan, Ütopyacılık, Çev. Ali Somel, Ankara, 2005, s.18.

türün benzer fraksiyonlarıdır. Ortak olan fikir ise toplumda oluşan bozulmadan sonra yeniden bizi bir mutluluğun beklediği inancıdır.³⁰

Rönesans Ütopyaları Hıristiyanlık'taki manastırların düzenli örgütlenmesinden de etkilenmiştir. Manastırlar, Hıristiyanlık'ta dindar olanların kendilerini Tanrı'ya adadıkları, uzlete çekilerek, züht içinde belirlenen kural ve disipline uyarak yaşamlarını gerçekleştirdikleri yerlerdir. Manastır yaşamı süren kişilerin tarlaları, yaşadıkları toplum içinde tarlası en güzel olanlar olup toplumun diğer kesimi onlara öykünürdü. Onlar, balıkçılık, tarım ve teknikte de öncü idiler. En iyi şarap ve içkiler onlarındı. Ancak bütün bu uğraşı onlar için bir amaç değil, tanrısal olana ulaşmada bir araçtı. Manueller, “Avrupa manastırı, simgesel ütopyacı problem ile hem yeryüzünde tanrısal bir düzenin sureti hem de gelecek bir zamanın saadetine hazırlık olan bir toplumun yaratılması problemi ile boğuşan ilk kurumdu”³¹ ifadesiyle manastırların ütopyaya olan katkısını da ifade etmiştir. Ancak ütopya, manastırlardan farklı olarak mükemmeliği sadece bu dünyada arayan toplum tasarımlarıdır. Tekke ve tarikatlar Manastırların Batı dünyasında topluma örnek olma noktasında yerine getirdiği işlevi benzer şekilde İslam dünyasında yerine getirmişlerdir.

Ütopyaya katkısı olan bir diğer olgu ise, ideal kent, site yaşamıdır. Lewis Mumford (1895–1990), “ilk ütopyanın ideal kent olduğunu” ifade etmiştir.³² İdeal kentler İlkçağ'da mükemmeliği temsil etmektedir. İdeal kentte, kentin giriş kapısı, ibadet yerleri, tiyatrolar ve diğer yapılar mükemmel bir uyum içerisinde. İdeal kent, düzen ve intizamın, sanat eserleriyle toplumun beğenisine sunulmasıdır. Mumford'un ifadesiyle ideal kent Tanrı'ya adanmış bir kenttir. Kent, Tanrısal olarak görevlendirilmiş bir kral tarafından yönetilir. Kentin işlevi, maddi olmaktan ziyade manevi olup, insanı manevi hayata bağlayan bir kenttir.³³ İdeal kent tasarımcıları tasarladıkları kentleri detaylı bir şekilde nasıl dizayn etmişse ütopyalar da tasarladıkları toplumu ve şehirleri aynı şekilde dizayn etmeyi amaçlamışlardır.

³⁰ Riot-Sarcey, Michelle, a.g.e., s.41-42; Daha detaylı bilgi için bkz. Sarıkçıoğlu, Ekrem, Dinlerde Mehdi Tasavvurları, Samsun, 1994.

³¹ Kumar, Krishan, Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya, s.38.

³² Kumar, Krishan, Ütopyacılık, s.25.

³³ Kumar, Krishan, a.g.e., s.25-26.

Kumar'ın (1942-) ifadesiyle, ütopya; Cockayne'den arzu, Cennet ve altınçağdan insanların mutlu ve huzurlu bir halde yaşadıkları ahenk unsurunu, ideal kentten tasarım ve uyum unsurunu, binyıl inancından umut unsurunu alarak ütopya adında siyasi ve toplumsal felsefenin oluşmasına katkıda bulunmuştur.³⁴ Ancak Kumar'ın bu söylemine katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Ütopyalarda, altınçağ, Cockayne ülkesi, cennet, binyıl inancı, manastır yaşamı, ideal kent tasarımından bazı nitelikleri, yapılarında taşıyor olsalar dahi bunların ütopyalara açık bir şekilde yön verdiğini söyleyebilmek mümkün gözükmemekte, bu düşünceler ütopyaların tarihsel süreç içindeki tahlilini inceleyen kişilerin kişisel yorumları olarak göze çarpmaktadır. Ütopyaların bu kavramlarla bağıntısı noktasında söylenebilecek şey, ifade edilen bu kavramlarla, ütopyalarda bulunan bazı niteliklerin benzerliklerinin mümkün olabileceği sonucudur.

Ütopya farklı bir toplum tasarısı olduğuna göre onda göze çarpan en temel özellik veya özellikler nelerdir? Tarihi süreçte oluşan ütopyalar farklılık göstermelerine rağmen bazı karakteristik ortak özellikleri söz konusudur. O halde ütopyalarda mevcut olan ortak özellikler nelerdir?

1.3. Ütopyaların Bünyelerinde Barındırdıkları Temel Özellikler

Ütopyalar ya da karşı ütopyalar gücünü yaşadıkları toplumdan alırlar. Hareket noktaları ait olduğu toplumlardır. Onlar toplumdaki sosyal çöküntü, adaletsizlik, işsizlik vb. problemlere eleştiri niteliğindedir. Mesela Platon (M.Ö. 427–347), Devleti'ni yazarken Atina-Sparta arasında yıllarca süren Poleponnes Savaşları'nın verdiği sosyal çöküntüden, Atina demokrasisinin yanlış işlemesinden etkilenmiştir. Yine Thomas More, Tudor Hanedanlığı'nın uygulamalarından hareket ederek ütopyasını şekillendirmiştir. Tudor Hanedanlığı döneminde hayvancılığın gelişimi için otlakların yok edilmesi ve neticede tarımın yok olması, akabinde de işsizliğin artması vb. problemler More'u etkilemiştir. Edward Bellamy (1850–1898), William Morris (1834–1896), H.G.Wells (1866–1946)'in ütopyaları sosyalist ütopyalar olup düzene övgüdürler. Yevgeni Zamyatin (1884–1937), Orwell (1903–1950), Huxley (1894–1963)'in ütopyaları sosyalist toplumun getirdiği aşırılığa yergi niteliği taşırlar.

³⁴ Kumar, Krishan, a.g.e., s.33-35, Lyman, Tower Sargent, a.g.m., s.91-93.

Neticede ütopyalar, varolan toplumu eleştirerek hareket noktalarını içinde yaşadıkları toplumdan almışlardır.

Ütopyalar gelecekteki bir toplumu kurmayı hayal ederler. Hareket noktaları hâlihazırda varolan kurulu düzendir. Ütopyada tasarlanan kurumsal yapı ilk olarak devlet ve toplumun mutluluğunu amaçlar. Bireyin ihtiyaçları toplum yararı için ötelenmiştir. Bireylerin hisleri, arzuları, duyguları ikinci plandadır. Hatta bireysel sayılabilecek sanatla uğraşmak gibi bütün faaliyetler topluma zararlı sayılmıştır. Ütopyanın amacı toplumdur. Ütopya toplumlarının işleyişi karınca yuvaları, arı kovanı örneğindeki gibi bazı komünal olarak yaşayan hayvan toplumlarının işleyişi ile paralellik gösterirler. Ütopyalar bu yönüyle bir sistem ve düzeni öngörürler. Toplum makine düzeninde kurgulanmış ve düzenli işleyeceği fikri ile hareket edilmiştir. Fakat ütopyalar çoğu kez toplumsal gerçeklerle örtüşmeyecektir. Çünkü kusursuz olduğu düşünülen toplumların kurgulandığı gibi işlemesi her zaman mümkün olmamaktadır.³⁵

Ütopyalar topluma, siyasete etki yapmışlar ve hitab ettiği toplumu yönlendirmişlerdir. Bu etkiyi yaparken onların kullandığı metodlar farklılık gösterir. Ütopyalarda daha çok edebi bir üslup söz konusudur. Roman tarzında yazılmışlar, fakat amaç romancılık değildir. Anlatım tarzı karma bir yapı arzeder. Olayları anlatırken bireylere yer verirler, ancak bireyler eserin kahramanı değil, ütopya düzeninin anlatıcısıdır. Pürüzsüz işleyen toplumlar olduğundan bir romanı oluşturacak ölçüde gerilim ve çatışma içermezler.³⁶ Bu doğru bir tespit olmakla beraber daha çok Rönesans ütopyaları için söz konusudur.

Korku ütopyalarında bireyler toplumla iç içe ve romanın aktif bir parçasıdır. Topluma yapılan eleştiriler eylem halinde olan bireyler üzerinden gerçekleştirilmekte ve onlar toplumsal çatışmanın odağında yer almaktadırlar.

Ütopya toplumları değişime kapalı, açık topluma düşman, değişimi yoksayan toplumlardır. Ütopyanın hedefi toplumu zirve noktasına ulaştırmak, mükemmelleştirmektir. Nihai amaçtan sonra ise değişime ihtiyaç duymamakta ve böyle bir toplumun mükemmel olduğu düşünülmektedir. Onlar oluşturduğu düzen

³⁵ Nozick, Robert, a.g.e., s.408.

³⁶ Bezel, Nail, Yeryüzü Cennetleri Kurmak, Ütopyalar, İstanbul, 1984, s.8.

içerisinde bir karşıtlık, çelişki, diğer bir deyişle karşı ütopya barındırmaz. Bu tespit sadece tasarlanan tek bir ütopya için söz konusu olmaktadır. Bu ifade ütopyaların tarihsel diyalektik süreci için geçerli değildir. Her düşünce, tarihin bir noktasında karşıtını, antitezini oluşturmaktadır.³⁷

Ütopyaların bir diğer özelliği de eşitliği hedeflemeleridir. Bireyler toplumda konumuna, sınıfına, işine bakılmaksızın eşittirler. Ancak amaç bu olsa da, bazen bu kural çiğnenmiştir. Mesela Platon'da, devletin yöneticileri ve koruyucuları ile diğer halk ayrılmıştır. Kölelik, devlette asiller çıkarına korunan bir ayrımcılık olarak kalmıştır. Eşitliğin neticesi olarak da bireysel arzular engellenmiştir. Toplumda mal, mülk, kadın gibi her şey ortaktır. Bireylerin mülk sahibi olmaları yasaktır. Mesela Platon'a göre evlilik ütopyayı düzensizleştirirken, More göre evlilik, ütopyada olmalıdır. Platon halkın evliliğini devleti için bir sorun olarak görmemekle birlikte üst sınıflar, yöneticiler için evlenme yasağı söz konusudur. Bazı istisnai durumlar bulunmakla beraber ütopyalarda insanın özgürlüğü ve mülk sahibi olması engellenir.

Ütopyalar her türlü bilimsel ve teknolojik gelişime kapılarını açık tutan toplumlardır. Bu gelişmeler mal, meta ve hizmetlerin daha iyi olması için gereklidir. Bilim, topluma (ütopyaya) hizmet ediyorsa iyidir. İnsan düşüncesinin gelişimi amacıyla bilimi geliştirmek söz konusu değildir.³⁸

Ütopyalar aynı zamanda kusursuz olarak tasarlanmış siyasal devlet tasarılarıdır. Fakat kusursuz devlet düzenin işlemede bir sorun ortaya çıkarsa, toplumu korumak için her yola başvurulabilir. Hatta toplumun geleceği için birey feda edilebilir, değiştirilebilir. Bireylerin soylarının asil olması için rastgele cinsel birleşmelere devlet izin vermeyebilir. Toplumdaki zayıf olanlar arî bir ırk için yok edilir. Bireyin serbest iradesi anarşi unsuru sayılır. Oysa tarihi, anlamlı ve değişken kılan bireysel iradenin toplum iradesinden aykırı düşünüşünü içinde barındırıyor olmasında gizlidir.³⁹

Bir başka açıdan ütopya yazarları gelecekteki ideal toplumu aramaktadırlar. Fakat ideal toplumu oluştururken kullandıkları metot değişime kapalı olduğu için

³⁷ Sevinç, Akın, Keşke Takımadaları, Ütopya, Kitaplık, s.89.

³⁸ Bezel, Nail, a.g.e., s.10.

³⁹ Kılıçbay, Mehmet Ali, Tarihin Sonu Senaryası Olarak Ütopya, Kutvan Ali Bülent, Ütopya, İstanbul, 2004, s.15.

dogmatiktirler. Kendi oluşturdıkları toplumun değişimine şiddetle karşı çıkarlar. Toplum oluşturulduktan sonra toplumsal yaşam durağan (statik) ve çoğu zaman olaylar dizisinin canlılığından yoksundurlar.⁴⁰

Yukarıda tahlil ettiğimiz özellikler ütopyaların hepsinde ortak noktalar olarak gözüke de herkesin üzerinde uzlaşacağı bir ütopya tanımı bulmak imkânsızdır. Alfred Whitehead (1861–1918)’ın felsefe için söylediği “felsefi düşünce tarihi Platon üzerine düşülmüş dipnotlardır”⁴¹ söyleminin ütopyada da karşımıza çıktığını görmekteyiz. Tarihte ortaya çıkan ütopyalar Platon’un “Devlet” isimli eserinden esinlenmişlerdir. Bazı ütopya yorumcularına göre bu sav yanlıştır. Her ütopya kendi içinde farklı ve Devlet’ten ayırırlar.⁴²

Sonuç olarak kültürel, sosyal ve dinsel farklılaşma ile teknolojik ve bilimsel gelişim, kurgusal olarak değişmeme üzerine kurulan ütopyaları da değiştirmiş ve farklılaştırmış, bu değişim ve farklılık farklı ütopya teori ve türlerinin oluşumuna kaynaklık etmiştir.

Acaba ütopya ve ütopyaların özellikleri göz önüne alındığında tarihte ortaya çıkan ütopya çeşitleri nelerdir?

1.4. Ütopya Teorileri ve Tarihine Kısa Bir Bakış

Ütopyalar tarihine baktığımız zaman, onların temel olarak iki kolda ilerlediğini görürüz. Bunlar biri istenilen ütopyalar (eutopya) diğeri istenilmeyen ve karşı çıkılan korku ütopyaları (dystopya), bir diğere ifadeyle “kakotopya”dır. Bu ayrım tabiattaki varolan temel karşıtlıkların ütopyalara yansımalarının bir sonucudur. Matematikteki negatif-pozitif, mantıktaki olumlu–olumsuz, tabiatın doğasında varolan erillik-dişillik karakterlerinde olduğu gibi ütopya da istenilen olumlu ve karşı çıkılan olumsuz olarak temelde ikiye ayrılır.

Eutopya (istenilen, arzulanan) toplumu daha iyi görebilmek ve değerlendirebilmek için belirli bir zaman ve yerde tasvir edilen, ancak realitede olmayan bir toplum ve devlet tasavvurudur. Dystopya (olumsuz, istenmeyen, korku) ise, içinde yaşanan toplumun ve kurumların durumlarının kötü olduğunu

⁴⁰ Popper, Karl, Tarihsiciliğin Sefaleti; Çev. Sabri Orman, İstanbul, 2008, s.83, 94–105.

⁴¹ Güçlü, Abdülbaki, a.g.e., s.1551.

⁴² Kumar, Krishan, Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya, s.47.

gösterebilmek için, belirli bir yer ve zamanda tasvir edilen, fakat realitede mevcut olmayan toplumdur. Her iki ütopya betimlemesine bakarsak, belirli bir zaman ve yerde tanımlanmaları, yaşanan toplumdaki memnuniyetsizlikleri ortak noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde ikisi arasındaki fark nedir?

İstenilen ütopyada,⁴³ var olan toplumdaki hareketle ve o topluma kıyasla, daha mükemmel olan toplum hedeflenmiştir. Böylece hedeflenen toplumun mevcut toplumdaki daha iyi olacağı düşünülmüştür. Olumsuz ütopyada⁴⁴ ise, toplumdaki gidişat göz önüne alınarak daha kötü bir toplum ve devletin hâkim olacağı varsayılmıştır. İstenilmeyen, korku ütopyaları kaynağını ütopyalardan aldığı, istenilen ütopyaların yansıtılması olarak düşünülen toplumlara bakılarak tasarlandığı için böyle bir sonuca ulaşılmıştır.

İstenilen ütopyalar tasarlanan devlet sistemi içinde devleti önceleyerek, bireylerin mülk sahibi olmasını istememiş, korku ütopyaları da aynı şeyleri irdelemiş, fakat istenilen ütopyalardaki gibi bunları savunmak için değil, bu uygulamaları bireyin varoluşuna ve benliğine yapılmış saldırı olarak görmüştür. İstenilen ütopyalar tasarladıkları toplumun, içinde yaşadıkları toplumdaki daha iyi olacağı kanaatini taşımakta iken, istenilmeyen korku ütopyaları, tasarladıkları toplumla içinde yaşadıkları toplumun kötü olduğunu göstermek istemektedirler.

Sonuç olarak istenilen ütopyalar toplumu ve devleti öncelerken, korku ütopyalarının toplumu tasvir etmedeki amacı, toplumdaki ziyade toplumda kaybolan bireylere ve bireylerin varoluşuna vurgu yapmaktır. Bir diğer ifadeyle dystopya toplumun erittiği, kişiliksizleştirdiği, yok ettiği benleri ortaya çıkarma işlevini üstlenmiştir.

Yevgeny Zamyatin'in Wells'in romanlarının ütopyadan daha çok karşı ütopyacı karaktere sahip olduğu tezini bizlere anlatırken kullandığı sözlerde ütopya-dystopya karşıtlığını daha açık hale getirmektedir “Ütopyaları karakterize eden iki genel ve değişmez özellik vardır. Biri içeriktir. Ütopya yazarları ideal toplumlar

⁴³ İstenilen ütopyalar geniş bilgi için bkz. Bezel, Nail, Yeryüzü Cennetleri Kurmak, Ütopyalar; Kumar, Krishan, Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya.

⁴⁴ İstenilmeyen ütopyalar geniş bilgi için bkz. Bezel, Nail, Yeryüzü Cennetlerinin Sonu; Kumar, Krishan, Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya.

olarak düşündükleri şeyi resmederler. Bunu matematiğin diline tercüme edersek, ütopyalar bir artı işareti taşırlar. İçeriğin içinde organik olarak büyüyen diğer özellik, biçim bulunur. Bir ütopya daima statiktir, daima betimleyicidir ve olay örgüsü dinamiğine sahip değildir. Oysa Wells'in romanlarında bu özellikleri bulamayız. Özellikle toplumsal fantezilerinin çoğu eksi işareti taşır, artı işareti değil. Romanları, bir gelecek cennetinin resmini yapmaktan çok, mevcut toplumsal düzenin kusurlarına ışık tutma araçlarıdır. Dahası, romanlarındaki olay örgüsü daima dinamiktir, çarpışmalar, çatışmalar üzerine inşa edilmiştir; hikâye karmaşık ve ilgi çekicidir".⁴⁵ Zamyatin bu tanımlamasıyla bize iki farklı ütopyada bulunması gereken temel unsurları açıkça ifade etmiştir. Yani Zamyatin'e göre Wells'in eserleri istenilen değil korku duyulan ütopyanın özelliklerini taşımaktadır.

Nozick ise üç farklı ütopya vizyonundan bahsetmektedir. Bunlar, herkesi tek bir topluluk kalıbına girmeye zorlanan emperyalist ütopyacılık, herkesi bir çeşit topluluk içinde yaşamaya ikna etmeyi uman misyoner ütopyacılık, evrensel olarak olmasa da belli bir topluluk kalıbının var olmasını ve böylece bunu yapmak isteyenlerin ona uygun olarak yaşayabilmesi beklentisi içinde olan varoluşçu ütopyacıdır.⁴⁶ Nozick ütopya sınıflamasını farklı bir bakış açısıyla ele alarak, ütopyayı yumuşak bir geçişle insani kılmak istemiş olsa bile ütopya tarihinin emperyalist ütopyacılık çizgisinde gelişim gösterdiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda tanımladığımız ütopya teorilerinin dışında tarihi süreç içinde bilimsel ve toplumsal gelişmeler, toplumların devlet algısı, sanayideki ve ekonomideki gelişmeler toplumda değişmelere sebep olan olgulardır. İşte bu olgular ütopyalarda birtakım farklılıklara neden olmuş ve insanlar farklı ütopya teorileri oluşturmuşlardır.

İstenilen ütopyalar ile istenilmeyen korku ütopyaları dışında tarihsel süreç içinde oluşturulmuş bazı ütopya teorileri de söz konusudur. Bu teorilerden biri Fransız devrimi, sanayileşme, coğrafi keşifler ve bilimsel gelişmeler sonucu oluşturulan sosyalist ütopyalardır. Sosyalist ütopyalar da istenen ütopyalardandır. Bu ütopya çeşidini kuranlar ise 19. yy.'da Saint-Simon (1760–1825), François-Charles

⁴⁵ Kumar, Krishan, a.g.e., s.362.

⁴⁶ Nozick, Robert, a.g.e., s.398.

Fourier (1772–1837) ve Robert Owen (1771–1858)’ dir. Robert Owen, Yeni Bir Toplum Görüşü (A New View of Society, 1813) isimli eserinde yeni toplumu kurgulamıştır. Sosyalist ütopyacılık 19. yüzyıl ütopyacılığının hâkim olduğu çağdır. Sosyalist ütopyalar, toplumdaki farklılığı ortadan kaldırarak, insanların her noktada eşit olduğu bir toplum inşa etme hayalidir. Toplumda varolan işçi-işveren, yönetici-yönetilen ayrımlarını kaldırarak sınıfsız bir toplum düzeni kurmayı amaçlamışlardır.⁴⁷ Sosyalizm; Karl Marx (1818–1883)’ın ifadesiyle işverenin yok edilerek yerine proletaryanın hâkim olduğu sınıfsız bir toplumdur.⁴⁸ Edward Bellamy’nin “Geçmişe Bakış”⁴⁹, William Morris’in “Düş Dünyasından Haberleri”⁵⁰, H. G. Wells’in “Zaman Makinası”⁵¹ da sosyalist ütopyalardandır. Fakat sosyalistler sosyalizmi ütopya olarak değil, bilimsel ve pozitivist düşüncenin topluma hakim olması olarak değerlendirmişlerdir. Karl Marx ütopyik sosyalizmden, bilimsel sosyalizme geçilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu tarzda yazılmış sosyalist ütopya eserlerini de küçümseyerek ve eleştirel bir tarzda “geleceğin lokantalarına yemek tarifleri yazmam” ifadesi ile ütopyaları değerlendirmiştir.⁵²

19. yüzyıl Fransa’ındaki bilimsel gelişmeler, cinsel özgürlük, biyoloji ve tıp bilimindeki gelişmeler, kadınlara bazı özgürlük alanı tanımış ancak yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Doğum kontrolü, sınırsız cinsellik, kadınların iş yaşamına daha sık katılımı, çocuk bakımı, evdeki işbölümü, karşı cinsi yok sayma ve ihtiyaç duymama (eşcinsellik) vb. nedenler toplumda kadını önceleyen feminist ütopya (istenilen) ve feminist karşı ütopyaların oluşmasında etken rol oynamışlardır. Feminist ütopyalar toplumdaki kadınların problemine olumlu ya da olumsuz bir bakıştır. Amaçları ise toplumdaki kadın-erkek eşitliğini sağlamaktır. Çünkü o

⁴⁷ Bkz daha geniş bilgi için. Owen, Robert, Yeni Toplum Görüşü, Çev. Lale Akalın, İstanbul, 2006.

⁴⁸ Engels, Friedrich, Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm, Çev. Öner Ünalın, Ankara, 1990, s.102

⁴⁹ Geçmişe Bakış 1888 yılında yayınlanmış olup sosyalist bir toplum anlayışını betimlemiştir. Emek-sermaye çelişkisini aşmış bir toplumda yönetim, üretim, dağıtım ve bölüşüm sorunlarının nasıl çözülebileceği ve sosyal yaşamın ne tür bir form alacağı üzerinde durmuştur. Bkz. Bellamy, Edward, Geçmişe Bakış, Çev. Fahri Yarar, İstanbul, 2011.

⁵⁰ Eser 1890 yılında yayınlanmış olup, eserde doğayla bütün, eşit ve devletsiz bir toplum kurgulanmıştır.

⁵¹ Wells eserinde, toplumun şiddet ve zor yoluyla, gereğinden hızlı bir süreç içinde sosyalist bir topluma dönüştürülmesinin sakıncalarının olduğu kadar, sınıf karşıtlıklarının iyice sivrileceğini bizlere vurgulamaktadır. Bkz. Wells, H.G., Zaman Makinası, Çev. Volkan Gürses, İstanbul, 2012.

⁵² Kumar, Krishan, Ütopycılık, s.98; Huberman, Leo, Sosyalizmin Alfabesi, Çev. Hasan İlhan, Ankara, 2008, s.44-45.

zamana kadar yazılmış ütopyalar ve karşı ütopyalardaki kadın imajı kadınları ütopyalarda ikinci sınıf olmaktan kurtaramamıştır.⁵³

20. yüzyılda ortaya çıkan bir diğer ütopya teorisi de ekolojik ütopyalardır. Ekolojik olarak dünyanın dengeli ve düzenli olmasını kendisine amaç edinmiştir. Çarpık kentleşme, bozuk yapılaşma, çevre kirliliği, sanayileşmenin getirdiği geri dönüşümü olmayan atık maddeler vb sebebler bu ütopyanın oluşum nedenleridir. Bir diğer ifadeyle bugünlerde sık sık karşılaştığımız küresel ısınma nedenleri ekolojik ütopyanın oluşumunu meydana getirmiştir. Bu türü ilk olarak William Morris “Hiçbiryerden Haberler”⁵⁴ de ortaya koymuştur. Bu eser ekolojik ütopyanın ilk nüvesi görülse bile zamanımıza kadar yazılmış en önemli ekolojik ütopya eseri Ernest Callenbach (1929–2012) ’ın Ecotopia (1975)⁵⁵ adlı eseridir. Ecotopia özellikle şehir mimarisi ve düzenli kentleşme konularında öncü bir role sahip olmuştur.

Astronomi ve uzay bilimlerindeki baş döndürücü gelişmeler bir başka ütopya türünün gelişimine neden olmuştur. Geleceğe giden, farklı gezegenlerde yaşamayı hayal eden bilim-kurgu ütopyaları (roman) yazılmıştır. Ancak bu eserlerin siyasal bir anlam taşıdığını söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca tarihi, dini (Âdemin Bahçesi), ekonomik, bilim ve teknolojik vb. alanlarda da ütopya türü eserler yazılmıştır.

Sonuç olarak ütopyalar tarihi, farklı türlerin oluşumuna neden olmuş siyasi bir tarihtir. Ütopya tarihi bütünsel olarak döngüsel bir süreci takip etmekte iken; tarihin herhangi bir anında oluşturulan herhangi bir ütopya ise çizgisel bir durumu ifade eder. Ütopya kavramı üzerinde düşünülen, kurgulanan alanı ifade ederken, başına eklediğimiz istenilen, korkulan, karşı çıkılan, feminist, ekolojik, bilim-kurgu kavramları ise kurguladığımız alandaki amacımızı, hedeflerimizi, niyetlerimizi ifade etmektedir.

⁵³ Geniş bilgi için bakınız. Kumar, Krishan, Ütopyacılık, s.161-164. Feminist ütopyalarda geleneksel devlet ve toplum sorgulanmış olup, ütopyalardaki devlet ve aile vb. kurumlar yok sayılmıştır. Bu ütopyalarda üretim kadar doğanın korunması da öncelenmiştir. Eserde erkekler çocuk emzirerek annelik duygusunu tatmakta, doğanın korunması öncelenmekte, bu bağlamda da nehir doktoru, toprak avukatı gibi meslekler oluşturulmaktadır. Bkz, Piercy, Marge, Zamanın Kıyısındaki Kadın, Çev. Fusun Tülek, İstanbul, 2012.

⁵⁴ Bkz. Morris, William, Hiçbiryerden Haberler, Çev. Meral Alakuş, İstanbul, 2011.

⁵⁵ Callenbach bu eserinde organik ürün, sürdürülebilir yaşam, çevrenin önemi gibi konuları ele almıştır. O’na göre insanlar varlıklarının anlamını, canlıları yok etmenin eşiğine götüren üretim ve tüketimde bulmaktadırlar. Bkz. Callenbach, Ekotopya, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, 1994.

Ütopya yazarları ütopyaları kurgularken Tanrısal bir misyonu amaç edinerek bir eğitimeci, ressam, mimar ve tabiatın gizemini araştıran bir simyacı gibi hareket etmişlerdir. Kusursuz bir tasarımı hedeflemişler ve ona göre davranmışlardır. Ama tasarlanan toplum düzeni mutlak kusursuz olmamıştır. Mary Shelley (1797–1851) ’in “Frankenstein”⁵⁶ romanındaki canavar gibi ütopya yazarları da devlet ve toplum anlamında kendi frankensteinlerini yaratmışlardır. Shelley’ in kurguladığı “Frankenstein canavarı” aslında insanın kendisinin canavarıdır. Bu eserde sadece canavardan değil onu yaratan insanın aklından da kaçınmak gerektiği dile getirilmiştir.

Ütopya teorilerine kısa bir bakıştan sonra asıl konumuz olan ütopyalardaki din-siyaset ilişkisine geçmeden önce bu kavramları irdelememizin konumuzun anlaşılması için faydalı olacağı kanatindeyiz. Din nedir? Dinin temel kavramları nelerdir? Siyaset nedir? Siyasetin temel kavramları nelerdir? Tarihsel süreçte din-siyaset arası ilişki var mıdır? Varsa bu ilişki nasıldır? Kargaşa ve düzenin bir ifadesi olan ütopya siyaset felsefesinin neresinde yer almaktadırlar?

2. GENEL OLARAK DİN SİYASET İLİŞKİSİ

2.1. DİN NEDİR?

Din kelimesi d-y-n kökünden türeyen, Arapça bir kelimedir. Din kelimesinin anlamını Cevheri, “adet, durum; ceza, mükâfat, itaat şeklinde verir ve terim olarak dinin itaat anlamından geldiğini belirtir.⁵⁷ İbn Manzur bu kavramlara ilaveten “hesap” ve “İslam”ı da eklemiştir.⁵⁸

Her dilde bu kavramı anlatan terimler mevcut olup farklı telafuzlarla aynı kavram anlatılmıştır. Mesela bu kavram İslamiyetten önceki Türkler’de, birbiriyle aynı sayılan ruh ve beden veya nefis bilgisi veya nefis terbiyesi de bazen “den” bazen “ten”, “tın” “tin”; Oğuz dilinde ise din kelimesi ile karşılanmıştır.⁵⁹

İslam dininin temel dayanağı Kur’an-ı Kerim’de, tevhit, itaat, kuluk, teslimiyet, ibadet, ceza ve mükâfat, hüküm, hâkimiyet, adet, şeriat, mezhep, millet vb anlamlara gelen din kavramının geçtiği doksan iki ayet bulunmaktadır. Üç ayette de

⁵⁶ Bkz. Shelley, Mary, Frankenstein, Çev Duygu Akın, İstanbul, 2002.

⁵⁷ Cevheri, Sıhah, c.V, Beyrut, 1984, s.2118.

⁵⁸ İbn Manzur, Lisani’l Arab, c.IV, Beyrut, 1997, s. 459-462.

⁵⁹ Erdem, Hüsameddin, Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti, Konya, 1999, s.23.

bu kelimenin müştakları yer almıştır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim dinin bu anlamları yanında ilahi dinleri, putperestliği, diğer varlıklara tapınmayı öngören inançları da bu kavram ile anlatmıştır.⁶⁰ Hadis literatüründe de din kavramını anlatan çok geniş bir bilgi manzumesi mevcut olup genelde din kelimesi İslam kavramı ile eşdeğer kılınmıştır. Bu bağlamda “Allah indinde dinin aslı haniflik ve İslam’dır”⁶¹ ile “din samimiyettir”⁶² hadislerinde din “İslam” olarak ifade edilmiştir.

Sonuç olarak İslam literatüründe din kavramı ceza, mükâfat, hüküm, hesap, hâkimiyet, itaat, ibadet, adet, yol, kanun, şeriat, millet anlamlarında kullanıldığı gibi islamiyeti ve diğer inançları anlatmak içinde kullanılmıştır.⁶³

Batıda ise din kelimesi “religion”, Latince “religio” kelimesinden gelmektedir.⁶⁴ Fakat bu kelimenin hangi kökten geldiği tartışmalı olup Çiçero (M.Ö. 106-M.Ö.43), Lactance (250-325), Augustinus (354-430)’un görüşleri ön plana çıkmıştır. Çiçero “religio” kelimesinin bir şeyi tekrar etmek, bir işi özenle yapmak anlamına gelen “religere” fiilinden geldiğini söyleyerek dinin insanın kendisini Allah için ibadete vermesi ve yortulara katılmak anlamına geldiğini söyler. Lactance ise, dinin “bağlamak” ve “bağlanmak” anlamına gelen “religare” fiilinden geldiğini söyler ve dinin, “insanın kendisini Allah’a bağlaması” anlamına geldiğini belirtir. Augustinus, dinin saygı ve korku ile Allah’a bağlanmak olduğunu belirtir.⁶⁵

Yukarıda da ifade edildiği gibi din kelimesi değişik şekillerde telaffuz edilen ve yazılan bütün dil ailelerinde karşılaştığımız en genel kavramlardan bir tanesidir. Bu durum bize din ve dine ait olanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Din kavramının tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olması birçok din tanımının yapılmasına vesile olmuştur. Yapılan din tanımlamaları farklı farklıdır. Tanımlardaki tek ortak noktanın ise tanımlamalardaki din kavramı olduğuna şahit olabiliriz. Tanımların içerikleri ise farklıdır. İlahi dinler ve ilahi olmayan dinler, dinin tanımını farklı bir şekilde yapmış olup, sosyolojik, egzistansiyalist, sosyalist,

⁶⁰ Bkz, Al-i İmran, 3/85; Feth, 48/28; Kafirun, 109/6.

⁶¹ Tirmizi, Menakıb, 32.

⁶² Buhari, İman, 42; Müslim, İman, 95.

⁶³ Bkz Tümer, Günay, “Din”, DİA. IX, İstanbul, 1994, s.312-315, Erdem Hüsameddin, a.g.e., s.24-25.

⁶⁴ Gadsby, Adam, Dictionary of Contemporary English, “religion”, England, 1995, Borchert, Donald M., Encyclopedia of Philosophy, c.VIII, London, 2005, s.366-372.

⁶⁵ Bayraktar, Mehmet, Din Felsefesine Giriş, Ankara, 1997, s.104.

materyelist, ateist (tanrıya inanmamanın din olarak sunulması)⁶⁶ bir bakışla dinin tanımlamasını yapmışlardır. Auguste Comte (1798–1857)’un felsefi sisteminin bizlere insanlık dini olarak sunulması din tanımlamalarında içeriğin farklı olduğu sonucunu bizlere vermektedir.⁶⁷ Bu bağlamda din tanımlamasının ne kadar çeşitli olabileceğini ortaya koymak açısından yapılmış olan bazı din tanımlamalarını burada vermenin faydalı olacağı kanatındeyiz.

Alfred N. Whitehead dini “insanın içsel uzuvlarını temizleyen inanç gücüdür”, “insanın bizzat kendisiyle ve varlıkların tabiatında sürekli olan şeylerle ilgili olunca, insanın içsel hayatının sanat ve teorisidir”, “insanın kendi yalnızlığında yaptığı şeydir”⁶⁸ şekillerinde tanımlamıştır. Hegel (1770–1831) ’de din, “Tanrı bilgisi ve O’nun varlığının bilgisidir. Dinin bulunabileceği yer ise sadece akıldır”, “din, hakikatın insana verdiği lezzetin şuuru ve Tanrının methedilmesidir.”⁶⁹ Cornelis. P.Tiele (1830–1902)’de “din, hakikatte, bizim dindarlık dediğimiz o saf ve huşu dolu tabiat ve ruh hali”⁷⁰ F. H. Bradley (1846–1924)’de “din daha ziyade varlığımızın her veçhesiyle iyiliğin tam gerçekliğini anlatma veçhesidir.”⁷¹ James Martineau (1805–1900) da “hep hayat sahibi bir Tanrıya, yani âleme hükmeden ve beşeriyetle ahlaki ilişkileri bulunan bir ilahi zihne ve iradeye inanmaktır”⁷² şeklinde dini tanımlamışlardır. İslam düşünürleri dini “akıl sahiplerine hakikatın gayesini bildiren, onları kendi irade ve seçimleriyle Allah’ın elçilerinin bildirdiği şekilde, iyilik, doğruluk ve kemale, öbür dünyada kurtuluşa götüren ve Allah tarafından konulmuş ilahi bir kanundur”⁷³ şeklinde tanımlamışlardır. Yukarıdaki tanımlarda da görüleceği üzere din tanımları farklı farklıdır. Her bir tanımlamada dinde insanın Allah ile olan ilişkisine dikkat çekilmiş ve din tanımı olumlu olarak algılanmıştır.

⁶⁶ Bu konuda yapılan felsefi bir tartışma için bkz. De Sade, Maques, Tanrı’ya Karşı Söylev, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, 2012, s.23-38.

⁶⁷ Comte, Auguste, Pozitivizm İlmihali, Çev. Peyami Erman, İstanbul, 1986, s.3-25.

⁶⁸ Whitehead, Alfred N., Dinin Oluşumu, Çev. Mevlüt Albayrak, İstanbul, 2001, s.94; Bayet, Albert, Dine Karşı Düşünce Tarihi, Çev. Cemal Süreyya, İstanbul, 2004, s.84.

⁶⁹ Şahin, Naim, Hegelin Tanrısı, Konya, 2001, s.60.

⁷⁰ Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, Akıl ve İnanç, Çev. Rahim Acar, İstanbul, 2006, s.3.

⁷¹ Peterson, Michael, vd, a.g.e., s.3.

⁷² Peterson, Michael, vd., a.g.e., s.3.

⁷³ Erdem, Hüsameddin, a.g.e., s.28.

Dine olumlu olarak bakan tanımlamaların dışında dini yok sayan, dinlere eleştiriyi amaç edinen tanımlamalar da mevcuttur. Jaspers (1883–1969)'e göre dinler; birbirlerini eleştiren ve biri diğerini yok sayan, her kötülüğü onaylamış, yalanı, insan adamayı, Haçlı savaşlarını doğru olaylar diye gösterebilmiş, cehennem azabı, Tanrı'nın insanlığa öfkesi, ölüm korkusu ile insanları korkutan, insan eliyle düzenlenmiş, kutsallaştırılmış sistemlerdir.⁷⁴ David Hume (1711–1776) göre din düşüncesi doğada olup bitenleri seyretmekten değil, yaşamın olaylarıyla ilgili bir kaygıdan ve insan zihnini işleten bitmek tükenmek bilmeyen umut ve korkulardan doğmuştur.⁷⁵ O'na göre insanlığın ilk dini çoktanrıcılık olup, yaygın dini yapılar toplumun ahlaki öğretilerini olumsuz etkilemiştir.

Yukarıda yapılan olumlu ya da olumsuz tanımlamalara bakıldığında dinin farklı şekillerde tanımlanan bir olgu olduğu görülür. Bunun nedeni, din kavramının kendisi, problemin grifliği, tanımlı yapan kişinin sahip olduğu dünya görüşü, din kavramının dillerde kazandığı özel ve genel manalardır, diyebiliriz.⁷⁶ Dinlerin farklı olabileceğini Kur'an-ı Kerim'de de bulabiliriz. "Alah katında hak din İslam'dır"⁷⁷ ayetinde doğru ve hak din olan İslam dini dışında diğer dinlerin de olacağına açıkça işaret edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Hristiyanlık'tan, Yahudilik'ten, Sabiilik'ten,⁷⁸ putperestlikten bahsedilmesi dinlerin farklı olacağına bir ifadesi olarak görülebilir.

Din insanın Tanrı-âlem-insan ilişkisini temellendirdiğine göre, dinin bir takım genel özelliklerinin bulunması gerekir. Bu konuda Mevdudi (1903–1979)'nin hak dinde bulunması gereken hususiyetleri belirlerken ortaya koyduğu özellikler dikkat çekicidir. Bunlar:

- 1-Hâkimiyet; en üstün otorite,
- 2-Bu yüksek otorite ve hâkimiyete boyun eğme,
- 3-Bu hâkimiyetin otoritesi altında meydana gelen ameli ve fikri nizam

⁷⁴ Jaspers, Karl, Felsefe Nedir, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 1974, s.247-249.

⁷⁵ Hume, David, Din Üstüne, Çev. Mete Tunçay, Ankara, 1995, s.39.

⁷⁶ Erdem, Hüsameddin, a.g.e., s.22.

⁷⁷ Al-i İmran, 3/19.

⁷⁸ Bakara, 2/62.

4-Bu nizama uyma ve uymamadan dolayı yüksek otorite takdir edilen ceza ve mükâfat⁷⁹ şeklinde bir dinde bütüncül olarak bulunması gereken nitelikleri sıralamıştır. Ateist bir düşünür olan Bertrand Russell (1872-1970) 'da büyük tarihsel dinlerin her birinin üç yanı vardır. Bunları da, bir mabed, bir insan, kişisel bir ahlak yasası olarak sıralamıştır. O, bu üç ögenin her dinde farklı oranlarda olsa bile, toplumsal bir olgu olarak dinde bulunması gerekli ögeler olarak görür. Hatta bilimin kesinlikle mutlak egemen olduğu bir çağda bile dinin yaşama olanağı bulabileceğini belirtir.⁸⁰

Dine olumlu olarak Mevdudi'nin, olumsuz ve karşıt bir tavırda bulunan Russell'in de ifade ettiği üzere dinlerin kendisine özgü nitelikleri vardır. Bu özellikler dinin, insanın düşünce ve inanca dayalı değerlendirmelerini içeren zihinsel fonksiyonlarını, her türlü tavır ve davranışlarını (ibadet) ve insanın diğer insanlarla ilişkilerini ve kurumsal yönünü ifade eden sosyal yapısını belirleyen ve disiplin altına alan bir sistem olduğudur.⁸¹ Bütün dinlerde bu esaslar az veya çok söz konusudur. Bazılarında inanç esasları⁸² ön planda iken, bazılarında ahlak⁸³ ön planda olabilmektedir. İslam Dini'nde ise, bu nitelikler net, belirgin, karmaşaya mahal vermeyecek kadar açık ve ahenk içerisinde işleyen yapısal bir bütünlüğe sahiptir. İşte din, anlamını bu temel özellikleri sayesinde almaktadır.

2.1.1. İman

İnsan, yaratılışının gereği araştırma, çevresiyle ilişki kurma ve yaşadığını anlamlandırma uğraşısı içinde olmuştur. Aristoteles'in ifadesiyle hayretinin neticesinde algılama, anlama, değerlendirme ve neticesinde bilgi elde etme zorunluluğunu hissetmiştir.⁸⁴ Elde edilen bilgiler arasında her zaman kutsal olanın bilgisi de söz konusu olagelmıştır. Tanrı bilgisi de bunlardandır. Semavi dinler dediğimiz dinlerin temel konusu Tanrı'dır.

⁷⁹ Mevdudi, Kur'an'a Göre Dört Terim, Çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya, İstanbul, 1986, s.113-114. Daha geniş bilgi için bkz. a.g.e., s.69-129.

⁸⁰ Russell, Bertrand, Bilim ve Din, Çev. Hilmi Yavuz, İstanbul, 1997, s.6.

⁸¹ Gündüz, Şinasi, Yaşayan Dünya Dinleri, Ankara, 2006, s.21; Şeriati, Ali, Dinleri Tanımak, Çev. Abdülhamit Özer, İstanbul, 1997, s.38-40.

⁸² İlahi dinlerde inanç esasları özellikle de Allah inancı çok önemli olup inanç esaslarının temelini oluşturmaktadır.

⁸³ Hint dinlerinin temelini Tanrı anlayışından ziyade insan ve onun mükemmelleşmesi oluşturmaktadır.

⁸⁴ Aristoteles, Metafizik, 980a-982a.

İman; kelime olarak eman, emniyet ve güven anlamındadır. Korku kelimesinin zıttı olarak kullanılmaktadır.⁸⁵ İslam kelimcilerine göre iman, Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderdiği kesin olarak bilinen ve zarurat-ı diniye denilen esasların, hükümlerin ve haberlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmaktır.⁸⁶ Diğer dinlerde de benzer tanımlamalara yer verilmektedir. Dinler bağlamında inanç, dinlerin en temel dayanağıdır. Hz. İbrahim Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı üzere anlama, anlamlandırma ve inançla tabiattaki yapıdan yüce yaratıcıya ulaşmaya çalışmıştır.⁸⁷ Yine Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Eyyub kıssası da inancın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Eyyub, Tanrı'nın kendisine verdiği malını, mülkünü, çocuklarını ve sıhhatini kaybetmiştir. Bütün bu acılar ve ıstıraplar içinde, Tanrı inancından vazgeçmesi için şeytanın ayartması ile karşı karşıyadır. Ancak O, arkadaşları, şeytanın ayartmaları ve nefsi ile mücadelesinden Tanrı inancı ile galip çıkmasını bilmiştir.⁸⁸ Dinlerde insanın Tanrı'ya karşı vazifesini ve ödevini inanç ve iman kavramı vermektedir.

Dinlerde iman esasının temel olduğunu anlatması bakımından Tolstoy (1828-1910)'un düşüncesini aktarmak imanın önemin daha anlaşılır kılacaktır. "Tek bir fark dışında iman dinle aynı şeydir: din kelimesiyle kendi dışımızda gözlemlenen bir olguyu kastederiz, buna karşılık iman dediğimiz şey ise bu olgunun, içimizde tecrübe edilmesidir. İman, insanın sonsuz kâinatla kurduğu ve eylemleri için yol göstericiliğine başvurduğu şuurlu ilişkidir"⁸⁹ ifadeleri ile imanın, dinin temel konusu olması gerektiğini belirtmiştir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi inanç esasları dinin özüdür. İncanın temel konusu, inanılan kutsal güç ya da güçler, bunlarla insanın kurduğu bağın neticesi oluşan Tanrı-âlem-insan ilişkisi, ahiret inancı, ölüm, vahiy, mucize vb. kavramlar genel anlamda inanca ait diğer konulardır. Dinler, inanç esasları üzerine ibadetleri, sosyal ilişkileri, hukuk ve ahlak kurallarını kurmuşlardır.

⁸⁵ İbn Manzur, c.I, a.g.e., s.223.

⁸⁶ Gölcük, Şerafeddin, Toprak, Süleyman, Kelam, Konya, 1998, s.106.

⁸⁷ En'am, 6/75-79, Bakara, 2/260.

⁸⁸ Kitab-ı Mukaddes, Eyüp, 1-42.

⁸⁹ Tolstoy, Din Nedir?, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, 1999, s.30.

2.1.2. İbadetler-Ritüeller

Sözlükte “a-b-d” kökünden “boyun eğme, alçak gönüllük, itaat, kulluk, tapma, tapınma” anlamlarına gelmekte⁹⁰ olup “n-s-k” “s-b-h” “ş-k-r” “h-ş-a” vb. kavramlarla da ifade edilmektedir. Dini bir terim olarak ise ibadet, insanın Allah’a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O’nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar için kullanıldığı gibi daha genel olarak aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade eden şeye denmektedir.⁹¹

İbadet kişilerin kutsal saydığı Tanrı ya da yüce güçlere karşı kendilerini ifade ettikleri, içinde sadece şekillerin, hareketlerin, sözlerin olmadığı, kutsal olana saygıyı özünde taşıyan, imanın sembolize edildiği kurallar bütünüdür. İmanın davranışlara yansımaları olan ibadetler özünde, kutsal olana yönelik saygıyı içerirken, diğer yönüyle de bireyin kendisine benliğini kazandıran, kendini ifade ettiği bir araç olarak görülür.⁹²

İbadetlerin bir diğer işlevi de toplumsal yaşamı düzenlemesi ve organize etmesidir. Neticede ibadetler kutsal olana saygıyı ifade etmekte, kişinin bireysel olarak olgunluğunu sağlamakta ve kişiyi yaşadığı toplumla bütünleştirmektedir.

İbadetler her dinin vazgeçilmez yapısal özelliklerinden olup dini yapıda iki şekilde tezahür etmektedir. İlki; ibadetler, ritüeller, dinlerin kendisini ifade ettiği şekilsel yapılardır. Mesela İslamiyette bulunan namaz, oruç, zekat, haç, kurban, vb., Hristiyanlık’taki ayinler, vaftiz, Yahudiliğin kendine özgü bayramları vb. durumlar ibadetlere örnektir. Her dinde yukarıda sayılanların dışında, ibadetlerle ilgili örnekler çoğaltılabilir. Nihayetinde insanlar doğumdan evliliğe, evlilikten ölüncüye kadar, ait olduğu dinde varolan birtakım ibadet ve ritüellerle karşı karşıya kalır.

İbadetlerin, bireylerin hayatında yaşanılacak kurallar bütünü olarak yer alması dışında diğer özelliği ise ibadetlerin yerine getirildiği kutsal mekânlar ve zamanlardır. Kutsal mekânlar ve yerler dinleri geçmişten geleceğe taşıyan, süreç içerisinde yok olmamalarını sağlayan, onlara benliklerini kazandıran yapılardır.

⁹⁰ İbn Manzur, c.IX, a.g.e., s.10-16.

⁹¹ Sinanoğlu, Mustafa, “Din” DİA. XIX., İstanbul, 1999, s.233.

⁹² Küçük, Abdurrahman, “Din”, a.g.e., s.235-240.

Netice olarak dinlerde ibadetler ve ibadet edilen mekânlar ve yerler çok önemli bir role sahiptir.

2.1.3. Ahlak ve Hukuk Kuralları

Türkçe’de kullandığımız ahlak kelimesi, huy, seciye, haslet anlamlarını taşıyan Arapça “hulk” kökünden gelmektedir. Arapça “h-l-k” fiilinden türetilmiş olup “tabiat, huy, karakter, din” gibi manalara gelmektedir.⁹³ Arapça’da aynı kavram “e-d-b” fiilinden türetilen edeb kavramı ile de ifade edilmektedir. Edeb ise insanları övülene çağırmak, onları çirkin olan şeylerden menetmek anlamındadır. Ayrıca kibarlık, zerafet ve güzellik anlamlarında da kullanılmaktadır.⁹⁴

Batı dillerinde ise Latince “moralis” kökünden gelip, “adet, karakter, hal ve hareket tarzı” anlamlarına gelir.⁹⁵ Eski Yunanca’da ise “ethos” sözcüğünden gelen etik kavramı ile ifade edilir. Etik, ahlak, moral ya da edeb kavramları ahlak felsefesi olarak ifade ettiğimiz sistemin adı olarak da kullanılmaktadır.

Doğuda ve batıda “ahlak nedir?” sorusu sorulmuş olup, birçok filozof bu konuda fikir yürütmüş ve tanımlamalar yapmaktan kaçınmamışlardır. Bu tanımlamalardan bazıları şöyledir: Bir bireyin, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir çağın bilinçli yaşamına egemen olan inançlar ve tasarımlar toplululuğuna ahlak, bunların toplumsal bir olgu halinde yaşanmasına ahlaklılık denir.⁹⁶ Ahlak, iyi ve kötü hakkında bir bilim ya da belirli bir grup (dinsel topluluk, halk vb) veya her insan için geçerli genel eylem kurallarının toplamıdır.⁹⁷ Gazali ahlakla ilgili olarak; “Ahlak, insan nefsinde yerleşen öyle bir hey’et (meleke) dir ki, fiiller, hiçbir zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan, bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar”⁹⁸ şeklinde bir tanımlamada bulunmaktadır. Netice olarak ahlak bireyleri iyiye, güzele, doğruya ileten insana yaşamının amacı olan mutluluğu kazandıran fiil ve davranışlar bütünüdür.

⁹³ İbn Manzur, a.g.e., c.IV, s.192-197.

⁹⁴ İbn Manzur, a.g.e., c.I, s.93.

⁹⁵ Gadsby, Adam, Dictionary of Contemporary English, “ethic”; Borchert, Donald M., a.g.e., c.III, s.379,380.

⁹⁶ Delius, Harald, Etik, Günümüz Felsefe Disiplinleri, (Ed. Doğan Özlem), İstanbul, 2001, s.333.

⁹⁷ Heinemann, Fritz, Etik, Günümüz Felsefe Disiplinleri, a.g.e., s.366.

⁹⁸ Gazzali, Ebu Hamid, İhya u Ulumi’d_Din, c.III, Beyrut, ts, s.49; Çağırıcı, Mustafa, Anahatlarıyla İslam Ahlakı, İstanbul, 1991, s.16.

Ahlak kavramı her çağ ve toplumda karşılaştığımız evrensel bir kavramdır. Dolayısıyla toplumlar veya bireyler için ahlaklı olmak veya ahlak dışı davranmaktan söz edebiliriz. Bu bakımdan tarihi süreçte ahlaklı olmanın temelleri de ortaya konulmuştur. Toplumda yaşayan her bireyin kendisine, ailesine, topluma ve devlete karşı bir takım ahlaki vazifeleri vardır. Bu sebeble düşünce tarihinde bireyin hak ve sorumluluklarının belirlendiği birçok ahlak kuramı ortaya konulmuştur.⁹⁹ Bu ahlak kuramları dini olabildiği gibi din dışı da olabilmektedir. Din dışı ahlak kuramlarının belli başlıları ise şunlardır.

1-Ferdiyetçi ahlaklar (mutluluk ahlakı, vazife ahlakı, varoluşçuluk ahlakı, ahlaksızlık ahlakı)

2-Sosyolojik ahlak

3-Psikolojik ahlak

4-Biyolojik ahlak olarak ortaya konulmuştur.¹⁰⁰ Bu ahlak sistemleri ahlakı bütüncül olarak ele almayı, ahlakın amacı, kaynağı, dayandığı yapı vb. konularda farklılaşmıştır.

Dini kaynaklı ahlaklar ise, kaynağını dinden alan vahye tabi olan, peygamberlerin uygulamalarında kendini yansıtan, Tanrı ve öldükten sonra yaşam inancı ile bağ kuran, hayır ve şer (iyi-kötü) kavramları ile sıkı bir ilişkiyi ifade eder.¹⁰¹ Hz Aişe'nin Peygamberimiz hakkında soru soran sahabiye "O'nun ahlakı Kur'an ahlakı idi. Kur'an-ı Kerim'in razı olduğuna razı olur, kızdığına da kızardı"¹⁰² sözü de ahlakın dindeki önemini yansıtmaktadır. İslam dini bütün insan davranışlarında ahlaki güzelliklerin yer edinmesini temel olarak benimsemiştir. İslam dini hayatı kuşatan bütün yönleri ile bir ahlak dinidir. Kur'an-ı Kerim'de sık sık ifade

⁹⁹ Daha geniş bir değerlendirme ve tarihçe için bkz. Akarsu, Bedia, Mutluluk Ahlakı, İstanbul, 1994; Arat, Necla, Etik ve Estetik Değerler, İstanbul, 1996.

¹⁰⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. Erdem, Hüsameddin, Bazı Felsefe Meseleleri, Konya, 1999, s.206-222; Kılıç, Recep, Ahlakın Dini Temeli, Ankara, 1992, s.17-72; Küçük, Hasan, İslam ve Batı Felsefe'lerinde Sistemetik Problemler, İstanbul, 1974, s.471-496.

¹⁰¹ Detaylı bilgi için bkz. Küçük, Hasan, a.g.e., s. 497-544; Kılıç, Recep, a.g.e., s.85-125.

¹⁰² Müslim, Salatü'l- Müsafirin, 139.

edilen iyiliği emir ve kötülükten nehy¹⁰³ eden ayetler de özellikle ahlakın gerekliliğini vurgulayan ayetlerdir.

Dini ahlaklar din dışı ahlaklara göre daha şumullu ve kapsayıcıdır. Dini ahlaklardan en kapsayıcı olanı ise İslam ahlakıdır. İslam dini insana verdiği sorumluluğu Tanrı'dan tabiattaki varlıklara kadar indirgeyerek insanın sorumluluk alanını genişletmiştir. Neticede dini ahlaklar, özellikle de İslam ahlakı kişinin Tanrı'sına, kendisine, ailesine, devletine, yaşadığı tabiata karşı sorumluluklar yükler.

Ahlak bir toplumun olgun ve mükemmel olması için temel olgulardan birisidir. Ancak toplum farklı bireylerden oluşmuştur. Bu nedenle her bireyden aynı ahlaki olgunluğu beklemek olanaksızdır. Hatta ahlak bir yana ahlaksızlık ve kötülükler söz konusudur. Bu noktada ise, hukuk kuralları ve onun gerektirdiği cezalar devreye girecektir. Suçlar ve suçlara karşı tahsis edilen cezaları ise hukuk sistemi olarak nitelendirebiliriz.

Hukuk ve ahlak kuralları birbirini tamamlayıcı olmakla beraber aynı değildirler. Her ikisi de sosyal hayata yön verirler ve kaynağını din ve ayinlerden alırlar. Ancak hukuk kuralları detaylı bir şekilde belirlenmiş, belirli organlar (yasama, yürütme, yargı) tarafından uygulamaya geçirilen bir yapıya sahip iken, ahlak kuralları daha az detaysız, toplumun sosyal vicdanına hitap eden ve kurumlardan bağımsız ancak toplum için etik talepte bulunan bir yapıya sahiptir.¹⁰⁴

Hukuk, kişilerin birbirleriyle veya devletle olan ilişkilerini düzenleyen kurallar bütünü, bununla ilgili bilim veya sahip olunan hakları ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁰⁵ Sosyal ve siyasi bir gereklilik olarak hukuk ve hukuk kurallarına ihtiyaç duyulmuştur. İslam dininde hukuk ilminin metodolojisinin oluşumu içinde bu ilim “fıkıh ilmi” ile ifade edilmiştir. Bu kavram İmam-ı Şafii'ye nisbet edilen “fıkıh, dinin ameli hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir”¹⁰⁶ ifadesiyle tanımlanmıştır. Fıkıh, hayatın bütün sahasını kapsayan

¹⁰³ Al-i İmran, 3/104, Tevbe, 9/71,112, Hud,11/116.

¹⁰⁴ Jorgensen, Stig, Hukuk ve Toplum, Çev. Ülker Yükselbaba, Nazime Beysan, İstanbul, 2001, s.32-33.

¹⁰⁵ Jorgensen, Stig, a.g.e., s.16.

¹⁰⁶ Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, DİA. XIII, s.1.

mevzulara ait hükümlerin toplamıdır.¹⁰⁷ Bu bağlamda fıkıh terimi içinde, dinin ibadetleri de bu kavram içerisinde değerlendirilmiş ve fıkıh kavramı içine şunlar dâhil edilmiştir.

a- Dinin ritüelleri olan ibadetler
 b- Muamelat olarak ifade edilen hak ve borç ilişkileri
 c- Cinayat veya ukubat olarak sunulan ceza hukuku fıkıh kavramı içinde tanımlanmıştır. Yani ilmihal bilgisi, hukuk ve hukuk metodolojisi, ekonomi, siyaset, idare bilimleri ve bu ilimlerle ilgili kurumların tümü hakkında bu kavram kullanılmıştır.¹⁰⁸

Batılı kaynaklar da hukuk ve hukuk felsefesinin içeriği olarak aşağıda belirttiğimiz konuları hukuk içinde mütala etmişlerdir. Bunlar,

a-Demokrasi, devlet ya da şahıs gibi kimi kavramların ve hukukun özünü araştıran hukuksal bir ontoloji;
 b-Bu özlerin bilinebilmesini sağlayacak olasılıkların incelenmesi olarak düşünülen hukuksal bir epistemoloji;
 c- Hukukun amaçlarını belirlemeyi hedefleyen hukuksal bir erekbilim;
 d- Hukuksal akıl yürütmeleri tahlil etmeye çalışan hukuksal bir mantık¹⁰⁹ olarak hukuk ve onun içeriğini ortaya koymuştur. Genel anlamda hem doğu hem de batı toplumlarında insan ve onun davranışları hukukun konusu yapıldığı için konularının aynı olduğunu söyleyebiliriz.

Dinlerde var olan ahlak ve hukuk kuralları birbirini tamamlayan vazgeçilmez iki ögedir. İkisi, toplumu yapılandırmada zorunlu olarak birbirlerini tamamlarlar. Ahlakın işlemediği bazı durumlarda kontrolü sağlamak için devreye hukuk girer. Ancak hukuk ve ahlak ilişkisi aralarında bir bağıntı içerse bile bu mutlak zorunlu bir ilişki olmayacaktır. Hukuk ahlaka referansla tanımlanamayacaktır. Hukukun kaynağı ahlak olabildiği gibi siyasal otorite de olabilecektir. Çünkü liberal devletlerin olduğu kadar Nazi devletinin de kuralları hukuk olarak adlandırılabilir.¹¹⁰ Hukuk

¹⁰⁷ Hamidullah, Muhammed, İslamın Hukuk İlmine Katkıları, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2005, s.38.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Karaman, Hayreddin, İslam Hukuku, İstanbul, 2004, s.42-43.

¹⁰⁹ Troper, Michel, Hukuk Felsefesi, Çev. Işık Ergüden, Ankara, 2011, s.15.

¹¹⁰ Troper, Michel, a.g.e., s.24-25.

kuralları hangi sistemde olursa olsun devleti ve toplumu bir düzende tutmak amacı tesis edilmiştir.

Sonuçta olumlu veya olumsuz birçok din tanımının yapılabilmesi mümkün olup, bakış açısına göre yapılan din tanımı değişebilmektedir. Ancak bir dinde yukarıda da ifade ettiğimiz üzere inançla ilgili hususların, ibadetle ilgili hususların, ahlakla ilgili hususların bulunması gerekir. Bu bağlamda din, ferdi ve ictimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşam tarzı sunan ve onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan kurumdur. Din, bir değer koyma, değer biçme ve yaşam tarzıdır. Din bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre birtakım iradi faaliyetlerde bulunma meselesidir.¹¹¹

Din ve dinin temel kavramlarına kısa bir bakıştan sonra siyaset, siyaset felsefesi, ikisi arasındaki fark, siyaset felsefesinin temel problemleri (devlet, siyasi yetke-otorite, toplum sözleşmesi, adalet, eşitlik, özgürlük, insan hakları, demokrasi), din siyaset ilişkisinin görünümü, siyaset teorisi olan ütopyanın siyaset içindeki konumu problemlerine değinmek yararlı olacaktır.

2.2. SİYASET NEDİR?

Siyaset nedir? Siyaset kavramı nasıl tanımlanabilir? Siyaset kavramının etimolojik yapısı nasıldır? Ahlakla bir alakası söz konusu mudur? Nihai olarak siyasal olan nedir?

Aslında seyis kelimesi ile de bağıntılı “at talimi, eğitimi, bakıcılığı” anlamlarına gelen siyaset kavramı Arapça bir sözcük olan “s-v-s” veya “sâse” fiil kökünden gelmektedir.¹¹² Kelimenin kullanıldığı anlama bakacak olursak kelime idare etme ve yönetme ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Kelimenin Arapça’dakine benzer bir kullanımı eski Mısırlılarda da olup Firavunlar taş kabartmalarda bir ellerinde kamçı diğer ellerinde dizgin tutar şekilde tasvir edilmişlerdir.¹¹³

¹¹¹ Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İzmir, 2002, s.6-7; Yaran, Cafer Sadık, Din Felsefesine Giriş, İstanbul, 2010, s.11-14.

¹¹² İbn Manzur, Lisan’ül Arab, c.II, Beyrut, ts, s.239; Köse, Hızır Murat, “Siyaset” D.İ.A. XXXVII, İstanbul, 2009, s.294.

¹¹³ Daver, Bülent, Siyaset Bilimine Giriş, Ankara, 1969, s.3.

Siyaset felsefesi üzerine kavramsal olarak düşünme ve onun ne olduğunu ifade etme Eski Yunanlılarla başlamıştır. Bu bağlamda “Politika” kelimesi eski Yunanca’nın bize sunduğu bir kavramdır. “Politike” Yunan kentlerinin (polis) işleyişini ifade etmektedir. Politika “policy” ve “politics” denen şeyin ifadesidir. Policy, bir kimsenin, bir grubun veya bir hükümetin anlayışına, icraat programına veya icraatın kendisine denmektedir. Yani politika kelimesi bir topluluğun bir meselesiyle veya meselelerin topuyla ilgili şekilde, bir kişinin veya bir grubun icraat programını, metodunu veya icraatın kendisini ifade eder. Ya da bir diğer anlamda “politika”, değişik politikaların birbiriyle boy ölçüştükleri veya çarpıştıkları alanın ifadesidir.¹¹⁴

Siyaset ve politika kelimelerinin tarihsel süreçteki konumunu kavramak için, siyasetin bazı tanımlarını buraya almakta fayda görmekteyiz. Bu bağlamda siyasetle ilgili sistemli düşüncü ilk olarak Antikçağ Yunan uygarlığında gördüğümüzü söyleyebiliriz. Platon’a göre siyaset, “insanları devlet içindeki konumlarına uygun bir şekilde yönetmektir.”¹¹⁵ Politika Aristoteles (M.Ö.384–322)’in ifadesi ile “vatandaşların toplumu ilgilendiren işlerle ilgili olarak yaptığı her şeydir. İnsanın mutluluğunu gerçekleştirme sanatıdır.”¹¹⁶ Bernard Crick’e göre siyaset, “iktidardan bütün bir toplumun refahı ve varlığının devamı için insanların toplumda taşıdıkları öneme orantılı bir pay vererek, bütünün belirli kurallar içinde uzlaştırılması faaliyetidir.”¹¹⁷ Politika toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır. Çatışma politikanın temelini oluşturup, asıl konusu ise değerlerin paylaşılmasıdır. Çatışmanın hedefi ise iktidarın ele geçirilmesidir. Politika, iktidarın ele geçirilmesi ve sağladığı yararların paylaşılmasıdır. Politika “kimin, neyi, ne zaman, nasıl elde ettiğini” belirleyen bir faaliyet olarak nitelendirilir.¹¹⁸ Siyaset, iktidar kullanma, otorite kullanma, kolektif karar alma, kıt

¹¹⁴ Aron, Raymond, Demokrasi ve Totalitarizm, Çev. Vahdi Hatay, İstanbul, 1976, s.4 ; Kapani, Münci, Politika Bilimine Giriş, Ankara, 2011, s.17-33.

¹¹⁵ Platon, Devlet, 441d.

¹¹⁶ Aristoteles, Politika, s.7.

¹¹⁷ Heywood, Andrew, Siyaset, Çev. Özipek Bekir Berat vd, Ankara, 2006, s.11.

¹¹⁸ Kapani, Münci, a.g.e., s.18.

kaynakların tahsisi, aldatma ve manipülasyon yapma olarak kullanılmıştır. Bir başka ifade ile sosyal genel kuralların yapılması, korunması ve değiştirilmesidir.¹¹⁹

Yunanca’da politika kavramı ile ifade edilen şey Arapça’da siyaset kavramı ile ifade edilmiştir. Ancak İslam medeniyetinde siyasetin felsefi bir disiplin olarak ele alınmasının, Doğu (Fars, Hint) Batı (eski Yunan) eserlerin Arapçaya çevrilmesi ile başladığını söylemek gerekir. Beytü’l- Hikme’de çeviri faaliyetlerinin başlaması ile beraber Platon, Aristoteles ve Budist Hint bilgisi Beydaba gibi yazarların siyasetle ilgili eserleri İslami düşünceye kazandırılmış olup bu eserler İslam siyasal düşüncesinde yeni düşüncelerin oluşmasına katkı yapmışlardır.¹²⁰

İslam dünyasında ilk defa bu kavramın tanımını yapan Farabi ise siyaseti “iradi fiil ve kanunlarla bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları belirleyen ilim” olarak tanımlamıştır.¹²¹ Bu düşünce evrilerek gelişmiş, kişinin kendisini düzeltmesi ve yönetmesi yanında (ahlak), kanun koyucu sanat adını verdiği diğer dallara ilkelerini veren yeni bir bölüm olan siyaset de eklenmiştir.¹²²

Siyaset kavramına yukarıda sunduğumuz tanımlar bağlamında bakacak olursak iki türlü bir algılamamız mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, düşünce tarihi boyunca düşünürlerin siyasal olanı teorik olarak kurguladıkları veya var olan siyasal yaşantı üzerine akıl yürüttükleri sistemli düşünüşün adı olan siyaset felsefesi kavramıdır. Diğeri ise, ortaya konan bu kuramlar neticesinde toplumda yaşanan, devlet adamlarının eylem haline getirdikleri güncel olarak kullandığımız siyaset yapma kavramıdır. Siyasal yaşamda bu ayrımı açık ve iyi bir şekilde ortaya koyan örnek de Rus Kraliçesi Katerina (1729–1796)’nın devlet yönetimine ilişkin reform fikirlerini açıkladığında filozof Diderot (1713–1784)’a verdiği “Ah sevgili dostum, sen kâğıda yazıyorsun, kalemine karşı hiçbir zorluk çıkartmayan o yumuşak yüzeye. Ama ben, zavallı bir imparatoriçe olan ben, tebaamın olağanüstü derecede hassas ve incelikteki derilerine yazıyorum”¹²³ cevabıdır.

¹¹⁹Heywood, Andrew, a.g.e., s.3.

¹²⁰ Köse, Hızır Murat, a.g.e., s.296-298.

¹²¹ Farabi, İlimlerin Sayımı, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1999, s.78-80.

¹²²Köse, Hızır Murat, a.g.e., s.297.

¹²³ Lipson, Leslie, Siyasetin Temel Sorunları, Çev. Fügen Yavuz, İstanbul, 2005, s.28.

Kraliçe Katerina bu sözü ile güncel siyasal yaşam ve halkı yönetmenin ayrı siyasal yaşam üzerine düşünmenin ayrı olacağını, gerçek siyasal yaşamın filozofların düşüncelerinde olduğu gibi gerçekleşmeyebileceğini beyan etmiştir.

Siyaset genel ve kapsayıcı bir kavram olduğu için bünyesinde bazı kavramları barındırmakta, insanla ilgili olan kavramlarla da zorunlu bir ilişkiyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda birçok kavram kendisini siyaset kavramı içinde ifade etme imkânı bulacaktır. Siyaset kavramı insanın kendisini toplum ve devlet içinde konumlandırmasını ve ilişki kurmasını tasarlamaktadır. Siyaset, yöneten devlet sistemleri ile yönetilen halk arasındaki ilişkinin sonucudur. Sonuç olarak siyaseti; kendisine hükümet etme sanatı, kamusal işleri idare etmek, uzlaşma ve mutabakatın bir ifadesi, iktidar ve iktidarın bir dağıtımı¹²⁴ şeklinde anlamlandırmak mümkündür.

Siyaset tarihsel gelişimi içinde toplum, ekonomi, din, sanat vb kurumlarla ilişkisini sürdürülmüştür. Bu ilişki içinde siyaset kavramı birçok kavramı ortaya çıkarmış, geliştirmiş ve yenilemiştir. Bu kavramlara örnek olarak; birey, toplum, devlet, iktidar, yönetim, yönetimin meşruiyeti, hükümet, sivil toplum hareketleri, sendikalaşma, egemenlik, insan hakları ve ödevleri, yasa, bürokrasi, siyasal sistemler (aristokrasi, demokrasi, teokrasi, liberalizm, faşizm) vb. kavramları sayabiliriz.

Birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkinin tezahürü sonucu oluşan siyasal kavramlar, toplumsal değişimlerin etkisi ile farklılık göstermiştir. Farklılık toplumun ve siyasi yetkenin ifadesi olan devlet odaklı olabildiği gibi Batı'daki özgürleşme hareketleri neticesinde birey odaklı da olabilmektedir. Bu bağlamda siyaset kavramlarını temel olarak; devlet, devleti yöneten iktidar, siyasi yetke, devlette halkın uyacağı esasları belirleyen toplumsal sözleşme, adalet, eşitlik, özgürlük ve bu kavramların gelişiminin bir neticesi olan insan hakları kavramı olarak ifade edebiliriz. Bu kavramlara yaklaşım devletlerin siyasal yapılarını bizlere vermektedir. Eğer devlet aygıtı içerisinde siyasi yetke, devlete ve onun bekasına öncülük tanırsa totaliter, faşist ve tiranlığa doğru evrilmekte, bireyi öncelikle özgürlükçü, demokratik ve liberal bir hale doğru evrilmektedir.

¹²⁴ Heywood, Andrew, a.g.e., s.3; Lipson Leslie, a.g.e., s.35–39; Küçükalp, Derda, Siyaset Felsefesi, İstanbul, 2011, s.23–36.

Siyaset kavramından sonra onunla irtibatlı olan diğer kavramlar hakkında bilgi vermemiz gerekmektedir. Bu bağlamda Devlet nedir? Devlet şekilleri nelerdir? Devleti yöneten siyasi otorite kavramından neyi anlamalıyız? Birey ve devlet arası ilişkinin ifadesi olan toplumsal sözleşme, anayasa nedir? Hürriyet nedir? Özgürlük nedir? Adalet nedir? İnsan hakları nedir?

2.3. SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

2.3.1. Devlet

Devlet nedir? Devletin kaynağı nedir? Tarihte devletlerin sınıflaması nasıl olmuştur?

Siyaset bilimciler devletin kökeni, kaynağı, amacı, gerekliliği üzerine çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Siyaset biliminin ve felsefesinin ana konusu olarak devlet ön plana çıkmaktadır. Siyaset felsefesi mevcut olan ve olması gereken siyasetin ne olması gerektiği üzerine temellendirme yaparken, siyaset bilimi mevcut olgular üzerine söylemde bulunur. Bu noktada devlet toplum içinde şekillenir ve toplumsal yapı içinde varlığını devam ettirir. Devlet, kurumsal yapısı ve bütünlüğü ile kurumlar kurumu olarak adlandırılmıştır. Devlet, bir sosyal kurum olarak belli amaçlarla bir ortak ülkü etrafında toplanmış, ortak değerlere sahip insan topluluğudur. Devletin bu bağlamda organize bir yapıya sahip olması, kamu alanı yaratması, egemenliği, bürokratik bir takım yapıyı kendisinde bulundurması gibi özellikleri barındırması gerekir.¹²⁵

Devlet, siyasetin dinamiklerinin düzenlendiği ve formüle edildiği kurumdur. Devlet, hak ve görevleriyle yurttaşlardan ve kurumlardan, yasal yetki, ilke ve iktidardan oluşur. Devlet, yapısal ilişkiler ağının genel adıdır. Siyaset bu bağlamda devletten ayrılır. Yani siyaset devletten daha kapsayıcı olacaktır. Siyaset felsefesinde bu durum piramitsel olarak toplum, siyaset, devlet ve hükümet şeklinde karşımıza çıkacaktır.¹²⁶

Devletin kökeni ve gerekliliği de tarihsel süreçte tartışma konusu olmuş, bir kısım düşünürler toplum için devleti gerekli olarak görürken bazıları ise gereksiz

¹²⁵ Atılğan, Gökhan, Aytekin, E. Atilla, Siyaset Bilimi, İstanbul, 2012, s.18-28; Yazıcı, Sedat, Felsefeye Giriş, İstanbul, 2001, s.184-185, 69-83.

¹²⁶ Atılğan, Gökhan, Aytekin, E. Atilla, a.g.e., s.28.

görmüşlerdir. Devlet üzerine yapılan tartışmalar bu iki temelde yürütülmüş, bireyin devletteki konumu tartışması devlet veya birey üzerinden yürütülmüştür. Hegel'e göre bireylerin varolması ve kendini gerçekleştirme devlette mümkün olabilecektir. O, devleti "bireyin kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve tadını çıkardığı gerçekliktir. Devlet, sanatın, törelerin, yaşamın rahatlıklarının buluşma noktasıdır. Devlette özgürlük nesnelleşir ve olumlu olarak gerçekleşir."¹²⁷ Schopenhauer (1788-1860) devleti insan varoluşunun en yüksek amacı olarak görenleri darkafalılıkla itham etmiştir.¹²⁸ Anarşistler ise devleti ve onun kurumlarını kabul etmeyerek, karmaşayı kabul etmişlerdir. Onlara göre baskı ve şiddetin merkezileşmesi olan devlet, genellikle askeri egemenliklerin inşasının ardından ortaya çıkmıştır. Devletin kaynağı meşrulaştırılmış yağmadan başka bir şey değildir. Devletin varlığı özgürlüğün reddi anlamına gelecektir. Özgürlüğün reddi anlamına gelen devlet, hiyerarşi, hâkimiyet ve otoritenin de sebebi olması nedeniyle eşitliğin de inkarı anlamına gelecektir.¹²⁹ Görüleceği üzere bazı düşünürler devleti, insanların diğer bireyleri otorite altına almak için kendi kurguladıkları bir kavram olarak görürken, bazıları devleti toplumsal zorunluluğun bir sonucu olarak görmüşlerdir.¹³⁰

Tarihte ortaya çıkan devlet çeşitlerini ve yönetenlerin sınıflandırmasını en sistematik şekilde M.Ö 4. yüzyılda Aristoteles yapmıştır. O, devletlerin, yönetici ve yönetilenler açısından aşağıdaki gibi olabileceğini belirtir. Bu sınıflamanın günümüzde de geçerliliğini korumakta olduğunu söyleyebiliriz. Kanatimizce Aristoteles'in aşağıda sunacağımız devlet sınıflaması, devletlerin değişim ve farklılaşmasının açık bir tasnifi olup, süreç içinde ortaya çıkan sosyal olaylar değişmiş olsa da sınıflamayı genel anlamda değişime uğratmamıştır.

