

**İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ PROGRAMLAR ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU DOKTORA PROGRAMI**

**ANTİK EFENDİLERDEN YENİ DÜNYA YERLİLERİNE “DOMINIUM”UN FARKLI
KULLANIMLARI**

**Cansu MURATOĞLU KAÇAR
113810001**

**Danışman
Prof. Dr. Cemal Bâli AKAL**

**İSTANBUL
2019**

Antik Efendilerden Yeni Dünya Yerlilerine “Dominium”un Farklı Kullanımları
The Various Uses of “Dominium” From Ancient Masters to New World’s Indians

Cansu Muratoğlu Kaçar

113810001

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Cemal Bâli AKAL

İstanbul Bilgi Üniversitesi

Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Turgut TARHANLI

İstanbul Bilgi Üniversitesi

Prof. Dr. Ozan ERÖZDEN

MEF Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Reyda ERGÜN

Kadir Has Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ulaş KARAN

İstanbul Bilgi Üniversitesi

Tezin Onaylandığı Tarih : 02.12.2019

Toplam Sayfa Sayısı : 297

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) *dominium*
- 2) özgürlük kavramı
- 3) bireysel haklar
- 4) Roma hukuku
- 5) siyasal düşünceler tarihi

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) *dominium*
- 2) the concept of freedom
- 3) individual rights
- 4) Roman law
- 5) the history of political thought

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	VI
ABSTRACT	VII
ÖZET.....	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SÖZCÜKLER, KAVRAMLAR VE TARİHSEL İLİŞKİLER İÇİNDE BİR ÇALIŞMANIN ARAŞTIRMA YÖNTEMİNİ BELİRLEMEK

1.1. SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİNDE ELEŞTİREL ARAŞTIRMA YÖNTEMLERİ	7
1.1.1. Quentin Skinner ve Siyasal Düşüncelerin Kullanımlar Tarihi... 8	
1.1.2. Kavramlar Tarihi Ekolü	16
1.1.3. Süreklilik, Değişim ve Reinhart Koselleck	18
1.1.4. Sözcükler, Kavramlar ve İlişkiler.....	23
1.2. ORTAK BİR SORUYA CEVAP VEREBİLMEK İÇİN ELEŞTİREL TARİH....	30
1.3. <i>DOMINIUM</i> 'U ARAŞTIRMAK: NEDEN VE NASIL?	37

İKİNCİ BÖLÜM

ESKİ YUNAN VE ROMA'DA *DOMINIUM*'UN FARKLI KULLANIMLARI

2.1. EFENDİLER VE YURTTAŞLAR ARASINDA ÖZGÜRLÜĞÜN BEDELİ.....	50
2.1.1. Özgürlük Şarkısının Sesleri	50
2.1.2. Yabancı ve Söyleviyle Atina Demokrasisi.....	56
2.1.3. Aristoteles'in Doğal ve Doğal Köleler	65
2.2. ROMA'NIN <i>DOMINIUM</i> 'U	86

2.2.1. <i>Ius</i> ve <i>Lex</i>	88
2.2.2. Cicero'nun Adaleti.....	95
2.2.3. <i>Ius Naturale</i> ve <i>Ius Gentium</i>	102
2.2.4. Bir İnsan Yönetimi Olarak <i>Dominium</i>	106
2.2.5. Özgürleştirilmenin Anlamı	118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HRİSTİYANLIĞIN TANRISI, TANRININ SURETİ VE *DOMINIUM*'U

3.1. PAULUS, KÖLELİK VE ÖZGÜRLÜK	123
3.2. AUGUSTINUS VE GÜNAHIN <i>DOMINIUM</i> 'U	131
3.3. ÇOKLU AKTÖRLER ORTAÇAĞLARINDA HAKİMİYET SAVAŞLARI	146
3.3.1. Roma'nın Kilisesi ve Kutsal İmparatorluğu	146
3.3.2. Taçlı Ama Güçsüz Krallar, Feodal Beyler ve Hizmet Edenler ...	159
3.3.3. Geç Ortaçağ Kentleri ve Özgürlüğün Havası	172
3.3.4. Eski Roma'nın Yeni Hukuku	177
3.4. AKLIN SUYU, DOĞAL HUKUKUN ŞARABI VE AQUİNO'NUN <i>DOMINIUM</i> 'U	183
3.5. GEÇ ORTAÇAĞDA BİREYSEL HAK TARTIŞMALARI	204
3.5.1. Aquino ve Bireysel Haklar	204
3.5.2. Kilise Hukukçuları ve <i>Ius Naturale</i>	217
3.5.3. Fransisken Yoksulluk Tartışması	223

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VITORIA: KÜRESEL BİR DÜNYADA *DOMINIUM* VE İLETİŞİMİ BİRLİKTE DÜŞÜNMEK

4.1. Eski Bir Dili Yeni Bir Dünyada Kullanmak.....	230
4.2. Siyasal İktidar, Toplumsal Sözleşme ve Bireysel Özgürlük .	238
4.3. EĞER TANRI OLMASAYDI DOĞAL YASAYA NE OLURDU?	250
4.4. VITORIA'NIN <i>DOMINIUM</i> 'U, <i>IUS</i> 'U VE <i>IUS GENTIUM</i> 'U	254

4.5. ORTAK BİR DÜNYANIN BÜTÜN YERLİLERİ.....	260
4.6. İLETİŞİMİ, ÖZERKLİĞİ VE EFENDİLİĞİ ELEŞTİREL BİR BİÇİMDE YENİDEN DÜŞÜNEBİLMEK	268
SONUÇ.....	279
KAYNAKÇA	281



KISALTMALAR

a.	: Madde
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
C.	: Cilt
der.	: Derleyen
no.	: Numara
q.	: Soru
RO.	: İtiraza cevap
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
ST	: <i>Summa Theologiae</i>
Vol.	: Cilt

ABSTRACT

This thesis consists of four chapters titled “To Determine The Method of a Research in the Midst of Words, Concepts and Historical Relations”, “Various Uses of *Dominium* in the Ancient Greece and Rome”, “God of Christianity, the Image and *Dominium* of God”, “Vitoria: To Consider *Dominium* and Communication in a Global World”.

The fundamental aim of the research was to understand how the idea of dominion, self-mastery and sovereign freedom could first develop in the history of ideas and then become the foundation of the notion of individual rights. For this purpose, it is suggested to read the notion of sovereign freedom taking into consideration the various uses of the concept of *dominium*.

In the first chapter, the issue of method regarding the history of political thought is examined and the method of the thesis is determined. In the second chapter, the idea of sovereign freedom is discussed within the context of Ancient Greece and Rome, especially regarding slavery. In the third chapter, the analogous relationship between the *dominium* of man and God is examined, considering the effects of mastery and ownership on the idea of law, rights, and freedom. In the last chapter, the *dominium* of Indians of the New World is discussed within the context of European colonialism. It has been claimed that to consider autonomy and communication together in a global world, we have to develop a double critique that aims to challenge the inequalities which both globalism and the idea of ownership/mastery of self creates, while at the same time searching for the new ways of thinking the human interdependence in a common world.

Key words: *dominium*, freedom, mastery, ownership, individual rights, communication

ÖZET

Bu çalışma “Sözcükler, Kavramlar ve Tarihsel İlişkiler İçinde Bir Çalışmanın Araştırma Yöntemini Belirlemek”, “Eski Yunan ve Roma’da *Dominium*’un Farklı Kullanımları”, “Hristiyanlığın Tanrısı, Tanrının Sureti ve *Dominium*’u”, “Vitoria: Küresel Bir Dünyada *Dominium* ve İletişimi Birlikte Düşünmek” başlıklı dört bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın temel amacı insanın kendi kendisinin sahibi/hâkimi olduğu iddiasının ve bu iddiaya dayanan ayrıcalıklı bir özgürlük anlayışının siyasal düşünceler tarihinde nasıl ortaya çıkmış olduğunu ve böyle bir anlayışın nasıl farklı bireysel hak düşüncelerine yol açabildiğini anlayabilmektir. Böyle bir anlama çabasıyla, çalışmada hâkimiyete dayalı özgürlük anlayışı *dominium* teriminin farklı kullanımları çerçevesinde değerlendirilmeyi çalışılmıştır.

Birinci bölümde, siyasal düşünceler tarihinde yöntem meselesi ele alınmış ve çalışmanın temel alacağı yöntemsel kabuller belirlenmiştir. İkinci bölümde hâkimiyete ilişkin özgürlük anlayışı genelde Eski Yunan ve Roma, özelde de kölelik pratiği çerçevesinde incelenmiştir. Üçüncü bölümde insan ve Tanrı’nın *dominium*’u arasındaki analogik ilişkiye değinilmiş ve efendilik/sahiplik pratiği/düşüncesinin hukuk, hak ve özgürlük kavramlarıyla olan ilişkileri tartışılmıştır. Son bölümde Yeni Dünyadaki Yerlilerin *dominium* sahibi olup olmadıkları incelenmiş ve küresel bir dünyada özerklik ve insanlar arası iletişimi birlikte düşünebilmek için, hem küreselleşmenin ve sahiplik/efendilik düşüncesinin eşitsiz görünümüne karşı çıkan hem de ortak bir dünyadaki insani bağlılığı/bağımlılığı düşünmenin daha özgür/eşit yollarını arayan ikili bir eleştirel bakış geliştirmenin gerekli olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *dominium*, özgürlük, efendilik, sahiplik, bireysel haklar, iletişim

GİRİŞ

21. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan insanlar olarak, hepimiz dünyanın kutuplardan hafifçe basık, Ekvator'dan şişkin kendine has bir şekle sahip olduğunu biliriz. Düz bir çizgi değil, bir küredir bizim dünyamız. Ama pek çoğumuz ilkokul bilgilerimizden farklı olarak, yeni bir “küreselleşme” fenomeni içinde olduğu söylenen bu eski kürenin kendisinden yararlanmayı bilenler için düz bir çizgi haline geldiği iddialarıyla karşılaşırız. 20. yüzyılın sonu/ 21. yüzyılın başı itibariyle dünyanın sınırsız/merkezsiz/engebesiz düz bir mekân haline geldiği ve eşi benzeri görülmemiş teknolojik gelişmeler, ulaşım kolaylıkları ya da sınırsız sermaye akışı gibi unsurlarla ekonomik/kültürel anlamda birbirine bağlanmış ortak bir dünyanın insanlar için barış ve ekonomik kalkınma getireceği söylenmiştir bize, en azından büyük bir bölümümüze.