¹²⁷ Hegel, G.W.F., Tarihte Akıl, Çev. Önay Sözer, İstanbul, 2011, s.113.; Hegel, G.W.F., Tarih Felsefesi, Germanik Dünya, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2011, s.18-19.

¹²⁸ Schopenhauer, Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2010, s.85.

¹²⁹ Torun, Yıldırım, Klasik Anarşizm, Ankara, 2007, s.43; Arvon, Henri, Anarşizm, Çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 2007, s.28, 36- 43,51-52,53-60.

¹³⁰ Atılğan, Gökhan, Aytekin, E. Atilla, a.g.e., s.27; Yazıcı, Sedat, a.g.e., s.186-187; Lipson, Leslie, a.g.e., s.78-89.

Kim yönetir.

	Tek kişi	Azınlık	Çoğunluk
Yöneticiler	Tiranlık	Oligarşi	Demokrasi
Kim istifade eder?			
Herkes	Monarşi	Aristokrasi	Politiy

Aristoteles yönetim şekilleri arasında tiranlık, oligarşi ve demokrasiyi bozulmuş yönetim şekilleri olarak görmüştür. Aristokrasi ve monarşi de uygulanabilir değildir. Polity (halk çoğunluğu tarafından herkesin yararına yönetim) bu yapılar arasından en uygulanabilir olanıdır. Aristoteles, kitlelerin varlığı, azınlığı gücendirebilmesi ve kolaylıkla bir demagogun dümen suyuna girebilme ihtimalinden dolayı halk yönetimini eleştirmiştir. Bu sebeple O demokrasi ile aristokrasinin unsurlarını bir araya getiren karma bir yapıyı, yönetimin ne zengin ne de fakir olan orta sınıfa verilmesini öngörmektedir.¹³¹

2.3.2. Siyasi Yetke (Otorite)

Siyasi yetke, devletin bir şeyi yapma ve yapmama hakkına sahip olmasını ifade eden kavramdır. Yani devlet yönetirken yetkesini nereden almaktadır? İktidar nedir? Kim olmalıdır?

Arapça k-d-r kökünden türeyen bu kelime “rızk, bölüştürmek, pay etmek ve güç” anlamlarında kullanılmakta olup “bir şeye gücü yetmek, bir şeye sahip olmak” anlamındadır. Bu kavram Allah’ın mutlak dilemesi, gücü ve yerine getirmesi anlamında O’nun sıfatı olarak da kullanılmaktadır.¹³²

Siyasi yetke (otorite) kavramı iktidar olma ile zorunlu bir ilişkiyi içerir. Siyasi yetke kullanmak iktidar olmak demekle eş anlamlı hale gelmektedir. Toplum ve devlet açısından iktidar olmak önemlidir. Sosyal bilimler açısından bu kavramın önemini Russell, fizikte nasıl enerji temel kavramsa sosyolojide de temel kavram iktidardır sözü ile dile getirmektedir. Ona göre enerji nasıl çeşitli biçimler alıyorsa, iktidar da aynı şekilde, servet, silah gücü, sivil makamlar, düşünceye söz geçirme

¹³¹ Bu konuda daha geniş bir bilgi için bkz. Aristoteles, a.g.e., s.69-246 ; Heywood, Andrew, Siyaset, s.35-36; Spinoza, Tractatus Politicus, Politik İnceleme, Çev. Murat Erşen, Ankara, 2012, s.21.

¹³² İbn Manzur, a.g.e., c.XI, s.57.

gibi biçimleri almaktadır. Yani iktidar sürekli olarak bir biçimden başka bir biçime geçmektedir.¹³³ Tarihsel süreçte çeşitli iktidar biçimleri olagelmiş, toplumu yönetenler iktidarlarını mutlak olarak kullanmışlar ve vazgeçmemişlerdir. Bu bağlamda Lord Acton'un "her iktidar bozar, mutlak iktidar mutlaka bozar"¹³⁴ sözü iktidar ve onun gücünün nereye kadar uzanabileceğini ifade etmiştir. İktidarın gücünü anlatması bakımından Konfüçyüs'den aktarılan hikâye de eşsizdir. Kocasının babası, kocası, oğlu bir kaplan tarafından öldürülen ve onların mezarı başında ağlayan kadının Konfüçyüs'ün "o halde neden buradan gitmiyorsun" sözüne karşılık "burada iktidar baskısı yok da ondan" cevabı üzerine Konfüçyüs'ün "unutmayın çocuklarım baskı yapan iktidarlar kaplanlardan daha dehşet vericidir" sözü iktidarı ve onun ne olduğunu göstermektedir.¹³⁵

İktidarı kullananlar kaynağını nereden almalıdır? Bu konuda iki farklı yaklaşım söz konusudur. İlki, iktidarın kaynağının Tanrı'ya dayandırılması diğeri ise iktidarın kaynağını oluşturan kural ve yasaların insanların doğal yetilerine, doğal niteliklerine ve ihtiyaçlarına dayalı olarak kullanılmasıdır. Bunların ilki, anayasa ve kanunlar kaynağını Tanrı'sal bir iradede almakta, yöneticiler de hak ve yetkilerini kullanırken Tanrısal yetkilerine dayanarak devleti yönetmektedirler. Siyasi yetke kaynağını Tanrı'ya dayalı olarak yönetiyorsa teokratik yönetimler olarak kabul edilmektedir.¹³⁶

Siyasi yetke kanunların kaynağını salt kendilerine veya halka dayalı olarak kullanabilmektedir. Yani kanun koyucu konumunda ya bizzat kendisi veya dolaylı ya da doğrudan seçilmiş temsilciler olmaktadır. Eğer yöneticiler otoritenin kaynağı olarak bizzat kendisini görürse iktidar aristokratik olmakta, otoritenin kaynağı halk ise devletler demokratik yönetimler olarak kabul edilmektedir.¹³⁷

Siyasi yetkenin kaynağının ne olması gerektiği siyasi tarihte tartışılmış olup bu yetkinin kaynağının insan ve Tanrı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak siyasal

¹³³ Russel, Bertrand, İktidar, Çev. Mete Ergin, İstanbul, 1990, s.12-13.

¹³⁴ Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Ankara, 1996, s.161.

¹³⁵ Russel, Bertrand, a.g.e., s.280.

¹³⁶ Russel, Bertrand, a.g.e., s.50-75.

¹³⁷ Bolay, Süleyman Hayri, Felsefeye Giriş, Ankara, 2010, s.261-262; Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Ankara, 1996, s.158-162; Russel, Bertrand, a.g.e., 76-139; Atılgan, Gökhan, Aytekin, E. Atilla, a.g.e., s.56-67.

iktidarlar kaynağını ister Tanrı'dan, isterse de toplumdan alsın bunların uygulayıcısının insanın kendisi olduğu unutulmamalıdır. Dolayısı ile siyasi yetkenin kaynağını nereden aldığı sorusu önemli olmakla beraber siyasi yetkenin nasıl yönettiği sorusu daha önemlidir.

2.3.3. Toplum Sözleşmesi

Toplum sözleşmesi kavramının siyasal süreçte sistematize edilerek kullanılması, 17. ve 18. Yüzyılda yaşamış olan Hobbes, Locke, Rousseau vb filozoflarca mümkün olmuştur.¹³⁸

Toplum sözleşmesi basit anlamdaki kullanımı ile yöneten ve yönetilenler arasındaki sözleşmedir. Devletin bireylere karşı ödevlerinin de ifadesi olan adalet, siyaset, eğitim, ekonomi, yurttaşlık bilinci noktalarında oluşturulan karşılıklı ilişkinin adıdır. Oluşturulan toplum sözleşmesinde haklar ve ödevler ortaya konulmuştur. Bu sözleşmede yurttaşlar siyasi otoriteyi tanımış, karşılıklı ilişki sonucunda otorite de kaynağını halktan almıştır. Bu dönemler doğal hukuk kuramlarının yeniden filizlenmeye başladığı dönemlerdir.¹³⁹

Toplum sözleşmeleri kuramsal olarak yöneten ve yönetilen arası ilişki üzerine kurulmuştur. Bu ilişki biçiminde toplumda kadın-erkek, köle-efendi ayrımı söz konusu değildir. Toplumun bireyleri doğuştan eşit ve özgür yurttaşlar olarak tasarlanmışlardır. Bu kuramı temellendiren Rousseau "Toplum Sözleşmesi" isimli eserinde bu kavramı, "her birimiz kişiliğini ve tüm gücünü ortaklaşa genel istencin yüksek yönetimi altına koyarız ve toplu olarak her bir üyeyi bütünü bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz"¹⁴⁰ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlamada toplumsal bütünlük içinde bireyin varlığını kaybetmeden, kendisini toplumda ortaya koyma fikrini görüyoruz. Tanımlamada ne devlet ve yöneticiler dışlanmış ne de devlet içinde bireyin eşit bir yurttaş olarak yaşama hakkı yok sayılmıştır.

Aydınlanma felsefesi ile beraber toplum sözleşmesi kavramı devlet odaklı düşünüşten birey odaklı bir düşünüşe doğru yol almıştır. Devlette birey daha ön

¹³⁸ Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Toka, Neşet Siyaset Felsefesine Giriş, İstanbul, 2005, s.179-298; Rousseau, Toplumsal Sözleşme, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2011.

¹³⁹ Cassirer, Ernst, Devlet Efsanesi, Çev. Necla Arat, İstanbul, 1984, s.175-176.

¹⁴⁰ Rousseau, a.g.e, s.20-21; Arnhart, Larry, Siyasi Düşünce Tarihi, Platon'dan Rawls'a, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, 2004, s.278-302.

planda bir konum edinmiştir. Bu dönemde toplumun temel değeri olan din kuralları da doğal hukuka doğru evrilme aşamasına girmiştir.¹⁴¹

2.3.4. Eşitlik

Eşitlik kavramı son dönem siyaset felsefesinin, hararetli bir şekilde tartıştığı siyasal kavramların en önemlilerinden bir tanesidir. Kendi kendimize sorduğumuz biz toplum içinde her bakımdan eşit miyiz? sorusu bu kavramın güncelliğini ve evrenselliğini göz önüne sermektedir.

Eşitlik kelimesi Arapça'da müsavat kelimesi ile ifade edilmiştir. Sözlükte s-v-y kökünden gelmekte olup “ölçü ve değer bakımından eşit olma, iki şey arasındaki eşitlik, denklik” anlamlarına gelmektedir.¹⁴² Eşitlik değer, hak, ödev ve sorumluluk yönünden insanlar arasında gözetilmesi gereken denkliği belirtir. Bu bağlamda da eşitlik kavramı insanların güç yahut kapasite bakımından eşitliğini, insanlık onuruna sahip olma bakımından eşitliğini, belli sosyal şartlarda sağlanması gereken eşitliği ifade etme anlamında kullanılmıştır.¹⁴³ Günümüzde siyasal literatürde eşitliğin her üç anlamı da kapsayacak şekilde kullanılmakta olduğunu söyleyebiliriz.

İslam düşüncesi insanları varlık anlamında eşit olarak görmüş olmakla beraber onları ahlaki ve takva bakımından sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma etik bir sınıflandırma olarak gözükmektedir.¹⁴⁴ Ayrıca Hz. Peygamber (s.av.) Veda Hutbesi'nde yer alan, “Rabbimiz birdir, babamız birdir, hepimiz Âdem'in çocuklarıyız; Âdem'de topraktan yaratılmıştır. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a; kızıl tenlinin beyaz tenliye, beyaz tenlinin kızıl tenliye takva dışında hiçbir üstünlüğü yoktur.” sözü İslam'ın eşitlik anlayışını daha açık hale getirmiştir.¹⁴⁵

Eşitlik kavramı batı düşüncesinde Fransız İhtilali ile ön plana çıkmış bir kavram olup, bireylerin sosyal hayatta ve devlette eşit yurttaşlar olmasını ülkü edinmiştir. Bu bağlamda da eşitliğe engel olarak gördüğü devlet, papalık vb her türlü

¹⁴¹ Buhr, M., vd., Aydınlanma Felsefesi, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, 2006, s.72-75.

¹⁴² İbn Manzur, a.g.e., c.VI, s.444-445.

¹⁴³ Kutluer, İlhan, “Müsavat”, DİA. XXXII, İstanbul, 2006, s.76.

¹⁴⁴ Hucurat, 49/13, Nisa, 4/1

¹⁴⁵ Müsned, V, 411.

yapıyı reddetmiştir.¹⁴⁶ Bu kavram, siyasal, sosyal ve ekonomik süreç içinde evrilererek daha da gelişmiştir.

Siyaset felsefesi içinde eşitlik, yasa önünde bireylerin eşitliği, bireyin sosyal ve ekonomik anlamda kendisini geliştirebilmesi için fırsat eşitliği, hak ve özgürlüklerde eşitlik, kadın ve erkek eşitliği, devletin gelirlerinin paylaşılmasında eşitlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Eşitlik bireylerin cinsiyetine, dinine, ırkına, mezhebine ve siyasi görüşüne bakmaksızın toplum içinde denk olmayı ifade eder. Eşitlik, devletin toplum içindeki farklılıklara karşı denk olmasının ifadesidir.

Ancak devlet, ne kadar çaba sarf ederse etsin mutlak bir eşitlik sağlaması olanaksızdır. Eşitlik her zaman, her bakımdan değil de, bazı bakımlardan eşitliktir. Başka bir deyişle, politik bağlamda kullanılan eşitlik, eşitçe paylaşılması gerekenin ne olduğuna ve onun kimler tarafından paylaşılacağına dair bir açıklama olmadığı sürece az ya da çok anlamsız olacaktır. Siyasal anlamda savunulan eşitlik para, iş imkânı, politik iktidar ve fırsat eşitliğidir.¹⁴⁷ Bu bağlamda eşitlik, devletin bireylerin farklılıklarını da göz önünde tutarak onların yapılarına uygun olanakları sağlamasıdır diyebiliriz.

2.3.5. Özgürlük

Özgürlük (freedom veya liberty) kavramı siyaset felsefesinin en çok üzerinde durduğu konulardandır. Özgürlük nedir? Birey toplum içinde her hal ve şartlarda özgürce hareket edebilir mi? Özgürlüğün sınırları nelerdir?

Özgürlük hürriyet kelimesiyle aynı anlamlara gelip, “azat edilmek, bağımsızlığa kavuşmak” anlamında h-r-r kelimesinden masdar olduğu, ya da “soylu olmak” anlamında masdar olarak kullanıldığıdır. Hür kelimesi ise “köle olmayan, şerefli, soylu, her şeyin en iyisi” anlamlarında kullanılmıştır.¹⁴⁸

Hürriyet veya özgürlük bir yaşama halidir, duygusal olana aittir. Hürriyet kelimesine felsefi ve siyasi görüşlere göre farklı anlamlar verilmesi bu kavramın niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda da bu kavramın düşünce tarihinde “efradını cami aghyarını mani” bir tanımı yapılamamış olduğu görülür. Ancak nasıl

¹⁴⁶ Buhr, M. vd., a.g.e., s.64-71.

¹⁴⁷ Warburton, Nigel, Felsefeye Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2000, s.76-77.

¹⁴⁸ İbn Manzur, a.g.e., c.III, s.117-118.

bir tanım yapılırsa yapılısın bu kavramın temelinde iki unsur yer almaktadır. Bunlar, seçme ve seçtiğini eyleme hürriyetidir. Bu iki unsur da, insan hayatında seçmede hür müdür? Ve insan istediğini yapmada hür müdür? sorularına cevap aramaktadır. İnsan devlet ya da toplumda bu kavramın önemini seçmede değil seçtiğini eylem haline getirme noktasında kavramaktadır. Siyasal süreçteki kaygılar ve insanın özgürlüklerini arama kavgası, siyasal eylem ve söylemde bulunduğu şeylerde eyleme hürriyeti ile ilgili problemler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.¹⁴⁹

Bu kavram İslam düşüncesinde siyasal olandan ziyade ahlak, siyaset, tasavvuf ve kelim kitaplarında insanın ahlaki olanı seçmesinde kullandığı bir kavram olarak ön plana çıkmıştır. Tasavvufta iyi olan davranışların bireyde oluşması bu kavramın özünü oluştururken, kelim düşüncesinde “ihtiyar” yani insanın fiillerini seçmesindeki özgürlüğü bağlamında yürütülmüştür. Klasik İslam fıkıh literatüründe köleliğin karşıtı olarak kişinin doğuştan sahip olduğu asli ve tabii statüyü ifade etmektedir.¹⁵⁰ Batılı anlamda kamuyu rahatsız etmeksizin devlette bireyin kendisini gerçekleştirmesinin ifadesi olan bu kavram Osmanlıda, 1789 Fransız İhtilali'nin de etkisiyle Tanzimat'tan sonra kullanılmaya başlanmış olup özgürlük anlamında kullanılan kelime de “serbesti” olmuştur.¹⁵¹ İslam dünyasındaki bu durumu Lewis “İslam siyaset anlayışı, yönetimin iyi veya kötü olması bağlamında birçok tartışma yapmış olsa da tartışmanın boyutu özgürlük değil adalet olmuştur”¹⁵² görüşü ile dile getirmektedir.

Batı düşüncesinde de özgürlük kavramının tartışılması birey ve devlet odaklı olmuştur. Spinoza (1632-1677) siyasal olarak insanın ne kadar özgür olacağı sorusuna “özgürlük gerçekte bir erdemdir ve yetkinliktir. Mutlak olarak özgür bir varlık olan Tanrı zorunlu olarak bilir ve eylemde bulunur. İnsan ancak doğasının yasalarına uygun olarak varolma ve eylemde bulunma gücü olduğu ölçüde özgürdür”¹⁵³ sözü ile katılmış olup insana sınırlı bir özgürlük tanımıştır. Ancak

¹⁴⁹ Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, Ankara, 2005, s.15-18, Daha geniş bilgi için bkz. a.g.e.

¹⁵⁰ Çağırıcı, Mustafa, “Hürriyet”, DİA XVIII, s.502-504; Bu konuda geniş değerlendirme bkz. Atay, Hüseyin, İrade ve Hürriyet, Ankara, 2002.

¹⁵¹ Çağırıcı, Mustafa, a.g.e., s.504.

¹⁵² Lewis, Bernard, İslamın Siyasal Söylemi, Çev. Ünsal Oskay, İstanbul, 1993, s.79.

¹⁵³ Spinoza, a.g.e., s.18; Spinoza, Tractatus, Theologica-Politicus, Tanrıbilimsel Politik İnceleme, Çev. Betül Ergün, İstanbul, 2008, s.293-312.

özgürlük, rönesansla beraber otoriter yapılar olarak görülen devlet ve Tanrı'dan kopuşu ifade edecek bağlamda kullanılmaya başlamıştır.¹⁵⁴

2.3.6. Adalet

Adalet nedir? İlkçağ'dan itibaren her filozof ve siyaset bilimci bu kavramı irdelemiş ve tahlil etme yoluna gitmiştir.

Adalet a-d-l kökünden “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak ve eşit kılmak” gibi anlamlara gelen bir masdar ismi olarak kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen ve mastar ismi olan “orta yol, istikamet, eş, misil, ve bir şeyin karşılığı gibi” anlamlara gelen “adl” kelimesi de kullanılmaktadır.¹⁵⁵

Adalet, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük ve tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de insanın fizyolojik yapısındaki uyum ve ahenk adalet kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁵⁶ Birçok ayet-i kerimede insanın adil olması vasfına vurgu yapılmış ve adalet kavramıyla birey ve toplumun aşırılıktan uzak, dengeli tavrı dile getirilmiştir. Yine Kur'an-ı Kerim'e göre adaletin ölçüsü ve dayanağı hakkaniyettir.¹⁵⁷ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) bir suç ve suçluya ceza verme konusunda, çevresindekilerin ondan ayrımcılık istemeleri O'nun ise bu taleplere karşılık olarak kendi kızı bile olsa cezanın uygulanması gerektiğini dile getirmesiyle adaletin önemini dile getirmiştir.¹⁵⁸

Adalet kavramını anlamak için onunla ilgili yapılmış tanımlamalara bakmak gerekmektedir. Platon'a göre adalet ideal olarak tasarlanmış olduğu devletinde yöneticiler, bekçiler ve işçilerin görevlerini tam anlamı ile yerine getirmelerinin ifadesidir.¹⁵⁹ Augustinus ise adaleti Tanrısal devletindeki krallıkla bir tutmuştur. Bu durumu devletten adaleti çıkardığınızda geriye büyük bir soygundan başka ne kalır

¹⁵⁴ Buhr, M, vd., a.g.e., s.76-79.

¹⁵⁵ İbn Manzur, a.g.e., c.IX, s.73-74.

¹⁵⁶ İnfitar, 87/7,8.

¹⁵⁷ A'raf, 7/159,181.

¹⁵⁸ Buhari, Enbiya, 54, Müslim, Hudud, 8,9.

¹⁵⁹ Platon, Devlet, 433a,e,435b.

sorusu ile dile getirmiştir.¹⁶⁰ Hobbes'e göre adalet insanların yapmış oldukları sözleşmelere uygun davranmalarıdır.¹⁶¹ John Rawls (1921–2002)'a göre ise toplumda her birey eşit yurttaşlar olarak yaratılmış olsa bile bazı nedenlerle devlette eşitsizlik söz konusu olacaktır. Bu durumda yapılabilecek en adil davranış her bireye eşit olarak değil, ayrıcalıklı bir durum söz konusu ise ayrıcalıklı olarak davranmak adalettir.¹⁶² Bütün bu tanımlamalara bakacak olursak adalet kavramı hemen hemen bütün filozofların üzerinde fikir beyan ettiği bir konu olmuş ve farklı siyasal yönetim anlayışları olsa bile adil ve hakca olan şeylerin adalet olması fikri tanımlarda yer almıştır.

Sonuç olarak devlette iki tür adaletten bahsedilebilir. Birincisi, devletin bireylerin farklılıklarına bakmaksızın herkese eşit olarak davrandığı adalet anlayışı, ikincisi ise bireylerin toplumdaki farklılıklarını da gözetenek konumlarına uygun olarak bireylere eşit olmaksızın uyguladığı sosyal adalettir diyebiliriz.

2.3.7. İnsan Hakları

Modern çağda en sık kullanılan kavramlardan ve en önemlilerinden biri de “insan hakları” kavramıdır. İnsan hakları ne demektir? Bu kavram nasıl bir tarihsel süreç geçirmiştir.

İnsan hakları; insanların, dinine, ırkına, cinsiyetine, milliyetine, sosyal statüsüne, felsefi görüşüne ve rengine bakılmaksızın insana insan olduğu için tanınan hakların genel adıdır. İnsan hakları doktrini çerçevesinde insan, coğrafi sınırlar dikkate alınmaksızın içinde yaşadığı toplum ve mekândan bağımsız şekilde bir varlık olarak algılanmakta ve hak sahibi olarak kabul edilmektedir.¹⁶³ Bu kavramın tarihsel süreçteki gelişimi, güç ve devlet karşısında insanın da hakkının varolduğunun ortaya konulmasıdır.

Russell'in de ifade ettiği üzere bireyin gönülsüz üyesi olduğu en önemli örgüt devlettir.¹⁶⁴ Tarihsel süreç içinde insanlar otoritenin baskısı karşısında

¹⁶⁰ Lipson, Leslie, a.g.e., s.21.

¹⁶¹ Toku, Neşet, a.g.e., s.189.

¹⁶² Yazıcı, Sedat, a.g.e., s.194-196, Heywood, Andrew, a.g.e., s.81, Geniş bilgi için bkz. Öztürk, Armağan, Liberal Adalet, İstanbul, 2013, 69-108.

¹⁶³ Gündüz, Aslan, “İnsan Hakları” DİA. XIX, s.323-324.

¹⁶⁴ Russell, Bertrand, a.g.e., s.216.

bağımsızlıklarını kazanma arzusu içerisinde bulunmuşlardır. Bu bağlamda kullandığımız insan hakları kavramının daha çok Batı'daki siyasal ve sosyal süreçlerin bir yansıması olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Batı yaşamında uzun dönemler insanların hakkının olmaması, köleliğin yaygın olarak mevcut olması, siyasal, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler vb. sebebler bireyleri, haklarını güvence altına almak düşüncesine itmiştir. Ancak bu kavramın Batı kaynaklı bir terim olması, onun diğer toplumlarda olmadığı anlamına gelmez. Yani her toplum tarafından bu kavram kullanılmıştır. İslam düşüncesinde Hz. Peygamber insan hakkı kavramını evrensel anlamda Veda hutbesinde¹⁶⁵ de görüleceği üzere dile getirmiştir.¹⁶⁶

İnsanlar doğuştan eşit varlıklar olarak yaratılmışlardır. Pine bu durumu “İnsan Hakları” isimli eserinde “dünyaya gelen her çocuk varlığını Allah’tan aldığına göre dünya onun bakımından, ilk insan için ne kadar yeni idi ise o kadar yenidir, onun dünyadaki tabii hakkı da öyledir”¹⁶⁷ sözü ile insanın eşit ve haklarının doğuştan kazanıldığını vurgulamıştır. Onları toplumda “eşit” ya da “eşit değil” kılan tarih boyu insanların ve devletlerin uygulamaları olmuştur.

İnsan hakları, kişinin kişilerle ve iktidarla ilişkileri içinde kendi malı olarak elinde bulundurduğu, kurallarla yönetilen ayrıcalıklar olarak tanımlanabilir. İnsan hakları sorunu, siyasetin iki temel aktörü olan iktidar ve insan arasındaki siyasal ilişkiye dayanmaktadır. Yani insanın iktidarı talep etmesi ve onu ret etmesindeki tarihsel çelişkide insan hakları sorunu anlam kazanmıştır.

2.4. DİN SİYASET İLİŞKİSİNİN DAYANDIĞI TEMEL ESASLARA İLİŞKİN DEĞERLENDİRME

Din ve siyaset tarih boyunca insanların vazgeçemediği iki temel olgudur. İnsan her iki kavramı algılayan, değerlendiren, etkileyen ve ondan etkilenen konumda olmuştur. Her iki kavramın insan için vazgeçilmezliğini ve birbiri ile pozitif ilişki içinde olduğunu vurgulayan en iyi ifadelerden biri Alexis de

¹⁶⁵ Peygamber (s.a.v)’in hicretin 10. Yılında ölümünden birkaç ay önce “Veda Hacı” sırasında okuduğu hutbelere “Veda hutbesi” denmektedir. Hutbe tek bir yerde irad edilmemiş olup Arafat’ta ve Mina ‘da irad edilmiştir. Daha sonraları bu hutbeler çeşitli kaynaklarda yer almış ve Veda Hutbesi denilmiştir. Müslim, Hac, 132; Tirmizi, Tefsiru’l Kur’an, 10.

¹⁶⁶ Köse, Ali, İnsan Hakları, İslama Giriş, Ankara, 2004, s.640-644.

¹⁶⁷ Paine, Thomas, a.g.e., s.53.

Tocqueville (1805–1859) ’nin “her dinin yanında ona hısımlık, ona bitişik siyasal bir görüş bulunur”¹⁶⁸ sözüdür.

Bütün düşünce sistemlerinde devlet, hukuk, aile, sanat, bilim vb. her şey dini düşünceden etkilenmiştir. Siyasal ve sosyal alanda yaşanan gelişim ve değişim beraberinde dini düşüncüyü de değişime uğratmıştır. Bu bağlamda din-siyaset çözümlenmesinde düşünürlerin hareket alanları din, siyaset ve ikisinin evrilmelerinin sonucunda oluşan siyasal süreçtir. Tarihte din-devlet ilişkisine kısaca bakacak olursak İlkçağ’larda devlet ve siyasi otoritenin tamamen dinin egemenliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Devleti yönetme yetkisi, iktidar, belli kişi ya da gruplara Tanrı tarafından verilmiştir. Eski Mısır’da Firavunlar, Babil ve Mezopotmyada din adamları devletin tek hâkimi idiler. Eski Yunan’da da fratrilerin (kabilelerin) ve sitelerin oluşmasında teokratik devletin izlerini görmek mümkündür.¹⁶⁹ Homeros (M.Ö. 8.yy)’a göre krallığın kökeni ilahidir. Krallar Jupiter’in oğullarıdır ve egemenliklerini ondan alırlar.¹⁷⁰

Din-siyaset ilişkisi düşünce tarihindeki temel problemlerden birisi olduğuna göre Batı ve İslam dünyasındaki dayanaklarına değinilmesi gerektiği kanatını taşımaktayız.

Batı düşüncesinde din-siyaset ilişkisinin dayanak noktası din ve siyasetin iki ayrı alan olarak kabul edilmesi ve sürecin bu iki olguyu gözetmesine dayanmaktadır. Din siyaset tartışması yani din ve siyasetin iki ayrı alan iki ayrı iktidar olduğu fikri, kaynağını Hz İsa’nın “Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya verin”¹⁷¹ sözüne dayanır. Bu sözün gerektirdiği durum ruh ve beden ayrımı olup yansıması da “çünkü beden ruha karşı ve ruh bedene karşı arzu eder; çünkü istediğimiz şeyleri yapmayasınız diye, bunlar birbirine zıttırlar”¹⁷² şekli ile dile getirilmiş olup, Batı düşüncesindeki din-siyaset ilişkisinin temelini oluşturmuştur. Ruh ve beden siyasal olarak iki ayrı iktidarı temsil etme üzerine kurgulanmak istenmiştir. Bu bağlamda

¹⁶⁸ Barbier, Maurice, Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, 1999, s.354.

¹⁶⁹ Daver, Bülent, a.g.e., s.8.

¹⁷⁰ Bayet, Albert, Dine Karşı Düşünce Tarihi, Çev. Cemal Süreyya, İstanbul, 2004, s.9-19; Bolay, Süleyman Hayri, a.g.e., s.263; Barbier, Maurice, a.g.e., s.13.

¹⁷¹ Matta, 22-15, Markus, 12: 16-17, Luka, 20:25.

¹⁷² Galatyalılara, 5: 16-17, 78.

din-devlet ilişkisi üzerine gelişen siyasal süreç kilise ve devletin iç içe olması (confusion), devlet ve kilisenin ayrı ayrı fakat bir arada bulunması (union), din ve devletin tamamen birbirinden ayrılması (seperation) şeklinde temel olarak üç farklı uygulamaya yol açmıştır.¹⁷³

Hristiyanlığın Roma İmparatorluğunda 313 yılında ilan edilen Milano Fermanı ile resmi bir din olarak kabul edilmesinin ardından Batı düşüncesinde Hristiyanlık ve onun değerleri üzerine din-siyaset tartışması yürütülmeye başlamıştır. Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu tarafından resmi bir din olarak kabul edilinceye kadar gizli bir şekilde yayılmış ve zor günler geçirmiştir. Ancak Hristiyanlık, Büyük Roma devletinin resmi dini olmasıyla beraber ilk çağ düşüncesindeki din ve felsefi sistemleri yok saymış, dini ve dünyevi bütün otoritenin kendisinde toplanması gerektiğini savunmuştur. Özellikle de bu düşünüş teokratik model olarak Katolik kilisesi uygulamalarında karşımıza çıkmıştır.¹⁷⁴ Bu durum “Unam Sanctam” belgesinde ifade edilen iki kılıç tezidir. Hristiyanlığın bu tezi iki iktidar (ruhani, cismanî) ayırımına gitmekte, ruhani ve cismanî otoritenin ikisini de kiliseye, dolayısı ile papaya izafe etmektedir. Ruhani otorite doğrudan Papa tarafından, cismanî otorite ise Papa'nın otoritesi altında olmak kaydıyla Avrupalı imparatorlar tarafından yürütülmektedir.¹⁷⁵ Batı siyasi düşünce tarihi de zaten buradaki tarafların yani papaların ve kralların iktidar olma çatışmalarının tarihidir.

Din-siyaset ilişkisinde ortaya konulan bir başka model de Katolik Kilisesi'nin karşısında Ortodoks mezhebi çerçevesinde şekillenen sistem olup, Bizantinist model olarak da ifade edilen, dini devlete tabi kılan modeldir.¹⁷⁶ Roma imparatorları Konstantin ve Justinyen dünyevi iktidarın ruhani iktidar üzerindeki egemenliğini özel olarak vurgulamış ve pekiştirmişlerdir. Jüstinyen, kendisinin Tanrı tarafından seçildiği ve bütün girişimlerinde melekler tarafından özenle gözetildiği yolunda bir inanca sahiptir. Hristiyanlık sonrası imparatorlar Baş Kahin (Pontifex Maximus) sıfatıyla en yüksek manevi önderdirler ve Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi ünvanını

¹⁷³ Robert, Jacques, Batı'da Din-Devlet İlişkileri, Çev. İzzet Er, İstanbul, 1998, s.18.

¹⁷⁴ Bulaç, Ali, İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi, Laiklik, Cogito, İstanbul, 1994, sa.I, s.69-70; Robert, Jacques, a.g.e., s.18-19.

¹⁷⁵ Barbier, Maurice, s.23; Bayet, Albet, a.g.e., 31-53.

¹⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Robert, Jacques, a.g.e., 22-31.

kullanmaktadırlar.¹⁷⁷ Bu sistemde din devlete bağlıdır, Patrik imparatorun iktidarını ve siyasi kararlarını destekler. Patriğin yasama, yürütme ve yargı yetkisi yoktur. Buna mukabil imparator kiliseyi korur, onun resmi din görüşünü savunur, karşıtlarını bastırma görevini üstlenir.¹⁷⁸

Din-siyaset ilişkisindeki ilişki biçimi hümanist hareketler, Rönesans ve özellikle de reform hareketleri ile yeni bir boyut kazanmıştır. Bu sürecin sonunda karşımıza çıkan durum laik model olup, din ve siyasetin iki ayrı alan, iki ayrı iktidar olduğu tezinden hareket edilerek din ve siyasetin arası kesin ve ayırıcı çizgilerle ayrılmaya çalışılmıştır. Rönesans ve reform siyasal ve dinsel karmaşıklığa yol açmış, siyasi ve dini değişikliğe sebep olmuştur. Laik model din ve siyaseti iki ayrı alan olarak kabul etmekle beraber aralarındaki çözülme ve ayrışmayı bir şekilde uzlaştırabilme uğraşısı içerisindeydi.¹⁷⁹

Din-siyaset ilişkisinde siyasal anlamda dinin devlette ve yaşam içinde yer almasına karşı en sert yaklaşım 19. ve 20. yy'da kendisini göstermiştir. Nietzsche (1844–1900)'nin “Tanrı öldü”¹⁸⁰ tezinin siyasal anlamda yansımalarının görüldüğü dönemdir. Eleştirel yaklaşım diğer yaklaşımların bir sonucu olarak, Hristianlığı tartışma konusu olmaktan çıkarmış, sanayi devriminin de etkisiyle yeni dini algılar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda varolan dini yapı tamamen yok sayılarak toplumda yeni din kurgulaması yoluna gidilmiştir veya tamamen yok sayılmıştır. Mesela Marx ve Engels (1820–1895) düşüncelerinde dini düşünüşe yer vermemişlerdir. Onlara göre din ve siyaset ayrımı yersiz olup sanayi toplumunun ihtiyaçlarına cevap veremeyecektir. Onların sisteminde sadece Hristiyanlık değil bütün dinler eleştirilir. Din onlara göre halkın beynini uyuşturan bir afyondur. Din insanlar için yabancılaştırıcı olup, öngördükleri komünist toplumda tamamen ortadan kalkacaktır.¹⁸¹ O dinlere karşı takındığı bu tavrı “Prometheus’un inancını; tüm tanrılardan nefret ediyorum deyişini kendisine mal etmiştir. Bu deyiş, inancın kendisi

¹⁷⁷ Seidler, G. L., Bizans Siyasal Düşüncesi, Çev. Mete Tunçay, Ankara, 1990, s.17.

¹⁷⁸ Bulaç, Ali, a.g.m., s.70.

¹⁷⁹ Barbier, Maurice, a.g.e., s.103.

¹⁸⁰ Nietzsche, Friedrich, Böyle Buyurdu Zerdüş, Çev. Korkut Ata, İstanbul, 2013, s.10-11.

¹⁸¹ Robert, Jacques, a.g.e., 31-40; Aktay, Yasin, Köktaş, Emin, Din Sosyolojisi, Konya, 1998, s.119-129, Schmitt, Carl, Siyasi İlahiyat, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, 2010, s.53-54

olup, insan tarafından ulaşılan kendi bilincinde olmayı en yüce tanrısallık olarak kabullenmeyen yerdeki ve göklerdeki tüm tanrılara karşıdır”¹⁸² sözü ile dile getirir.

İslam dünyasında ise, din ve siyaset ilişkisi bizzat Hz. Peygamber döneminde başlamış olup O, şahsında hem peygamberliği hem de kurduğu Medine devleti ve yaptığı Medine sözleşmesi ile peygamberliği ve devlet yönetimini birarada bulundurmuştur. Kurulan bu devlette peygamber hem yeni dini tebliğ etmekte, hemde bütün kurum ve kuralları ile bu dini devletinde uygulamaya koymaktadır. Bu bağlamda ilk İslam devletinin kaynağı bizzat vahiy ve peygambere dayanmakta olup, teokratik bir devlettir. İlk İslam devleti vahiy ve tevhid inancı üzerine kurulu olup, uygulayıcısı ise bizzat Hz. Peygamberdir.¹⁸³

Peygamber’in vefatı ile beraber devletin yönetimi “hilafet” şeklinde olmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan ilk dört halife, saltanatın temellerini kurmadığı gibi, iktidar için zor kullanmamış ve insanların müşaveresi ile bu makama gelmişlerdir. Bu dönemde temel kaynak Kur’anı Kerim ve Sünnet olmakla beraber icma da kaynak olarak kullanılmıştır. Devlet yönetimi hilafet olmakla beraber kaynağı tevhide dayalıdır. Bu süreç içinde ise biat, şura, kısmi seçim etkili olmuştur.¹⁸⁴ Ancak Hz Ali’nin vefatı ile beraber uzun bir karmaşa döneminden sonra devletin yönetimi ilk Emevi Halifesi olan Muaviye tarafından oğlu Yezid’e verilerek şura sisteminden vazgeçilmiş ve yönetimin başında halifenin olduğu monarşiye evrilmiştir.

İslam dünyasında din siyaset ilişkisi teokratik bir görünüm arzemiştir. Çünkü yöneticiler (halife), yönetirken yönetme gücünü Allah’tan aldıklarını ifade etmişlerdir. Yönetilen halkın hiç bir hal ve şartta kısmi olarak ilk dört halife dönemi hariç yönetime katılabilmek gibi bir hakkı söz konusu değildir. Halka düşen yöneticilerine itaat etmektir.

İslam siyasal düşünüş tarihi yukarı da ifade edilen düşünüş tarzını ifade eden eserlerle doludur. Bu eserlerde yöneten-yönetilen ilişkisi çeşitli analogilerle

¹⁸² Cottret, Bernard, Karl Marx, Çev. Mahmut Nedim Demirtaş, İstanbul, 2012, s.3.

¹⁸³ Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi, c.II, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 2001, s.880-885.

¹⁸⁴ Şerif, M.M., İslam Düşüncesi Tarihi, c.II, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, 1990, s.285-291, Bulaç, Ali, a.g.m., s.73; Apaydın, H. Yunus, Müslüman Siyaset Geleneğinde Din-Devlet İlişkisi, Bilimname, sa.I, Kayseri, 2003, s.218.

sunulmuştur. Bunların en önemlileri olarak çoban-sürü,¹⁸⁵ baba-oğul, ağaç- kök benzetmelerini sunabiliriz. Her üç örnekte de yöneten-yönetilen ilişkisinde halk mutlak itaat etmesi gereken kimseler olarak görünmektedir.¹⁸⁶

Peygamber devrinden itibaren bakacak olursak dört halife döneminden sonra İslam devletleri kaynağını dinden alan ılımlı ya da radikal yönetimlerce idare edilmişlerdir. Yani monarşiktirler. Ancak medeniyetlerin kaynaşması ve batılı değerlerle karşılaşılması oranında günümüz İslam devletlerinden bazıları batılı değerleri benimseyerek, din ve devletin hükmetme alanlarının belirleyerek siyasal yönetimlerini belirlemede olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸⁷

Batı ve İslam dünyasında din ve siyaset ilişkisindeki en temel farklılığa burada değinmek yararlı olacaktır. İslam siyasal düşüncesinin temel dayanağı olan vahiy ve onun uygulayıcısı olan peygamber siyasal düşüncenin teorik ve pratik kısmını bizzat hayatında uygulamış iken, batı Hristiyan düşüncesinin kaynağı İnciller Hz İsa'dan sonra oluşturulmuş ve siyasal olarak uygulamaya geçirilememiştir. Yani batı dünyasında din siyaset ilişkisinin temel problemi sayabileceğimiz dünyevi ve ruhani iktidar ayrımı İslam dünyasında söz konusu edilmemiş olup iktidar tartışmasının temeli şariat-ı manuple eden devlet ile ümmet (halk) yani siyasi iktidar ile sivil toplum arasında olmuştur.¹⁸⁸

Batı ve İslam dünyasındaki siyasal gelişimine temas ettiğimiz din-siyaset ilişkisine bakacak olursak genel olarak din-siyaset ilişkisinde üç tür yaklaşımın söz konusu edildiğini söyleyebiliriz.

- 1- Din devlete tabidir.
- 2- Devlet dine tabidir.
- 3- Devlette dine ihtiyaç hissedilmeyecektir.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Kanatimizce bu benzetmeler kaynağını İslamın temel kaynağı olan Kur'anı Kerim ve Sünneti nebeviden hareketle ele alan benzetmelerdir.

¹⁸⁶ Kurtoglu, Zerrin, Siyasal Bilgelik Edebiyatı, Felsefe 2002, İstanbul, 2002, s.315.

¹⁸⁷ Bu konuda geniş bir değerlendirme için: bkz. Aydın, Mehmet, Din, Siyaset ve Demokrasi, İslam ve Demokrasi, İstanbul, 2000; Aydın, Mehmet, Sünni İslam'da Din- Devlet İlişkileri, Dünyada Din-Devlet İlişkileri, İstanbul, 2002.

¹⁸⁸ Bulaç, Ali, a.g.m., s.76, Mert, Nuray, Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam, Cogito, s.92-93.

¹⁸⁹ Fındıkoğlu, Z.F., a.g.e., 163-164.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, din-siyaset ilişkisi üç temel düzlem içinde değerlendirilebilir. Birincisi, din ve siyasetin aynı görüldüğü siyaseti dinin emrine veren düşünce tarzı; ikincisi, din ve siyaseti iki ayrı olgu olarak görüp uzlaştırma çabası içerisinde olan düşünce tarzı; üçüncüsü ise, din ve dini değerleri yok sayıp devlet anlayışından din olgusunun tamamen dışlanması gerektiğini düşünen düşünce tarzıdır.

2. SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİNDEN KARMAŞA-DÜZEN VE ÜTOPYA HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

İnsanlık tarihi boyunca düzen, toplumun vazgeçilmez temel değeridir. Düzenin olduğu yerde nizam, intizam, hak ve hukukun dağıtımı, gelirlerin paylaşım esasları belli kurallar bütünlüğü içerisinde sistematize edilmiştir. Doğal yaşamda bile hayvan toplulukları belli bir düzen içinde yaşamak ihtiyacı içerisindeyler. Bu nedenle sosyal bir varlık olan insan, düzene ve düzenin yapı taşı olan aileye ve devlete ihtiyaç duymuştur.

Siyasal düşünce tarihine bakarsak tarihin kırılma anlarında insanlık büyük yıkımlara uğramıştır. Yıkımın nedeni insanların kural tanımaz ve açgözlü olmalarıdır. Kural tanımamazlık savaşlara, iktisadi ve sosyal yıkımlara neden olmuştur.

Düzenin karşıtı ise karmaşa olup, kaosu, düzensizliği anlatan kavramın adıdır. Çünkü karmaşa hiçbir kuralın tanınmadığı, kuralsızlığın kural olmasının ifadesidir. Ancak ideal bir düzenin olabileceğini reddeden nihilistler ve anarşistler gibi düşünce akımları da siyasi düşüncede yer almışlardır.¹⁹⁰

Düzen ve düzensizlik arası geçiş dönemlerinde rol alanlar ise siyaset felsefecileri olmuştur. Toplumsal çöküş ve bunalım zamanlarında felsefeciler büyük rol oynamışlardır. Düşünce tarihinde en ilginç, en verimli düşünce hareketleri bu tür dönemlerin bir sonucudur. Bu durumu Sorokin (1889–1968) şu sözlerle dile getirmiştir:

“ Bunalım zamanlarında, insan, toplum ve insanlığın nasıl ve niçini, nereden geliyoruz ve nereye gidiyoruz üstünde düşüncenin ve incelemenin

¹⁹⁰ Mosca, Gaetono, Siyasi Doktrinler Tarihi, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, 1968, s.205-212.

kabarması beklenebilir... Anlamli tarih felsefelerinin çoğu, tarih olaylarının açıklıkla anlaşılabilir yorumlarının çoğu ve toplumsal kültürel süreçler üstüne güncellemelerin çoğu, gerçekten de ya ciddi bunalım, felaket ve geçiş-çözölme dönemlerinde ya da bu gibi dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıkmıştır.”¹⁹¹

Siyaset felsefesinin düzen ve karmaşa dönemlerindeki önemi üzerine yapılan bizim de katıldığımız bir başka yorum ise şöyledir: Siyaset felsefesi, sadece soyut bir uygulama değildir. Siyaset felsefecileri, otoriteyi sorgulamak, araştırmak, ona meydan okumak ve hatta onu haklılaştırmak için hizmet ederler. Tarih boyunca Sokrates, Martin Luther ve John Locke gibi filozoflar, eziyet görmüşler ve hatta benimsedikleri fikirler nedeniyle siyasal otoriteler tarafından idam edilmişlerdir. Onların fikirleri bir tehditti, çünkü siyaset felsefeleri, insanlarla, devletler, dinler, aileler ve toplumun üyeleri arasındaki ilişkileri tanımlayan alternatif dünya görüşlerini temsil etmektedirler. Bu nedenle, kavgadan ibaret olan siyaset felsefesi, fikirler ve onların siyasal sonuçları üzerindeki umut, hüsrana ve yaşayan bir duvar kilimidir.¹⁹²

Sosyal olaylar ve tarih her an akmaktadır. Bloch’un ifadesiyle tarih henüz gerçekleşmemiş olana akar. Bu akış, tam bir başarıya olduğu gibi tam bir beyhudeliğe doğru da olabilir. Gerçekleşmemiş olan hakkında konuşmak mümkün değildir. Ancak gerçekleşmemiş olana insan ütopyik bir fantezi besler ve beslemelidir.¹⁹³ Manheim “tarihin yolu topia’dan ütopyaya oradan yine topia’ya geçmektedir ve günümüz ütopyaları geleceğin gerçeklerine dönüşebilirler”¹⁹⁴ derken karmaşa, kaos ve düzen arası diyalektik ilişkiye dikkat çekmektedir. Toplumsal gerçeklik ve ütopya ilişkisini özlü bir şekilde Lamartine (1790–1869) “ütopyalar, çoğu zaman erken doğmuş hakikatlerden başka bir şey değildir”¹⁹⁵ sözü ile sunmuştur.

Ütopyalar tarihsel akış içinde umudun, arzunun ve yaşamın bir boyutu olarak görölmüştür. Bu durumu Alain Touraine (1925-) “toplumsal ve kültürel değişim

¹⁹¹ Sorokin, P.A., Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, Çev. Mete Tunçay, Ankara, 1972, s.15.

¹⁹² Tannenbaum, Donald, Schultz, David, Siyasi düşünce Tarihi, Çev. Fatih Demirci, Ankara, 2008, s.6

¹⁹³ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, İstanbul, 2001, s.227.

¹⁹⁴ Manheim, Karl, a.g.e., s.223-227.

¹⁹⁵ Manheim, Karl, a.g.e., s.227.

sürecinde ütöpik düşünce kaçınılmaz bir aşamadır”, Oscar Wilde (1854–1900) ise “ütopya içermeyen bir dünya haritasına bakmaya bile değmez”¹⁹⁶ sözleri ile dile getirmiştir

Tarihsel diyalektik içinde bu bağlamda ütopyaları olumlu veya olumsuz olarak değerlendiresek bile gözden kaçırmamız gereken nokta ütopya ruhu olmalıdır. Amacımız, düzene eleştiriyi göz önüne alarak ütöpik olanın ne olduğunu ve niçin yazılmış olduklarını kavramaktır. Karmaşa ve düzen içinde ütopyaların tarihsel ve sosyal süreçte aldığı rolü anlatan ütopya, Zamyatin’e göre bir ufuktur. Ona sürekli olarak yaklaşılır ama varılamaz. O, ütopya ve ütopyanın yeşerdiği ortamı “ütopya seren direğinin tepesinden fırtınalı suları seyreden, daima ileri bakan bir denizcidir. Yaklaşan fırtınaları ilk gören o olmuştur, fırtınanın ötesindeki denizi ve karayı, yağmurdan sonra çıkacak olan yedi renkli gökkuşağını da ilk görecek olan, o ve onunla beraber direğin tepesine tırmanma cesaretini gösterenler olacaktır”¹⁹⁷ tasviri ile dile getirmiştir.

Filozoflar temel olarak yaşadıkları dönemin siyasal, sosyal ve ekonomik durumu üzerine düşünürler. Yaşadıkları dönemin krizleri temel hareket noktalarıdır. Bu krizleri yorumlarkenki tavırları ise bazen içinde buldukları siyasal sisteme bir eletiri ve meydan okuma şeklinde görülebilir. İşte düzen-karmaşa diyalektiği sonucu oluşan siyasal duruş söylemlerinden bir tanesi de ütopya olarak isimlenen siyaset felsefesi eserleridir.

Aşağıda tahlil edeceğimiz eserlerde ütopyaları yazan filozoflar dönemlerinin siyasal sistemlerini eleştirmekle kalmamış, yaşadıkları dönemi yeniden kurgulamışlardır. Bizim amacımız da bazı ütopya örneklemi üzerinde, siyaset, din ve ikisi arasında kurulmuş olan ilişkiler bağlamını tahlil etmek olacaktır.

¹⁹⁶ Frankel, Boris, Sanayi Sonrası Ütopyalar, Çev. Kamil Durand, İstanbul, 1991, s.33.

¹⁹⁷ Somay, Bülent, Zamyatin’in Biz’i Bizmiyiz, Önsöz, Zamyatin, Biz, Çev. Fusun Tülek, İstanbul, 2011, s.15.

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI DÜNYASINDA İSTENİLEN ÜTOPYALARDA DİN- SİYASET İLİŞKİSİ

1.1. PLATON FELSEFESİNDE ÜTOPYA

Yukarıda ütopya, din ve siyaset nedir? sorularına, din ve siyaset ilişkisine cevap aramıştık. Şimdi ilk ütopya örneğini yazan Platon'un siyasetle ilgili eserleri yazmasına sebep olan etkenleri, ütopya olarak kabul edilen eserlerindeki siyaset, din ve ikisi arasındaki ilişkiyi irdelememiz gerekmektedir.

Platon'un devletle ilgili yazmış olduğu eserlerden hareketle şöyle bir değerlendirme yapmamız yerinde olacaktır. Ancak bu konuya açıklık getirmesi açısından onun yaşadığı dönem ve öncesi Atina'nın içinde bulunduğu siyasal duruma bir göz atmak konumuza açıklık getirmesi bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Genel olarak Atina site devleti siyasal ve sosyal bir çöküntü halindedir. Atina kent siteleri (Atina- Sparta) birbirleri ile çatışma içindedir. İki devlet arasında devam eden Pelepenesos Savaşları (M.Ö.431–404) yaklaşık olarak otuz yıl devam etmiştir. Savaşlar sonrasında Demosthenes (M.Ö.384–322) Atina halkının içinde bulunduğu trajik durumu “sizler halk olarak, hizmetkâr konumuna, uşak konumuna düşmüş yurttaşlarsınız”¹⁹⁸ şeklinde belirtmiştir. Ona göre Yunan halkı özgürlüğünü ekmek ve eğlence gösterileri karşılığında satmıştır.¹⁹⁹ Ayrıca bu iki site gibi diğer siteler de birbirleriyle siyasi mücadele içerisindedirler. Platon, onların bu durumunu bir bataklık çevresindeki kurbağaların durumuna benzetmiştir. Platon Atina toplumunun büyük bir çöküntü içinde olduğunu müşahade etmiş olup, iç karışıklıklar, ayaklanmalar, savaşlar, sınıflar arasında olan karşıtlıkların artması, proleter sınıfın sayısının artması, işsizlik, sosyal ve iktisadi bunalımlar Atina kent devletini yok olma noktasına getirmiştir. Platon bu durum karşısındaki tavrını şu sözlerle açıkça dile getirmiştir: “sitede oturuyorlar, sitenin hiçbir kesimine bağlı olmaksızın; ne tüccar, ne asker, ne piyade, yalnızca yoksul.”²⁰⁰ Platon'un sözlerine de yansıttığı üzere Atina

¹⁹⁸ Bonnard, Andre, Antik Yunan Uygarlığı, c.III, s.82.

¹⁹⁹ Bonnard, Andre, a.g.e., c.III, s.82.

²⁰⁰ Platon, Devlet, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, 2000, 552 a.

demokrasisi çökme noktasına gelmiş, toplum dağılmış, ayak takımı denen cahil halk kesimi iktidarı paylaşmakta, birçok yurttaş köle durumunda olup, hatta başkaları için paralı asker durumuna düşürülmüştür.²⁰¹ Bu durumu Isokrates (M.Ö.436–338) “Atinanın Övgüsü” adlı eserinde şöyle dile getirmiştir:

“...yabancı topraklarda karıları ve çocuklarıyla dolaşp duruyorlardı. Çoğu paralı asker oldu ve kendi yurdunun insanları ile savaşarak öldü.”²⁰²

Nihayetinde can çekişen, hasta konumuna gelen Atina için devlet adamları çözümler aramışlardır. Atina toplumunun iyiliği için toplumun farklı kesimleri çözüm üretme çabası içerisinde bulunmuşlardır. Bu kişilere örnek olarak Sokrates, Aristophanes, Demosthenes vb. kişileri sayabiliriz. Çözüm çabası içerisindeki düşünürlerden bir diğeri de belirttiğimiz üzere Platon’dur. Devlet isimli eseri Atina’nın içinde bulunduğu siyasal, sosyal ve ekonomik karmaşayı oluşturan sebepleri tespit ederek toplumu yeniden inşa etmek amacıyla yazılmış bir eserdir. O’nun “Devlet” adlı eseri bir yönüyle ütopya olmakla beraber, aslında Atina için siyasal yenilenmenin başlangıcı olarak da görülebilir. Platon’un umudu hala ait olduğu siteyi, Atina’yı kurtarmaktır. Paul Nizan (1905–1940) “Eskiçağ Maddecileri” adlı eserinde Atina’lılar ve Platon’un içinde bulunduğu bu durumu anlatırken, Atina insanların yapayalnız olduğunu, Atina’lıların bazen ütopyacı sosyalizm ve komünizm düşleri gördüğünü, bazen de öfkelerini, çabucak bastırılan kanlı ayaklanmalarla ortaya koyuyorlardı şeklinde betimlemiştir.²⁰³ Ancak bütün çabalara rağmen Atina’yı ne Platon, ne de diğerleri kurtarabilmiştir. O zamana kadar toplumda hâkim olan toplumsallık ve toplumla bir olma felsefesi de, siyasal ve sosyal yozlaşma neticesinde bireysellik ve hazcılığa doğru yol almıştır. Atina’nın içinde bulunduğu bu durum Platon’u ütopya türü eserler vermeye teşvik eden temel nedenlerin başında gelmiştir.²⁰⁴

²⁰¹ Daha geniş bilgi için bkz. Bonnard, Andre, a.g.e., c.III, s.65-87; Nizan, Paul, Eskiçağ Maddecileri, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, 1998, s.7-22, Russell, Bertrant, Batı Felsefesi Tarihi, İlkçağ, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1997, s.209-212.

²⁰² Nizan, Paul, a.g.e., s.12.

²⁰³ Nizan, Paul, a.g.e., s.14.

²⁰⁴ Bezel, Nail, a.g.e., s.15; Ağaoğulları, Mehmet Ali, Kent Devletinden İmparatorluğa, Ankara, 2006, s.181-184.

Platon'u Devlet isimli ütopyasını kaleme almaya iten nedenlerden bir diğeri Atina demokrasisinin tamamen amaç dışına çıkararak soysuzlaşmasıdır. Ona göre, toplumda var olan aşırı özgürlük; bireylerdeki haz, tutku ve hırsları akıl almaz bir şekilde doruğa çıkarmış ve toplumda yıkıma neden olmuştur. Özgürlük, toplumda kaos oluşturacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu aşırı tutum toplumun her alanında o kadar üst seviyelere çıkmış ki, Aristophanes (M.Ö. 456–386)'in bir eserinde belirttiği üzere; bir sofist sanıklardan rüşvet aldığı için geç öttüğü, bu nedenle mahkemeye geç kaldığı iddiasıyla bir horozu dahi mahkemeye verebilmiştir.²⁰⁵ Sokrates'in yargılanması için de sofist Meletos aynı yolu izlemiştir. Sokrates'e haksız gerekçelerle mahkemede dava açabilmiştir. İşte Platon, Atina'nın bu demokrasi anlayışının amansız düşmanı kesilmiştir. Bu düşmanlığını da, hayvanların bile bu devlette özgür olduğu, köpekle sahibinin aynı olduğu ve özgürlükleri noktasında bir fark olmadığı tahlili ile dile getirmiştir. Demokraside atlar, eşekler öyle serbest, öyle mağrur yürümeye alışırlar ki, yollarından kaçmayana çarpar geçerler²⁰⁶ ifadesi ile Atina demokrasisini açıkça yermektedir. İşte bu yozlaşmış demokrasiden bıkmışlık onu ütöpik eserlerini yazmaya itmiştir. Bu eserlerini yazarken Atina'nın içinde bulunduğu duruma eleştirilerini, Atina demokrasisinin tanrılara saygısızlık ve gençlerin ahlakını bozmak gerekçeleri ile idam ettiği Sokrates (M.Ö. 470–399) aracılığı ile yapmıştır. O bu eserlerinde topluma ilişkin eleştirilerini siz her ne kadar bilgisizliğinizi yüzünüze vurduğu için Sokrates'i öldürseniz de, Sokrates sizi her an bir at sineği gibi ısırmaktadır benzetmesi ile dile getirmektedir.²⁰⁷ Platon diyaloglarında Sokrates karakteri ile tekrar tekrar Yunanlıları sorgulamaktadır. O, ilk ütopya örneği olan Devlet isimli eserini de Sokrates'e kurgulatarak Atina demokrasisini Sokrates aracılığı ile eleştirmeyi tercih etmiştir.

Platon'un ütopyası siyasi ve sosyal nedenlerin dışında onun bilgi ve varlık felsefesi ile de yakından ilgilidir. Platon'da varlık katmanları idealar olarak adlandırılan tümeller şeklinde sınıflandırılmıştır. Bu katmanların en yukarisında iyilik, adalet (doğruluk), güzellik ideaları denilen ve bir devlette bulunmasını gerekli gördüğü soyut, ahlaki ve estetik idealar vardır. Soyut ideaların alt kısmında ise somut

²⁰⁵ Aristophanes, Eşek Arıları, Çev. Selahaddin Eyüboğlu, İstanbul, 2000, s.14.

²⁰⁶ Platon, Devlet, 563d .

²⁰⁷ Platon, Sokratesin Savunması, Çev. Niyazi Berkes, İstanbul, 2010, 31a.

idealar dizilirler. İnsanın ruhu da soyut idealara ve mutluluğa ulaşma çabasında bulunduğuna göre bunu ancak devlet içerisinde gerçekleştirme imkânı bulacaktır. İnsan, devletle benzeş haldedir. Çünkü devlette olan her şey küçük harflerle yazılmış olarak insan ruhunda da vardır.²⁰⁸ İnsan bu dünyada, mağara istiaresinde belirtildiği gibi acı içerisinde ve gerçeğin bilgisinden uzaktır. İnsanın bedeni ruhu için bir mezar olup onun gerçeklere ulaşmasına engeldir. Bedeni içindeki ruhu, mağara istiaresindeki tutsaklarda olduğu gibi, dünyadaki haz ve tutkularca tutsak edilmiştir. Ruhun bu tutsaklıktan kurtuluşu ise soyut idealar dediğimiz adalet, güzellik ve iyi idealarına ulaştığı ölçüde mümkün olacaktır. Bunu ise Platon felsefesinde mümkün kılan şey devlettir.

Platon, “Yasalar” isimli eserinde, kurulan en iyi ilk devlet sistemini, ilk insanların kurduğu, yozlaşmamış, ortaklaşa yaşamı paylaşan, ruhen tanrısal olandan ayrıldığı için, insanların ruhi tutkularına boyun eğmediği Patriarşi olarak görür.²⁰⁹ Sonraki nesillerde insanda yetkin olan tanrısal özellikler kaybolup, insanlar da ruhen dünyadaki tutkulara esir olmuştur. Bu durumda da insanın ruhunu esaretten kurtarmak gerekmektedir. İnsanlık ilkel döneme geri dönemeyecektir. Çünkü onun ruhu arzu ve tutkularla kirlenmiştir. İnsanın dünyadaki kirlenmişlik durumundan kurtuluşu da Tanrısal olanı yakalaması ile mümkündür. Tanrılaşmak ise adaletli, kutsal ve bilge olmak demektir.²¹⁰ İnsanların tanrısal olanı tekrar elde etmeleri mükemmel işleyen ideal bir devletle mümkündür. Kurgulanan bu devleti soyut idelerin hepsinin bir arada bulunduğu, ideal âlemdeki sisteminin yansıması olarak görebiliriz.

Platon, Timaios adlı eserinde kaos halinde bulunan evrenimizin nasıl düzen kazandığını detaylı, tesadüfe mahal bırakmayacak şekilde açıklamaktadır. O, matematiksel bir düzen içinde içinde yaşadığımız dünya ve içindeki varlıkların oluş ve bozulmalarını açıklamıştır. Hatta insanın sağlıklı veya hasta olması insan vücudundaki harmonik düzenin devamı veya bozulmasına bağlıdır. Platon evrene kazandırdığı matematiksel düzeni, devletiyle de insanlara sunmuştur. Yukarıda ifade edilen durumun yansıtıldığı eserler olan Devlet ve Timaios arası ilişkinin nasıl

²⁰⁸ Platon, Devlet, 368e, 461b; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., s.213; Cassirer, Ernst, a.g.e., s.72.

²⁰⁹ Platon, Yasalar, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, 1998, 680a,b,c,d,e.

²¹⁰ Platon, Theaitetos, Çev. Macit Gökberk, Ankara, 1997, 176a.

olduğu sorusuna Bryan Magee, el ve eldiven arasındaki ilişki gibidir benzetmesiyle karşılık verir. Çünkü matematik ve değerlerinin verdiği uyum, Timaios'un ana konusudur. Matematiksel düzen ve uyum ise soyut idealar²¹¹ dediğimiz iyilik, güzellik ve doğruluğun temelidir.²¹² Evrendeki düzeni kavramak, devletteki düzeni (doğruluk) kavramakla eşdeğer hale gelmektedir. Çünkü devletin düzeni ile evrenin düzeni aynı matematiksel düzenle işlerlik kazanmaktadır. Zaten Platon da devlette yönetici adaylarının öğrenmesi gereken bilimlerini sırası ile sayı bilimi olan matematik, sonra da diyalektik ve diğer bilimler olarak saymaktadır.²¹³

Platon'u siyasi eserler yazmaya sevk eden Atina demokrasisinin yaşadığı siyasi, sosyal, ekonomik bunalım ve devletin bilgi ve varlık felsefesi ile yakın münasebetini tahlil ettikten sonra O'nun eserlerinde ki "ütopya devleti" kavramını açıklamamız yararlı olacaktır.

Platon hayalinde hep mükemmel devleti tasarlamış ve mükemmel devlet hayali felsefi sistemi içerisinde süreklilik arzetmiştir. O ilk olarak Kritias diyalogunda, geçmiş çağlarda yaşamış arkaik bir altınçağ mitosundan bahseder. Bu mitosta bahsedilen ülke, önceleri erdemli iken daha sonraları bu özelliğini kaybeden kayıp Atlantis adası mitolojisidir. Platon bu eserde ülkenin gerçekliğinden ziyade mükemmelliğini vurgulamıştır. Yani O, hep mükemmel bir devlet özlemi içerisinde. Kritias'ta ve Timaios'ta Atlantis geçmiş çağlarda yaşanılmış ve mutluluğu elde etmiş devlettir.²¹⁴ Ancak burada bahsedilen Atlantis ülkesi ütopyik bir devlet tasarımı olmayıp, geçmişte var olduğu düşünülen altınçağ mitosunun benzeridir.

Kritias diyalogundan sonra Platon'un orta dönem ütopyik eseri Devlettir. Platon devletinde Sokrates'e, doğruluk kavramının tahlilinden hareket ederek doğru bir devletin nasıl olması gerektiğini açıkça ortaya koydurtur. Bu eseriyle devletin

²¹¹ İdealar proplemi Platon felsefesinin en önemli proplemlerinden biridir. O ilk dönem felsefesinde sadece soyut şeylerin idealarının olabileceğini savunur. Ancak bilgi felsefesinde ki değişimle son dönem eserlerinde soyut idealar yanında taş, toprak, ağaç vb somut ideaların varlığını da kabul etmiştir.

²¹² Magee, Bryan, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2001, s.20-21; Cassirer, Ernst, a.g.e., s.76.

²¹³ Cassirer, Ernst, a.g.e., s.75.

²¹⁴ Platon, Kritias, Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, 1997, 112e-121c; Platon, Timaios, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, 1997, 25d.

bütün kurumları oluşturulmuş ve kurulan diğer devlet şekilleri irdelenmiştir. Eserinde devlet hep ön planda olup, devletin bekası birincil öneme sahiptir. Devlet, Sparta site devletinde var olan katı militarist askeri karakter ile Atina site devletindeki akıl ve bilgeliğin harmanlanması sonucu oluşturulmuş bir devlettir.²¹⁵

Platon'un Devlet isimli eserinde ortaya koyduğu devlet yapısının ütopya olduğunu söylemek zor olmasa gerektir. Çünkü tasarlanan devletin bu dünyada bütün kurumsal yapısıyla gerçekleştirilmesi imkânsız görülmektedir. Bir ütopya en temel özellik olarak bulunan durağan (statik) ve gelişime kapalılık vasıflarını barındırmaktadır. O, devletini mevcut devlet modellerinin karşısında yeniden konumlandırmıştır. Bu nedenle de kendisinden sonraki siyasal devlet teorileri, kurgulanan devletten olumlu veya olumsuz faydalanmıştır.

Platon Devlet'te tasarlamış olduğu yapıyı yaşadığı dönemde de fiilen hayata geçirmek istemiştir. Bu amaçla dostu Dion vasıtasıyla Sicilyaya'ya (Süraküza) I. Dionysous zamanında bir, II. Dionysous zamanında da iki kez (367–361) yolculukta bulunmuştur. Platon her üç yolculuğunu da amacını gerçekleştirmek, Dionysous'ları bilge-kral yapmak için yapmıştır. Fakat başarılı olamamıştır. Her seferinde kovulmuş, sonuncusunda ise kendisini köle olarak satılırken bulmuştur. Bir dostunun kendisini satın alarak özgürlüğüne kavuşturması sonrası, kendisini kurduğu akademide ders vermeye adanmıştır. Kendisinin bizzat yaşadığı bu deneyim, O'na, Devlette tasarladığı, bilge kişilerin yönettiği aristokratik bir devletin mümkün olamayacağını hissettirmiştir.²¹⁶

Devlet adlı eseri yukarıda da ifade edildiği üzere O'nun ilk ütöpik eseridir. Tarihte ortaya konulan diğer ütöpik eserler bundan etkilenmiş denilebilir. Bazı devlet sistemleri bu esere sık sık müracaat etmiş, kendine bu devletten bazı öğeleri katmıştır. Bu nedenle de Platonu'un Devlet adlı eseri en çok müracaat edilen siyaset ve devletle ilgili kitabı olmuştur.

Platon'un Devlet'i teorik düzeyde ütopya'dır. Bu durumu F. Chalet (1925–1985), O. Duhammel (1950-?), E. Pisier-Kouchner de ifade etmişlerdir. Kendisini

²¹⁵ Russell, Bertrant, Batı Felsefesi Tarihi, İlkçağ, c.I, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1997, s.205–214; Bloch, Ernst, 582-587.

²¹⁶ Platon, Yasalar, 747c; Abensour, Miguel, Ütopya, Thomas More'dan Walter Benjamin'e, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, 2009, s.11-12; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e. 185-187.

oluşturan insanlardan, sınıflardan bağımsız bir varlığa sahip olan bu devlet anlayışı, somut temellerden yoksundur. Bu anlamda Platon'un devleti bir ütopyadır. Bu yazarlar, Devleti “yetkinlik adına, iktidarı bilgiye ve toplumsal örgütlenişi birleştirici düzenin gereklerine boyun eğdiren rasyonalist ütopyanın en tipik modelidir” ifadesi ile tanımlamışlardır.²¹⁷ Antony Flew (1923–2010)'de yüzyıllar boyunca ütopya üzerinde yazan diğer her yazar, dolaylı veya dolaysız Platon'un çizdiği bu resmin etkisi altında kaldı²¹⁸ sözüyle Devlet adlı eserin ilk ütopya örneği olduğunu ifade etmiştir.

Düşünce tarihinde Platon niçin Devlet'i yazmış olabilir sorusuna cevap aranmıştır. Bazı düşünörlere göre Platon böyle bir siyasi sistemi istediği için Devlet adlı eserini yazmıştır. Platon'cu öğreti siyasal sistemle çatışmaktan uzaktır. Platon'cu öğretide teorik yaşam ile pratik yaşam arasında keskin bir çatışma mümkün değildir. Bazı düşünörlere göre ise Platon bu eseri yazarak felsefi bilgelik ile siyasal iktidarı birleştirme çabasının ne kadar gerçek dışı bir çaba olduğunu göstermek istemiştir.²¹⁹ Kanatımızca Platon düşünce dünyasının ilk dönemlerinde felsefi öğretisi ile siyasetin çatışmayacağı inancındadır. Ancak ileriki dönemlerde bunun gerçekleşmeyeceğini görerek Yasalar isimli eseri ile ikinci teoriye yaklaşmıştır. Ancak O'nun ikinci teoriye yaklaşması, düşüncesinden vazgeçmesi anlamına gelmeyip, fiiliyatta uygulanamayacağını tecrübe etmiş olmasıdır.

Platon Devlet isimli eserini yazdıktan yaklaşık 15 yıl sonra 365–360 yılları arasında bir diğer kitabı olan Politikos (Devlet Adamı) isimli eserini yazmıştır. Bu eser ütopya olmamakla beraber Platon bu eserinde de devleti yönetecek kişinin bilge-kral olması fikrini devam ettirmiştir. Ancak O, siyasi tecrübelerinin etkisiyle tasarladığı gibi ideal bir devletin pratikte imkânsızlığını görmüştür. Yani siyaset felsefesinin en büyük sorunu olan teorik siyaset ile pratik siyasi hayatın aynı olmadığı gerçeği ile yüz yüze gelmiştir.

²¹⁷ Ağaoğulları, Mehmet Ali, Eski Yunanda Siyaset Felsefesi, Ankara, 1989, s.193; Ağaoğulları, Mehmet Ali, Kent Devletinden İmparatorluğa, s.273.

²¹⁸ Flew, Antony, Platon, Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul, 1995, s.11

²¹⁹ Arnhart, Larry, Siyasi düşünce Tarihi, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, 2004, a.g.e., 35-36; Tannebaum, Donald, Schultz, David, a.g.e., s.75-76.

Platon son dönem (yaşlılık dönemi) ütopya eserlerinden olan Yasalar'da devlet anlayışını yumuşatır, yasaların hâkim olduğu devlet fikrini savunur. Platon devletteki ideal bilge-kral fikrinden dönüş yaparak, ideal yasadışıktan zorunlu yasallığa yönelmiştir.²²⁰ Platon bu savını da “mademki gerçekte, denildiği gibi, şehir-devletlerde, arı kovanından çıkar gibi, doğuştan üstün bir ruh ve bedende bir kral yetişmiyor, o halde, en doğru devletin izlerinden giderek kanunlar yazmak için bir arada toplanmak zorundayız”²²¹ ifadesi ile açıkça ortaya koymuştur.

Yasalar'da Devlet'ten farklı olarak birçok kurumun tasarlandığı, bu kurumsal yapılara da yasanın yön verdiği devlet anlayışı hâkimdir. Platon, Yasalar'da Devlet adlı eserindeki bazı düşüncelerinden vazgeçer. Devletin bekasını sağlamak kaygısı ile bazı bireysel özgürlüklere sınırlı da olsa hak tanır. Ayrıca yeni devleti için farklı kurumsal yapıların oluşmasına da olanak sağlar. Çünkü Devlet adlı eserde öngörülen yönetim, tutkuların arınmış, sırf tanrısal akılla yönetilen bir yönetim iken; Yasalar'daki yönetim, düşen insanın, tutku ve hazlarla ruhunu kirleten insanın yönetimidir. Zaten tanrısallığı kaybedip, tutkuların esiri olduğu için insanın yasalara ihtiyacı vardır. Bu durumu Raymond Ruyer şöyle ifade etmektedir. “Nomi'nin devlet modeli Devlet'tekinden daha basit değildir. İkinci en iyi devlette hiçbir şey şansa ve yazgıya bırakılmamıştır. Burada her şey, en ufak ayrıntısına kadar düşünüp tasarlanmış ve kapsamlı bir ütopya yaratılmıştır. Hatta koloni için ortaya konan anayasa, birçok bakımdan devletin kurumlarından daha ütöpiktir.”²²² Gerçekten de Platon her iki devlette alınacak eğitimden, dinlenecek müziğe ve yapılacak spora, evlenilecek kişiye, ne kadar çocuk yapılacağına vb birçok konuda katı kurallar koymuştur.

Platon ikinci ideal devleti olan Yasalar'da yasa fikrini dillendirirken acaba dinler ve kültürlerden etkilenmiş olabilir mi? düşüncesi önemlidir. Platon'un düşünce yapısının diğer kültürlerden etkilendiği ve onun da bu kültürleri bildiğinin kabul edilmesi gerektiğidir. O'nun bilgi ve görgüsünü artırmak için Mısır'a seyahate çıktığı da bilinmektedir. Marx, Platon'un önerdiği devlet ve toplum düzeninin Mısır devlet

²²⁰ Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., s.201.

²²¹ Platon, Devlet Adamı, Çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul, 1997, 301e.

²²² Ağaoğulları, Mehmet Ali, Eski Yunanda Siyaset Felsefesi, s.217.

ve toplum düzeninden başka bir şey olmadığını söyler.²²³ Platon da eserinde Mısırlılar ve Fenikeliler'in kötü yasa uygulamalarından bahsetmektedir.²²⁴ Yine O Yasalarda Pers monarşisini (694a) sert bir dille eleştiri konusu yapmaktadır. Dolayısı ile O'nun doğu kültürü ve dinleri ile yakın bir ilişki içinde olduğunu söylemek zor olmasa gerektir. Devlette uygulanan yasaların konusunun birçok noktada on emirle paralellik gösterdiği gözden kaçırılmamalıdır. Marx'ın da ifade ettiği kültürel etkileşimi daha önce Yunanlı tarihçi Numenius (II.yy) "Platon Yunanca konuşan bir Musa'dır"²²⁵ sözü ile dile getirmiştir.

Sonuç olarak Platon'un Devlet ve Yasalar isimli eserleri devleti önceleyen, bireye devlet içinde varoluş hakkı tanımayan ve ütopya özellikleri taşıyan siyaset felsefesi eserleridir. Bu nedenle bizim amacımız her iki devlet eserinde siyaset felsefesinin temel noktaları, kurgulanan devletlerdeki din ve dini yapıları ve din-siyaset arasındaki varolan ilişkiyi ortaya koymaktır.

1.2. PLATON FELSEFESİNDE SİYASET

Platon siyaset felsefesinin en önemli düşünürlerinden bir tanesi olup onun devlet ve siyaset felsefesinde siyasetin temel değerlerine bakmamız önemlidir.

1.2.1. Devlet

Platon, siyaset felsefesinin temel konularından olan devlet üzerinde geniş bir şekilde durmuştur. O, hem Devlet hem de Yasalar adlı eserinde varolan devlet yönetim şekilleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuş ve kendi tercih ettiği devlet anlayışını ortaya koymuştur. Ona göre ihtiyaçların olduğu ve bireylerin var olduğu her yerde devlet vazgeçilmez bir zorunluluktur. Yani devlet ihtiyaçlardan doğar. Devletsiz bir toplum tasarlamak imkânsızdır. O halde en iyi devlet nasıl olmalıdır? Bu bağlamda O devletleri sınıflamaya tabi tutmuştur. Ona göre en iyiden en kötüye doğru devletler şöyle bir sıra takip ederler: Monarşi, Aristokrasi, Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi ve Tiranlıktır. Yasalarda ise yukarıdaki sınıflamaya ek olarak, ilk

²²³ Doğan, Sedat, Ütopya ve Trajedi, İLEM Yıllık, sa.III, İstanbul, 2008, s.74.

²²⁴ Platon, Devlet, 747c.

²²⁵ Erdem, Hüsameddin, a.g.e., s.180; Bayraktar, Mehmet, İslam Düşüncesi Yazıları, Ankara, 2004, s.263-276.

insanların kurduğu devlet sistemi Patriarşi²²⁶ de sayılır. Fakat insanların bu çağa dönmesi imkânsızdır.²²⁷

Platon'a göre tarihsel süreçte devlet sistemlerinin birbirini takip etmesi döngüseldir. Monarşik bir yönetimden Tiranlığa geçiş her an mümkün olup Atina demokrasisi de bunu yaşamıştır. En zor sorun da burada karşımıza çıkmaktadır. Bu döngüsel devlet sistemleri içinde ideal, bozulmayan ve değişime uğramayacak mükemmel devleti tasarlamak nasıl mümkün olacaktır. Platon'u uğraştıran en önemli sorun budur. Hatta ileride karşımıza çıkacak olan korku ütopyalarının temelinde de bu kaygı vardır. Çünkü ideal diye tasarlanan yapıların her an için tiranlığa dönüşme ihtimali söz konusudur ve mümkündür de.

Devlet isimli eserindeki bu sıralama Devlet Adamı ve Yasalar'da da karşımıza çıkar. Monark, aristokrat demokratik devletin her an zorba bir yönetime dönüşme ihtimali vardır. Bir devletin mutluluğu, gücünün artışıyla olmayıp, durmadan daha fazlasını istemesi ve bu bağlamda hareket etmesine bağlıdır. Durmadan daha fazlasını isteme ve ona sahip olma tutkusu tıpkı bir bireyde olduğu gibi devletleri de yok oluşa sürükler. Bu sebeple de bu yönetimlerin olağan düzenlerinde hareket etmeleri için yapılacak tek şey onları değişmez yasalarla sınırlandırmaktır. Yasalar, bir kentin nasıl özgür, uyumlu ve akli başında olacağını bizlere gösterir. Platon'un "bir devlette yasa güçsüzse ve çığneniyorsa, bence yıkılış çok yakındır; ama yasa, yöneticilerin üstündeyse ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtulur ve Tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur"²²⁸ ifadesi ile yasaların önemini ön plana çıkarır. O'na göre yasa varolan devlet sistemlerinde yöneticilerin başına buyruk hareket etmemeleri, devleti korumak ve devam ettirmek arzusuyla bir sübap olarak düşünölmüştür.

Platon'da devlet önemli olup birey ise devletler için sadece bir araç konumundadır. "Devlet" ile "Yasalar"da kurgulanan devlet sistemi birçok yönden farklılıklar içerir. Yasalar'da Devlet adlı eserinden farklı düşünmesinin nedeni,

²²⁶ İlk insanların tanrısal olandan kopmalarının hemen akabinde kurdukları devlet yönetimidir. Tanrısal olandan ilk ayrılmaları nedeni ile özlerini kaybetmemişlerdir.

²²⁷ Platon, Yasalar, 680a,b,c,d,e.; Ağaoğulları, Mehmet Ali, Kent Devletinden İmparatorluğa, s.220–234.

²²⁸ Platon, Yasalar, 715d ; Bloch, Ernst, a.g.e., s.585.

insanların tutkularına hâkim olamamaları sebebiyle, ideal en iyi devletin fiilen gerçekleştirilemeyeceği inancıdır. O, insanların ruhlarındaki haz ve tutkuları yasalarla dengeleyerek en iyi ikinci ideal devleti yaratma çabası içindedir. Yasalar isimli eserinde ortaya konulan devlet anlayışı, Devlet adlı eserinde ortaya konulan ideal devletin yumuşatılarak yeryüzüne indirilmesi çabasıdır. Platon bu devletin, gerçekleştiğinde ölümsüzlüğe en yakın ve değer açısından da ikinci sırada bir devlet olacağını belirtir. Üçüncü devlet biçimini ise Tanrı'nın izniyle sonra ele alacağını belirtir. İkinci en iyi devlet Yasalar'daki devlettir. Birinci iyi, Devlet adlı eserindedir. Üçüncü iyi ise yazılmamıştır.²²⁹ Çünkü Yasalar son dönem eseri olup, bu eserinde bazı eksiklikler söz konusudur. Ancak Platon'un bir üçüncü eser yazacağını söylemesi onun hala Yasalar'da bile devlet ve siyaset konusuna nokta koymadığını, söylenecek ve kurgulanacak birçok konunun olduğunu bizlere göstermektedir.

Platon'da devlet bireyden önce gelir. Ancak devlette birtakım sınıfların olması da zaruridir. Devlet isimli eserinde O, toplumu sınıflara ayırmıştır. Toplumdaki sosyal sınıfların insanın ruhunda varolan üç temel şeyde olduğu gibi, devlette karşılıkları vardır. Bunlar, Logos, Nomos, Taxis, yani akıl (us), yasalılık ve düzendir. Bu üçlü hem fiziksel hem de ahlaksal dünyanın ilk ilkesidir. Güzellik, hakikat ve ahlaklılığı oluşturan bu üçlüdür. Sanatta, bilimde, felsefede, siyasette hâkim olan budur. Bunların tümünün uyumu ise adalettir.²³⁰ Bu sınıflama aşağıdaki gibi tablolaştırılabilir.

Ruhsal Bölümler	İnsan Çeşitleri	Devletteki Sınıflar	Devletteki Erdemler
Akıl	Bilgesever	Yöneticiler	Bilgelik
Soylu İstekler	Ünsever	Bekçiler	Yiğitlik
Maddi İstekler	Parasever	Üreticiler	Ölçülülük ²³¹

Platon bu sınıflamasında toplumu; yönetici, koruyucu, üreticiler olarak üçlü bir yapıya ayırmıştır. Üreticiler başlığı altında da çiftçiler, işçiler, zanaatçılar vb. toplumun bütün orta sınıfının yer aldığı yapıyı öngürür. İnsanlar ait oldukları sınıfları

²²⁹ Platon, a.g.e., 739a-e.

²³⁰ Cassirer, Ernst, a.g.e., s.76; Bloch Ernst, a.g.e., s.585.

²³¹ Platon, Devlet, 375,376,415a,427e-432b; Skirbekk, Gunnar, Gilje, Nils, Felsefe Tarihi, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, 2000, s.82-83.

doğuştan kazanırlar. Yöneticiler altın, bekçiler gümüş, üreticiler ise demir ya da tunç cevherine aittir. Bu bağlamda insanlar devlette asla eşit değildir. Sınıfını beğenmeyen kimseler de tatlı mitoslarla ve yalanlarla kandırılmalıdır.²³² Platon, toplum ve devletin sağlıklı işlemesi için yalan söylemekte bir sakınca görmez.

Platon yukarıdaki sınıflaması ile ruhun soylu bölümlerini yöneticiler ve bekçilere ayırmış, maddi tutkularla olan bölümünü ise çoğunluk olan alt sınıfa ayırmıştır. Sınıflar arası geçiş yani alt sınıftan bir bireyin üst sınıflara geçişi de imkânsızdır. Bu nedenle devlet karşı konulamaz bir karşıtlık içinde iki sınıflıdır. Yasalar'da bu sınıfsal yapı yöneticiler ve bekçiler, tarım, kent ve çarşı görevlilerinden oluşan orta sınıf, yabancılar ve kölelerden oluşur. Devlet adlı eserinden farkı ise sınıfların doğuştan kazanılmamasıdır. Herkes yasalar nezdinde eğitimi, erdemi ve dindarlığına göre seçimle veya seçimsiz sınıfsal değişimi gerçekleştirebilir. Yasalar'da sınıfsal yapılar yukarıda aktarıldığı gibi olsa da toplumun esas yapılanması ekonomik bir sınıflamaya dayanmaktadır. Yasalar'da devletin meclisi olan 360 kişilik üye 90'ar kişi olarak ekonomik sınıflamaya göre dizayn edilmiştir. Bu sınıflama devletin işleyişinde her zaman dikkat edilmesi gereken bir sınıflamadır.²³³

1.2.2. Siyasi Yetke (Otorite)

Devlette siyasi yetkeyi kim kullanır? Siyasi yetkeyi kullanan kişilerin nitelikleri nelerdir? Bunlar halkı yönetirken yetkisini nasıl kullanmalıdır?

Platon'un devlet sisteminde otorite ve devlette yetkileri kullanacak kişiler Devlet adlı eserinde ve Yasalar'da farklıdır. Devlet adlı eserinde ya yöneticilerin eğitimle bilge (filozof) haline getirilmelerini, ya da filozofların devlet adamı olmaları gerektiğini söyleyen Platon için en iyi yönetim, bilge kişilerden oluşan bir yönetim şeklidir. O, bu konudaki düşüncesini “filozoflar devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese kendi yapacağı iş verilmedikçe,

²³² Platon, Devlet, 389b,414c-415d; Arnhart, Larry, a.g.e., 37-39; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., 240-242.

²³³ Platon, Yasalar, 744a; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., 298-299.

devletlerin başı dertten kurtulmaz²³⁴ ifadesi ile filozofun devlet adamı olması gerektiğini belirtir.

Devletteki düzen, intizam ve kuralları belirleyecek otorite de filozof – krallar olacaktır. O'nun bu konudaki düşüncesi gayet açık olup devleti yöneten filozof boş bir tuvalin üstüne resim yapan sanatçı gibidir.²³⁵ Ancak filozofun devlet adamı olmasında iki temel sorun söz konusudur. İlki, filozof yönetici olunca kendisi mükemmel bilgeliği yakalasa bile ruhen yetkin olmayan, arzu ve tutkularına yenik düşen halka bunu anlatması imkânsızdır. Filozofun toplumdaki konumu, tıpkı Sokrates'in halkı karşısında düştüğü sıkıntılı durum gibi veya Platon'un mağara istiaresindeki zincirlere bağlı kimselere ideal olanın bilgisini aktaran fakat inandıramayan kişinin durumu gibidir. İkinci sorun ise, bilge kişinin devlette kendi durumunu koruyup koruyamayacağıdır. Çünkü bilge kişi, onca sıkıntıdan sonra yorgun düşüp ya toplumdan uzaklaşacak veya filozofun almış olduğu eğitime rağmen ruhunda olabilecek maddi tutkular sebebi ile bir tirana dönüşebilecektir.²³⁶ Sonuç olarak bilge kişiyi ya yönettiği halk gerektiği gibi kavrayamayacak veya kendisi değişerek ideal olan bilge durumunu koruyamayacaktır.

Platon Devlet adlı eserinde tasarladığı sistemin işlerlik kazanamayacağını gördüğü için Yasalar'da devleti yönetecek bilgiler konusunda köklü bir değişimi öngörür. O, Yasalar'da belirttiği ilkeler doğrultusunda hem yöneticilerin hem de halkın uyması gereken kurallar bütünü olan yasaları, herkesin üstünde bir konumda görür. Yasalarda esas otorite kanunlardır.²³⁷ Her iki eseri bir analogiye tabi tutacak olursak O'nun Devlet adlı eserinde kurguladığı devleti, zihindeki bir heykel iken, Yasalardaki devleti, zihnimizdeki kurgulanan heykelin ete, kemiğe bürünmüş halidir. Yasalar'da devlet her yönüyle farklı kurumlara ayrılmıştır. Yöneticiler, Devlet adlı eserinden farklı olarak filozof, dindar ve devletin yasalarının uygun gördüğü eğitimle yetiştirilmiş kişiler arasından seçimle işbaşına gelmelidir. Ayrıca bu yöneticiler Devlet'teki gibi tek filozofa dayalı olmaktan ziyade, toplumdaki ihtiyaçlara göre

²³⁴ Platon, Devlet, 473d, 499d,501e; Platon, Mektuplar, Çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, 1943, 310e.

²³⁵ Platon, Devlet., 501a,b.

²³⁶ Platon, Devlet, 547a, 550a-c; Platon, Yasalar,747c,751c.

²³⁷ Platon, Yasalar, 631b-d,644d,701d,e,709c,d,715d, Mosca, Gaetano, a.g.e., s.42.

farklı kurumsal yapılarda dağıtılmış ve birbirlerini yasalar ile denetleme yetkisi içerisinde hareket etmelidirler.²³⁸

Platon'da devlet en vazgeçilmez kurumdur. Bu nedenle birey devlet için bir anlam ifade ettiği ölçüde vardır. Eğer birey devlet için zararlı hale geldiyse bireyin yok edilmesinde, sürgüne gönderilmesinde, hak ve özgürlüklerinin kısıtlanmasında bir sakınca görülmez.²³⁹ Çünkü bireyin varoluşu devlettedir. Bu aşamadan sonra birey açısından değer kazanan özgürlük, eşitlik, adalet, temel insan hakları (eğitim, yaşam, fikir, vb.) problemlere bakışını siyaset anlayışı çerçevesinde incelememiz gerekmektedir.

1.2.3. Eşitlik

Eşitlik toplumda herkesin aynı hak ve sorumluluğa sahip olmasıdır. Eşitlik fırsat eşitliği, mülk eşitliği, özgürlükte eşitlik vb birçok şekilde karşımıza çıkmaktadır. Platon'da toplumsal bir eşitlikten ne sosyal ve ekonomik anlamda, ne de doğal anlamda bahsetmek imkânsızdır. Platon insanların altın, gümüş ve tunç madenleri gibi farklı kategorilerde yaratıldığını söyler. Halk da buna zorla ya da yalanlarla inandırılmalıdır. Bu bağlamda O'nda doğal eşitlikten bahsedilemez. Çünkü insanlar tanrılar tarafından eşit olarak yaratılmamışlardır ki, eşit olarak benzer haklara sahip olsunlar.²⁴⁰ Sonuçta eşit olmayan insanlar arasında kurgulanan sınıfsal ayırım eşitsizliğe dönüşecektir.

Yaratılış aşamasından itibaren insanların eşit olarak yaratıldığını kabul etmediğimiz andan itibaren, sosyal hayatta da eşit vatandaşların olması imkânsızdır. Zaten devlet anlayışında kadınların, kölelerin, bekçilerin, yöneticilerin, işçilerin farklı olması bunun göstergesidir. Platon'a göre toplumdaki her yurttaş için mutlak bir eşitlikten bahsetmek eşitsizliğin kendisidir. Bir eşitlikten bahsedilecekse bu da eşitler arasındaki eşitliktir. Haklarda da benzer bir şey söylenebilir. Platon bekçilere hak ve sorumlulukları eşit şartlarda yüklemiş, fakat çiftçilere, işçilere aynı eşitlikten

²³⁸ Platon, a.g.e., 709c,d,753d, 961a.

²³⁹ Platon, a.g.e., 409e.

²⁴⁰ Platon, a.g.e., 415a-c.

pay vermemiştir. Ayrıca O, eşitler arasında bazen eşitsizliklere devlet yararı açısından göz yumarak eşit olanlar içinde de eşitsizliği öngörmüştür.²⁴¹

Platon Yasalar'da da bireylerin toplumda eşit olmaması fikri üzerine toplumu inşa etmiştir. Ona göre ekonomik olarak dört sınıfa ayrılan toplumda her sınıfa düşen ekonomik pay farklıdır. Ancak O toplumda sınıflar arası ekonomik uçurumun açılmaması için en az ile en fazlanın elde ettiği gelir farkının dört katı geçmemesi kuralını koyar. Ona göre bir devleti yok oluşa sürükleyebilecek olan en büyük tehlike bir toplumda zenginler ve fakirler arası gelir uçurumunun artmasıdır.²⁴² Platon bu kuramı ile devlette çoğunluğu oluşturan orta sınıf halkın dengede kalarak devlet için sosyal ve siyasal bir tehlike olmasının önünü kapatmıştır.

Platon, devleti yönetecek meclisin oluşumunda da eşit davranmamış ve siyasal bir eşitsizliğe yol açmıştır. Zira meclis seçimlerinde 360 kişilik meclise her gruptan 90 kişi önerir. Ancak koyduğu kuralla birinci sınıf insanların seçileceği gruba sadece birinci sınıf vatandaşlar oy verebilirken, alt sınıfların seçiminde üst sınıflar zorunlu olarak yer almalıdırlar.²⁴³

Platon devletinde kadın-erkek eşitliğini savunur. Aile kurumunu devletten kaldırarak kadın-çocuk ortaklığı düşüncesini getirir. İkisi arasındaki fark biyolojik bir farklılık olup, farklılık kadının doğurmasından, erkeğin tohum salmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle ideal devlette kadınlara hem filozof hem de koruyucu olabilmeleri imkânı sağlanmıştır.²⁴⁴ O, devlet anlayışında kadın ve erkek eşitliğini önceler gibi görünmekle beraber kadınlar yine de erkek egemenliğinin ön planda olduğu bir yapıdan hala uzaklaşmış değildir.²⁴⁵

Hem Devlet'te hem de Yasalar'da diğer bir sınıf olan köleler ise birey olarak kabul edilmeyerek değersiz meta konumundadır. Bu açıdan Platon kölelere içinde yaşadığı Atina kentinden bile katı davranmıştır. Soylu Atina halkının refah ve mutluluğu için köleler vazgeçilmezdir. Bu tutumuyla O, Sparta sitesinin katı

²⁴¹ Platon, a.g.e., 414c-417b, 460b.

²⁴² Platon, Yasalar, 744a-745b.

²⁴³ Platon, a.g.e. 756b,d.

²⁴⁴ Platon, Devlet, 454d,466de; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., s.253-256; Fındıkoğlu, Z.F., a.g.e., s.37-39.

²⁴⁵ Platon, a.g.e., 455d-457b; Skirbekk, Gunnar, Gilje, Nils, a.g.e., s.87.

idareciliğini benimsemiştir. Sparta’da köleler isyana neden olmamaları için sokağa bile çıkamamaktadırlar. Atina sitesinde köleler daha özgürdür. Köleler devlette serbestçe gezmekte, elbiselerinden de onların köle oldukları bilinmemektedir. Platon devlet sistemlerinde Sparta’nın katı yöntemini benimser. Ancak kölelere efendilerince de haksızlık yapılmasını istemez. Çünkü haksızlık yapan soylu, köleye haksızlık yapmamış kendi onurunu çığnemiştir. Kölelik, tartışılması gereksiz, Atina ekonomisi için gerekli, köleler de cahil, aşağılık, canlı aletler olarak görülmüştür.²⁴⁶

1.2.4. Özgürlük

Özgürlük, Platon’un devlet anlayışında da önemli bir yer işgal eder. Devlet ön planda olduğu için, özgürlük insanların tutkularına yön veren, nihayetinde de devletlerin yok oluşuna neden olan en önemli etmendir. Ona göre özgürlük insan ruhunda bulunan üç temel arzu olan yemek, içmek ve cinsellik arzusunu ölçüsüzce hareket ettiren duygudur. Zira aşırı özgürlük atlara, eşeklere bile ölçüsüzce davranma fırsatını sunar. Bu nedenle de halkın özgürlüğü devlet için aşırı derecede tehlikelidir.²⁴⁷ Ona göre devlet için aşırı tehlikeli olan özgürlük sınırlı olmalıdır. Devlette insanlar mülk edinmede, aile kurmada, hatta aile içi ilişkilerde ve sosyal hayatta asla özgür olmamalıdır. Gerçek özgürlük devletin yararına ve onun verdiği haklara ve görevlerine uygun bir şekilde yaşamaktır.²⁴⁸

Platon devlet anlayışında bireylerin kendi başlarına hareket etmelerini yadsımış, özgürlüğü ve bireyselliği yasaklamıştır. Platon’un bireye karşı takındığı bu sert tutuma karşı en sert eleştiriyi ise Karl Popper (1902–1994) yapmıştır. O, Platon’un bireyciliği bencillikle bir tutmasına tepki göstermiştir. O, Platon’a olan eleştirisini “Platon, çeşitlenen belirli yaşantılardan, duyulanabilir şeylerin değişen dünyasının çeşitliliklerinden nefret ettiği gibi, bireyden ve onun özgürlüğünden de nefret etmiştir. Siyaset alanında, Platon için birey, kötü olanın ta kendisidir”²⁴⁹ sözüyle dile getirmiştir. Popper’e göre bireycilik, eşitlikçilik, akla iman ve özgürlük

²⁴⁶ Platon, Yasalar, 776c-778b. Eski Yunanlıların köleliğe bakışımının geniş bir değerlendirmesi için bkz. Bonnard, Andre, Antik Yunan Uygarlığı, c.I, Çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul, 2004, s.149-158.

²⁴⁷ Platon, Devlet., 562b,d.

²⁴⁸ Platon, 587a,b.

²⁴⁹ Popper, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, c.I, Çev. Mete Tunçay, Ankara, 2008, s.136.

sevgisi açık topluma karşı çıkanların dövüşmesi gerektiği tehlikeli ülkülerdi.²⁵⁰ Platon da hayatında ve ideal devletinde bu ülkelere hep karşı çıkmıştır ve onlarla mücadele etmiştir denilebilir.

Platon'un devlet anlayışında metaller mitosunda halkın farklı sınıflara ait oldukları tezi ile ikna edilmesi ideolojik bir koşullandırma ve insanlarda bireyselliğin yok edilmesidir. Bu yönüyle ideal devlet sürekli olarak bir tür şiddeti veya simgesel şiddeti içermektedir. Platon'da devlet ya yetkindir ya da kötü; üçüncü bir durum söz konusu değildir. O'na göre devletin yetkin olması, devletin yaşamın her alanını denetleyerek bireylere özel yaşam hakkı tanınmaması ve devlet içinde eritilmesi ile mümkün olabilecektir.²⁵¹ Bu haliyle de Platon'da bireysel özgürlük devletin sağladığı kadarıyladır. Yani birey devlet için vardır denilebilir.

1.2.5. Adalet

Platon'un ideal devlet sisteminin temelini adalet oluşturur. O, Devlet isimli eserinin birinci kitabını Sokratik sorgulama metodu ile tahlil ederek adaletin ne olduğunu tanımlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda adalet tanımlamalarına bakarak Platon'un adalet tanımını irdelememiz faydalı olacaktır.

Bu tanımlamalardan ilki Kephalos'un yaptığı tanımdır. Buna göre adalet, "doğruyu söylemek ve alınan şeyi geri vermektir"²⁵² Diğeri Polemarkhos'un "dosta fayda düşmana zarar veren şey"²⁵³ tanımıdır. Bir diğeri ise Thrasymakhos'un adalet; "güçlünün işine gelen şeydir" şeklindeki tanımlardır.²⁵⁴ Platon bütün bu tanımlamaları tahlil ederek işe başlamış ve sonunda adaletin "yönetimin mükemmel bilgisiyle yönetme" olduğu neticesine ulaşmıştır.²⁵⁵ Platon'un diğer tanımlamaları kabul etmemesinin nedeni yukarıda yapılan tanımlamaların aksine O'nun adaleti, tek bir tasarıda birleştiren doğal adalet ideasına dayanan devletçi ve mutlakiyetçi bakış

²⁵⁰ Popper, Karl, a.g.e, s.260.

²⁵¹ Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e. s.273-274.

²⁵² Platon, a.g.e., 331c.

²⁵³ Platon, a.g.e., 332d.

²⁵⁴ Platon, a.g.e., 338c.

²⁵⁵ Arnhart Larry, a.g.e., s.22-29.

açısıyla hareket etmesidir. O, bireyi kamusala bağlayarak polisteki adaletle bireydeki adalet arasında bağ kurmak istemiştir.²⁵⁶ O halde devlette Adalet nedir?

Adalet, devlet sisteminde yer alan yöneticilerin bilge, devlet bekçilerinin cesur, işçi, çiftçi, zanaatçıların ölçülü olduğu toplumsal sınıfların, sınıflarının gereklerine uygun hareket etmeleridir. Adalet, devletin bütüncül olarak sistemli işleyişinin ortak adıdır.²⁵⁷ Bu bağlamda adalet, bireyin yararından çok; devletin bekasına imkân tanımaktadır.

1.2.6.İnsan Hakları

Platon'da insanların temel hakları asla söz konusu değildir. Devlet aygıtında hak ve özgürlükler toplumsal vazifelerle birlik ve bütünlük ifade eder. Ancak Platon devlet anlayışında bireylere aşırı sorumluluk ve vazife yüklemiş, fakat bireyin hakları ve özgürlükleri söz konusu olduğunda onları görmezden gelmiştir. Robin'in ifadesiyle Platon'un devlet anlayışında "halk kitlesinin tek işlevi hizmet görmek, tek erdemi de itaat etmektir."²⁵⁸

Platon'n anlayışında temel yaşam hakkı,²⁵⁹ ifade özgürlüğü, mülk edinme hakkı, aile kurma hakkı, eğitim hakkı gibi haklar ya yoktur ya da sınırlandırılmıştır. Platon bu düşüncesini "kente yasa yapmayı düşünen bir kişi, herkesin gününü canının istediği gibi geçirmesine izin verirse, her şeyin düzen içinde olması gerektiğini hesaplayamaz, yurttaşların özel yaşamlarında yasaya bağlı olmayıp, toplum içinde yasalara uygun yaşamayı kendiliklerinden isteyeceklerine inanırsa, büyük bir yanılığa düşer"²⁶⁰ ifadesiyle dile getirmektedir.

Platon'un siyaset felsefesi, batı düşüncesinde her zaman olumlu ya da olumsuz bir yer bulmuştur. O tarihte ortaya çıkan bütün ütopyalara kaynaklık ettiği gibi Marksist, sosyalist, komünist devlet sistemlerine de kaynaklık etmiştir denilebilir.²⁶¹ Bu yönüyle de O'nun Devlet isimli eseri düşünce tarihinde Yasalar'dan

²⁵⁶ Tannebaum, Donald, Schultz, David, a.g.e., s.64-65.

²⁵⁷ Platon, a.g.e., 434b; Yasalar, 715d; Ağaogulları, Mehmet Ali, Kent Devletinden İmparatorluğa, s.235-240; Akarsu, Bedia, a.g.e., s.88-89.

²⁵⁸ Ağaogulları, Mehmet Ali, Eski Yunanda Siyaset Felsefesi, s.176.

²⁵⁹ Kusurlu doğan çocukların yok edilmesi, devlette nüfus artmışa fazla vatandaşların sürgüne yollanması vb.

²⁶⁰ Platon, Yasalar, 780a.

²⁶¹ Değerlendirme için bkz. Skirbekk, Gunnar, Gilje, Nils, a.g.e., s.86.

daha büyük bir etki alanına sahip olmuştur. Ancak Yasalar da Devlet adlı eseri kadar etkilidir ve ütöpiktir. İleriki yüzyıllarda karşımıza çıkacak olan yasa oluşturma fikri, kuvvetler ayrımı diyebileceğimiz yasama, yürütme, yargı ve dinin devlet içindeki rolü bu eserde karşımıza çıkan önemli hususlardan bazılarıdır.

Platon'un siyaset felsefesinde siyasetin iki temel unsuru olan devlet ve insan kadar din ve toplumun dini yapısı da önemlidir.

1.3. PLATON FELSEFESİNDE DİN

Eski Yunanlıların din ve Tanrı anlayışı politeist ve henoteist bir görünüm arzitemekteydi. Bu dönemde çeşitli Tanrılar, tanrıçalar ve tanrılar nesli söz konusudur. Bu Tanrılara örnek olarak Apollon, Prometheus, Hermes, Hera, Artemis, Athena, gibi Tanrılarla, ana tanrıça Kybele, toprağın ya da buğdayın tanrıçası Demeteri sayabiliriz. Yunan'lılarda Tanrılar tabiatla ve tabiattaki olaylarla iç içe idi. Varlık sistemindeki her varlık bir Tanrı ile ifade ediliyordu. Göğün tanrısı, yerin tanrısı, suyun, ateşin, fırtınanın, selin vb tanrıları farklı farklı idi. Ayrıca insani duygular da tanrılara yüklenmiş bir şekildeydi. İnsanlardaki sevgi, aşk, nefret, ölüm vb. duyguların da tanrıları vardı. Bütün bu duygular tanrısal bir gücün etkisi altında idi. İnsanların kaderi, hayatları Tanrılarla iç içe idi. Din basit bir yapısal görünüme sahipti. Dini yapılarda çeşitlilik vardı, ritüeller ise sade ve basitti. İnsanların Tanrılara karşı gösterdikleri kutlamalar da sade ve basitti.²⁶²

Yunanlılarda ilkbaharın gelmesi törenlerle kutlanır ve dinsel bir özellik taşırdı. Şubat ayında kutlanan Çiçek Şöleni bu tür törenlerdendir. Atina kent devletlerini felaketlere karşı koruduğuna inanılan Pharmacos ayinleri düzenlenirdi. Halkın tanrılara karşı saygısının bir ifadesi olan bu ayinlerde çeşitli yiyecekler yenir ve tanrılara kurbanlar sunulurdu. Kutsal bir yönü olduğu kabul edilen ayinlerde şarap içilir, çeşitli oyunlar sergilenir, şiir vb. yarışmalar yapılırdı. Bütün bu törenler, Poseidon ve Delphoi vb. tapınaklarda düzenlenirdi. Günümüzde her dört yılda bir düzenlenen olimpiyat oyunlarına da temel teşkil eden oyunlar bu tapınaklarda

²⁶² Russel, Bertrand, a.g.e., s.111-125; Sinanoğlu, Nüşet Haşim, Grek ve Roman Mitolojisi Mitolojisi, Ankara, 1931, s.14-18; Sowerby, Robin, Yunan Kültür Tarihi, Çev. Özgür Umut Hoşafcı, İstanbul, 2012, s.74-85; Pierre, Vidal-Naquet, Homeros'un Dünyası, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, 2012, s.61-74.

düzenlenirdi. Oyunları kazananların hem insanların yanında hem de tanrılarının yanında iyi bir yere sahip olduğu düşünülür, oyunları kazananlar ödüllendirilir ve başlarına çelenkler takılırdı.²⁶³

Yunan tanrılarının insanlarla iç içe olma durumunu bize aktaran eserler Homeros'un İlyada ve Odysseia adlı eserleridir. Bu iki eser, tanrıları, tanrılarının duygularını, insanı, insanın tanrılar karşısındaki yazgısını ve tanrılara karşı verdiği varoluş mücadelesini anlatan önemli eserlerdir.²⁶⁴ Eliade, Yunanlıların tanrılarla olan ilişkilerini “dünyada dolaşıp duran bu Tanrılar belalı bir sır olduğundan ne pahasına olursa olsun onları kazanmak, onları topluma alıştırmak gerekiyordu. Onlara erkeğin ve kadının güzel ve açık biçimini vermek onları insanlaştırma ve uygarlaştırmanın en iyi yoluydu. Ayrıca onlar tanrılara görkemli tapınaklar dikerler; içlerine de tanrılarının tasvirini koyar ve onları açık havada gönendirirler”²⁶⁵ ifadesi ile tasvir etmiştir.

Sonuç olarak eski Yunanda, tanrılar ve insanlar bir bütünlük içindedir. Pindaros, eski Yunan'lılardaki yapıyı tanrılar, kahramanlar ve insanlar şeklinde bir sınıflamaya tabi tutmuştur.²⁶⁶ Platon da “Tanrılar, daimonlar, kahramanlar, Hades'te olup bitenler üzerinde nasıl konuşulacağını gördük şimdi sıra insanda” ifadesi ile Pindaros'un sınıflamasının bir benzerini ifade etmiştir.²⁶⁷

Yunan'lıların dininde en önemli Tanrı, Zeus'tur. Zeus tanrılarının evrildiği çağlarda çok sayıda evlilik ve cinsel birliktelikte bulunmuştur. Zeus Helenlerin birçok tanrıçasına sahip olmuştur. İnsanın yaratıcı olmamasına rağmen insanlarla iç içedir. O, hem korkulan hem de fayda umulan Tanrı'dır. Yunanlılar yağmur yağarken Tanrı yağıyor ya da Zeus yağıyor derlermiş. Onun bir başka sıfatı “Herkeios” yani kötülülüklerle karşı evi koruyan demektir. Ailenin koruyucusu Zeus pater (jupiter) dir. Birçok Yunan kenti Zeus Ksenios (kazandıran Zeus) ismiyle anılır.²⁶⁸ Sonuç olarak Zeus hem en güçlü hem de iyi ve kendisinden korkulan bir Tanrı'dır.

²⁶³ Bonnard, Andre, a.g.e., c.I, s.16-18.

²⁶⁴ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Pierre, Vidal-Naquet, a.g.e.; Burn, Lucilla, Yunan Mitleri, Çev. Nagehan Tokdoğan, Ankara, 2012.

²⁶⁵ Bonnard, Andre, a.g.e., c.I, s.21.

²⁶⁶ Bonnard, Andre, a.g.e., c.II, s.146-156.

²⁶⁷ Platon, Devlet, 392a.

²⁶⁸ Bonnard, Andre, a.g.e., c.I, s.178.

Platon Kritias, diyalogunda ideal kent Atlantis'i betimlemeden önce eski Yunan sitelerini anlattığı bölümlerde yukarıda kısaca ifade ettiğimiz dini yapıya atıfta bulunmuştur. Kritias'ta Tanrılar, Tanrılarının mutlu bir şekilde yeryüzünü paylaşmaları, Zeus, Atina Tanrıları, Hepheistos tapınağı, Akropolis vb yapılar ve buradaki şölenlerden bahsetmiştir.²⁶⁹ Bu bölüm Yunanlıların günlük yaşamını olduğu gibi aktaran bölümdür.

Genel olarak Antikçağ Yunan'daki dini anlayış ve yaşantının antropofomik özellik taşımakta olduğu görülür. Acaba Devlet ve Yasalar isimli eserlerinde din ve ona verilen önem nedir? Tanrı-insan ve âlem münasebeti var mıdır? Varsa bunlar nelerdir?

Platon'un Devlet isimli eserinde Tanrı ile ilgili düşüncelerine rastlamak mümkündür. Düşünceleri eski Yunan din anlayışına ve şairlere eleştiri niteliğindedir. Yunan tanrılarına karşı yapmış olduğu eleştirilerinin ilkinde tanrılarının doğruluktan ayrılmış oldukları, diğerinde ise tanrılarının ahlaken bir çöküş içerisinde oldukları hususlarını göz önünde bulundurmıştır. Devlet isimli eserinde şairlerin tutumunu yermektedir. Onların antropomorfik Tanrı anlayışına karşı çıkan Platon'a göre tanrılarda kötülük bulunmaz. Şairler dine karşı bir tavır sergilemişlerdir. Ona göre tanrılar ancak iyi şeylerin sebebidir.²⁷⁰

Platon, Devlet isimli eserinin birçok yerinde Zeus'a atıfta bulunur. Söylemlerinin Tanrı katında da doğru olduğunu ifade eder. Karşısındaki muhatabını ikna etmede Tanrılarını sözüne şahit tutarak düşüncesini dile getirmiş olması bu eserinde kullandığı güçlü bir metodudur. Onun tanrılardan bahsetmesi bir kabul olup, Devlet isimli eserinde eski Yunan'daki dinin yaşanılması anlamında bir din anlayışından bahsedilemez. Yunan Tanrılarını anar ancak onlara yüklenen sıfatları yadsır. O halde devlette hiç mi dine yer yoktur ya da farklı nitelikler mi taşımaktadır?

Platon Devlet isimli eserinde devletini kurgularken yukarıda belirttiğimiz olgular dışında ne dini yapıdan ne de bir Tanrı kavramından bahsetmektedir. Ancak kurgulanan devletin amacı; iyi, güzel ve doğru değerlerini insan ruhuna yansıtarak en iyi yönetimi oluşturma çabası olduğuna göre, "iyi ve güzel ideası Platon'un

²⁶⁹ Platon, Kritias, 109a-112c.

²⁷⁰ Platon, Devlet, 364,365,390,391; Russell, Bertrand, a.g.e., s.220; Zeller, Eduard, a.g.e., s.186.

Tanrı'sını ifade edebilir mi" sorusu önemlidir. Platon'un bu ideaları tanımlaması ve tanımlarken bunlara yüklemiş olduğu eksilmeyen, zaman ve mekânda değişmeyen, kendinde ve hep varolan sıfatlarını yüklemesi, şairlerde eleştirdiği, Tanrı'nın sıfatları konusuna açıklık getirecektir. Bu bağlamda iyi ideası O'na göre Tanrı ile özdeşdir.²⁷¹ Platon'da iyi ideasının Tanrı ile özdeş olduğu düşüncesi siyasi nitelik taşımayan eserlerinden çıkarılabilir. Kanatımızca devlette bütüncül olarak bir din ve Tanrı anlayışından söz edebilmek imkânsız görünmektedir.

Platon Devlet isimli eserinde Yunan'lıların günlük hayatlarında yaşadığı dini bize sunmaz. Yani ütopyasında kurguladığı devlet anlayışında din bir kurum olarak karşımıza çıkmaz. Her şey en ince detayına kadar tasarlanmasına rağmen dinden bahsedilmez. Hâlbuki bekçilerin evliliği, onların alacağı müzik eğitimi, beden eğitimi, filozofların alacağı eğitim vb. hususlar en ince ayrıntısına kadar verilmesine rağmen dinden bahsedilmez. Çünkü Platon Devlette sadece yöneticiler ve bekçi sınıfı için bir devlet tasarlamıştır.

Ütopik devlet anlayışını gözden geçirerek kurguladığı Yasalar isimli eserinde din ve dini kurumlar bütün açıklığı ile ortaya çıkmaktadır. Yasalar'da Devlet isimli eserinden farklı olarak din ve dinin temel değerleri geniş bir yer tutar. Devlet isimli eserinde devletin bekasını sağlamak için eğitim ön planda iken; Yasalar'da eğitime, yasalar ve din kurumu da eklenmiştir.²⁷² Hatta din bunlardan en önemli kurumdur. Tanrılar, tanrıların varlığına ait deliller, ruh-beden ilişkisi, ahiret yaşamına, tanrısızlığa (ateizme), Eski Yunan tanrılarının kutsallığına, kentteki tapınaklara, tapınak görevlilerine, tapınakta yapılan dini törenlere ve kurban ayinlerine önemli bir yer ayrılmıştır. Hatta Yasalar'ın X. Kitabı sadece din ve dinsizlik konusunu işlemektedir.

Platon'un devlet bağlamında din ve tanrılara bakışı ilk dönem ve son dönem anlayışı içinde farklılık arz etmektedir. O ilk dönem devlet anlayışında din ve onun değer yargılarına yer vermezken son dönem anlayışında din ve dini değerlere mutlak bir dönüş söz konusudur. O halde son dönem devlet algısında din devlette

²⁷¹ Ağaoğulları, Mehmet Ali, Kent Devletinden İmparatorluğa, Ankara, 2000, s.210-213; Russell, Bertrand, a.g.e., s.241; Zeller, Eduard, Çev.Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s.181; Mosca, Gaetano, a.g.e., s.40.

²⁷² Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., s.301-305; Fındıkoğlu, Z. F., a.g.e., s.43.

kendisine nasıl yer edinmiştir? Tanrı anlayışı nasıldır? Dinin devletle münasebeti nasıldır?

O'na göre devlet düzeninin sağlanmasında yasalar rol alır. Bu nedenle vatandaşlar için ödevler, ödevlerin yerine getirilmemesi neticesi oluşan bir suç ve suçlular grubu ve bunlara verilecek cezayı öngören ayrıntılı bir ceza listesi mevcuttur. Devlette yenilik üretmek, isteyerek ve istemeden adam öldürmek, başkasını yaralamak, devlet malını korumamak vb. birçok konuda suçlar belirlenmiştir. X. Kitapta vurgulanan dini konulardaki suçlara örnek olarak, tapınakları soymak, kutsal yerleri kirletmek, dinsiz olduğunu bildiği kişilere karşı dinsizlik davası açmamak, arınmadan kurban kesmek, anne babaya kötü davranmak, cenazeye ilişkin kurallara uymamak vb. örnekleri sayabiliriz. Cezalar ise hak mahrumiyeti olabildiği gibi, yaşamın sonlandırılması şeklinde de olabilmektedir. Bazı suçların cezası ise o kişiyi tapınaklardan uzaklaştırmak şeklindedir. Mesela anne-babasını döven kişinin tapınaklara girişi yasaklanmıştır.²⁷³ Bir kişi suçlar içerisinde dine karşı bir suç işlemişse, o kişinin cezası ölümdür.²⁷⁴

Bu noktada Platon'un tarihsel bir çelişki içinde olduğunu ifade etmek gerekir. Atina site devleti, hocası Sokrates'i Tanrılara karşı gelmek, yeni tanrılar edinmek ve gençlerin ahlakını bozmak suçundan, yargılayarak ölüm cezasına çarptırıldığında O, bu durumu eleştirmiştir. Ancak kendisi son dönem diyalogunda, devletin de dinsiz olarak gördüğü kişilere ölüm cezası vererek, eleştirdiği insanların konumuna düşmüştür.

Yasalar'da Tanrılara karşı işlenen suçlar ise üçe ayrılmıştır. Bunlar;

1- Tanrılara inanmamak,

2- Tanrılara inanıp, tanrıların insanlarla ilgilenmediğini düşünmek,

3- Tanrıların kurban ve dualarla kolayca kandırılacak varlıklar olduğunu düşünmektir. Platon her üç grup dinsizin de iddialarını Yasalar X. kitabında ele almış, bu iddiaları çürüterek Tanrı'nın varlığını ispata çalışmıştır. O, yasalara uygun

²⁷³ Platon, Yasalar, 881d.

²⁷⁴ Platon, a.g.e., 910e; Zeller, Eduard, a.g.e., s.186.

olarak Tanrının varlığını kabul edip inananlar için herhangi bir tehlikenin söz konusu olmayacağını ifade etmiştir.²⁷⁵

Platon, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir takım deliller kullanmıştır. Bunlardan ilki Teleolojik (nizam) delilidir. O yeryüzü, yıldızlar, güneş ve evren; yılların ve mevsimlerin bir düzen içinde olmasını bize sunmuştur. O'nun bir diğer kanıtı bütün Yunanlıların ve barbarların tarihsel süreçte Tanrıların varlığını kabul etmeleri argümanıdır. Bunu ontolojik bir Tanrı temellendirmesi olarak görmek mümkündür. Bir diğeri kelamcıların hareket delilini andıran kanıtlamasıdır. Tanrısal olan mükemmel hareket, bütün varlıkların değişimi ve sebebi olarak adlandıracağımız ilk harekettir. İlk hareketi karşılayan en iyi şey ise ruhtur ve maddeden öncedir. Ruh maddi olan bütün hareketleri kontrol ederek, her şeyi doğru ve güzel kılacaktır. Ruhun hareket etme gücünü sağlayansa Tanrı'dır.²⁷⁶

Platon Yasalar'da Tanrı'ları kabul etmiş, onları ilk neden olarak görmüştür. Ancak Tanrı anlayışı ilahi dinlerdeki teist Tanrı anlayışından çok uzaktır. Zaten sık sık Politeist anlayışa sahip Yunan Tanrılarına²⁷⁷ atıf yapmış ve onların varlıklarını kabul etmiştir. Platon Tanrı anlayışında bütüncül felsefesi içindeki güzel kavramıyla yakaladığı idealizmden uzaklaşarak, Yasalar'da Yunan Tanrıları ile içe içe olup Politeist yani çok tanrılı bir görünüme sahiptir.

Yasalarda kurguladığı devletinde ibadetlerin yerine getirildiği tapınaklar da özel bir öneme sahiptir. 5040 vatandaştan oluşan devlet 12 parçaya ayrılmıştır. Her parçanın merkezine tapınaklar inşa edilip Akropolis adını alır. On iki parçadan her birine bir tanrı ismi verilerek bu merkezler kutsanmalıdır.²⁷⁸ Yine devletin görev organlarının seçimi (37 kişilik yasa konseyi, 360 kişilik halk meclisi, ordu komutanı, kent merkezi yöneticileri, kızları eğiten görevliler, yasaları koruyan gece konseyi, rahip ve rahibeler) tapınaklarda yapılmaktadır. Ayrıca seçilen bu kişilerin dindar olması ve Tanrılar üzerine yemin etmesi gerekmektedir. Ayrıca köylerdeki

²⁷⁵ Platon, a.g.e., 881b-e, 907d-910e.

²⁷⁶ Platon, a.g.e., 866b, 899ab.

²⁷⁷ Platon, a.g.e., 906b, 907ab, 908b; Gilson Etienne, Tanrı ve Felsefe, Çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986, s.29-30.

²⁷⁸ Platon, a.g.e., 745b-d.

çocukların eğitimleri tapınaklarda yapılacak, çocukları eğitecek görevli her gün tapınağa giderek çocukları kontrol edecekler.²⁷⁹

Platon devlette, sınırları çizilen dinin dışında bireyin özgürce yaşadığı dindarlığı asla tasvip etmez. O, bu durumu devlet için tehlikeli bulur. Dindarlık devletin çizdiği sınırlar içinde olmalıdır. Onda bireysel ibadetler, özel tapınma ve özel tapınaklar yasaklanmıştır. “Hiç kimsenin evinde bir tapınma yeri olmasın; biri aklından kurban kesmeyi geçirdiği zaman, bunun için kamu tapınaklarına gitsin, kurbanlarını bunları kutsamakla yükümlü rahip ve rahibelere teslim etsin” ve “hiç kimse evinde tanrılara tapınmak kuramaz... Resmi törenler dışında törenler yaptığı anlaşılın kişiler bekçilere haber verilsin... özel tapınak devlet tapınağına taşınınsın”²⁸⁰ ifadeleri ile özel tapınak ve özel ibadete karşı tutum sergilemiştir. İbadetler devletin belirlediği rahip ve rahibelerce yapılmalıdır.

Platon’a göre tapınaklarda görevlendirilecek rahip ve rahibeler önemlidir. Bu kişiler insanların dini inançlarını gerçekleştirmelerinde insanlara yardımcı olmaktadır. Rahip soyundan gelen rahiplerin dışındaki rahiplerin bir kısmı kurayla bir kısmı da seçimle işbaşı yapmakta olup, görevleri ise bir yıla sınırlı olmaktadır. Rahip seçilecek kişinin beden ve ruhça sağlam olmasına dikkat edilmekte olup, ailesinin tanrılara karşı suç işleyip işlemediği vb. konular araştırılmaktadır. Rahiplerin başına ise rahipleri kontrol edecek yorumcular getirilmekte olup birinci sınıf tapınaklarda üç yorumcu, ikinci sınıf tapınaklarda iki yorumcu, üçüncü sınıf tapınaklarda ise bir yorumcu görev alabilmektedir.²⁸¹

Platon Yasalar’da kurduğu devlet yapısını korumak için ayrıca 10 kişilik “Gece Konseyi”ni kurar. Kurulan bu konseyin amacı halkın kanunlara ve dine uygun yaşamasını sağlamak ve denetlemektir. Konseyin üyeleri, din adamları ve bilge kişilerdir. Konseyde görevlendirilecek üyelerinin vasıfları da iyi eğitim almış olmaları, yasalara uymaları ve dindar olmalarıdır. Çünkü Platon’a göre en iyi

²⁷⁹ Platon, a.g.e., 753bc, 760b-e,794b,c.

²⁸⁰ Platon, a.g.e., 909d,e- 910b,c.

²⁸¹ Detaylı bilgi için bkz. Platon, Yasalar, 759-760a.

bilgilerden birisi Tanrı bilgisini araştıran teolojidir. Bu amaçla konseye seçileceklerin Tanrı'nın varlığı için her türlü kanıtı getirecek kimselerden olması gerekir.²⁸²

Platon Devlet isimli eserinde din ve dinin kurumlarına yer vermezken son dönem eseri olan Yasalar'da dine ve onun kurumlarına özel bir önem vererek dini, devlette eğitimle beraber ön plana çıkarmıştır.

1.4. PLATON FELSEFESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Platon'da siyaset, insanların ruh yapısını ve huylarını anlamaktır.²⁸³ Siyaset insan ruhunun yetkinleştirilmesidir. Çünkü Tanrısal olana en yakın olan varlık ruhtur. Ruhun mükemmel olması ise onu Tanrı'ya daha yakınlaştıracaktır. Tanrısal olanı yakalayamayan ruhlar ise mükemmelleşmesi için tekrar tekrar yeryüzüne gönderilmektedir.²⁸⁴ Ruhun yeryüzünde olgunlaşarak mükemmel hale geldiği yer ise devlettir. Yani devlet, insan ruhunun mükemmelleşeceği ve ona mutluluğu sağlayan kurum olacaktır. Ruh, iyi ve mükemmel bir eğitimden geçmişse Tanrı'ya yakın ve uygar bir yaratık olmakta, aksi halde ise yeryüzündeki en vahşî yaratık olmaktadır.²⁸⁵ Ruhun evrimi ise Tanrı'nın mükemmelliğini arzulayan bir konumda olacaktır. Dolayısı ile siyaset ruhun tanrısal olanı yakalamasındaki sürecin ifadesidir. Tanrı, ruh, onun bedenleştiği insan ve insanın mutluluğu elde edeceği yer olan devlet bir bütünlük içinde bulunmaktadır.

Ayrıca din (tanrı) ve siyaset ilişkisi Platon'un idealar teorisi ile sıkı bir ilişki içindedir. İdealar en temel varlık kategorileridir. Mükemmel devlet ideası diğer mükemmel idelerde olduğu gibi Tanrı'nın katında olmaktadır. İdealar âlemindeki mükemmel, yetkin devlet ideasına benzeyen mükemmel Tanrısal devlet ise Devlet isimli eserinde ortaya konulan devlettir. İkinci derecede ideal olandan pay alan mükemmel devlet ise Yasalar'da ortaya konulan devlet anlayışıdır. Devlette açık bir şekilde dine yer vermese de tanrısal olana en yakın devlet şekli olduğu ve bilge filozoflarca yönetilmesi gerektiği için dolaylı olarak Tanrısallıktan pay almaktadır.

²⁸² Platon, a.g.e., 966c,d.

²⁸³ Platon, a.g.e., 650b.

²⁸⁴ Platon, Timaios, 42a,b.

²⁸⁵ Platon, Yasalar, 766a.

Dinin Devlet isimli eserinde yer almaması siyasal olmaktan ziyade bilgi ve varlık felsefesinin gerektirdiği bir zorunluluktur.

Devlet, tanrısal olandan en iyi payı aldığına göre; filozof da tanrısal bir konuma sahip olmaktadır. Çünkü filozof tanrısal olan şehrin aslını ve tanrısalıktan pay alan insanın aslını oluşturmak için vardır.²⁸⁶ Oluşturulan devlet de tanrısal devlet olacaktır ve tanrısal amaca hizmet edecektir. Çünkü filozoflar ruhen yozlaşmadığı için zaten tanrısal bir konumda olmaktadır. Ancak devlet her ne kadar tanrısal bir devlet olsa dahi bütüncül anlamda ve yaşanan dinsel yaşamın topluma yansıtılması noktasında Devlet isimli eserinde dinden sözetmek imkânsızdır.

Devlet isimli eserinde dine yer yoktur dememiz, onun din ve Tanrı'lardan bahsetmediği anlamına gelmemelidir. O sık sık eski Yunan tanrılarına, Zeus'a atıfta bulunur. Gerçeklikte ise Yunan dini ve tanrılarına devlette bir rol vermemiştir. Hatta eski Yunan şiirlerinde yer alan, tanrıların insanlara yanlış aksettirilmesine itiraz olarak tanrılara yer verir. Tanrıların eski Yunan şiirlerindeki gibi olmadığını ve şairlerin tanrıları yanlış aktardığını ifade etmek için tanrılardan bahsetmiştir. Fakat Platon eski şairleri, tanrıları yanlış aktarma, tanrılar adına yalan söyleme nedenleriyle eleştirmede haklı görünmekle beraber, kendisi de eserinde büyük bir çelişki içerisindedir. İnsanların devlette doğuştan eşit olarak yaratılmadığını savunan metaller mitosunu O da tanrılara bağlamakta ve bunun insanlara yalan dahi olsa ulaştırılmasında bir sakınca görmemektedir. Çünkü onun tanrılara dayandırdığı hikâye kendi amacına hizmet etmekte olup, şairlerin Tanrı'sı ise insanları sevinç, keder ve insani olanların vurgulandığı bireyselliğe haz ve tutkulara götürmektedir.

Yasalar isimli eserinde ise Platon'un din kurumuna ve yaşanan dine yaklaşımı tamamen değişikliğe uğramıştır. Devlet isimli eserinde siyasi yaşamda tek otorite filozoflar iken Yasalar'da bunların yerini birbirini dengeleyen çeşitli kurumlar almıştır. Ayrıca devlette yer vermediği din ve yasalara çok büyük önem vermiştir. Din, Yasalar adlı esrinde ortaya koyduğu devlet sisteminde halkı bütünleştiren ve onları itaate zorlayan bir konumdadır. Platon Devlette ölçülülük erdemi ile kendi haline bıraktığı orta sınıfın (işçi, çiftçi) ölçülü olamayacağını gördüğü için onları

²⁸⁶ Platon, Devlet, 500d.

devlete adapte edecek şeyin din olduğunu görmüştür. Bu amaçla da yoğun halk kitlelerini kontrol etmek için dini bir araç olarak kullanmaktan kaçınmamıştır.

Yasalar'da din köylerde ve kentlerde çocukların eğitimi, onların evlenmeleri ve öldüklerindeki cenaze törenleri, tasarlanan kentlerin eşit olarak paylaşımı, kentlerin yönetiminde yer alacak yasama, yürütme, yargı ve dini yapıları yönetecek bilici ve rahiplerin seçimi hep dini kurullarla olmuş ve bu seçimler ve yemin törenleri tapınaklarda inşa edilmiştir. Ayrıca kent merkezindeki en temel yapı, her zaman Agoralara ayrılmıştır. Tapınaklarda ifa edilecek dua, kurban ve törenler bir kurala bağlanmıştır. Bireysel dindarlık ve var olan dini yapıyı eleştiri yasaklanmıştır. Devlet bu yönüyle katı bir teokrasiyi andırmaktadır.²⁸⁷ Platon Yasalarda dine evet demiş, çok kültürlülüğe, farklı dinlere ve bireysel dindarlığa asla imkân tanımamıştır. Tasarlanan dini yapı, halkın bireysel mutluluğunu değil, tasarladığı devletin mükemmel işlemlerini sağlamaktadır. Ancak, Yasalarda din, Devlet isimli eserinden farklı olarak, halkın algıladığı, yaşadığı, sosyolojik olarak halkın hissettiği bir kurumsal yapı haline gelmiştir.

Platon'un Devlet isimli eserinde, din bir eğitim aracı olarak yer almazken, Yasalar'da din herkes için eğitimin bir parçasıdır. Devlet isimli eserinde sadece yöneticilerin eğitilmesi amaçlanırken, Yasalar'da toplumun her kesimi eğitilmek istenmektedir. Toplumdaki her kesime filozofça bir eğitimi veremeyeceğimize göre bu eğitimi sağlayacak yegâne kurum dindir. Hakikaten din Yasalar'da bu amacı Platon'a sağlamıştır. Din devletin devamlılığını sağlamada bir araçtır. Platon dinin toplumu kontrol etmede önemli olduğunu görerek halkı kontrol edebilmeyi düşünmüştür.

Yasalarda Anayasa Mahkemesi konumunda olan Gece Konseyi üyelerinin din ve felsefeyi çok iyi bilmeleri gerekmektedir. Teoloji (ilahiyat) ise öğrenilmesi gerekli olan ilimlerin en önemlilerinden birisidir. Gece konseyi üyelerinin din ve felsefeyi çok iyi bilmeleri ve görevlerini yerine getirirken çok dikkatli olmaları gerekmektedir. Nihayetinde bu kurulun veya konseyin devletin yasalarını denetleyen ve devletin işleyişini kontrol eden bir kurul olduğunu göz önüne alırsak, devletin din denetiminden geçtiğini söyleyebiliriz.

²⁸⁷ Zeller, Eduard, a.g.e., s.190; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., s.308.

Sonuç olarak; Yasalarda din, halkı bir arada tutan, devlette halkın uyumunu sağlayan bir kurum olarak görülmüştür. Roger Labrousse (20 yy)'nin ifadeleri de dinin devletteki işlevini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre devlette dinin ideolojik bir işlevi vardır. Din, vatandaşların aklına değil, duygularına seslenmektedir. Vatandaşların iman ortaklığı sayesinde devlet daha sağlam bir temele oturacaktır. Bu nedenle de ikinci en iyi devletini bir bütün olarak ortaya çıkarabilmek için, akli dinlemeye yetenekli olmayan insanların duygularına seslenmek zorunda kalmış ve dine sarılmıştır.²⁸⁸ Karl Popper'e göre ise Platon siyasal fırsatçılığı yüzünden dini duyguları kullanan bir kişidir.²⁸⁹

Sonuç olarak, Platon'un ilk ütopyası Devlet isimli eserinde bütüncül anlamda bir dini yapı, dinin, devlet düzeni ve siyasetteki rolünden söz etmek mümkün değilken, Yasalar'da tasarlanan ütöpik devletinde din çok önemli olup devlet, yasalarla kontrol edilen teokratik bir devlet görünümündedir.

Platon'un ütopyasında din-siyaset ilişkisini tahlilden sonra Rönesans Ütopyalarında din-siyaset ilişkisini irdelemek ütopyalar tarihini ve ütopyalardaki dini değişimi daha anlaşılır hale getirecektir.

2.1. THOMAS MORE FELSEFESİNDE ÜTOPYA

Thomas More (1477–1535) hümanist, hukukçu ve İngiliz siyasetinin en üst kademelerine yükselmiş bir devlet adamıdır. Kendi ifadesi ile ütopyasını kral tarafından İngiliz-Felemenk arası ticaret anlaşmasını gözden geçirmekle görevlendirildiği sırada yazmaya başlamıştır. Felemenk'te başladığı bu eseri Londra'ya döndüğünde 1516 yılında Leuven'de tamamlamıştır. Çalkantılı siyasi yaşamında birçok eser²⁹⁰ vermiş olmasına rağmen, tarihte en çok tartışılan eseri “Ütopya”sı olmuştur. Yazmış olduğu eseri ve çalkantılı siyasi yaşamı O'nun tarihsel süreç içinde farklı algılanmasına neden olmuştur. Papalık tarafından (Papa XI. Pius–1851–1939) tarafından azizliğe yükseltildiği gibi, Ütopya²⁹¹ isimli eseri önemli bir

²⁸⁸ Ağaogulları, Mehmet Ali, Eski Yunanda Siyaset Felsefeleri, s.215.

²⁸⁹ Popper, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, c.I, s.187.

²⁹⁰ Güçlü, Abdülbaki vd., a.g.e., s.1015.

²⁹¹ Ütopya kilise tarafından 1886'da dini bir metin olarak kabul edilmiş, kendisi de 1937'de din şehidinin 400. ölüm günü münasebetiyle kutsal (aziz) ilan edilmiştir.

metin, kendisi de önder ilan edilmiştir. Hatta papalık, dini örseleyen bir eser olmasına rağmen Ütopya'ya karşı büyük bir hoşgörü ile yaklaşabilmiştir.

Tasarladığı ütopya da kendisinin itiraz noktaları olduğunu belirtmesine rağmen, Raphael isimli gezginin anlattığı devlet teorisi hakkında, “ kendi devletimde görmek isterdim, bu umuttan ziyade bir istektir”²⁹² şeklinde görüşünü açıklaması kendisinin de ütopya'yı benimsediğinin açık bir delilidir. O halde More'u “Ütopya”yı yazmaya iten sebepler nelerdir? Ütopya kuru bir hayalcilik mi? Ya da dönemin kültürel ve sosyal yapısından etkilenecek yazılan bir eser midir? Yönetimde olan VIII. Henry hâkimiyetindeki Tudor Hanedanlığı'na yazılmış bir eleştiri olabilir mi?

Güzel sanatlardaki yenilik hareketleri ile bugünkü İtalya'dan başlayan Rönesans hareketi Avrupa'nın siyasi, sosyal, ekonomik yapısını temelden etkilemiştir. Bireylere özgürce düşünebilme ve düşündüğünü sanatta, edebiyatta, felsefede, dinde ifade edebilme olanağı sağlamıştır. Reform hareketleri ise, Almanya'dan başlayarak dinde reform hareketine neden olmuştur. Hatta More'un başını darağacında vermesine yol açan etken de, VIII. Henry (1491–1547)'nin Aragonlu Catherine (1485–1536) ile olan evliliğini Papalığın iptal etmemesi nedeniyle, Henry'nin buna karşılık papalığın İngiltere'deki mülklerine el koyması ve kendisini İngiliz kilisesinin başı ilan etmesidir. Thomas More kralın bu eylemlerine karşı çıktığı için, kralın en güvendiği isim olmasına rağmen hayatını kaybetmiştir.²⁹³

Papalık reform sürecinin etkisi ile eski gücünü kaybetmiş, Avrupa'da papalık etkisindeki din devletleri ve beyliklerinin yerini milli kimlikler, diller ve devletler almaya başlamıştır. Hümanizm ve Rönesansla beraber grek-latin düşünüşünün parıltılı eski örnekleri dökülmeye başlamış ve ütopyalarda da kendisine yer bulan paganizm seli, ortaçağlar boyu kurgulanan yapıyı yerle bir etmiştir. Sanat ve edebiyatta Ortaçağ kahramanlarının yerini İlkçağ kahramanları almıştır. Yine pagancı bilgiler, eskiden kilise babalarına ayrılan yerlere sızıp yerleşmişlerdir. Kilise babalarının yerini Platon, Sokrates, stoacılar (M.Ö.332–262) ve Epikürcüler (M.Ö.

²⁹² More, Thomas, Ütopia, Çev. Nemciye Uçansoy, İstanbul, 1997, s.168.

²⁹³ Fındıkoğlu, Z.F., İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm, İstanbul, 1965, s.89, Adams, Ians, Dyson R.W., Fifty Major Political Thinkers, Londra, 2003, s.47; Göze, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, İstanbul, 2007, s.117.

341–270) vb. felsefeciler ve felsefe ekolleri almaya başlamıştır.²⁹⁴ İşte Ütopya da bu karmaşa ve düzensizliğe karşı yazılmış bir özlem olarak karşımıza çıkmaktadır.

VIII. Henry dönemi İngiltere’indeki sosyal, ekonomik ve siyasal ortamda Ütopya’nın yazılmasında başat bir rol oynamıştır. O, birçok siyaset bilimci tarafından eleştirilen İngiliz kapitalizminin ironik bir şekilde eleştirisini de yapmıştır. Buna örnek O’nun “Aslında oldukça uysal, tok gözlü olarak bilinen koyunların, memleketinizde insanları yiyebilecek kadar yabanileştikleri, nüfusu azalttıkları, sadece köyleri değil kasabaları da silip süpürdükleri söylenebilir” sözüdür.²⁹⁵ Cümlelerin devamında sürülerin yaptığı şeylerin üst tabaka insanlar, soylular ve rahiplerce de yapıldığı ifade edilerek İngiliz toplumu eleştirilmiştir.²⁹⁶ Bu konuda yapılan ilginç bir yorumu ise, Heinrich Brockhaus (1858–1941) adlı filoloğun düşüncelerini Bloch aktararak vermiştir. O’na göre, More’un eleştirisi zamanının İngiltere’sine değil daha çok kilisedir. Bu durumu O “More, en iyi devleti tasarlamaya değil, kiliseyi reformdan geçirmeye niyet ediyordu”²⁹⁷ sözüyle dile getirir. Eserin İngiliz krallığı eleştirisi halini alma nedeni olarak, arkadaşı Erasmus (1466–1536)’un, More’un yazdığı ütopya metninde oynamalar yaptığını ileri sürmesidir. Erasmus kilise eleştirisi sayılabilecek komünizm, altı saatlik iş günü, dinsel hoşgörü gibi kavramları yumuşatmış ve tekrar kurgulamıştır.²⁹⁸

İngiltere’de Henry öncesi ve sonrası var olan siyasal karmaşa toplumda ekonomik ve sosyal çalkantıları beraberinde getirmiştir. Ütopya’nın birinci bölümü İngiltere’de varolan bu karmaşık düzene bir eleştiridir. İlk olarak yönetimde olanların yasaları, kendi iktidarlarını sağlamlaştırmak için, yönetilen halkı ezmede bir araç olarak kullandıkları savı dile getirilir. İkinci olarak, yöneten elit tabakanın bütün ekonomik kaynakları kendi menfaatleri için kullanması eleştirilir. Ekonomik kaynakların tek bir zümrede toplanması toplumdaki karmaşayı artırmış, suçlu sayısı hızla artmıştır. Sebebi ise elit kesimin aşırı hırsı ve mülk tutkusu nedeniyle bütün tarım arazileri ve kamu alanlarının otlak haline getirilmesidir. Bu durum çiftçilikle

²⁹⁴ Bayet, Albert, a.g.e., s.59.

²⁹⁵ More, Thomas, a.g.e., s.36.

²⁹⁶ Ağaogulları, Mehmet Ali, Sokratesten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler, İstanbul, 2011, s.361-364.

²⁹⁷ Bloch, Ernst, Umut İlkesi, s.622.

²⁹⁸ Bloch, Ernst, a.g.e., s.621–623.

geçinen insanları aynı anda işsiz ve yoksul durumuna getirmiş ve toplumda hırsızlığı artırmıştır. Suçun artması cezaların da artmasına sebebiyet vermiş olup, adil olmayan her ceza ise vatandaşın devlete olan güvenini azaltmıştır. More, İngiltere’de varolan bu siyasal karmaşaya bir tepki olarak Ütopya olarak isimlendirdiği siyasal eserini yazmıştır.²⁹⁹ Ütopya devletinin tasarlandığı bölüm ise, eserin ikinci bölümüdür. Birinci bölüm siyasal bir tespit, ikinci bölüm ise bu tespitin sonucu oluşturulan yeni bir devlet tasarımıdır.³⁰⁰

More, doğal olarak yaşayan insanların ahlaki mükemmeliyetlerinden şüphe etmeyip, O’na göre masumiyet ve doğa durumu aynı şeyleri ifade etmektedir. Dostu Colet’e yazdığı mektupların birinde, köy hayatının erdemlerinden büyük bir hayranlıkla söz etmekte ve şöyle demektedir. “Köyde, şehrin tam tersine, toprağın yüzü güleç, gökyüzünün görünüşü alımlıdır. Her tarafta, doğanın kutsal verileri ve masumiyetin kutsal izleri görülür.”³⁰¹ More aynı özlemi benzer şekilde ütopyasında da dile getirmiş, doğa kanunlarından ve doğaya göre yaşamaktan söz etmiştir.

More bu eserini yazarken İngiltere krallığından hareketle çağının tahlilini yapmıştır. Fakat bu tahlili yaparken Ütopya’ında kullandığı düşüncenin arka planında Antik Yunan, İnkalar, Ortaçağ ve Protestanlık düşüncesi vardır. Ütopya bu dört ögenin bir sentezidir. İnkalar’dan kastedilen İnka İmparatorluğu’nda uygulanan, yönetimde tanrı-impatorun bulunduğu, devlet komünizmi kastedilmektedir.³⁰²

Rönesans felsefesi ayrıca edebiyata da yenilik getirmiş olup Ütopya siyasal ve sosyal kaygı taşıyan siyaset felsefesi olması dışında aynı zamanda edebi eserdir.

2.2. THOMAS MORE ÜTOPYA’SINDA SİYASET

Thomas More yaşadığı çağda, toplumdaki gidişata yön vermiş siyasal bir kişiliğe sahiptir. O, VIII. Henry zamanında Kardinal Thomas Wolsey (1473–1530)’in İngiltere’yi terk etmesiyle onun yerini almış ve VIII. Henry’nin gözdesi haline gelmiştir. Fakat kralın İngiliz Kilisesi’nin başı olduğunu ilan eden ‘act of

²⁹⁹ Fındıkhoğlu, Z. F., İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm, İstanbul, 1965, s.91.

³⁰⁰ Eserin iki bölüm arasındaki bağlantısının geniş bir değerlendirmesi için bkz. Jameson, Fredric, Ütopya Denen Arzu, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, 2009, s.58–69; Abensour, Miguel, a.g.e., s.28–53.

³⁰¹ Beer, Max, Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Genel Tarihi, Çev. Galip Üstün, İstanbul, 2012, s.327.

³⁰² Jameson, Fredric, a.g.e., s.48; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., s.364-368.

supremacy' yasasına tek bir ülkenin bütün Katolik Hristiyanlar adına yasa çıkaramayacağını savunarak yasaya ve krala karşı koymuştur. Ancak VIII Henry'nin siyasi hırslarından More da haberdardır. More bu durumu damadına "kralın gösterdiği sevgiyle gururlanmamam gerek, çünkü kellem sayesinde kral Fransa'da bir kale elde edecekse, kellemin uçacağı kesin"³⁰³ ifadesi ile İngiltere'deki siyasal durumu ve kendisinin siyasi hayattaki rolünü açıklamıştır. More'un ifade ettiği bu durum ilerleyen dönemlerde kendisi ve halefi Cromwell'in başına gelmiş olup VIII. Henry menfaatleri uğruna onları idama göndermekte tereddüt dahi etmemiştir.

Sonuç olarak More sadece bir siyasal kuramcı olmayıp, çağında siyasete yön vermiş bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde More'un Ütopya'sında devlet nedir? Devlette düzeni tesis eden siyasi yetkeyi kim sağlamaktadır? Toplumun gidişatına yön veren toplumsal bir sözleşme söz konusu mudur? Onun, temel birey hakları olan hürriyet (özgürlük), eşitlik, adalet vb konulara bakışı nasıldır?

2.2.1. Devlet

Thomas More'un ütopyasında devlet korunaklı bir ada devletidir. Devlet gelenek, kurum ve yasaları ile benzer ellidört³⁰⁴ büyük ve görkemli kentten meydana gelmektedir. En büyük ve görkemli kenti ise idare merkezinin de yer aldığı Amaurot isimli kenttir. Diğer kentler Amaurot'un benzerleridir. Görüldüğü üzere More devletini korunaklı kılabilmek için bir ada da tasarlamıştır.³⁰⁵ Çünkü ada devletleri kendisini yeniliklere istediği ölçülerde açabilecekken, istemediği takdirde bu konumunu avantaj olarak kullanacaktır. Bu durum tasarlanan ütöpik devletin muhafazasında birincil derecede öneme sahiptir. Bu duruma, İngiltere'nin ada devleti olması da neden olmuştur diyebiliriz. Ütopya da ada devleti olduğu için her türlü tehlikeye karşı korunaklı olduğu düşünülmüştür.

More'un devlet anlayışında devletin varlığı halkın yaşamından daha önemlidir. Bu durumda devletin devamlılığı esas olup bireylerden önemlidir ve halk devlet için vardır. Devlet otoriter bir yapıya sahiptir ancak siyasal gelişime kapalı ve

³⁰³ More, Thomas, Ütopia, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Önsöz, İstanbul, 1997, s.9.

³⁰⁴ O zamanki İngiliz krallığı da ellidört kentten oluşmakta idi.

³⁰⁵ More, Thomas, a.g.e., s.77-80.

durağandır. Devletin ilelebet yaşaması için tasarlanan yapı muntazam bir şekilde işlemelidir.³⁰⁶

Devlette özel mülkiyete yer yoktur. İçinde yaşanılan evler herkese aittir. İsteyen istediği eve her an girip çıkabilme hakkına sahiptir. Bu sebeple yaşanılan evler her on yılda bir değiştirilir.³⁰⁷ Bu devlette bireylerin evlerinin değiştirilmesi, onlarda oluşan alışkanlık ve aidiyet hissinin yok edilmesini amaçlamaktadır. More, sahip olma tutkusunun yıkıcı özelliğini siyasi ütöpik devletinde en tehlikeli şey olarak görür. Onun için devletteki her şey, herkesin olup, bireylere ait değildir. Zira insan ruhu sonsuz bir tutkuyla sahip olma arzusuna düşerse hiçbir şey onun ruhunu bu tutkudan vazgeçiremez. Bu sebeple devletteki şehirler, şehirlerdeki yaşam, yönetim görevlileri, evlilik, ticari hayat, tarım, diğer kent ve ülkelere seyahat, giyim, kuşam, savaş, kölelik, dinler ayrıntılı olarak tasarlanmıştır.³⁰⁸

Sonuç olarak More'un ütopyasında devlet ön planda olup birey devlet için, devletin ekonomik ve siyasi devamlılığını sağlamada birer araçtır. Bu yönüyle ütopya kapalı bir devlet modeli öngörmüştür. Özel mülkiyeti yasaklayan tavrı ile sosyalist, komünist ve Marksist devlet yapısının nüvelerini içerisinde barındırır. Bazı düşünürlere göre İngiliz kapitalist emperyalizminden de izler taşıdığı söylenebilir.³⁰⁹

More'un devlet anlayışında siyasi otorite nedir? Yöneticiler kimler olmalıdır?

2.2.2. Siyasi Yetke (Otorite)

Ütopya'da otorite, yasaların uygulanmasını yerine getiren idare meclisidir. İdare meclisi seçimle işbaşına gelmektedir. Her yıl otuz aile philarch diye adlandırdıkları görevlileri seçmektedir. Her on Philarch'ı temsilen Protohilarchlar bulunur. Sayısı 200 olan Philalarchlar kentin dört bölgesi tarafından belirlenen dörtlü listeden prensi seçerler. Prens zorbalığa başvurmadığı takdirde ömrü boyunca görevde kaldığı halde, diğer görevliler yıllık değişebilmektedir. Kısmen de olsa seçim yapma ütopyada söz konusudur. Ancak seçilenlerin yetkileri yasalar tarafından

³⁰⁶ More Thomas, a.g.e., s.73-80.

³⁰⁷ More, Thomas, a.g.e, s.79; Timuçin, Afşar, Düşünce Tarihi, İstanbul, 1992, s.307.

³⁰⁸ More, Thomas, a.g.e., 80-82; Çotuksöken, Betül, Ütopyalarda Eğitim, I-II, Ütopyalar ve Eğitim, İstanbul, 2003, s.84; Fındıklıoğlu, Z. F., a.g.e. s.94-96.

³⁰⁹ Ernst, Bloch, a.g.e, s.624; Beer, Max, a.g.e., s.328.

sınırlandırılmıştır. Devlet içinde her türlü problemin tartışılacağı ve çözüme kavuşturulacağı yer, idare meclisidir. Devlette her konunun konuşulup tartışıldığı yer idare merkezidir. İdare merkezi dışında yasaklanmıştır.³¹⁰

Bu yapıya ilk bakışta, her vatandaşın philarch veya prens olabileceği düşünülebilir. Fakat More Ütopya'sının bir başka bölümünde toplumun eşit olmayacağını kabul etmiş ve sosyal sınıflamaya gitmiştir. More "ütopyalılar elçilerini, rahiplerini, protohilarch ve prenslerini bilgin kişiler arasından seçer"³¹¹ ifadesi ile toplumda elit bir sınıfı oluşturmuş ve bunu da sadece bilgin insanlara tahsis etmiştir. Okuma ve eğitimde kendisini yetiştirenlerin tek işi yönetmektir. Bu kişiler bilginler sınıfıdır. İşte bu noktada yasaların az olduğu bir devlet sisteminde, eğitilmiş, seçilmiş bir sınıfın zorbalığa veya Timokrasiye dönüşmeyeceğini bir devlet sisteminde kimse garanti edemeyecektir.