Yaygın her söylenti gibi, bu iddialar da kısmi bir gerçeklik taşırlar: Sınırları aşan sermaye akışı gerçekten de dünyayı bazı insanlar için pürüzsüz bir oyun alanı haline getirir, ama yalnızca bazı insanlar için. Diğer bazı insanlar için ise sınırsız bir sermaye birikimine dayanan kapitalist girişim özgürlüğü ya da yaygın adıyla neoliberalleşme olgusu esnek çalışma koşullarının hâkimiyeti altında güvencesiz bir yaşama sahip olma, toprağın ya da doğanın metalaştırılmasıyla geleneksel yaşam alanlarından sürgün edilme, ortak yaşam kaynaklarına ulaşamama, yaşayabilmek için borçlanma, sendikasılaşma ya da piyasanın acımasız koşullarına teslim olma gibi farklı anlamlara gelir¹.

Sermayenin birikimi için dünyanın farklı bölgelerinin pürüzsüz bir hale getirilerek ulaşılabilir/erişime/sömürüye açılması toprağın, hatta havayla suyun bile metalaştırılması/mülkleştirilmesi, bazı insanların ise mülksüzleştirilmesi anlamına gelir ve bu mülk(süz)leştirme dünyanın farklı yerlerini farklı biçimlerde etkileyen oldukça parçalı ve tikel bir görünüm sunar: “Şurada burada özelleştirme, çevreye

¹ David Harvey, **Kozmopolitlik ve Özgürlük Coğrafyaları**, çev. Zeynep Cansu Başeren, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 80.

zarar verme, başka yerde kimlik kaybı ve borçtan doğan maddi bunalımdır” söz konusu olan². Beraberinde ciddi eşitsizlikleri ve hak kayıplarını getiren böyle bir mülk(süz)leştirme Brown’un ifadesiyle “müzakere ve sorumluluk almaksızın dünyayı dilediği gibi kurma gücüyle” sermayeyi adeta bir Tanrı haline getirir; çünkü kimlerden oluştuğunu tam olarak asla anlayamadığımız bu “sermaye” sisli bulutların arkasında işleyen ve tıpkı Tanrı gibi görünmez, sınırsız ve denetlenemez bir biçimde hareket eden belirsiz bir güç görünümündedir³.

Oysa belirsizlik ve denetimsizlik korkutucudur; belirsizlik ve denetimsizliğin “dünyayı dilediği gibi kurma gücüne” sahip olmayan insanlar söz konusu olduğunda aldığı görünümünden biri olan göç olgusu ise, görünür ve yıkıcı sonuçlarıyla çoğu modern insan için görünmez sermayeden bile daha korkutucudur. Ulusal sınırları yerlerinden etme potansiyeline sahip olan bu yıkıcı, belirsiz ve denetimsiz güçler karşısındaki korkuyla karışık çaresizlik hissi pek çok insanın kendi hayatı üzerindeki hâkimiyetini kaybettiğini hissetmesine yol açar; çünkü kendi kaderini tayin etme anlamına gelen özgürlük temel anlamıyla hâkimiyet, hâkimiyet ise az ya da çok bir denetim kapasitesi demektir. Nereden geldiği bile tam olarak belli olmayan yabancı ve kontrolsüz güçlerin saldırısı altında elinin kolunun bağlanmış olduğunu hisseden bir insan kendi kaderini tayin edemediğinin farkına varan, kendini artık özgür hissetmeyen, hatta tam da bu nedenle maruz bırakıldığı yaşamın “insanca” bir yaşam olmadığını söyleyebilen bir insandır.

Bu çaresizlik ya da kuşatılmışlık hissini telafi etmenin bilinen en kolay yolu küresel dünyanın belirsizliklerine belirli hâkimiyet iddialarıyla karşı çıkmak ve mülksüzleştirilme pratikleri karşısında çeşitli aidiyet biçimlerine sığınmaya çalışmaktır. Varlıklı bir yurttaşsak yabancı sermayeye karşı kendi yerel/özel ayrıcalıklarımızı korumaya çalışabilir, kendine ait hiçbir özel mülkü olmayan varlıksız bir yurttaşsak en azından ulusal toprakların ortak sahibi olarak dünyada kendimize ait yine de ayrıcalıklı bir yere sahip olduğumuzu düşünebilir, ulusal toprakların ortak sahipliğinden gerekli payı almadığımızı düşünüyorsak da hiç

² David Harvey, **Kozmopolitik ve Özgürlük Coğrafyaları**, s. 87.

³ Wendy Brown, **Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik**, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 81.

değilse kendimizi kendi kendimizin, yani kendi bedenimizin, duygularımızın ve aklımızın sahibi olduğumuza ikna etmeyi deneyebiliriz.

Bütün bunları yapabilir, ama genelde hâkimiyete dayalı özgürlük arzumuzun ya da hâkimiyetin kaybindan duyduğumuz korkunun kaynağını pek sorgulamayız. Örneğin sömürünün, çaresizliğin ya da karşılıklı bağımlılıkların görünümüne neden mülksüzleşme adını verir ve neden bu mülksüzleşmeleri karşıt aidiyet/sahiplik/hâkimiyet pratikleriyle telafi etmeye çalışırız⁴? Ortada sahip olunan bir şey olduğu için mi? Ama insan nasıl ve neden küresel bir dünyanın belirli bir toprağının, bu toprak üzerindeki belirli bir toplumun ve bu toplum içinde belirli bir birey olarak kendi kendisinin sahibi/hâkimi olabilir? Maddi şeylerin sahipliği/hâkimiyeti insanın kendi kendisinin, yani kendi yetilerinin, iradesinin ya da aklının sahibi olmasından mı kaynaklanır? Eğer böyleyse insan adeta farklı bir “şey” gibi kendi kendisine nasıl hâkim olabilir? Hâkim olunan bu şey nedir ya da maddi şeyler/insani şeyler arasında hâkimiyet/sahiplik açısından herhangi bir fark var mıdır?

Bu soruların cevaplarını arayan araştırmacıların bir bölümü insanın kendi kendisinin sahibi/hâkimi olduğu iddiasının ancak modern kapitalizmle birlikte ortaya çıkmış olabileceğini iddia ederler. Örneğin Macpherson insanın kendi kendisinin sahibi/hâkimi olduğu iddiasının yalnızca kendi çıkarlarını dikkate alan özerk, benzersiz ve bencil bir birey anlayışını gerektirdiğini, bu anlayışın ise bireyin çıkarlarına dayanan haklarını temel alan modern kapitalist toplumların bir ürünü olduğunu ileri sürer⁵. İddiaya göre bireysel kârlara dayanan kapitalist pazar toplumu türün ya da toplumun ortak yararıyla değil, yalnızca kendisiyle ilgilenen, öncelikle kendi kendisinin sahibi olan ve bu yüzden kendini –elbette pazar dışında– başka hiçbir şeye bağlı hissetmeyen modern bireyleri gerektirir. O halde, kapitalizme özgü sahiplenici bireyciliğin yaşamın bütün alanlarını Tanrı’nın ellerine bırakan skolastik kadercilik anlayışından oldukça farklı bir şey yaptığı ve kendi kendimizin

⁴ Judith Butler & Athena Athanasiou, **Mülksüzleşme, Siyasaldaki Performatif**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 34.

⁵ C. B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism**, Hobbes to Locke, Oxford University Press, Oxford, 1962.

hâkimi olmamıza dayanan özgürlüğümüzün her şeyden önce kendi ellerimizde olduğunu ileri sürdüğü söylenir.

Bu iddiaya karşı çıkıyor ve insanın kendi kendisinin hâkimi/sahibi olduğu düşüncesine yalnızca modern kapitalist toplumlarda rastlanmadığını göstermek istiyorum. Bu elbette yalnızca benim başlattığım bir karşı çıkış değil. Çalışma boyunca göstermeye çalışacağım üzere Villey, Brett ya da Tierney gibi araştırmacılar farklı eserlerinde⁶ insanın kendi kendisinin efendisi/sahibi/hâkimi olduğu düşüncesinin Ortaçağlara dayanan uzun bir geçmişi olduğunu göstermeye çalıştılar ve Macpherson'un iddiasını ikna edici bir biçimde sorguladılar. Bu çalışmada ilgili tartışmalara bir katkı sağlamayı umarak, hâkimiyete dayalı özgürlük anlayışını *dominium* teriminin farklı kullanımları eşliğinde okumayı öneriyorum.

Özgürlük/hâkimiyet ilişkisini sorunsallaştırarak suyun akış yönünün tersine ilerleyen eleştirel bir okumayla hareket etmek ve dünyanın belirli zamanlarda, belirli mekânlarda, belirli toplumsal ilişkiler içinde bulunan insanlar tarafından nasıl kavramsallaştırıldığını araştırıp, “başka türlü olabileceksen neden böyle oldu?” sorusu eşliğinde neden özgürlükle hâkimiyeti bir arada düşünme eğiliminde olduğumuzu anlamaya çalışmak istiyorum. Bu amaçla, insanın şeylere ve insanlara hâkimiyeti meselesiyle ilgili olan *dominium* kavramının dünyayı kavrama, inşa etme ve paylaşma açısından Batı siyasal/hukuki düşüncesinin temel kavramlarından biri olduğunu iddia edeceğim.