Sonuç olarak More'un devletinde siyasi yetkiyi seçimle işbaşına gelen Prensler kanunlar çerçevesinde kullanmaktadırlar. Devletin bu hali ile monarşik bir görünüme sahip olduğunu iddia etmek zor olmayacaktır.

2.2.3. Toplum Sözleşmesi (Anayasa)

More'un Ütopya adlı eserinde bireylerin hür iradeleri ile oluşturdukları toplumsal bir sözleşmeden bahsetmek olanaksızdır. Çünkü yasalar geleneklerle belirlenmiş ve devlet de kesin otorite olarak kabul edilmiştir. Zaten toplumun devlete karşı kendisini korunaklı kıldığı toplumsal sözleşme veya anayasalardan ütopyik devletlerde söz etmek mümkün değildir. Çünkü toplumsal sözleşmeler ve anayasalar zamanın ve halkın ruhuna uygun olarak değişime hazır iken ütopyik devlet nazariyeleri ise değişime şiddetle karşı çıkan devlet teorileridir. Toplumsal değişim ne kadar az ise devletteki uyum da o kadar mükemmeldir.³¹²

More'un Ütopya'sında yasalar az sayıdadır. Çünkü ütopya halkı iyi eğitilmiş oldukları için birçok yasaya ihtiyaç duymazlar. Yasalar insanlara, doğuştan itibaren doğal olarak (gelenek) ve eğitimle benimsetilmiştir.³¹³

³¹⁰ More, Thomas, a.g.e., s.81; Gül, Fikri, Ütopyalarda Devlet, Felsefe Dünyası, sa.XLV, s.57.

³¹¹ More, Thomas, a.g.e., s.86.

³¹² More, Thomas, a.g.e., s.88,106,108.

³¹³ More Thomas, a.g.e., s.88,135.

2.2.4. Eşitlik

More Ütopya'sında bireylerin devlet içinde eşit yurttaş olmalarını öngörmektedir. O, devlette bireylerin doğuştan eşit oldukları tezinden hareket etmiştir. Fakat kanaatimizce herkesin devlette aynı derecede eşit olduğu gibi bir düşünce devlet yapısı içinde mümkün değildir. Çünkü toplumu yöneten liderler ve rahipler şekilsel olarak eşit gibi görünseler dahi gerçekte ayrıcalıklı bir konumdadırlar. Yine kadın ve erkeklerin eşit oldukları ve toplumun bireylerinin sosyal hayatta aynı elbiseleri giymeleri eşitlikçi bir yapı olarak öngörülmüş olsa bile gerçekte bunun tersi bir yapı söz konusudur. Devlette kadınların daha zayıf varlıklar oldukları vurgulanarak bunların geleneksel ev işleri yapmaları öngörülmüştür.³¹⁴

More'un devlet yapısında kölelik kurumu söz konusudur. Fakat O, kölelere insanca muamele yapılmasını öngörmektedir. Toplumda yasalara uymama neticesi köleliğe mahkûm edilen ütopyalılar ile ütopya devletine ait olmayan işçi sınıfına ait köleler vardır. Ütopya kölelerine katı davranılma söz konusu iken, diğer kölelere insanca muamelede bulunmaktadır. Zira devletin kendi köleleri, öngörülen mükemmel düzene aykırı hareket ettiklerinden, bu tür bir cezayı hak etmişlerdir.³¹⁵

Ütopya'da ki eşitlik bireylerin sınıfsal eşitliği değildir. Hermann Oncken devlette sınıfların varlığını ve Ütopya'nın İngiliz siyasetindeki yerini şu sözü ile belirtir; “zaten köle meselesinde sınıf devleti olduğu açığa çıkan komünist ve ilkel-tarımsal ideal devlet, şimdi artık güç politikası güden egemen devlet olarak temsil edilir ve neredeyse modern kapitalist emperyalizmi taşıyan izler taşır.”³¹⁶ Ütopya'da insanların eşit haklara sahip olmalarından ziyade devletin herkese eşit olması öngörülmektedir.

More'un devlet düzeninde bütün kentler benzer yapıya sahiptirler. Devlette fazla olarak üretilen mal ve metalar eksik olan diğer kentlere gönderilir. Toplumda herkes aynı tip elbiseler giymektedirler. Bireylerin hangi meslekleri yapacakları bir kurala bağlanmıştır. Evlilikte kimin nasıl, hangi yaşlarda evleneceği ve nasıl boşanacağı kurala bağlanmıştır. Bu yönüyle Ütopya ilerde karşımıza çıkacak olan

³¹⁴ More, Thomas, a.g.e., s.83.

³¹⁵ More, Thomas, a.g.e. s.124,129.

³¹⁶ Bloch, Ernst, a.g.e, s.624.

sosyalist devletlerin ilk türü olarak görülmüştür. More bu durumu ‘hayat bu şekilde bir düzenlendi mi, halk bolluk içinde yaşar, her şey eşit biçimde paylaşılır ve hiç kimse dilencilik yapmaz’ ve ‘bütün ada sanki tek bir aile gibi olur’³¹⁷ ifadeleri ile devlette eşitlik görüşünü ortaya koymuştur.

2.2.5. Özgürlük

More’un Ütopya’ında özgür olma, bireyin özgürlüğü vb. sorunlar devlet odaklı bir bakışla ele alınmıştır. Ütopik devlet bireye ne kadar özgürlük tanıdı ise birey ancak o kadar özgürdür. Bireyin tanınan özgürlüklerin dışına çıkarak fazlasını istemesi diye bir durum mümkün değildir. Çünkü Ütopya’da yazarın amacı Göktürk’ün söylemiyle, bireyi değil toplumu çizmektir.³¹⁸ Gül’e göre ise, More’un ütopyası sorunsuz işleyen bir devlet tasarımı, sınıfsız bir toplum, değer bakımından her insanın eşit olduğu, paylaşımcı ve bireylerin özgürlüğüne değer veren bir yapıdır.³¹⁹ Bu düşünceye katılabilmek çok zordur. Zira devleti önceleyen yapıda bireyin özgür olduğunu söylemek güç bir durumdur. Ütopik devletin sınıfsız bir toplum olması istenmiştir.

Ütopya’da yaşanan konutlar, sokakta giyilecek kıyafetler, seçilecek meslek, gündelik yaşamda çalışılacak ve dinlenilecek saatler, kişinin kendi özel mülkiyetine sahip olması, ütopyalıların diğer kentlere ve ülkelere yapacakları seyahatler, bireylerin diğer kentlerle yapacağı ticari antlaşmalar³²⁰, evlilik ve kuralları bir yasaya bağlanmıştır. Devlette birey tikel anlamda bir hiçtir. Bireyin değeri, kurgulanan devlet devamlılığını sürdürdüğü ölçüde anlam kazanmaktadır.³²¹

Ütopyada özgürlük sorunu, her zaman tartışma konusu olmuştur. Ütopyanın katı kuralcılığı, özgürlüğe değer vermemesi birçok noktadan eleştiriye tabi tutulmuştur. Ütopyanın tasarladığı birçok şey siyasal hayatta gerçekleşmiştir. Ancak bu gerçekleşme ütopyaların tasarladığından farklı olabilmektedir. Ütopya için mükemmel olan bizim için kusurdur. Ütopyaların lirik bir tonda hayalleştirdiği toplum tipi, kullanıcısı olan bizlere hoşgörülmez görünür. Ütopyalarda bireyler

³¹⁷ More, Thomas, a.g.e., s.96.

³¹⁸ Göktürk, Akşit, a.g.e., s.35.

³¹⁹ Gül, Fikri, a.g.m. s.53.

³²⁰ Bireyler diğer devletlerle yapacakları antlaşmaları kentin resmi mühürü ile yapmaktadırlar.

³²¹ More, Thomas, a.g.e., s.124-135.

dinlerde varolan haramı işleme³²², haramın cazibesine tutulmak gibi bir g nahtan bile yoksun bırakılmışlardır.³²³ Cioran burada ütopyalardaki katı kuralcılığa dini bir bakış açısıyla eleştiri getirmiştir.  topyada bireylerin özgürlüklerinden yoksun oluşları Bertrand Russell (1872–19709) tarafından da eleştirilmiştir. Bu durumu O “More’un  topya’sındaki yaşamın başka ütopyalardaki gibi, dayanılmaz  lde sıkıcı olduğu kabul edilmelidir. Mutluluğun esası değişliktir, h lbuki ütopyada pek az değişlik vardır. Düşsel olduğu kadar güncel olan bütün planlı toplumsal sistemlerin eksikliğidir bu”³²⁴ sözü ile  zg rl ğun bir proplem olduğunu dile getirmiştir.

2.2.6. Adalet

More, devletinde yasaların  topyalılara eşit bir şekilde uygulanmasını  ng r r. More adalet kavramına bakışını dile getirirken bu kavramın tanımlamasını yaparak başlamıştir. O, eserinde iki tür adalet anlayışından söz eder; “biri, yerlerde sürünen ve sadece yoksul kesimlere uygulanan, sıkı kurallara tabi, sınırları belli bir adalet anlayışı, diğeri ise saygın kesimler için geçerli, prenslere özgü ve sınır tanımayan adalettir. Bu tür adalette yasalara uygunluk ve uygunsuzluk keyfidir, sadece çıkarlara bağlıdır.³²⁵ Yine O bir diğer yerde ise “kamu yargıçları para hırısıyla veya taraf tutarak y nlendirildiklerinde, toplumun gerçek gücünü temsil eden adalete zarar verirler”³²⁶ demektedir.

More’un üzerinde durduğu her iki düşünceyi tahlil edecek olursak ilk düşüncede sınıflı bir adaletin k t l ğu vurgulanmış ilkinde ezilen tarafa ve adaletin sınırlılığına dikkat çekerken ikincisinde ise ezen ve sınır tanımayan, keyfice uygulanan adalete vurgu yapılmıştir. Ancak More’un tasarladığı devlette eleştirdiği adaletten kaçabilmesi olanaksızdır. Çünkü tasarlanan devletin mükemmel bir işleve sahip olacağı d ş n lm ş, ama aksayabileceği göz ardı edilmiştir.

³²² Dinlerde günah kavramı çok önemlidir. Günah çekicidir ve insanın Tanrı karşısında varoluşsal gerçekliğinin bir ifadesidir. Günah ve insanın yazgısı birlik ifade eder. Bireyin günah işlememesi düşünülemez. Ancak g nahtan sonra g cs zl ğun bir ifadesi olarak Tanrı’ya karşı tevbe etmesi esastır.

³²³ Cioran, E. M., a.g.e., s.85-86.

³²⁴ Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, Ortaçağ, c.II, İstanbul, 1997, s.267.

³²⁵ More, Thomas, a.g.e., s.134.

³²⁶ More, Thomas, a.g.e., s.132.

2.3. THOMAS MORE ÜTOPYA’SINDA DİN

More ütopyasında dine yer veriyor mu? Ütopik devletin dine ve dini hayata bakışı nasıldır? Farklı dini yapılara imkan tanımakta mıdır? Dini bir ahlaktan söz edilebilir mi?

Ütopya, kentleri, ticareti, seyahatleri, devletin kurumsal yapısını nasıl düzenledi ise devletteki dini yapıyı da aynı biçimde düzene koymuştur. Bu sebeple Ütopya’da yeniden düzenlenen dinin inanç yapısı, ritüeller ve mabetler, ahlak ve hukuk kurallarına bakmamız bize Ütopya’da sunulan dini yapıyı daha anlaşılır kılacaktır.

More’un ütopyasında din ve farklı inançlara yer verilir. Dini yapı hem çok tanrılı hem de birçok farklı dini içinde barındıran çoğulcu yapıdadır. Ütopya kentlerinde gök, ay ve yıldızlara tapınanlar olduğu gibi geçmişte yaşamış şanı yüce kişilere tapınma da söz konusudur. Çoğunluk ve bilge kişiler ise ebedi, sonsuz ve insan aklını aşan Tanrı’ya inanırlar. O’na “her şeyin babası” adını verirler. Ancak bütün toplumun birleştiği ortak nokta, nitelikleri farklı olsa da dünyaya hükmeden varlığın tek olduğudur. Bu tek varlığa ütopyalılar Mithras ismini vermektedirler. Hıristiyanlık da ütopyada yaşanan dinlerden birisidir.³²⁷ More arkadaşı Peter Giles’e yazdığı mektupta ütopyaya gidip, orada yaşamak isteyen birçok insan olduğunu belirtir. Bunlardan birisi de bir teoloji profesörüdür. Amacı ise Hıristiyanlığın bu adada gelişip, büyümesini sağlamak ve Ütopyalıların piskoposu olmaktır.³²⁸ Bloch’a göre, ütopyalıların Hıristiyanlığı benimsemesi, Hıristiyanlığın daha soylu fikirler içermesi değil, İsa’nın, müritlerinin komünistçe yaşam tarzını tasvip ettiğini işittikleri içindir.³²⁹ Diyebiliriz ki, insanların Ütopya’da Hıristiyanlığı kabulü, bu dinin ütopik devletin öngördüğü sisteme daha yakın olması nedeniyledir.

Yukarıda anlatılan dini yapıda olursak ütopyalılar çok kültürlü ve dinli bir yapıya sahiptir. Alman düşünür Windelband (1845–1915) dini hoşgörü fikrinin ilk olarak More’da karşımıza çıktığını söyler.³³⁰ Bu yönüyle de o günümüz din

³²⁷ More, Thomas, a.g.e., s.147-148, Mosca, Gaetano, Siyasi Doktrinler Tarihi, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, 1968, s.118; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., s.372; Beer, Max, a.g.e., s.336.

³²⁸ More, Thomas, Ütopia, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, 2003, s.23-24.

³²⁹ Bloch, Ernst, a.g.e., 626.

³³⁰ Fındıklıoğlu, Z. F., a.g.e., s.94.

felsefecilerinin tartıştığı, Tanrı kavramının üst bir kavram olarak kullanıldığı ve altta geniş bir çeşitliliğe imkân tanıyan dini çoğulculuğu çağrıştıran bir yapıya sahiptir. Ütopya'da İngilterede hâkim din olan Hıristiyanlık ön plana çıkarılmamış olup, ütopya kentlerinde kültürel olarak eski Yunan'a dönüş söz konusudur. Dini inançlardaki politeist ve doğaya dönüşü bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Çünkü ilerde aydınlanma dönemi felsefecilerinde karşımıza çıkacak olan doğal din akımının nüvelerini de burada görmekteyiz. Din kurumsal olarak devlet, evlilik vb. kurumlarda olduğu gibi ütopyada kurgulanmış olup, devlette hayatın her alanında uygulanmamıştır. Ancak devlette her dini yapıya imkân tanınmış olsa bile ateizme yer verilmemiştir.³³¹ Kanatimizce ateizme devlette yer verilmemiş olması özgür düşüncenin belirli bir aşamaya gelmiş olmasına rağmen hala kilise etkisinin yoğun olmasında görebiliriz.

Ütopya halkı, iyi kişilerin ödüllendirilip, kötü kişilerin ceza göreceği ahiret inancı olarak niteleyeceğimiz inanca da sahiptirler. Onlara göre ölümden sonraki yaşamın hiçlik olduğu inancında olan kişi rezil bir kişidir. Böyle kişileri Tanrı'nın hoş karşılamadığına inanırlar. Ruhun bedenle birlikte öleceğini sananlara yöneticilik görevleri vermezler. More bu anlayışı ile, gelecekte ilham kaynağı olduğu sosyalistlerden ayrılmaktadır.³³² Çünkü sosyalist kuramcılar her olguyu bu dünyada aramakta olup metafizik kavramlar olan ruh, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret âlemi gibi kavramları kabul etmemektedirler.

Ütopya'da dinin yaşandığı yerler olan tapınaklar kent sayısı kadar olup, her kentte de 13 rahip bulunmaktadır. Rahiplerin görevi ise kutsal şeyleri korumak, Tanrı'ya ibadet etmek ve toplum törelerini denetlemektir. Ayrıca rahiplerin seçimle gelmesini ve kadınların rahip olabilmesini önerir.³³³ Her iki öneri de Hıristiyanlık için çözülmesi güç bir problem olmuştur.

More'un Ütopya'sında dini ayinler her ay ve yılın son ve ilk günleri olup, bu günler kutsal ve dini bayramlarıdır. İnsanlar tapınaklarda Tanrı'ya dua ederek ondan af dilerler. Ayinlerini güzel koku ve tütsüler eşliğinde yaparlar. Müzik eşliğinde

³³¹ More, Thomas, a.g.e., s.108.109.147.159.160; Ağaoğulları, Mehmet Ali, a.g.e., s.372.

³³² Urgan, Mina, Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More, İstanbul, 1984, s.72.

³³³ Göze, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, İstanbul, 2007, s.122.

ilahiler söylerler. Ayinlerde hiçbir dini kötileyici söz kullanılmayıp, ortak inanca uygun bir şekilde ibadet edilir. İbadetlerin icra edildiği tapınaklar da ortak inanca göre tertiplenmiş olup, dini farklılığa müsaade edilmemiştir. Her dinin kendine özgü ibadetlerinin yapılacağı yerler ise kişilerin kendi evleridir.³³⁴ Bu düşünceye bakacak olursak bu tür bir yapılanmanın İlkçağ Yunan dini yapısında da olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarı da betimlemeye çalıştığımız din, uygulamada rahiplerin ön planda olduğu basit bir yapıya sahiptir. Din sadece tapınaklarda kendisini görünür hale getirmektedir. Dinin pratik olarak halkın doğal yaşamına yansımaları sınırlıdır.³³⁵

More'un dinin bir diğer problem olan ahlaka bakışı ise, dini ahlaktan ziyade mutluluk ahlakı üzerine kuruludur. Hem bedenen hem de ruhen iyinin, erdem ve zevkin ne olduğu, mutluluğun bir şeye mi yoksa birden fazla şeye mi bağlı olduğu onların üzerinde düşündükleri ahlaki sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.³³⁶

O'na göre erdem doğaya uygun bir şekilde yaşamaktır. Doğa da insanları hayatın zevklerine götürür. Eylemlerin ve erdem denilen şeyin amacı büyük mutluluklara erişmek ve hayattan zevk almaktır. Doğanın insanları yönlendirdiği ve zevk aldığı zihinsel ve bedensel her şey hazdır. Zevkler de bedensel ve ruhsal olarak bölümlenmektedir. Ruhsal zevkler güzel geçmiş bir yaşam ve geleceğe umutla bakılan bilinci ifade eder. Bedensel zevkler ise yeme, içme ve cinsellik olup vücuda hemencecik zevki tattırır duygulardır. Bu zevklere baktığımızda zevkin ve hazzın hemen akabinde acının ve pişmanlığın ardı ardına geldiğini görürüz. Bedenimizdeki haz ve acılar döngüsel bir birlikteliği ifade eder. Bedensel zevkin ikinci bir türü vücudun sakin, huzurlu ve dengeli olmasının sonucu, acı ve kötülükten arınmış, zevklerden uzaklaşmış içsel zevki ifade eder. Ütopyalılar birinciyi kötülemezler, ancak amaç ikinciye ulaşmaktır. Ahlakın amacı üzüntüden uzak, olabildiğince mutlu bir yaşam sürmek ve insanlığın mutlu olması için çaba göstermektir.³³⁷

Dinin hayatın bazı anlarına, dini yapıların da şehrin belli bölümlerine ait kılınması Rönesans akımının getirmiş olduğu bir sonuçtur. Bu dönem eserleri

³³⁴ More, Thomas, a.g.e., s.158-161.

³³⁵ More, Thomas, a.g.e., s.159-162.

³³⁶ More Thomas, a.g.e., s.114-119; Beer, Max, a.g.e., s.335.

³³⁷ More, Thomas, a.g.e., s.108-109.

yaşamın amacının zevk almak olduğunu vurguluyor, yeni bilimsel gelişmeler ve eski edebi bilgilerle Hristiyanlık öğretilerinin bir sentezini yapmaya çalışıyorlardı. Hristiyanlık doğal dinle bağdaştırılmak isteniyordu. Rönesans ütopyaları Ortaçağ felsefesinin aksi olarak hareket noktasına insanı, onun bilme ve egemen olma duygusunu koymuştur. Rönesans ütopyaları Hristiyanlığın Tanrı kavramını dışlayarak kendi Tanrı kavramını yaratmak istemesinin özlemi içerisinde olmuştur. Yaratıcılığa soyunan insan, Tanrı'dan iyisini yapmak, kendisinininkinden üstün bir cennetin getireceği aşağılamayı O'na yaşatmak istemektedir. Rönesans ütopyaları insanın kendi krallığını ilan ederek Tanrı'yı yok saymak istemektedir.³³⁸ Tage Lindbom (1909–2001)'un da söylediği gibi Tanrı'lar gibi olmak isteyen insan, gücüyle bağımsız bir hükümlan olmak zorundadır ve bu aşkın güce götüren yol profan bilgidir, insanın duyumsal ve zihni fakülteleri öncülüğünde elde ettiği bilgidir.³³⁹ Diyebiliriz ki Rönesans Ütopya'larında insan kilisenin kurguladığı din ve Tanrı kavramından yavaş yavaş kopmaya başlamıştır. İlkçağ mitolojisindeki Prometheus örneğinde olduğu gibi bağımsız davranma yoluna girmiştir.

2.4 THOMAS MORE FELSEFESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ DEĞERLENDİRMESİ

Thomas More dönemi Avrupa'sı dini yapı ve devletlerin siyasi yapılarında çekişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde İngiltere-Fransa arasında süren yüzyıl savaşları, akabinde York hanedanı ile Lancaster hanedanı arasındaki, Lancaster hanedanının kazanmasıyla biten Güller Savaşı vb. olaylar meydana gelmiştir. Güller savaşında kazanan taraf olan Henry Tudor, VII. Henry olarak tahta geçmiş ve Tudor hanedanlığı başlamıştır. More ise oğul VIII. Henry zamanında yaşamıştır. Görüldüğü üzere Avrupa'da siyasi bir bölünmüşlük sözkonusudur. Yüzyıl savaşları sırasında bütün Katolikliğin dini lideri olan Papa'nın İngiltere'ye destek vermemesi ilerde İngiltere'de Katolikliğin sonu olacak reform hareketine

³³⁸ Faure, Paul, Rönesans, Çev. Hüseyin Boysan, İstanbul, 1995, s.116-117,121; Cioran, E. M., a.g.e., s.105; Çotuksöken, Betül, a.g.m., s.83.

³³⁹ Doğan, Sedat, a.g.m., s.76.

zemin hazırlamıştır. Çünkü halk içte ve dışta yaşanan uzun savaşlar sonunda Roma'dan uzaklaşmaya başlamıştır.³⁴⁰

More, reform hareketinin Hristiyan Avrupa'ya zarar vereceği düşüncesi ile Katolik inancını savunmaya sıkı bir şekilde bağlı kalmıştır. Hatta o, Protestan hareketini, döneminde İngiltere'de meydana gelen veba salgınından daha tehlikeli görür. Bu sebeple Ütopya'sında sağladığı dini hoşgörüyü gerçekte Protestan olanlara göstermemiştir. Düşüncesinin temelinde papalığın Avrupa'yı birleştireceği ve reform düşüncesinin Avrupa'yı yok edeceği inancı vardır. More'un hayal ettiği şeyler; Hristiyan hükümdarlar arasında barış olsun, İsa'nın kilisesi tüm yanlış ve sapık görüşlerden arınıp, birlik içinde yaşasın, kralın evlilik sorunu hayırlı bir sonuca varsın³⁴¹ şeklindedir. Ancak onun bütün bu istekleri gerçekleşmemiştir. Avrupa hızlı bir şekilde dini ve siyasi bölünmeye doğru yol almıştır. Ancak, More, Luther'i eleştirmiş olsa da, bazı yorumculara göre eserine Protestan inancın sızmamış olması mümkün değildir.³⁴²

More dönemi, reform hareketi dışında, Rönesans'ın da yoğun yaşandığı dönemdir. Leguis'e göre 'Ütopya' İngiliz hümanizminin başyapıtıdır.³⁴³ Ütopya düşüncesi, eski Yunan edebiyatı, felsefesi ve siyaseti ile yoğun bir ilişki içindedir. More, siyasi yaşamında Katolik inancının gerekliliği ile hümanist düşüncenin arasına sıkışmış olup her ikisinden de vazgeçemeyecek bir konumda bulunmaktadır. More, Ütopya'sının sonunda anlatılan devlet düzenini, birçok noktada mükemmel, bazı noktalarda eksik bulduğunu söyler.³⁴⁴ Bu düşünce onun ruhunda yaşadığı çelişkinin, Rönesans, reform ve Katoliklik arasındaki çatışmanın sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

More gerçek hayatında, ütopyadaki din kurgusundan farklı olarak dindar ve koyu bir katoliktir. Dini inancındaki sarsılmaz durum sebebiyle idam edilmiştir. Katolik inanca sahip olarak öldürülmenin ödülü ise Katolik kilisesi tarafından azizliğe yükseltmek olmuştur. O'nun bireysel yaşamında daha ileri giderek Püriten

³⁴⁰ Urgan, Mina, a.g.e., s.12-13.

³⁴¹ Urgan, Mina, a.g.e., s.34.

³⁴² Jameson, Fredric, a.g.e., s.47.

³⁴³ Urgan, Mina, a.g.e., s.11.

³⁴⁴ More, Thomas, a.g.e., s167-168.

bir yaşantıyı tercih ettiği dönemler de olmuştur. Sonuçta More ütopyaadaki çok kültürlü dini yapıdan farklı olarak, siyasi yaşamında Katolikliğin birleştirici gücüne inanmış, papalığın ön planda olmasını istemiştir.³⁴⁵

More'un Ütopya'sında sunulan din-siyaset ilişkisi gerçek yaşamındakinden farklıdır. Onun Ütopya'sında din İlkçağ'daki gibi basit ve natürelidir. Din devletle iç içe olmayıp, tapınaklara ve evlere hapsedilmiştir. Sosyal hayatta ve hukukta dine yer yoktur. R. W Chambers (1874–1942) More'un ütopyasını akıl ve felsefe üzerine kurulu Pagan bir devlettir sözü ile değerlendirir.³⁴⁶ Ancak bu Romalı Katolik eleştirmene göre, Ütopya'nın sosyalist okuması yanlış yorumlanmış ve usulsüz sahiplenilmiştir. O'na göre, More yıkılmakta olan bir toplum biçiminin savunucusu ve Hristiyanlığa özgü dayanışma değerlerini yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Onun tesis ettiği devlet ideal bir devlet olmayıp, Hristiyan okullarda utanma duygusu oluşturacak Pagan bir devlettir.³⁴⁷ Kumar'a göre de, Ütopya devleti pagandır. Çünkü bu yazarlar (Rönesans dönemi ütopyacılara) samimi Hristiyan olsalar bile, ütopyayı tartışmasız bu dünyaya ait, insanın özgür iradesi ile bu dünyadaki malzemeye kuracağı bir düzen olarak görürler şeklinde açıklamıştır.³⁴⁸ Kanatımızca Chambers'in Ütopya'nın Pagan dini yapısını kabul ettikten sonra onun Hristiyanları eğitmek için yazıldığı iddiası zorlama ve savunmacı bir yaklaşım gibi gözükmektedir.

More'un Ütopya'sı Hristiyanlığa açıkça aykırıdır. Cioran da aynı kanaati, eserinde dile getirerek Hristiyanlık ruhları tatmin ettiği müddetçe ütopya insanları baştan çıkaramazdı. Ütopya bu amacını aydınlanmış batıl inançların hüküm sürdüğü zamanda başarmıştır. O, More'u bu saçmalıkların ve hareketlerin atası olarak görür. Eleştirisini "İsa, Tanrı'nın krallığının burada ya da şurada değil, içimizde olduğunun güvencesini verirken, krallığı zorunlu olarak dışta gören, onun derin benliğimizle ya da bireysel selametimizle bağını hiç kurmayan ütopya insanları peşinen kınıyordu" sözüyle ütopya hakkındaki eleştirisini ve kaygısını belirtmiştir.³⁴⁹

³⁴⁵ Urgan, Mina, a.g.e., s.34-35.

³⁴⁶ Atayman, Veysel, Önsöz, More, Thomas, a.g.e., s.13.

³⁴⁷ Abensour, Miguel, a.g.e., s.15.

³⁴⁸ Kumar, Krishan, Ütopyacılık, s.60; Göktürk, Akşit, a.g.e., s.38.

³⁴⁹ Cioran, E. M., a.g.e., s.89-90.

More, yukarıda ifade edildiği gibi Ütopya’ında Hıristiyanlığın yok sayabileceği bir dini yapıyı öngörmüştür. Çünkü Hıristiyanlık insanın doğuştan kötü ve günahkâr olduğu inancında iken, More’e göre insanın doğası iyidir. Hıristiyan Orta çağ Avrupası savaşı ön planda tutup yıllarca haçlı savaşları ile uğraşmışken, ütopyada savaş en son başvurulacak yöntemdir. Hıristiyanlıkta haz ve tutkular ruha zarar veren şeyler olup, püritence yaşamı onaylarken, ütopyada haz ve tutkulara yer verilmiştir. More yaşadığı dönem Avrupa’ında dini düşüncenin özgürleşmesine, reforma şiddetli bir karşı çıkış içinde iken, ütopyada geniş bir dini serbestlik söz konusudur. Yine rahiplerin seçimle işbaşına gelmesi, yaşlı kadınlarında rahip olabilmesi ve evlenebilmesine olanak tanınması Hıristiyan dini yapısına aykırı önerilerdir.³⁵⁰

Ütopya’da her ne kadar çok dinli bir yapı öngörülmüş ve din sosyal yaşamdan ve kent yaşamından ayrı tutulmuş olsa da önemlidir. Ephraim Chambers (1680–1740)’a göre “Ütopya’da din her şeyden daha önemlidir. Adanın tüm düzeni dinsel coşku üstüne kuruludur.”³⁵¹ Bu yorumun ütopya okunduğu zaman aşırı olduğu görülecektir. Adada din önemlidir, ancak hayatın her alanında kendisini fiili olarak hissettirecek kadar hayatın içinde değildir.

Ütopya’da din ve din adamları sınırlı bir statüye sahiptirler. Din adamlarının görevi, kutsal şeyleri korumak, Tanrı’ya ibadet etmek ve toplumun törenlerini denetlemek olarak belirlenmiştir.³⁵² Rahibin görevi halkı doğruluğa teşvik etmek ve onları uyarmaktır. Kötü kişileri cezalandırma ve ıslah etme yetkisi prence ve diğer yöneticilere aittir. Rahibin yaptığı en sert hareket ise onları toplumdan dışlamaktır.³⁵³ Bu düşüncelere baktığımız zaman dinin ve din adamlarının devlet yönetiminde devre dışı bırakıldığını söyleyebiliriz.

More, devletlerin yok olmasını dinler arası çatışmalara bağlamaktadır. Zaten kral Ütopüs de, Ütopya adasını dini iç çekişmeler neticesi elde etmiştir. İlk yaptığı şey devletin çöküşüne neden olan iç dini çekişmeleri yasaklaması ve dini zorlamayı yasak etmesi, her çeşit dini yaşantıyı serbest bırakmasıdır. O, devlette dini tebliği,

³⁵⁰ More, Thomas, a.g.e., s.108-109,149-150,156-157.

³⁵¹ Urgan, Mina, a.g.e., s.72.

³⁵² More, Thomas, a.g.e., s.156.

³⁵³ More, Thomas, a.g.e., s.156.

zorlama olmamak şartıyla serbest bırakmıştır. O, bu kurala aykırı hareket edenlere, en ağır ceza olan kölelik ve sürgün cezası önermiştir. Çünkü dini çatışmalar, ekinin olgunlaşmasının çalı ve dikenlerle engellenmesi örneğinde olduğu gibi, dini çatışmaları gerçek dinin ortaya konulmasına engel görmüştür.³⁵⁴ More, bu düşüncesiyle dini özgürlükleri savunur görünmektedir. O, dini çatışmaların toplumu ve devleti yok edebileceği kanısındadır. Çatışma ortamı dini yapıdaki güzellikleri yok edip, halkın gözünde onu kötü olarak gösterebilecektir. Yapılması gereken halkı serbest bırakarak, onların, olağan bir şekilde doğru olanı bulmalarını sağlamak olmalıdır. Ancak More uygulamalarında Ütopya'dakinden farklı davranmıştır. Hayatta iken Protestan hareketi heretik bir akım olarak görmüş ve hayatı pahasına da olsa onunla mücadele etmiştir.³⁵⁵

More'un yukarıdaki düşünceleri ilerde Avrupa'nın sekülerleşmesine yol açacak düşünceler olarak görülebilir. Çünkü Ütopya'daki sekülerleşme mutlak devletin kontrolünde olup, dini özgürlüklerin sınırsız yaşanması asla kabul edilecek bir şey değildir. Devlet tapınakları ve ibadetleri bile sınırlamış ve bir serbesti öngörmemiştir. Hatta uygulamaları ile bir devlet dinine yol açtığını bile söyleyebiliriz. Devlet, dine özgürlük tanımış gibi görünse de gerçekte tehdit olarak algılamış, onu sınırlamakta bir sakınca görmemiştir.³⁵⁶

Ütopya'da dinin ahlakla birebir ilintisi de söz konusu değildir. Dinlerin kendilerine özgü ahlaki kuralları söz konusu iken, Ütopya'da mutluluk ahlakı ön plana çıkmaktadır. Dinler bedensel hazları ve mutluluğu ruhun yetkinleşmesinde bir engel olarak görürken, ütopyalılar İlkçağ düşüncesinde olduğu gibi bedensel hazlara ve mutluluk düşüncesine göre hareket etmektedirler.³⁵⁷

More, toplumsal yaşamda dini ön plana çıkaran kişilerden de bahseder. Bunlar bir kısmı her türlü zevki ve hazzı yaşayan gruptur. Diğeri ise kendilerini haz ve tutkularından uzak tutup keşişçe bir yaşantıyı izleyenlerdir. Ütopya'lılar bunlara Brutheskas (tarikat keşişi) adını verirler. Ütopya'lılar bunlardan birinci grubu tercih ederler. Aslında bu durum, More'un ütopyasına aykırı bir durum olarak görülse bile,

³⁵⁴ More, Thomas, a.g.e., s.150.

³⁵⁵ Fındıkoğlu, Z. F., a.g.e., s.94.

³⁵⁶ More Thomas, a.g.e., s.156-159.

³⁵⁷ More, Thomas, a.g.e., s.114 -118.

Hıristiyanlıkta varolan tarikat yapısının bir etkisi olarak görülebilir. Bir başka yoruma göre ise Ütopya manastırlardaki ortak yaşama ruhuna duyulan özlemin ifade edilmesidir.³⁵⁸ Belki de bu durum, More'un gençlik yıllarını geçirmiş olduğu manastırlara duymuş olduğu özlemin ifadesidir. More'un Protestanlığı reddinin arkasında VIII. Henry'nin manastırları kapatması ve onların zenginliklerini yağmalaması da etken olabilmıştır.³⁵⁹ Çünkü Ütopya düzeni ile manastır yaşamının mükemmel işleme arasında sıkı bir ilişki sözkonusudur.

Sonuç olarak More'un Ütopya'sında din-siyaset ilişkisine bakışı devlet odaklıdır. Ütopyanın bir gereği olarak devlet, dini kentin belli bir alanına ait olarak görmüştür. Dini çoğulculuğa imkân sağlamış gibi görünse de devlet yönetimi içerisinde dinin etkin olmasına imkân vermemiştir. Devlet de dinin etkisi az veya hiç yoktur. Din ve din adamları ütopyik devleti ayakta tutabilmek için vatandaşlara moral eğitimi veren sınırlı bir role sahiptir.

More'un Ütopyasında siyaset, din ve ikisi arasında ki mevcut ilişkiyi tahlil ettikten sonra bir diğer Rönesans düşünürü olan Campanella'da siyaset, din ve ikisi arasındaki ilişkiyi tahlil etmek Rönesans ütopyalarını ve bu dönemi daha anlaşılır hale getirecektir.

3.1. TOMMASO CAMPANELLA FELSEFESİNDE ÜTOPYA

Tommaso Campanella (1568–1639) yılında İtalya'nın Calabre şehrinde doğmuştur. Düşünceleri nedeni ile yaşamının 27 yılını hapishanelerde geçirmiştir. Yaşadığı dönem reform ve hümanist düşüncenin geliştiği ve Avrupa devletlerinin, toplumlarının yenileşme çabalarına girdiği çalkantılı dönemlerdir. Hatta bu dönemde Husçu'ların bir kolu olan Taboritler dinsel törenlerin birçoğunu atmış, din reformunu da mal ortaklığına dayanan bir devrimle tamamlamak istemişlerdir. Aşağıda görüleceği üzere Campanella karmaşa dönemi felsefecisi olup, kendisi dönemi içindeki rolünü “ben doğacak yeni sabahların çan sesiyim” ifadeleri ile açıkça ortaya koymuştur.³⁶⁰

³⁵⁸ Göktürk, Akşit, a.g.e., s.36,37; Abensour, Miguel, a.g.e., s.15; Sargent, Lyman Tower, a.g.m., s.94.

³⁵⁹ Jameson, Fredric, a.g.e., s.50.

³⁶⁰ Günyol, Vedat, Önsöz, Campanella Tommaso, Güneş Ülkesi, Çev. Vedat Günyol, Haydar Kazgan, İstanbul, 1996, s.7; Bloch, Ernst, Rönesans Felsefesi Üzerine, s.45–48.

Campanella, siyasi yaşamda aktif bir rol oynamaya çalışmış, yaptığı eylemlerin neticesinde uzunca bir süre hapis cezasıyla cezalandırılmıştır. İtalya'yı İspanyol sömürgesinden kurtarmak için ayaklanmaya öncülük etmiştir. Felsefesi, Aristoteles felsefesini bir eleştiri, metodu ise bilimsel metoda dayanan doğanın araştırılmasıdır. Pietro Giannone (1676–1748), Napoli Tarihi adlı eserinde bu ayaklanmada o'nun için söylediği sözler Campanella'nın zamanındaki konumunu göz önüne sermektedir. “Campanella yeni düşünceleri, özgürlük ve cumhuriyet tasarılarıyla az kalsın Calabria'nın altını üstüne getirecekti. Krallıkları yeni bir düzene sokmaya, toplumları yönetecek anayasalar koymaya kadar ileri götürmüştü işi”³⁶¹ ifadeleri ile onun bu dönemdeki konumuna işaret etmiştir. O hiçbir zaman mücadelesinden vazgeçmemiş, Papa VIII Urbanus'un (1631–1685) çabalarıyla serbest kaldıktan sonra, ömrünün sonlarını Dominiken manastırında rahat ve sessiz bir yaşam sürerek sonlandırmıştır.

Campanella'yı düşünce tarihinde ölümsüzleştiren ise felsefi anlayışının bir sonucu olarak kurguladığı Güneş Ülkesi adlı ütöpik eseridir. O eserini “felsefi bir topluluk fikri” olarak nitelemiştir.³⁶² Campanella Güneş Ülkesi'nin kurumlarını tasarlariken Thomas More'un Ütopya adlı eserini örnek aldığını bildirmekte, bununla beraber Platon'un bu konuda eser yazan ilk kişi olduğunu vurgulamaktadır.³⁶³ Nitekim Karl Vorlander'e (1860–1928) göre de Güneş Ülkesi, Platon'un Devlet isimli eseri ile aynı anlayışa sahip gelecekteki eşidir.³⁶⁴ Bu eseri ile Campanella'nın düşünce tarihinde adı varolmuş ve sosyalist devlet teorisyenlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Campanella eserinde mülk eşitliğinin olduğu ideal bir devlet tasarımı ortaya koymuş ve bu devletin fiilen de gerçekleştirilebileceği inancını taşımıştır. O'nun aşağıda aktaracağımız şiiri ütopya'nın gerçekleştirilebileceği fikrinin ifadesidir.

Mutlu bir altın çağ olduysa eskiden,

Niçin birkez daha olmasın,

Her şey dönüp dolaşıp,

³⁶¹ Günyol, Vedat, a.g.e., s.9.

³⁶² Beer, Max, a.g.e., s.347.

³⁶³ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.88.

³⁶⁴ Fındıkoğlu, Z. F., a.g.e., s.35.

Gelmiyor mu eski yerine?
 Düşündüğüm, öğütlediğim gibi benim,
 Paylaşırdı insanlar,
 Yararları, mutluluğu ve ahlakı,
 Cennet olurdu dünya.
 Uyanık, temiz sevgiler gelirdi diyorum.
 Azgın, kör sevgiler yerine,
 Yalan dolan, bilgisizlik yerine,
 Gerçek bilgi gelirdi,
 Ve kardeşlik zorbalığın yerine.³⁶⁵

Campanella şiirinde de ifade ettiği gibi her zaman ideal bir devlet özlemi içerisinde olmuş ve bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu sebeple biz onun ütopyasında siyasetin temel problemlerine, dine ve ikisi arasındaki ilişkiye odaklanarak Campanella'yı anlamaya çalışacağız.

3.2. TOMMASO CAMPANELLA FELSEFESİNDE SİYASET

3.2.1. Devlet

Campanella'nın siyaset anlayışı devlet odaklı bir bakışa sahiptir. Siyasetin temelinde devlet vardır. Bireyden ziyade o, devletin egemenliği ve devamlılığının sağlanmasını ön planda tutmuştur. Devlet bu sebeple, bütün kurumsal yapısıyla iç ve dış tehditlere karşı koruma altına alınmıştır. Bu korumacılığın bir sonucu olarak ada devleti tasarlanmıştır. Amaç ise olabildiğince uzun müddet devletin bekasını devam ettirebilmektir.³⁶⁶

Devlette kentlerin kurulmasından ve yerleşkesinden, ticari yaşama, ticari yaşamdan evliliğe devletteki sosyal yaşamın her alanı katı kurullarla tasarlanarak kurulmuştur. Devletin işleyişinde hiçbir şey tesadüfe bırakılmamıştır. Devletteki kurumlar bireyler değil, devlet ve toplum düzeninin devamlılığı göz önünde

³⁶⁵ Günyol, Vedat, a.g.e., s.14.

³⁶⁶ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.18-20.

bulundurularak tasarlanmıştır. Bu bağlamda her şeyin devlet odaklı olması gerektiği düşüncesini o, “çiftleşme işi, tek tek insanlar değil, toplum yararı bakımından düzenlenmiştir. Kimse yetkililerin buyruğu dışına çıkamaz, çiftleşmenin amacı tek tek insanların korunması değil, insan soyunun korunmasıdır”³⁶⁷ ve “önce toplumun, sonra da tek tek insanların hayatını gözetmek gerekir”³⁶⁸ sözü ile ifade etmiştir.

Campanella’nın devlet ve siyaset anlayışını ve ütopyasını en iyi ve doğru şekilde ifade eden ise Bloch’dur. O’nun devleti bütün insanların ve şeylerin doğru zaman, doğru yer ve doğru düzende olması kaydı ile bütün emirleri veren bir merkez, sınıfsız ama aşırı hiyerarşik bir düzenin ifadesidir.³⁶⁹

Devlet tasarımı Campanella’nın siyaset felsefesinin temelini oluşturur. Toplumun bütüncül yapısı devlet için daha önemli olup bireyler devlette ikincil konumdadır. O halde devleti yönetecek erklerin kimler olduğunu, halkın yönetime ne derece katılacağını irdelememiz ütopyayı daha iyi anlamamız için faydalı olacaktır.

3.2.2. Siyasi Yetke (Otorite)

Devlette otorite problemi deyince, devleti kimin yönettiği, yöneticilerin kimlerden oluştuğu, halkın yönetime hangi düzeyde katılabildiği, yasaların yönetimde ne kadar etkin olduğu soruları akla gelmektedir.

O’nun devlet yönetiminde, en üst noktada ‘Hoh’ ismi verilen metafizikçi bulunur. Dünya ve ahiret işlerinin başı odur. Hoh’un yanında Pan, Sin, Mor (Güç, Akıl, Sevgi) adı verilen savaş-barış, bilim, eğitim ve evlilik işlerini yöneten diğer üç yönetici daha bulunmaktadır. Bu üç yöneticinin kontrolünde diğer üç yönetici daha bulunur. Devletin yönetimi 13 kişilik gruba bırakılmıştır. Mutlak otorite, Hoh metafizikçiye aittir. Devlet bu yönüyle monarşik bir görünümde dir.³⁷⁰

Campanella’nın devlet yapısında insanlar iki sınıfa ayrılmaktadır. İlki yukarıda belirttiğimiz yöneticiler sınıfı, diğeri de halktır. Halk tabakası kendi

³⁶⁷ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.39.

³⁶⁸ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.56.

³⁶⁹ Bloch, Ernst, Umut İlkesi, s.630.

³⁷⁰ Campanella, Tommaso, a.g.e., 24-25,29; Bloch, Ernst, Rönesans Felsefesi Üzerine, s.57; Umut İlkesi, s.631; Mosca, Gaetano, a.g.e., s.129; Beer, Max, a.g.e., s.348.

aralarında bir sınıf ayırımına tabi tutulmazken, yöneticiler sınıf ayırımına tabi tutulmuştur.

Halkın devlet yönetimine katkısı sınırlıdır. Her ayın başında ve ortasında toplanan Büyük Kurultaya 21 yaşını tamamlamış yurttaşlar katılmakta, fikirlerini beyan edebilmektedirler. Kurultaya katılanlar devlet işlerindeki aksaklıkları, yöneticilerin görevlerini yapıp yapmadıklarını söylemek hakkına sahiptirler. Bu yönüyle de halkın sınırlı derecede yönetime katılabildiğini ve söz sahibi olabildiğini söyleyebiliriz.³⁷¹

Yöneticileri halk denetleyemediğine göre devlet içinde, zorbalığa kaçmadan onları görevleri içinde ne tutabilir? sorusuna verilecek cevap ise, eğitimidir. Ütopya da çocukluktan itibaren başlayarak verilecek olan eğitimin amacı, her vatandaşa nasıl yurttaş olabileceğini en iyi şekilde öğretmektedir. Bu sebeple de devletin yönetiminde önemli aygıtlardan biri olan yasalar, devlet yönetiminde önemli değildir. Çünkü vatandaşların uyacağı yasa sayısı çok azdır.³⁷²

3.2.3. Eşitlik

Campanella'nın Güneş Ülkesi adlı eserinde halk devlette eşittir. Halkın birbirine karşı bir üstünlüğünden söz edebilmek imkânsızdır. Vatandaşların eşitliğini devlette sağlayan durum vatandaşın özel mülk sahibi olmamasıdır. Güneş Ülkesi'nde her şey ortaktır. Campanella'nın devletinde herkes hem zengin hem yoksuldur. Zengindir, çünkü kent bütün ihtiyaçlarını karşılar. Yoksuldur, çünkü kimsenin özel mülkü yoktur, her şey ortaktır. Kadınlarla cinsel ilişki kurmada yatak ortaklığı bile söz konusudur. O bu düşüncelerini ilk Hristiyanlarda kadınların dışında her şeyin ortak olduğu fikri ile de temellendirmek istemiştir.³⁷³ Görüldüğü üzere Güneş Ülkesi'nde eşitlik vurgulanmış, toplumda varolan eşitsizliklerin nedeni olarak da mülk sahibi olmak görülmüştür. Hatta evlilik, eş sahibi olabilmek dahi eşitsizliğin nedeni olarak görülmüştür.³⁷⁴

³⁷¹ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.60-61.

³⁷² Campanella, Tommaso, a.g.e., s.63-64.

³⁷³ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.42-43; Gül Fikri, a.g.m., s.55; Beer, Max, a.g.e., s.347.

³⁷⁴ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.25, 32-33,35,39,43,51.

More ve Campanella'ya göre eşitlik, özel mülkiyet ve aileye sahip olmama üzerine kurgulanmıştır. Amaçları ise devletin korunmasıdır. Campanella'nın devletinde eşitlik anlayışı toplu yaşamaya dayalı mal ortaklığı, kadın ortaklığı ve nimet dağılımı anlayışı üzerine kuruludur. Bu eşitlik kurgusu ile de o, komünizm ve sosyalizm gibi doktrinlerin öncüsü olarak görülmüştür.³⁷⁵ Ancak eşitlik anlayışında kadınların toplumdaki eşitliğinden sözdebilmek pek mümkün gözükmemektedir diyebiliriz. Zaten ileriki dönemlerde feminist ütopyaların oluşmasına yol açan temel etmenlerden en önemlisi kadının ütopyalardaki ikincil konumu olmuştur.

3.2.4. Özgürlük

Campanella'nın Güneş Ülkesi'nde insanların özgürlüğünün sınırı devlete bağlıdır. Modern siyaset felsefelerinde anlatılan şekliyle bu devlette özgürlükten ve bireyden bahsedebilmek olanaksız gibidir. Campanella da bireyi devlet için kullanmıştır. Devlette bireyin kimliği bırakılmış, toplumsal bir sınıfa aidiyeti ifade eden üst kavramlar kullanılmıştır. Mesela devlette yirmi bir yaş üstü her erkeğe "baba", altındakilere ise "oğul" ismi verilmiştir.³⁷⁶ Yine toplumda çok az bir farklılık olmak kaydıyla herkes aynı tip elbise giymek zorunda bırakılmıştır. Cinsellik çağına gelen erkek ve kadınların yılın hangi ayında kimle cinsel ilişkiye girebileceği, sevgi işlerinden sorumlu yöneticinin gözetiminde olmaktadır. Devlette bireylerin özel mülkiyetleri yoktur. Her altı ayda yaşanan mekânlar çevreye uyum sağlayarak aidiyet duygusu kazanmamaları için değiştirilmektedir.³⁷⁷ Toplumdaki çocukların herkesin oğlu veya kızı sayılmaları aynı düşüncenin sonucudur. Birey, devlette özgürlüğünü devlet ve devlet yöneticilerinin izin verdiği ölçüde ve onların gözetiminde kullanabilmektedir.

Güneş kentlilerin yaşamında ve özgürlüklerini kullanmalarında, devlet görevlileri kadar, dünyanın işleyiş ve düzeni de önemlidir. Günümüz ifadesiyle astroloji, güneş sisteminin hareketi sonucu oluşan burçlar insanın kaderi üzerinde yoğun bir etkiye sahiptir. Kişilerin giydiği elbiseleri değiştirme ve cinsel ilişki vb. şeyler burçların konumuna göredir.³⁷⁸ Bu durum onun tasarladığı dünya-âlem-insan

³⁷⁵ Urgan, Mina, a.g.e., s.90; Mosca, Gaetano, a.g.e., s.128; Ağaoğulları, Mehmet Ali, s.377.

³⁷⁶ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.27,60.

³⁷⁷ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.32-39.

³⁷⁸ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.34,36,54.

ilişkisinin bir sonucudur. Bu durumu Bloch şu şekilde ifade etmiştir. “Güneş, Tanrı’dır. Gezegenler de onunla birlikte, yukarıdan aşağıya onun egemenliğini kurarlar. Bizim yaşam koşullarımızı nasıl burçlar düzenlerse, toplumsal düzen de gezegenlerin durumundan esinlenmelidir. Gezegenler toplumsal yaşamın en büyük yöneticileridir. Devletin memurları, yukarıda belirtilen yıldızların konumuna göre, cinsel birleşmenin saat ve yerini bile saptarlar. Özgürlük kesinlikle ortadan kaldırılmıştır; dinlenme ve bireysel yaşam yoktur. Bireysel yaşam diye bir şey olamaz.”³⁷⁹

Genel bir değerlendirme ile ifade edecek olursak More ve Campanella, ütopyalarında halkın mutluluğunu ve eşitliğini temellendiren sosyal bir devlet teorisini sunar. Bloch, her ikisinde de mevcut olan eşitlik fikrini tahlil ederek şöyle bir sonuca varmıştır. “More astlık-üstlük düzenini tamamıyla yok edip tam eşitliği getirirken, bu eşitlik Campanella’da üzerine yeteneklerin, erdemlerin ve ilkeselliklerin, yeni hiyerarşisinin inşa edileceği zemini oluşturur. Mülkiyetin kaldırılması ile oluşan bu farklı eşitlik anlayışı Liberal-federatif sosyalizm (Robert Owen) ile merkeziyetçi sosyalizmin temelini oluşturmuştur. Liberal-federatif sosyalizmin atası More’dur. Merkeziyetçi sosyalizm, yaygın ve yüksek kumandasıyla, sosyal ütopyayı intizam ve tertiplemiş mutluluk olarak kurmasıyla Campanella temsil etmektedir.”³⁸⁰

3.3. TOMMASO CAMPANELLA FELSEFESİNDE DİN

Acaba Campanella düşünce sisteminde dine ne ölçüde yer vermiştir? Dinin toplum ve devlet işleyişinde ki rolü nedir? Ne tür bir Tanrı anlayışına sahiptir?

Campanella’nın Tanrı anlayışı varlık ve bilgi felsefesi ile ilintilidir. Biz onun Tanrı anlayışını ortaya koyarken kendimizi yoğun bir metafizik tartışmanın içinde buluruz. Güneş Ülke’lilere göre Tanrı her şeyin evrensel ve doğrudan doğruya nedenidir. Tanrı sonlu bir neden olarak değil, mutlak bir güç, bir ilk neden olarak görülür. İnsanlar eylemlerini yaparken iradeleri ile davranırlar ve böylece iradelerini kullanarak Tanrısal eylemin sınırsız genişliğini de değiştirirler. İnsan eylemlerini kullanırken gücü Tanrı’dan almakla beraber eylemleri yapan kendisidir. Tanrı her

³⁷⁹ Bloch, Ernst, a.g.e., s.56.

³⁸⁰ Campanella, Tommaso, a.g.e., 34-36; Bloch, Ernst, Umut İlkesi, s.634-635.

olayı evrensel (tümel) ve özel nedenlere bağlamıştır. Özel nedenler olmadan evrensel nedenlerin geçerli olması mümkün değildir. Zaman evrensel nedenleri içinde barındıran süreçtir. Mesela bir çiçeğin açabilmesi için onun güneş ışınları ile kaynaşması gerekir. Doğa olaylarının insan olayları üzerinde etkisi olmakla beraber zorunlu değildir. Mesela güneşin doğması bizleri yataktan kalkmaya zorlamaz, yalnızca kalkmaya çağırır. İnsan da bu âlemde tercihte bulunmaktadır.³⁸¹ Campanella bu ifadelerinde Tanrı'ya evrensel nedenlerin sebebi olma sıfatını kazandırmış, ancak insana da evrende özgürlüğü tanımıştır. Fakat bu özgürlük potansiyel irade özgürlüğüdür. Bir başka ifade ile devlette her istediğini yapabilme özgürlüğü olarak anlaşılmalıdır. Özgürlük söz konusu olsa bile yukarıda da ifade edildiği gibi devlet bunu sınırlamaktadır.

Güneş Ülkeliler iki metafizik ilke kabul ederler. Varlık, yani Tanrı, bütün varlıkların ilki, öbürü de yokluk yani hiçlik. Fiziksel olaylar yokluk, hiçlikten meydana gelir. Önceden varolan yeniden başlamaz, yeniden başlayan ise önceden yok demektir. Kötülük ve günaha ise yokluğa yönelik ve olumsuzluk söz konusudur. Günah irade yokluğundan oluşur. İnsan güçsüzlük, bilgisizlik, astrolojinin etkisi ve istemi ile günah işleyebilir. Bütün bunları da Tanrı öngörmüş ve düzenlemiştir. Tanrı mutlak bir varlık, insan ise görece ve kusurlu bir varlıktır. Ama günah yokluğun ve olumsuzluğun belirtisi olup, düzensizlik yoluyla yokluğa ve olumsuzluğa yönelen bizlerden doğar.³⁸² Campanella burada Tanrı-âlem-insan ilişkisine yönelmiştir. Din felsefesinin en temel problemlerinden biri olan kötülük (günah) problemine dikkat çekmiştir. Kötülüğün nedeni olarak insanı ve onun eylemlerini görmüştür. Tanrı mutlak iyi olduğuna göre, kötülük insanlardan kaynaklanmaktadır.³⁸³

Güneş Ülkeliler dünyanın sonsuzluğu düşüncesini reddederler. Bu amaçla da evrenden hareketle birçok delil ileri sürerler. Öldükten sonra ruhun yaşayacağı ve kıyametin kopacağı inancına sahiptirler. Tanrı anlayışları ise karmaşıktır. Güneş kentliler üçlü bir Tanrı'ya tapmaktadırlar. Tanrı en yüce güçtür. En yüksek bilgi ondan gelir. Güç ve bilgiden ise her ikisinin karışımı olan sevgi doğar. Bütün varlıklar metafizik özlerini güç, bilgi ve sevgiden alırlar. Tanrı, bilgelik, güç, kudret,

³⁸¹ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.76-78.

³⁸² Campanella, Tommaso, a.g.e., s.71-72.

³⁸³ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.72.

aşk'ın birliğidir. Bunlar Tanrı'dan neşet ederek, giderek daha bedensel hale gelen dünyanın içinden, tarihsel varoluşa, koşulları içinde dünyaya müdahale ederler.³⁸⁴

Güneş Ülke'liler yukarıdaki Tanrı algılamalarının yanı sıra, güneşe ve yıldızlara, canlı varlıklar, Tanrı'nın birer delili (mihrab) gözüyle bakmaktadırlar. Güneşe büyük bir saygı duymakla beraber Tanrı'ya taparlar. Güneş ise Tanrı'nın bir görüntüsü, yaratanın canlı bir yüzü, hayat kaynağı ve nimetlerin sebebidir. Bu nedenle ibadethaneleri güneş biçimindedir. Güneşte Tanrı'ya tapmaktadırlar. Gökyüzü Tanrı'nın tapınağıdır. Tanrı gökyüzüne, özellikle de güneşe bütün zenginliğini, parlaklığını saçıp dökmüştür.³⁸⁵

Campanella'nın düşüncelerini irdeleyecek olursak Tanrı'yı yaratıcı neden olarak görme konusunda Deizmin Tanrı'sına yakın gibi görünmektedir. Fakat Tanrı'nın kendisini bir üçleme içinde, gökyüzüne ve dünyadaki varlıklara yansıtması, varlıklarında ondan pay alması Plotinos'un (205–270) birden, varlıkların aynen güneşten sudur eder gibi ortaya çıkışını esas alan varlık anlayışına (sudurcu panteizm) yakın görünmektedir. Bir kısım düşünülere göre Campanella'nın panteist Tanrı anlayışı ile komünizm anlayışı arasında paralellik vardır.³⁸⁶ Ayrıca Güneş Ülkelilerin, rahipleri Tanrı'ya ulaşmada aracı olarak kabul etmeleri, her ne kadar Tanrı kabul etmeseler de güneşe saygı göstermeleri, Tanrı'ya insan kurban etmeleri, din ve ulus farkı gözetmeden Hristiyan, pagan ve Yahudi kahramanlarına mersiyeler okumaları, ölülerini ateşte yakmaları³⁸⁷ vb. nedenlerle ütopyadaki dinin, eski Yunan dini ve diğer dinleri anımsatan yönleri olduğunu da söyleyebiliriz. Bu yönüyle ütopya'da tasvir edilen dini yapı kültürel boyutuyla eklektik bir görünüme sahiptir.

Ütopya'da dinin yaşama geçirildiği, duaların yapıldığı, kurbanların sunulduğu yuvarlak şekle sahip tapınak mevcuttur. Tapınakta yeryüzü ve gökyüzünün sistemini anlatan resimler mevcuttur. Tapınakta dini görevleri gerçekleştirecek 49 adet rahip bulunmaktadır. Onlar tanrısal işlerin yapılmasından sorumludurlar. Tapınakta kutsal olana ait konular işlenmektedir. Rahipler vicdanları günahlardan temizlemekle

³⁸⁴ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.68-72

³⁸⁵ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.69-71.

³⁸⁶ Özden, Ömer H., Platon ve Campanella'nın Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması, Tabula Rasa, sa. XIII, Konya, 2005, s.48.

³⁸⁷ Eski Yunanlılarda ölü yakma geleneği yoktur.

görevlidirler. Ayrıca halkın günahlarını çıkarmasına yardımcı olmaktadır. Rahiplerin toplumda etkin olabilmeleri için toplumun değer yargılarına uymaları, mal, mülk ve evlenme tutkusundan kurtulmaları gerekir.³⁸⁸

Campanella'nın tasarladığı devlette her din ve kültür öğretilmektedir. Ütopya Ülkesinde Hz Muhammed (571–632) kötü bir yasa koyucu olarak tanımlanırken, Hz İsa ve havariler ise yüce ve kutsal kişiler olarak tanımlanmaktadır.³⁸⁹ Kanatimizce Campanella, devletinde yeni bir dini yapı tasarlamış olsa bile ait olduğu toplumun dini değerlerini ön planda tutmaktadır. Bu bağlamda O'nun İslam dinine karşı olan tutumu, zamanında Avrupa'da mevcut olan İslam karşıtlığı tutumunun devamıdır denilebilir.

Ütopyalıların dini Hıristiyanlık, Tanrısı da Hıristiyanlığın Tanrısı değildir. O, Güneş Ülkelilerin dinlerinin Hıristiyanlığa yakın ama Hıristiyanlık olmadığını, ancak Hıristiyanlığın bazı aşırılıklardan temizlendiği anda bütün dinlerin en gerçeği ve egemen din olacağını belirtir.³⁹⁰ Güneş Ülkesinde Hıristiyanlığın temizlenmesi (reform) gerektiğine vurgu yapılmış, ütopyalıların dinlerinin Hıristiyanlıktan farklı olduğu vurgulanmıştır.

3.4. TOMMASO CAMPANELLA FELSEFESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ DEĞERLENDİRMESİ

Güneş Ülkesi'nde din-siyaset-devlet ilişkisi Campanella'nın bilgi anlayışı ile doğrudan alakalıdır. Campanella'da Tanrı'nın temel sıfatları olarak nitelediğimiz sıfatlar güç, bilgi ve sevgidir. Devletteki düzen bu üçlünün birliğidir. Devlette düzen Campanella'da temel amaçtır. Bu üçlü sıfat kendisini devletin erklerinde, devleti yöneten güçlerde açıklamıştır. Devlet, doğanın kendisidir. Doğa kent model ve tapılacak şeyin kendisidir. Doğa devletin yönetim organları, güç, bilgi ve sevginin kurumsallaşması olarak karşımıza çıkmıştır. Vittorio Farajese'nin ifadesi ile din gerçek anlamda bir doğa dinidir. Campanella'nın din anlayışı Tanrı'yı doğayla,

³⁸⁸ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.64-65.

³⁸⁹ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.23-24.

³⁹⁰ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.74-75.

bundan ötürü de, İsa'yı akılla, Hristiyan yasasını doğal yasayla özdeşleştiren bir dindir.³⁹¹

Campanella'da devleti yöneten Hoh ve diğer yöneticilerin özellikleri detaylı olarak sıralanmıştır. Campanella Hoh'ta bulunması gereken özellikleri, metafizik ve teolojii en iyi şekilde bilmek, bilim ve sanat ilkelerini bilmek, dünyanın düzeni ve kaderini, Tanrı'nın yaratıklarını ve önem sırasını, Tanrı'da gerçeğin ve idealin birleşmesini kavramak, Tanrı ve insan sevgisine ermek olarak sıralamıştır.³⁹² Görüleceği üzere devleti yönetenler iyi bir Tanrı bilimci olarak göze çarpmaktadır. Bu özellikleri taşıyan yöneticilerin devlette dine olumsuz bir yön verebileceğini düşünmek ise imkânsızdır. Bloch'un ifadesiyle "Hoh, hükümdar, ruhsal imparator, 'varlık'ın politik ve kişisel papasıdır. Ona göre devlet içinde düzen, kapsamını evden kente, kentten taşraya, oradan evrensel monarşiye uzanan bir süreci izler. Yüksekçe dikilen sert politik katedralin tepesinde, dünya papalığı yükselir."³⁹³ Burada varlık felsefesi üzerine kurulan devletin papalık kurumu ile kıyaslandığını görmekteyiz. Ama devlet bir papalık da değildir. Bloch'un ifadesiyle en iyi dünya, güneş-Tanrı ambleminin üzerinde yükselen bir katedral gibi algılanan doğal bir kilise görünümünü almalıdır.³⁹⁴

Campanella ahlakı, erdemlerin gelişmesine bağlar. Erdemlerin gelişmesi ise, insanın beden yapısındaki dengeye bağlıdır. Dengesiz bir bedeni Tanrı ve yasa korkusu düzensizlikten alıkoyabilir. Tanrı ve yasa korkusu yok olduğunda devleti düzensizlikler ve karışıklıklar kökünden sarsar. Din ve Tanrı inancı, devlete halkın güvenmesini sağlamak için en temel kanıt olarak kullanılmaktadır. Çünkü Tanrı'nın yarattığı düzende her şey iyidir. Bu düzen bozulur, yok oluşa doğru giderse bunun sorumlusu insandır. Devletin devamını sağlamak ve devam ettirmek Tanrısal bir zorunluluk olarak görünmektedir. Campanella insanlara düşen bu görevi "insan kendini dine adanmalı ve yaratana tapmalıdır. Bu da Tanrı'nın eserlerini incelemek ve anlamak, buyruklarına doğrulukla uymak ve 'sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma ve sana yapmalarını istediğin şeyi de onlara yap' kuralı ile

³⁹¹ Michele, Riot vd, Ütopyalar Sözlüğü, s.49.

³⁹² Campanella, a.g.e., s.29; Özden, H Ömer, a.g.m., s.59-60.

³⁹³ Bloch, Ernst, Rönesans Felsefesi Üzerine, s.57-58; Bloch, Ernst, Umut İlkesi, s.630-631.

³⁹⁴ Bloch, Ernst, Rönesans Felsefesi Üzerine, s.58.

gerçekleştirebilir.³⁹⁵ O, insanların devletteki görevlerini dine ve ahlaka dayandırmıştır.

Güneş Ülkesin’de yönetim mutlak otoriteye dayalı bir yönetim şeklidir. O, yönetimde Hıristiyanlığın günah çıkartma ayinini devletine yansıtmıştır. Devletin görevlileri halkı dinleyerek devlet içinde ne olup bittiğini heran öğrenme fırsatı bulmuşlardır. Halk bunu dini bir gereklilik olarak algılayarak yöneticiler otoriteyi kurmada istihbarat amaçlı kullanabilmişlerdir. Çünkü alt görevlilerde, günah çıkarma sonucu oluşan bilgileri Hoh’a iletmekle sorumludurlar.³⁹⁶

Campanella tutuklanmasından sonra daha ileriki dönemlerinde doğal din ve monarşik devlet anlayışını değiştirmiştir. Hayal ettiği devlet düzeninin temeline tekrar İspanya ve papalığı yerleştirmiştir.³⁹⁷ Duruşmalarda kendini savunmak için yazdığı *Secunda delieatio defensionum*’da yargıçlarına açıkladığı cümlelerde papalık ön plana çıkarılmıştır. “akılın yolları ve evrensel rıza aracılığıyla kanıtlanabilir ki, bütün ulusları eksiksiz bir mutluluk içinde, tek bir önderin arkasında bir araya getirecek Hristiyan cumhuriyeti gerçek haline gelecektir”³⁹⁸ cümlesi ile düşüncesini ortaya koymaktadır

Sonuç olarak diyebilirizki din ve Tanrı, devletin işleyişini sağlamak için bir araç olarak kullanılmıştır. Ancak, Tanrı varlık ve bilgi felsefesinin bir gereği olarak kendini doğaya yansıtmış olup, devlette de sıfatları ile birebir varolmuştur.

4.1. FANCIS BACON FELSEFESİNDE ÜTOPYA

Francis Bacon (1561–1626) İngiliz devlet adamı ve filozofudur. O felsefesinde, doğayı öncelikle ve bu yönde eserler vermiştir. Metod olarak Aristoteles mantığındaki tümdengelim metodunu bırakarak, felsefesinin temeline deneyin ve doğanın araştırılmasını önceleyen tümevarım metodunu koyarak bilimsel gelişmede çığır açmıştır. Bacon’la birlikte bilimsel metotta bir değişim kendisini göstermiştir. İngiliz bilim tarihçisi E.A.Burt (1892–1989) “ Bacon’ın doğa bilimlerini, en üst düzlemde uyum sağlamış, işbirliğine dayalı bir girişim olarak

³⁹⁵ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.74.

³⁹⁶ Campanella, Tommaso, a.g.e., s.64; Mosca, Gaetano, a.g.e., s.129.

³⁹⁷ Fındıklıoğlu, Z. F., a.g.e., s.102.

³⁹⁸ M Riot, Sarcey, a.g.e., s.51.

görmesi; elle tutulur, gözle görülür deneylerin zorunlu ve reddedilmezliğini ampirist bir anlayışla vurgulaması; hipotezlere güvenmesi, ve tümdengelimci yönteme ilişkin kapsamlı analizi, bütün bunlar 17. yüzyılın ortasında bilimi özümsemeyen insanların zihinlerinde yerleşmiş anlatış ve görüşlerdi”³⁹⁹ sözüyle Bacon metodunu ve bu metodun ileri sürüldüğü çağdaki zihinsel düşüncesini açık bir şekilde ifade etmiştir.

Bacon sırasıyla 1605’te *Advancement of Learning* (Bilginin Gelişimi), 1620 *Novum Organum* (Yeni Alet) isimli eserlerini yazmıştır. Her iki eserde de tabiat araştırılmış ve deney öncelenmiştir. O, zihnin doğru düşüncesini engelleyen idoller⁴⁰⁰ (soy, mağara, çarşı, tiyatro) ortaya koymuş ve yeni bilimin temellerini atmıştır. 1610 yılında yazdığı *Yeni Atlantis* isimli eseri aslında sosyal bir ütopya olmaktan ziyade, yukarıdaki iki eserde öncelenen bilimin devlete uygulandığı bilimsel ütopya olarak karşımıza çıkar. Ancak Bacon’un eseri bütünsel olarak bakıldığında sistematik bir ütopyanın niteliklerinden uzak, kendi içerisindeki bütüncül yapıyı taşımamaktadır. Çünkü Bacon ilk olarak devlette bilimsel sistemi oluşturmak, sonra devletin kurumlarını tasarımılamak istemiştir. Ancak rüşvet suçlaması ile devlet yönetiminden uzaklaştırılması ile bu amacına ulaşamamıştır.⁴⁰¹

Devlet sistemini kurguladığı *Atlantis Ülkesi* ismi, ilk olarak Platon tarafından, *Timaios* (25d) ve *Kritias* (112e-121c) diyaloglarında yok olan mükemmel ülke için kullanılır. Bacon aynı ismi alarak, kurguladığı bilimsel devletine vermiştir. Amacı, temelinde bilimin rol aldığı, Süleyman Evi olarak nitelediği kurumun öncülüğünde bilimsel bir devlet kurmaktır. Bu kurum 17. yüzyıl içerisinde İngiltere’de *Royal Society*’nin oluşmasına da büyük katkı sağlamıştır. *Yeni Atlantis*’deki *Solomonun Evi*, *Londranın Parlemontosudur*. Ancak devlette öngörülen şey politikacılar yerine bilim adamlarının yer aldığı bir hükümet biçimidir.⁴⁰²

Bacon’ın ütopyası, Avrupanın sosyal ve hukuksal gelişimine yön vermiş *More* ve *Campanella*’nın ütopyalarının aksine, bilimsel içerikli ve bilim-kurgu ütopyalarına daha çok benzemektedir. *Cevizci*’nin de ifade ettiği gibi, Bacon

³⁹⁹ Bacon, Francis, *Yeni Atlantis*, Önsöz, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, 2004, s.15–16.

⁴⁰⁰ Bkz. Bacon, Francis, *Novum Organum*, Çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, 1999, s.15–17.

⁴⁰¹ Göktürk, Akşit, a.g.e., s.46.

⁴⁰² Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İstanbul, 2002, s.149.

bilimcidir, yani en genel anlamı ile rasyonalisttir; temeldir, eşdeyişle bir materyalist olarak, insan zihninin dış dünyanın aynası olduğuna inanır. Bacon, yepyeni bir beyaz sayfa açmanın gereğine ilk inananlardandır; dolayısıyla optimist, reformist ve ütopyisttir.⁴⁰³ Bu bağlamda Bacon'ın ütopyik devleti tamamlanmamış bir ütopyadır.

4.2. FRANCIS BACON ÜTOPYASINDA SİYASET

Bacon'da devlet, onun bilgi anlayışı ile ilişki içerisindedir. Bacon'da bilgi güçtür. Bilmek egemen olmak demektir. Tüm bilgiler insanın egemenliğinde olmalıdır. Yani bütün bilgiler insanın yeryüzündeki egemenliğine hizmet etmelidir. Bilgi zenginlik getirdiği gibi, zenginlik de tekrar bilginin daha gelişip serpilmesine yol açabilecektir.

Bacon, bilimlerin temeline irdeleyici tümevarım yöntemini koymuştur. Tümevarımla biz, dünyadaki şeylerin en genel bilgisine ulaşabiliriz. Zamanına kadar kullanılan tümdengelim metodu bize varlıkların bilgisini vermemiştir. Bacon bu durumu "sahip olduğumuz bilimler özellikle eski Yunan düşüncesinden devşirilmiştir. Çünkü Latince ve Arapça yazan yazarların ve daha modern müelliflerin bilime katkıları az sayıdadır ve kısmi bir öneme sahiptir. Bundan dolayı bilimler eski Yunan bilgeliği temeli üzerine kurulmuşlardır. Ama eski Yunan bilgeliği, sadece öğretici ve tartışmacıdır."⁴⁰⁴ Bacon bu nedenle felsefeyi doğa felsefesi, matematik ve insan felsefesi olarak, insan felsefesini de Antropoloji ve politik felsefe olarak sınıflamıştır. Ütopya, politik felsefenin ve bilimsel metodun temeli olan tümevarımın kullanıldığı, bilginin egemen olduğu devlet hayalidir. Bilmek egemen olmaktır ifadesiyle felsefesini temellendiren Bacon'a göre, egemenliğin kullanılacağı devletin bilgiyle temellendirilmesi gerekir. O'nun devleti bilgiye dayalı, ütopyik bir devlettir.

Bacon'un devletinde bilimin amacı doğayı insanın egemenliğine sunmaktır.⁴⁰⁵ Tabiatı çok titiz bir süreç içinde araştırmak gerekmektedir. Bacon bu durumu "tabiatın çok gizli ve el değmemiş kısımlarına nüfuz etmek için, çok kesin

⁴⁰³ Cevizci, Ahmet, Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi, Bursa, 2001, s.11.

⁴⁰⁴ Bacon, Francis, Novum Organum, a.g.e., s.38.

⁴⁰⁵ Durant Will, a.g.e., s.149-150.

ve dikkatli bir yöntem ile kavramları ve önermeleri ‘şeylerden’ çıkarmak gerekir”⁴⁰⁶ ifadesi ile devlette doğanın ayrıntılı bir incelenmesini önerir. Bacon, Yeni Atlantis’te Süleyman Evi olarak adlandırdığı akademide doğayı incelemek, araştırmak, bilgileri değerlendirmek, değerlendirilen bilgilerden yeni hipotezler üretmek, üretilen hipotezleri yeni araştırmalarda ve doğanın bilinmeyen diğer alanlarında kullanmak için çeşitli bilim dalları öngörmüştür.⁴⁰⁷ Bu durumu o, “biz yalnızca Tanrı’nın ilk yarattığı şey olan ışık için, yani daha doğrusu, dünyanın her yerinde ortaya çıkan gelişmelerin ışığını elde etmek için biz bu işi yapıyoruz”⁴⁰⁸ sözü ile dile getirmiştir. Bacon’un amacı doğayı insanın egemenliğine sunmaktır. Bloch’un ifadesi ile “dünyanın efendisi olmak, şeyler üzerinde kendi gücünü göstermek ve bize hizmet etmesi için nesnelere dönüştürmektir. Dünyanın efendisi olmak için doğaya boyun eğmek gerekir. Doğaya boyun eğmek ise karşıtı ile doğaya boyun eğdirerek gerçekleştirilir. Doğaya boyun eğdirme de ancak onu tanımakla gerçekleştirilebilecektir.”⁴⁰⁹ Sonuç olarak devlet yukarıda anlatılan bilimsel gelişmelere açık, dışa kapalı bir ada devletidir.

Acaba Bacon’ın devletinde yöneticiler kim olmalıdır? Yönetim şekli ne olmalıdır?

Benselam adası Kral Süleyman tarafından kurulmuştur. Kral ada devletinin yasalarının ilk düzenleyicisidir. İsmi de eski İbrani kralının adından almıştır. Bacon kralın amacını insanlık ile siyaseti birleştirme olarak açıklamaktadır. O devletinde içerden dışa ve dışardan içeriye göçü yasaklayan birtakım yasalar koymuştur.⁴¹⁰ En önemli eseri “Süleyman Evi” veya “Altı Gün Çalışmaları”nda Tanrı’nın eserleri üzerinde çalışan kurumsal yapıyı oluşturmuştur. Devlet kuruluş aşamasında krallık iken, daha sonraları Süleyman Evin’deki bilim adamlarınca yönetilen monarşik bir devlet haline gelmektedir. Devleti yönetirken uygulanacak kurallar, bilimsel veriler dikkate alınarak Süleyman Evi tarafından kullanılmaktadır.⁴¹¹

⁴⁰⁶ Bacon, Francis, a.g.e., s.11.

⁴⁰⁷ Bacon, Francis, Yeni Atlantis, s.80–93.

⁴⁰⁸ Bacon, Francis, a.g.e., s.64.

⁴⁰⁹ Bloch, Ernst, Rönesans Felsefesi Üzerine, s.94.

⁴¹⁰ Bacon, Francis, Yeni Atlantis, s.60-61.

⁴¹¹ Bacon, Francis, s.62.

Bacon döneminde zengin tüccar sınıfı devlette ayrıcalıklı bir konuma gelmiştir. Zenginlik ile ülkeyi yönetme hakkının aynı şey olduğu düşünülmüştür. Yeni tüccar sınıfı kendilerini parlamentonun bile üstünde görmeye başlamışlardır. Yeni ütopyanın toplumsal düzenle bir sorunu yoktur. Devlette sosyal sınıflara da, özel mülkiyete de yer vardır. Karl Marx'a göre, Bacon İngiliz materyalizminin gerçek atasıdır. Buna sebep olarak ta o, Bacon'ın doğal felsefeyi, felsefenin biricik bölümü olarak görmesini gösterir.⁴¹² Daha önceki ütopyalarda, Tanrı'nın, kralın, din ulularının ya da benzeri bir yöneticiler topluluğunun yetkisi her şeyin üstünde yer alırken, Yeni Atlantis'de bilim ile tekniğin yetkisi ön plana geçer. Lewis Mumford ise bu devleti, teknik adamlardan, bilginlerden, hekimlerden, askerlerden kurulu, bütün parçaları insan etkinliğinden oluşan bir makine yönetir söylemi ile dile getirmiştir.⁴¹³ Bacon'ın Yeni Atlantis'i kurgularken farkına vardığı, desteklediği ve yücelttiği şey, kolektif organizasyon ve yönetimsel sınıflamayla ilgili özelliklerdir.⁴¹⁴

Bacon'ın Yeni Atlantis isimli eserinde insanlar ve onların sosyal hayatları, yaşantıları, özgürlükleri vb (evlilik hariç) konularda sistematik bir bilgiye rastlanmamaktadır. Eserde anlatılan evlilik konusu da adaya gelen, yabancı kişilere anlatılan boş zamanı değerlendirme amaçlı konuşma şeklinde görülmektedir. More ve Campanella'da olduğu gibi kent yaşamı, ticaret, savaş, tapınaklar, yiyecek ve içecekler, çocukların yetiştirilmesi ve devlette bireylerin konumları asla sunulmamıştır. Sebebi ise Bacon'ın ilk olarak devleti temellendirmek, sonra sosyal yaşamı sistemleştirmek istemesindedir. Ancak rüşvet suçlaması nedeniyle görevden uzaklaştırılması amacına ulaşmasına engel olmuştur.

Sonuç olarak Bacon'ın devleti bilim ve doğa araştırmasına dayanmakta olup, bilimsel bir devleti öngörmektedir. Bacon'dan önceki hümanistler, düşünce özgürlüğü içinde aklın insanı en büyük mutluluğa ulaştıracağına inanır. Bacon ve çağdaşları ise, aklın gücünü küçümsememekle birlikte, deneye büyük önem verirler.

⁴¹² Engels, Friedrich, a.g.e., s.343; Bacon ve Materyalizm İlişkisi için ayrıca bkz. Lange, Friedrich Albert, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, Çev Ahmet Arslan, İstanbul, 1998, s.208–211.

⁴¹³ Göktürk, Akşit, a.g.e., s.48-49.

⁴¹⁴ Mumford, Lewis, Makine Efsanesi, Çev, Fırat Oruç, İstanbul, 1996, s.200.

O, düşünce yetisi ile birlikte deneyi, insanın doğal çevresi üzerinde üstünlük kurabilmesinin nedenleri olarak görür.⁴¹⁵

4.3. FRANCIS BACON ÜTOPYASINDA DİN

Bacon'ın Ütopyası bilimsel ütopya olduğu için, diğer ütopyalarda söz konusu olan din ütopyada sistemli hale getirilmemiştir. Bacon, ada halkının Hristiyan ve Yahudi kültürüne ait kaynaklarına gönderme yapmıştır. Ada yönetiminin ismi olan Süleyman Evi, Yahudi kralı Hz. Süleyman'ı anımsatmaktadır. Yine diğer bir ismi olan altı gün evi de Tanrı'nın dünyayı altı günde yarattığı için verilmiş bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ada halkı Hristiyan dinini benimsemiştir. Ada halkının Hristiyan oluşu "bu memleket inançsızlıktan Bartholomeus'un havariliği ve İncil'e olan olağanüstü bağlılığı sayesinde kurtuldu"⁴¹⁶ şeklinde ifade edilmiştir.

Bacon'un devlete Altı gün çalışmaları ismini vermesi, Tanrı'nın her şeyi altı günde yarattığı inancına dayanmaktadır. Amacı ise, bütün şeylerin gerçek mahiyetini keşfetmek, Tanrı'nın eserlerini daha yüceltmek ve insanlara bu eserleri kullanırken yol göstermektir. Bu amaçlara baktığımız zaman, amacın Tanrı'nın yarattığı âlemi algılamaktan ziyade, onu insanın emrine vermenin dini bir amaç olarak karşımıza çıktığıdır. Mumford bu durumu "Tanrı'nın tabiatına ya da insanın ölümsüzlüğü için gerekli koşullara tahammül edemeyen insanlar, tabiatın bir Tanrı yapma ve makinaya insanın en yüce ürünü olarak tapma noktasında uzlaştılar. Bacon bilimin pratik sonuçlarını takip ederek, soyut gözlem ve deneylerle meşgul olanların dahi büyük kazanımlar sağlayacağını göstermiştir"⁴¹⁷ sözüyle ifade etmektedir. Mumford'un da ifade ettiği gibi tabiatı öncelemek ve bilimi geliştirmek eserde dini bir amaç olarak sunulmuş olsa dahi, kendisinden sonra yıkıma ve Tanrı'nın yok sayılmasına yol açan sürecin başlangıcı olmuştur.

Ada'da Hristiyanlığın dışında Yahudi halkı da yaşamaktadır. Ancak bu halk dünyadaki diğer Yahudi milletlerinden ayrılmaktadır. Çünkü diğer Yahudiler İsa'dan ve aralarında yaşayan diğer milletlerden nefret etmekte iken, Bensalam Yahudileri

⁴¹⁵ Göktürk, Akşit, a.g.e., s.46.

⁴¹⁶ Bacon, Francis, a.g.e., s.50.

⁴¹⁷ Mumford, Lewis, a.g.e., s.188-189.

İsa'yı ve Bensalem halkını sevmektedirler. Bu nedenle adada hâkim olan kültür Hristiyan kültürüdür.⁴¹⁸

Bacon, ütopyasında halkın dinini Hıristiyanlık olarak belirlemiş, ancak dini yapıyı detaylı bir şekilde tahlil etmemiştir. Bacon ütopyasında bilime dayalı bir ütopya düzeni oluşturma uğraşısı içinde olmuştur. Bu amacı gerçekleştirirken ütopyasında, dinsel kurumları, yaşamı bilimsel temelde yeniden örgütlemek için dünyevileştirmiştir.⁴¹⁹ Altı Günlük İşler Evi veya Süleyman Evi, dini çağrışım ifade eden yapılar olarak görülseler de, bunların amacı doğaya insanın egemen olmasını sağlamaktır. O'nun "Tanrı'ya adanmış din bilgisi, rahibeler gibi kısırdır"⁴²⁰ sözünü din ve dini bilimlerin araştırmacı ve yaratıcı olmadığını, esas bilimin doğayı önceleyen bilim olması gerektiğini vurgulamak için kullandığını söyleyebiliriz. Çünkü Bacon'a göre Ortaçağ'da kullanılan bilgi çocukluk döneminde kalmıştır ve bu kısırlıkla eşdeğerdir. Bacon'ın yenilikçi ve karşıtçı tavırları, bilgiyi Antikçağ hastalığına ve idollerin yıkıcılığına karşı tedavi etmesinden ibarettir. Bu kısır ve hasta bedeni iyileştirmek için yapılması gereken ise onu erkeklik dönemine sokarak ve böylece insanı tarihsel bilginin modeli yapmaktır.⁴²¹ Bu bağlamda o, İlkçağ Yunan mitoloji kahramanı Prometheus'u överken o'nu insan gücünü sonsuza kadar çoğaltan, Tanrılara karşı çıkan, insan egemenliğinin kurucusu olarak niteler. Prometheus örneğinde Tanrı'lara ve varolan geleneksel yapıya karşı çıkışı vurgulamıştır.⁴²²

Bacon, felsefesinde ve devletinde dindarlığı, bilimsel çaba ile iç içe olmakla bir tutmuştur. Tam anlamıyla donanımlı bir bilim adamı dindarlığın en mükemmeline ulaşmış olabilir. O, "bilim bardağının yarısını içen, Tanrı'yı yadsır, ama tümünü içen, Tanrı'ya doğru gider ve bardağın dibinde belki de Tanrı'nın yüzünü bile görür demektedir."⁴²³ Bacon bu söylemi ile mükemmel bilginin dindarlığın en iyi biçimi olduğunu ifade eder. Yine zamanına kadar ulaşan bilimsel süreçte dini bilginin bilimsel bilgi ile aykırı olabileceği inancındadır. Bu düşüncesini de "insan zihni üzerinde çok büyük etkiye sahip dinin, bazılarının bilgisizliği, bazılarının da

⁴¹⁸ Bacon Francis, a.g.e., s. 47,71.

⁴¹⁹ Çotuksöken, Betül, a.g.m., s.84.

⁴²⁰ Bloch, Ernst, a.g.e., s.90.

⁴²¹ Doueihı, Milad, Yeryüzü Cenneti, Çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara, 2011, s.122-123.

⁴²² Bloch, Ernst, Rönesans Felsefesi Üzerine, s.110-111

⁴²³ Bacon, Francis, Denemeler, Çev. Akşit Göktürk, İstanbul, 2002, s.77; Bloch Ernst, a.g.e., s.100.

dikkatsizliği nedeniyle doğa felsefesine önder olması ve ona zıt düşmekteki aceleciliği ve böylece doğa felsefesindeki ilerlemenin engellenmiş olması hiç şaşırtıcı değildir”⁴²⁴ sözü ile ortaya koymaktadır. Aklın zıddını boyun eğerek kabul etmek, müminlerin onurudur ifadesi ile dinde varolan katı imancılığı (fideizm), imanda akla aykırılığı, bazı kilise babalarının dile getirdiği “saçma olduğu için inanıyorum” anlayışını ironik bir dille eleştirmiştir. Çünkü bilim ile inanç arasındaki skolâstik birlik başarısızlıktır. Dinin ilkelerinin mutlak doğru olarak kabul edilmesi, başka kabullenmeleri de beraberinde getirir.⁴²⁵

Sonuç olarak Bacon’ın ütopyasında zorunlu olarak varolan bir din-siyaset ilişkisinden bahsetmek olanaksızdır. More ve Campanella ütopyalarında halkın mutluluğunu sosyal bir devlet teorisi ile bizlere sunmaktaydılar. Bacon’un hedefi ise bilimin egemen kılındığı bir devleti insanlığa sunmaktır. Ancak gelecek yüzyılın devlet ve toplumları Rönesans ütopyalarından bütüncül bir şekilde yararlanmıştı. Gelecekteki bazı devlet teorileri ütopyaların eşit, sınıfsız ve mülk edinme hakkının olmadığı sosyalist bir yapıyı kurgulamıştır. Bu sosyalist yapı kurgulanırken kullanılan aygıt ise Bacon’ın tabiatı dönüştürerek bilim ve tekniğin egemen olduğu devletindeki bilimsel yapıdır.

Yukarıda irdelemeye çalıştığımız ütopyalar hümanist hareketlenme sonucu Rönesans döneminde ortaya çıkmış ütopyalardır. Bu dönemin özelliği insanlığın yenilediği, hümanist düşüncenin her sahada kendisini gösterdiği, Ortaçağ boyunca varolan kilise hâkimiyetinin zayıfladığı dönemlerdir. Dönemin en temel iki özelliği Loncaların kapalı ekonomisi karşısında bireysel kapitalist ekonomi aşamasından başlayarak gelişen bireyin bilinci ve dinsel toplumun yapay ve kapalı dünya imajının yerini alan enginlik duygusudur.⁴²⁶ Bu dönemde Ortaçağ’ın aksine din ve Tanrı geri plana itilmiş ve insan temel alınmaya başlanmıştır. Bir başka ifade ile Ortaçağ’da yönetenler, iktidarlarını, kaynağını din ve Tanrı adına kullanmakta iken, bu dönemle beraber yönetenler iktidarlarını kendileri adına, insanın hâkimiyeti için kullanmaya başlamışlardır. Bu süreç ilerde tamamen Tanrı’yı insanın emrine veren sürece de yol

⁴²⁴ Bacon, Francis, *Novum Organum*, s.61.

⁴²⁵ Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, 1995, s.307; daha geniş değerlendirme için bkz. Bacon, Francis, *Novum Organum*, a.g.e., s.59-62; Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, Londra, 1974, 239-254.

⁴²⁶ Bloch, Ernst, a.g.e., s.8.

açmıştır. Yani Tanrı'nın tahtına insan kendisi oturmuştur. Tahta oturan insan bazen Nietzsche'de olduğu gibi Tanrı'yı öldürmüş veya aydınlanma döneminde karşımıza çıkacak Tanrı-insan ilişkisinin tersine çevrilmesine yol açmış, Tanrı'nın insan iradesine bağımlı olarak düşünülmesine yol açmıştır.⁴²⁷ Bu dönem, insanın doğaya itaatini değil, doğanın değiştirilmesini ve onun insana tabi olmasını başlatmıştır. Ütopya yazarı, kimi zaman dinsel motifleri, bu dünyanın malı kılarak, sekülestirerek yeniden gündemine almıştır. Birey olarak insan ve toplumun dinsel olanla ilişkilerinde, dinsel yapılar önemli bir boyut olmakla birlikte, insan ve toplumu belirleyen din değil, insandır.⁴²⁸ Çünkü o zamana kadar ortaçağda hakim olan dinbilim, doğayı algılamamakla beraber ona karşı çıkıyor, insan aklını kabul etmediği gibi, insanın aklını kullanmasını da reddediyordu. Rönesans ütopyaları dini ve sosyal değişimin birer aracı olarak, yukarıda ifade ettiğimiz değişim sürecine hizmet etmişlerdir.

Rönesans ütopyaları dini kurgularken eski Yunan Pagan anlayışının etkisinde kalmışlardır. Bazılarına göre ütopyalarda kurgulanan dini yapı paganist bir yapıdır. Hatta Campanella, devletindeki dinin, bazı kişiler tarafından dinsizce davranıyorlar ve puta tapıyorlar itirazıyla saldırıya uğradığını ifade eder.⁴²⁹ Ütopyalarda din Hıristiyanlık olarak vurgulansa ve ön plana çıkarılsa bile devletteki yaşanan din ilahi bir din; Tanrı da, Teizmin tanrısı değildir. Hatta bu dönem ütopyaları, aydınlanma dönemi felsefesinde karşımıza çıkacak deizm, panteizm ve bunların sonucu olan ateizmin nüvelerini de içinde barındırmaktadırlar. Her ne kadar reform ve rönesans hareketleri başlamış olsa da, rönesans ütopyalarında ateizmin yer almasını, tam anlamıyla dinsiz bir toplumun düşünülmesini, o dönem içinde düşünmek imkânsızdır. Çünkü ütopyalar, kilisenin hâkim olduğu dini yapı içinde o yapıyı yıkmak yerine, yapının temelinden birkaç taşı alarak işe başlamışlardır diyebiliriz.

Rönesans ütopyaları yaşadığımız çağa göre değil, dönemleri içinde İngiltere ve İtalya'da yazılmış ütopyalardır. Çağlarına göre de ideal olarak tasarlanmış toplumlardır. Yaşadıkları devlete ve topluma eleştirileri söz konusudur. Ancak bu

⁴²⁷ Vural, Mehmet, *Aydınlanma Felsefesinde Dini ve Muhazafakar Muhalefet*, AÜİFD, c. XLII, sa.II, Ankara, 2002, s.381.

⁴²⁸ Çotuksöken, Betül, a.g.m., s.83.

⁴²⁹ Campanella, a.g.e., s.46.

ütopyalar 19. ve 20. yüzyıl devletlerinde, birey ve insan haklarının hâkim olduğu siyasi sistemler nazarında değerlendirildiklerinde; Rönesans ütopyalarının, özgürlüklere ket vuran, insan haklarını yok sayan, dini örseleyen korku ütopyaları olarak görülebileceği de göz ardı edilmemesi gereken bir husus olabilir.

Batı dünyasında istenen ütopyalarda din ve siyaset ilişkisini incelememizden sonra şimdi de İslam dünyasında ütopya varmıdır? Eğer var ise din ve siyasi yapının işlevsel rolü nedir? Bu sorulara verilen cevaplar iki toplum arasındaki dini ve siyasi yapı arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları da göz önüne serecektir. Dini ve siyasi yapının farklı olması ütopya kavramının iki toplumda da nasıl algılandığını bize açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜNYASINDA İSTENİLEN ÜTOPYALARDA DİN- SİYASET İLİŞKİSİ

Ütopya kavramı siyasi ve edebi bir tür olarak batı düşüncesinin siyasi terminolojiye kazandırdığı bir terimdir. Bu türün Doğu ve İslam kültüründe olup olmadığı siyasi düşünce tarihi açısından önemli bir problem olarak gözükmektedir. İslam dünyasında siyasi düşünceye yön veren temel etkenlere temas etmenin konunun daha anlaşılır kılınması için yararlı olacağı kanaatindeyiz.

İslam Dini'nde temel hükümler vahye dayandığı için, İslam toplumunun temel düşünce yapısında her zaman için iki temel etken söz konusu olmuştur. Hatta mezhep ve fikir ayrılıkları dahi bu iki temel kaynak üzerinden yürütülmüştür. Bu iki kaynak; vahiy mahsulü olan Kur'an-ı Kerim ve onun uygulayıcısı olan Hz. Muhammed (571–632)' dir. Bu iki kaynağa bağlı olarak İslam tarihinde farklı siyasi ve hukuki mezhepler, tarikatlar ve bu düşünce üzerine kurulan devletler var olagelmıştır.

İslam dünyasında dinin tebliğcisi peygamber, aynı zaman da siyasi yaşamın da kurucusu ve uygulayıcısıdır. O, sadece bir peygamber olmayıp, günlük siyasi yaşama yön veren, kurduğu Medine site devletinde, diğer din ve kültürlerle ilk siyasi sözleşmeyi yapan ve uygulayan bir devlet adamıdır. Bu minvalde peygamber zamanında dini tebliğ ve devlet işlerinin yürütülmesi ahenk içerisinde olmuştur. O, peygamberliğin yanında devlet adamı olduğunu da hep toplumuna hatırlatmıştır. İslam, hem din hem de devlet olarak kendini göstermiştir. Bu minvalde siyasi düşünce hızla gelişmiştir. Hz Muhammed'in "benden önceki diğer peygamberler sadece kendi ümmetlerine gönderildi. Ben ise, bütün insanlığa gönderildim"⁴³⁰ sözü ve dinde tebliğ vazifesinin zorunluluğu neticesi İslamiyet gelişmiş ve Arap yarımadası sınırları dışına ulaşmıştır. İslam devleti dört halife dönemi, Abbasiler,

⁴³⁰ Buhari, Sahihu'l- Buhari, Teyemmüm, 3, Salat, 56, Humus, 8; Müslim, Sahihu'l- Müslim, Mesacid, 3; Nesai, Süneni- Nesai, Gusl, 26.

Emeviler, vb devletlerle devam ettirilmiştir. Ayrıca İslam düşüncesi kısa bir zamanda Anadolu, Mısır ve Endülüse kadar uzanmıştır.⁴³¹

İslam tarihinde kurulan devletlerde, devlet başkanı siyaset kurumunun en önemli ve tartışmalı konusu olmuştur. Zira orada devlet başkanının kim olacağı, nasıl olacağı sıkça tartışılmıştır. Bu bağlamda İslam siyaset felsefesi problemlerinin de dayanak noktasıdır. Devlet başkanı peygamber makamı olarak kabul edilmiş, adaleti tesis eden, zıllullah, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak kabul edilmiştir. İslam toplumlarında halifenin kim olacağı, hangi hal ve şartlarda ona itaat edileceği tartışma konularının başında yer almıştır. Bu bağlamda da devlette halife olmak, yönetimi ele geçirmek İslam tarihinde çok dramatik savaflara neden olmuştur.

İslam coğrafyasında iktidara sahip olmak İslam tarihi boyunca önemli bir sorun olmuş ve peygamberin vefatı ile başlamıştır. Cemel ve Sıffin savaşları ile başlayan süreçte yaşananlar iktidar paylaşımı için yapılmış olaylar olarak göze çarpmaktadır. Şia-harici, şia- sünni çatışmasının temelinde de iktidar mücadelesi yer almıştır. Ancak süreç içerisinde iktidarı elde etmek ve kullanmak beraberinde siyasal bir takım yozlaşmaları da beraberinde getirmiştir. Yozlaşma ve çatışmalar farklı ideolojileri öne çıkaran devletlerin kurulmasına neden olmuştur.⁴³²

Tarihi süreçte İslam dünyası fetihlerle beraber yabancı kültürlerle ve dinlerle de temas etmeye başlamıştır. En çok etkilenilen kültürler ise kadim Mısır kültürü, Budizm ve diğer doğu dinlerinin hâkim olduğu Hint kültürü, eski İran kültürü ve eski Yunan kültürüdür. Yabancı kültürler İslam devletlerinin yönetim yapısında, askeri sistemlerinde, ekonomik ve sosyal yaşamında çok köklü değişikliğe yol açmıştır. Bu etkileşim İslam kültürü için çok yararlı olmuş, İslam bu kültürleri temel değer yargıları ile yoğurmuş, düşüncede edebiyatta, sanatta, dilde, hukuk alanında hep onlardan yararlanmışır.⁴³³

⁴³¹ Hourani, Albert, Çağdaş Arap Düşüncesi, Çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İstanbul, 1994, s.17-28; Gutas, Dimitri, Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2011, s.23-31.

⁴³² Wolfson, H. Austryn, Kelam Felsefesine Giriş, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1996, s.19-57; Hodgson, Marshall G.S., İslamın Serüveni, c.I, Çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul, 1995, s.153-175.

⁴³³ Mücahid, Huriye Tevfik, Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2005, s.31; Wolfson H. Austryn, a.g.e., s.73-87.

İslam siyasal düşüncesi dinle sıkı bir bağlantı içinde bulunduğundan siyasal felsefenin temel problemleri itikat ile ilgili kelimeler kitaplarında geniş bir tartışma alanı bulmuştur. Bu minvalde siyasal düşüncede, devletin esaslarının dayandığı, siyasi düşüncenin çevresinde geliştiği temel siyasal kavramlar olarak biz; hilafet, şu'ra, ulu'l-emrin halktan sorumluluğu, halkın ulu'l-emre itaati, eşitlik ve adalet kavramlarını görmekteyiz.⁴³⁴ Bu kavramlar bağlamında devlette yöneten- yönetilen ilişkisinin çoban-sürü⁴³⁵, baba-oğul, ağaç-kök anolojileri ile temellendirildiğini görmekteyiz. Yöneten ve yönetilen ilişkisindeki anolojide, yöneten kişiler çoban, baba ve ağaç gövdesine benzetilmiş, yönetilen halk ise sürü, oğul ve ağacın kökleri ve dallarına benzetilmiştir. Bu anolojinin nedeni siyasal düşüncenin yukarıda ifade ettiğimiz kavramlar bağlamında değerlendirilmiş olmasıdır.

İslam Dünyasında siyaset terimi temelde yukardaki kavramlar çerçevesinde hareket etse bile düşüncenin ifade edilebilmesi noktasında farklılık gösterebilmiştir. Bunlar şu şekildedir;

Hükümdarlara adil bir yönetim için gerekli olduğu düşünülen, ahlaki öğütler vermek amacındaki edebi metinler etrafında biçimlenen siyasal bilgelik edebiyatıdır. Bu eserler Eski Yunan ve İran kültürünü de kullanarak hükümdarlara öğüt vermek amacı ile kaleme alınmıştır. İslam dünyasında Kâbus'un (Keykavus bin İskender) (?-1012) *Kabusname*, Nizamü'l- Mülk (1018-1092)'ün *Siyasetname*, Gazzali (1058-1111)'nin *Nasihât'ül Mülük* ve Sadi (1193-1292)'nin *Bostan* ve *Gülistan* isimli eserlerini bu tür eserlere örnek verebiliriz.

İkinci olarak müslüman hukukçu ve teologların temel ilkelerini İslam vahyinden çıkarsadıkları hilafet kuramı etrafında şekillenen siyasal teolojik düşünüşe ait eserlerdir. Bu eserler temeline şeriati esas aldıkları için bunlara şer'i siyaset de denir. Siyasal teoloğun işlevi vahyin siyasal öğretisini tesis etmek ve savunmaktır. Bu bağlamda tarihsel süreçte ortaya çıkan Şia, Hariciler, Mutezile, Kaderiye,

⁴³⁴ Mücahid, Huriye Tevfik, a.g.e., 40-54, Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., s. 313-318.

⁴³⁵ Kanatimizce bu benzetmenin kaynağı Peygamber (s.a.v)'in "Hepiniz çobansınız ve hepimiz sürünüzden mes'ulsünüz. İmam çobandır ve sürüsünden mes'üldür. Erkek ailesinin çobandır ve sürüsünden mes'üldür. Kadın, kocasının evinde çobandır, o da sürüsünden mes'üldür. Hizmetçi, efendisinin malından sorumludur ve sürüsünden mes'üldür." hadisidir. Buhari, *Ahkâm*, 1, Cuma, 11, Müslim, *İmaret*, 20.

Cebriyye Mürcie ve Ehli Sünnet ekollerinin vermiş olduğu her eser bir yönü ile de siyasi temellendirmenin aracıdır.⁴³⁶

Bir diğeri ise, Yunan felsefi mirasın etkisi altında şekillenen ve rasyonel olarak temellendirilen en iyi rejim olduğu söylenen siyasal felsefe olarak sınıflandırılabilir. Bu tür eserlerde siyasal söylem eski Yunan eserleri temel alınarak temellendirilmek istenmiştir.⁴³⁷

Siyaseti temellendiren her üç ifade biçimi de İslam Dini'nin temel kavramlarını kullanmış olup bu kavramlara siyasi süreç içerisinde bakış açılarına göre gerekli değeri vermişlerdir. Ancak bizi esas olarak ilgilendiren siyasal felsefe geleneğidir. Bu gelenek diğer iki ekolden farklı olarak, olan üzerine değil, olması gereken üzerine düşünüşü temellendirmiş olmasıdır. Yunan felsefesi ile şekillenen bu ekolün savunucuları İslam düşünürleridir. Bu düşünürler iyi bir siyasal rejim için, vahiyle beraber akılla kavranılan ve temellendirilen ve insani bir rejimin gerekliliğini ön plana çıkarmaya başlamışlardır. İslam dünyasında en iyi devlet fikri de siyasal felsefe geleneği olarak adlandırılan felsefecilerde ön plana çıkmıştır.⁴³⁸

Batı ütopya'larındaki mükemmel devlet düşüncesi, İslam toplumlarının zihninde olmayacak değil, aslında olmuş ve tarihsel süreçte gerçekleşmiş olarak kabul edilmiştir. Gerçekleştiği kabul edilen dönem Asr-ı saadet devri dediğimiz Peygamber devridir. İslam dünyasında Asr-ı saadetten kopuş İslami devletlerin yıkılışının bir nedeni olarak görülmüştür. Ütopya yaşanan döneme eleştiriye de içinde barındırır ve yeni bir sistemi kurgular. İslam dünyasında siyasal mücadele sürecinde vahyin tamamlanması ile beraber başlamıştır. Bu bağlamda da İslam siyasi düşünce tarihinde ütöpik bir devlet modeli ortaya koymaktan ziyade, varolan mükemmel örneğe dönüş arzu edilmiştir.⁴³⁹ Siyasal felsefe geleneğinde Farabi'de örneğine rastladığımız ideal devlet teorileri ise bu bağlamda batıdaki ütopyalardan ayrılıp filozofun felsefi sisteminin bir parçası olmuştur.

⁴³⁶ Şerif, M. M., İslam Düşüncesi Tarihi, c.II, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, 1990, s. 292-298,361-373.

⁴³⁷ Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., s.307.

⁴³⁸ Kurtoğlu, Zerrin, a.g.e., s.307.

⁴³⁹ Belge, Murat, Ütopya, Kutvan Ali Bülent, Ütopya, s.43.

İslam düşüncesinin inanç esaslarından ahiret inancında önemli olan cennet inancı, Kur'anı Kerim'de yoğun olarak vurgulanan bir kavramdır. Bu kavramın İslam düşüncesinde etkin ve baskın olması ütopya düşüncesine büyük bir engel teşkil etmiştir. Çünkü mükemmel cennet tasvirleri bireylerin zihinlerinde hep var olagelmıştır. Cennet inancının ahiret âleminde gerçekleşeceği inancı nedeniyle sosyal yaşamda mükemmel yaşamı ifade eden kavramlar İslami düşünce açısından, ölümden sonrası için daha önemli hale gelmiştir. Ütopya düşüncesi ise yaşanan dönemin kurgulanmasıdır. Kanaatimizce batılı düşüncenin daha akılcı ve maddiyatçı, doğulu düşüncenin ise akılcı ve sezgici, duygucu yönünün ağır basması da ütopya düşüncesinde etkili olmuştur.

Ütopya düşüncesinin gelişimi konusunda Kılıç'ın ifadeleri doğulu toplumların bu kavrama bakışını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. "Hangi kültürde, coğrafyada üretilmiş olursa olsun, tasavvur ettiği alternatif toplumsal düzenin gerçekleşmesi umudunu Tanrı, Mehdi, Mesih, mucize, talih gibi insan iradesi dışında güçlere bağlayan ya da geçmişte yaşanan tecrübelerle özlem duygusunu içeren eserler gerçek anlamda birer ütopya olarak değerlendirilemezler"⁴⁴⁰ şeklinde dile getirmiştir. Buradan yola çıkarak, döngüsel zaman kavrayışının; mevcut düzenin Tanrı böyle olmasını istediği için böyle olduğu düşüncesinin; ya da gelişmenin ancak geçmişteki ideal duruma dönüşle mümkün olacağı yönlü yaklaşımların hakim olduğu kültürlerde, belki ütopik unsurlar taşıyan eserlere rastlanabilirse de bir ütopya geleneğinin olmayacağını söylemek mümkündür.⁴⁴¹

Doğu toplumlarında ütopya olmayacağını savunan Ünsal Oskay, ütopyanın olmamasını doğu toplumlarının monistik, istikrarı önceleyen, değişmezliği esas almasında bulur. "Toprağın kullanımı devlet bürokrasisinin kriterlerine, amaçlarına göre belirlendiği için devlet bürokrasisinin egemen olduğu ve yönetici ile tapınağın monistik bir yapı oluşturduğu doğu toplumlarında, verili toplumsal sistemi

⁴⁴⁰ Kılıç, Engin, Tanzimattan Cumhuriyete Edebi Ütopyalara Bir Bakış, Kitaplık, Ütopya, İstanbul, 2004, s.73.

⁴⁴¹ Kılıç, Engin, a.g.m., s.73.

değiştirmek olanaksızdır, olanaksızlaştırılmıştır.”⁴⁴² Benzer bir savı Uğur Tanyeli, “bürokratik intelligentsia, ülkenin dününden de, bugününden ve geleceğinden olduğu kadar sorumlu olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla, ortaya koyduğu ütöpist vizyonu kendi varlık koşullarını tartışmalı kılacak kadar ütöpik hale getirmeyecek, kendi altını kendi düşünsel üretimiyle oymayacaktır”⁴⁴³ şeklinde dile getirmiştir. Berkes’de “fıkıh, İslam tarihinde kentlerin geliştiği sürede gelişmiş bir hukuk olmakla birlikte, bu hukuk türünde bir ‘kent devleti’ kuramı yoktur. Bunu yalnızca Grek felsefesinden etkilenen filozoflar düşünmüşlerdir”⁴⁴⁴ sözleri ile açıklamaktadır. Ütopya düşüncü üzerine çalışan Krishan Kumar’da benzer kanattadır.⁴⁴⁵ Ender Helvacıoğlu ise Konfüçyüsçü ritüelleri anlatan ‘Ritüeller Üzerine Notlar İsimli’ eserden örneklemeler sunarak, Konfüçyüs’ün (M.Ö. 551-479) büyük yol ile varılacak büyük toplum “tong” dan söz ettiğini, bunun da ütopya sayılması gerektiğini belirtir.⁴⁴⁶

İslam düşüncesinde tarihsel süreç içinde ütopya türü eserlerin istenilen düzeyde olmadığını söylemek mümkün gözükse de hiçbir örneğinin olmadığını söylemek de mümkün değildir. Bize düşen bu tartışmalara bakarak doğu toplumlarında ütopya türü eserlerin mevcudiyeti konusunda bir sonuca ulaşmak olacaktır.

Bizim kanatimize göre de batılı anlamda olmasa dahi doğu kültüründe ütopya türü siyasi eserlerin var olduğu ve siyasi yaşama dahil olduğudur. Sembolik eserler olan İbni Sina (980–1037)’nin “Hay bin Yakzan” ve “Risaletü’t Tayrı”, İbni Tufeyl (1106–1186)’in “Hay bin Yakzan”, İbni Bacce (-, 1139)’nin “Tedbir’ul-Mütevahhid” vb. eserleri sayabiliriz. Özellikle de İbn Tufeyl’in Hay bin Yakzan isimli eseri ile Rönesans Ütopyalarını etkilediği iddiası dikkate değerdir.⁴⁴⁷ Bu ütopyaları batılı söylemde bireysel ütopyalar olarak kabul edebiliriz. Bu eserlerde bireyin kendini tanıması, hakikatı araması işlenmektedir. Bu ütopyalarda batılı

⁴⁴² Helvacıoğlu, Ender, Eski Doğu’da Ütopya, Bir Ütopyamı, Bilim ve Gelecek, sa.V, İstanbul, 2004, s.15.

⁴⁴³ Belge, Murat, a.g.e., 43-44.

⁴⁴⁴ Berkes, Niyazi, Teokrasi ve Laiklik, İstanbul, 1997, s.49.

⁴⁴⁵ Ünsal, Oskay, Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım, İstanbul, 2001, s.234; Kumar Krishan, Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya, İstanbul, 2006, s.39.

⁴⁴⁶ Helvacıoğlu, Ender, a.g.m., s.16-17.

⁴⁴⁷ Ülken, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi, İstanbul, 1983, s.216; İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan, Çev. M Şerafeddin Yaltkaya, Babanzade Reşit, Önsöz, İstanbul, 2010, s.63-64.

anlamda bir siyasal eleştirinin varlığından söz edebilmek pek mümkün gözükmemektedir. Batılı ütopyalar kendilerini daha çok dışarıda var etmeye çalışırken, doğudaki bireyler bunun tam tersine kendine bakmakta, evren içinde kendi varoluşunu aramaktadır. Batı ütopyalarında devlet ve iktidarın sonucu olan otoritenin yerini, doğu ütopyasında soyut kavramların sembolik olarak anlatılması almıştır. Birey kendi varoluşunu toplum olmadan gerçekleştirmektedir.⁴⁴⁸

Ancak bu eserlerden Hay bin Yakzan'da kısa da olsa siyaset sözkonusu edilmiştir. Eserin kahramanı Hay bireysel olgunluğu neticesi Tanrı inancına ulaşmıştır. Bu esnada O, şehrin sıkıcılığından kaçan Absal ile karşılaşır. Absal ulaştığı ütöpik dünyasının bilgilerini ısrarla şehirli olan halkla paylaşmak arzusundadır. Bu amaçla onlar şehre dönerler, fakat Absal'ın hayal ettiği düşüncelerini toplumda eyleme geçirme fikri gerçekleşmemiştir. Bu durum eserde “ Hay ve Absal, öğretiyeye teslim olan fakat eksiklik ve yanlışlıklardan arınmayan bir halk için başka bir yol olmadığını anlamışlardı. Bu yoldan alınıp müşahede doruklarına çıkarılmak istenirse, sonsuz mutluluğa ulaşmak şöyle dursun, içinde buldukları durumları bile bozulabilirdi. Tepetaklak yuvarlanıverirler, sonları çok daha kötü olabilirdi. Eğer ölene dek kesin bilgiye ulaşana değin buldukları durumda kalırlarsa, kötü sonuçtan korunabilir, kitabı sağ elinde verilenlerden olabilirdi”⁴⁴⁹ sözüyle siyasal ve medeni olandan kopuşu dile getirmiştir.. Hay şehrin özünü teşkil eden praksis ya da diyalogun karmaşık ve muğlâk karakterine karşı verdiği mücadelenin başarısızlıkla sonuçlandığını görünce kendi gerçeklik dünyasına (monolojik düşünceye, adaya) geri dönmüştür. Böylece o, kendisine uygun bir mekân olarak görmediği şehri kökten eleştiren yalnız bir düşünürü temsil etmiştir.⁴⁵⁰ İslam düşüncesinde eserin, Hay'ın düşüncelerini siyasal eylem haline getirmek istediği son bölümü göz ardı edilmiştir. Burada söylem ve eylem birlikteliğinin gerçek siyasi yaşamda mümkün olamayacağı dile getirilmiştir. Absal'ın şehirden kaçışı, bozuk toplum düzenine ve şehir yaşamına getirilen bir diğere siyasal eleştiridir.

⁴⁴⁸ Akçay, Ahmet Sait, Doğunun Ütopyası: Bireyin Ütopyası, Bilim ve Gelecek, sa.V, İstanbul, 2004, s.42-43.

⁴⁴⁹ İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan, a.g.e., s.167; ayrıca Absal ve Hay karşılaşması ve şehir deneyimi için bkz. a.g.e., s.158-168.

⁴⁵⁰ Tatar, Burhanettin, İslam düşüncesine Giriş, İstanbul, 2009, s.88.

İslam dünyasında ütopyanın batılı tarzda olmadığına katılsak bile hiçbir şekilde ütopyanın olmadığı anlamına gelmez. Yukarıda Tanyeli'nin ifadelerinde dile getirilen siyasal düşüncede eleştiri kültürü olmaması nedeniyle ütopya olmadığı savı ise gerçekçi görünmemektedir. Çünkü İslam siyasal düşünüşünde siyasal eleştiri ve muhalefet hep canlı bir şekilde varolmuştur. Doğu toplumları üzerine çalışan müsteşrikler bile düşünce hürriyetinin ve çeşitliliğinin olduğunu eserlerinde vurgulamışlardır.⁴⁵¹ Ancak siyasal ütopya düşüncesinin çeşitlilik ve gelişim göstermediği tezinin gerçekçi bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada belki de elimizdeki ilk ve en önemli siyasi ütopya Farabi'nin (870–950) “El-Medinetü'l-Fazıla” isimli eseridir.⁴⁵² Bu eseri inceleyip tahlilimiz İslam dünyasında niçin Batı'daki gibi siyasi ütopyanın olup olmadığını daha anlaşılır hale getirecektir.

1.1. FARABİ FELSEFESİNDE ÜTOPYA

Farabi ütopya olarak görülen Medinetü'l- Fazıla isimli eseri niçin yazmıştır? Buna neden ihtiyaç duymuştur? Bu bağlamda döneminde ne tür bir konjektürel ortam vardır?

Farabi İslam düşünürlerinin en önemli şahsiyetlerinden birisidir. O, Muallim-i Sani olarak da anılmaktadır. Platon ve Aristoteles'in eserlerini en ince detaylarına kadar incelemiş, ait olduğu kültürle yoğurarak günümüze kadar ulaşan birçok eser yazmıştır. Platon'un Devlet isimli eseri Batı düşüncesinde ütopyaların özü olarak kabul edilmekle birlikte Yasalar isimli eseri de bu alana önemli katkılar sağlayan bir diğer eseridir. Farabi'nin Platon'un bu eserlerinin büyük bölümüne ulaştığı bilinen bir realitedir. Farabi'nin düşüncesine bu eserlerin büyük bir etkisi olduğu unutulmamalıdır. O, bu etkileşimin bir sonucu olarak kaleme aldığı Medinetü'l-Fazıla isimli eserinde siyasal alanda çok önemli olan toplumsal ve siyasal konuları dile getirmiştir. O, müslüman ülküsünün evrensel çekiciliğini ortaya koymuş bir kişidir.⁴⁵³

⁴⁵¹ Bebel, August, Hz Muhammet ve Arap-İslam Kültürü Dönemi, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, 2003, s.119-120,141-142.

⁴⁵² Demiralp, Oğuz, Yok Böyle Bir Ülke, Kitaplık, a.g.e., s.66.

⁴⁵³ Armstrong, Karen, Tanrı'nın Tarihi, Çev. Oktay Özel vd., Ankara, 1998, s.230.

Farabi'nin siyasetle ilgili düşüncelerini dile getirirken çağındaki siyasal ve sosyal ortama gözetmek faydalı olacaktır. Yunan uygarlığı bir takım sosyal, ekonomik, siyasi ve fikri gelişmeler neticesinde Mithos'tan Logos'a, efsane ve hurafeye dayalı folklorik dinden akıl dinine geçmiştir. Bu gelişmeler neticesi Yunan toplumu, kabileciliğe ve köylü iktisadına dayanan bir toplum olmaktan çıkmış, mala ve ticarete dayanan gelişmiş bir iktisada sahip imparatorluk haline gelmiştir. Aynı şekilde İslam uygarlığı tarihi de Mithos'dan Logos'a İslam öncesi putçu inançlardan İslam'ın gelişile tevhit ve fitrat dinine dönüşmüş, Mutezile ile beraber de akılcı bir yapıya kavuşmuştur. Bu olayların oluşum süreci birtakım sosyal, ekonomik, siyasi, fikri değişimler neticesinde gerçekleşmiştir. Sonuçta İslam toplumu kabile toplumundan ve hayvancılığa dayalı ekonomiden, dini ve ticari önem taşıyan Mekke toplumuna, oradan da Şam ve Bağdat merkezli devlet yapısına geçmiştir. Siyasal anlamda da kabile ve asbiyete dayalı düzenden şehir düzenine geçilmiştir.⁴⁵⁴

İslam dünyasındaki siyasal değişim beraberinde kültürel değişimi de getirmiş olup, filozoflar değişimi izah ederken Yunan kültürünün düşünce adamlarından yararlanmakta bir sorun görmemişlerdir. Farabi'de bu anlayışı savunan filozofların en önemlilerinden biri olup, hikmeti (felsefe) tekrar ana vatanına döndürmek istemektedir. O'na göre hikmet, Mezopotamya'da Kaldeliler de ortaya çıkmış, buradan Mısır'a aktarılmış, oradan eski Yunan'a geçmiştir. Yunan'da yazılı hale gelmiştir. Bu hikmeti öz yurduna, ocağına getirmek Farabi'nin temel amaçlarından biridir.⁴⁵⁵ Farabi bu düşüncesiyle felsefi düşünceyi doğduğu topraklara geri getirme çabası içerisindeydi.

Bazı batılı düşünörlere göre Farabi'nin Şii olduğu ve varlık öğretisinin (on akıl) şia imamlarının öğretisine dayandığı tezleri de öne sürölmüştür.⁴⁵⁶ Yine Onun faziletli şehrin başkanı ile Şia nübüvet anlayışının paralellik gösterdiği ileri sürölmüştür.⁴⁵⁷ Cabiri ise tarihsel olarak Farabi'nin kendisi Şii olsa bile düşüncesinde böyle olmadığını dile getirerek şöyle demektedir. "Farabi Medine düşüncesinde Şii

⁴⁵⁴ Cabiri, Muhammed Abid, Felsefi Mirasımız ve Biz, Çev. A.Said Aykut, İstanbul, 2003, s.63-64.

⁴⁵⁵ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1999, s.88-89; Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, s.287.

⁴⁵⁶ Bu konuda değerlendirme için bkz. Najjar, Fauzi M., Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiiilik, Çev. Mehmet Dağ, AÜİFD, c.XX, Ankara, 1957.

⁴⁵⁷ Corbin, Henry, a.g.e., s.286, 293, 295.

düşüncenin temel ilkelerinden hareket etmemiştir. Biz bu kitapta ne açıkça ne de gizlice vasiyet, ismet ve takiyyeye dair hiçbir belirti bulamıyoruz. Aynı şekilde peygamber sülalesinin yüceltilmesine dair herhangi bir şeyde bulamıyoruz. Kısaca Farabi herhangi bir kelami ve mezhebi fırkanın görüşlerini dile getiriyor değildi. O, bilinçli bir üslupla, yetişmekte olan ve döneminin ilerici güçleri olma özelliği taşıyan hareketlerinin tümünün geleceğe dair özlem ve korkularını dile getirmeye çalışmıştır.”⁴⁵⁸ Farabi'nin Türk olmasından hareketle felsefesinde kurguladığı ütopyasının Türklere mevcut olan evrensel devlet fikri olduğu tezi de söylenmiştir. Olguner Farabi'nin devlete bakışını, onun dünya devleti kurma ideali olarak ortaya koymuştur. Farabi, başına Tanrı'yı, merkezine insanı yerleştirdiği kâinatı bir bütün olarak incelemiş, öte yandan da devleti, kademe kademe bütün insanlığı içine alacak bir dünya devleti olarak görmüştür.⁴⁵⁹ Kanatimizce Farabi'nin Türk ve şi'i' olmasından hareketle yapılan yorumlar zorlama olup, felsefi metodu Yunan felsefe düşüncesi ile örülü mantık ve felsefeye dayanmaktadır.⁴⁶⁰

Farabi'nin devlet anlayışı içinde yaşadığı toplumdan etkilenmiş olmakla beraber esasında varlık felsefesinin bir sonucudur denilebilir. Farabi'de ilk varlık ve faal akılla sonlanan ay üstü âlemi ve ayaltı âlemi bir bütünlük ifade eder. Onda âlem ilk sebepten faal akla ve maddeye doğru inen, hiyerarşik ve yeni Eflatunculuk'ta varolan sudurcu bir düzen içermektedir. Bu düzen içinde önemli bir konumda olan insanın mutluluğu yakalaması için, insan bir düzene sahip olmalı ve bu düzenin gereği olan ideal devleti oluşturmalıdır.⁴⁶¹

Farabi bu amacını gerçekleştirmek için yoğun bir araştırma içerisine girmiş, Platon ve Aristoteles'in eserleri ile iç içe olmuş, bu eserlerdeki bilgeliği dinle uzlaştırarak kendi felsefi sisteminin temellerini oturtmaya çalışmıştır. O, bu amacını da 'el- Cem'u Beyne Rey'eyi'l- Hakimeyn' adlı kitabının girişinde ortaya koyarak ve şöyle demektedir. “Zamanımızın çoğu bilginlerinin, âlemin sonradan yaratılmışlığı ve kıdemi hususunda çekiştiklerini gördüm. Onlar iki önder ve mübariz filozof

⁴⁵⁸ Cabiri, Muhammed Abid, a.g.e., s.77.

⁴⁵⁹ Olguner, Fahrettin, Farabi, İzmir, 1993, s.45. Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Cihan, Ahmet Kamil, Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri, Bilimname, sa.IV, İstanbul, 2004.

⁴⁶⁰ Arslan, Ahmet, Önsöz, Farabi, Mutluluğun Kazanılması, a.g.e., s.20.

⁴⁶¹ Olguner, Fahrettin, a.g.e., s.106.

arasında görüş farklılığı bulunduğunu iddia ediyorlar. Bu ihtilaf onlara göre, ilk yaratıcının ispat edilişi, onunla ilgili sebeplerin varlığı, nefis ve aklın durumu, iyi ve kötü işlere nasıl karşılık verileceği, mantık ve devletle ilgili birçok meseledeydi. Ben bu makalemde iki filozofun görüşlerini bir araya getirme ve inançları arasındaki ittifakın belli olması için ikisinin de sözlerinin delalet ettiği manaları açıklama amacı taşıyorum. Böylelikle onların kitaplarına göz gezdirenlerin kalplerindeki kuşku yok olacaktır.”⁴⁶²

Farabi yukarıdaki ifadeleri ile hem çağındaki felsefi tartışmaların ne olduğu konusuna ışık tutmuş hem de felsefesindeki bütüncüllüğü ve kapsayıcılığı belirtmiştir. O her iki filozofun eserlerinin farklı olduğunu çok iyi bilmesine rağmen onları uzlaştırma yoluna gitmiş ve bu çaba içerisinde olmuştur. İdealist Platon ile Realist Aristoteles’i uzlaştırırken O’nun semavi dinle, felsefenin de uyuşacağı kanaatini taşımakta olduğunu söyleyebiliriz. Yani Farabi parçalı bir felsefeden ziyade bütüne önem vererek birleştirme ve uzlaştırma düşüncesi ile hareket etmiştir. Çünkü Farabi bir sistem filozofudur. O’nun genel felsefi anlayışında varlık felsefesi bilgi ile bilgi felsefesi devletle, devlet felsefesi de ahlak ve siyasetle ilintilidir. Farabi’nin düşünce dünyasında ütopya düşüncesini irdelerken O’nun bilgi, varlık ve değer anlayışının birbirini tamamlayan ve içi içe olduğunu unutmamamız gerekir. Bu bağlamda Farabi’de din ve felsefenin insanları aynı hakikate ve mutluluğa ulaştıran farklı kavramlar olduğu unutulmamalıdır.

Farabi, felsefi sisteminin neticesinde ilk siyasal ütopya örneği Medinetü’l Fazıla isimli eserini telif etmiştir. O, eserinde zamanında mevcut olan siyasi parçalanmanın sonucu olarak merkezi birliğin sağlanmasında din yerine akıl yetisinin konulmasını istemiştir. Medinetü’l- Fazıla isimli eserde devlet ve devlet şekilleri ayrıntılı olarak tanıtılmış, ancak insan iradesi, özgürlüğü ve hakları tam olarak ortaya konulmamıştır. Farabi bu eserde faziletli bir şehir nasıl kurulur? sorusu üzerine odaklanmış, ancak insan bu devlette nasıl mutlu olur, özgürlüğü nasıl elde edebilir, temel hakları nelerdir? nasıl korunur? vb sorular ikinci planda kalmıştır. Bir başka deyişle insan ve onun varlık sınıflamasında ki durumu devletle ilintili kılınmıştır.

⁴⁶² Cabiri, Muhammed Abid, a.g.e., s.59.

Farabi'nin siyaset felsefesi genel felsefesi ile zorunlu bir ilişkiyi beraberinde getirmektedir. Bu sebeple ütopyasında din nedir? Ontolojik kategorik varlık sınıflamasında Tanrı kavramı nasıl algılanmaktadır? Din ve felsefe arası ilişki nasıldır? Varlık sınıflaması içinde siyasetçi ve peygamber nerede yer almaktadır? Dinin amacı nedir?

1.2. FARABİ'NİN ÜTOPYASINDA DİN

Farabi'de din nedir? O'nun dine bakışı nasıldır? O, Tanrı kavramını ve dinin diğer kavramlarını nasıl algılamaktadır?

Farabi Medinetü'l Fazıla'da Tanrı kavramını tahlil ederek işe koyulur. Çünkü Tanrı kavramını çekip aldığımız zaman Farabi'de varlık, bilgi, insan ve devletle ilgili her problem anlaşılabilir olup bu konularla ilgili diğer problemler temelsiz kalmaktadır. Eserin ilk bölümü ilk varlık, Tanrı kavramı üzerinedir. Tanrı sebeplerin sebebidir. Onun hiçbir eksikliği yoktur. Onun varlığı varlıkların en üstünü ve ilkidir. Varlığında ve cevherinde yokluğun asla yeri yoktur. O, ezelidir. O, varlıkların en yüksek mertebesinde dir.⁴⁶³ İlk varlığın özelliklerine bakacak olursak Farabi'nin Tanrı'sı ve O'nun sıfatları mükemmeldir. Tanrı kavramı kelamcılarının ifadelerinde de yer bulduğu şekliyle kemal sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan münezze kılınmıştır. Tanrı'nın ortağı yoktur, bölünmez ve birdir. O, hem akıldır hem de makuldur. O, akıl olan tek bir zat ve bölünmez bir cevherdir.⁴⁶⁴ Diyebiliriz ki, Farabi'de varlık skalasında en üste konulan Tanrı kavramı bu sıfatlarıyla İhlas Suresi'ndeki Allah kavramıyla özdeş kılınmış gözükmektedir.

Ancak ilk varlık olan Tanrı, ilk akıldan sonraki varlıkların oluşumunda sudurcu bir yol izlemektedir. Tanrı ilk ve en mükemmel varlık olup diğer varlıklar ondan sudur etmişlerdir. Farabi'nin ifadesi ile ilk mevcut olan Tanrı, güzelliğin, zarafetin ve ziynetin en son merhalesinde bulunduğu için O'nun kendi zatını idrak etmesi idrakın en mükemmelidir; cevherini bilmesi bilginin mutlak surette en üstünüdür. O, mevcut varlık düzeninde hem aşık hem maşuktur. Maşuk, aşıkın aynıdır. Sevilsin sevilmesin ilk sevgidir. O'na aşık olunsun olunmasın ilk maşuktur.

⁴⁶³ Farabi, Medinetül- Fazıla, Çev. Nafiz Danışman, Ankara, 2001, s.15-17.

⁴⁶⁴ Farabi, a.g.e., s.28; Farabi, es- Siyasetü'l- Medeniye, Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M.Rami Ayas, İstanbul, 1980, s.4-5.

Diğer varlıklar bu mükemmellikten pay alarak ve bu aşkın neticesinde âlemleri ve diğer unsurları meydana getirmiştir. Tanrı-âlem- insan arası bu zorunlu ilişkide Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki düzen ve uyumu sağlayan şey ise adalet ve sevgidir.⁴⁶⁵ Farabi, ilk varlık anlayışı ve ondan diğer varlıkların sudur etmesi noktasında Aristoteles ve Plotinos (205–270) felsefesinden yoğun olarak faydalanmıştır diyebiliriz. Onun Metafizik ve Varlık anlayışı bu iki filozofun etkisinde gelişmiştir.⁴⁶⁶

Farabi'nin varlık katogorisi içinde biz o'nun varlık, bilgi, siyaset ve din kavramına bakışının temellerini bulabiliriz. Ayrıca bu varlık skalasında Tanrı-âlem-insan ilişkisini bulmak da mümkündür. O halde Farabi'nin Tanrı kavramını tanımlamasından sonra ontolojik varlık sınıflamasına bakmamız gerekmektedir. Bu bağlamda Farabi'de varlıkların oluşum ve sudur aşaması aşağıdaki gibidir.

İlk akıl→ikinci akıl→üçüncü akıl→dördüncü akıl→beşinci akıl→ altıncı akıl
→yedinci akıl→sekizinci akıl→dokuzuncu akıl→onuncu akıl=etkin akıl

Bu varlık sınıflamasında ilk akıldan on akıl sudur eder. Ne cisim olan, ne de cisimlerde olan O'ndan sonra gelen ilkelerde tanrısal ilkelerdir.⁴⁶⁷ Bu on akılın her biri hem kendi zatını hemde ilk sebebi bilir. Her biri kendi zatı ile ilk sebebin zatını aklederek kusursuz fazileti elde eder. Onuncu akılda ise doruğa ulaşır. Onuncu akıl, etkin akıl, faal akıl, müsavvir akıl, Ruh'ul emin, Ruh'ul kuds'tür. Faal akıl ilahi sema ile maddi dünya arasında köprü vazifesi görür. Bu yüzden Farabi'nin kozmolojisinde onuncu olmasına rağmen faal akıl son derece özeldir ve diğerlerinden ayrı bir rol oynar.⁴⁶⁸

Farabi varlık sınıflamasında Onuncu akıldan, sonra semavi cisimler, toprak, su, hava ve ateşten oluşan ustukuslar, bitkiler, konuşan ve konuşmayan hayvanlar gelir. Bu sınıflamada önemli rol insana verilmiştir. İnsan bir takım besleyici, duyma, muhayyile, vb kuvvetlerle donatılmıştır. İnsan, bu yetileri ile matematik, etik (ahlak),

⁴⁶⁵ Farabi, Medinetül- Fazıla, s.27; Farabi, es- Siyasetü'l- Medeniye, s.14-15; Aydınlı, Yaşar, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İstanbul, 2000, s.25–45.

⁴⁶⁶ Netton, Ian Richard, Farabi ve Okulu, Çev. Mehmet Vural, Ankara, 2005, s. 65, 69-71; Libera, Alain de, Ortaçağ Felsefesi, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2005, s.111.

⁴⁶⁷ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.65.

⁴⁶⁸ Farabi, es- Siyasetü'l- Medeniye, s.5, Netton, Ian Richard, a.g.e., s.83.

ve metafizik makulleri elde eder. İnsan bu ilk metodik bilgileri elde edince düşünme, hatırlama, istinbat (delillendirme) arzusu duyar. İnsan bu arzusu ile mükemmeleşme arzusu içindedir. İnsan bu makulleri son mükemmelleşme (ilk akıla ulaşma) merhalesine varmak için kullanır ki buna saadet denir.⁴⁶⁹ Filozofların gerçekleştirmek istediği şey de bu saadettir.

Bu varlık sınıflaması içinde insan ilk akla nasıl ulaşabilir? Farabi kozmolojisinde biz faal akıl sayesinde ilk akla ulaşabiliriz. Bu durumu tahlil eden aşağıdaki metin insan ve faal akıl ilişkisini açık bir şekilde ifade etmektedir. “İnsanı insan yapan düşünme gücü, özü itibarıyla fiil halinde olmadığı gibi, bilfiil akıl olması kendisine yaratılışla da verilmiş değildir. Faal akıldır ki, onu bilfiil akıl kılar ve diğer şeyleri de düşünme gücü için bilfiil düşünülür duruma getirir...İnsanda faal aklın yeri göz karşısında güneşin aldığı yere benzer. Nasıl ki, göze güneş ışık verir, böylece göz güneşten aldığı ışıkla, bilkuvve görücü iken bilfiil gören olur. Gene bu ışıkla, göz, bilfiil görmeye sebep olan güneşin kendisini de görür.”⁴⁷⁰ Bu anolojiye bakacak olursak varlık hiyerarşisi içinde Tanrı-insan-faal akıl net benzetmelerle bize sunulmuş, ilk akıl, akılların kaynağı güneşe benzetilmiş, ona ulaşmaya çalışan insanın gözü ve gözün potansiyel görme yetisini eylem haline getiren ışık ise faal akıl olarak sunulmuştur diyebiliriz.

İnsan’ın faal akılla kurduğu ilişki sonucunda insanda bilgiler nasıl oluşur sorusu evvelinde Tanrı, sonunda insanın yer aldığı hiyerarşik varlık kategorisi ile bağlantılıdır. Faal akıl potansiyel olarak insanda bulunan irade ve istek yetilerini hayal gücü ile birleştirerek, insanda düşünme fiiliyle beraber ihtiyar (Özgürlük) gücünü oluşturur. İnsanı da diğer varlıklardan ayıran güç bu güçtür. İnsan bu gücü ile iyiyi ve kötüyü, güzel ve çirkini yapma gücüne kavuşmuştur. İyi-kötü, güzel-çirkin ayrımını elde eden insan evren içinde siyasal ve toplumsal olanla iç içe bir hale gelmiştir.

Farabi’nin varlık hiyerarşisinde Tanrı-insan-faal akıl arasında zorunlu bir ilişki olduğuna göre bu ilişkinin bir yansıması olan din nedir? Dinlere ve din tanımlarına bakışı nasıldır? Filozof ve Peygamber aynı şeyler midir?

⁴⁶⁹ Farabi, Medinetül- Fazıla, s.68-69.

⁴⁷⁰ Farabi, es- Siyasetü'l- Medeniye, s.4-5.

Farabi’de dinin tanımı, çeşitliliği, felsefik bilginin mi önce yoksa dini bilginin mi daha önce olduğu tartışmalı görünmektedir. Farabi din tanımını “tasdik iki yoldan biri ile meydana gelir. Kesin ispat etme veya ikna etme yolu ile. Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan ilim, felsefedir. Eğer onlar kendilerini temsil edilen misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yoluyla bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din diye adlandırmaktaydılar”⁴⁷¹ şeklinde tanımlamıştır. Farabi’ye göre akılsalların kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa, onları içine alan dine popüler, meşhur, zahiri felsefe denir. Her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. İkisi de ilk ilke nedenle ilgili bilgi verirler, insanın mutluluğunu ve diğer varlıkların amaçlarını ele alırlar. Ancak felsefe bu konularda akla ve kavramaya dayalı olarak bilgi verdiği halde din hayal gücüne dayalı olarak bilgi verir. Felsefenin ispat ettiği her şeyle ilgili olarak din ikna eder.⁴⁷²

Bir başka din tanımında ise dini açık bir şekilde tarif etmiştir. Din “erdemli ilk başkanın mahareti, Allah’tan kendisine gelen vahye dayalı bir hükümdarlıktır. Erdemli başkan erdemli dindeki fiilleri ve görüşleri ancak vahiy ile belirler takdir eder”⁴⁷³ şeklindedir.

Yukarıdaki tanımlardan hareket edecek olursak din ve felsefenin amaçlarının aynı olduğunu söyleyebiliriz. Felsefe akli ve ispat metodunu kullanmakta ve filozoflara hitap etmekte iken din anoloji, temsillerle anlatma ve ikna metodunu kullanarak peygamberler aracılığı ile bütün insanlara hitap etmektedir. Siyaset felsefesi açısından bakarsak dinin daha kuşatıcı olduğu gözden kaçmayacaktır. Toplumdaki herkesin eşit seviyede akletme noktasında olmadığını da düşünürsek din daha şumullu görünmektedir. Peygamberin akli ve ispat metodunu kullanarak ve temsil metodunu kendisinde meczederek halkı ikna etmesi mümkündür. Yani filozof ve peygamber aynı kişi olabilecektir.⁴⁷⁴ O, imam, filozof ve kanun koyucunun aynı

⁴⁷¹ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, a.g.e., s.90.

⁴⁷² Farabi, Mutluluğun Kazanılması, a.g.e., s.91

⁴⁷³ Farabi, Din Üstüne, Çev. Yaşar Aydın, Bursa, 2002, s.8.

⁴⁷⁴ Arslan, Ahmet, Önsöz, Farabi, Mutluluğun Kazanılması, a.g.e., s.29-43.

anlama geldiğini söylemektedir.⁴⁷⁵ Bu bağlam da değerlendirecek olursak peygamberin filozofların niteliklerini kendisinde toplaması mümkün gözükmemektedir.

Farabi'nin yukarıda dile getirdiği düşüncelerinden dinin ikna etme yolu ile ilk varlık, ilk neden (Allah), insanın varlık katmanları arasında mutluluğu elde etmesini sağlayan ve diğer varlıkların amaçları hakkında bilgi veren cisimsel ilkelerden çıkarılmış olan misaller aracılığı ile onları hayal ettiren ve insanları ikna eden şey olarak tanımlanabilir.

Farabi'nin felsefe ve din bağıntısını onun ilim sınıflaması içinde de görebiliriz. O ilim sınıflamasında mantık, matematik ilimlerinden sonra tabiat ilmi ile ilahiyat ilmini ele almıştır. İlahiyat ilmi varlıkları sınıflayarak ilk varlık, kendisinden başka gerçekliği olan her şeye gerçekliğini veren Tanrı ve onun sıfatlarını inceleyen bilimdir. O, İlahiyat ilminin amacını Tanrı inancı hakkında, onun kendisinde, fiillerinde ve yarattığı varlıklarda kusur bulunduğu yönünde bozuk inançları kesin bir bilgi ile çürütmek olarak belirtmiştir.⁴⁷⁶ Farabi ilahiyat ilmini açıkladıktan sonra insanın mutluluğunu hedefleyen siyaset ilmini ele almıştır. Siyaset de önderlik ise erdemli bir önderlik olabileceği gibi (riyasa fazıla) erdemsiz bir önderlik de (riyasa cahila) olabilecektir. Siyaset ilminden sonra fıkıh ilmini ele alır. Esas önemli olan ise Farabi fıkıh tanımını verirken aynı zamanda din tanımını da yapmıştır. “fıkıh sanatı öyle bir sanattır ki onun sayesinde kanun koyucunun hakkında açık olarak belirlemede (takdir) bulunmadığı tek tek özel şeyleri, haklarında açık ve özel olarak belirlemede bulunduğu şeylere bakarak belirleme gücü elde eder ve yine onun sayesinde kanun koyucunun kendisine kanun koyduğu halk için getirdiği dinin amacına uygun olarak onun gerçekleştirilmesine çalışma imkânına kavuşur”⁴⁷⁷ Farabi fıkıh erdemli önderler olarak nitelediği filozof-peygamberlerin getirdiği dini gerçekleştiren ve toplumda uygulanmasına yardımcı olan ilim olarak görmektedir.

Farabi'nin dinin içeriği noktasında fıkhaya getirdiği tanımını ise şöyledir. “Her dinde inançlar ve fiiller vardır. İnançlar Tanrı, O’nu nitelemek üzere verilen sıfatlar, alem ve bundan başka şeyler hakkında dince vazedilmiş olan görüşler türünden

⁴⁷⁵ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.93.

⁴⁷⁶ Farabi, İlimlerin Sayımı, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1999, s.90-91.

⁴⁷⁷ Farabi, İlimlerin Sayımı, s.97, Aydın, Yaşar, Farabi, İstanbul, 2008, s.158.

şeylerdir. Fiiller ise Tanrı'ya ibadette bulunmak için yapılan fiillerle, şehirlerde çeşitli muamelelerin kendileriyle gerçekleştiği fiiller türünden şeylerdir.”⁴⁷⁸ Farabi'nin bu tanımında erdemli kanun koyucunun kurallarının din olduğu içinde ibadet ve inancı içine aldığı ve içinde barındırdığı ibadet ve inançlar noktasında dinlerin farklı olduğunu kabul etmiş olmasıdır. Farabi kelimeleri ise din müntesiplerinin dinlerini diğer dinlere karşı muzaffer kılmak için tesis edilmiş ilim olarak sınıflamıştır.⁴⁷⁹

Farabi'nin kelimeleri konusunda erdemsiz önderlerin koyduğu veya erdemli olup müntesiplerinin daha sonra değiştirdiği farklı dinlerin olduğunu kabul etmektedir. Farabi'nin bu düşünceyi benimsemesi ise doğal olup o, dinler ve müntesiplerinin dinleri için yoğun bir çaba içerisinde olduğunu dile getirmiş ve bunun yanlışlığına da temas etmiştir. Bu bağlamda yaşadığı toplumda var olan farklı din gerçeğini görmezden gelmemiştir.

Farabi'de ifade ettiğimiz gibi farklı dinlerin olması normaldir. Siyasette (riyasa fazıla) önemli olan insanın mutluluğu yakalamasıdır.⁴⁸⁰ Siyaseti uygulayanlar ise imam, filozof ve kanun koyuculardır. Farabi'de her üç kavramda aynı anlama gelmektedir.⁴⁸¹ Filozofun amacı ise topluma mutluluğu getirmektir. O, bu düşüncesini “hepsi aynı tür mutluluğu amaç edindiği halde dinleri farklı olan birçok erdemli ulus ve şehir bulunabilir. Çünkü din söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefislerdeki görüntüleridir”⁴⁸² şeklinde ifade etmiştir. Yine O, “ilk başkan erdemli olur ve başkanlığı da gerçek anlamda erdemli olursa, din olarak tasarlamış olduğu şeyle hem kendisini hem de başkanlığı altında bulunanları gerçek anlamda mutluluk olan en son mutluluğa ulaştırmaktan başka bir şeyi amaçlamaz ve bu din de erdemli bir din olur”⁴⁸³ sözü ile dile getirmiştir.

Farabi düşünceleri ile dini onuncu akıldan alan peygamber-filozof kişinin saf olarak getirdiği bozulmamış dinin, gerçek olacağını dile getirmektedir. O'nun “Burhanların yolu, cedeli ve sofistik güçler, zanni felsefe veya çarpıtılmış felsefe

⁴⁷⁸ Farabi, a.g.e., s.97.

⁴⁷⁹ Farabi, a.g.e., s.97-102.

⁴⁸⁰ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.85-86, Farabi İlimlerin Sayımı, s.92-97.

⁴⁸¹ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.92.

⁴⁸² Farabi, es- Siyasetü'l- Medeniye, s.51; Hourani, Albert, a.g.e., s.33.

⁴⁸³ Farabi, Harfler Kitabı, s.7.

zaman bakımından kesin, yani burhani felsefeden önce gelir. Din ise insani kılındığında zamanca felsefeden sonradır. Özetle dinle, felsefede ortaya konan teorik ve pratik şeylerin ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileceği tarzda onlara öğretilmesi amaçlanır” ve “açıktır ki, kelam ve fıkıh sanatı, dinden sonradır; din felsefeden sonradır; cedeli ve sofistik güçler, felsefeden öncedir; cedeli ve sofistik felsefe burhani felsefeden öncedir; dolayısıyla felsefe bütün olarak, aletleri kullananın zaman bakımından aletlerden önce gelmesi gibi dinden önce gelir. Cedeli ve sofistik güçler, ağacın gıdasının meyvedan önce olması gibi veya ağacın çiçeğinin meyveyı öncelemesi gibi felsefeyi önceler. Din ise hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi, veya aleti kullananın aleti öncelemesi gibi kelam ve fikhî önceler”⁴⁸⁴ ifadelerinden dinin felsefeden sonra geldiği düşüncesinden daha çok onuncu akılla ilişkiye giren filozof, imamın ilk önce kendinde bilgileri akletmesi daha sonra onları insanlara temsil yolu ile anlatması kastedilmiştir. Bu bağlamda peygamberin akletmesi ve onu insanlara temsillerle anlatması zamanca akletmesinden sonradır. O’nun “din, olgunlaşmış felsefeye tabi olduğunda son derece iyi ve doğru bir din olur. Aksi bir durumda çarpıtılmış felsefe ve sonucunda da dinde eksiklikler oluşur”⁴⁸⁵ sözü ile nazari ve ameli şeyler kanun koyucunun ruhunda olduğu zaman felsefe, çoğunluğun ruhunda filozoflarca tesis edildiği zaman ise din olacaktır. Filozof bu şeyleri kendisi için yapmayı başkaları için tasarlamıştır. Bu bilgiler filozof için kesin ve kendisi için felsefe, başkaları için ise din olacaktır. Hakiki filozof ve hakiki felsefe payesini ise bu tanıma uyanlar alacaktır”⁴⁸⁶ sözlerinin din-filozof ilişkisini daha açık bir hale getirmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Farabi’de anlama ve algılama noktasında bireyler eşit olmadığı için insanların faal akılla ilişkisi kurma kapasiteleri de farklıdır. Bu nedenle her birey, varlık sistematigi içinde mükemmel olanı elde edemeyeceği için, faal akılla ilişki kuran, vahiy alan ilk başkan peygamber dinin sistemleştiricisidir. Peygamber, varlık katmanı içinde anlama ve algılama ve faal akılla ilişki kuramayan insanlara dindeki kuralları belirler. İlk başkan dini sistemli hale getirirken halk inanmakla yükümlüdür. Aydınli’nın ifadesi ile Farabi’de din zorunlu olan temel kurumlardan biridir. Din,

⁴⁸⁴ Farabi, a.g.e., s.69-70; Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.91.

⁴⁸⁵ Farabi, a.g.e., s.88.

⁴⁸⁶ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.93-94; Farabi, es- Siyasetü’l Medeniye, s.51.

faal akılla ilişki kuran peygamberin Allahla ilişkisinin sistemli halidir. Toplumda görüş ve davranış birliği oluşturmak, yardımlaşma ve dayanışma duygusunu geliştirmek suretiyle toplumu organik bir bütün haline getirmek ancak ortak bir din vasıtasıyla olabilecektir.⁴⁸⁷ Ya da din de bu vasıtalarından en önemlisidir. .

Farabi dinin temel problemi olan Tanrı ve ondan sudur eden varlıkların konumunu ontolojik olarak çözümlenmiştir. Bu çözümün sonucunda ise dinin pratik hayata yansımaları olan ritüel ve ibadetleri, hukuk kurallarını belirleme yetkisini ise zamana ve toplumların yapısına uygun olarak belirlemek noktasında ilk reis, devletin yöneticisi, peygambere bırakmıştır. Dolayısıyla ile mükemmel varlık (Tanrı) inancı aynı olduğu sürece, onunla ilişki kuran kişinin getirdiği kuralları din olarak ifade edebiliriz.

Farabi'nin dine bakış açısını irdelememiz neticesinde onun kurguladığı siyasi sistemde devlet nedir? devleti kimler yönetmelidir, yasalar nasıl olmalıdır, bireyin devletteki rolü nedir vb. sorulara cevap aramamız onu siyasi yaşama bakışını ortaya koyacaktır.

1.3. FARABİ'NİN ÜTOPYASINDA SİYASET ANLAYIŞI

Farabi'nin siyaset felsefesindeki temel problemlere bakışına geçmeden önce O'na göre siyaset nedir? Siyaset kavramını nasıl tanımlamıştır?

Farabi'nin siyasetten ne anladığını tahlil edebilmek için siyaset anlayışını tanımlayan cümlelerine bakmamız yerinde olacaktır. O'na göre siyasi felsefe iki türdür. Birincisi, iyi fiiller, iyi fiillerin meydana geldiği ahlak ve onlar hakkında bilgi edinmemizi ve iyi şeylerin bizim olmasını sağlayan şeydir. Buna ahlak sanatı da denir. Farabi bu söylemi ile ahlakın birey ve ailede teşekkülüne temas etmiştir.⁴⁸⁸

Ancak insan, bireysel bir varlık olmayıp aynı zamanda toplumsal bir varlıktır. O bu durumu, birçok insanın yardımı olmaksızın yalnız bir insanın tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir ve her insanın yaratılışında gerçekleştirilmesi gereken şeylerle ilgili olarak başka bir insan veya insanlarla ilişki içinde bulunma özelliği vardır. Bundan ötürü her insan ulaşabileceği

⁴⁸⁷ Aydın, Yaşar, Farabi, a.g.e., s.150; Hourani Albert, a.g.e., s.32.

⁴⁸⁸ Farabi, Tenbih Ala Sebili's Sa'ade, Mutluluk Yoluna Yönelme, İstanbul, 2005, s.183.

mükemmellikle ilgili olarak diğer insanlara ihtiyaç duyar. İnsan denen her hayvanın tabii yaratılışında sığınak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada oturma özelliği vardır. Bundan dolayı da ona toplumsal veya siyasal hayvan denir. İnsanın mükemmelliğe ulaşma çabası gösterdiği fiil ve melekeleri araştırarak bir ilim veya araştırma ortaya çıkar ve bundan da insan ilmi ve siyaset ilmi doğar⁴⁸⁹ sözü ile siyasetin niçin olması gerektiğini ve amacını ve dayandığı düşünceyi açıklamıştır. Bu bağlamda O, toplumsal olarak siyasetin ne olduğunu da tanımlamıştır. Siyaset şehir halkı için, iyi şeylerin meydana getirilmesini sağlayan şeyler ve o şeyleri meydana getirme ve koruma gücü ile ilgili bilgiyi kapsar. Buna siyasi felsefe veya siyaset ilmi denir.⁴⁹⁰ Farabi yaptığı bu tanım ve sınıflama ile siyasi felsefeyi ahlak ve siyaset olarak iki kısma ayırmış ve ikisinin de felsefe sanatının bölümleri olduğunu ifade etmiştir. Farabi'nin diğer İslami ütopyalardan farkı da burada karşımıza çıkmaktadır. Bireysel ütopyalar olarak adlandırdığımız eserler sadece bireyde ahlak ve ruhun yetkinleşmesi ile ilgili olup, Farabi'nin eserinde ise siyaset hem ruhun yetkinleşmesini önemsemekte özellikle de siyasetin, bireyin şehir hayatında sosyalleşmesini zorunlu kılmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Farabi'nin siyaset ve siyaset felsefesine yaklaşımında filozofları öncelemesi, devlete önem vererek onu sistemleştirmesi, toplumsal işbölümünü savunması bağlamında Platon ve Aristoteles etkisi altında kalmış olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁹¹

Farabi'nin siyaset tanımına bakacak olursak insanın tek başına yaşayamayacağı, ihtiyaçlarını gidermede diğer bireylere ihtiyaç duyacağı bir zorunluluktur. Yani insan şehir ve toplumsal işbirliğine ihtiyaç duyacaktır. Farabi bu şehri ütöpik olarak tasarlamıştır. Siyaset tanımının gereği olarak tasarlanan şehir yaşamı siyasetin temel kavramlarının kurgulamasını da zorunlu olarak beraberinde getirecektir. Çalışmamızın bu aşamasından itibaren amacımız Farabi'nin siyaset felsefesinde devlet, otorite, kanunlar, adalet, eşitlik ve özgürlük gibi kavramlara bakışı nasıldır? sorularına cevap aramak olacaktır.