Birinci bölümde “temel kavram” ifadesiyle aslında neyi kastettiğimi anlatmaya çalışacak ve siyasal düşünceler tarihinde yöntem meselesini tartışarak araştırmada nasıl bir yöntem izleyeceğimi tespit edeceğim. İkinci bölüme aslında Latinceyle *dominium* terimini kullanmamış Eski Yunanlılarla başlayacak ve

⁶ Örneğin bkz. Michel Villey, *La Génesis del Derecho Subjetivo en Guillermo de Occam*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1976; Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature Individual Rights in Later Scholastic Thought*, II. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; Brian Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Eerdmans, Cambridge, 1997.

ismen olmasa bile *dominium*'un hem bir kavram hem de bir pratik olarak Antik Yunan'da ortaya çıkmış olduğunu iddia edeceğim. İnsanın kendi kendisinin efendisi/sahibi/hâkimi olduğu iddiasını bir totoloji değil, ikna edici bir argüman haline getiren kölelik pratiğine bağlı erkek yurttaşın ayrıcalıklı özgürlüğü olduğunu göstermeye çalışacak, Aristoteles'in nesnel bir eşitlik olarak tanımladığı adaletin kendine/diğerlerine hâkim olan yurttaş düşüncesinden bağımsız kavranamayacağını iddia edecek ve Aristoteles'le Roma'yı benzer bir çizgide buluşturan bu ayrıcalıklı hâkimiyet anlayışının Roma'da *dominium* adını aldığı ileri süreceğim. Roma'nın toplumsal/siyasal yapısını tartışırken *dominium*'un modern kamusal/özel ayrımlarını alt üst eden ve yalnızca özel mülkiyet düşüncesiyle kavranamayacak olan temel bir dünyanın/şeylerin/insanların paylaşımı meselesi olduğunu göstermeye çalışacak, kölelerin azat edilmesi pratiğinin siyasal/hukuki yansımaları üzerinde duracak ve İmparatorların neden/nasıl *dominus* unvanı almış olabileceklerini tartışacağım.

Üçüncü bölümde özgürleştirici bir efendi olan Tanrı/İmparator anlayışının Hristiyanlığı Roma'ya bağlayan temel unsurlardan biri olduğunu iddia edecek, bu anlayışın çeşitli aktörler tarafından nasıl sahiplenildiğini göstermeyi deneyecek, insanın özgürleştirici bir efendi olan Tanrı'nın suretinde yaratılmasının özgürlük/hâkimiyet ilişkisi bakımından oldukça temel bir anlama sahip olduğunu ileri süreceğim. Yine aynı bölümde Augustinus/Aquino karşıtlığıyla Tanrı'nın *dominium*'u ile insanın *dominium*'u arasındaki analogik ilişkinin bireysel hak sahipliği anlamına gelip gelmediğini tartışacak, “bütün dünyanın efendisi/sahibi/hâkimi” olan insan argümanının kimi zaman dışlayıcı kimi zaman ise kapsayıcı görünümlere sahip ortak bir siyaset/hukuk dilinin temel bileşenlerinden biri olduğunu göstermeye çalışacağım.

Dördüncü ve son bölümde Francisco de Vitoria özelinde eski bir terimin yeni bir dünyadaki özgün kullanımları üzerinde duracak, kölelik pratiğini meşrulaştırmak için kullanılmış olan bir terimin nasıl köleliğe karşı çıkan bir anlamda kullanılabilmiş olduğunu anlamaya çalışacak, ortak bir dünyadaki iletişim ve özerklik ilişkisi çerçevesinde *dominium*'un aynı zamanda hem özgürleştirici hem

de kısıtlayıcı imkanları üzerinde duracak ve eleştirel bir okumayla insanlar arası iletişimi daha eşit/özgür biçimde düşünebilmenin yollarını arayacağım. En sonunda, dünyayı paylaşmanın ve kendimizi anlamının farklı yollarını bulabilmeyi umarak.



BİRİNCİ BÖLÜM

SÖZCÜKLER, KAVRAMLAR VE TARİHSEL İLİŞKİLER İÇİNDE BİR ÇALIŞMANIN ARAŞTIRMA YÖNTEMİNİ BELİRLEMEK

Anlayabildiğim kadarıyla Nno Mmoyların bir isimleri yok. Birbirlerine akrabalığın, sorumluluğun, bağımlılığın, grup içindeki konumlarının, binlerce sosyal ve duygusal bağın hem sürekli hem geçici ilişkisini belirten, sürekli de değiştikleri anlaşılabilir söz dizileriyle hitap ediyorlar. Ben, kendimi işaret ederek “Laure” diyebilirim ama bu ne tür bir ilişkiyi belirtir ki⁷?

1.1. Siyasal Düşünceler Tarihinde Eleştirel Araştırma Yöntemleri

21. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılan ve Antik Çağ'dan başlayıp Francisco de Vitoria'ya kadar uzanan *dominium* kavramına odaklanan bir çalışmanın öncelikle bu yüzden, yani zamansal farklılıklar nedeniyle cevaplaması gereken bir takım temel sorular vardır. Genel olarak siyasal düşünceler tarihiyle, özel olarak da herhangi bir düşünür ya da kavramla ilgili çalışmalar söz konusu olduğunda akla ilk gelen, kolayca sorulabilen ama aynı kolaylıkla yanıtlamayan sorulardır bunlar: Yeterince karmaşık olan kendi siyasal yapılanmaları ve bu yapılanmaların doğurduğu daha az karmaşık olmayan sorunlarla boğuşan 21. yüzyılda, hem de Türkiye'deki bir üniversitede yapılan bir çalışmada neden yüzyıllar önce ortaya çıkmış ve bugün pek de hatırlanmayan bir kavramı ele alan düşünürler inceleniyor? Aradaki zamansal ve mekânsal farklara rağmen değişmeyen noktalara parmak basan ve hak etmediği bir şekilde tarihin tozlu sayfalarına terk edilen önemli bir kavrama değinen düşünürler oldukları için mi? Ama değişmez ve evrensel birtakım düşünceler söz konusuysa eğer, evrensel olanı bize zamansal ve mekânsal olarak daha uzak olanlarda yakalayabilmek için bunca zahmete girmek yerine, neden

⁷ Ursula K. LeGuin, *Uçuştan Uçuşa*, çev. Çiğdem Erkal İpek, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 172.

evrensel olanı güncel terminolojiyle harmanlayabilecek olan daha yeni bir kavram tercih edilmesin? Bu konuda doktora tezi yazmak gibi bir zahmete girmeye ne gerek var?

Birbirinin içine geçen ve önemli yönlemsel sorunlara işaret eden bu sorular, aslında birbirinden farklı iki temel soruyu içeriyor: Belirli bir zamanda ve mekânda ortaya çıkmış olan bir kavramı, bu kavramı kullanan düşünürleri ve düşüncelerini nasıl anlamaya çalışmalıyız? Geçmişten çıkan böyle bir kavramı, kavramı kullanan düşünürleri ve düşünceleri neden anlamalıyız?

Her iki soruyu da gerektiği gibi cevaplayabilmek için, siyasal düşünceler tarihindeki yöntem sorununu ele almak gerekiyor. Bu amaçla, çalışmanın ilk bölümüne yöntem meselesiyle başlayacak ve yukarıdaki iki soruya vereceğim cevaplarla, çalışmanın seyredeceği izleği ve yönlemsel temeli saptamış olacağım.

1.1.1. Quentin Skinner ve Siyasal Düşüncelerin Kullanımlar Tarihi

Skinner 1969 yılında yayınlanan *Meaning and Understanding in the History of Ideas* adlı ünlü makalesine siyasal düşünceler tarihini gereğinden uzun bir süredir meşgul ettiğini ve ciddi kafa karışıklarına yol açtığını düşündüğü hâkim ya da geleneksel yaklaşımları eleştirerek başlar. Eleştirisinin hedefinde, siyasal düşünceler tarihçisinin görevinin büyük düşünürlerin klasik metinlerini yorumlamak olduğunu söyleyen, çünkü klasik metinlerin evrensellikleri ölçüsünde kıymetli olan zamansız bir bilgiğe sahip olduklarını ileri süren geleneksel araştırma yöntemleri vardır⁸.

Bu geleneksel yaklaşımlar, klasik metinleri tekrar tekrar okunmaya değer kılan şeyin güncelliklerini her dönemde koruyabilmeleri olduğunu iddia ederler. İddiaya göre, tam da sürekli değişen toplumsal bağlamların ya da zihinsel kısıtlamaların bağlarından kurtulup insani olanın evrenselliğini yakaladıkları için klasiktir klasikler: adalet, özgürlük ya da haysiyet gibi kavramlar bizim için önemli

⁸ Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", **History and Theory**, Vol. 8, No. 1, 1969, ss. 3-53.

olduğu kadar klasikler için de önemlidir ve yüz, hatta bin yılları aşan süreçler içindeki insanlar arasında gerekli köprüleri kuran, vazgeçilmez olan bu kavramların önemidir. Bizden ne kadar uzak bir zamanda yaşamış olursa olsun, teknik ya da toplumsal bütün zorluklara rağmen zamanının ötesine geçebilmiş ve hakikate dokunabilmiş az sayıda düşünürle rastlanır; zaten onları oldukları şey, yani bir klasik ya da “deha” yapan da bu kadar az sayıda olmalarıdır. Batı siyasal düşünceler kanonuna dahil olmak her düşünürle nasip olmaz, bir kere bu fırsata erişenler de söz konusu ayrıcalıkları gereği hemen hemen her siyasal düşünceler tarihi kitabında karşımıza çıkarlar.

Ama yine de dehadan kaynaklanan bu ayrıcalıklara erişenleri sanıldığı gibi kolay bir hayat beklemez. Belirli bir kavramın izine tarihin tüm dönemlerinde rastlanması gerektiğini düşünen geleneksel araştırmacılar devlet, özgürlük ya da eşitlik gibi kavramların izini sürebilmek için bir takım ideal prototiplere başvururlar. Bu ideal prototiplerin gerekli oldukları düşünülür, çünkü bir şeyi bulmak için öncelikle aranacak şeyin ne olduğunu bilmek gerekir. Ama yine de ne yazık ki pek çok araştırma bize bazı dehaların, hatta bazen belirli bir dönemdeki bütün düşünürlerin bazı kavramların hakikatine ulaşma konusunda son derece beceriksiz olabildiklerini gösterir⁹. Örneğin, yaygın bir görüşe göre Padovalı Marsilius Papalığa karşı savlarıyla gerçek demokrasi düşüncesinin hakikatine erişir gibi gözükür, ama son tahlilde düşüncesindeki bazı eksiklikler ya da tutarsızlıklar sonucu onun demokrasinin ne olduğunu “tam olarak” temellendirmesi mümkün olmaz. Eksiksiz bir demokrasi kavramı için geleceği, farklı ipuçlarını bir araya getirip ideal olanı formüle edecek olan “büyükler içindeki en büyük” düşünürü beklemek gerekir.

Skinner’in ifadesiyle “doktrinler tarihinden çok doktrinler mitolojisine” benzeyen bu yaklaşımlar, anakronik ve teleolojik özellikler barındırırlar. Bu özellikleri yüzünden, Skinner bu yaklaşımları “ölüler üzerinden oynanan hileli oyunlara” benzettir¹⁰; çünkü ölçü araştırmacı tarafından belirlenen eksiksiz ve ideal

⁹ Quentin Skinner, **Vision of Politics, Volume I, Regarding Method**, 3. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 62.