⁴⁸⁹ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.64.

⁴⁹⁰ Farabi, Tenbih Ala Sebili's Sa'ade, Mutluluk Yoluna Yönelme, s.183; Farabi, İlimlerin Sayımı, s.92-97.

⁴⁹¹ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.96.

1.3.1. Devlet

Farabi'ye göre insan toplumsal bir varlıktır. O, yaşamını devam ettirebilmesi için Platon'da olduğu gibi toplumsal işbölümüne ihtiyaç duymaktadır. Farabi bu durumu, her ferd, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif grup ve insanların bir araya gelmesiyle elde edebilir ifadesi ile açıklar.⁴⁹² Farabi'nin arzuladığı ideal devlet varlık katogorisindeki mükemmel düzenin topluma da uygulanmış halidir. Bu bağlamda faal akılla kurulan ilişki sonucu oluşturulan devlet en yetkin devlettir. Farabi devleti “şehir doğal varlıklara ve şehrin mertebeleri de, birinci sebepten başlayıp ilk madde ve dört unsurda son bulan varlıkların mertebelerine benzer. O'na göre şehrin yöneticisi varolanların kaynağını oluşturan ilk sebebe benzer.”⁴⁹³ O'nun ideal ütopyik devleti varlık ve bilgi sisteminin bir yansımasıdır.

Farabi, varlık âlemini ve akılların derecelerini açıklarken ilk akıldan onuncu akıla doğru yol alıp iniş diyalektiğini kullanmıştır. Tabiat ve insan evren olarak isimlendirilen alt evreni kurarken maddenin özünden ve unsurların bir araya gelişinden başlayıp kazanılmış akla doğru çıkarak yükseliş diyalektiğini kullanmıştır. Yani siyasal alanda tek olandan ve bir araya gelmenin kaçınılmazlığından yola çıkılarak fazıl Medine ve reisinin gerekli olduğudur.⁴⁹⁴ Yani varlık kategorisinde ilk akıl ne ise şehirde de ilk reis, filozof aynı düzlemde dir.

Farabi'de ideal olan devlet yapısı bütün yeryüzü toplumunun varlık katogorisinde olduğu gibi bilge reis etrafında birleşmesidir. Yani devletin yöneticilerinin bilge olduğu ve toplum yaşamının işbölümüne dayalı olduğu devletin, Farabi'nin ideal devlet tasarımı olduğunu söyleyebiliriz.

Farabi, filozofların yönetimindeki devleti kurguladıktan sonra, toplumları büyük, orta ve küçük olarak büyüklük yapısına göre üç kısma ayırmıştır. Büyük toplum yeryüzünün tüm insanları, ortancası yeryüzünün farklı milletleri, eksik olan ise köy, mahalle ve ev halkıdır. O, büyük toplumların mükemmelliğini ‘bütün şehirleri çalışan bir millet fazıl bir millettir; bütün milletleri, saadete erişmek

⁴⁹² Farabi, Medinetül- Fazıla, s.79.

⁴⁹³ Farabi, es- Siyasetü'l- Medeniye, s.49; Cabiri, Muhammed Abid, Arap İslam Aklının Oluşumu, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2001, s.283.

⁴⁹⁴ Cabiri, Muhammed Abid, a.g.e., s.71

maksadıyla elbirliğiyle çalışan bir dünya da fazıl bir dünya olur' ifadelerini kullanarak anlatmıştır.⁴⁹⁵ Walzer'in (1900–1975) "Farabi evrensel olarak geçerli olduğu farz edilen ve müslüman olmayan toplumlara da uygulanması mümkün olan görüşler ileri sürmektedir"⁴⁹⁶ düşüncesi de Farabi'nin devlet felsefesinde evrensel fikirleri aramasının ve temellendirmesinin bir tezahürü olarak görülebilir.

Farabi'nin bu düşüncesine bakarsak mükemmel toplum yeryüzündeki bütün toplumların oluşturduğu toplum yapısıdır. Bu düşünce Batılı düşüncede yer alan ütopyanın bir yerde bir topluma ait olma düşüncesi ile çelişki içindedir. O, iyi toplum olma fikrini bütün toplumlara yaymak istemektedir. İdeal olan, büyük toplumsal yapıdır. Bu yapıyı bize verecek olan ise devlettir.

Farabi, devleti yönetecek kişiyi, ilk reisi, doktora; siyaset ilmini tıp ilmine benzetmiştir.⁴⁹⁷ Nasıl ki, doktor vücudun ahenkli işleyişini sağlamak için teşhis koyuyorsa siyasetçi de toplumun hastalıklarına teşhis koymaktadır. O'na göre doktorun çalışma alanı insan vücudu, siyasetçinin çalışma alanı ise devlet ve toplum olmaktadır.

Farabi'nin ideal ütopyik devlet anlayışını tahlil edecek olursak böyle bir devletin tam olarak gerçekleşmeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü ne yaşadığı çağda ne de başka bir zamanda hayali gerçekleşmemiştir. O halde Farabi, ütopya devletine aykırı devletler tasarlamış olabilir mi? sorusu önemli hale gelmektedir.

Yukarıdaki soruya verebileceğimiz cevap Farabi'nin farklı devlet tasarımlarını ele aldığı ve bu devletlerin temel özelliklerinin ise ütopya devletinden ayrı, bozuk devletler olduğudur.

Farabi'de bu bağlamda bozuk devlet olarak dört şehir tipi öngörmekte olup, bunlar da, cahil (bilgisiz), fasık, sapık, erdemli şehirden türeyen şehirlerdir. Cahil şehir halkları gerçek mutluluğu bilmeyen ve zevklerine göre yaşayan şehirlerdir. Cahil şehirlerin oluşmasına yol açan etmenleri ise şahsılık, servet edinme, şeref üstünlüğü, istila ve demokrasilerdeki hürriyet ve sorumsuzluk vb. şeylere düşkünlük

⁴⁹⁵ Farabi, Medinetü'l- Fazıla, s.80; Farabi, es- Siyasetü'l Medeniye, s.36; Mücahid, Huriye Tefvik, a.g.e., s.63-64.

⁴⁹⁶ Aydın, Yaşar, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, s.188.

⁴⁹⁷ Farabi, Fusulu'l- Medeni, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s.27.

olarak sıralar. Fasık şehirler ise ideal şehrin hakikatlerini bilmelerine rağmen gerçek hayatta ona uymayan şehirlerdir. Sapık şehirler ise erdemli şehirde olan ilkelerin taklitlerinin verilmiş olduğu şehirlerdir. Erdemli şehirlerden türeyen şehirler çeşitli bölümlere ayrılmış olup bir kısmı mutluluğa ileten işlere sarıldıkları halde mutluluğu amaç edinmezken bazıları yasa koyucunun sözlerine başvurup onu yanlış yorumlayanlar veya yanlış anlayanlardan oluşan devletlerdir.⁴⁹⁸ Farabi, bu şehir sınıflaması içinde ideal şehire geçiş yapma noktasında ise en yetkin şehir olarak demokratik şehiri görmektedir.⁴⁹⁹

Varlık ve bilgi felsefesinin bir sonucu olarak görsek bile, Farabi'nin devleti Ütopik siyasal bir devlettir. Ayrıca o, kurguladığı devletinde faziletli olmayan devletleri de sayarak kendi devletinin karşı olduğu korku ütopyalarını da bizlere sunmaktadır. Farabi'nin fazıl olmayan şehirler olarak sınıfladığı şehirler siyasal olarak kurulmuş ve yaşayan devletlerin gerçek bir tahlili iken, fazıl şehrin ideal olanın arandığı gerçek bir ütopya olduğunu ifade edebiliriz.

Farabi, bize İslam düşünce tarihinin en yetkin ütopik devletini sunmuş olmasına rağmen niçin bu siyasal eleştiri türü gelişmemiştir? Bu sorunun cevabını ise biz bir diğer İslam filozof ve sosyoloğu olan İbn Haldun'un düşüncelerinde bulabiliriz. İbn Haldun (1332–1406) böyle, bir devletin mümkün olamayacağını aşağıda vereceğimiz düşünceleri ile dile getirmiştir.

“ Filozoflara göre, siyaseti medinenin manası, bahis konusu ictimai hayatı yaşayan fertlerden her birinin, zatı ve huyu itibarıyla nasıl olması gerekiyorsa öyle olması, hatta esas itibarıyla devlete dahi ihtiyaç duymamalarıdır. Bu hususta düşündükleri şeylerin husule geldiği topluma Medine-i Fazıla, orada göz önünde tutulan kanunlara da siyaset-i medeniye ismini verirler. Onların siyasetten maksatları, cemiyeti teşkil eden fertlerin umumi ihtiyaçlara göre sevk ve idare edilmesinde esas alınan siyaset değildir. Onlara göre sözkonusu Medine-i fazıla nadirattan ve vukuu uzak ihtimal olan husulardandır. Böyle bir şehir üzerine, sadece takdir ve faraziye

⁴⁹⁸ Farabi, *Medinetü'l- Fazıla*, 91–124; Farabi, *es- Siyasetü'l- Medeniye*, s.53–73; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, 117–119; Mücahid, Huriye Tevfik, a.g.e., s.90-97.

⁴⁹⁹ Farabi, *es- Siyasetü'l- Medeniye*, s.66.

cihetiyle konuşurlar”⁵⁰⁰ savı ile ütopyanın gerçekleşmeyeceği düşüncesindedir. Bir diğer çağdaş İslam düşünürü olan Ali Şeriati (1933–1971)’de İslam düşüncesinde ütopya (Medine’tü-l Fazıla)’nın mümkün olmayacağını söylemektedir.⁵⁰¹ İbn Haldun’un ütopyaya karşı takındığı olumsuzluğu göz önüne alacak olursak siyaset felsefesi üzerine düşünen diğer kişilerin daha hoşgörüsüz bir tavır takınacağını söylemek zor olmayacaktır.

Farabi’nin devlet anlayışını tahlil ettikten sonra otorite nedir, otorite kaynağını nereden almaktadır, ideal devleti kim yönetmelidir, yöneticilerde bulunması gereken erdemler nelerdir, devleti yöneten yöneticiler farklı olabilirler mi, devlet yönetiminde yer alan filozof ve peygamber hangi konumda yer almaktadır soruları devlette yönetenlerin kim olduğunu açıklayacaktır.

1.3.2. Siyasi Yetke (Otorite)

Farabi’ye göre devlette siyasi yetke, otorite; devleti yönetme ve kural koyma hakkına sahip olan kişidir. Farabi’ye göre devleti yönetecek kişilerin durumu, vücudumuzdaki organlar içinde kalbin diğer organlara olan üstünlüğüne benzer.⁵⁰² Nasıl kalbimiz olmadan hayatımızı devam ettiremiyorsak yöneticiler olmadan devletin bekası imkânsızdır. Kalp nasıl vücudun yaşam kaynağı ise yöneticiler de devlet içinde devletin yaşam kaynağıdır. Devlet içinde her şey onların yönetimine bağlıdır. O, ilk yöneticinin konumunu, “ilk yönetici, başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine asla gerek duymayan kişi” olarak nitelemiştir.⁵⁰³

Farabi felsefesinde insanın mutluluğu elde etmesi ve devlet içinde mutlu olması önemlidir. O, insanların zorunlu ihtiyaçlarından dolayı toplumsal yaşamı zorunlu görmektedir. Toplumsal yaşam zorunlu olduğuna göre kurallara bağlanması ve otoritenin tesis edilmesi gerekir. Farabi’ye göre kuralları tesis edecek kişiler filozoflardır. Ayrıca devleti yönetecek filozoflar, faal akıl ile zorunlu ilişki kurduğuna göre varlık kategorilendirmesi içinde otoritenin kaynağının ilk akıl, Tanrı

⁵⁰⁰ İbn Haldun, Mukaddime I, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, s.253-254; Hülagu, Orhan, Farabi ve İbn-i Haldun’da Devlet Düşüncesi, İstanbul, 1999, s.106-107; Cabiri, Muhammet Abid, a.g.e., s.277.

⁵⁰¹ Şeraiati, Ali, a.g.e., s.57.

⁵⁰² Farabi, Medinetü’l- Fazıla, s.82.

⁵⁰³ Farabi, es- Siyasetü’l- Medeniye, s.44.

olduğu da zorunlu bir sonuçtur. Devleti yönetenler varlık sistemi içinde yetkilerini kullanmalarını ontolojik olarak ilk akıldan almaktadır. Farabi ilk reisin faal akılla ilişki kurması neticesinde önce edilgen (münfa'il) aklı, sonra da kazanılmış (müstefad) aklı elde etmesiyle bilim ve marifeti elde etmiş olacağını söyler.⁵⁰⁴

Farabi, devlet anlayışı içinde devleti nasıl erdemli (ideal) ve erdemsiz (cahil, fasık, sapık) olarak ikiye ayırdı ise devlete önderlik edenleri de riyasa fazıla ve riyasa cahile olarak ikiye ayırmıştır. Riyasa fazıla (faziletli önderlik) gerçekten mutluluk olan şeyi temin etmeye yarayan iradi fiiller, hayat tarzları ve yetileri kuvvetlendiren önderliktir. Cahil önderlik ise, şehirlerde gerçekte mutluluk olmadıkları halde öyle olduğu zannedilen şeyleri temin etmeye yarayan fiiller ve bunları kuvvetlendiren önderliktir.⁵⁰⁵ Cahil önderlik cahil devletlerin sayısı kadar çok olmaktadır. Hâlbuki devleti yönetmesi gerekenler faziletli yöneticiler olmalıdır.

Farabi'nin devletinde iki gruptan bahsedilebilir. Biri yöneten, diğeri de yönetilenlerdir. O'na göre halk eşit olarak yaratılmamış olup Platon'un metaller mitosunda olduğu gibi eşit değildir. Devlette halk sınıflaması mekanik bir düzeni ifade eder. En üstte yöneticiler, alt tabakalarda ise diğer sınıf insanlar yer alır.⁵⁰⁶ Farabi'ye göre insanların çoğu yönetmek için değil, hizmet etmek için yaratılmıştır.

O halde devlette en üstte yer alan faziletli yöneticilerde bulunması gereken nitelikler ve onları yönetilen sınıftan ayıran özellikler nelerdir?

Farabi, devleti yönetmesini istediği kişiyi ilk kral, filozof, peygamber olarak belirlemektedir. Yönetici olarak düşündüğü filozoflarda birtakım şartlar arar. Devleti yönetecek kişilerin niteliklerini ortaya koymamız filozofu daha anlaşılır hale getirecektir.

Filozof, hem akıl hem de makul olarak muhayyile kuvvetinin son mertebesine ulaşmış olmalıdır. Yani faal akıl ile bağ kurabilecek seviye ve olgunluğa ulaşması gerekir. Ayrıca bunun dışında aşağıdaki hasletler de filozoflarda bulunmalıdır.

1-Vücudu tam ve her uzvu sağlam olmalıdır.

⁵⁰⁴ Farabi, a.g.e., s.45.

⁵⁰⁵ Farabi, İlimlerin Sayımı, s.93.

⁵⁰⁶ Farabi, Fusulul- Medeni, s.49-50; Aydın, Mehmet, Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, Ankara, 1997, s.22.

2-Kavrayış kabiliyeti tam olup, söyleyeni ve söylenilen konuyu tam anlamıyla idrak etmelidir.

3-Hafızası kuvvetli olmalıdır.

4-Gördüğü her delili kullanabilmesi için uyanık ve zeki olmalıdır.

5-Güzel konuşmasını bilmelidir.

6-Öğrenme ve öğretmeyi usulüne uygun olarak en iyi şekilde yapabilmelidir.

7-Yeme, içme ve kadınlara düşkün olmamalıdır.

8-Doğru ve doğruları sevmesi, yalandan ve yalancılardan nefret etmesi gerekir.

9-Ulu ve ululuğu sevmesi lazım gelir ki maddi şeylerden uzak durmasını sağlamalıdır.

10-Adaleti ve adalet ehlini sevmesi, zalimlerden nefret etmesi gerekir. Sonucunda iyi ve güzel bildiğini yaparak herkese eşit mesafede durabilmesini sağlamalıdır.

11-Mutedil olabilmelidir

12-Büyük bir azim ve irade sahibi olmalı ki, zaruri bildiği şeyleri gerçekleştirmek için cesaret göstermeli, korkak ve yumuşak olmamalıdır.⁵⁰⁷

Farabi devleti yöneten ilk kişide bu özelliklerin mutlak olarak bulunmasını istemekte ve o böyle bir kişinin devlet yöneticisi olmasını arzu etmektedir. Ancak tasvir edilen ilk filozof, peygamber olabilir mi? sorusu burada cevaplanması gereken bir soru olarak görünmektedir.

Farabi, eserlerinde doğrudan ilk filozofun peygamber olduğunu söylememektedir.⁵⁰⁸ Farabi, isim olarak belirtmemiş olsa bile ilk reisin niteliklerinden onun peygamber olduğu açıktır. İlk yöneticinin gerçekte hükümdar olup, onun vahiy almış olduğu söylenmelidir. Edilgen akıl, kazanılmış aklın maddesi

⁵⁰⁷ Farabi, Medinetü'l- Fazıla, s.87-90; Şerif, M. Muzaffer, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, İstanbul, 2000, s.72-74; Mücahid, Huriye Tevfik, a.g.e., 180-184; Aydınlı, Yaşar, Farabi'nin Siyaset Felsefesinde "İlk Başkan" Kavramı, UÜİFD, sa.II, Bursa, 1987, s.296-301.

⁵⁰⁸ Geniş bir değerlendirme için bkz. Arslan, Ahmet, Önsöz, Farabi, Mutluluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1999, s.41-48.

ve konusu gibidir. Kazanılmış akıl da faal aklın maddesi ve konusu durumundadır. İnsanın şeyleri ve fiileri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yöneteceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, faal akıldan münfail akla çıkar. Kazanılmış akıl kanalıyla faal akıldan münfail akla gelen akış vahiydir. Faal akıl ilk sebebin varlığından çıkmıştır. Bunun için ilk reise vahyedenin faal akıl aracılığı ilk sebep olduğu söylenebilir.⁵⁰⁹ Bu cümlelere bakacak olursak ilk reis ve peygamberin bir ve aynı olduğuna tekrar vurgu yapılmış olduğunu görürüz. Bu tartışma konusunda söylenebilecek şey De Boer'in ilk reis konusunda ulaştığı sonuca burada yer vermek olacaktır. De Boer, ilk reis ve peygamberlik arasındaki ilişkiyi "Farabi'nin tarif ettiği reis Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) elbisesine bürünmüş Platondur"⁵¹⁰ şeklinde dile getirmiştir.

Farabi, toplumların değişiminin farkındadır. Bu nedenle onun kurduğu siyasal sistem statik olmayıp dinamik bir yapıyı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda ilk filozof, reis dışında ondan sonra gelecek ikinci, üçüncü ve sonraki reislerler nasıl olmalıdır? ile ilk reiste bulunması gereken hasletler tek kişide toplanmayıp bir çok kişide mevcut ise o zaman ne yapılmalıdır? sorusu Farabi'de otoritenin devamlılığının sağlanması noktasında çözümlenmesi gerekli bir konudur.

Farabi ikinci reiste ve sonraki gelen reislerde ilk reiste bulunması gerekli şartları aynen kabul eder. İlk reiste bulunan özellikler dışında diğer reislerin, ayrıca hâkim olmaları, ondan öncekilerin şehre verdiği kanunları bilmeleri, hakkında kanun bulunmuyorsa istinbatta bulunabilmeleri vb. şartlarını da aramıştır. Ancak bu şartlar tek bir kişide yer almıyorsa iki kişi şehri yönetme hakkını kullanmalı, eğer iki kişi de yoksa yukarıda belirlenen faziletlerin bir arada bulunduğu çoklu bir yönetimin reislik görevini kullanması gerekmektedir.⁵¹¹

Görüldüğü üzere Farabi yönetimin gücünü kullanmasını çoklu esasa göre de düşünebilmektedir. Ancak ütopyasının yöneticilerinin mutlaka kendilerinde bulundurması gereken öyle bir şart vardır ki, o olmadığı zaman şehir faziletli olmaz ve yıkılmaya yüz tutar. Bu şartı Farabi, " hikmet riyasetin şartı olmaktan çıktığı gün

⁵⁰⁹ Farabi, es- Siyasetü'l- Medeniye, s.45.

⁵¹⁰ Cabiri, Muhammed Abid, Felsefi Mirasımız ve Biz, s.74.

⁵¹¹ Farabi, Medinet'ül- Fazıla, s.90.

fazıl şehir kralsız kalır. Şehri idare eden reis kral olmayınca şehir tehlikeye maruz olur. Kendisine teslim olacak bir hâkim bulamayan şehir yıkılır⁵¹² sözü ile belirtir.

Genel olarak Farabi’de devleti yönetecek olan kişiler filozof ve bilge kişiler olmalıdır. Eğer bu hasletler toplumda bir kişide toplanıyorsa devletin yöneticisi o kişi olmalıdır. Eğer bu hasletlerin bir kısmı bir kişide bir kısmı diğer kişide ise devleti ikisi yönetmeli yok eğer ikiden fazla kişide ise bu durumda aristokrat devlet yapısını öngörür. Ancak O, her çeşit yönetim biçiminin (tekli, ikili, çoklu) temeline hikmeti koymuştur. Eğer ideal faziletli şehir yoksa Farabi kanunların hüküm sürdüğü, halkın kendi kendini yönettiği demokrasiyi faziletli şehre yaklaşacak en iyi yönetim olarak görmektedir. Bu da mümkün değil ise devlet ve toplum zaten çöküş aşamasına girmiş demektir.

Farabi’ de acaba yöneticileri denetleyen yasa veya yasalar sözkonusu mudur?

1.3.3. Anayasa ve Kanunlar

Farabi’nin devlet anlayışında esas olan yönetici durumundaki peygamber veya filozofun kanun koyucu olmasıdır. Ancak kanunların koyulmasında o tedrici bir yapıyı kabul etmiştir. Kanunları ilk reis koymalı ancak varolan kanunlar da yok sayılmamalıdır. İlk reisten sonra gelen reislerin, kendinden önceki reislerin şehre verdikleri kanun ve düsturları bilmesini ve gereğini yapmasını, eğer hakkında hüküm bulunmayan bir durum sözkonusu ise yeni istinbatlarda bulunması lazım geldiğini, yeni istinbatın kuvvetli, iyi ve şehrin menfaatlerine uygun olması gerektiğini söylemektedir. Farabi’de kanunlar devlette gerekli olup, şartların değişimine paralel olarak yenilenmektedir.⁵¹³

Bu durumu o, “ikinci dereceden reis birincinin yaptığını yapar, tayin ettiğini tayin eder ama durum bu kadarla kalmaz, döneminin ihtiyaçlarına uygun olarak birincinin koyduğu şeylerin çoğunu değiştirmeye hakkı vardır. O, önceki reisin yaptığı her şeyi yapabilir. Ayrıca ilk reisin koyduğu kanunların birçoğunu kendi dönemi için daha uygun gördüğü kanunlarla değiştirebilir. Birinci, ancak kendi zamanına uygun olduğu için öyle takdir etmiştir. İkinci ise ilk olanın yaşadığı

⁵¹² Farabi, a.g.e., s.90.

⁵¹³ Farabi, a.g.e., s.89-90.

devirden sonra en uygun olanı görmüş, takdirini o dorultuda yapmıştır. Böylece ikincinin yaptığı değiştirme ameliyesi, öyle bir özellik taşır ki, ilk reis de bu hali görse aynı değiştirme işini yapabilirdi. Aynı şekilde üçüncü reis ikinciye halef olduğunda, dördüncü de üçüncüye halef olduğunda; kısaca sonradan gelen kişi tüm halleri ve işlerinde gereken düzeni uygular. O, takdir edilmemiş, düşünülmemiş, düzenlenmemiş olanı takdir eder, düşünür düzenler. Öncekinin takdir ettiğini değiştirme hakkı da vardır. Çünkü önceki, eğer ikincinin zamanına yetişebilseydi kendisinden sonra ikincinin yaptığı değişimi aynen yapacaktı⁵¹⁴ sözü ile Farabi kanunların kaynağı ve zamanın değişimi ile hükümlerinde değişmesi gerektiği hususundaki tutumunu dile getirmiştir.

Farabi'nin eserindeki bu yaklaşım tarzı onu Batı ütopyalarından kesin olarak ayırmaktadır. Batılı ütopyalarda kurallar, yasalar konduktan sonra devletin bekası için değişime kapatılmıştır. Kurallar da kesinleştirilmiştir. Ancak Farabi'nin ideal toplumu ve devleti hem değişime açık, hem de yenilenebilir kurallara sahip olabilme imkânına haizdir.⁵¹⁵

Farabi'nin ideal devlet anlayışında halkın devlet içindeki konumu nedir? O'nun devlet düşüncesinde eşitliğe bakışı nasıldır? İnsanlar devlette sınıflara ayrılmış mıdır? Filozofların yönettiği devlette bireylerin özgürlüğünden bahsedilebilir mi? Adalet nedir? Adalet devlet içinde olanaklı mıdır?

1.3.4. Eşitlik

Farabi'nin siyaset anlayışında halk yöneten ve yönetilen olarak zorunlu bir ayrıma tabi tutulmuş faal akılla ilişki kurabilen filozoflar sınıflamada en üstte yer almışlardır. Halkı koruyan, devleti muhafaza eden ve kanunları halk için kullanan filozoflardır. Bu nedenle filozoflar sosyal sınıflama içinde en üstte yer almaktadırlar.

Farabi'de devlet içinde halk farklı farklı mesleklere ayrılmıştır. Halkın farklı sınıflara ayrıldığı devlet içinde eşit olmaları imkânsızdır. Çünkü her şey Farabi'nin varlık kategorisi içinde değerlendirilir. Farabi, halk arasında eşit bir yapıyı

⁵¹⁴ Cabiri, Muhammed Abid, a.g.e., s.75-76.

⁵¹⁵ Bayraklı, Bayraktar, Farabi'de Devlet Felsefesi, İstanbul, 1983, s.136-137.

öngörmez. Doğal ve niteliksel eşitsizlik düşüncesi Farabi tarafından benimsenmiştir. İnsanların doğal ve niteliksel farklılıkları hukuki eşitsizliğin de nedenidir.⁵¹⁶

Farabi'nin toplum yapısında sosyolojik olarak da eşit bireylerden sözedilemez. Esas amaç olan saadete, ulaşmada toplumsal sınıflar; nevi, kemiyet ve keyfiyetçe ayrılırlar. Toplum nev'i olarak farklı iş bölümlerine göre tarım, dokuma, marangoz vb. farklı meslek gruplarına ayrılmıştır. Bu guruplardan birini yapan diğerini yapmaya da kabiliyetliyse kemiyetçe, aynı işi diğer meslekdaşından daha yetkin olarak yapıyorsa keyfiyetçe daha üst katogaride olacaktır.⁵¹⁷

Farabi'nin erdemsiz şehir insanları hakkındaki düşüncesi eşitliğe bakışı noktasında ilginç olup aklın sınırlarını bile zorlayabilecek niteliktedir. Çünkü Farabi'nin erdemsiz şehirler olarak nitelendirdiği şehirlerin gerçek hayatta yaşayan toplumlar olduğu gözden kaçırılmamalıdır. O, bu durumu “erdemli şehirde yaşayan erdemsizler vardır ki; bunlar, tıpkı buğdayın arasında çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene veya tahıl ya da bitkiler için yararsız hatta zararlı otlara benzerler. Daha sonra da, yaratılışları gereği hayvan düzeyinde yaşayan insanlar gelir ki; bunlar ne siyasi varlıklardır, ne de siyasi topluluklardır... İnsanlardan evcilleştirilmeye yakın olup, şehir için şu ya da bu yolda yararlı olanlara dokunulmaz; onlar köle olarak hayvan gibi kullanılırlar. Yararlı olmayıp da zararlı olanlara gelince onlara diğer zararlı hayvanlara yapılan işlem yapılmalıdır. Aynı şey şehir halkının çocuklarından hayvan düzeyinde olanlara da uygulanır.”⁵¹⁸ Farabi bu düşüncesi ile topluma faydalı görmediği insanları hayvan düzeyinde görmekte ve toplu olarak itlaf edilmelerinde bir sakınca görmemektedir.

Yukardaki aktardığımız Farabi'nin düşüncelerinde o'nun devletinde, bireyler hem ontolojik olarak hem de sosyolojik olarak farklı konumlandırılmışlardır. Dolayısıyla devlette bireylerin eşitliğinden söz etmek olanaksız hale gelmektedir. İdeal toplum için bazı insanlar faal akla ulaşmada daha yetkin iken, yönetilen sınıf olan halk kitlesinin faal akla ulaşmada başarısız, yönetilmeye ve itaat etmeye mahkûm edildiğini söyleyebiliriz. Hatta ideal devletin dışında kalan halk için

⁵¹⁶ Toku, Neşet, a.g.e., s.97-98.

⁵¹⁷ Farabi, a.g.e., s.96.

⁵¹⁸ Farabi, es- Siyasetü'l- Medeniye, s.52-53.

öngördüğü yöntemler Batı ütopyalarının sonucu oluşan korku ütopyalarındaki devletin halka bakışı ile paralel hale gelmiştir diyebiliriz. O ütöpik devletinde yarasız ve zararlı gördüğü bireyleri yok etmeyi düşlemiş ve önermiştir.⁵¹⁹

1.3.5. Özgürlük

Farabi’de özgürlük kavramı mutluluk kavramıyla ilintilidir. Özgürlük ruhun saadete ulaşarak Tanrı’ya kavuşması durumudur. Pratik felsefenin amacı insanın mutluluğu, kemali ve tekâmülüdür. Bu tekâmülü insan, ruhunu maddi şeylerden arındırarak gerçekleştirebilir. Özgürlük, insanın ruhunun geçici olan, maddi olan hazlara ulaşmaktan ziyade, maddi âlemden arınarak bireyin faal akılla kuracağı irtibatı ifade eder. Hikmet insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir. Hikmet insana gerçek mutluluğu, ameli hikmet ise mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir.⁵²⁰

Farabi, bireye seçme özgürlüğü tanımıştır. Birey iyi ya da kötüyü tercih etme noktasında geniş bir hürriyete sahiptir. O, katı determinizmi ve fatalizmi reddeder. Seçme özgürlüğü taşıdığı için de insana ağır bir sorumluluk yüklemiştir.⁵²¹ Bu sorumluluğunun bir sonucu olarak birey ya iyi olanı tercih edip mükemmel ve mutlu bir varlık (ilahi insan) olacak, ya da kötü olanı tercih edip vahşi varlık (esfele sefilin, essebu) olacaktır.⁵²²

Farabi’nin devletinde bireyler bazı haklara belirli ölçüler içinde sahip olabilmektedir. Birey devlette mal, mülk ve aile edinme vb. temel haklara sahip olabilmektedir. Ancak Farabi’nin nazarında bireyin bu haklara sahip olması bireylerce temel amaç haline getirilirse, toplum bozulmaya başlayacak ve kurguladığı devlet yok olacaktır. Bu durumun sonucunda ise Farabi’nin ifadesi ile insanlık, insanların birbirini yok ettiği, birbirlerinden ayrılmalarını sağladığı,

⁵¹⁹ Farabi, a.g.e., s.53

⁵²⁰ Farabi, Medinetü’l Fazıla, s.69; Özgen, Mehmet Kasım, Farabi’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi, İstanbul, 1997, s.82-90; Butterworth, Charles E. İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1999, s.121-122.

⁵²¹ Aydın, Mehmet, a.g.e., s.20.

⁵²² Farabi, Fusulu’l- Medeni, s.32-33.

birbirlerinden nefret ettiği ve birbirlerini yok ettiği canavarlık iptilasının (da'ü seb'i) nin nedeni olacaktır⁵²³

Sonuç olarak Farabi bireylere özgürlük tanımış olmakla beraber devleti içinde bunu sınırlandırmıştır. O, sınırsızca kullanılacak özgürlük sonucu insanların her an birbirlerini özgürlüğün getirdiği maddi tutkularla yok edebileceğini bizlere hatırlatmıştır.

1.3.6. Adalet

Farabi'de adalet varlık felsefesi ile bağıntılıdır. Mükemmel varlık, Vacibu'l-Vücut Tanrı'dır. Tanrı'dan sudur eden ay üstü âlemi, faal akılla son bulur. Faal akıl son Tanrısal mertebedir. Ay altı âlemdeki varlıklar ise nefis, suret ve maddedir ve bunlar tanrısal yapıdan çok az bir pay almaktadır. Bu âlem içinde insanın konumu bu evreni şekillendiren Tanrı'ya ulaşmaya çalışan varlık konumundadır. İşte bu düzen içerisinde insanın faal akıl ve Tanrı'yla kurduğu bağ ve durum, varlıksal düzen içinde mutluluk kavramını ifade eder.⁵²⁴ Bu noktada da insanın bu varlık kategorisi içinde kurduğu bağın sosyolojik olarak topluma yansımaları nasıldır? sorusu önemli hale gelir. Bu sorunun yanıtını ise bize siyasi yaşamın gerekliliği olan adalet kavramı vermektedir.

Farabi'nin adaletle ilgili görüşlerine Fusul isimli eserinde rastlıyoruz. O, adaleti; “adalet, her şeyden önce, şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da, onlar arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur. Bu iyi şeyler güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının ortak olması mümkün olan diğer şeylerdir. Çünkü şehir halkının her birisinin, hak ettiğine göre birer payı vardır. O halde onun, ondan az veya çok alması adaletsizliktir. Az olması kendi aleyhine; çok olması şehir halkının aleyhine ve belki yine az olması, aynı zamanda şehir halkının aleyhine adaletsizliktir... Adalet daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak baki kalmasını sağlayan şeydir; adaletsizlik ise, bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye,

⁵²³ Farabi, Medinetü'l Fazıla, s.107.

⁵²⁴ Farabi, a.g.e., s.69,84

ya da şehir halkına bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır.”⁵²⁵ şeklinde tanımlamıştır.

Farabi'nin devletinde insanlar yöneten ve yönetilenler olarak iki temel sınıfsal yapıya ayrılmıştır. Yönetilenler de toplumdaki işlerine göre sınıflara ayrılmıştır. En alt tabakada kölelerin bulunduğu toplumsal sınıf vardır. Adalet, de bu toplumsal sınıflama içinde her bireyin ve sınıfın ait olduğu grubun değerlerine uygun davranarak yaşamasıdır. Adalet bireyin devlet nazarındaki haklarının korunması ile beraber bireyin devlet içindeki ödevlerinin ifadesidir. Bu ifade ettiğimiz durumu Farabi, “adalet bazen daha genel bir anlamda söylenir, yani bir insanın, her ne fazilet olursa olsun, faziletli fiilleri, başkalarıyla ilgili olarak kullanması anlamındadır. Bölüşürmedeki ve bölüşürülmüş olanı korumadaki adalet, bu daha genel bir adalet türüdür ve daha özel olan, genel olanın adıyla anılır”⁵²⁶ sözü ile genel adalete vurgu yapmıştır. Farabi'nin adalet anlayışı Platon'un Devlet'inde dile getirdiği sınıflara paylaştırılmış adalet tanımı anlayışıyla benzerlik gösterir.⁵²⁷

Nihayetinde Farabi, adalet kavramıyla insanların devlet içindeki rollerini hakkıyla yerine getirmesini yani her şeyin yerli yerince kullanılmasını dile getirmektedir.

Farabi'nin adalet kavramına bakışını biz sadece kendi devletinden bahsederken görmeyiz. O, eserinde cahil toplumların adalet anlayışına da değinmektedir. Adalet cahil toplumların şan, şeref, refah ve hazları uğruna birbirleri arasındaki meydana gelen husumetleridir. İnsanlar bunlara ulaşmak için birbirlerini ezmede bir sakınca görmezler. Farabi'ye göre iki topluluktan biri diğerini bu amaçlar için ezerse, ezen mutlu, kazançlı ve mutluluğu elde etmiş olur. Bu dövüş ve mücadele bozuk toplumlar nezdinde adalet olarak karşımıza çıkar.⁵²⁸ Mağlup olan, köle gibi hizmet ederek galibin refah ve mutluluğu için çalışmalıdır. Bu bağlamda galibin mağlup olanı ezmesi cahil toplumlar nezdinde adalet kavramını verir. Bu tür bir toplumda yetişen halk ise bu anlayışı adalet olarak görür. Burada adalet sanılan şey yöneten kuvvetli kimselerin diktasından başka bir şey olmaz. Bu adalet tanımı

⁵²⁵ Farabi, Fusulu'l- Medeni, s.53.

⁵²⁶ Farabi, a.g.e., s.54; Fahri, Macit, a.g.e., s.116; Mücahid, Huriye Tevfik, a.g.e., s.84-87.

⁵²⁷ Farabi, a.g.e., s.54

⁵²⁸ Farabi, a.g.e., s.110.

Platon devletinde Thrasmakhos'un adalet güçlünün zayıfı ezmesidir⁵²⁹ tanımındaki olumsuz bakışıyla eşdeğer olmaktadır. Fakat Farabi'nin bozuk şehirlerde varolan adalete dair düşünceleri gerçek adalet düşüncesi olmayıp, fazıl olmayan devletlerdeki adalete bakışın nasıl algılandığını tahlil etmek içindir.

Farabi'nin adalet kavramına bakışı Platon etkisi altındadır. Diyebilirizki o, hem faziletli devletlerdeki adaletin toplumsal işbölümü olduğu, hem de fazıl olmayan şehirlerdeki adalet güçlünün zayıfı ezmesidir tanımında Platon'u takip etmiştir.⁵³⁰

1.4. FARABİ'DE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Farabi'nin din-siyaset ilişkisine yaklaşımı sistemli ve mantıkçı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temelinde varlık, bilgi ve siyaset felsefesi vardır. O'na göre olgunlaşmış felsefeden sonra bu felsefeye tabi olan din iyi ve doğru bir din olacaktır. Eğer felsefe kesin delillerle doğrulanmamış bir halde olur ve böyle bir felsefenin üstüne din tabi olursa bozuk olacaktır. Ancak her hal ve şartta din, felsefeden sonra toplumda yaşam alanı bulabilecektir.⁵³¹ Farabi burada onuncu akıl müsavvir akıldan vahy alan kişinin getirmiş olduğu dinin sağlam ve iyi bir din olacağını, eğer müsavvir akıl ile bağlantı kurulmamış ve kesin delillerle sağlamaştırılmamış ise dinin bozuk olacağını ifade etmiştir. Farabi'de siyaset'in amacı aileden devlete kadar insan mutluluğunun temin edilmesi ve siyaset felsefesinin amacı da mutluluk olduğuna göre din ve siyaset zorunlu bir ilişkiyi beraberinde getirmektedir.

Farabi'de din ve siyaset ayrı ayrı şeylerdir. Siyasetin temel aktörü olan filozof faal akılla ilişki kuran kişidir. Yani varlık katogorilerinin bir benzerini medinede gerçekleştiren kişidir. Varlıkları akıl yolu ile kavrayan ve bunları ispat eden felsefedir. Eğer varlıkların misalleri hayal gücü ile bildiriliyor ve ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa buna da din denir. Din ve felsefe her ikiside aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgilenirler. Her ikisinin de amacı en yüksek mutluluk ve diğer varlıkların nihai amaçlarının ne olduğunu bilmektir. Ancak felsefe ve akıl, kavramaya

⁵²⁹ Platon, Devlet, 339a.

⁵³⁰ Farabi, Fusulu'l-Medeni, s.53; Farabi, Medinetü'l Fazıla, s.110.

⁵³¹ Farabi, Harfler Kitabı, s.88-89; Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s.91.

dayanarak hareket ettiği halde din hayal gücüne dayalı olarak bilgi vermektedir. Felsefeni ispat ettiği şeyi din ikna ederek kazandırır.⁵³² Farabi'nin düşüncelerine bakarsak din ile felsefenin ayrı şeyler olsa bile nihai hedeflerinin aynı olduğu, zamanlama olarak birbirlerini gerekli kıldığını, amaçlarında fazıl şehirde yani siyasetin fiilen yaşandığı devlette mutluluğu sağlamak olduğudur⁵³³

Farabi'ye göre din ait olduğu toplumda günlük yaşamın düzenlenmesi, halkın bir arada tutulabilmesi için zorunludur. Aydınli'nin, "erdemli bir toplumda yardımlaşma, dayanışma ve ahlaklı bir yaşayış için ortak bir dinin bulunması kaçınılmazdır"⁵³⁴ ifadeleri Farabi'de dinin toplum üzerinde oynadığı rolün önemini bizlere bildirmektedir. Halk kitlesinin eğitimi ve bir arada tutulabilmesi için din gereklidir. Devlette dini uygulayacak olan ise akıl ve hikmet sahibi siyasetçiler olacaktır.

Farabi'nin siyaset anlayışında evrensel düzen, ideal şehir devleti ve doğru çalışan organizma arasında sıkı bir benzerlik sözkonusudur.⁵³⁵ Farabi bu analogiyi varlıkların hiyerarşik yapısı ile teolojik işleyiş üzerinde temellendirmektedir. Yani evrensel kozmik düzende, sağlıklı işleyen organizmada ve mükemmel toplumsal teşekkülde hiyerarşik bir yapı mevcut olup, bu yapının kademeleri teolojik bir işleyiş içinde birbirine bağlanmaktadır.⁵³⁶ Bu yönüyle de devleti teolojik bir devlettir. Devleti bilgeler yönetmekle beraber, yönetenler yönetiminin kaynağını Tanrı'ya dayandırırılar.⁵³⁷ Yani devlet hükümdardır ve hükümdarın iradesi de yasadır ve bu yasanın kaynağında tanrısalıdır. Aslında asıl yasa koyucu Tanrı'dır ve bu anlamda Farabi'nin devleti bir teokrasidir, mutlak bir teokrasidir.⁵³⁸

Farabi'nin din-siyaset ilişkisi varlık kategorilerinin getirdiği zorunluluğun yanında bir diğer yönüyle de insanların zorunlu olarak birbirlerine ihtiyaç duymalarından hareketle toplumcu bir yapıya sahiptir.⁵³⁹ Din, toplumu bir arada

⁵³² Farabi, a.g.e., 90-91.

⁵³³ Arslan, Ahmet, Mutluluğun Kazanılması, Önsöz, s.39-49; Erdem, Hüsameddin, a.g.e., s.195-196.

⁵³⁴ Aydınli, Yaşar, Farabi, s.174.

⁵³⁵ Farabi, Fusulu'l-Medeni, s.37.

⁵³⁶ Aydınli, Yaşar, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, s.172.

⁵³⁷ Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s.117; Aydınli, Yaşar, a.g.e. s.176,182.

⁵³⁸ Arslan, Ahmet, Mutluluğun Kazanılması, Önsöz, s.29.

⁵³⁹ Farabi, Medinetü'l Fazıla, s.79.

tutan yapıdır. Felsefe bireye hizmet ederken din topluma hizmet eden, toplumu kaynaştıran bir role sahiptir.

Farabi'ye göre din ve felsefenin hakikatleri içinde kalınırsa toplumda siyasal anlamda bir çatışma sözkonusu olmayacaktır. Ancak din bozuk bir felsefeye tabi olur, diğer taraftan din mensuplarına da sahih felsefe öğretilirse din felsefeye felsefe de dine karşı olacaktır. Hangisi o toplumda galip gelirse hükmünü toplum ve siyaset içinde o sürdürecektir. Ayrıca cedel ve safsata yerleşik bir dini yapıya intikal ederse kullandıkları metodlarla o dine zarar verecek ve o dini inananların nefislerinde değersizleştirecektir.⁵⁴⁰ Farabi, bu düşünceleri ile din-siyaset ilişkisinde dinden siyasete veya siyasetten dine olacak saldırıların farkındadır. Bu saldırının temelinde de toplumlardaki din veya felsefenin yanlış temellendirilmesi ve anlaşılması yatmaktadır. Farabi'de din ve siyaset ayrı olmalarına rağmen birbirlerini tamamlayıcı konumda bulunmaktadırlar.

Sonuç olarak Farabi'nin devletinin amacı mutluluğu elde etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için ise devlete ve devleti idame ettirecek kurallara ihtiyaç vardır. Bu kuralları bize siyasetçinin faal akılla ilişkisi sonucunda oluşturulan din kurumu vermektedir. Din ve siyaset, mutluluğun elde edilmesinde birbirlerini tamamlayan kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.5. İSLAM DÜNYASINDA VE BATI DÜNYASINDA İSTENİLEN ÜTOPYALARIN KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRMESİ

İkinci bölümün sonunda batı dünyasında istenilen ütopya türü olan Platon (Devlet, Yasalar), More (Ütopya), Campanella (Güneş Ülkesi) ve Bacon'ın (Yeni Atlantis) ütopyaları ile İslam dünyasında istenilen ütopya türü olarak kabul edebileceğimiz Farabi'nin (Medinetü'l Fazıla) ütopyasına göz atarak, aralarındaki farkları ortaya koymamız konuyu anlaşılır kılacak ve iki kültürdeki ütopyacılığın farkını ortaya koymasından yararlı olacaktır.

Gerek Batı ve gerekse Doğu'da yazılmış olan ütopyalar, toplumu, devleti ve devletin içinde bireyin haklarını yeniden düzenleyen eleştirel eserlerdir. Bu eserlerin yazılış amaçları benzerlik gösterir. Bu bağlamda ütopyaların temel hareket noktası

⁵⁴⁰ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s. 90-91.

varolan siyasal düzenden hareketle, farklı bir devlet sistemi oluşturmaktır. Bu prensipten hareketle Platon'un eseri karmaşa yaşayan Atina demokrasisine, Rönesans ütopyaları Bacon'ın ütopyası hariç siyasi ve ekonomik çöküntü içinde olan Avrupa devletlerine birer eleştiri olarak yazılmıştır. Farabi'nin eseri de Abbasi halifeliğinin çöküş döneminde yazılmış bir eserdir. Ancak Batı ütopyalarında açık ve net bir toplum tasvir edilmekte iken, Farabi'nin eserindeki toplum tasviri Batı'da olanlar kadar açık değildir. Yine Batı ütopyaları varolan topluma birer eleştiri örneği iken, Farabi'de böyle bir devlet eleştirisinden bahsetmek olanaksızdır.

Batılı ütopyaların yazarları devlet tasvirine geçmeden eserin girişinde varolan devlet düzenini eleştirel bir üslupla bizlere sunar. Eleştiri sonrası biz eserlerin diğer bölümlerinde farklı kurgulanan bir devlet tasarımını görürüz. Farabi'nin eserinin amacı ise siyasal bir kaygıdan kaynaklanmayıp sistematikliğinin bir sonucudur. Eserde biz, çağına ait devlet ve siyaset sisteminin eleştirisini bulmak yerine, devletin amacı ve kaynağı olan Vacibu'l- Vucud olan, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasını görürüz.

Batı'da istenilen ütopyalar süreklilik ve çeşitlilik göstermekte iken İslam dünyasında ütopya türü eserler ifade ettiğimiz gibi yok denecek kadar azdır. Batı dünyasındaki ütopyaların sürekliliği onlarda dönüşümü de beraber getirmiş ve bir sonraki bölümde konu edineceğimiz istenilmeyen korku ütopya türünün gelişimine yol açmıştır. İslam dünyasında ise korku ütopyası türünden bahsetmek imkânsızdır.

Batılı ütopyalarda amaç, mutluluğu verecek devleti bu dünyada kurmak, tasarlamaktır. Tasarlanan devlette kurgulanan yapının amacı devlet ve devletin organlarının devamlılığını sağlamaktır. Farabi'nin tasarladığı devletin amacı ise Tanrısal bir amaç olarak her iki âlemde de mutluluğu sağlamaktır. Batı ütopyaları sadece bu dünyada mutluluğu hedeflerken Farabi'de her iki dünyada da mutlu olmak hedeflenir.

İstenilen batı ütopyalarında devlet ön planda tutularak, birey yok sayılmıştır. Devletin nizamı, devamlılığı ve sürekliliği hep göz önünde tutulmuş ve bireyin temel hakları elinden alınarak, yok sayılmıştır. Farabi'de de aynı şekilde devlet ve siyasi

yaşam önemlidir. Ancak batılı ütopyalarda birey devlet için bir meta konumunda iken, Farabi’de birey devlet içinde mutlu olması gereken, olumlu bir konumdadır.

Batılı istenilen ütopyalarda devlet bütün kurumsal yapıları ile tasarlanmış, diğer devlet ve kültürlerle açık olmaması ve bozulmaması için statik bir yapıda bırakılmıştır. Tasarlanan devletler genelde bir ada devleti olup, değişime kapalıdır. Farabi’de ise universal bir dünya devleti hedeflenmiştir. Devlet, filozofların yaptıkları yasalarla her an değişime açık tutulmaktadır. Bu yönüyle Farabi’nin devleti değişime açık ve dinamik bir yapıya sahiptir.

Batı ütopyalarında ve Farabi’de devlet yönetimi bilgelere ve aristokralara verilmiştir. Halkın yönetimde bir payı ve katkısı yoktur. Farabi bu noktada İslam dünyasında varolan peygamberlik kurumunu bilgelikle eşdeğer görür. İlk filozof peygamberdir. Farabi yaptığı ilimler sınıflamasında filozoflarından ayrılarak kelam⁵⁴¹ ve hukuk ilmine bilimler sınıflamasında yer vermiş ve bu ilimleri, devleti yönetecek bilge kişilerin bilmesi gerekli ilimlerden saymıştır.⁵⁴²

Batılı ütopyalarda yasa ve anayasa olarak kabul edeceğimiz hukuk kuralları ayrıntılı olarak tasarlanmış iken Farabi’de bundan bahsetmek olanaksızdır. Batılı ütopyalarda devlet, devlet yapısı, evlilik, mal ve mülk paylaşımı vb. her konu detaylandırılmıştır. Farabi’nin eserinde kendisinin kurguladığı yasalar yoktur. Farabi eserinde ilk reisin yasaların kabul etmiş ve bilge kişilerin öğrenmesi gereken bir zorunluluk olarak kabul etmiştir. Kural olmayan noktada bilgelere kural koyma hakkı tanımıştır. Batılı ütopyalar da kanunlar yenibir tasarım iken Farabi’de varolanların güncelleştirilmesi olarak karşımıza çıkar. Aslında bu noktada da Farabi’nin ütopyası batılılardan ayrılır. Çünkü batılı ütopyalar devleti kurgulamış ve değişime kapamıştır. Farabi’de ise bilgelere istinbat yetkisi verilerek devletteki değişim canlı tutulmuştur.

Birey, batılı ütopyalarda arka plandadır. Batılı ütopyalarda bireyin özgürlüğü yok sayılmıştır. Batılı ütopyalarda bireyler mal mülk edinme özgürlüğü, yaşam özgürlüğü, evlilik vb özgürlüklerden ya mahrum bırakılmış, ya da sınırlı olarak faydalanmışlardır. Farabi ise bireylere, mutluluklarına ulaşmalarına engel olmadığı

⁵⁴¹ Farabi kelam ilmi sınıflaması içinde dinde sözkonusu olan itikat ve ibadet olarak ayırdığımız bölümleri bir bütün olarak ele almıştır.

⁵⁴² Farabi, İlimlerin Sayımı, s.97–102.

sürece özgürlükleri serbest bırakmıştır. Birey bu haklardan mutedil olarak faydalanabilecektir.

Batılı ütopyalarda bireyin devlet içinde eşit olup olmamaları bağlamında Platon ve Farabi aynı düşüncede olup, toplumdaki bireylerin doğuştan eşit olmadıklarını savunmaktadırlar. Rönesans ütopyaları ise devlette mutlak eşitliği sağlamak için bireyleri eşit olarak görmekte ve bu bağlamda bireye bazı haklar tanımaktadır.

Batılı ütopyaların dine bakışı toplumda yaşanan din ile ütopya kurgulanan din ilişkisinin sonucudur. Platon, Yunan toplumunda varolan dini yapıyı ilk eseri olan Devlet'te görmezden gelirken, son dönem eseri olan Yasalar'da etkin bir şekilde kullanmıştır. Rönesans ütopyaları Hristiyanlığa yer vermekle beraber yeni bir dini yapıyı ve farklı dinleri de kabul eden eklektik bir konumdadır. Bu yönüyle din, hayatın her alanında değil gerekli görüldüğü noktalarda sözkonusudur. Farabi'de din çok önemlidir. Tanrı'nın varlığı ve sıfatları eserinin temelini oluşturur. Dini çeşitlik toplumlara göre farklıdır. O, yer ve zamana göre dini yapının değişebileceği fikri içindedir. İnsanın mutlak olan ile ilişkisini sağlama noktasında, aynı amacı sağlayabilen farklı yer, zaman ve mekânda farklı dini yapıların olabileceğini öngörür.⁵⁴³

Din ütopyalarda çok önemli işlevlere sahip olmuştur. Rönesans ütopyalarında din, toplumun bütün yaşam alanında değil, belirli gün, zaman ve mekânlarında işleve sahip görünmektedir. Bu yönüyle Platon ve Farabi'de her an etkin olan dini yapı Rönesans ütopyalarında bırakılmış, dinin ve dinsel olanın tamamen yok sayıldığı devlet ve toplum tipi olan, korku ütopyaları denen istenilmeyen ütopya türüne doğru evrilmişlerdir.

Sonuç olarak, Batı dünyasında istenilen ütopyalardan, Platon'un ilk dönem eseri Devlet'de dinin devlet yapısında kurumsal olarak hiçbir fonksiyonel rolü yok iken, son dönem eseri olan Yasalar'da, din devletin her kademesine yansıtılmıştır. Bu devlet teokratik bir devlet görünümündedir. Rönesans ütopyalarında dinin konumu, batı siyasal yaşamında ortaya çıkan, papalığın siyasal yaşamda rolünün azalması

⁵⁴³ Toku, Neşet, a.g.e., s.94.

neticesi oluşan milli devletlerin oluşumu ile paralellik gösterir. Bu ütopyalarda din olarak Hıristiyanlığa yer verilmekle beraber, diğer dini yapılara da yaşam hakkı tanınmıştır. Devlet yapısında dini çoğulculuk sağlanmıştır. Ancak devlette dinin ve din adamlarının fonksiyonu belirli yer ve zamanlarla sınırlı tutulmuştur. Farabi'nin ütopyasında ise, devletin ve evrenin kurgulanmasında en temel varlık Tanrı'nın varlığı olduğu için, devlette dinin rolü en belirleyici etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batı ve İslam dünyasında istenilen ütopyaların karşılaştırılmasından sonra özellikle batı dünyasında karşımıza çıkacak olan korku ütopyalarında din ve siyaset ilişkisini ele alacağız. Burada ele alacağımız korku ütopyaları George Orwell ve Aldous Huxley'in distopyalarıdır. Acaba korku ütopyalarında din, siyaset, siyasette devlet, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi kavramların yeri ve önemi nedir?

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSTENMEYEN ÜTOPYALARDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Yukarıda istenilen ütopyalarda din siyaset ilişkisini ele aldık. Şimdi ise korku ütopyaları, distopya, kakotopya olarak da adlandırılan ütopyaların yazılış amaçlarını ele alacağız.

Anti ütopya kavramını tarihte ilk kez 1868 yılında İngiliz düşünür John Stuart Mill (1806- 1873) kullanmıştır. Kakotopya kavramını ise Jeremy Bentham (1748–1832) kullanmış ve daha sonra bu kavram distopya kavramı ile beraber kullanılır hale gelmiştir. Mill, bu kavramı 1868 yılında Avam kamarasında muhaliflerini eleştirmek maksadı ile kullanmıştır.⁵⁴⁴

Platon'dan itibaren yazılmış bütün ütopyalar, mevcut devlet düzeninden hareket ederek, o topluma birer eleştiri olarak kabul edebileceğimiz, statik, durağan, değişime kapalı oluşturulmuş toplumsal düzenin ifadeleridir. Bu ütopyalar toplumu kurgulamış ve bireyi kurgulanan devlet yapısı içinde seçme özgürlüğünden yoksun bırakmıştır. Bireyi devlet yapısı içinde tekdüze bir konumda bırakmış, kendine ve devlete yabancılaştırmıştır. Bireyin ütöpik devlet içindeki bu seçeneksizliği bireyi farklı olanı aramaya teşvik etmiştir. Bireyin özgürlük arayışı ve devlet düzeninin katılığı, yine devleti önceleyen, fakat devlet içinde bireyin hiçliğini ifade eden korku ütopyalarının oluşumuna kaynak sağlayan etmenlerden biri olmuştur. Korku ütopyalarının ilham aldığı kavramlar ise bilim, teknoloji ve gelişim kavramlarıdır.

Batı düşünce sistemi içerisinde korku ütopyasının oluşmasına yol açan etmenlerden bir diğeri ise, ütopyaların eşitlik, değişmezlik ve güvenlik amacıyla kusursuz ve mükemmel bir toplum tasarlamış olmalarından kaynaklanmıştır. Kusursuz olarak tasarlanmış toplumsal yapı içinde birey hem kendisine hem de topluma karşı yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşma bireyi, kendi benliğinin bilincine varma uğraşısı içine itmiştir. Devlet içinde birey olabilme bilinci, karmaşa ve kaos düzeni, korku ütopyalarında edebi bir tarzda anlatılarak dile getirilmiştir.

⁵⁴⁴ Karaca, Birsen, Yevgeni Zamyatin Ütopya Algılarını Yeniden Kurarken, Ankara, 2010, s.63- 67; Kumar, Krishan, Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya, s.172.

Yukarıda tahlil edilen durumu Karaca şöyle değerlendirmektedir: Ütopya, mevcut olan düzene karşı alternatif bir toplumsal tasarım yapma düşüncesinden yola çıkarak yazarın eserinde ele aldığı estetik bir konudur. Korku ütopyaları ise, hem geleneksel olanda olduğu gibi mevcut olanı, yani yaşanmakta olan dünyayı hem de ütopyalarda tasarlanmış alternatif devleti eleştirir. Korku ütopyası yazarları da ütopyaları eleştirirken bir ütopya kurar ve onların eleştiri araçlarını kullanır. Ancak ütopya yazarların yüzyıllardır son derece naif bir yaklaşımla tüm bireylerin mutlu olduğu cennet ülkeyi tasarlarlarken kurdukları ütopyalarla birer diktatörlük hayal ettiklerine vurgu yapar, her bireyin kendi cenneti olabileceği olasılığına dikkat çeker ve bireyi devre dışı bırakan teknolojinin refaha değil felakete neden olabileceği konusunda okurunu uyarır. Bu açıdan bakıldığında korku ütopyalarında ütopyaların mükemmelliğine karşı gösterilen tepkinin baskın olduğu fark edilir demektir.⁵⁴⁵

Bir özlem dünyası olan ütopyanın, korkunç baskı düzenine, bir yeryüzü cehennemine dönüşmesinde etkili olan çok önemli iki öge daha söz konusudur. Bunlardan biri, bürokrasi diğeri teknolojidir. Bürokrasi, insanları sürekli denetim ve baskı altında tutmak için kullanılır. Teknoloji ise, devlette denetim ve baskıya gerekli olan yöntem ve aygıtları sağlar. İnsanların boş zamanlarını nasıl geçirdiği, kimlerle nasıl ilişki kurduğu, nasıl çalışıp nasıl yaşamaması, ne duyup ne düşünmesi gerektiği sürekli belgelenir. Korku ütopyalarında toplum örgütü bürokrasi ve teknolojiden oluşan çok yönlü bir mekanizma gibidir. İnsanlar bu örgütün yürümesi için gerekli araçlardan başka bir şey değildirlir.⁵⁴⁶

Batı dünyasında bürokratik ve teknolojik düzenin işleyişi hep sorgulanmış ve irdelenmiştir. George Orwell'in, Gordon isimli bireye hayal ettirdiği korkunç Londra tasviri tekdüze, sıkıcı, gündelik ve bürokratik düzenin acı bir tasviridir. "Gordon'un imgeleminde bir Londra vardı, bir batı dünyası vardı; para tahtının etrafında var gücüyle çalışan, sürünen yüz milyon köle görünüyordu. Toprak sürülüyor, gemiler seyrediyor, madenciler yeraltındaki ıslak tünellerde ter döküyor, memurlar, patronları ciğerlerini sökmecin diye sekiz-onbeş trenine yetişmeye koşturuyorlardı. Bunlar karılarıyla yataklarında yatarken bile titriyor ve itaat ediyorlardı. Kime itaat? Para-

⁵⁴⁵ Karaca, Birsen, a.g.m., s.66-67.

⁵⁴⁶ Bezel, Nail, Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, İstanbul, 1984, s.9.

papazlığına, dünyanın pempe suratlı efendilerine. Üstteki kabuk tabakasına”⁵⁴⁷ sözleri ile Orwell batı dünyasında varolan çarpık bürokratik ve teknolojik düzeni dile getirmiştir.

Korku Ütopyalarındaki devletin otoriter baskısı Eugene Zamyatin’in “Biz” isimli eserinde çok belirgin şekildedir. Romanda D-503’ün E-330’a aşık olması neticesinde devlete karşı isyan etmelerini konu edinir. D-503 yakalanınca ameliyat edilerek kurtulmuş ve sağlıklı bir birey haline gelmiştir. D-503 ameliyat edildikten sonra bütün suçlarını itiraf etmiş ve aşkından vazgeçmiştir. İhbar ederek yakalattığı E-330 adlı bireyin basınçlı hava içinde işkenceye maruz kalışının tahlili ise korku ütopyalarındaki birey-devlet ilişkisinin en çarpıcı örneklerinden biridir.

“Koltuğunun kollarını sıkarken bana bakmaya devam ediyordu... Gözleri tümünden kapanıncaya kadar da devam etti. Sonra dışarı çıkarıldı, elektrotların yardımıyla tekrar ayıltıldı ve tekrar gaz odasındaki koltuğa oturtuldu. Bu üç kez tekrarlandı ama ağzından bir tek sözcük çıkmadı. Bu kadınla beraber içeri getirilenlerin hepsi dürüst olduklarını kanıtladılar: İlk işlemin sonunda konuşmaya başladılar. Yarın hepsi insanı bir miktar gaz ve su haline getiren Velinimet’in makinasının basamaklarını çıkıyor olacaklar.”⁵⁴⁸

Korku ütopyaları bir edebiyat türü olmasının yanında, devlete, siyasal yaşama, bireyin özgürlüğüne yapmış olduğu vurgu nedeniyle aynı zamanda siyasal eleştiriyi de bünyelerinde barındırırlar. Bütün korku ütopyalarında devletin nasıl zorba bir yönetim haline geldiği, bireylerin nasıl kişiliksizleştirildiği, bilim ve sanayinin yok edici konuma geldiği tüm çarpıklığı ile okuyucuya edebi bir şekilde sunulur. Bu eserlerde edebiyat, siyaset ve eleştiri iç içe geçmiştir. Bireyin bu dönemlerde içinde bulunduğu karmaşa ve kaos hali Dostoyevski’nin (1821–1881) aşağıda alıntılatacağımız tahlilinde çok açık bir şekilde vurgulanmıştır.

O, “İnsanlar ansızın ruhun özgürlüğünün, iradesinin, kişiliğinin olmadığını anlayacaklardır; birinin onlardan bir şey çaldığını, insan suretinin yok olduğunu, kölenin hayvani suretinin, sığır suretinin ortaya çıktığını fark edeceklerdir; yalnız şu farkla ki, sığırlar sığır olduklarını bilmezler ama insanlar sığır haline geldiklerini

⁵⁴⁷ Orwell, George, *Aspidistra*, Çev. Şemsa Yeğin, İstanbul, 2008, s.172.

⁵⁴⁸ Zamyatin, Yevgeni, *Biz*, Çev. Füsün Tülek, İstanbul, 2011, s.203.

keşfedebilirler. Sonuçta insanoğlu çürümeye başlayacaktır; insanlar yara bere içinde kalacaktır; hayatlarının ekmek karşılığında kendilerinden alındığındığını ‘taşların ekmeğe dönüştüğünü’ görerek acı içinde dillerini ısırma başlayacaktır⁵⁴⁹” şeklinde insanın bu çağdaki hiçliğini dile getirir.

Bütün bunların bir sonucu olarak Bezelin’in de ifade ettiği gibi korku ütopyalarında insan üç yanlı bir yabancılaşmaya itilmiştir. İnsan “benlik” diye bir şey varsa ona, doğaya ve insanlığın tarihten getirdiği kültürel mirasına yabancılaşmıştır. Teknolojide gelişen mekanik anlayış insana ve topluma da taşınmış, toplum örgütü makineleşirken insan nesnelleşmiştir.⁵⁵⁰ Korku ütopyaları, insanın kendisine, doğaya ve kültürüne yabancılaşmasının trajik ve ironik bir şekilde anlatımını konu edinmiştir. Bireyin kişiliksizleşmesinin ve robotlaşmasının birer örneklemleridir. Ütopyalar, insanın özgürlüğü ve yaratıcılığı için felaket getirici bir rolü üstlenmişlerdir. Sovyet Rusya’dan kaçan dindar bir aydın olan Nicholas Berdyaev (1874–1948) “ütopya her zaman totaliterdir, totaliterlik her zaman ütopyacıdır”⁵⁵¹ sözüyle hem ütopyaları hem de siyasi atmosferi değerlendirmeye tabi tutmuştur. Benzer bir eleştiriyi Karl Popper “bize dünya üzerinde cenneti vadedenler, cehennem dışında hiçbirşey üretememiş olanlardır”⁵⁵² sözleri ile dile getirir.

Yukarıdaki bölümlerde ele aldığımız istenilen ütopyalar, Antikçağ’dan günümüze kadar ulaşan bir süreçte yazıla gelmişlerdir. Korku ütopyaları ise yukarıda ifade edilen ütöpik düzene tepkinin sonucunda oluşturulmuşlardır. Edebi bir yazın türü olarak distopya, sanayileşmenin, pozitif bilimlerin gelişmesinin, dünyada varolan ekonomik buhranın (1929), katı sosyalist, Marksist, kapitalist, Hitlervari diktatörce yönetimlere ve dünya savaşlarına karşı bir eleştiri niteliğinde 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren günümüze kadar olan süreçte yazılmış, tepkinin sonucu oluşturulan eserlerdir. Yani korku ütopyalarının hepsinin hareket noktası sistemin kendini koruma içgüdüsünü geliştirmesi, süregelen varlığını tehdit eden her şeyi, bireyin yaşamını hiçe sayma pahasına da olsa, acımasızca ortadan kaldırmayı

⁵⁴⁹ Kumar, Krishan, a.g.e. s.200-201, Karşılaştırma için bkz. a.g.e., s.172–218; Popper, Karl, Tarihsiciliğin Sefaleti, s.73–91.

⁵⁵⁰ Bezel, Nail, a.g.e., s.10.

⁵⁵¹ Somay, Bülent, Zamyatinin Biz’i Bizmiyiz, Önsöz, Yevgeni, Zamyatin, Biz, a.g.e., s.12.

⁵⁵² Popper, Karl, a.g.e., s.1.

öğrenmesidir.⁵⁵³ Ütopyalardan hareket edilerek yazılan korku ütopyalarının sonucu ya despotizm veya totalitarizm veya kurgudan gerçekliğe soyuttan somuta doğru yaptığı yolculukta trajediye dönüşmektedir. Sürecin sonunda ise yenedünyada kalan tek şey gelişmeci modern bireydir.⁵⁵⁴

Korku ütopyası olarak Eugène Zamyatin, *Biz*, (1924); Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, (1932), George Orwell, Arthur Koestler (1905–1939), *Gün Ortasında Karanlık*, (1940), George Orwell, 1984, (1948), Ray Bradbury, (1920-?) *Fahrenheit 451*, (1953), B. F. Skinner, (1904–1990) *Walden İki*, (1948), vb. örnekleri verebiliriz. Ancak biz çalışmamızda bu süreçte oluşan korku ütopyalarından sadece Orwell ve Huxley’in ütopyalarını örneklem olarak bu eserlerde varolan din-siyaset ilişkisini ele almaya çalışacağız.

Korku ütopyalarıyla ilgili kısa bir girişten sonra acaba George Orwell’a göre ütopya nedir? Onu bu türden eserler yazmaya iten nedenler nelerdir? Onun ütopya eserlerinin genel özellikleri nelerdir? Bu eserler birer edebi eser olmalarının yanında sosyal anlamda neyi ifade etmektedirler?

1.1. GEORGE ORWELL’DA ÜTOPYA

Acaba Orwell’ niçin ütopya türü eserler vermiştir? Bu sorunun cevabını içinde yaşadığı toplum ve sosyal düzende bulabiliriz. Orwell’in ütopyası yaşadığı çağın yergisini bütün olumsuzlukları ile yansıtmaktadır. Orwell, eserlerinde İngiliz Emperyalizminden, Stalin’in Sovyet Rusya’sına kadar katı yönetim ve diktatörlükleri, sömürü düzenini, batının acımasız yıkıcılığını ve soğuk yüzünü betimlemek istemiştir.⁵⁵⁵

Orwell, okul yıllarının ardından İngiliz sömürgesi olan Birmanya’ya giderek orada Hindistan İmparatorluk Polisinde, polis müfettiş yardımcılığı yapmıştır. Ancak bulunduğu dönemde İngiliz emperyalizminin o kültürü acımasızca yok ettiğini görmüştür. Bu duruma bir eleştiri olarak “Burma Günleri” isimli eserini yazmıştır. Bu eser İngiliz imparatorluğunun acı bir eleştirisidir. O, “bizim bu ülkede

⁵⁵³ Jameson, Fredric, a.g.e., 279.

⁵⁵⁴ Doğan, Sedat, a.g.m., s.77.

⁵⁵⁵ Kumar, Krishan, a.g.e., 454-467; Williams, Raymond, Orwell, Çev. Nejat Bayramoğlu, İstanbul, 1985, s.16-28.

bulunmamızın hırsızlık yapmaktan başka bir amacının olmadığını nasıl anlayabilirsiniz? sorusunu çok basit diyerek şu şekilde cevaplamıştır. Memurlar Burmalıları ezerken işadamları da onların ceplerine dalıyorlar...İngiliz İmparatorluğu'nun amacı ticaret tekellerini İngilizlere ya da daha doğrusu Yahudi ve İskoç çetelerine vermektir.”⁵⁵⁶ sözüyle niçin orada bulduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Orwell'in konuşmanın devamında yerli halkın yasa, düzen ve teknolojiyi bizlere getirdiniz savına karşılık verdiği cevap ise İngiliz Emperyalizminin yıkımının açık bir ifadesi olmuştur. “Aslına bakarsan işimizi bitirdiğimizde Burma'nın bütün ulusal kültürünü yerle bir etmiş olacağız. Ama kimseyi uygarlaştırdığımız yok, yalnızca kendi pisliğimizi başkalarına sıvıyoruz....”⁵⁵⁷şekindedir. Metnin devamında ise teknoloji ve ilerlemenin yıkıcı etkisi gözler önüne serilir ve bir gün tabiatın bu yıkımdan öcünü alacağı vurgulanır. Bir başka eserinde İngiliz siyasal yaşamını “İngiltere’de hiçbir hayvan özgür değildir. Hayatımız sefillikten, kölelikten, başka nedir ki! İşte, tüm çıplaklığıyla gerçek budur”⁵⁵⁸ sözüyle İngiltere eleştirisini hayvanlar üzerinden sürdürmüştür.

Orwell'in emperyalizme karşı olan tutumu, zamanla onu anarşizme götürmüş ve kendini sosyalist sayar olmuştur. Bu dönemde yazdığı ilk kitabı olan “Wigan Rıhtımına Giden Yol” (1937) da, İngiltere'nin kuzeyindeki yoksul madencilere ilişkin gözlemlerini anlatmış, ancak o günlerin sosyalist hareketlerine eleştiri yöneltmekten de geri kalmamıştır. Bu dönemde İspanyada bulunan yazar cumhuriyetçi milislere katılmıştır. İspanya iç savaşında, Stalinci olmayan Sol'un Sovyetler birliği yanlısı yoldaşlarca ihanete uğraması onu, Sovyetler Birliğinde varolan sosyalizm anlayışından da soğutmuştur.⁵⁵⁹

Orwell yazdığı “Hayvan Çiftliği” adlı eserinde (1940) katı dikta yönetimlerine acımasız bir eleştiri getirmiştir. Aslında her ideolojinin bir yıkıma neden olabileceğini, bu çelişkili dünya içinde insanın çaresizliğini ve tercihsizliğini vurgulamıştır. O, Batı'da varolan siyasal sistemleri sınırsız bir şekilde eleştirmiştir. Bazı yorumcular “Hayvan Çiftliği”nin yönetimini ele geçiren domuzlarla işbirliği

⁵⁵⁶ Orwell, George, Burma Günleri, Çev. Deniz Canefe, İstanbul, 2007, s.48.

⁵⁵⁷ Orwell, George, a.g.e., s.50.

⁵⁵⁸ Orwell, George, Hayvan Çiftliği, Çev. Celal Üster, İstanbul, 2007, s.22.

⁵⁵⁹ Orwell, George, a.g.e., Önsöz, s.10,11, Burns, Edward McNall, Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950, Ankara, 1984, Çev. A. Şenel, s.431; Williams, Raymond, a.g.e., s.20-23.

yapan iki insandan “Foxwood Çiftliği”nin sahibi Bay Pilkington’ın kapitalist İngiltereyi, “Pinchfield Çiftliği”nin sahibi Frederich’in Nazi Almanya’sını temsil ettiğini söylemişlerdir.⁵⁶⁰ Orwell Batı medeniyetinde varolan bu seçeneksiz durumu “Tanrı bilir. Bildiğimiz tek şey neyi istemediğimiz. İşte çağımızda bizim yanlımız bu. Hepimiz kararsız, hepimiz Buridan’ın eşeği⁵⁶¹ gibi ikisinden hangisini seçeceğimizi bilmiyoruz. O eşekten tek farkımız, iki yerine üç seçeneğimizin bulunması, hepsi de bizi kusturuyor, sosyalizm bunlardan yalnızca birisi... Diğer ikisi de sanıyorum intihar ve Katolik kilisesi ⁵⁶² ifadesiyle batı medeniyetinin bunalımda ve seçeneksiz olduğunu dile getirmektedir.

Hayvan Çiftliği adlı eserinden sonra Orwell, bir korku ütopyası olan “Bin Dokuz Yüz Seksen Dört” (1945) isimli eserini yayınlamıştır. Orwell bu eserinde devletin otoritesinin tam ve yetkin olduğu, dünyanın birbiriyle her an savaş halinde olan üç totaliter devlet tarafından yönetildiği, bireyin özgürlüğünün yok sayıldığı muhalefetsiz bir toplum ve devlet yapısına karşı eleştirilerini edebi bir şekilde dile getirmiştir. O bu kitabını yeni kitabım roman biçimindeki bir ütopya şeklinde tanımlamıştır.⁵⁶³ O, bir başka yerde bu eser hakkındaki düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir.

“Anlattığım türde bir toplumun mutlaka gerçekleşeceğini sanmıyorum, ama benzer bir toplumun gelebileceğine inanıyorum”⁵⁶⁴

Orwell’in içinde yaşadığı çağ ve umutsuzluğu tahlil ettiği eserleri siyasal bir eleştiridir. O, bireyin çaresizliğini vurgulamaktan kaçınmamıştır. Onun eselerini ve çaresizliğini en iyi anlatacak olan şeyleri ise yine kendi sözleriyle O, bize vermektedir. Aşağıda aktaracağımız sözlerde bireyin çaresizliği, devletlerin ikiyüzlülüğü, değerlerin değersizleşerek kaybolduğu, ideolojilerin menfaatleri uğruna kişiliksizleştiği açık bir şekilde vurgulanmıştır.