¹⁰ Quentin Skinner, **Vision of Politics, Volume I, Regarding Method**, s. 64.

bir prototip olduğu sürece, her düşünür bu ölçüye yakınlığı oranında yüceltilip uzaklığı oranında gözden düşürülebilir. Bazen zamanın çok ötesinde bazen de bir hayli gerisinde kalan şanslı ya da şansız düşünürler kanonunda, yakalanmaya çalışılan zamanın ne olduğunu anlamak hiç de kolay değildir ve kendi zamanlarından sıyrıldıkları ya da bazen geride kaldıkları iddia edildiğine göre, bu anlama çabasında büyük düşünürlere başvurmak da kafa karışıklıklarını önlemeye yetmez.

Bu kafa karışıklıklarını önlemek ve siyasal düşünceler tarihini tarihi olanla buluşturmak için, Skinner makalesinde yöntemsel olarak temel bir varsayıma dayanır: Eğer tarihi olanı ele alıyor ve tarihsel bir perspektife sahip olmak istiyorsa, siyasal düşünceler tarihi değişmez bir takım soruların ve bu sorulara verilen kusursuz ya da kusurlu cevapların değil, hem soruların hem de cevapların sürekli olarak değiştiği toplumsal dönemlerin, farklı bağlamların ve dilsel kullanımların peşine düşmelidir¹¹.

Bu iddia elbette yeni bir iddia değildir. Nietzsche'ye kadar geri gitmese bile, Skinner düşünsel anlamda Peter Laslett'ten, R. G. Collingwood'dan, J. G. A. Pocock'tan ve John Dunn'dan etkilendiğini ve bu düşünürlerle aynı yöntemsel kaygıları paylaştığını söyler. Gerçekten, bu ortak yöntemsel yaklaşım temelinde, siyasal düşünceler tarihinde Cambridge Okulu olarak adlandırılan bir ekolden bahsedilebileceği kabul edilir. En bilinen temsilcilerinin Quentin Skinner, J. G. Pocock ve John Dunn olduğu bu ekol Peter Laslett'in 1940'larda yaptığı çalışmalardan ve R.G.Collingwood'un ebedi ve evrensel sorunlar eleştirisinden etkilenmiş, bu eleştirileri Wittgenstein'in ve J.L. Austin'in dilsel felsefeleriyle birlikte formüle etmeye çalışmıştır¹².

Wittgenstein'i izleyen Skinner'a göre, dil farklı amaçlara sahip farklı aktörlerce kullanılabilen ve belirli bir oranda eleştiriye ve değişime açık olan, ama bu farklılıklara ve esneklik paylarına rağmen, öznel arasında ortak olarak

¹¹ Quentin Skinner, "A Reply to my Critics", **Meaning & Context, Quentin Skinner and His Critics**, der. James Tully, Princeton University Press, Princeton, 1988, s. 276.

¹² Ateş Uslu, **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş, Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. 71.

paylaşılan ve iletişimin koşullarını belirleyen bir araçlar bütünüdür¹³. Düşüncenin ve ifadenin varlık koşulu toplumsal olarak inşa edilen ve öznel arasında paylaşılacak dil olduğuna göre, belirli bir zamanda ve belirli bir toplumda yaşayan ve hemcinsleriyle iletişime geçmek isteyen insanın iletişim imkânları o daha dünyaya gelmeden belirlenmiştir. “Bu noktada hepimizin Marksist” olduğunu, çünkü “düşüncelerimizin pek sık farkına varmadığımız sınırlarının kendi toplumumuz tarafından belirlendiğini” söyler Skinner¹⁴.

Dilin bu toplumsal bağlamını J.L. Austin’in dilsel felsefesiyle birleştiren Skinner, konuşmanın ve yazmanın aslında aynı zamanda meydana gelen farklı iki tür eylemden oluştuğunu ileri sürer. Konuştuğunda ve yazdığında her insan elbette bir şeyler söyler ya da bir şeyler yazar; yani sözcükleri, sözcüklerden meydana gelen cümleleri, bu cümlelerden oluşan argümanları kullanır ve Austin’in deyimiyle “düz-sözel” (*locutionary*) bir eylemde bulunur¹⁵. Ama insan aynı zamanda, konuşma ya da yazma eyleminin kendisiyle, aslında sadece kullandığı sözcüklere ya da cümlelere atıfta bulunarak açıklanamayacak olan başka bir şey daha yapar ki tam da bu yüzden ilk eylem bu ikinci tür eylemden bağımsız düşünülemez. Çünkü farklı bağlamlarda ve karmaşık toplumsal etkileşim süreçlerinde aynı sözcükler oldukça farklı şekillerde kullanılır, dolayısıyla farklı anlamlara sahip olurlar. Austin’in edim-sözel (*illocutionary*) olarak adlandırdığı bu ikinci eylem türü tarihsel yönetime aktarıldığında çıkarılabilecek sonuçlar Skinner’a göre oldukça açıktır: Anlamlar kullanımlara bağlı olarak değişiyorlarsa, tarihsel bir metin sadece ilgili metnin analiziyle anlaşılabilir ve daha kapsamlı bir anlama çabası için, tarihsel bir aktör olan yazarın belirli bir anda belirli ifadelerle başvurarak gerçekleştirdiği yazma eylemiyle –eylemin kendisiyle– ne yapmaya çalıştığını anlamak gerekir.

“İnsanı insan yapan özgürlüğüdür” önermesine toplumun büyük bir bölümünün kölelerden oluştuğu köleci toplumlarda farklı, herkesin hukuken özgür

¹³ James Tully, “The Pen is a Mighty Sword, Quentin Skinner’s Analysis of Politics”, **Meaning & Context, Quentin Skinner and His Critics**, s. 8.

¹⁴ Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, s. 89

¹⁵ J. L. Austin, **Söylemek ve Yapmak, Harvard Üniversitesi, 1955 William James Dersleri**, çev. R. Levent Aysever, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 139.

kabul edildiği modern toplumlarda farklı hedeflerle başvurulur ve Skinner'e göre önermenin öncelikli anlamını belirleyen, farklı hedeflere sahip olan bu kullanım farklılıklarıdır. Kullanım farklılıkları metnin anlamını doğrudan etkilediğine göre, bir metnin ya da kavramın değişmeyen temel anlamından bahsetmek mümkün değildir. Öyleyse, yazılabilecek olan şey bir düşüncenin tarihi değil, ortak dilsel ifadelerin “farklı kullanımlarının tarihidir¹⁶.”

O zaman, dilsel bir ifadenin kullanım tarihini ya da tarihlerini yazmak için nasıl bir yöntem izlenmelidir? Skinner'ın bu konudaki temel yöntem önerisi, araştırma konusu yapılacak metnin ya da metinlerin dilsel ve “ideolojik” bağlamlarına yerleştirilmeleri, yani öncelikle aynı dönemde benzer konularda yazılan farklı metinlerin incelenmesidir. Burada ideolojiyle kastedilen, farklı düşünürlerce benzer ya da karşıt anlamlarda kullanılan bir “siyaset dilidir¹⁷”. Belirli bir dönemde farklı kaygılarla ele alınan ortak sorunlar, bazen benzer bazen de karşıt ilkelere dayanan varsayımlar ve düşünürlerin kendilerini ortak bir dünyaya duyurabilmeleri için başvurmaları beklenen yaygın kabul görmüş terimlerin hepsi bu siyaset dilinin parçalarıdır. Öyleyse, kendini belirli bir toplumsal durum içinde bulan belirli bir insanın yazdığı belirli bir metni anlayabilmek için, öncelikle metni ve yazarını kuşatan bu ortak kullanımlar analiz edilmelidir: Döneminin “ideolojik” bağlamını oluşturan diğer metinlerle birlikte değerlendirildiğinde, bir metni yazarak yazar aslında ne yapar ya da ne yapmak ister?

Örneğin, *Hükümdar* adlı kitabında “iyi bir hükümdarın gerektiğinde nasıl erdemsiz olacağını bilmesi gerekir” öğüdünde bulunan Machiavelli'nin bu önermesini nasıl yorumlamak gerekir? Bu önermenin özgün bir yanı olabilir mi? Skinner'ın yöntemsel önerisine göre, Machiavelli'nin özgün yanını kavrayabilmenin yolu, işe yaşadığı dönemin pek de özgün olmayan diğer “küçük” yazarlarını inceleyerek başlamaktan geçer. Ancak hükümdara her durumda erdemli olmasını tavsiye eden dönem yazarlarını inceledikten ve *virtú* teriminin çoğunlukla nasıl kullanıldığını tespit ettikten sonra, Machiavelli'nin önerisinin hedefini ve *virtú*

¹⁶ Quentin Skinner, *Visions of Politics, Volume I, Regarding Method*, s. 85

¹⁷ James Tully, “The Pen is a Mighty Sword, Quentin Skinner's Analysis of Politics”, s. 11.

kullanımının özgünlüğünü anlayabiliriz¹⁸. Ama elbette, bu özgünlüğün tespiti Machiavelli'nin "büyük" yazarlar kanonundaki yerinin ne kadar sağlam olduğunun teyit edilmesine yol açmaz; olsa olsa onun tarihsel bir anda terimlerle nasıl oynanacağını bilen ve genel kabul gören varsayımları tersine çevirmeye çalışmakta en az hükümdarlar kadar *virtú* sahibi olan biri olabileceğini gösterir.

Skinner düşünürlerin hâkim varsayımları kabul ettikleri, bu varsayımlara karşı çıkarak onları dönüştürmeye çalıştıkları ya da onların bir kısmını görmezden gelmeyi tercih ettikleri bu gibi eylemlerini "ideolojik geleneklerin ya da mevcut terminolojinin manipüle edilmesi" olarak adlandırır ve bütün siyasal düşünce metinlerinin bu pratikler içinde değerlendirilmelerini önerir. Metin yazarının ele aldığı temel sorunlar, kendisini etkileyen siyasal yaşamın karmaşık pratikleri tarafından şekillenir ve yaygın kabul gören terimler ya da varsayımlar bu pratik kaygılarla çoğunlukla farklı şekillerde kullanılır. Başka bir ifadeyle, tıpkı yazma eyleminin aslında pratik bir siyasal eylem olması gibi, Skinner'in "ideolojik" ve "pratik" bağlamları aynı karmaşık toplumsal süreçlerin birbirinin içine geçen –ve bu yüzden birbirinden ayrılmayan– yüzleridir¹⁹.

Belirli bir andaki tekil bir aktör, kullanımına sunulmuş ideolojik gelenekleri ya da mevcut terminolojiyi kendi hedefleri doğrultusunda eğip bükebileceği ya da olduğu şekliyle kabul edeceği bir araçlar bütünü olarak kullanır; ama ortak iletişimin asgari koşullarını belirlediklerine göre, bu araçlar her şekilde girebilecek ve tamamen esnek olabilecek kalıplar değildir. Dünyayı anlamak için kendisine başvuru varsayımların büyük bir bölümü tartışmalı olabilir ama yine de, birbirlerine karşı çıkmak için bile olsa, farklı aktörler bu varsayımların en azından daha az çekişmeli unsurlarından bir kısmını ortak olarak kabul etmedikçe, kendilerini ortak bir dünyayı paylaştıkları diğer aktörlere duyuramazlar. Dolayısıyla, dilin sınırları aslında ciddiye alınmanın ve başkaları tarafından duyulmanın sınırlarıdır: Tanrı'ya karşı çıkmak için, öncelikle Tanrı'nın hangi varsayımlarla nasıl ifade edildiğini iyi bilmeniz ve belirli bir dönüşümü gerçekleştirilebilmek için ona öncelikle içeriden bakmanız gerekir. Spinoza'nın

¹⁸ Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", s. 47.

¹⁹ James Tully, "The Pen is a Mighty Sword, Quentin Skinner's Analysis of Politics", s. 15.

Tanrısı Hristiyanlığın Tanrısı değil, Spinoza'nın Tanrısıdır; ama tam da bu yüzden, Hristiyanlığın Tanrısı olmasaydı Spinoza'nın Tanrısı da olmazdı ya da Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü"nü ilan etmesine gerek kalmazdı.

Böyle bir yaklaşımda, büyük düşünürlerin büyüklüklerinin önemli bir bölümünü kaybettikleri açıktır. Ama belki de klasiklerin bu kayıpların yasını tutmaları gerekmez, çünkü yetkinin azaltılması aynı zamanda sorumluluğun da azaltılması anlamına gelir. Aristoteles'in büyük F'yle anılan "o" Filozof olmasında köleci toplum ve Atina demokrasisinin payı yadsınamaz; ama aşırı övgülere sınırlar çizen aynı pay sövgüleri de sınırlar. Dünyaya doğuştan köle olarak gelmiş bazı bahtsızların efendileri tarafından yönetilmelerini gerekli bulur, ama nüfusun hatırı sayılır bir bölümünün köle olduğu ve az sayıdaki kölesine gereksiz şiddet uygulamaktan kaçınan bir insanın iyi bir insan olarak görüldüğü bir toplumda yaşar Aristoteles.

O halde, her bir düşünüre evrensel olanı yakalama ölçüsünde değişen sayılarda sayfalar ayıran ve kimi zaman beş ya da altı sayfada gerekli olan açıklamayı yaptığına gönül rahatlığıyla inanıp düşünürleri art arda sıralayan siyasal düşünce tarihi kitaplarından ne siyasal olan ne de tarihsel olan öğrenilebilir; aynı yöntemle hareket eden tematik çalışmalar da genelde benzer bir tehlikeden kurtulamazlar. Tek bir tematikten hareketle farklı zamanlarda ve mekânlarda yazılmış metinlerdeki farklı –ve oldukça kısa– parçaları bir araya getiren tematik incelemeler çoğu durumda amaçladıklarının tam tersini yapar, yani anlamayı ciddi bir biçimde güçleştirirler. Aristoteles'in, farklı Hristiyan düşünürlerinin ve Machiavelli'nin "erdemini" birkaç sayfada bir araya getirildiğinde, okurların hemfikir olacakları tek şeyin erdemli olmanın gerçekten de ne kadar zor olduğu sonucuna varmak olduğunu söylemek abartılı olmasa gerek. Kafa karışıklıklarından kurtulmak için bu kısa metin parçalarının art arda okunmaları hemen hemen hiçbir zaman yeterli olmaz, dolayısıyla okuyucunun –ve çoğunlukla öğrencilerin– kafasında genelde şu sorular belirir: "Sonuç olarak, erdem tam olarak nedir? Sınav kağıdında ya da bir makalede hangisini temel almalıyım? Acaba hangisi doğruyu söylüyor?"

Elbette böyle sorulara cevap vermeye kafa yorup sonunda Machiavelli'nin “şeytanın öğretmeni”nden başka bir şey olmadığına karar verirsek, onu klasik kanonlar listesinden çıkarmayı ve kalanları birbirleriyle uzlaştırarak daha tutarlı bir erdem tanımı yapmayı deneyebiliriz, ama verdiğimiz bu karar sonucu aslında Machiavelli'yi kendi Machiavellimiz, erdemi de kendi erdemimiz yapmış oluruz²⁰. O zaman da daha önce değinilen temel sorulardan biriyle karşılaşırız: Gerçek erdem ne olduğunu biliyorsak, bu kadar zahmete girmeye ve siyasal düşünceler tarihinde düşünür avına çıkmaya ne gerek var?

Cambridge Okulu'nun bu soruya nasıl bir cevap vereceği açık görünüyor. Okulun farklı araştırmacılarının ortak noktasının, düşünürleri araçsallaştırarak onları yüceltmeyi ya da küçültmeyi değil, adcı bir yöntemle hareket edip dilsel kullanımların sabitlenemez hareketlilikleri içinde, farklı düşünürlerin farklı kullanımlarına odaklanmayı tercih etmeleri olduğu söylenebilir. Böyle bir yöntemsel tercih geleneksel yöntemlerden daha az zahmetli değildir, hatta kendinden menkul gerçeklikler yerine sözcüklerin birbirinden oldukça farklı olabilen –sayısız– kullanımlarına odaklanma iddiasıyla, çok daha zahmet verici bir niteliğe bürünebilecekleri söylenebilir. Nitekim Cambridge Okulu da bu zahmeti reddetmez²¹. Aksine, tarihi ve siyasal olanı anlama zahmetine girmeyip, siyasal düşünceler tarihini her döneme uygulanabilecek ideal birtakım prototiplerle anlamaya çalışan yöntemlere karşı çıkar: İdeallerini eleştirmeyen ve ideal prototiplere uygunluğu ölçüsünde her düşünürü birbirine benzetme potansiyeline sahip yöntemler aslında oldukça zahmetsizdirler, ama tam da bu yüzden ne gerçek bir anlama çabasına ne de eleştiriye olanak verirler.

²⁰ Machiavelli özelinde böyle bir tartışma için bkz., Enzo Baldini, “Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasal Modernite Sorunu”, **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, ss. 11-26.

²¹ John Dunn, **The History of Political Theory and Other Essays**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 22; Pocock, “The Concept of Language and the Métier d'historien: Some Considerations on Practice”, **The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe**, der. Anthony Pagden, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, ss. 19-50.

1.1.2 Kavramlar Tarihi Ekolü

Cambridge Okulu'nun yöntem üzerine olan metinlerinin yayınlanmasıyla hemen hemen aynı dönemlerde, bu kez Batı Almanya'da Cambridge Okulu'nun savlarına oldukça benzeyen savlarla ortaya çıkan bir grup Alman tarihçiye rastlanır. Genel olarak kavramlar tarihi (*Begriffsgeschichte*) adı verilen bu yaklaşım, 1967 yılından itibaren farklı üç temel çalışma grubu altında gerçekleştirilen çalışmalara verilen ortak isimdir²².

Kavramlar tarihi yaklaşımının temel hedeflerinden biri siyasal düşünceler tarihinde ele alınan temel kavramların tarihsel olarak geçirdikleri dönüşümleri tespit etmek ve yorumlamaktır²³. Tıpkı Cambridge Okulu'nda olduğu gibi, kavramlar tarihi araştırmacıları da aslında tamamen yeni iddialarda bulduklarını ileri sürmez ve kendilerini 19. yüzyılın sonlarından itibaren araştırma metinlerini anakronik yöntemlerle yorumlayan tarihçileri eleştiren Ortaçağ uzmanlarıyla aynı çizgide konumlandırırlar.

Bu uzmanlardan ve aynı zamanda ilk cildi 1972'de yayınlanan *Geschichtliche Grundgriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialer Sprache in Deutschland*'ın (Tarihteki Temel Kavramlar: Almanya'daki Siyasal ve Toplumsal Dilin Tarihsel İlkeleri Üzerine Sözlük) ilk editörlerinden biri olan Otto Brunner'in özellikle *terra* ve *dominium* gibi son derece özgün olan sözcüklerin Almancaya devlet sözcüğüyle çevrilmesini eleştirmesi dikkat çekicidir. *Dominium* gibi sözcüklerin hangi anlamlara gelebildiğinin tespit edilmesi için, sözcüklerin hangi dönemlerde ve hangi şekillerde kullanılmış olduklarının detaylıca araştırılmasının kaçınılmaz olduğunu iddia eder Brunner. "Tarihteki Temel Kavramlar Sözlüğü" de, böyle bir hedefle hareket eden farklı birçok araştırmacının katıldığı ve sonuç olarak yaklaşık 7000 sayfayı geçen, içinde 120 farklı temel kavramın incelendiği bir temel kavramlar derlemesidir²⁴.

²² Melvin Richer, "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche", *History & Theory*, Vol. 29, No. I, Şubat 1990, ss. 38-70.

²³ Jan-Werner Müller, "On Conceptual History", *Rethinking Modern European Intellectual History*, der. Darrin McMahon & Samon Moyn, Oxford University Press, 2014, ss. 74-94.

²⁴ Keith Tribe, "Translator's Introduction", *Futures Past, On the Semantics of Historical Time*, The MIT Press, 1985.