⁵⁶⁰ Orwell, George, a.g.e., Önsöz, s.12.

⁵⁶¹ Buridan Jean (1300–1358) Ortaçağ’da yaşamış Aristotelesçi filozoftur. Özgür istenç kuramı birey iyi veya kötü olduğu konusunda şüpheli iki seçenekten birini seçme işini ertelemekte özgürdür. Bu kuramı ifade için Buridan eşeği kuramı tabiri kullanılır. Bu kuramı anlatmak için aynı çekicilikte iki saman balyasının tam ortasında duran bir eşeğin birini seçmede kararsız kalarak açlıktan öldüğü hikâyesine göndermede bulunmuştur.

⁵⁶² Orwell, George, Aspidistra, s.103.

⁵⁶³ Williams, Raymond, a.g.e., s.91.

⁵⁶⁴ Williams, Raymond, a.g.e., s.91.

“Kimsenin özgür olmadığı, kimsenin güvende olmadığı, dürüst olmanın ve hayatta kalmanın neredeyse imkânsız olduğu bir dünyada yaşıyoruz”⁵⁶⁵

“Karşıtların sürekli değişip birbiri yerine geçtiği, pasifistlerin kendilerini Hitler’e tapınırken bulduğu, sosyalistlerin milliyetçi olduğu, vatanseverlerin vatan haini olduğu, Budistler’in Japon ordusunun başarısı için dua ettiği, Ruslar bir saldırı sahneye koyduklarında hisse senedi piyasasının alt üst olduğu bir dünyada yaşıyoruz”⁵⁶⁶

1.2. GEORGE ORWELL’İN ÜTOPYASINDA SİYASET

Orwell çağındaki siyasal ve sosyal olaylara ilgi duymuş ve onların çözümlenmesi için çaba sarfetmiştir. Siyaset felsefesinin temel değerlerine onun nasıl baktığını irdelememiz gerekmektedir.

1.2.1. Devlet

George Orwell’a göre devlet nedir? Devletin nitelikleri nelerdir? Devletin diğer devlet kurumları ile ilişkisi hangi boyutta bulunmaktadır?

Orwell’a göre devlet (Okyanusya) katı siyasi kurallarla yönetilmekte olup, küçük bir azınlık olan partinin kontrolü altındadır. Azınlık olan parti yönetimi, devletin her kurumuna yön vererek halkı istediği gibi yönetmektedir. Hatta devletin devamlılığını sürdürebilmek için diğer devletlerle (Avrasya, Doğu Asya) hayali savaflara girişebilmekte, halkının devlete olan güvenini sürdürebilmesi için hayali düşmanlar oluşturmada bir sakınca görmemektedir. Bu bağlamda devlette halka yönelik olarak büyük biradere, partiye saygıyı artırıcı, büyük düşman Golstein’a nefreti artırmaya yönelik iki dakikalık nefret programları düzenlenmektedir.⁵⁶⁷

Devleti yöneten partinin başında ise büyük birader olarak adlandırılan kişi bulunmaktadır. Orwell eserinde yirmibeş sentlik bir parayı tasvir ederken büyük biraderin ve devletin mutlak otoritesini vermektedir. “Paranın ön yüzünde parti programı, arka yüzünde büyük biraderin portresi vardı. Paranın üzerinden bile o gözler insanı izliyordu. Paranın üzerinde, pullarda, kitap kapaklarında, her yerde

⁵⁶⁵ Kumar, Krishan, Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya, s.453.

⁵⁶⁶ Kumar, Krishan, a.g.e., s.453.

⁵⁶⁷ Orwell, George, Bin Dokuz Yüz Seksen Dört, Çev. Nuran Akgören, İstanbul, 2006, s.29,136.

insanları izleyen gözler ve sarıp sarmalayan bir ses... Uyurken ya da uyanırken, içeride ya da dışarıdayken, banyoda ya da yataktayken, fark etmez bu durumdan kaçınılamazdı. Kafatasımızın içindeki birkaç santimetre küp dışında, hiçbirşey size ait değildi”⁵⁶⁸ ifadesi ile devlette parti yöneticisinin, dolayısı ile devletin mutlak otoritesini açıkça ortaya koymuştur. İnsanların bulunduğu her yer ve mekân onları gören ve gözetleyebilen ve onlara komutlar verebilen hatta sözlü kayıtta tutabilen tele ekranlarla donatılmıştır. Bu sebeple devlette bireylerin partiden ve devletten gizli iş yapabilmeleri imkânsız hale getirilmiştir. Hatta devleti yıkmak için uğraş veren bir örgüt olduğu söylencesi olsa bile bunun gerçekliği asla kanıtlanamamış, partinin kendisini halkına güçlü gösterebilmek için kullandığı bir kara propaganda aracı olarak kullanılmıştır.⁵⁶⁹

Devletin katı yönetimine hâkim olan parti, ifade ettiği kavramın karşıtını içinde barındıran dört temel bakanlıkla devleti yönetmektedir. Bunlar doğruluk, barış, sevgi ve bolluk bakanlığıdır. Doğruluk bakanlığı haber, güzel sanatlar ve eğlence işleri ile barış bakanlığı devletin diğer devletle olan savaşları ile sevgi bakanlığı yasa ve düzenin korunması ile bolluk bakanlığı da devletteki ekonomik olayların sorumluluğu ile ilgilenmektedir.⁵⁷⁰ Ancak bu bakanlıkların isimleri doğruluk, sevgi olsa da amacı devletin mutlak otoritesini sağlamada birer araçtır. Bu bakanlıkların isimlerinin amaçları da isimlerinin karşıtı olan düşünüşü yansıtan bakanlıklardır. Mesela sevgi bakanlığının eylemleri arasında yasa ve düzenin korunmasında etken rol oynayan iki dakikalık nefret propagandası, devlete karşı suç işleyenleri takip için kurulmuş olan düşünce polisi, seksin bireysel bir özgürlük olmaktan çıkarılarak onun devlet için bir araç haline getirilmesini sağlayan gençlik – anti seks örgütü vb. programlar yer almaktadır. Orwell, devletin mutlak otoritesini “dehşet saçan silahlar, korkunç makinalarla kurulmuş bir çelik ve beton dünyası ve hepsi tam bir birliktelik içinde işleyen, aynı şeyleri düşünen, aynı sloganları atan, hiç durmaksızın çalışan, savaşan, yenen, zulmeden, aynı yüzü taşıyan tam üçyüzmilyon insan”⁵⁷¹ sözü ile dile getirmiştir.

⁵⁶⁸ Orwell, George, a.g.e., s.31.

⁵⁶⁹ Orwell, George, a.g.e., s.135.

⁵⁷⁰ Orwell, George, a.g.e., s.12.

⁵⁷¹ Orwell, George, a.g.e., s.70.

Devletin katı yönetimine yaptığı bir diğer eleştiriyi o, Hayvanlar Çiftliği adlı eserinde, devrim yapılan çiftlikte devrim sonrası durumun olumsuzluğun tasvir ederek vermektedir. Katı çiftlik yönetimi bütün hayvanların işbirliği ile devrimle sonlandırılmıştır. Ancak hayvanların en akıllıları olan domuzların iktidar mücadelesi sonucunda Squealer isimli domuzu alt eden Napoleon isimli domuz yeni iktidarı ele geçirmiş ve iktidarı da kendisinin başında olduğu domuzlar kuruluna bırakmıştır.⁵⁷² Çiftlikte bulunan hayvanlar açısından ise değişen bir şey olmamış sadece onu idare edenler değişmiştir. Kurulan çiftlik devletindeki devrim ve yeni devletin tasvirini Orwell “Koca Reis’in ilk ayaklanma çağrısını yaptığı o gece düşledikleri, bu şiddet bu kıyım olabilirmiydi? Kendisinin gözünde canlandırdığı gelecekte, hayvanların açlıktan ve kırbaçtan kurtuldukları, herkesin eşit olduğu, herkesin kendi gücüne göre çalıştığı, güçlülerin zayıfları koruduğu bir devlet sözkonusu idi⁵⁷³ sözü ile dile getirmiştir. Hâlbuki eserde yukarıda dile getirilen düşüncenin tam tersi gerçekleşmiş olup, Napoleon yönetimindeki devlet, hayvanları daha çok çalıştıran, katı angarya ile onları ezen, tavukların üreme haklarına bile engel olan, kendi zorba iktidarını sürdürmek için köpeklerden özel bir koruma oluşturan, kendi yönetimine karşı olanları vatan haini ilan edip onları öldürten ve devrimin ruhuna aykırı olarak devlette domuzlara yönelik ayrıcalıklı bir sınıf oluşturan bir yapıya kavuşmuştur. Orwell bu düşünceleri ile devletin mutlak otoritesini hayvanlar üzerinden eleştirmiş hayvan ruhlu insanların elinde de devletin katı ve çekilmez olacağını ifade etmiştir.

Sonuç olarak Orwell’da devlet katı ve zorba bir yapıya sahip olup, amacı ise devlet ve devletin mutlak bekası olmalıdır. Orwell’de teknoloji ve bilimin de katkılarıyla makineleşen ve ideolojik olarak yapılandırılan bir devletin ne kadar zorba bir hale dönüştüğünü söyleyebilmek zor olmasa gerekir.⁵⁷⁴

1.2.2. Siyasi Yetke (Otorite)

Orwell’de siyasi otorite kimlerde toplanmıştır? Siyasi yetkeyi kullananlar kaynağını nereden almaktadırlar? Toplumun ne kadarlık bir kısmını oluşturmaktadırlar?

⁵⁷² Orwell, George, Hayvanlar Çiftliği, s.70.

⁵⁷³ Orwell, George, a.g.e., s.105-106.

⁵⁷⁴ Jameson, Fredric, a.g.e., s.272-273.

Orwell' göre, devlette siyasi yetkiyi en üstte bulunan büyük birader olarak adlandırılan kişi kullanmaktadır Büyük biraderin altında ise diğer alt yönetici bürokratlar bulunmaktadır. Devleti yöneten büyük birader gücünü kullanırken, bir zamanlar partinin en üst yöneticisi olan ancak zamanla parti ve devlete ihanet eden Golstein'in eline geçeceği savıyla iktidarını kullanmaktadır. Hâlbuki kurgulanan devlet anlayışında böyle bir liderin ve efsanevi kardeşlik olarak adlandırılan devlet karşıtı bir grubun olduğu bile şüphelidir. Benzer bir aldatmanın izini biz "Hayvanlar Çiftliği" adlı eserinde görebiliriz. Devrimi yapan hayvanlar özgürlüklerini ele geçirdikleri savı ile kandırılmış, ancak sosyal hayatlarında hiçbir şey önceki yaşamlarından farklı olmamıştır. Yeni kurulan domuzlar yönetimince hayvanlar, eskiden köle iken, şimdi özgür oldukları savı ile uyutulmuşlardır. Hayvanlar katı propagandanın etkisiyle eskiyi bile hatırlayamamaktadır. Bu durumu Orwell "eski ya da yeninin daha iyi ya da kötü olmadığı, durumun böyle sürüp gideceği, açlık, zorluk, hayal kırıklığı hayatın değişmez yasalarıdır" ifadesiyle hayvanların içinde bulunduğu açmaz durumu ifade etmiştir.⁵⁷⁵ Burada dile getirilen düşünce, hayvanlar nezdinde insanları yöneten ve onları aldatan iktidara yönelik bir eleştiri olmaktadır.

Devleti yöneten partinin devlette iki amacı vardır. Bunlar, yeryüzünü tümüyle ele geçirmek ve bağımsız düşünce olanağını sonsuza kadar kaldırmaktır. Bunu yapabilmek için iki temel hedefi kendisine amaç edinmiştir. İlki insanların aklından geçenleri okumak, diğeri bir-iki saniye içerisinde yüzbinlerce insanı öldürebilecek duruma gelebilmektir.⁵⁷⁶ Orwell'in devletinde hedeflediği bu idealler bilimsel gelişmeler ile kısmende olsa insanlığa uygulanabilmiştir. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerle insan zihni yönlendirilebilmiş, saniyede binlerce insanı yok edebilen ve gerçekte de kullanılan biyolojik ve kimyasal silahlar gerçek âlemde kullanılmaktan kaçınılmamıştır.

Orwell, tasvir ettiği devletinde, devlet otoritesini kullanan yapıyı en ince detaylarına kadar vermiştir. Bu bağlamda Okyanusya toplumunun en tepesinde büyük birader vardır. Büyük birader yanlışlık yapmaz, tüm güç onun elindedir. Her türlü başarı, zafer, her buluş, bütün bilgi, bütün mutluluk onun önderliği altında var

⁵⁷⁵ Orwell, George, Hayvanlar Çiftliği, s.143-144.

⁵⁷⁶ Orwell, George, Bin Dokuz Yüz Seksen Dört, s.168.

olur ve ondan esin alır. Kendisi posterlerde bir yüz, tele ekranda bir sestir....Büyük biraderin altında iç parti bulunur, Okyanusya nüfusunun yüzde ikisinden az olan, altı milyonluk bir üye sayısı vardır. İç partiden sonra dış parti gelir. Onun altında ise nüfusun yüzde seksenbeşini oluşturan aptallar ordusu proleterler bulunur⁵⁷⁷ düşünceleriyle devlette varolan siyasi ve toplumsal tabakalaşmayı ortaya koymuştur.⁵⁷⁸

Orwell'in tasvir ettiği devlette varolan siyasi yetkileri kullanan otorite oligarşik bir yönetim olup, parti vasıtası ile yetkilerini kullanmaktadır. Oligarşik yönetim de esas olan yetkinin babadan oğula geçmesi değil, parti yönetimi tarafından yaşayanlara, partinin dünya görüşünün ve yaşama biçiminin iyi bir şekilde aktarılmasıdır. Yönetici grup yerine geçecekleri liyakatli bir şekilde saptayabildiği sürece yönetici olarak kalır. Bu bağlamda parti ve yöneticilerinin amacı biyolojik olarak kendi soylarını sürdürmek olmayıp, ideal olarak partinin kendisini yani devleti ölümsüz kılmak olacaktır. Çünkü devlet içindeki hiyerarşik düzen aynı olduğu müddetçe, devlette gücü kullananların değişmesi önemli değildir.

1.2.3. Kanunlar

Orwell'in devlet yapısında kanun koyma yetkisi kime aittir? Kanunların devlet içindeki rolü nedir? ne kadar önemlidir? Kanunlara uymamanın ne tür bir yaptırımını söz konusudur?

Devlette kanun koyucu en başta devleti yöneten mutlak otorite olan parti yöneticisi, partinin diğer üst elit üyeleri, partinin devlet içinde devamlılığını sağlayan bakanlık bürokratları ve nihayetinde en temelde devlet deneni aygıt (iktidar) kanun yapan ve uygulayan kişiler olarak görünmektedir.

Devleti yöneten parti mutlak gücün sahibi olarak görünse bile pratikte devleti idare etmek için somut kurallara ihtiyaç duymuştur. Devletini yöneten parti, yöneticiler için bir takım kurallara ihtiyaç duymuş olup, somut kurallarla yöneticilerin devlet aleyhine olmasını engellemiştir. Ancak bu kurallar özelde proleter olan işçi sınıfını bağlamamaktadır. Kurallar daha çok yine devleti yöneten

⁵⁷⁷ Orwell, George, a.g.e., s.182.

⁵⁷⁸ Burns, Edward McNall, a.g.e., s.432; Kumar Krishan, a.g.e., s.467-485.

partinin değişik devlet kurumlarındaki bürokratlarını bağlamakta ve onlardan kanunlara mutlak uymaları istenmektedir.

Devleti yöneten ideolojinin dayanağını Orwell Şu kurallara bağlamaktadır.

1- Savaş barıŐtır,

2- Özgürlük köleliktir,

3- Bilgisizlik kuvvettir.⁵⁷⁹ Bu üç kural parti ve devletin temel dayanak noktaları olup, devleti ayakta tutan temel kurallardır. Bu kurallarla beraber, bunlara ilaveten yenikonuş, çiftdüŐün ve geçmişin değiştirilebilir olmasını da kendisine kural olarak almıştır. Devlette yenikonuş, çiftdüŐün ve geçmişin değiştirilebilir olması ne demektir?

Orwell'in devlet anlayışında yenikonuş kuralıyla konuşma dilinden hem eskiye ait kelimeleri atmak, hem de günlük konuşma ve yazma dilinde insanları düşünmeye sevk etmeyecek Şekilde en az kelime seviyesine indirmeyi hedeflemiŐtir. Çünkü zengin bir dil düşünceyi çeŐitlendiren en önemli etkidir. Orwell “sözcükleri yok etmenin güzelliğini kavrayamıyorsun. Yenikonuş'un dünyada her yıl sözcük hazinesi ufalan tek dil olduğunu bilmiyor musun?”⁵⁸⁰ sözüyle dilin yok edililiŐine dair düşüncelerini ifade etmiştir.

O, çiftdüŐün kuralı ile bireyin belleğinin yok edilerek devlette gerçekleşen olay ve olguların kontrol altında tutulmasını ve gerçeğin denetlenmesini istemiştir. ÇiftdüŐün kuralı, insanın iki çeliŐik düşünceyi aynı anda kabullenmesidir. Amacı bilinçli olarak bireyleri yanıltarak kesin bilginin oluşumunu engellemektir. Mesela bile bile söylenen yalanlara inanmak, zararlı görülmeye baŐlanan bir gerçeği unutmak, nesnel gerçekliklerin varlığını yadsırken bile bu gerçeklikleri göz önünde bulundurmak çiftdüŐünün birer sonucudur. Orwell'e göre çiftdüŐün sözcüğünün kullanımı bile baŐlı başına bu sözcüğün kullanımının bir sonucudur. Orwell devletin aykırı bireyi Winston'un ağzından “küçük ya da büyük kaydedilen her gerçeğin acı sonu buydu. Her Şey, bir gölgeler dünyasında solup gidiyor ve sonunda yılın hangi

⁵⁷⁹ Orwell, George, Bin Dokuz Yüz Seksen Dört, s.95.

⁵⁸⁰ Orwell, George, a.g.e., s.51; Kumar, Krishan, a.g.e., s.489-495.

gününde oldukları bile, kesinliğini yitiriyordu⁵⁸¹ sözü ile gerçek kavramının devlette ne kadar değişken ve bilinçsizce bir hal aldığını dile getirmiştir.

Orwell'a göre geçmişin değiştirilebilir olması da devletin en temel varoluş argümanıdır. İnsanların geçmişleri ile bağı ne kadar kuvvetli ise yeni devletin temel işlevlerini kavraması o kadar zordur. Bu nedenle devlette insanları bütün yönleriyle geçmişlerinden koparmak lazımdır. Bu durumu eğer partinin söylediği bütün yalanları herkes onaylıyor, tüm tarih kayıtları aynı masalı anlatıyorsa, o halde yalan tarihe geçiyor ve gerçekleşmiş oluyordu. O, “geçmiş denetleyen, geleceği de denetler; şu anı denetleyen, geçmiş de denetler”⁵⁸² sözüyle geçmişin acımasızca devlet tarafından tahrif edildiğini ifade eder. Hatta devlet parti tarafından konulan kurallarla sık ve hızlı bir değişim gösterir hale getirilerek halkın neyin gerçek neyin gerçek dışı olduğunun algılamasının önüne geçilmiştir. Kısaca halk kurallarla bilinçsizleştirilmiş, toplu yığınlar haline getirilmek istenmiştir.

1.2.4. Eşitlik

Orwell'in Okyanusya devletinde partinin mutlak gücü kullanımı sözkonusu olduğuna göre devlette bireylerin bir eşitliği sözkonusu olabilir mi? sorusu korku ütopyalarının çözmesi gereken önemli sorusudur. Orwell, eşitlik kavramını temelledirirken eşitsizlik kavramından yola çıkarak bu kavramı temellendirmiştir.

Orwell'in Okyanusya devletinde iki tür eşitsizliğin karşımıza çıktığını görüyoruz. İlki devlette yetkiyi kullanan parti yönetimi ile proleter çoğunluk olan halk arasındadır. İkinci tür eşitsizlik de parti içinde ve devlet içinde yetkiyi kullanan büyük biraderden en alt tabaka olan dış parti yönetimine kadar ulaşan hiyerarşik yapıdaki eşitsizliktir.⁵⁸³

Devleti yöneten parti kendi içinde hiyerarşik bir yapı içinde olup, aykırı düşünen yöneticilerini takibe almaktadır. Düşünce suçu parti yöneticileri için en büyük suç olup adi suçlardan bile daha küçük düşürücü olmaktadır. Siyasi suçluların sonu ise mutlak bir bilinçlendirme, ya da düşünce suçu işleyen bireyi tarihin sayfasında yok etmektir. Düşünce suçu işleyerek parti menfaatlerine zarar veren ve

⁵⁸¹ Orwell, George, a.g.e, s.43.

⁵⁸² Orwell, George, a.g.e., s.37.

⁵⁸³ Sarcey, Michele Riot v.d., a.g.e., s.133-134.

hıyerarşik dñzenın dışına çıkan Winston'un sonu, içindeki mantıksal çelişkilerden kurtularak, kendisine karşı zafer kazanması ve sonunda bñyñk biraderi sevdiği çıkarımı olmuştur.

Orwell'in devlette eşitsizlik kavramını vurgulaması, o'nun devlette bireyleri eşit olarak gñrmek istemesinden kaynaklanmıştır. Ancak pratikte ise, bu imkñnsız olmuştur. Her devlet kurgulanırken bireyelerine eşit ve adil bir yaşam òngñrmñř, sonunda ise bunun tersi bir sonuçla karşılaşılmıştır. Devleti yñnetenler, eşitliğin ve adil bir yaşamın imkñnsız olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Devlette eşit yurttaş olma hayali "Hayvanlar iftliđi"nde açık bir şekilde vurgulanmıştır. İki ayak ùstñnde yñrñyen herkesi dñřman bileceksın, Dñrt ayak ùstñnde yñrñyen ya da kanatları olan herkesi dost bileceksın ile bñtñn hayvanlar eşittir sñylemi, domuzların iyi bir eğitim sonucu iki ayakları ùzerinde yñrñmeyi de başarmaları ile ironik bir şekilde, Dñrt ayak iyi, iki ayak daha iyi ve bñtñn hayvanlar eşittir, ama bazı hayvanlar diğerlerinden daha eşittir şekline bñrñnmñřtir.⁵⁸⁴ Ayrıca hiçbir hayvanın giysi giymeme, yatakta yatmama, iki içmeme başka hiçbir hayvanı òldñrmeme eşitlikçi kuralı da domuzlar lehine değiştirilmiştir. Nihayetinde eşit yurttaşlık òzlemi içinde kurulan bir devlet bile dramatik bir biçimde eşitsizliğe gitmekten kendisini kurtaramamıştır.

Orwell'a gñre, devlette, eşit yurttaş olmak sñz konusu edilmeyip, eşitsizlik òn plana çıkarılmıştır.

1.2.5. òzgñrlñk

Devlette òzgñrlñk nedir? İnsan òzgñrlñđñnñn sınırları nelerdir? Sınıflar arası òzgñrlñk farklılıkları sñzkonusu mudur?

Orwell'in devletinde òzgñrlñk sorunu bir problem olarak ònemli bir yer tutmaktadır. Devletin devamlılığı içinde bireyin dñřñnce ve eylem òzgñrlñđñ ne olmalıdır? Bu bağlamda devlette bir problem olarak òzgñrlñk sorunu Winston'un sonunun yokolmak olduğunu bile bile mevcut devlet ve partiden kuşkulanarak, eskiye ait olanı araması ve kendi bilincine vararak bir gñnlñk tutmaya başlaması ile

⁵⁸⁴ Orwell, George, Hayvanlar iftliği, s.147.

başlamıştır.⁵⁸⁵ O'na göre bireyler özgür bir şekilde bilinçlenmedikçe devlete başkaldıramayacak, baş kaldırmadıkça da var olamayacaklardır. Bu bağlamda devlete başkaldıran Golstein söylevlerinde partiye sövüp saymakta, partinin diktatör düzenini acımasızca eleştirmekte, savaşılan devletlerle barış yapılmasını savunmakta, konuşma özgürlüğünü, basın özgürlüğünü, toplantı özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü savunmakta ve partinin devrime ihanet ettiği karşı tezini savunmaktadır.

O halde Orwell'e göre özgürlük nedir? Bu soruyu o, devletçi bir bakışla cevaplandırır. Birincisi, partinin yönetiminde ki devletçi bakış açısidir ki, onlara göre özgürlük köleliktir. Özgürlük en büyük düşünce suçudur. Eserin en önemli kişisi Winston bu durumu günlüğüne not tutarken “düşünce suçu ölüm tehlikesi yaratmaz, düşünce suçunun kendisi ölümdür”⁵⁸⁶ sözleri ile devletin düşünce suçuna bakışını dile getirir. Hatta devletin geleceğinde düşünce suçu diye bir olgudan söz etmek bile imkânsız olacaktır. Devlet yenikonuş diliyle düşüncenin temel yapıtaşları olan kelimelerin karşıtlarını yok ederek dili tekdüze bir yapıya kavuşturacaktır. Hatta bu bağlamda özgürlük kavramı ortadan kaldırılınca partinin temel ideolojilerinden biri olan kölelik kavramı da anlamını yitirecektir. Devletin geleceğinde düşünce olmayacak, partiye bağlılık ve mutlak bilinçsizlik özgürlük olarak devlette karşımıza çıkacaktır.

Özgürlük kavramı yenikonuş dilinde siyasal anlamda kullanılmamaktadır. Bu sözcük “bu köpek bittin azadedir” ya da “bu tarla yabani otlardan azadedir” gibi deyimlerde kullanılmaktadır.⁵⁸⁷ Özgürlük sözcüğü devlette ne siyasal özgürlük ne de düşünce özgürlüğü anlamında kullanılmaktadır. Çünkü devlette bu kavramlar zaten anlamsız ve gereksiz hale gelmiştir.⁵⁸⁸

Devletin ve partinin özgürlüğe bakışını yine alt sınıf olan proleterlere bakışında da açık bir şekilde görmekteyiz. Parti yöneticilerinin bilinçli olarak cinsellik, evlilik, din, ibadet vb. şeylere karşı uzak durmaları gerekir. Orwell'in devlette yöneticileri koruyan ve halktan ayıran tavrı Platon'un devlette yöneticileri

⁵⁸⁵ Sarcey, Michele Riot, a.g.e., s.136.

⁵⁸⁶ Orwell, George, Bin Dokuz Yüz Seksen Dört, s.3.

⁵⁸⁷ Orwell, George, a.g.e., s.260.

⁵⁸⁸ Akdemir, Müslüm, Ütopyalarda Toplumsal Mutluluk ve Özgürlük Sorunu, Felsefe Dünyası, sa.XXIII, Ankara, 1997, s.184.

koruyan ve kollayan tavrı ile paralellik göstermektedir. Devlette proleterlere her türlü eylemi yapma hakkı tanınmıştır. Partinin temel sloganından birisi “proleterler ve hayvanlar özgürdür”⁵⁸⁹ şeklindedir. Çünkü proleterler parti tarafından aşağılanmış, düşünmeye elverişli bile olamayacak sefil yaratıklar olarak görülmüştür. Çünkü proleterler karıncalar gibi olup, küçük olayları görebiliyor, büyük olayları göremiyor, olayların arka planını okuyamıyorlardı. Mesela işçiler, devletin halkı aldatmak için verdiği piyangoda hangi haftada hangi rakama piyango çıktığını net olarak bilmelerine rağmen, devletin bunu niçin yaptığını sorgulamıyorlardı. Orwell’a göre işçiler düşüncenin ne olduğunu bilmemekte ve özgürlüğü de önemsememekteydiler.

Orwell’e göre devlette işçi sınıfı bilinçlenemeyeceğine göre, partiye karşı düşünce suçu parti içinden gelecektir. Hakikaten düşünce suçunu partinin yöneticisi Winston işlemiş, ancak umudunu partinin yok saydığı proleterlere bağlamıştır. Bu durumu günlüğüne “eğer bir umut varsa, proleterlerdedir... Bilinçleninceye dek başkaldırmayacaklar, baş kaldırmazlarsa da hiçbir zaman bilinçlenmeyecekler”⁵⁹⁰ şeklinde kaydetmiştir. Hakikaten de işçi sınıfının özgürleşmesi sorununda devlet haklı çıkmış ve bu sınıf bilinçlenememiş ve özgürlük sorununu kendisine problem olarak görmemiştir.

Winston ise totaliter bir devlette başkaldıran birey açısından özgürlüğü açıkça tarif etmiştir. Özgürlük iki kere ikinin dört ettiğini söyleyebilmektir. Eğer buna izin verilirse gerisi kendiliğinden gelir şeklindedir.⁵⁹¹ Bu tarifin bize verdiği özgürlük tanımı, devletin yok ettiği, bilinçsizleştirdiği, değerleri göreceli hale getirdiği yapıdan kurtulabilmenin bir ifadesidir. Çünkü devlette din, Tanrı, dil, tarih ve ahlak göreceli hale getirilmiştir. O halde özgürlük, kavramların ve değer yargılarının geleneksel olarak algılandığı gibi algılanmasını sağlamak, bireyi şuurlu hale getirebilmektir. Özgürlüğün sonucu oluşacak düşüncede çeşitlilik ise daha sonraları, aşamalı olarak gelebilecek bir olgu olarak gözükmemektedir. Aslında bu eser devlet ve birey ikilemi içinde bireyin özgürlüğünün devlet içinde yok edilerek bilinçsizleştirildiğini konu edinen bir taşlamadır.

⁵⁸⁹ Orwell, George, a.g.e., s.69.

⁵⁹⁰ Orwell, George, a.g.e., s.66-67.

⁵⁹¹ Orwell, George, a.g.e., s.76.

1.3. GEORGE ORWELL'İN ÜTOPYASINDA DİN

Orwell'a göre din nedir? Onun dine, dini kurumlara bakışı nasıldır? Dinin bir gerekliliği olan ahlak anlayışı ütopya da nasıldır?

Orwell'in devletinde dinin yeri ne olmalıdır? sorusuna verilecek cevap kurumsal devlet yapısı içerisinde otoritenin bizzat kendisinin dinin yerini alarak dini yok saydığıdır. Devlette din ve dinin kurumları ve onun sonucu olan bir dini ahlaktan devlette söz edebilmek mümkün değildir. Mutlak hâkimiyet ve otorite devlette dinin yerine geçerek onun yerini almıştır. Mutlak hâkimiyet ve otoriteden kastedilen ise varolan siyasal devlet sistemidir. Devletin yöneticisi büyük birader bir noktada ilahi dinlerde varolan Tanrı'nın yerini alarak onun yetkilerini devlette kullanmaktadır. Bu yönüyle distopik devlette dine bakış konusunda 20. yüzyıl batı toplumlarında varolan dinsizlik akımının ütopyalara da yansımış olduğunu açıkça görmekteyiz. Yani devlette din ve Tanrı'nın yerini iktidar olgusu ve büyük birader almıştır. Bu değişim o dönemde yazılmış birçok eserin temel konusu haline gelebilmiştir. Bu durumu Jack London (1876–1916) "Demir Ökçe" isimli eserinde şu şekilde dile getirmiştir.

"Size söylenecek sözümüz yok. Saraylarımızı ve mallarımızı almak için gücünden böylesine emin olduğunuz ellerinizi uzattığınızda size gücün ne olduğunu göstereceğiz. Karşılığımız top sesleriyle, şarapnel patlamalarıyla ve makineli tüfek sesleriyle olacaktır. Devriminizi ökçemizin altında ezecek ve cesetlerinizin üstünde yürüyeceğiz. Dünya bizim egemenliğimiz altındadır, biz onun efendileriyiz ve öyle de kalacağız. Emekçi ordusuna gelince, o tarihin ilk çağlarından beri hep bataklıkta çölmektedir. Ben ve sınıfım ve bizden sonra gelecekler iktidarda kaldıkça emekçiler bataktan çıkmayacaktır. İşte o yüce sözcük iktidar. Ne Tanrı ne servet ama iktidar. Bu sözcüğü dilleriniz şişinceye kadar tekrarlayın. İktidar! ⁵⁹² Yine iktidarın Tanrı, yöneticilerinde iktidarın rahipleri olduğunu Winston "bizler iktidarın rahipleriyiz" "Tanrı iktidardır" sözü ortaya koymuştur. ⁵⁹³

Orwell, devlet ve devleti yönetenlerin mutlak iktidar oluşunu eserinin birçok yerinde sık sık vurgulayarak şöyle demektedir. "Gerçek insan zihnindedir, başka yerde değil. Bireylerin zihinlerinde değil, çünkü bireyler yanlış yapabilirler. Gerçek,

⁵⁹² London, Jock, Demir Ökçe, Çev. Mehmet Can Yeşil, Mersin, 2005, s.83-84.

⁵⁹³ Orwell, George, Bin Dokuz Yüz Seksen Dört, s.230.

yalnız ortak ve ölümsüz olan partinin zihnindedir. Partinin gözleriyle bakılmadıkça bu görülmez.”⁵⁹⁴ Dış dünya ve geçmişle bağlarını koparmış bir Okyanusya vatandaşı, yıldızlararası uzayda dolaşan bir adama benzer, yönünü bulamaz, aşağıya mı yoksa yukarıya mı gittiğini bilemez. Böyle bir devletin yöneticileri firavunların ya da Sezar’ların olmadığı kadar mutlaktır.⁵⁹⁵ Orwell bu düşünceleriyle mutlak iktidar olmanın dini bir yapıymış gibi kabul edildiğini, hatta devleti yönetenlerin eski Mısır Tanrıları ve Sezar’dan bile kudretli olduğunu vurgular. Çünkü günlük hayatta bireye ve devlete yön veren din vb. şeyler değil sadece yöneticilerin kontrolündeki iktidar olmaktadır.

Mutlak iktidar sahibi olan devlet gücünü korumak için birçok yöntemle başvurmuştur. Bu yöntemlerden bir tanesi de geçmişe ait olan her şeyin yok edilmesidir. İşte bu yok ediliş sürecinde en önemli hedef din ve Tanrı olmuştur. Bu bağlamda yeni konuş dili için hazırlanan sözlükte, bir yönetici, Kipling’in bir şiirinde geçen Tanrı sözcüğünü şiir metninde bıraktığı için düşünce suçu işlemekle suçlanmış ve cezalandırılmıştır. Devlette değil Tanrı’nın kendisi onu anımsatan isme bile karşı çıkmıştır.⁵⁹⁶

Orwell’de gerçek olan tek şey parti ve onun ortak aklındadır. Bu durumu “gerçek, insan aklında yaratılır, başka yerde yoktur. Bireylerin akıllarında değil, çünkü bireyler yanlış yapabilirler. Gerçek, yalnız ve ölümsüz olan partinin aklındadır. Partinin inandığı ne varsa, gerçektir. Partinin gözleriyle bakmadıkça gerçek görülmez”⁵⁹⁷ ifadeleriyle materyalist bir bakışı dile getirmiştir. Hatta Parti yöneticisi O’Brien’a Winston’un maddeye nasıl egemen olabilirsiniz? Ne iklim koşullarını denetleyebilirsiniz. Sonra hastalıklar, acı ve ölüm var itirazına verdiği “maddeye egemeniz, çünkü akli denetliyoruz. Gerçek insan kafasının içindedir... Doğa yasalarını biz yaparız.”⁵⁹⁸ sözleri devlette materyalist bakışı daha belirgin hale getirmiştir.

⁵⁹⁴ Orwell, George, a.g.e., s.200.

⁵⁹⁵ Orwell, George, a.g.e., s.160.

⁵⁹⁶ Orwell, George, a.g.e., s.203.

⁵⁹⁷ Orwell, George, a.g.e., s.218.

⁵⁹⁸ Orwell, George, a.g.e., s.231.

Devlette Tanrı yok sayıldıktan sonra devleti yöneten parti, işçi sınıfı hariç devlette dini yaşantıya yer tanımaz. Yukarıda ifade ettiğimiz katı materyalist anlayış 20. yüzyılın dini anlayışı sayabileceğimiz katkısız bir ateizmle sonuçlandırılır. Bu ütopyalarda laik bir dini yapı olduğu tezi ise kanatımca yanlıştır.⁵⁹⁹ Bu teze işçi sınıfının dini serbestçe yaşadığı için varılmış olabilir. Ancak devlette işçi sınıfının insan sınıfından bile kabul edilmediği akıldan çıkarılmamalıdır. Devlette mutlak ateizmin olması gerektiği ise aşağıda vereceğimiz diyalogla daha açık hale getirilmiş olacaktır. Orwell eserinde ateist bir düşüncü temellendirmektedir.⁶⁰⁰

Winston-Ama dünya bir toz zerresidir. Ve insanlar küçücükler, güçsüzdürler. İnsanoğlu ne zamandır dünya üzerinde yaşıyor? Milyonlarca yıl boyunca yeryüzü bomboştu

O'brien- Saçma. Dünya bizimle aynı yaşıdır. Daha yaşlı nasıl olabilir? İnsan bilincinden önce hiçbirşey yoktu ortada

W-ama kayalar hayvanların (mamot, mastodonlar ve adı duyulmamış bir yığın hayvanın) kemikleriyle dolu

O- Sen bu kemikleri gördün mü, Winston? Elbette ki hayır. Onları on dokuzuncu yüzyıl biyologlar uydurmuşlardı. İnsandan önce bir şey yoktu. İnsandan sonra, eğer onun sonu gelirse, bir şey varolmayacak. İnsan dışında hiçbirşey yoktur.⁶⁰¹ Bu diyaloga tekrar bakacak olursak Winston'u umutsuzca oluş ve yaratılışa vurgu yapmaya çalışırken görürüz. O'Brien ise partinin amaçları doğrultusunda bunları yok saymış ve insan zihnini temel alan materyalist bir anlayışı temellendirmiştir. Diyalogun sonu ise apaçık Tanrının inkârını dile getirmiştir.

W-yenileceğinizi biliyorum, evrende bir şey var, bilmiyorum ama bir ruh, bir ilke, onu asla yenemezsiniz.

O- Tanrıya inanırmısın, Winston

W-Hayır

O-Öyleyse bizi yenecek olan ilke nedir?

⁵⁹⁹ Akdemir, Abamüslim, Toplum Felsefesi Açısından Ütopyalar, Erzurum, 1988, s.65.

⁶⁰⁰ Ertuğrul, Gülten, Aldous Huxley'in Ütopik Dünyası, s.47.

⁶⁰¹ Orwell, George, a.g.e., s.231-232.

W-Bilmiyorum. İnsan ruhu ⁶⁰²

Bu diyalogda devlette din ve onun rolü daha da açık bir şekilde kavuşmuştur. İsyen eden ve onu sorgulayan her iki insanda aslında Tanrı'ya inanmamakta ancak birey olma bilincine varan Winstonun umutsuzca varoluşu ve partiyi sorgulamasına şahit olduğumuzu söyleyebiliriz. Çünkü katı devlet eğitiminden geçmiş olan Winston bile açıkça bir Tanrı kavramını dile getirememektedir.

Din, bütüncül olarak yok edildikten sonra devlette onun yansımaları olan yapılar hedef alınmıştır. İbadethane olan kiliseler amaçları dışına çıkarılmış, insanlar için müze ve sosyal paylaşım alanları haline getirilmiştir. İbadethaneler bu hale getirildikten sonra dindeki ibadetlerde yok sayılmıştır.

Orwell'in korku ütopyasında devlet, ibadet ve ibadethaneleri yok sayarken kendi sistemi için yeni kurgulamalar yapmaktan da kaçınmamıştır. Dinde varolan ibadetlerin yerini büyük biradere saygıyı ifade eden nefret propagandaları, gençlik anti seks örgütleri, parti şarkıları, sınırsız cinsellik, spor komiteleri, toplu gezinti yürüyüşleri, tutumluluk kampanyaları, piyango vb eylemlerle doldurmuşlardır. Bu eylemler dindeki ibadetler ve dualar gibi devlette parti ve büyük biradere bağlılığın birer sembolü haline gelmişlerdir. Ayrıca günün belirli saatlerinde alınan, bir tür uyuşturucu olan sakkarin tabletleri almakta, yeni dinin bir ritüeli sayılmıştır. Bu durumu Orwell' "partiyeye ve onunla ilgili her şeye tapıyorlardı. Şarkılar, şölenler, törenler, bayraklar, tahta tüfeklerle talimler, sloganlar, Büyük Biradere tapınmalar, bunların hepsi onlar için bir oyundu"⁶⁰³ ifadesi ile yeni yapıdaki ibadet biçimlerini ortaya koymaktadır.

Din, Tanrı ve ibadetler yok sayıldığına göre devlette nasıl bir ahlaki yapı sözkonusu olmaktadır? sorusu önemli hale gelmektedir. Devlette din yok sayıldığına göre ahlaki davranışlarda dini değildir. Devlette bireylerin davranışlarına yön veren partidir. Parti ne derse bireyler onu yapmaktadır. Bilinçli bir eylem olmadıkça her tür eylem serbesttir. Sınırsız cinsellik, uyuşturucu vb. eylemler serbest ve meşru bir eylem biçimi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda devlette ahlaksızlık ahlaki diyebileceğimiz bir durumun mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁰² Orwell, George, a.g.e., s.235-236.

⁶⁰³ Orwell, George, a.g.e., s.29.

Orwell’da ilahi bir din ve dinin temel yapı taşları yok sayılmıştır. Dinin en temel kavramı olan Tanrı kavramı reddedilmiş olup devlette ateist bir yapı öngörülmüştür. Devlette ibadetlerin yerini büyük biradere tapınma vb. etkinlikler almıştır. Devlet, içinde eski kilise binalarının isimleri değiştirilerek halkın bu yapılardan kopuşu gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda dini bir ahlaktan sözetmek ise imkânsız olup immoralist (ahlaksızlık ahlakı) devlete hâkimdir.

Orwell’da din ve onun temel yapılarının devlette nasıl algılandığına göz attıktan sonra ikisi arasında varolan ilişki biçimini irdelememiz yararlı olacaktır.

1.4. GEORGE ORWELL’İN ÜTOPYASINDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Orwell’a göre, siyaset ve onun temel kurumu olan tek parti yönetimi altındaki devlet yönetimi, mutlak iktidara sahip olup, insanlar devlet içinde bir önem ifade etmezler. Devlet bireyi yönetir, biçimlendirir, yönlendirir. Devlet bireyden tam bir politik bağlılık ister. Düşünme, birey olarak kendisinin farkına varması devlette bireylere yasaklanmıştır. Devlette en büyük suç düşünce suçu olup, asla affedilmemektir. Gerçek olan sadece partinin ne düşündüğüdür. Maddi dünya bile yok sayılmıştır. İktidar insanın kafasını parçalamak ve yeniden istenilen biçimde bir araya getirmek demektir. Bu işlemi yaparken de “öğrenme, anlama, kabullenme” üçlü kuramıyla hareket etmektedir.⁶⁰⁴ Din ise devlette sadece halk tabakası, proletaryanın yaşayabileceği bir şeydir. Parti yöneticilerinin din ve dine ait olan şeylerle ilgilenmesi en büyük düşünce suçlarından birisidir. Bu bağlamda devlet katı otoriter yapısı içinde dini, dine ait kurumları ve dini bir ahlaki yapıyı yoksaymış, hatta yerine kendi yapısal değişikliklerini koyarak yeni kurumsal yapısını oluşturmuştur.⁶⁰⁵

Devlette, din olarak karşımıza çıkan olgu ise bizzat partinin kendi mutlak otoriter yönetimidir. İktidar, partinin kendisidir. İktidar olma kendini dinin yerine koymuştur. Devlette her şey kaynağını ve gücünü partiden almaktadır. Dolayısı ile parti devlettir, devlet de partinin kendisidir. Bu bağlamda otorite olan parti devlette her türlü metafizik düşünce biçimini yasaklamıştır. Hatta insanın temel değer yargıları olan din, sanat, edebiyat, bilim olmaması gereken şeylerdir. Çünkü bu

⁶⁰⁴ Orwell, George, a.g.e., s.184,226-233.

⁶⁰⁵ Orwell, George, a.g.e., s.230,

değerler insanı eskiye ve tarih bilinci içinde kendi var oluşuna götürecektir. Tarihsel süreç içinde kendini sorgulayan birey ise devlet için en tehlikeli şeydir. Partinin doğa yasalarını biz yaparız tezi devlette her şeyin devlet ve parti kontrolünde olması gerektiği sonucunu vermektedir.

Devlette her şey partinin kontrolünde olduğuna göre din de partinin kontrolünde olmalıdır. Devlette Winston acımasız işkenceler sonucunda kendi benliğini yitirmiş ve devletin temel kuramı olan “insanlık doğası diye bir şeyin olmadığı, insanlığın parti olduğu, özgürlüğün kölelik olduğu, iki kere ikinin beş ettiği ve en önemlisi Tanrı iktidardır” önermelerini kabullenmiştir. Kabullenilen son önermeye baktığımızda ise mutlak otoritenin Tanrı otoritesi yerine koyulduğunu açık bir şekilde görebiliriz.

Orwell’in ütopyada kurguladığı, dini değerlere karşı olan tavrı, tarihin belirli dönemlerinde kısmen etkili olabilse de, ateist değer yargılarının hâkim olduğu bir devletin yaşam bulması imkânsızdır. Çünkü din ve siyaset ilişkisi var olduğu tarihsel süreç içinde kendisini tekrar yenileyecek bu süreç içinde dinin kendisi siyasi sürecin içinde yer alacaktır.

Orwell’in eleştirisi modern batı dünyasının dini ve sosyal değerleri mantıklı bir düzleme oturtamamasından kaynaklanmaktadır. Modern batı dünyasında günlük yaşam, sanayileşme, modernizm ve her türlü maddi olanaklarla kuşatılmış olup birey kendisini kuşatılmış hissetmektedir. Bir diğer ifadeyle modern birey kendisini yalnız, kaygılı ve kimliksiz hissetmektedir. Bu durumun sebebi bireyin içinde yaşadığı dünyadaki çaresizliğidir. O, bireyin çaresizliğini, yalnızlığını ve alternatifinin olmadığını bize şu sözü ile açık bir şekilde ifade etmiştir. “Zaman geçtikçe paraya tapınmanın bir din konumuna yükseldiğini anladı. Belki de tek gerçek din, hissedilen tek din olarak bu kalmıştı bize. Eskiden Tanrı ne ise şimdi para oydu... Tanrı buyrukları ikiye indirilmişti. Biri işverenler, güzide para rahipleri, için ‘para kazanacaksın’ diğeri, çalışanlar, yani çalışanlar ve düşük rütbeliler için, işini kaybetmeyeceksin”⁶⁰⁶ Orwell’in ifadelerine göz atacak olursak eleştirilenin din olmadığını, sanayileşme ve modernleşmenin getirdiği maddi düşünce yapısı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

⁶⁰⁶ Orwell, George, *Aspidistra*, s.54.

Orwell'ın 1984'teki dine bakışı, onun kendisinin siyasette dini düşünceye bakışından ziyade, varolan siyasi yapılarıdaki devlet-din-siyaset ilişkisine bir eleştiri olduğunu söylemek gerekmektedir. Çünkü İngiliz Emperyalizminin Burma'da varolan tarihsel dokuyu bütünüyle yok ettiğini eleştirmiş, bu tarihsel dokunun bir parçası olan dini yapının da yok edilmesini eleştirmekten geri durmamıştır. Hatta o, Ortaçağdaki Katolik Roma kilisesi yönetiminde olan batı dünyasının 1984'te tasvir edilen devletten daha liberal bir yapıda olduğu düşüncesindedir.⁶⁰⁷ Ancak Orwell, dini yapının otoriter yapısına ve alternatifinin olmamasına da karşıdır. Çünkü o'na göre otoriter anlayış nereden kaynaklanırsa kaynaklansın kötüdür ve gereksizdir.

Sonuç olarak diyebilirizki, o'nun dine bakışı sanayileşme, bürokrasi ve materyalist düşüncenin getirmiş olduğu umutsuzluğa tepkinin bir sonucudur. Ancak o düşüncelerinde batı dünyasının yozlaşmış dini değer yargılarına eleştiri getirmekten de geri kalmamıştır. O, yozlaşmış yapısı içinde kilisenin kanatları altında yaşamayı da intiharın bir çeşidi olarak görmektedir. Bu bağlamda din-siyaset ilişkisi istenilmeyen ütöpik devlette dine yer vermeyen, dini ve dinin değer yargılarını yok sayan bir ilişki öngörmektedir.

2.1. ALDOUS HUXLEY'DE ÜTOPYA

Aldous Huxley'i ütopya yazmaya sevkeden sebepler nelerdir? Yaşadığı dönemin bu eserlerin yazılmasına etkisi nelerdir?

Aldous Huxley niçin Ütopya türü eserler yazmıştır? sorusuna cevabı “Cesur Yeni Dünyayı Ziyaret” isimli eserinde toplumun geleceği için, kendisinin dile getirmiş olduğu kaygılarda bulabiliriz.

Huxley'in en büyük kaygılarından biri dünya genelinde hızla artmakta olan nüfus problemidir. O, hem “Cesur Yeni Dünya” hem de “Ada” isimli ütopyasında aşırı nüfus artışının tehlikesine dikkat çekmekte ve tasarladığı devletlerde nüfusu sabitleştirme gayreti içerisindedir. İnsan kitleleri olduğu sürece gelecek yüzyılların sanıldığı aksine Uzay çağı değil, Aşırı nüfus çağı olacağını düşünmektedir. Çünkü aşırı nüfus artışı toplumları ekonomik güvensizliğe ve toplumsal huzursuzluğa götürmektedir. Huzursuzluk ve güvensizlik de, merkezi yönetimlerin daha çok

⁶⁰⁷ Orwell, George, Bin Dokuz Yüz Seksen Dört, s.179.

denetimine ve güçlerini artırmalarına sebep olmaktadır. Hukuk düzeninin olmadığı bir toplumda ise artan güç muhtemelen Cesur Yeni Dünya adlı eserinde olduğu gibi diktatörce bir yönetim için kullanılacaktır. Sonuç olarak Huxley aşırı nüfus artışının etkisinden kaynaklanan bir korku içerisindedir.⁶⁰⁸ Huxley özellikle de doğu toplumlarının hızla artan nüfusundan kaygılıdır. Çünkü gıda yetersizliği nedeni ile bu ülkelerin Batı toplumları için tehlikeli olabileceği kaygısını taşımaktadır.

Huxley eserlerinde, bireye ve onun değer yargılarına önem vermiş ve insani değerlerin Batı düşünce sistemi içinde örselendiğini dile getirmiş olmasına karşın, doğu kültürü ve dini değerlerine karşı önyargılı bir tutum içerisinde olmuştur. O'nun Tunuslu Araplar hakkında aşağıda aktaracağımız düşünceleri bu düşüncemizi destekler konumdadır. “Hiç şüphesiz Arapların hurmaları toplayıp paket yaptıklarını görmek, insanın hayatının sonuna kadar bu meyveyi gördüğünde midesinin bulanmasına sebep olur. Bu şeytanları kendi mahalli yerlerinde görünce, insan; kendini ne kadar çok bir Avrupalı gibi hisseder. Şimdi ise geçmişte onlara olan üstünlüğümüzü sağlayan harp ve sulh tekniğini şevkle onlara öğretmekte olduğumuzu düşünelim. Bana öyle geliyor ki, elli yıl sonra Avrupa bu canavarlar tarafından silinecektir.”⁶⁰⁹

Huxley'in diğer bir kaygısı da aşırı nüfus artışı sonucu oluşan niteliksiz, elverişsiz, eğitimsiz, kalabalık, diktatörlerin eğilimlerine boyun eğecek, özgürlük kaygısı olmayan bireylerce yeryüzünün doldurulmuş olmasıdır. O, bu durumu “yirminci yüzyılın ikinci yarısında, ürememiz konusunda sistemli bir şey yapmıyoruz; ama rastgele ve düzensiz ürememizle de sadece gezegenimizin nüfusunu artırmıyoruz, aynı zamanda öyle görünüyor ki, daha çok sayıdaki insanın biyolojik olarak daha düşük kaliteli olmasını da kesinleştiriyoruz”⁶¹⁰ sözleri ile kaygısını dile getirmiştir.

Ona göre aşırı nüfus artışı, toplumda katı bir yönetimin hâkim olmasını da beraberinde getirir. Aynı yüzyıl içinde milyonların Hitler, Mussolini vb. diktatörlerin

⁶⁰⁸ Daha geniş, değerlendirme için bkz. Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünyayı Ziyaret, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, 2001, s.11-21; Ertuğrul, Gülden, a.g.e., s.48-49,58; Burns, Edward McNall, a.g.e., s.430.

⁶⁰⁹ Ertuğrul, Gülden, s.88-89.

⁶¹⁰ Huxley, Aldous, a.g.e., s.25.

peşinden gitmiş olmaları bu kaygının bir sonucudur. O'na göre artan insan nüfusu, anarşi ve totaliter denetim arası bir seçim yapmak zorunda kalacaktır. Bu durumun sebebini o, Batı toplumunun sosyal bir çöküntü içinde bulunmasında görmektedir. Bu duruma ilişkin kaygılarını da Erich Fromm'un "bugünkü Batı toplumumuz, maddi, entellektüel ve politik ilerlemesine rağmen, git gide zihin sağlığından uzaklaşıyor ve bireydeki iç güvenliği, mutluluğu, akli ve sevmeye kapasitesini baltalamaya yöneliyor; bireyi, insanlık başarısızlığının bedelini, git gide artan zihinsel hastalıkla, iş ve sözde hazza yönelik delice bir dürtünün altına gizlenmiş umutsuzlukla ödeyen bir otomata çevirmeye yöneliyor"⁶¹¹ sözleri ile aktarmıştır. Teknolojik ve biyolojik gelişim sonucu büyük kitleler haline gelen toplumun, amaçsız bir yığın haline gelmesi onu kaygılandırmaktadır. Onun ütopyasını özgürlüğünü kaybetmiş bireylerin gündelik hayat mücadelelerinin, totaliter yönetimlerce nasıl kullanıldığının birer tahlili olarak görebiliriz.

Yukarıda saydığımız sebepler sonucu bireylerin manüple edilecek bir konumda olmaları ütopyanın yazılış amaçlarından bir tanesidir. Yığın halinde bulunan insanlar tek bir birey misali kontrol altında tutulabilmektedirler. Huxley bireylerin bu ruh halini alkol sarhoşluğuna benzetir. Sürü sarhoşu birey, sorumluluk, zekâ ve ahlaki değerlerden ziyade, hayvansı bir sersemlik içinde hareket etmektedir. Bu duruma yol açan etkenleri, modern çağla gelişen propaganda teknikleri, sanayi toplumunun bir gereksinimi olan bireyin var olanı tüketmesinde kullanabileceği modern satış yöntemleri, modern psikolojinin gelişmesi sonucu kitleleri daha hızlı kontrol altına almaya yarayan davranışçı ve psikanalist metodlarla bireylerin beyinlerinin yıkanır hale gelmesi ve kimyasal metodlarla bireylerin bilinçlerinin yok edilmesi olarak sayabiliriz.⁶¹²

Bütün bu olgular sonucu yoğun halk kitlelerinin diktatörlerce kullanılarak amaçlı bir toplum haline getirilmeleri Huxley'in ütopyasını yazmadaki en büyük endişesi olmuştur. Çünkü amaçsız halk kitleleri diktatörlerin amaçları doğrultusunda eylem yapacak hale getirilirken, entelektüellerin bu gidişe dur deyici bir şey yapmamaları da ütopyayı yazmasında etkili olmuştur. Ütopya onun nazarında

⁶¹¹ Huxley, Aldous, a.g.e., s.33.

⁶¹² Huxley, Aldous, a.g.e., s.81-89.

entelektüel bir kaygının, topluma olan sorumluluk bilincinin dışa yansıtılmasıdır. O, toplumda oluşan dramatik durumu “kitleler arasında içgüdü kutsaldır ve inanç içgüdünden gelir. Diktatörler bir halk, topluluk oluşturmak için içgüdüsel olarak saflarını sıkıştırırken, entelektüeller çiftlik bahçesindeki tavuklar gibi bir o yana bir bu yana koşuştururlar. Onlarla tarih yapılmaz. Onlar bir topluluğu oluşturan öğeler olarak kullanılmazlar. Entelektüeller kanıt isteyen ve mantıksal tutarsızlıklarla yanılgılar karşısında sarsılan insanlardır. Aşırı basitleştirmeyi aklın ilk günahı olarak görürler, propagandanın geçerli akçesi olan sloganlar, niteliksiz önermeler ve yüzeysel genellemelerle işleri olmaz”⁶¹³ şeklinde diktatörlerin ve entellektüellerin olaylar karşısındaki tutumlarını betimlemiştir.

Yukarıda tahlilini sunduğumuz olgular neticesinde Huxley içinde bulunduğu sosyal durumu, diktatör yönetimleri, birey özgürlüğüne değer vermeyen katı yapıları eleştirmek amacı ile iki önemli ütöpik eseri olan “Cesur Yeni Dünya” ve “Ada” isimli eserlerini yazmıştır. Ayrıca “Maymun ve Öz” İle “Antik Hay” isimli eserleri de bu eserleri destekler mahiyettedir. Cesur Yeni Dünya isimli eseri, I. Dünya savaşının getirdiği yıkımın bir sonucu olarak tehlikeli bir şekilde kontrolden çıkmakta olan devletlere, devlet adamlarına ve bireylerin karmaşık ruh haline karşı yazılmış bir eleştiri romanıdır.

Ütopya eserlerinden diğeri “Ada” isimli eseridir. Bu eser Pala isimli ütöpik adanın, istenilmeyen bir uygarlık tarafından burada bulunan petrol ve yer altı kaynaklarının kullanımı için işgal edilmesini konu edinmiştir. Pala isimli ada ve insanları kendi içdünyaları ile barışık, teknolojiyi sınırlı oranda kullanan, mutlu ve özgür, Zen Budizm’in hayatlarına yön verdiği doğu kültürünün hâkim olduğu bir krallıktır. İstenilmeyen dünya ise aşırı bir şekilde tüketen, özgürlüğü yok eden, maddiyatçı Batı kültürüdür. Bir başka ifade ile Cesur Yeni Dünya, bilim ve tekniği kendi amaçlarına uydurmuş zorba bir yönetimin, yığınları köleleştirmek ve bütün bireysel ayrılıkları törpülemek için kullandığı yöntemler üzerinde kurulmuştur. Ada ise, bireylerin, istedikleri her şeyi gerçekleştirmelerine, güçlerini eyleme dökmelerine yardım etmeyi temel ilke olarak benimsemiş özgür bir toplumu göz önüne serer. Böyle bir toplumda, fizyoloji, ruhbilim, aile yaşayışı, toplumsal örgütlenme, cinsel

⁶¹³ Huxley, Aldous, a.g.e., s.60.

ilişkiler, sevgi, ölüm, Tanrı gibi konularda neler yapılması gerektiği insanlara anlatılır.⁶¹⁴ Huxley'in ütopyik dünyasında "Cesur Yeni Dünya" yüzyılımızın kötü olan dünyasını tasvir etmekte iken, "Ada" buna tepki olarak tekrar iyi ve mutlu olanın araştırılmasını konu edinir. Ancak mutlu ve iyi olan Pala toplumu kötü dünyaya karşıt olarak gelişir, fakat kötü olana karşı koyamayarak, kötülükle ve bireylerin ihanetiyle sona erer. Bir başka ifade ile Huxley'in düşünce dünyasında iki ütopyanın konumu Ada isimli eserinde betimlediği gongylus gongyloides (peygamberdevesi)⁶¹⁵ isimli hayvanın durumu gibidir. Çiftleşirken dişisini yiyen o korkunç hayvan misalinde olduğu gibi "Cesur Yeni Dünya"nın hastalıklı ruh hali de "Ada" isimli iyi ve güzel olanın yaşandığı dünyayı yok etmiştir.

Ütopyaların tarihi süreç içinde geçirmiş olduğu evrim Huxley'in düşünce dünyasında ütopyaların rolünü daha anlaşılır kılmaktadır. O, ütopya eskir mi? sorusunu ya gerçeğe yaklaşır eskir; ya gerçek ondan iyice kopar o zaman eskir şeklinde cevaplamış olup kendi ütopyalarından "Cesur Yeni Dünya"nın başına önce birincisinin, sonra ikincisinin geldiğini⁶¹⁶ dile getirmiştir.

Orwell ve Huxley'in korku ütopyaları için en ilginç değerlendirmeyi Amerikalı toplumbilimci Neil Postman (1931–2003) yapmıştır. O, bilim, teknoloji ve bürokrasinin baskıcı yönetimlere yol açacağı, bireyselliği yok edeceği, gayri insani bir düzen kuracağını düşünmektedir. Ancak baskıcı yönetimlerin Orwell'in öngördüğü biçimde zor kullanarak değil, Huxley'in öngördüğü biçimde rızaya dayalı olarak kurulduğunu dile getirmektedir. Huxley'in dünyası hemen neredeyse ahlak dışı bir dünya olup, kitleleri halinden hoşnut tutmak için haz düşkünlüğü, haz peşinde koşmak sınırsızca serbest bırakılmış iken, Orwell'in Okyanusya'sında cinsel hazlara düşkünlük devlete karşı büyük bir suç idi. Bu bağlamda da Huxley'in aksine Orwell'in ütopyik devletinde hazların yok edilmesi için mücadele edilmekte olduğunu söyleyebiliriz.⁶¹⁷

⁶¹⁴ Göktürk, Akşit, Ada, Edebiyatta Ada, s.193-194.

⁶¹⁵ Kendini çiçeğe benzeten bir hayvan türüdür. Sinek ve pervaneler çiçek zannı ile özsuğunu içmek için ona konduklarında onları yer. Ayrıca dişi hayvan çiftleşme sonrası eşini de yemektir.

⁶¹⁶ Akathı, Fusun, Ütopyanın Çevresinde, Ütopya, Ali Bülent Kutvan, a.g.e., s.28.

⁶¹⁷ Oktay, Ahmet, Ütopyayı Korumak, Ütopya, Ali Bülent Kutvan, a.g.e., s.80.

2.2. ALDOUS HUXLEY'İN ÜTOPYASINDA SİYASET

Huxley çağında artan aşırı nüfus artışı sonucu ekonomik ve siyasal kaygılarla insanları devlet içinde sistemleştirmek istemiştir. Devletini kurgularken zamanındaki siyasal sitemlere eleştiri getirmekten kaçınmamıştır. O'nun siyaset ve devlet anlayışında siyasetin temel problemlerine göz atalım.

2.2.1. Devlet

Huxley'e göre devlet nedir? Devletin temel özellikleri nelerdir? Devlette varolan yapısal ilişkiler nasıldır?

Huxley'in Cesur Yeni Dünya isimli ütopyasında devlet yönetim şekli monarşik ve despotiktir. Ford adı verilen on dünya denetçisi tarafından yönetilen bir devlet yapısına sahiptir. Bu devletin Avrupa masası Mustafa Mond isimli ford tarafından idare edilmektedir. Denetçiler tarafından devletin her türlü işlemleri yönetilmektedir. Ford isminin kullanılması ford fabrikasına atıf yapmakta ve onun modellerini çağrıştıran bir kavram olarak devlette kullanılmaktadır. Ayrıca devletin tarihsel süreci ford öncesi ve sonrası olarak ifade edilmektedir.⁶¹⁸ Ada isimli ütopyasında ise devleti idare eden Budizmin mistik öğretisi ile kendisini geliştirmiş olan Dr MacPhail isimli bilgindir. Bu devlette yönetim bilgece ve halkın devlet içindeki eğitimleri ve yeteneklerine göredir.⁶¹⁹

Cesur Yeni Dünya'da kurguladığı Devlet'te dünya denetçisinin otoritesi tam ve yetkindir. Devlette her iş onun sorumluluğu altında alt görevlilerce yerine getirilmektedir. Devlette aykırı düşüneler ise ayrı bölgeler adı verilen soyutlanmış bölgelere sürülerek düzenin devamı sağlanmaya çalışılmıştır. Hatta devlet ilkel olan bölgelere kapatılarak, ilkel olan insanlarla teması engellenmiştir. Ancak devlette aykırı düşünen insanlara işkence yapılmamakta, sadece sürgüne gönderilmektedir.⁶²⁰ Bu bağlamda Metodik olarak Orwell'dan ayrılmaktadır. Çünkü Orwell'ın devletinde aykırı düşünce en büyük suç olarak karşımıza çıkmaktadır. Huxley her ne kadar katı bir devlet kursa da bireyleri cezalandırma biçimi katı değildir. Her iki ütopya da korku ütopyası olmasına rağmen Huxleyin Dünyası bir barış ve hoşnutluk dünyası,

⁶¹⁸ Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünya, Çev. Ümit Tosun, İstanbul, 2000, s.60.

⁶¹⁹ Huxley, Aldous, Ada, Çev. Seniha Akar, İstanbul, 1999, s.65.

⁶²⁰ Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünya, s.298.

Orwell'inki ise kavga ihanet, şeytanca gaddarlık, zorla aşağılama ve halkın seyrettiği toplu idamlar dünyasıdır.⁶²¹ Ancak kurguladıkları devlette yöntemleri farklı olsa bile amaçları devletin mutlak otoritesini tesis etmek olmuştur.

Devlette yöneticiler Alfa, Beta, Gama, Delta ve Epsilon olarak belirli sınıflara ayrılmaktadır. Her sınıf kendi sınıfına ait olarak Londra Merkez Kuluçka ve Şartlandırma Merkezinde tüplerde üretilmektedir. Bu bağlamda devlette aile kavramından söz edilemez. Tüplerde üretilen her grup kendi görev ve sorumluluk bilinci içinde hareket edecek biçimde eğitilmiştir. Bu işlem yapılırken uygulanan yöntem ise Bokonovski İşlemi diye bilinen metottur. Bu işlem tek yumurta ve tek embriyodan mükemmel sayıda yetişmiş aynı özelliklere sahip çok sayıda birey elde edebilmeyi amaçlamıştır. Devlet bu işlemle doksanalı mükemmel bireyi elde edebilmiştir. Kuluçka Şartlandırma Merkezi müdürü, Bokonovski işleminin önemini toplumsal istikrarın en önemli araçlarından biri olarak görmüştür. Hatta o, “bireyleri sonsuz biçimde bokonovskileştirebilseydik, devlette bütün sorun çözüldü”⁶²² ifadesi ile birey üretiminin amacını ortaya koymuştur. Bu noktada, Huxley Orwell'dan ayrılmakta olup devlette birey üretimi tamamen mekanik olup, biyolojik sürecin dışına çıkmaktadır.

Devlette nüfus artışı Huxley için hep bir sorun olarak gözükmiştir. O devletin nüfusunun kontrol altında ve az olmasını savunur. O, bu felsefesini hem Yeni Cesur Dünyada hem de Ada isimli Ütopyasında sürdürmüştür. Devletin amacı nüfusu sabitleştirmek olmalıdır.⁶²³ Çünkü O, nüfus artışını, devletlerin istikrarının bozulmasında ve dünyanın dengesini kaybetmesinde en önemli araç olarak görür.

2.2.2. Siyasi Yetke (Otorite)

Devlette otorite kimdir? Siyasal otorite yetkisini kullanırken nasıl hareket etmektedir? Sorumlu oldukları kimseler söz konusu olabilmekte midir? Otoritenin kaynağı nedir?

Devlette siyasi yetkiyi on dünya yöneticisi kullanmakta olup, bu yöneticilerin kontrolü altında devletin işleyiş mekanizmasını sağlayan diğer alt grup yöneticiler

⁶²¹ Burns, Edward McNall, a.g.e., s.433.

⁶²² Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünya, s.28.

⁶²³ Huxley, Aldous, a.g.e., s.29; Mumford, Lewis, a.g.e., s.385.

bulunmaktadır. Bu yöneticiler devleti yönetirken yönetim erkinin kaynağını ise devletin mutlak otoritesinden güç alarak kullanmaktadırlar. Devleti yöneten idareciler görevlerini kullanırken kurallara sadık kalarak, devletin devamını en iyi şekilde devam ettirmeyi kendilerine amaç edinmişlerdir.

Devlette siyasi yetki, devlet yöneticilerinde olmakla beraber, bakanovski süreci sonucu oluşturulmuş bireylerin yetişme tarzları da otoritenin bizzat kendisi olabilmektedir. Çünkü süreç sonucu oluşturulan bireyler, zaten varolan otoritenin birer parçası olmaktadır. Bu durumu “herkes, herkes için çalışır. Epsilonlar olmadan yapamayız”⁶²⁴ sözleri açıkça dile getirmektedir. Çünkü alt sınıf olan Epsilonlar bile devlet otoritesinin devamı için önemli bir rol oynamaktadırlar. Devlet içinde alt sınıf gruplar görevlerini ifa ederken üst grup olan yöneticilerine karşı sorumlu olmaktadır. Görevlerini yapmayanlar, aykırı davrananlar sürgüne gönderilerek devletin devamlılığı sağlanmaya çalışılmaktadır.⁶²⁵ Devletin amacı aşağıdan yukarıya doğru derecelenen, katı bir kast sistemi, bir biyolojik hiyerarşi yaratmaktır.

Devlette mutlak otoriteye kaynaklık eden metod ise her sınıfın kuluçka merkezinden çıkar çıkmaz aldığı eğitim sürecidir. Çünkü bireyler mutlak şartlandırılmış eğitim süreci sonunda yetişkinler haline gelmektedir. Bu bağlamda bireylerin devletteki konumları bireysel bir varoluştan ziyade ait oldukları sınıfa ait iş ve eyleme şartlandırılmış bir birey olmaları ile anlamlı hale gelmektedir. Theodor W. Adorno (1903–1969) bu durumu “toplumun çocukları olan insanlar, artık toplumla diyalektik bir çatışma içinde bulunmaz, zaten aynı töze sahiptir toplumla. Her türlü antitezi içine çekip eriten kolektif totalitenin bu uysal temsilcileri kesinlikle mecazi olmayan anlamda topluma koşullanmışlardır ve egemen sisteme gelişme yoluyla sonradan uyum göstermiş değillerdir.”⁶²⁶ sözü ile tahlil etmiştir. Mesela, günlük belli dozda belli oranda alınan somalar, her cinsel eylemden önce alınan doğum kontrol önlemleri devletin verdiği eğitimin mutlak sonucudur. Devlette bireylerin eylemlerindeki olağan durumu “cinsel ilişkide bulunan Lenina, yönetmeliklerin belirlediği tüm doğum kontrol yöntemlerini almayı unutmadı.

⁶²⁴ Huxley, Aldous, a.g.e., s.108.

⁶²⁵ Huxley, Aldous, a.g.e., s.28, 37.

⁶²⁶ Adorno, Theodor W., Edebiyat Yazıları, Çev. Sabir Yücesoy, Orhan Koçak, İstanbul, 2008, s.84.

Yıllarca süren hipnodya ve on iki yaşından on yedi yaşına kadar süren Malthus alıştırmaları⁶²⁷, önlem almayı göz kırpmak kadar otomatik ve kaçınılmaz bir şeye dönüştürmüştü⁶²⁸ sözü dile getirmiştir.

Huxley eserlerinde otoritenin her türlüsüne karşı çıkmıştır. Maymun ve Öz romanında ise teokratik bir diktatörlüğün eleştirisini yapmıştır. Batı dünyasının getirdiği emperyalist ve yayılcı düşünceye de karşıdır. O, ne sağ faşizmi ne de sola kayan komünist diktasını tasvip eder. Mutlak otoriter yapı nerden gelirse gelsin karşısında durmuştur. O mistizmle yoğrulmuş, hümanist ve demokratik bir yönetimin peşindedir.⁶²⁹

2.2.3. Kanunlar

Huxley'in ütopyik devletinde bireyler için kanun söz konusu mudur? Kurgulanan devlet hangi esaslar üzerine şekillendirilmiştir?

Huxley'de dünya devletinin temeli üç kavram üzerine şekillenmiştir. Bu kavramları devletin yönetiminde kullanılan kanunların temeli olarak görebiliriz. Bu üç temel kavram ise Cemaat, özdeşlik ve istikrar kavramlarıdır. Cemaat kavramı bireyin bütüncül yapının işlerliğine bağımlı olduğu bir kolektif yapıyı tanımlar. Bütünün anlamı hakkında hiçbir soruya izin verilmez, Hatta sorulması imkânsızdır. Özdeşlik bireysel farklılıkların silinmesi, biyolojik temele kadar varan standartlaşmadır. İstikrar ise devlette her türlü toplumsal dinamiğin son bulması anlamına gelir.⁶³⁰ Devlet bu üç temel kavram üzerine şekillenmiştir. Bu amacı gerçekleştirebilmenin yollarını ise Huxley kitaba 1946 yılında yazdığı önsözünde daha açık hale getirmiş ve şöyle sıralamıştır.

a-Çocuk şartlandırma ve daha sonra skoplamin gibi ilaçlar yardımıyla sağlanacak ileri bir telkin tekniği,

⁶²⁷ Toplumda nüfusun dengede tutulması için geliştirilmiş bir teoridir. Doğada besin üretimi aritmetik, nüfus artışı ise geometrik artış gösterir. Sorunun çözümü için ise iki yol vardır. Birincisi doğanın çözüm yolu olup savaş, kıtlık, salgın hastalık vb yöntemlerle nüfus-besin ihtiyacı dengede tutulur. İkincisi ise insan kendi türünün sayısını nefesine egemen olma yoluyla belirli bir dengede tutar. Bir din adamı, rahip olan Malthus (1766–1834) ikinciye tercih etmiştir.

⁶²⁸ Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünya, s.112.

⁶²⁹ Ertuğrul, Gülten, a.g.e., s.100-101,158.

⁶³⁰ Adorno, Theodor W., a.g.e., s.83.

b-Devlet idarecilerine, eldeki herhangi bir bireyi sosyal ve ekonomik hiyerarşide ait olduğu yere atayabilme olanağını sağlayacak, insan farklılıkları üzerine gelişmiş tam bir bilim dalı.⁶³¹ Ona göre devlette yanlış görevlerde bulunan insanlar, sosyal sistem hakkında tehlikeli düşünceler besleme ve mutsuzluklarını başkalarına bulaştırma eğilimi gösterir.

c-Alkol ve uyuşturucunun yerini alacak daha az zararlı, ama aynı zamanda cin ve eroinden daha fazla keyif verecek bir madde. Huxley kurguladığı devlette bu işlevsel hapın adını soma⁶³² olarak belirlemiştir. Ada isimli eserinde somanın yerini “moksha” isimli hap alır. Huxley uyuşturucunun işlevsel amacı için “Algı Kapıları” isimli bir eser daha yazmış ve şöyle demiştir. “gerekli olan şey, acı çeken türümüze kısa vadedeki iyiliğinden çok, uzun vadede daha az zarar veren rahatlatıcı ve avutucu yeni bir uyuşturucudur.”⁶³³ Huxley aynı söylemini Cesur Yeni Dünyayı Ziyaret isimli esrinde de tekrar dile getirmiştir.⁶³⁴

d-İnsan türünü standartlaştırmak ve yönetenlerin görevini kolaylaştırmak için tasarlanmış yanılmaz bir öjenik sistem olarak sıralamıştır. Bu genetik bilim aracılığı ile insan türü ve karakteristik yapısı mükemmel bir hale getirilebilecektir. Bu noktada Cesur Yeni Dünyada uygulanan bokonovski işlemi sonsuz istenilen sayıda mükemmel birey elde etmeyi amaçlamaktadır.

Devletin kanunlarının amacı, yukarıda sınıflandırılan bilimsel temeller ve kanunlar eşliğinde insanları özdeş ve istikrarlı bir topluma dönüştürmek olacaktır. Devlet çocukluktan itibaren yetişkinliğe kadar bireylerin zihni yapısını istediği gibi değiştirebilmelidir. Denetçinin “istikrar, toplumsal istikrar olmadan uygarlık olmaz. Bireysel istikrar olmadan toplumsal istikrar olmaz”⁶³⁵ sözü devletin temel felsefesini ifade etmektedir. Ütopya devletinde istikrarsızlığa üretim aşamasından itibaren sorunlu ve farklı olan bireyler neden olmaktadır.

⁶³¹ Huxley, Aldous, a.g.e., s.15-16.

⁶³² Yenidünya denetçisi somaya gözyaşsız Hristiyanlık adını vermiştir. Kanatimce bu adı vermesi bir nevi uyuşturucu olan bu hapla insanların düşünme kabiliyetlerinin yok olması ve kendilerini mutlu saymasıdır. Hristiyanlığın otoriter yapısına göndermede bulunmaktadır.