İki Dünya Savaşı arasındaki dönemde Nasyonal Sosyalizmi destekleyen ve tıpkı Carl Schmitt gibi parlamentarizm ya da anayasal demokrasiye karşı bütün Almanları *Führer*'in etrafında birleştiren liderlik kültürünü benimseyen Brunner, bu özellikleriyle kavramlar tarihi yaklaşımının ileri sürdüğü öncelikli hedefleri –en azından, tarihin ideal prototiplerle araştırılmaması gerekliliğini– yansıtabilecek en uygun aday değildir; o yüzden hastalığı ve yaşı nedeniyle “Tarihteki Temel Kavramlar Sözlüğü”nün hazırlanmasında aslında oldukça az katkısının bulunmuş olması Nasyonal Sosyalizm mirasından kurtulmak isteyen grubun diğer araştırmacıları –ve elbette kavramlar tarihi yaklaşımını önemli bulan benim gibi sonraki araştırmacılar– için bir anlamda rahatlatıcıdır.

Brunner'in kişisel elverişsizlikler nedeniyle katılmadığı araştırmacı grup toplantıları, “modern toplumsal tarih çalışma grubu” başlığı altında esasen Werner Conze öncülüğünde 1956 yılından itibaren Heidelberg Üniversitesi'nde yapılmış ve Conze'nin 1945'ten sonra yeni bir bakışla toplumsal tarihe eğilen ilk Alman tarihçilerden biri olduğu söylenmiştir²⁵. Conze'nin gözetiminde her yıl bir araya gelen araştırmacılar “Tarihteki Temel Kavramlar Sözlüğü”nün kendilerine ait bölümlerinde bireysel olarak vardıkları sonuçları birbirleriyle paylaşmış ve bireysel araştırma sonuçlarının sözlüğün temel amaçlarıyla uyumlu olmasını sağlamaya çalışmışlardır.

Modern toplumsal tarih çalışma grubunun ortak ve temel amaçlarından biri, Almanca konuşan Eski Avrupa'nın temel siyasal ve toplumsal kavramlarının 1750-1850 arasındaki dönemde ciddi dönüşümlere uğramış olduğu hipotezinin doğru olup olmadığını kanıtlamaktır. Bu hedefle, her biri farklı bir kavram üzerine çalışan ve aynı dönemde yazılmış pek çok metni inceleyen araştırmacılar kendilerine şu soruları sorarlar: Belirli bir tarihsel anda yazılmış bir metnin yazarı, metnini yazarken okuyucusu olarak kimleri muhatap alır? Tam da o anda, belirli kişileri hedefleyerek belirli bir kavram üzerine yazan bir yazar, yazma eyleminin kendisiyle aslında ne yapmayı amaçlar? Bu amaçla, o an yaygın kullanımda olan hangi

²⁵ Melvin Richter, **The History of Political and Social Concepts, A Critical Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 43.

kavramsal sözcük dağarcığını kullanır? Bu kullanım hedeflenen okuyucu kitlesi üzerinde nasıl bir etkide bulunur²⁶?

Bu soruların Cambridge Okulu'nun, özellikle de Skinner'in sorduğu yöntemsel sorulara ne kadar yakın oldukları hemen fark edilebilir. Peki kavramsal tarih yaklaşımında Skinner'in *Meaning and Understanding in the History of Ideas* adlı öncü metnine benzeyen ve yaklaşımın kuramsal temellerini formüle etmeye çalışan bir metne rastlamak mümkün müdür?

“Tarihteki Temel Kavramlar Sözlüğü”nün Conze'yle birlikte çalışan editörlerinden biri olan ve yaklaşımda en az Conze kadar kuramsal ve pratik bir ağırlığı bulunan Koselleck'in *Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar* adlı kitabının böyle bir metin olduğunu ve – Cambridge Okulu'yla benzerlikleri ya da farklılıkları da dahil– yaklaşımı daha iyi anlamak için Koselleck'in savlarından bir bölümünü ele almak gerektiğini düşünüyorum.

1.1.3. Süreklilik, Değişim ve Reinhart Koselleck

“Tarihe dönüşmezden önce, bir toplumsal tarih olarak kavranması gerekmeyen hangi tarih vardır ki?” diye sorar ve kavramlar tarihi de dahil bütün tarihlerin insanlar arası ilişkilerin, yani toplumsallaşmanın bir ürünü olduğunu söyler Koselleck²⁷. Gerçekten, kavramlar sözcüklerle, sözcükler dille, dil de zamansal ve mekânsal olarak karşı karşıya kaldıkları toplumsal sorunları anlamaya, bu sorunları tanımlamaya ve tanımlayarak onların üstesinden gelmeye çalışan insanlarla ilgili olduğuna göre, toplum ve dil olmadan ne bir tarih olabilir ne de herhangi bir tarih yazımı düşünülebilir. Bu önermeden, kavramlar tarihinin bütün tarihler gibi toplumsal bir tarih olduğu ve dolayısıyla, aslında toplumsal tarihin bütün alanlarıyla ilgili olduğu çıkarımını yapmak mümkündür.

²⁶ Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts, A Critical Introduction*, s. 46

²⁷ Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 8.

Koselleck de böyle yapar ve bu yüzden, yani bütün kavramların toplumsal hayatla ilgili olmaları yüzünden, “total bir tarih tasarlama arzusunun” her zaman “sinsice” bir yerlerde beklemekte olduğunu söyler²⁸. Ama bu bekleyiş sinsi olduğu kadar beyhudedir ve böyle bir total tarih tasarlama arzusu 1945 öncesini yaşamış bir Alman’ın kolaylıkla tespit edebileceği gibi hem siyasal olarak zararlı hem de ampirik olarak asla tam anlamıyla ulaşılamayacak bir arzudur. Çünkü her ne kadar toplumsal olandan bağımsız olarak düşünülmesi de, toplumsal bir anlama ve anlatma çabası olan dil, hiçbir zaman toplumsal olguların tümüne karşılık gelmez ve yapıp etmelerimizin tarihiyle bunları kavrayışımızın tarihi arasında hiçbir zaman tam olarak kapatılamayacak bir fark bulunur²⁹.

Koselleck’in idealizm karşıtlığıyla adıcılığına işaret eden bu fark, bir yandan olguları anlama ve yorumlama çabalarının olgulardan ayrılmazlığına, diğer yandan ise ayrılmazlığın aynılık anlamına gelmediğine dikkat çeker. Olguların durmaksızın değişimiyle bu değişimlerin dilsel ifadeleri arasında hiçbir tarihin ya da tarihsel yazımın kendini kurtaramayacağı ve kendini farklı biçimlerde hep yeniden üreten sürekli bir gerilimin olduğunu söyler Koselleck. Bu gerilim bir yandan bir ilişkiselliğe bir yandan da bir imkânsızlığa gönderme yapar, çünkü “tarih ne kavranma tarzıyla tüketilebilir ne de bu kavrayış olmadan düşünülebilir.”³⁰

Bu aynılık olmayan ilişkisellik, özellikle de toplumsal olanın somut bağlamında, toplum bilimciler tarafından kağıt üzerinde yapılan bir takım analitik ayrımların izini sürmeyi bir hayli güçleştirir: Eylemleri dil olmadan tanımlayamıyor, dolayısıyla anlayamıyor ve anlatamıyorsa, ama anlamaya çalıştığı eylemleri –farkında olarak ya da çoğunlukla farkında olmayarak– yine bu tanımlara bağlı olarak şekillendiriyorsa, bu iç içe geçmiş etkileşim sürecinde yine de kendisini kavrayışla aynı olmayan eylemlerin ya da olayların sınırları nerede başlar ve nerede biter?

²⁸ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, s. 12.

²⁹ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, s. 13

³⁰ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, s. 14.

Koselleck'e göre anlamının ve anlatmanın edimleriyle fiilen olmakta olanların bu iç içe geçmişliği, kendi bireysel tutumlarımızdan çok katmanlı toplumsal tutumlara ve kurumlara kadar uzanır ve fiilen kolay kolay ayrılamayan bu iç içe geçmeler ancak analitik olarak, yani sonradan gelen bir bakışla birbirlerinden ayrılır; daha doğrusu farklılaştırılır.

Tüm tarihsel çeşitlenmeler için geçerli olan bu analiz, özellikle toplumsal tarih ile kavramlar tarihi arasındaki fark söz konusu olduğunda son derece önemli etkilere sahiptir. Çünkü toplumsal olanın iç içe geçmişliği içinde, yaşadığı somut bir anda olmakta olanı kendi dilsel ve zihinsel deneyimlerinin süzgecinden geçirip yazıya döken bir düşünürden geriye, yani gelecekteki araştırmacıya kalan yalnızca bu dilsel deneyimdir. Yazarının ve okuyucuların gözünde genelde tekil ve eşsiz gözükken bu yazma deneyimi, toplumsal olarak paylaşılan ortak deneyimlere ortak dilsel ifadelerin bireysel kullanımı tarafından verilen bir tepki olması anlamında, aslında çok katmanlı bir deneyimler bütünüdür. Ama elimizde yalnızca bu tekil deneyim, yani belirli bir yazarın elinden çıkan belirli bir metin olduğu için, geçmişte tanıklıkta bulunan yazarın kendisinin metinsel anlamda bize yardımcı olmadığı durumlarda –ki çoğu zaman olmaz–, bu farklı ama iç içe geçmiş katmanları analiz etme görevi, analizi gerçekleştirecek olan araştırmacıya düşer. Bu görev çerçevesinde, araştırmacının dili aslında “tarihsel anlamda daima kendi üzerine düşünür³¹”; yani dikkatli bir araştırmacı hem ele aldığı tarihsel metnin hem de bu metni ele alırken kullanmak durumunda olduğu kendi dilinin sınırlarının farkına varır.

Dilin bu sınırları hem diyakronik hem de senkronik anlamda zorlanır, çünkü her kavramsal düşünce zamansal olarak farklı kademeleri barındırır. Senkronik, yani belirli anlarda gerçekleştirilen anlama çabaları diyakronik, yani oldukça uzun zamandır kullanımda olan anlamları dönüştürebildikleri ölçüde, karşı çıkmak için bile olsa aslında geçmişin kullanımları üzerinden hareket eder ve çoğunlukla bu kullanımların bir bölümünü kendi içlerinde taşımayı sürdürürler. Bu ilişki gereği, belirli bir zaman ve mekânda yaşayan belirli bir insan tarafından dile getirilen her

³¹ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 20.

dilsel ifadenin yalnızca bu yüzden tamamen eşsiz olduğu, ama “bu eşsiz olayı mümkün kılan uzun vadeli toplumsal koşulları itibariyle”, bir yandan da aslında “o kadar da eşsiz” olmadığını söylemek mümkündür³². Dolayısıyla, senkronik olanın eşsizliğini kavrayabilmenin yolu, diyakronik olarak eşsiz olmayanları bilimsel bir anlamda yeniden inşa edebilecek bir analize bağlıdır.

Fark edilebileceği gibi, Koselleck siyasal düşünceler tarihi araştırmacılarına Skinner’ın önerilerine oldukça benzer bir öneride bulunur: Geçmişte senkronik olanı anakronizme düşmeden anlayabilmek için, araştırılacak her ifadenin diyakronik olarak kaynağına inilmelidir. Çünkü daha geniş zaman aralıklarındaki farklı tanıklıkların peşine düşen kaynak incelemeleri, öncelikli araştırma konusu metnin dilinde bulunmayan sürekliliklerin ve değişimlerin tespit edilmesine yol açarlar.

Senkronik olanı daha iyi anlayabilmek için diyakronik olarak taranacak olan bu geçmişin tanıkları neler olabilir ya da neler olmalıdır? Bu konuda, yani inceleme konusu kaynakların seçimi söz konusu olduğunda, Koselleck Skinner’dan daha cömert davranır: Örf ve adetten yazılı yasalara, vaazlara, kutsal ayinlere, büyülere, oradan da günlüklere ya da özel mektuplara kadar, dilsel her ifade kaynak incelemesinin konusu olabilir³³.

Diyakronik kaynak incelemelerine dayanan böyle bir yöntemin dil, kavramsal düşünce ve toplumsal olan arasındaki bağlantıları nasıl ortaya çıkarabileceğini somut olarak göstermek için, Koselleck evlilik örneğini ele alır. Ona göre Almanca konuşulan topraklarda 18. yüzyıla kadar insana soyunu sürdürebilmesi için Tanrı tarafından verilen kutsal bir emirin ifadesi olarak kabul edilen evlilik kurumu, 18. yüzyıldaki eşitlik talepleri ve 19. yüzyıldaki antropolojik temellendirmeler sonucu taraflar arasındaki aşka dayanan daha farklı bir anlama bürünür³⁴. Kutsal Kitaplar da dahil bütün yasa kitaplarına, kadınların kocalarından çok Tanrı’yı sevmelerini öğütleyen rahiplerin vaazlarına ya da tutkulu aşk ilanlarına

³² Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 22.

³³ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 26.

³⁴ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 27.

dayanan özel mektuplara bu farklılıkların tespiti için başvurulur ve modernite öncesindeki tanrısal hukukla, eğitilmiş burjuvazinin liberal hukukunun aynı evlilik kurumuna dayanmış olduklarını ileri sürmenin ciddi bir hata olduğu sonucuna varılır. Ama bu, değişimlere rağmen bir takım diyakronik sürekliliklerin korunmuş olmadığı anlamına gelmez: örneğin, kocası ister bir serf isterse de bir burjuva olsun, herkesin iyi bildiği gibi “kadının yeri her zaman kocasının yanındır” ve koca elbette “ister sever isterse de döver”.

Sonunda aradıkları aşkı bulduklarına inanan iki insan için, hayatlarının hukukun tanıklığında birleştirildiği o an gerçekten eşsiz olabilir; ama bir kurum olarak evlilik zaman içinde tekrarlanan kurumsal yapılarla herkese öğretilen kuramsal temellere sahiptir ve ister birbirlerini isterse de en çok Tanrı’yı sevsinler, kadın ile erkek arasındaki eşitsizlik bu tekrarlanan sürekliliklerden biridir. Böyle bir toplumsal süreklilik içinde, son derece özgürlükçü ve eşitlikçi bir tutum içinde olan bir erkek ya da kadın bile, günlük konuşmasında evlilik kavramına başvurduğunda aslında aynı anda farklı iki şey yapar, yani bir yandan herkes tarafından paylaşılan bir kavramı kullanarak kavramın uzun vadedeki genel deneyimlerini hatırlatan ortak dile bağlı ifadeleri tekrarlar, bir yandan da bu ortak dilsel anlamın sınırları içinden bu sınırları sarsmaya çalışır. Sınırların sarsılması ise, ortak dilsel ifadelerin elverdiği ölçüde “eskinin farklı, yeninin ise anlaşılır” kılınmasına bağlıdır³⁵.

Yeni anlaşılır kılınmalıdır, çünkü bir kıvılcım gibi bir anda parlayıp sönmeye direnebilmek için onun tekrarlanabilir, yani tekrarlar aracılığıyla aktarılabilir olması gerekir. Bu aktarılabilirlik gerekliliği, dilin olgulardan hep daha fazla ya da daha az olana karşılık gelmesine yol açar³⁶. Çünkü tekil olayların sürekli değişimi tekrarlara direnir ve herhangi bir yenilik aktarılabilir, yani tekrarlanabilir olduğunda, aslında ardı arkası gelmez değişiklikleri yakalayamaz hale gelir. O halde, dilin zaferleri de trajedisi de bu anlaşılma isteğinden kaynaklanır.

³⁵ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 29.

³⁶ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 37.

“Dil müthiş bir soyutlama başarısıdır³⁷”, çünkü olayların ve etkileşimlerin sonsuz değişkenliği içinde, bize sınırlı sayıda sözcükle potansiyel olarak pek çok şeyi anlatabilme olanağını verir. Dilsel deneyimler içinde en kalıcı olanlar da, tek bir sözcükle aslında en çok şeyi anlatmaya çalışanlardır. Ama tam da bu nedenle, dilin başarısı aynı zamanda trajedisi olur, çünkü onun bu kadar çok şey anlatabilmesini sağlayan, aslında gerçekliğe karşılık gelen bir o kadar az şey anlatabiliyor olmasından başka bir şey değildir. Soyutluk kalıcılık, kalıcılık ise temel olarak değişimin aksi olmaksa, kalıcılık zaferinin bedeli sürekli ileriden ya da geriden gelmek, yani olanı asla anında yakalayamamış olmaktır.

Bir siyasal ya da kavramsal düşünceler tarihi araştırmacısı bu trajedi karşısında ne yapabilir? Anlamaya ve anlatmaya çalışan, dolayısıyla kendisi de dilin, kalıcılığın ve toplumsallığın sınırları tarafından kuşatılmış bir insan olarak kendisini bekleyen kaçınılmaz son hiçbir zaman hedefine ulaşamayacak olmanın trajedisi mi olacak?

İnsanın trajedisi gerçekliği muhtemelen hiçbir zaman tam olarak anlamayı başaramayacak olmasına rağmen anlama çabasından vazgeçmemesi olduğuna göre, böyle inatçı bir çabaya giren araştırmacıyı vazgeçirmenin kolay bir yolu yok. Ben de bu araştırmacılardan biri olduğuma göre, bu alanda bedelsiz hiçbir zaferin olmayacağını kabul etmem gerekiyor. Ama araştırmanın hedefi gerçekliği anlamaya mümkün olduğu kadar yaklaşmaksa, sözcüklerle hareket eden bu yoldaki bedelleri en aza indirmeyi deneyebilirim, bu yüzden tespit ettiği sorunlara hangi çözüm önerilerini getirdiğini görmek için tekrar Koselleck’e döneceğim.

1.1.4. Sözcükler, Kavramlar ve İlişkiler

Tarihi ele alan her çalışmanın gerçekliğin “potansiyel olarak sınırsız alanından yapılan bir seçki” olduğunu söyler Koselleck³⁸. Tarihsel bir metne odaklanan ve elindeki özgün metni anlayabilmek için öncelikle diyakronik bir

³⁷ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, s. 41.

³⁸ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, s. 47.

inceleme yapmayı hedefleyen her araştırma, araştırmacısı tarafından gerçekleştirilen bir seçme ve ayıklama işlemidir; çünkü Őeylerin gerçekliği daima araştırmacının kendi bakış açısıyla yakalayabileceklerinden daha fazlasını içerir. Kendisi de belirli zaman ve mekânda yaşayan tekil bir insan olduğuna göre, araştırmacının bakış açısı anlamaya ve anlatmaya çalışacağı Őeylerin çağdaşı olup olmadığı, onlara “yukarıdan” mı “aşağıdan” mı baktığı, yani eleştirdiği ya da onayladığı siyasal, toplumsal ve ekonomik eylem birimlerine ait olup olmadığı gibi sorulardan bağımsız olarak dūřünülemez.

Peki, bir tarih dilsel olarak nasıl yapılandırılabilir? Koselleck’e göre bunun temel olarak e farklı Őekli vardır. nl ozdeyişin de belirttiği gibi söz uçucu yazı kalıcıysa eęer, olmuş olanlar tarihin bir parçası kabul edilip tarihsel yazına dahil edildiklerinde, gerçekte olmuş olanlar ile bu olmuş olanların dilsel ifadeleri arasındaki fark yazıyla sabitlenir, dolayısıyla son derece eşsiz olan farklı olaylar dizisine kalıcı birtakım anlamlar yüklenir. Bu ilk sabitleme anlarında yüklenilen anlamları aktaran sonraki tarih yazımları, kendi anlam dünyaları ile aktardıkları sabit anlamlar arasında bir farklılık ya da çelişki olduğunu dūřünmedikleri sürece, nispeten basit bir görev tanımıyla hareket edip eski tarihleri kopyalar ve aktardıkları tarihlerin en azından görünüşte anlaşılır kalmasını sağlarlar. Örneęin, göndermesinin meşruluğu genel anlamda kabul edildiği sürece, İncil’in tarih yazımı son derece uzun bir zaman aralığında paylaşılan ve farklı tarihlerin aktarımında anlam dünyasının tutarlılığını sağlamaya çalışan bir eksen görevi görür.

Bu sabitleştirici anlam dünyası kırılma laştığında, yani inanılabilirliği konusunda ciddi kuşkular ortaya ıktığındaysa tarihsel olan farklı Şekillerde yeniden yazılmaya başlanır. Farklı tarihsel anlatıları anlaşılabilir kılan eksenin kayması, bu anlatıların anlam kazandığı dilsel ifadelerin artık kolaylıkla kabul edilemeyeceğini gösterir ve böyle durumlarda, sabitleştirilmiş anlamlarla cevaplandırılmaları mümkün olmayan yeni sorular ortaya çıkar. Yani, aynı tarihsel olgular artık değişmez görünen sorular ve cevapların değil, yeni gerekçelendirmelerle tekrar yazılmalarını gerektirecek yeni sorular ve cevapların muhatabı olmaya başlar. Başka bir deyişle, “yeni gerekçelendirmelerin kendilerinin

gerekelendirilmeye ihtiyaçları olur.³⁹ Çünkü sabitlenmiş anlamlarla aktarılan tarihin artık cevaplandırmakta zorlandığı yeni sorular yeni gerekçelendirmelere, yeni gerekçelendirmeler de tarihsel olarak yeni sabitlikler bulmaya ihtiyaç duyarlar.