⁶³³ Huxley, Aldous, Algı Kapıları, Çev. Mehmet Fehmi İmre, Ankara, 2012, s.55.

⁶³⁴ Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünyayı Ziyaret, s.93-101.

⁶³⁵ Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünya, s.70.

2.2.4. Eşitlik

Huxley’de eşitlik nedir? Devleti oluşturan bireyler mutlak anlamda eşit olarak kabul edilmekte midirler?

Huxley’in devlet sisteminde bireylerin mutlak anlamda eşitliğinden bahsedilemez. Zaten Huxley de devletinde böyle bir anlayışı savunmamaktadır. Devlette halk, yönetici ve yönetilen olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu sıralama bireylerin bokonovski işlemleri sırasında Alfa, Beta, Gama, Delta ve Epsilon sınıflarına ait oluşuna göredir. Ancak hiçbir sınıf aldığı şartlandırılmış eğitimin sonucu sınıfını sorgulamamakta, hatta mutlak bir aidiyet duygusu ile sınıfını kabullenmektedir. Bu durumda tüm insanlar fiziko-kimyasal açıdan eşittirler. “Herkes herkes için çalışır. Hiç kimseden vazgeçemeyiz. Epsilonlar bile faydalıdır. Epsilonlar olmadan yapamayız sözü bireylerin kendi grupsal yapıları içinde eşit olduğunu göstermektedir. Çünkü bireyler oluşturulurken, toplumda yerine getirecekleri görevleri göz önüne alınarak yaratılmaktadır. Kuluçka merkezi müdürünün Epsilon embriyosuna az oksijen verilmesini emrederken kullandığı ne kadar alt sınıfa aitse o kadar az oksijen verilir”⁶³⁶ ifadesi bu eşitsizliğin devlet eliyle olması gerektiğini söylemektedir.⁶³⁷

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi devlet farklı sınıflara ayrılmıştır. Sınıf farklılığı devletin mükemmel işlemesi için gerekli olan bir zorunluluktur. Huxley bu duruma Kıbrıs deneyi örneğini vererek açıklık getirmiştir. Kıbrıs deneyinde ada boşaltılarak, adaya yirmi ikibin alfa insanı yerleştirilmiştir. Fakat bu işlem sonucunda adada toprak işlenmemiş, fabrikalar işlememiş, alt sınıf işleri yapan alfa insanları emirleri yerine getirmemişlerdir. Bu deneyin sonucu bir iç savaş olmuştur. Savaş sonucunda ise ondokuzbin alfa insanı ölmüştür. Kendilerini yönetemeyeceklerini anlayan alfa toplumu Dünya denetçilerinden adanın yönetimini tekrar ele almasını istemiştir.⁶³⁸ Bu örnekte devlette aynı sınıf insandan oluşan bir yapının işlemeyeceğine vurgu yapılmak istenmiştir. Bu örnekte de görüleceği üzere Huxley’in devleti, mükemmel işlemesi için değişik görevlere karşı şartlandırılmış,

⁶³⁶ Huxley, Aldous, a.g.e., s.37.

⁶³⁷ Adorno, Theodor W., a.g.e., s.84-85.

⁶³⁸ Huxley, Aldous, a.g.e., s.288-289

farklı insanlardan oluşmaktadır. Bokonovski işlemi ve Yeni Pavlovcu Şartlandırma merkezinin amacı da devlette bireylerin eşitsizliğini sağlamak için kurulmuş yapılardır. Devleti yöneten sınıf farklı, devlette tarım ve sanayi işlerini yapan alt tabaka sınıf farklı olmalıdır.

Devlette toplumsal sınıflar farklı farklı olsa da sınıflar içinde biyolojik olarak bireylerin eşitliğinden söz edebiliriz. Devlette tarihsel süreç içinde varolan aile, tekeşlilik, anne, baba, kardeş, eş olmak gibi kavramlar kaldırılmıştır. Devlette bu kavramların yerini ise herkesin herkese ait olduğu kuramı almıştır. Yönetici sınıf olan alfalar görevini yaparken, en alt sınıf olan epsilonlarda kendi görevlerini yaparken devletin fonksiyonel işleyişi içinde birbirlerine karşı mutlak bir üstünlük içerisinde değillerdir. Zaten mutlak şartlandırılmış bir eğitimde aykırı birey olma imkânsız olup, nadiren oluşan vakalarda gurup dışı davranış sözkonusu olmaktadır. Bu kişilerde toplumsal dinamiklerin sarsılmaması için ayrı bölgelere sürgün edilmektedirler.

2.2.5. Özgürlük

Devlette özgürlük nedir? Devletin özgürlük problemine bakışı nasıldır? İnsanların devlet içinde özgürlükleri nereye kadar olmalıdır?

Huxley, devlette kesin olarak bireylere özgürlüğü yasaklamıştır. Zaten devlet felsefesinde devlet mi birey mi öncelenmelidir? sorusunda devlet tercih edilerek birey arka plana atılmaktadır. Birey, devlet için bir hiç olup, devletin bekası ve devamlılığı esastır. Huxley bireylerin devlet nezdindeki durumlarını “bireylerin yazgıları; tropik bölgelere göç edecek, madenci, asetatlı ipek dokumacısı ve demir çelik işçisi olacak şekilde belirlenmiş oluyordu. Sonra da beyinleri, bedenlerin seçimini pekiştirecek şekilde işleniyordu” ayrıca “Tüm şartlandırmaların amacı insanlara, kaçınılmaz toplumsal yazgılarını sevdirmektir”⁶³⁹ sözleri ifade etmektedir. Fakat Huxley’in bireylerin devlette özgür olmamaları noktasında takındığı tavrı gerçek düşüncesinde tercih ettiği bir görüş değildir. Amacı yüzyılında varolan faşist devlet sistemleri ve ekonomik buhran içinde kendi varoluşlarını arayan çaresiz insanların durumuna dikkat çekmektir.

⁶³⁹ Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünya, s.39.

Huxley, ütopyik devletinde birey özgürlüğünü, bireyin kendisinin farkında olmasını sağlayacak şeyleri devlette öngörmez. Devlette yalnız kalmayı arzulamak, seçici olmak, farklı olmak, kendi kendini idare etmek affedilmez günahlardır. Devletin yönetici kesiminde yer alan Alfalar bile, kendilerine tayin edilen örgüden ayrılamazlar.⁶⁴⁰ Ancak hazlara ve tutkulara ise sınırsızca devlette yer verilmektedir. Huxley'in dünyası neredeyse ahlak dışı bir dünya olup haz düşkünlüğü, haz peşinde koşmak, kitleleri halinden hoşnut tutmak için sınırsızca serbest bırakılmış iken, Orwell'in Okyanusya'sında cinsel hazlara düşkünlük devlete karşı büyük bir suç idi. Orwell'in devletinde haz ve tutkulara yer verilmezken, Huxley'de hazların sınırsızca yaşanmasında bir sakınca görülmemektedir.⁶⁴¹

Huxley'de bireyin özgürlüğü, bireyin kendisinin farkına varması, devlet için büyük bir sorundur. Devlet için sakıncalı olan tarih, edebiyat, din, bilim vb. ne varsa devlette yok edilmelidir. Bu durumu dünya denetçisi Mustafa Mond “istikrarımızı düşünmek zorundayız. Değişmek istemiyoruz. Her değişim istikrar için bir tehdit unsurudur... Bilim konusunda yapılan her yeni bir buluş bile; yıkıcılık potansiyeli taşır. Bazen her bilim dalına olası bir düşman muamelesi yapmak gerekir. Evet. Bilime bile” ve “mutlulukla uyuşmayan tek şey sanat değil, bilimde uyuşmuyor. Bilim tehlikelidir; büyük bir özenle ağzına gem vurmak ve zincire bağlı tutmak zorundayız”⁶⁴² sözleri ile bilimsel gelişmelerin devlet için büyük bir tehdit olduğunu, bu anlamda bireye kendisini, varoluşunu hatırlatacak her şeyin devletçe yok edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Eserde değişimi yakalayan Helmholtz, Bernard ve Vahşi birey olduklarını keşfettikleri için ayrı bölgeye sürgüne gönderilmiştir. Bireylerin varoluşunu yeren ve aykırılığın olumsuzluğuna vurgu yapan ifadeler de olumsuz anlamda devletin birey özgürlüğüne bakışını göstermektedir. Bernard'ın kız arkadaşına “kendim olmayı yeğliyorum. Suratsız da olsa kendim olayım. Ne kadar neşeliyse de başka biri olmak istemem” “daha çok kendim olmak istiyorum. Tamamen başka bir şeyin parçası olmaktan çıkıyorum. Salt toplumsal gövdenin bir parçası olmaktan kurtuluyorum”

⁶⁴⁰ Mumford, Lewis, a.g.e., s.386.

⁶⁴¹ Burns, Edward McNall, a.g.e., s.433.

⁶⁴² Huxley, Aldous, a.g.e., 290-291,294.

“özgür olsaydım şartlandırılmam beni köleleştirmeseydi”⁶⁴³ sözlerinde birey özgürlüğüne ve yok olan özgür düşünüşe açık bir özlem vardır. Hatta özgürlüğün ne olduğu artık bilinmemekte ne olabileceği sorgulanmaktadır. Yine Bernard kız arkadaşı Lenina’yla romantik bir ilişki kurmak isterken, Lenina’ nın bu ilişkiyi salt cinsellik olarak algılaması, benzer bir aşta vahşinin Lenina’nın salt cinsel ilişki teklifini duygusuz bulması ve “orospu” kelimesi ile ilişkilendirerek Lenina’yı ret etmesi, birey olma ve özgürlük probleminin bir sonucudur. Bernard ve Lenina ilişkisinde Bernard’ın tutku nedir onu öğrenmek istiyorum, bir şeyleri yoğun olarak hissetmek istiyorum sözüne Lenina’nın “birey hissederse topluluk sendeler”⁶⁴⁴ sözlerinin devlet içinde rolünü tam anlamıyla bilen bir bireyin ve aykırı olanı arayan bireyin düşünüş biçimini yansıtan en açık örneklerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz.

Ütopik devlette bireysel özgürlük ne kadar sorgulansa da özgürlüğün toplum geneline yayılması imkânsız gibi görünmektedir. Çünkü katı şartlandırma kuralları ile yetişen bir toplumda aykırı düşünüş mümkün görünmemektedir. Aykırı düşünce olsa bile toplumu harekete geçirebilecek hale gelmeden müdahale edilmektedir. Çünkü devlette hem aykırı düşünen birey hem de toplum büyük bir problem yaşamaktadır. Bu bağlamda ayrı bölge denen yerde doğmuş ve büyümüş olan Vahşi’nin her türlü bireysel çabasına rağmen ütopik devletin değer yargılarına teslim olması ve devletin makine düzeninde işleyen yapısı içinde intihar etmesi birey olmanın ve özgürlüğün devlette ne kadar zor olduğunu bize göstermektedir.

Toplumun ve bireylerin katı devlet kuralları içinde, Vahşi’nin intiharını anlatan parça dramatik olarak bireyin farklılığını, özgürlüğünü ve sonuçlarını bize sunmaktadır. Vahşi aykırı düşünceleri yüzünden devletin bir bölgesinde ayrı yaşamaya terk edilir. Ancak vahşinin yaşamı halk tarafından teknolojik imkânlarla bir hobi olarak takip edilmektedir. Kurgulanan medeniyetin yıkıcılığında etkilenen Vahşi, somanın da etkisiyle kendisini, bir zamanlar duygusuzca bulduğu için orospu diyerek ret ettiği Lenina ile tensel, hazla dolu bir seksin içinde bulmuştur. Bu esnada kendini izleyen halkın sadistçe duyguları ve tezarühatları ile Lenina’yı duygudan

⁶⁴³ Huxley, Aldous, a.g.e.,127,28,29.

⁶⁴⁴ Huxley, Aldous, a.g.e., s.132. Geniş bir değerlendirme için bkz. Adorno, Theodor W., a.g.e., 91-93; Ertuğrul, Gülten, a.g.e., s.59-71.

yoksun olarak bilinçsizce öldürmüştür. Uyandığında ise her şeyin farkına vararak, medeniyetin acımasızlığına dayanamamış ve kendisi de intihar etmiştir. Kendisini tekrar izlemeye gelenlerin gördüğü ise, mutlak otoritenin, özgür olmanın ve var oluşu aramanın hazin bir sonla bitişinin tasviridir.

“ Kemerin üst ucundan aşağıya bir çift ayak sarkıyordu. Yavaşça, çok yavaşça, acelesi olmayan pusula ibreleri misali, ayaklar sağa doğru döndüler; kuzeye, kuzeydoğuya, doğuya, güneydoğuya, güneye, güney batıya döndüler; sonra durdular ve birkaç saniye sonra yine aynı yavaşlıkla geriye, sola döndüler. Güney, güney batıya, güneye, güneydoğuya, doğuya.....⁶⁴⁵

Aslında Huxley yaşadığı çağın etkisinde, katı devlet ideolojileri içindeki bireylerin sıkıntılarını aktarmış ancak orta yolu da tutturamamıştır. Kendisi 1935’te bir gazetecinin kendisine devlette gönlünün Vahşinin isteklerinden yana mı, şartlandırılmış istikrar idealinden yanamı olduğu sorulduğunda, Huxley’in ikisinden yana da değil, bence iki ucun arasındaki bir orta hem istemeye değer olabilirdi, hem de bizim hedefimiz olmalıdır⁶⁴⁶ şeklindeki cevabıyla tutumunu belirtmiştir.

Sonuç olarak Huxley’in devleti katı kurallarla örgütlenmiş bir devlettir. Devletin devamlılığı için bütün şartlar elverişli hale getirilmiştir. Devlette eskiye ait olan her türlü değerler yasaklanmıştır. Bu bağlamda bireylerde devletin devamlılığını sağlayan kişiler olarak makinenin dişlileri konumundadır. Bireyin özgürlüğü, devlet için tehlikeli olup en büyük problemdir. Devlet içinde aykırı düşünen birey, düzen içinde işleyen makinenin bozuk dişlisi konumundadır.

Huxley’de devlet ve onun problemlerine baktıktan sonra onun devletinde din nedir? Devlette din algısı sözkonusu mudur? Eğer bir dini yapı sözkonusu ise nasıldır? Ahlaki yapı nasıldır?

2.3. ALDOUS HUXLEY’İN ÜTOPYASINDA DİN

Huxley, Cesur Yeni Dünya’da yaşadığı toplumun geleneksel dini yapısını reddetmiş ve onu değiştirmekle işe başlamıştır. Bu bağlamda Huxley Hristiyanlık ve onun temel değerlerine karşı bir duruş sergilemektedir. O, Sadece Hristiyanlığa değil

⁶⁴⁵ Huxley, Aldous, a.g.e., s.332.

⁶⁴⁶ Bradshaw, David, “Cesur Yeni Dünya Üzerine”, Cesur Yeni Dünya, a.g.e., s.345.

diğer ilahi dinlere de karşıdır. Ancak Hristiyan bir toplumda yaşadığı için Hristiyanlık üzerinden dini ret etme arayışı içerisine girmiştir. Huxley eserinde Hristiyanlığa karşı takındığı ilgisiz ve Hristiyanlığı önemsemeyen tavrını aşağıdaki sözleriyle ortaya koymuştur.

Daha önce de söylediğim gibi, Hristiyanlık denen bir şey vardı,

Bütün haçların üstleri kesildi ve T harfine dönüştüler. Ve bir de Tanrı diye bir şey vardı,

Cennet denen bir şey vardı; ama yine de bol miktarda alkol tüketiyorlardı,

Ruh dedikleri bir şey vardı, bir de ölümsüzlük denen bir şey.⁶⁴⁷

Görüleceği üzere Huxley Hristiyanlık ve onun değer yargılarını yadsıyan ve onlarla alay eden bir tavır sergilemektedir. Huxley Ada isimli eserinde de ilahi dinlere karşı olan bu tavrını korumuştur. O, Budizm dışındaki dinleri yadsımıştır. Yadsımasının nedeni diğer dinlerin katı, özgürlük yoksunu, baskıcı ve zorla inanç aşılmasıdır. Ada isimli eserinde Budist felsefenin her yönüyle devlete işlediğini söyleyebiliriz. O Budizm yanlısı tutumunu “Budizm hiçbir zaman diğer dinler gibi kanlı olmamış”⁶⁴⁸ sözü ile açıkça ortaya koymuştur.

Huxley’in Budizm yanlısı tutumu dışında onun diğer dinlere karşı gösterdiği tavır da ortaya koymak yararlı olacaktır. O, “İnanç çözümlenmemiş sözlerin sistemli olarak önemsenmesidir. Paulus’un sözleri, Muhammed (s.av.)’in sözleri, Marx’ın sözleri, Hitlerin sözleri vb.”⁶⁴⁹ ile “kurumlaşmış bir kilisemiz yoktur, dinimiz doğrulanamayan dogmalar ile bu dogmalara körü körüne inanmanın esinlediği duygular yerine doğrudan yaşam deneyimine ağırlık verir. Böylece bir yanda Papalık belasından öbür yanda köktendinci din akımlarından korunuruz”⁶⁵⁰ sözüdür. Diğer bir eserinde de ilahi dinlerde bulunduğunu düşündüğü sertliği, katılığı ahlaki sistemlerinin değeri yapma eleştirisinden hareketle İslamın bir kutsal savaşlar ve zulüm tarihi, Hristiyanlığın kilise örgütünü de ‘militan kilise’ olarak tanımlamakta

⁶⁴⁷ Huxley, Aldous, a.g.e., 80-85.

⁶⁴⁸ Huxley, Aldous, Ada, s.109, ayrıca Budizm övgüsü için a.g.e. s.18,244; Huxley, Aldous, Kalıcı Felsefe, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, 2003, s.149-162.

⁶⁴⁹ Huxley, Aldous, Ada, s.46.

⁶⁵⁰ Huxley, Aldous, a.g.e., s.146.

bir sakınca görmemiştir.⁶⁵¹ Huxley yukarda aktardığımız düşünceleri ile ilahi dinleri yadsımakla kalmamış onları, siyasal düşünüşün sonucu olan milliyeçilik, Marxcılık ve Hitler faşizmi ile özdeş kılmakta bir sakınca görmemiştir.

Huxley'in faşist diktatörlerle Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ismini yan yana getirmesi kanatimizcece Batı dünyasında İslam'a olan önyargının bir sonucudur. Hele İslam'ın bir savaş ve zulüm tarihi olarak nitelendirilmesi gerçekte bağdaşır değildir. Hz Muhammed'in yaşarken savaştığı gün sayısının toplamda çok az olduğu unutulmamalıdır. Huxley İslam'a karşı çıkışını "Proper Studies" isimli eserinde de "dinin özü" başlıklı konuda dile getirmektedir. O Whitehead'ın din kişinin tek başına yaptığı bir şeydir tanımını esas almış ve onun gibi ben de dini merasim ve toplum heyecanlarından etkilenemiyorum" şeklinde tutumunu belirtmiştir.⁶⁵²

Ona göre, İslam merasim ve toplum faaliyetlerine önem veren bir dindir. O İslam ve Hz Muhammed hakkında da ayrıca şöyle demektedir.

"Müslümanlık diğer dinlerde olduğu gibi yalnızlık ve spirtualizm gerektiren bir din değildir. Muhammed'in inzivaya çekildiği bir devre vardır, fakat o aynı zaman da pratisyen bir psikologdur. Muhammed'in müritleri O'nun dinini fazla bir değişikliğe tabi tutmadan uygulayabilmişlerdir. Günlük duaların tekrarlanması, kolay anlaşılabilir birkaç dogmanın kabulü gibi basit mekanik faaliyetler iyi bir Müslüman olmaya yeterlidir"⁶⁵³

Huxley'in, İslam dini dâhil ilahi dinler konusundaki tavrı önyargılı bir tutum içermektedir. Kanaatimizce o, dinin özünden ziyade, tarihsel süreç içinde din mensuplarının yanlışlarından hareketle dinleri eleştirir gözükmektedir. Çünkü O, ütopyasında eleştirdiği katı faşist yönetimlerle dinleri aynı düzlemde görmektedir.

O'nun bütün bu söylemlerine göz atacak olursak, ütöpik korku devletinde ilk olarak temel dini değerleri yok ederek işe başlamaktadır. Devlete dini değerlerin kaldırılması gerçekleştirildikten sonra yeni bir materyalist dini yapı kurgulanmıştır. O bu durumu "şimdi Dünya devletimiz var. Ford günü bayramlarımız, cemaat ilahileri ve dayanışma ayinlerimiz var" ve somanın yararlarını anlatırken kullandığı

⁶⁵¹ Huxley, Aldous, Kalıcı Felsefe, s.159.

⁶⁵² Ertuğrul, Gülden, a.g.e., 144.

⁶⁵³ Ertuğrul, Gülden, a.g.e., s.144.

“soma Hristiyanlık ve alkolün bütün avantajlarına sahipti, ayrıca yan etki taşııyordu”⁶⁵⁴ ifadesi ile hem eski dini yapıya eleştirisini hem de yeni olanı vurgulamıştır.

Ütopya da kurgulanan devlet yapısına baktığımızda hakikaten de kurgulanan yaşamın yeni bir dini yaşam olduğunu söyleyebiliriz. Günün belli saatlerinde alınan soma isimli uyuşturucu, belirli zamanlarda kutlanan ford günü kutlamaları, bu günlerde yapılan dayanışma ayinleri, bu ayinlerde ford için söylenen güncel ilahiler ve günün sonunda yapılan popluseks-topluseks programları yeni dinin ritüelleri olarak göze çarpmaktadır.

Huxley’in ütopya devletinde din ve Tanrı’nın yerinin ne olması gerektiği konusunda dile getirdiği fikirleri ise Dünya denetçisi Mustafa Mond ile Vahşi arasında geçen diyalog bize vermektedir. Biz bu diyalogda Tanrı tartışmasına şahit olmaktadır. Vahşi bu diyaloglarda, Tanrı’yı, mutluluğu, hazzı, acıyı, hastalığı hatta sefilce bir yaşam sürme hakkını savunurken Mustafa Mond eski olanın kötü olduğunu, önceki Tanrı’ların yok olduğunu, artık yeni ve düzenli olanın gerekli olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Diyalog sonunda ise herkes kendi konumunu korumuş, tartışmanın bir galibi olmamıştır. İkisinin Tanrı ve din hakkındaki düşüncelerini açık olarak gösterebilmek için aşağıda vereceğimiz diyalog her ikisinin dine bakışlarını göz önüne serecektir.

Mustafa Mond - Eski pornografik kitaplardan oluşan bir koleksiyonum var. Artık Tanrı kasada,⁶⁵⁵ Ford raflarda

Vahşi- Eğer Tanrı’yı biliyorsanız niye onları insanlara anlatmıyorsunuz?, Tanrı hakkında bu kitapları niye vermiyorsunuz?

M- Onlara Othello’yu neden vermiyorsak, bunları da aynı nedenle vermiyoruz. Eskilerde ondan; yüzlerce yıl öncesinin Tanrı’sını anlatıyorlar. Şimdinin Tanrı’sını değil

V- Ama Tanrı değişmez ki

⁶⁵⁴ Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünya, s.82,83,84.

⁶⁵⁵ Bu Tanrı kasada sözünden kasıt Eski ve Yeni Ahit, Wiiliam James’in Dinsel Deneyimin Türleri vb dini eserlerin herkesin kullanımına ait olmayıp, tehlikeli görülerek dünya denetçisinin dolabında tutulmasına atıf yapmaktadır.

M- İnsanlar değişir ama...

M- Bizler yani modern dünya yalnızca gençken ve refah içindeyken Tanrı'dan bağımsız olunabilir. Şimdi sonuna kadar genç kalıyoruz ve refah içinde yaşıyoruz. Sıra neye geliyor? Şurası kesin Tanrı'dan bağımsız olabiliriz. Dini duygular belki tüm yitirdiklerimizi telafi edecektir. Ancak telafi edilecek bir kaybımız yok çünkü dini duygular gereksiz. Gençlik arzuları körelmezken niye gençlik arzularının yerini alacak bir şeylerin peşinde koşalım? Zihinlerimiz ve bedenlerimiz yaşamdan zevk almayı sürdürürken niye tutunacak bir şeye gereksinim duyalım? Dini teselliye niye ihtiyaç duyalım somamız varken? Kalıcı bir şeye ne hacet, sosyal düzen varken? soruları ile geçmişi ve dini sorgulamıştır. Vahşi bu cevaplar karşısında şaşırılmış olup konuşmayı aşağıdaki şekilde sürdürmüştür.

V- Öyleyse Tanrı'nın olmadığına mı inanıyorsun?

M- Hayır büyük bir olasılıkla bir tane var

V- Öyleyse niye?

M- Farklı insanlara farklı gösteriyor kendini modernlik öncesi çağlarda kendisini bu kitaplarda tarif edilen biçimde gösteriyordu, şimdi ise kendini yokluk şeklinde gösteriyor, sanki hiç yokmuş gibi.

V- Bu sizin suçunuz

M- Uygarlığın suçu diyelim. Tanrı; makinelerle, bilimsel tıp ve evrensel mutlulukla uyuşmaz. Kendi seçimini yapman gerekir. Bizim uygarlığımız, makinaları, tıbbı ve mutluluğu seçti

V- Ama yine de Tanrı'nın varlığını hissetmek doğal değil midir....

M- İnsanlar bir şeye inanırlar, çünkü ona inanmaya şartlandırılmıştır. İnsanlar Tanrı'ya inanırlar, Çünkü öyle şartlandırılmışlardır.

V- Tek başınayken, yalnız başına, gecenin bir yarısında, ölümü düşünerek Tanrı'ya inanmak doğaldır.

M- İnsanlar şimdi hiç yalnız kalmıyorlar. Çünkü insanların yalnızlıktan nefret etmelerini sağlıyoruz ve yaşamlarını hiç yalnız kalmayacak şekilde düzenliyoruz.

V- Vahşi kederli bir ifadeyle başını sallayarak şöyle düşünür. Doğmuş olduğu ayrı bölge olan Malpais'te acı çekmiştir. Çünkü yerli halk aykırı olduğu için kendisini köyün toplumsal olaylarından soyutlamışlardır. Uygur Londra'da acı çekiyordur. Çünkü toplumsal olaylardan kaçamamakta, huzurlu ve yalnız kalamamaktadır.

Vahşi'nin "Kral Lear" isimli eserden bir parça aktararak Tanrı kavramını vurgulamasına karşılık ise, Mustapha Mond Tanrı'ların yasalarını, toplumları idare eden kişiler dikte ederler, ilahi takdir düşüncesi insanlardan çıkar şeklinde cevaplamıştır. Bu cevap üzerine Vahşi'nin;

V- Fakat Tanrı, yüce, güzel ve kahramanca olan her şeyin gerekçesidir. Eğer Tanrınız olsaydı...

M- Uygarlığın kahramanlık ya da yüceliğe hiç ihtiyacı yoktur. Bunlar politik yetersizliğin belirtileridir. Bizimki gibi yüce bir toplumda, hiç kimsenin kahraman ya da yüce olma fırsatı olmaz.

Upuzun tartışmalar sonunda her iki taraf birbirini ikna edemez ve kendi savlarının doğru olduğunu savunmaya devam ederler ve sonunda vahşi ne istediğini açıkça bir kez daha dile getirir.

V- Ben sizin gibi keyif aramıyorum. Tanrı'yı istiyorum, şiir istiyorum, gerçek tehlike istiyorum, özgürlük istiyorum, iyilik istiyorum. Günah istiyorum.

M- Siz mutsuz olma hakkını istiyorsunuz.

V- Öyle olsun, mutsuz olma hakkını istiyorum.

M- Eklemek gerekirse, ihtiyarlama, çirkinleşme ve iktidarsız kalma hakkını da istiyorsunuz; frengi ve kansere yakalanma haklarını, açlıktan nefesi kokma haklarını, sefil olma hakkını, sürekli yarın ne olacak korkusu içinde yaşama hakkını, tifoya yakalanma hakkını ve her türden ağza alınmaz acıyla işkence çekerek yaşama hakkını da istiyorsunuz

V- Hepsini istiyorum

M- O halde hepsi sizin olsun, sözüyle din, Tanrı ve onun yansıması olan devlet üzerine düşünceler sona erer.⁶⁵⁶ Bu tartışma sonunda Vahşi Londra'nın bir köşesinde ayrı yaşamak zorunda bırakılmıştır.

Yukarıda aktardığımız diyaloga bakacak olursak Huxley'in ütopya devletinde Tanrı'yı ve dinleri yok saydığını açıkça söyleyebiliriz. O bu yönü ile devlette dini materyalist ve ateist bir yapıya kavuşturmuştur. Dini materyalist ve ateist bir yapıya kavuşturmakla da kalmamış çağına özgü bir pozitivist din algısını eski dini yapının yerine monte etmiştir. Bu dini yapının temelinde Tanrı'nın yerini insanın iktidar olma duygusunun yer almış olduğu, devlette dini yapının ateizm olduğunu açıkça söyleyebiliriz.

2.4. ALDOUS HUXLEY'İN ÜTOPYASINDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

Aldous Huxley'de din- siyaset ilişkisi farklı bir görünüm arz etmektedir. Çünkü Huxley'in Cesur Yeni Dünya'daki din kurumuna bakışı ile diğer eserlerinde din kurumuna bakışı farklı görülmektedir.

Huxley'in ütopyik devletinde devlet yönetimi dünya denetçilerinin kontrolü altında katı bir yapıdadır. Devlet aygıtı bireylerin ruhlarına hitap eden tarih, edebiyat, sanat vb her şeyi yasaklamıştır. Dinde devlette sakıncalı görülen kurumsal yapıların başında gelmektedir. Bu bağlamda Huxley, devletinde Hristiyanlığa yer vermemiş, onu devletinden uzak tutmuştur. Bu noktada da devletin her türlü eyleminde geleneksel dinin hiçbir rolü bulunmamaktadır.

Huxley, Hristiyanlığa yer vermese de devlette yeni bir din algısı yaratmaktan da geri durmamıştır. Devlet içinde bireyleri devletin işlevsel konumuna göre yetiştirebilmek için din yerine geçebilecek kurallar ve olgular getirmiştir. Huxley, bu bağlamda Hristiyanlıktan yararlanmış olmasa bile din kurumunun toplumda etkili olduğunu görerek dini yapının bir benzerini kurguladığı devletinde kullanmıştır. Kurgulanan bu yapıda yer alan topluseks- popluseks programları, günün belli saatlerinde alınan somalar yeni dinin dini ritüelleri olarak göze çarpmaktadır. O'nun "ahlakınızın yarısını en azından küçük bir şişede taşıyabilirsiniz. Gözyaşlarından

⁶⁵⁶ Huxley, Aldous, Cesur Yeni Dünya, s.297-309.

arındırılmış Hristiyanlık, işte soma bu”⁶⁵⁷ söylemi de yukarıda ifade ettiğimiz durumun açık bir ifade ile yansıtılmış şeklidir.

Ancak Huxley’in Devlet içinde dinin rolü konusunda ki gerçek düşüncesi Cesur Yeni Dünya’daki gibi ateist bir yapı değildir. O, aslında dinin devlette hak ettiği yeri alması kanaati içindedir. Ancak bu din ilahi bir din de değildir. Bu durumu da 1946 yılında Cesur Yeni Dünya isimli kitabına yazdığı önsözünde açık biçimde dile getirmiştir. “şu anda kitabı yeniden yazmak durumunda olsaydım Vahşiye Üçüncü bir yol seçerdim. İkilemin ütopyacı ve ilkel boynuzları arasında akıl sağlığı bulunurdu....devlette ekonomi merkezsiz, politika ise dayanışmacı olurdu. Bilim ve teknoloji, insanı uyum sağlamaya ve köleleştirmeye zorlayan şeyler olmaktan çıkıp, insan için yaratılmışçasına kullanılırdı. Din ise, insanın mutlak sonunun bilinçli ve zekice takibi, için Tao ya da Logos’un, aşkın Nirvana ya da Brahman’ın birleştirici bilgisi olurdu”⁶⁵⁸ ifadesi ile dine farklı bir rol vereceğini ifade etmiştir. Cesur Yeni Dünyada ki bir devlette yetişmiş bireyin nasıl olupta iç huzuru sağlayacak bir dini yapıya kavuşacağı sorusuna cevabımızı O’nun “Ada” isimli eserinde “Hristiyan olmayanlar insanlığı düşünmeyi, hristiyanlarsa –Tanrı’ya tapınmayı dilediklerinde sürdürebilirler. Yapacakları tek değişiklik için bir Tanrı kavramı ile kendini aşabilme gizilgücüne sahip bir insan kavramı geliştirmektir”⁶⁵⁹ cevabında bulabiliriz. Ayrıca o, son eserlerinden olan Ada isimli eserinde doğu mistizminin hüküm sürdüğü ideal devleti tasarlamış ve kendisini Zen Budizm içinde bulmuştur. O sonraki dönem eserlerinde devlette dini yapıya yer vermeyi düşünmüş olsa bile, bu din ise sadece Budizm öğretisidir.

2.5. İSTENİLEN ÜTOPYALAR İLE KORKU ÜTOPYALARININ KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRMESİ

Çalışmamızın bu aşamasına kadar istenilen ve istenilmeyen ütopyaların bazılarını göz önünde bulundurarak din–siyaset ilişkisini ele almaya çalıştık. Burada, istenilen ütopyalar ile korku ütopyalarının karşılaştırmasını yaparak genel bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz. İstenilen ve istenilmeyen ütopyalar arasındaki

⁶⁵⁷ Huxley, Aldous, a.g.e., s.306.

⁶⁵⁸ Huxley, Aldous, a.g.e., s.8.

⁶⁵⁹ Huxley, Aldous, Ada, Çev. Seniha Akar, İstanbul, 1999, s.244.

farklar nelerdir? Siyaset felsefesinin temel problemlerine bakışları nasıldır? İstenilen ve istenilmeyen ütopyalarda din-siyaset ilişkisi nasıldır?

Batı dünyasında istenilmeyen korku ütopyalarının yazılması, ütopyaların öngördüğü sosyal ve ekonomik yapının sosyalist ütopyaların da etkisiyle devlet sistemlerinde uygulanmaya konulmuş olmasından kaynaklanmıştır. Mesela Orwell'ın ütopyası Sovyet rejimine bir eleştiridir. Bu bağlamda Batı'da görülen istenilen ve istenilmeyen ütopya ayrımı batı siyasal düşüncesinin sonuçlarından biridir. Ütopya düşüncesindeki devlet anlayışı katı ve keskin olduğu için, ayırım da bir o kadar katı olabilmıştır. Ütopyalardaki ayrışmaya bünyesindeki mükemmel düzen ve düzenin değişime kapalı olma düşüncesinin fiili olarak bazı devletlerce uygulanmaya konulmuş olmasından kaynaklanmıştır. Ütopyalarda ki düşüncenin bazı siyasal sistemlerce uygulanması istenilen ütopyalara tepkiyi de beraberinde getirmiş ve bu devletlere bir eleştiri olarak korku ütopyalarının yazılmasına neden olmuştur.

İslam dünyasında siyasal sistem bir çok karmaşa ve çöküntü yaşamasına rağmen Batı'daki anlamda ütöpik bir çeşitliliğe yol açmamıştır. Devletler tek kişi tarafından yönetilmiş monarşi olsa bile düşünce dünyasında siyasal alanda alternatif bir toplum yaratma fikri yer almamıştır. Bu durumun nedenleri olarak birçok sebep ortaya koyabilmek mümkünse de bizce İslam dünyasında batılı anlamda bir siyasal düşüncesinin olmaması en önemli neden olarak gösterilebilir. İlk örnek olarak gösterebileceğimiz Farabi eserinde hareket noktası olarak Platon'u almış olmakla beraber, ondan farklı olarak ütopyasının temelinde Vacibu'l Vucud (Tanrı) kavramını yerleştirmiştir. Diğer ütopya örnekleri olarak verebileceğimiz sembolik hikâyeler ise siyasal bir nitelik taşımaktan ziyade bireyin ruhen mükemmel olanı arzulasını kendisine konu edinen örneklerle karşıımıza çıkmaktadır. Diyebiliriz ki, İslam dünyasında istenilen ütopya türü tam olarak gelişip toplumda kendisine uygulama alanı bulamamıştır. Bu bağlamda eylemsel olarak fiili siyasette kendisini toplumda deneyemeyen teorilerin antitezinin toplumsal yapıda gelişmesi mümkün olamayacaktır. Çünkü istenilen ütopya olarak tasarlanan Farabi'nin ütopyası, Batı düşüncesinde gelişip, çeşitlenen istenilen ütopya dünyasındaki çeşitliliği sağlayamamıştır. Bu sebeple İslam dünyasında korku ütopyası olarak algılanacak bir yapı kurgulanmamıştır. Genellikle, İslam siyasal düşüncesinde ütöpik devlet

kurgulamak yerine, zorba ve tiranca bir yönetim olsa bile yönetime alternatif bir yapı oluşturmaktansa genelde o yönetime öğüt veren tarz eserler yazılmıştır. Sonuç olarak ütopya türü örneklemi İslam dünyasında görsek bile korku ütopyaları konusunda böyle bir değerlendirme de bulunmanın zor olacağını söyleyebiliriz.

Bu durumda biz bir karşılaştırmadan bahsedebilecek olursak batılı ütopyalarda bir karşılaştırmmanın yerinde olacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda ilk olarak batılı istenilen ütopyalarda siyaset felsefesinin temel kurumu olan devlet tasarlanmış, statik ve değişime kapalı bir devlettir. İstenilmeyen ütopyalarda da devlet aynı nitelikleri ile tasvir edilmiştir. İstenilen ütopyalarda devlet ön planda olup onun bekası ve devamlılığı asıldır. İstenilmeyen ütopyalar, korku veren, değişime kapalı olarak tasarlanan bir devletler olup, devletin zorbalığı göz önüne konularak, devlette bireyin hiçliğine vurgu yapılmıştır.

İstenilen ütopyalarda devleti yöneten kişiler bazen bir kişiye bazen de bir gruba ait olarak tasarlanmıştır. Devletteki diğer kişiler ise ya sınıflara ayrılmış veya kendi içerisinde eşit olarak tasarlanmıştır. Ancak bu tasarımda her şey eşit olduğu için birey arka planda kalmıştır. Bu durum bireyin kişiliğinin toplum içinde yok olmasına sebebiyet vermiştir. Korku ütopyalarının temel hareket noktası, sabit yapıya bir eleştiri özelliği taşımaktadır. Korku ütopyalarında, farklı bireylerin de olabileceği edebi ve trajik bir tarzda işlenerek göz önüne konulmuştur. Korku ütopyaları makine düzeninde işleyen, bireyleri yok eden devletlere ve siyasal yapılara birer eleştiridir.

İstenilen ütopyalarda otorite bir bireye ya da gruba tahsis edilmiştir. Korku ütopyalarında da aynı yapı karşımıza çıkar. Ancak istenilen ütopyalarda halk yönetimin işleyiş ve adaletinden gayet memnun iken, korku ütopyalarında karmaşıklaşan sosyal ilişkiler ağı içerisinde bireyin kendisini ve ait olduğu devleti sorgulaması ortaya konulur. Çünkü mükemmel tasarlanan devlette bireylerin her yönüyle mutlu olabileceği fikri, korku ütopyalarında bireylerin farklılığından hareketle, eleştirel odaklı olarak gerçek yaşamda birey lehine değişime uğratılmaya çalışılmıştır. Bu fikir, korku ütopyalarında ortaya konulurken ütopyaların katı yapılarından asla taviz verilmemiştir.

İstenilen ütopyalarda bireyler toplum içinde farklı görevler almasına rağmen devlette eşit olarak tasarlanmışlardır. Çünkü devletin bekası için bireylerin farklı

olması düşünülemez. Farklılaşmaya neden olmaması için devlet değişime ve farklı kültürlere kapalı hale getirilmiştir. Bu yönüyle ütopya devleti değişime kapalı devletlerdir. Korku ütopyalarında da bireyler biyoloji ve teknolojinin yardımıyla her yönden eşit olarak tasarlanmıştır. Ancak korku ütopyalarının gerçekleştirmek istediği eşitlikçi yapının amacı, reel dünyada mutlak eşitlikçi bir yapının gerçekleştirilemeyeceğinin bir sunusudur.

İstenilen ütopyalarda bireyler toplumsal yapı içinde konumlarına uygun olarak sınıfsal yapılara ayrılmışlardır. Bu yapı içerisinde bireylerin özgürlüğünden söz edebilmek büyük zorluklar içermektedir. Toplum her bireyin eşit olması üzerine kurgulandığı için bireysellikten, özgürlüklerden söz edebilmek imkânsızdır. Çünkü katı olarak inşa edilmiş her devlet sistemi içinde birey ve özgürlüğünden bahsetme imkânı zorlaşmaktadır. İstenilen ütopyalar devletin otoriter yapısını savunmakta, korku ütopyaları böyle bir devletin ne kadar korkunç olabileceğini göz önüne sermektedir.

İstenilen ütopyalarda din, Platon'dan itibaren devlette önemli bir unsur olarak yer almaktadır. Bir başka ifade ile batı toplumundaki dini yapının değişiminin yansımalarını biz ütopyalarda da görmekteyiz. Platon'un devletinde dinin konumu Antik Yunan'lılardaki yapı aynen kurgulanarak korunmuştur. Rönesans ütopyalarında ise toplumun dini yapısı, ütopyadaki her şeyin kurgulandığı gibi kurgulanmıştır. Hıristiyanlık ön planda olsa bile kurgulanan devlet yapısı içinde diğer din ve kültürlere devlete zarar vermediği müddetçe yaşama olanağı sağlanmıştır. Ancak bu kurgulama yapılırken din ve dine ait kurumlar soyutlanmış, gündelik hayatın belirli bir anına ve şehir planının belirli bir yerine özgü kılınmıştır. Yani din felsefesinin kavramları ile ifade edecek olursak Hıristiyanlığın Teist Tanrı anlayışı Rönesans ütopyalarında deizme evrilmiş, devlette dini yapı dini çoğulculuğu anımsatır olmuş, dinin siyasetle olan ilişki biçimi siyasal anlamda laikliğe ait izler taşımaktadır. İstenilmeyen korku ütopyalarında ise din ve dine ait olan bütün kavram ve yapıların tamamen yok edilerek devlet içinde ateist bir yapının gelişmesine zemin hazırlanmıştır.

SONUÇ

Bu araştırmamızda aşağıdaki sonuçları çıkarmak mümkündür.

Ütopya halkın kullandığı anlamda düşüncenin gerçekleşmesinin ötesinde, kurgulanan, gerçekleşmesi mümkün olmayan hayalci düşüncenin adıdır. Bir başka ifadeyle rüyalarımızın arzu ve isteklerimizin kelimelerle dışa vurulmasıdır. Ütopya; mevcut olmayan, bu âlemde bulamayacağımız bir yeri ifade eder. Siyasi düşünce tarihinde bu kavramı ilk kez 1516 yılında Thomas More kullanmıştır. O, ütopyayı mükemmel siyasi topluluk biçimi üstüne kurmaca olarak tanımlamıştır. Ütopya yazıldığı dönemin toplum ve devlet yönetimlerinin düzensizliğini temel alarak, yeni bir toplum tasarımı sunan, eşitlikçi, değişime kapalı bir devlet düzeninin ifadesidir.

Tarihte, bütün toplumlarda az veya çok ütöpik düşünce biçimlerine rastlamak mümkündür. Arkaik düşünce yapısı içinde varolduğu söylenen altın çağ fikri bunların en önemlilerinden biridir. Ancak tek başına, toplumun hafızasında varolduğu düşünülen altınçağ düşüncesi, yukarıda ifade edildiği anlamda bir ütopya olarak görülmeyebilir. Bu kavram, barındırdığı mükemmel toplum tasarımı ile ütopya düşüncesine kaynaklık eden önemli bir kavramdır. Düşüncenin gelişmesine paralel olarak dini düşüncede yer bulan, binyıl içinde toplumu kurtaracak bir kurtarıcının geleceği ile ilgili milenyanist fikirler, Hristiyan manastırlarında varolan mükemmel düzen ve İlkçağ site devletlerinde kurgulanan ve kurulmaya çalışılan ideal kent, siteler, siyasi anlamda ütopya kavramını etkileyen diğer etmenler olarak görülebilir. Ütopya bunlardan farklı olarak siyasal eleştiri, olana karşı çıkış ve yeni olanı kurgulama ve bazı noktalardan kurgulananı eylem haline getirme noktasında tamamen politik ve sosyal olanın ifadesidir.

Düşünce tarihinde ilk istenilen ütopya Platon'un ütopyasıdır. O'nun ütopyası Atina site devletine bir eleştiri olarak görülebilir. Değişen toplum, devletin değişmesine ve dönüşmesine sebep olmaktadır. Platon'da toplumda değişimi oluşturacak ütopyayı yazmıştır. Rönesansla başlayan yenileşme ve gelişmenin benzeri, ütopya düşüncesinde de olmuş; More, Campanella, Bacon vb. düşünürlerce istenilen yeni ütopyalar tasarlanmıştır. Ütopyalalarda özellikle istenilen ütopyalarda ortaya konulan fikirlerin daha çok sosyalist bir yapılanmayı ele aldığı söylenebilir.

Rönesans ütopyalarındaki eşitlik ve mülk edinmeme fikri sosyalist ütopyaların oluşumuna kaynaklık etmiştir. Sosyalist ütopyaların katı toplum yapısından hareket edilerek oluşturulan siyasal sistemlere bir tepki olarak da istenilmeyen korku ütopyaları oluşturulmuştur.

İnsanlar üzerinde en çok etki yapan fenomenlerden biri olan din, ütopyalarda önemli bir yere sahiptir. Dinlerin getirmiş olduğu itikat, ibadet ve muamelata yönelik hususların ütopyaların tamamında olumlu veya olumsuz olarak etkili olduğu söylenebilir.

İstenilen ütopyalar, genelde mülk edinmeyi yasaklayan, aile edinmeyi yoksayan, yöneticilerinin elitist olduğu, bireyin varlığını ve özgürlüğünü devlet için tehlikeli gören sosyalist karakterli devlet yapılarıdır. Bu yapıya tepki olarak ortaya çıkan istenilmeyen ütopyalarda ise devletin faşist bir yönetimin elinde ve devlette bireyin yaşamının her an kontrol altında tutulduğu söylenebilir.

Ütopyalardaki devleti yöneten siyasal erkin oluşumunda bazen seçim ve yasalardan bahsedilse bile nihai olarak monarşik veya oligarşik ya da korku ütopyalarında olduğu gibi azınlığın yönettiği faşist bir karakter sözkonusudur. Platon'da devletin kaynağı Tanrısal iken, Rönesansla beraber Tanrı'nın yerini insan almış, devlette hukukun kaynağı insan ve onun uygulamaları olmuştur. Bu bağlamda da ütopyalarda toplum ile siyasal iktidar arasındaki ilişki olumsuz ve kopuktur.

İstenilen ya da istenilmeyen bütün ütopyalar devlet ve onun bekasını öncelikleri için devlette birey anlamsız konumdadır. Bireyler devlet içindirler, devletleri için yaşarlar ve devletleri için ölürler. Devlet ne kadar güçlü ise halkın mutluluğu o kadar mükemmel olup, kaderleri devlete bağlıdır. Bu bağlamda da bireyin temel hakları olan özgürlük ve insan hakkından bahsedebilmek olanaksızdır. İnsanların bu haklardan faydalanmaları devletin onlara tanıdığı imkân ölçüsünde mümkün olmaktadır. Ütopyalarda halkın eşit olması gerektiği tezi dile getirilmiş olsa bile yöneten- yönetilen ayrımı ile bu savda etkisiz kılınmış gözükmektedir.

Ütopyalarda dinin kendisine edindiği konum siyasal düşünce tarihindeki değişimi ile yakın bir ilişki içerisindedir. Platon'un ütöpik devlet anlayışının ilk dönemlerinde din etkin olarak kullanılmadığı halde son dönemlerinde etkin bir

şekilde kullanılmıştır. Hatta din devlete hâkim kılınmıştır. Bu yönüyle de son dönem eseri “Yasalar” teokratik bir devletti öngörmektedir denilebilir. Devlette hâkim olan din, Eski Yunandaki politeist yapının yansıtılmış şeklidir. Rönesansla beraber düşüncenin her alandaki gelişimi ütopyalardaki dini yapının konumunu da etkilemiştir. Hristiyanlığa vurgu yapılmakla beraber, ütöpik devlette din ve dini yapılar kurgulanan devlette insan eksenli bir hale getirilmiştir. Platon’da dinin kaynağı Tanrı iken, Rönesan ütopyalarında insandır. Rönesans ütopyalarında dini yaşam şehrin bir bölümünde ve hayatın belirli anlarında yaşanılacak şekilde kurgulanmıştır. Deist karakterli bir Tanrı anlayışına sahip olan din, devlette hâkim kılınmak istenmiştir. Platon’da toplumun ve devletin hareket noktası Tanrı iken, Rönesansta dinin kaynağı insan ve toplumun kendisi olmuş dini de kendince kurgulamıştır. Korku ütopyalarında, Tanrı ve onun kurumsal ifadesi olan din veya dini yapıdan bahsetmek olanaksız olup, devlet tamamen ateist, dinin toplum hayatında yer edinmesi ise saçma olarak düşünülebilmektedir. Bu bağlamda teist düşünceden ateist düşünceye doğru evrilen dini düşüncenin diyalektik ütopya düşüncesinde de devam ettiğini söyleyebiliriz.

İslam düşünce dünyasında literatürel anlamda ilk ütopya örneği Medinetü’l Fazıla isimli eseri ile Farabi’ye aittir. Farabi felsefî sistemi içinde Tanrı’dan hareket ederek, eserinde bilge aristokratların yönettiği bir devlet tasarımını bizlere sunmuştur. Farabi’nin bu eseri Platon’un devletinden etkilense bile ondan farklıdır. Ancak bu eser İslam dünyasında ütopya çeşitliliğini siyasal ve dinsel nedenlerle sağlayamamıştır. Hatta en büyük desteği vermesi gerektiğini düşünebileceğimiz İbn-i Haldun İslami düşüncede ütopya tarzı düşüncenin mümkün olamayacağını dile getirmiştir. Siyasi düşünüş içinde başkaca örneklerini bulamadığımız ütöpik devlet düşünüşünün Farabi ile beraber bir ilk örneklem olarak kaldığını söyleyebiliriz. İslam dünyasında siyasal olarak ütöpik düşüncenin olduğunu söyleyenler de bir ikinci örneği sunamamaktadırlar. Ütopya olarak sunulan örneklerin ise, siyasal olmaktan ziyade ruhun mükemmelliği elde etmesini konu edinen bireysel ütopyalar olduğu söylenebilir. Kanatimizce eğer İslam düşünce tarihinde güçlü ütopya yazını olsa idi, karşıtı olan korku ütopyası türünün de düşünce dünyamızda bütün çeşitliliği ile bulunması gerekirdi. Çünkü İslam düşünce tarihinde

felsefi konulardaki tartışma canlı, enerjik, yenileyici ve batı dünyasından bile kuşatıcı ve etkin olabilmektedir. Sonuç olarak İslam dünyasında siyasi ütopya düşüncesi elbette varolmuştur. Ama batı dünyasındaki kadar çeşitlilik gösterdiği ve etkili olduğu ise söylenmeyebilir.

Ütopya düşüncesi, insanlığı etkilemiş etkilemeye de devam eden siyasal bir düşünce biçimi olduğuna göre bu konu üzerine çalışan arkadaşlara da bu konu üzerinde tekrar düşünme ve irdeleme sorumluluğu yüklemektedir. Düşünce tarihinde ütopyayı algılamak, toplumu, tarihi, sosyal olguları ve siyasal düşünceyi anlamak demektir. Bu noktada geçiş dönemi ütopyaları olan sosyalist ütopyaların incelenmesi yararlı olacaktır. Ayrıca 20. yy'da ortaya çıkan konulu ütopyalarda ütopya düşüncesinin çeşitliliğinin görülmesi açısından incelenmesi gerekli bir başka alan olarak göze çarpmaktadır. Yine genel anlamda ütopyaların aileye, hukuka, kadına, tarih kavramına vb konulara bakışı özelde irdelendiği zaman düşüncenin çeşitliliğinin, canlılığının ve diriliğinin ortaya konulmuş olacağı kanaatini taşımaktayım.

Kanaatimce, şu günlerde Ütopya düşüncesine, Avrupa'da ve tüm dünyada etkisini sürdüren ekonomik bunalım, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da yoğunlaşan ve insani talepleri dile getiren siyasal, sosyal ve toplumsal hareketler, dünyanın bazı bölgelerindeki yerel çatışmalar ve kısıtlılıklarla beraber bilimsel ve teknolojik gelişimin her alanda sınırlarımızı zorladığı uzay çağı, bilgi çağı olarak adlandırılan yüzyılımızda, ütopya kavramına ve onun değerlerinin harmanlandığı yeni ütopyalara tarihin herhangi bir döneminden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ütopyalar kurgulanırken insanlığın ortak mirası olan din, ahlak ve kültürel değerlerinin olumlu kullanılması insanlığı ütopyacılı düşünceye daha yakın kılacaktır. Her ne olursa olsun bugün içinde yaşadığımız dünyada insanın ütopya düşüncesinden uzak kalması imkânsızdır. İçinde bulunduğumuz siyasal, sosyal ve ekonomik yaşam düşünce adamları ve edebiyatçıları tarafından irdelenmeli ve yeniden kurgulanarak ütopya olarak halka sunulmalıdır. Çünkü ütopya ümidin ve arzunun halka yansıtılmasıdır. Bu bağlamda gerçekle bağını koparmamış, hareket noktası yaşadığı toplum olan eleştirel ütopyalara bugün dünkünden daha çok ihtiyaç duyulacaktır.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

Kitab-ı Mukaddes.

ÜTOPYALAR

BACON, Francis, *Yeni Atlantis*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, 2004.

CAMPANELLA, *Güneş Ülkesi*, Çev. Vedat Günyol, Haydar Kazgan, İstanbul, 1996.

FARABİ, *Medinetü'l Fazıla*, Nafiz Danışman, Ankara, 2001.

HUXLEY, Aldous, *Ada*, Çev. Seniha Akar, İstanbul, 1999.

-----, *Cesur Yeni Dünya*, Çev. Ümit Tosun, İstanbul, 2000.

-----, *Cesur Yeni Dünyayı Ziyaret*, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, 2001.

İBN TUFEYL, *Hay Bin Yakzan*, Çev. M Şerafeddin Yaltkaya, Babanzade Reşit, İstanbul, 2010.

MORE, Thomas, *Utopia*, Necmiye Uçansoy, İstanbul, 2008.

-----, *Utopia*, Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol İstanbul, 1997.

-----, *Ütopya*, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, 2003.

MORRIS, William, *Gelecekte Anılar*, Çev. Ekin Bodur, İstanbul, 2002.

-----, *Hiçbir yerden Haberler*, Çev. Bahadır Sina Şener, Kerem Karaerkek, İstanbul, 2002.

ORWELL, George, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, Çev. Nuran Akgören, İstanbul, 2006.

----- *Hayvan Çiftliği*, Çev. Celal Üstüner, İstanbul, 2007.

PLATON, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, 2000.

DİĞER ESERLER

ABENSOUR, Miguel, *Ütopya, Thomas More'dan Walter Benjamine*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, 2009.

ADORNO, Thedor W. *Edebiyat Yazıları*, Çev. Sabir Yücesoy, Orhan Koçak, İstanbul, 2008.

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara, 1994.
- , *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara, 1989.
- , Mehmet Ali, *Sokratesten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul, 2011.
- AHMED B. HANBEL, *el-Müsned, I-VI*, Beyrut, 1985.
- AKARSU, Bedia, *Ahlak Öğretileri, Mutluluk Ahlakı*, İstanbul, 1970.
- , *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul, 1994.
- AKTAY, Yasin, Köktaş Emin, *Din Sosyolojisi*, Konya, 1998.
- ARAT, Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, İstanbul, 1996.
- ARISTOPHANES, *Eşek Arıları*, Çev. Selahaddin Eyüboğlu, İstanbul, 2000.
- ARISTOTELES, *Atinalıların Devleti*, Çev. Suat Yakup Baydur, İstanbul, 1998.
- , *Metefizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.
- , *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2001.
- ARMSTRONG, Karen, *Tanrının Tarihi*, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara, 1998.
- ARNHART, Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi, Plato'dan Rawl'sa*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, 2004.
- ARON, Raymond, *Demokrasi ve Totalitarizm*, Çev. Vahdi Hatay, İstanbul, 1976.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 1996.
- ARVON Henri, *Anarşizm*, Çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 2007.
- ATAY, Hüseyin, *İrade ve Hürriyet*, Ankara, 2002.
- ATILGAN, Gökhan, Aytekin, E. Attila, *Siyaset Bilimi*, İstanbul, 2012.
- AYDIN, Mehmet S., *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, Ankara, 1997.
- , *Din Felsefesi*, İzmir, 2002.
- AYDINLI, Yaşar, *Farabi*, İstanbul, 2008.

- BACON, Francis, *Denemeler*, Çev Akşit Göktürk, İstanbul, 2002.
- , *The Advancement of Learning And New Atlantis*, Londra, 1974.
- , *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, Ankara, 1999.
- BARBIER, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, 1999.
- BAYET, Albert, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, Çev. Cemal Süreyya, İstanbul, 2004.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara, 2004.
- BEBEL, August, *Hz Muhammed ve Arap- İslam kültürü Dönemi*, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, 2003.
- BEER, Max, *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Genel Tarihi*, Çev. Galip Üstün, İstanbul, 2012.
- BELLAMY, Edward, *Geçmişe Bakış*, Çev. Fahri Yazar, İstanbul, 2011.
- BERDYAEV, Nikolay, *İnsanın Yazgısı*, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, 2012.
- BERKES, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul, 1997.
- BEZEL, Nail, *Yeryüzü Cennetleri Kurmak, Ütopyalar*, İstanbul, 1984.
- , *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar*, İstanbul, 1984.
- BLOCH, Ernst, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, Çev. Hüseyin Portakal, İstanbul, 2002.
- , *Umut İlkesi*, Çev. Tanıl Bora, İstanbul, 2007.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2010.
- BONNARD, Andre, *Antik Yunan Uygarlığı*, Çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul, 2004.
- BORCHERT, Donald M., *Encyclopedia of Philosophy*, London, 2005.
- BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il, el- *Cami' u's-sahih, I-VII*, İstanbul, 1987.
- BUHR, M, vd., *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, 2006.

- BURNS, Mcnail, *Çağdaş Siyasal Düşünceler*, Ankara, 1984 Çev. A Şenel, Ankara, 1984.
- BUTTERWORTH, Charles E, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1999.
- CABİRİ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2001.
- , *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. A. Said Aykut, İstanbul, 2003.
- CALLENBACH, *Ekotopya*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, 1994.
- CASSIRER, Ernst, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, İstanbul, 1984.
- CEVHERİ, İsmail bin Hammad, *es-Sıhah*, Beyrut, 1990.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İstanbul, 2006.
- CIORAN, E. M. *Tarih ve Ütopya*, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 1999.
- COLLINSON, Diane, Wilkinson Robert, *Otuz Beş Doğu Filozofu*, Çev. Metin Berke, Hamdi Bravo, Sibel Özbudun, Berna F. Ülker, Ankara, 2000.
- CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994.
- COTTRET, Bernard, *Karl Marx*, Çev. Mahmut Nedim Demirtaş, İstanbul, 2012
- CRONSTON, Maurice, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, Çev. Nejat Muallimoğulları, İstanbul, 1995.
- ÇAĞRICI, Mustafa, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, İstanbul, 1991.
- DAVER, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara, 1969.
- DOUEIHI, Milad, *Yeryüzü Cenneti*, Çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara, 2011.
- DURANT, Will, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, 2002.
- ELIADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, 2003.

- ENGELS, Friedrich, *Ütopik Sosyolizm ve Bilimsel Sosyolizm*, Çev. Öner Ünalın, Ankara, 1990
- ERDEM, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 1999.
- , *Problamatik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Konya, 1999.
- ERNST, Callenbach, *Ekotopya*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, 1994.
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992.
- FARABİ, *Es-Siyaset'ul Medeniye*, Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M.Rahmi Ayas, İstanbul, 1980.
- , *Farabi'nin İki Eseri, Fusulü'l Medeni, Tenbih Ala Sebili's- Sa'de*, Çev. Hanifi Özcan, İstanbul, 2005.
- , *Fusul'ul Medeni, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987.
- , *Fusulu'l Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987.
- , *Harfler Kitabı*, Çev. Ömer Türker, İstanbul, 2008.
- , *İdeal Devlet, (el-Medinetü'l- Fazıla)* Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997.
- , *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1999.
- , *Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, İstanbul, 2004.
- , *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's Sa'ada)* Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1999.
- FAURE, Paul, *Rönesans*, Çev. Hüseyin Boysan, İstanbul, 2005.
- FINDIKLIOĞLU, Z. F., *İktisat Sosyolojisi Açısından Sosyalizm*, İstanbul, 1965.
- FLEW, Antony, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, Çev. Nejat Muallimoğulları, İstanbul, 1995.
- FRANKEL, Boris, *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, Çev. Kamil Durand, İstanbul, 1991.

- GAZZALİ Ebu Hamid, *İhyau Ulumi'd- Din*, Beyrut, ts.
- GILSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1996.
- GÖKTÜRK, Akşit, *Edebiyatta Ada*, İstanbul, 1973.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, Toprak Süleyman, *Kelam*, Konya, 1998.
- GÖZE, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, 2007.
- GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2011.
- GÜÇLÜ, Abdülbaki, Uzun, Serkan, Ümit, Hüsrev Yoksal, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2003.
- GÜLDEN, Ertuğrul, *Aldous Huxley'in Ütopik Dünyası*, Erzurum, 1977.
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara, 2006.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 2001.
- , Muhammed, *İslamın Hukuk İlmine Katkıları*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2005.
- HARE, R.M., *'Plato' Greek Philosophers*, New York, 1999.
- HEGEL, G. W. F, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sezer, İstanbul, 2011.
-, *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2011.
- HESİODOS, *İşler*, Çev. S. Y. Baydur, İstanbul, 1949.
- HEYWOOD, Andrew, *Siyaset*, Çev. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla, Ankara, 2006.
- HOURANİ, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, 1994.
- HODSGON, Marshall G.S., *İslamın Serüveni*; Çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul, 1995.
- HUBERMAN, Leo, *Sosyalizmin Alfabesi*, Çev. Hasan İlhan, Ankara, 2008.
- HUME, David, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, Ankara, 1995.

- HUXLEY, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, 2003.
- , *Ses Sese Karşı*, Çev. Mina Urgan, İstanbul, 2011.
- , *Algı Kapıları, Cennet ve Cehennem*, Çev. Mehmet Fehmi İmre, Ankara, 2010.
- HÜLAGU, Orhan, *Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi*, İstanbul, 1999.
- IANS, Dyson R.W., *Fifty Major Political Thinkers*, Londra, 2003.
- İBN HALDUN, *Mukaddime I*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982.
- İBN MANZUR, *Lisanü'l- Arab*, I-XV, Beyrut, ts.
- JAMES, Fredric, *Ütopya Denen Arzu*, Ferit Burak Ayder, İstanbul, 2009.
- JASPERS, Karl, *Felsefe Nedir*, Çev. İsmet zeki Eyüboğlu, İstanbul, 1974.
- JORGENSEN, Stig, *Hukuk ve Toplum*, Çev. Ülker Yükselbaba, Nazime Beysan, İstanbul, 2001.
- KARL, Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, Çev. Sabri Orman, İstanbul, 2008.
- KARAMAN, Hayreddin, *İslam Hukuku*, İstanbul, 2004.
- KAPANİ, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara, 2011.
- KÖKTAŞ, M.Emin, *Din ve Siyaset*, Ankara, 1997.
- KUMAR, Krishan, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, Çev. Ali Galip, İstanbul, 2006.
- , *Ütopyacılık*, Çev. Ali Somel, İstanbul, 2005.
- KÜÇÜK, Hasan, *İslam ve Batı Felsefe'lerinde Sistemetik Proplemler*, İstanbul, 1974.
- KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, 1992.
- KURTOĞLU, Zerrin, *Felsefe 2002*, İstanbul, 2002.
- KUTVAN, Ali Bülent, *Ütopya*, İstanbul, 2004.
- KÜÇÜKALP, Derda, *Siyaset Felsefesi*, İstanbul, 2011.

- LANGE, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998.
- LE GUÏN, Ursula K., *Mülksüzler*, Çev. Levent Molamustafaoğlu, İstanbul, 2012.
- LEWIS, Bernard, *İslamın Siyasal Söylemi*, Çev. Ünsal Oskay, İstanbul, 1993.
- LIPSON, Leslie, *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Fügen Yavuz., İstanbul, 2005.
- LONDON, Jack, *Demir Ökçe*, Çev. Mehmet Can Yeşil, Mersin, 2005.
- MAGEE, Bryan, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2001
- MANNHEIM, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara, 2004.
- MATTELART, Armand, *Gezegensel Ütopya Tarihi*, Çev. Şule Çiltaş, İstanbul, 2005.
- MUMFORD, Lewis, *Makine Efsanesi*, Çev. Fırat Oruç, İstanbul, 1996.
- MEVDUDİ, Ebu'l Ala, *Kuran'a Göre Dört Terim*, Çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya, İstanbul, 1986.
- MÜCAHİD, Huriye Tevfik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2005.
- MÜSLİM B. HACCAC EL- KUŞEYRİ, *Sah'ihu Müslim*, I-VII, İstanbul, 1982.
- MORRIS, William, *Hiçbiryerden Haberler*, Çev. Meral Alakuş, İstanbul, 2011.
- MOSCA, Gaetano, *Siyasi Doktrinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, İstanbul, 1968.
- NESÂÎ, Ebu Abdirrahman Ahmad b. Şu'ayb, *Sünen*, I-V, Beyrut, 1982.
- NETTON, Ian Richard, *Farabi ve Okulu*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Korkut Ata, İstanbul, 2013.
- NIZAN, Paul, *Eskiçağ Maddecileri*, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, 1998.
- NOZICK, Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, İstanbul, 2006.
- OLGUNER, Fahrettin, *Farabi*, İzmir, 1993.
- ORWELL, George, *Aspidistra*, Çev. Şemsa Yeğın, İstanbul, 2008.

- , *Burma Günleri*, Çev. Deniz Canefe, İstanbul, 2007.
- , *Paris ve Londra'da Beş Parasız*, Çev. Z Zühre İlkelen, İstanbul, 2004.
- , *Katolonya'ya Selam*, Çev. Jülide Ergüden, İstanbul, 2011.
- OSKAY, Ünsal, *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, İstanbul, 2001.
- OWEN, Robert, *Yeni Toplum Görüşü*, Çev. Lale Akalın, İstanbul, 2006.
- ÖNER Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 2005.
- ÖZGEN, Mehmet Kasım, *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İstanbul, 1997.
- ÖZLEM, Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul, 2001.
- , *Tarih Felsefesi*, İstanbul, 1991.
- ÖZTÜRK Armağan, *Liberal Adalet*, İstanbul, 2013.
- PETERSON, Michael, Hasker William, Reichenbach Bruce, Basinger David, *Akıl ve İnanç*, Çev. Rahim Acar, İstanbul, 2006.
- PLATON, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul, 1997.
- , *Kritias*, Çev. Erol Güney, Lutfi Ay, İstanbul, 1997.
- , *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, 1943.
- , *Theitaetos*, Çev. Macit Gökberk, Ankara, 1997.
- , *Timaios*, Çev. Erol Güney, Lutfi Ay, İstanbul, 1997.
- , *Sokratesin Savunması*, Çev. Niyazi Berkes, İstanbul, 2009.
- PIERCY, Marge, *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, Çev. Fusun Tülek, İstanbul, 2012.
- PIERRE, Vidal- Naquet, *Homeros'un Dünyası*, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, 2012.
- POPPER, Karl, *Açık Toplum Düşmanları*, Hegel, Marx ve Sonrası, Çev. Harun Rızatepe, Ankara, 2008.
- , *Açık Toplum Düşmanları*, Platon, Çev. Harun Rızatepe, Ankara, 2008.
- , *Tarihsiciliğin Sefaleti*, Sabri Orman, İstanbul, 2008.

- RAYNAUD, Philippe, Rials Stephane, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun, Hüsnü Dilli, İstanbul, 2003.
- RIOT-SARCEY, Michele, Bouchet, Thomas, Antoine, Picon, *Ütopylar Sözlüğü*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, 2003.
- ROBERT, Jacques, *Batıda Din- Devlet İlişikleri*, Çev. İzzet Er, İstanbul, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2011
- , *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kökeni*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2011.
- , *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylem*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2011.
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1997.
- , *İktidar*, Çev. Mete Ergin, İstanbul, 1990.
- , *Bilim ve Din*, Çev. Hilmi Yavuz, İstanbul, 1997.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun, 1994.
- SEIDLER, G.L., *Bizans Siyasal Düşüncesi*, Çev. Mete Tunçay, Ankara, 1990.
- SCHMITT, Carl, *Siyasi İlahiyat*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, 2010.
- SCHOPENHAUER, *Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2010.
- SKIRBEKK, Gunnar, Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, 2000.
- SPINOZA, *Tractatus Politicus, Politik İnceleme*, Çev. Murat Erşen, Ankara, 2012.
- , *Tractatus, Theologica-Politicus, Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, Çev. Betül Ergün, İstanbul, 2008
- SOROKIN, P.A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Ankara, 1992.
- SOWERBY, Robin, *Yunan Kültür Tarihi*, Çev. Özgür Umut Hoşafcı, İstanbul, 2012.

- STRAUSS, Leo, *Politika Felsefesi Nedir*, Çev. Solmaz Zelyut Hünler, , İstanbul, 2000.
- ŞAHİN, Naim, *Hegelin Tanrısı*, Konya, 2001.
- ŞERAITİ, Ali, *Dinleri Tanımak*, Çev. Abdülhamit Özer, İstanbul, 1997.
- ŞERİF, M. M., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, 2000.
- , *İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 1990.
- TATAR, Burhanettin, *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul, 2009.
- THILLY, Frank, *Felsefe Tarihi*, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, 1998.
- THOMSON, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ali Yaşar Erdoğan, İstanbul, 1997.
- TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü 't- Tirmizi*, I-X, Mısır, 1968.
- TİMUÇİN, Afşar, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1992.
- TROPER, Michel, *Hukuk Felsefesi*, Çev. Işık Ergüden, Ankara, 2011.
- TOKU, Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2005.
- TOLSTOY, *Din Nedir?*, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, 1999.
- TONNENBAUM, Donald, Schultz, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Fatih Demirci, İstanbul, 2008.
- TORUN, Yıldırım, *Klasik Anarşizm*, Ankara, 1997.
- ULUTAN, Burhan, *Farabi Felsefesi*, İstanbul, 1999.
- URGAN, Mina, *Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More*, İstanbul, 1984.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul, 1983.
- WELLS, H.G., *Zaman Makinası*, Çev. Volkan Gürses, İstanbul, 2012.
- WHITEHEAD, Alfred N, *Dinin Oluşumu*, Çev. Mevlüt Albayrak, İstanbul, 2001.
- WILLIAMS, Raymond, *Orwell*, Çev. Nejat Bayramoğlu, İstanbul, 1985.
- WOTBURTON, Nigel, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2000.

WOLFSON, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1996.

YARAN, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2010.

YAZICI, Sedat, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2001.

ZAMYATİN, Yevgeni, *Biz*, Çev. Füsün Tülek, İstanbul, 2011.

ZELLER, Eduard, *Greek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2001.

MAKALELER ve ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

AKDEMİR, Müslüm, Ütopyalarda Toplumsal Mutluluk ve Özgürlük Sorunu, “*Felsefe Dünyası*”, Sayı: XXIII, Ankara, 1997.

APAYDIN, H. Yunus, “Müslüman Siyaset Geleneğinde Din-Devlet İlişkisi”, Sayı: I, *Bilimname*, Kayseri, 2003,

ARGIN, Şükrü, “Ütopya Üzerine Kısa Bir Deneme: Rüya Hayal ve Karabasan”, Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı, *Felsefe Tartışmaları*, İstanbul, 2002.

AYDIN, Hasan, “İslamın Ütopyası: Cennet”, *Bilim ve Gelecek*, Sayı: V, İstanbul, 2004.

AYDIN, Mehmet, “Din Siyaset ve Demokrasi”, *İslam ve Demokrasi*, Aydın Mehmet, İstanbul, 2000.

-----, Mehmet, “Sünni İslam’da Din-Devlet İlişkileri”, *Dünyada Din-Devlet İlişkileri*, İstanbul, 2002.

AYDINLI, Yaşar, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan’ Kavramı”, *UÜİFD*, Sayı: II, Bursa, 1987.

BULAÇ, Ali, “İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi”, Laiklik, *Cogito*, İstanbul, Sayı: I, 1994.

CIHAN, Ahmet Kamil, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri”, *Bilimname*, Sayı: IV, İstanbul, 2004.

- ÇAĞIRICI, Mustafa, “Hürriyet”, *DİA*, İstanbul, 2006.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, “Ütopya ve Eğitim”, *Felsefe Söyleşileri I-II*, İstanbul, 2003.
- DELIUS, Harald, “Etik”, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, 2001.
- DEMİRALP, Oğuz, “Yok Böyle Bir Ülke”, *Ütopya*, İstanbul, 2004.
- DOĞAN, Sedat, “Ütopya ve Trajedi”, *İLEM Yıllık*, Sayı: III, İstanbul, 2008.
- ENGİN, Kılıç, “Tanzimattan Cumhuriyete Edebi Ütopyalara Bir Bakış”, *Ütopya*, İstanbul, 2004.
- FAYDA, Mustafa, “Cennet”, *DİA*, İstanbul, 1993.
- GÜRBÜZ, Deniz, “Kur’ana Göre Hz Adem (as) Serüveni”, *İslami Araştırmalar*, c.XXII, Sayı: II, İstanbul, 2001.
- GÜL, Fikri, “Ütopyalarda Devlet” *Felsefe Dünyası*, Sayı: XLV, Ankara, 2007.
- GÜVEN, Turan, “Yokülkeler, Düşükleler”, *Ütopya*, İstanbul, 2004.
- HEINMANN, Fritz, “Etik”, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, 2001.
- HELVACIOĞLU, Ender, “Eski Doğuda Ütopya, Bir Ütopyayı”, *Bilim ve Gelecek*, Sayı: V, İstanbul, 2004.
- KARACA, Birsen, “Yevgeni Zamyatin Ütopya Algılarını Yeniden Kurarken”, *Edebiyat Dünyası*, Ankara, 2010
- KARAMAN, Hayreddin, “Fıkıh”, *DİA*, İstanbul, 2009.
- KÖSE, Hızır Murat, “Siyaset”, *DİA*, İstanbul, 2009.
- KURTOĞLU, Zerrin, Siyasal Bilgelik Edebiyatı, *Felsefe 2002*, İstanbul, 2002.
- KUTLUER, İlhan, “Müsavat”, *DİA*, İstanbul, 2006.
- LYMANN, Tower Sargent, “Ütopya Gelenekleri: İzlekler ve Varyasyonlar” Çev. H. Mehmet Doğan, Kitaplık, *Ütopya*, İstanbul, 2004.

- MACİT, Hanefi M., “Politik İdeolojilerde Devlet Birey ve Toplum Algısı”, *Tabula Rasa*, Sayı: XVIII, Isparta, 2006.
- MERT, Nuray, “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, *Cogito*, Sayı: I, İstanbul, 1994.
- NAJJAR, Fauzi M., “Farabi’nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik”, Çev. Mehmet Dağ, *AÜİFD*, c.XX, Ankara, 1957.
- ÖZDEN, H. Ömer, “Platon ve Campanella’nın Siyaset Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Tabula Rasa*, Sayı: XIII, Isparta, 2005.
- SEVİNÇ, Akın, “Keşke Takımadaları”, *Ütopya*, Kitaplık, İstanbul, 2004.
- SOYKAN, Ömer Naci, “Ütopyalarda Sanat-Toplum İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: I, Ankara, 1991.
- ŞAHİN, M. Süreyya, “Cennet” *DİA.*, İstanbul, 1993.
- VURAL, Mehmet, “Aydınlanma Felsefesine Dini ve Muhafazakâr Muhalefet”, *AÜİFD*, c. XLIII, Sayı: II, Ankara, 2002.