Bu aktarımlar ya da farklı sabitleme çabaları, tarihsel bir metni anlamaya çalışan araştırmacıya öncelikle her tarihin sabitlenmeye, kopyalanıp aktarılmaya ve farklı şekillerde yeniden yazılmaya çalışılan farklı zamansal ve anlamsal unsurlar barındırabileceğini gösterir. Bu, aynı zamanda, kendisi açısından daha da önemli olabilecek bir şekilde, tarihsel katmanları farklılaştırarak anlamaya çalışacak olan araştırmacının kendisinin de bu yeniden-aktarım süreçlerinden muaf olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, araştırdığı metinleri yorumlamaya geçmeden önce, araştırmacı kendi dünyasında ortak olarak paylaşılan gerekçelendirmelerden hangilerini onayladığını, hangilerini eleştirerek dönüştürmeye çalıştığını tespit etmeli ve araştırma konusu metinlere hangi konumdan yaklaşılmaya çalışıldığının farkına varmalıdır. Neden tarihsel bir düşünürü ya da belirli bir kavramı inceliyorum? Kendi tarihsel konumum, bu konum içinde bana aktarılan anlam dünyaları ve bu anlamları kendine özgü bir yorum süzgecinden geçirmeye çalışan tekil varlığım açısından, beni bu incelemeye iten nedenler ne olabilir? Tam da tarihsel bir inceleme olduğu için, anakronizme düşmeden inceleme konusu metnin yazarının tarihe ve dünyaya bakışıyla kendi bakışımın tamamen aynı olduğunu ileri süremem; ama yine de tarihin sonsuz çeşitliliği içinde başka herhangi bir inceleme konusuna değil de ona –bir düşünürü ya da bir kavrama– yöneliyorsam, benim dünyayı ve tarihsel olanı anlama çabamla incelediğim düşünürlerin kendi özgün çabaları arasında en azından bir ilişkinin olması gerekmez mi? Sabitleştirmelerin ve kalıcı eksenlerin rahatlatıcı ama bir o kadar da aldatıcı tuzaklarına düşmeden, bu ilişkiyi nasıl değerlendirebilirim?

Oldukça önemli olduğunu düşündüğüm bu sorulara kendi açımdan vereceğim cevapları bu bölümün sonuna saklayıp, öncelikle Koselleck eşliğinde şu

³⁹ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 51.

soruya bir cevap aramak istiyorum: Bir araştırmacı olarak, sözcüklerin ya da kavramların içerdikleri tarihsel gerçeklikleri nasıl analiz edebilirim?

İnsan bir şeyi ancak dilsel ifadelerle kavrayabilir, ama artık farkına varılabileceği gibi, “dil iki ucu keskin bir bıçaktır⁴⁰”: Dil bir yandan kendisinin dışında olanları anlatma iddiasında bulunurken, diğer yandan dışarıda olanı ancak içerden hareketle anlatır ve bu anlatma sürecinde hem dışarıda olanı hem de içerde olanı birbirine karıştırmak aslında her ikisini de sürekli olarak değiştirip dönüştürür. Ayrıca hem gerçekliğe asla tam olarak karşılık gelemeyecek olmaları hem de sınırlı sayıda olmaları yüzünden, sözcükler her zaman farklı gerçekliklere taşınabilecek olan bir anlam çeşitliliğine sahiptirler. Dolayısıyla bir sözcüğün farklı kavramlara göndermede bulunabilecek kullanımlara sahip olması gibi, ortak özellikleri bulunan bir kavramın birden fazla sözcükle anlatılması da mümkündür.

Gerçekliği yansıtmaya hedefine hiçbir zaman tam olarak ulaşamayacak olmalarına rağmen nesnelere genel ve soyut bir biçimde düşünebilme iddialarında, sözcükler de kavramlar da aslında oldukça benzer bir nitelik taşırlar. Her kavram bir sözcük, her sözcük de gerçekliği genel bir biçimde sabitleme çabası olduğuna göre, kavramlar ve sözcükler arasında kesin ve keskin bir ayırım yapmak oldukça güçtür⁴¹. Ama yine de, birbirleriyle ilişkileri içinde değerlendirildiklerinde, sözcüklerle kavramların tam olarak aynı şey olduklarını ve her sözcüğün tek bir kavrama denk geldiğini söylemek mümkün deđildir⁴².

Gündelik hayatta sıklıkla karşılaştığımız gibi, aynı sözcüğü kullanan farklı iki insan son derece farklı iki kavrama dayanabilir. Örneğin, kendisi de bir kavram olan özgürlük sözcüğüyle birimiz istediğimizi yapabilme anlamına gelen sınırsız olma kavramını diğerimiz ise kendi koyduğumuz kuralların sınırlarına tabi olma

⁴⁰ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 60.

⁴¹ Akal kendisi de bir sözcük olan kavram sözcüğünün ne olduğunu anlatabilmek için, sözcüğün etimolojisine dikkat çeker: *concipere* bütünüyle almak ya da içermek anlamına gelir, bu sözcükten türeyen *conceptio* ilk anlamıyla ana rahmine düşmeyi daha sonraysa genel bir fikrin oluşumu anlatır, bunu takip eden *conceptus* da nesnelere genel ve soyut bir biçimde düşünebilmek anlamına dönüşür. Bkz., Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 8. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016, s. 38.

⁴² Akal *Hukuk Nedir?*'de adcılık ve kavramcılık arasındaki yakınlık ve farklılıklara değinir. Bkz., Cemal Bâli Akal, **Hukuk Nedir?**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017, s. 27.

kavramını anladığımız ölçüde, aslında aynı sözcükle son derece farklı kavramlara gönderme yapmış oluruz. Benzer bir şekilde, istediğimizi yapabilme anlamına gelen aynı sınırsız olma kavramını özgürlük sözcüğüyle değil, denetimsizlik sözcüğüyle de karşılayabiliriz. Nasıl tek bir sözcük tek bir kavrama karşılık gelmek zorunda değilse, aynı kavramın farklı sözcüklerle anlatılmaya çalışıldığına da sıklıkla tanık olabiliriz. O halde, bu sözcükler ve kavramlar arası ilişkiler içindeki anlam farklılıklarının belirsizliklerine bütünüyle teslim olmadan bir sözcüğe ya da kavrama ilişkin çeşitli anlamlardan biri ya da birilerini anlamaya ve anlatmaya çalışmak için, sözcükler ve kavramlar arası ilişkiler içindeki farklı anlamların bilincinde olmak ve onlara olabildiğince titiz bir şekilde yaklaşmak gerekir.

Koselleck de böyle bir yaklaşım önerisinde bulunur ve sözcüklerin, kavramların ve durumların iç içe geçen değişimlerinin izini sürebilmek için, bu ilişkileri kendi içlerinde farklı çeşitlenmeler gösterebilecek olan dört temel olasılık çeşidi altında sınıflandırır. Ona göre, (1) bir sözcük ve sözcüğün kavradığı içerik son derece az rastlanan bir şekilde senkronik ve diyakronik olarak birbirini karşılayabilir. (2) Atıfta bulunulan gerçeklik ciddi bir değişim gösterse de bir sözcük halen aynı anlama göndermede bulunabilir. (3) Sözcüğün kavradığı gerçeklik ciddi bir değişim göstermese de, tek bir sözcüğe farklı kavramsal anlamlar yüklenebilir. (4) Ya da göndermede bulunulan durumlar ve sözcüğün farklı kavramsal anlamları birbirlerinden bağımsız olarak gelişmeye meyleden bir hale bürünebilirler. Bütün bu durumlarda ama özellikle de bu son durumda, aynı sözcükle hangi gerçekliklerin hangi farklı kavramlarla karşılanmaya çalışıldığı ancak kavramlar tarihi yöntemleriyle anlaşılabilir⁴³.

Koselleck farklı anlam içerikleri değiştirilse bile kendisinden kolaylıkla vazgeçilemeyen ve farklı, hatta tartışmalı yan anlamları içeren kavramlara genel olarak temel kavramlar adını verir. Temel kavramları temel yapan belki de en temel

⁴³ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, s. 60.

şey, bir hayli tartışmalı olmaları, ama kolaylıkla ikame edilemez olmaları yüzünden belirli bir zaman dilimindeki yaygın tartışmaların büyük bir bölümünün kendileri aracılığıyla yapılmasıdır.

Farklı beklentileri ve deneyimleri karşılayan bir sözcük bir temel kavram olarak kullanılabilir; ama söz konusu sözcük bu beklentileri ve deneyimleri ortak bir kavramda birleştirme gücünü büyük ölçüde yitirdiğinde, ilgili temel kavramı temsil etme gücünü de yitirmiş olur. Benzer bir şekilde, farklı sözcüklerle ifade edilmesine rağmen farklı beklentileri ve deneyimleri genel olarak karşılayan bir temel kavram da, bu kavramsal anlamın dayandığı gerekçelendirmeler inandırıcılıklarını yitirdiklerinde, temel kavram olma özelliğini yitirme tehlikesiyle karşılaşır.

Sözcükler, kavramlar ve temel kavramlar arasındaki bu ilişkiler, bir kavramı dilbilimsel anlamda yalnızca bir sözcüğe bağlı kalarak incelemenin aslında ne kadar beyhude bir çaba olmak durumunda kalacağını gösterir. Gerçekten, büyük bir heyecanla araştırma konusu olan bir kavramın karşılığı olduğunu düşündüğümüz bir sözcüğü tespit edip, belirli bir dönemde konumuzla ilgili yazılmış kitaplarda bu sözcüğün avına çıkabiliriz. Ama muhtemelen oldukça kısa bir sürede ne kadar iddialı bir işe girişmiş olduğumuzu fark ederiz; çünkü araştırmamız ilerledikçe bir kitaptan başka bir kitaba, bir sözcükten başka bir sözcüğe, bir kavramdan başka bir kavrama sürüklenir ve bu sürüklenmeler içinde avımıza hiçbir zaman tam olarak yaklaşamadığımızı görürüz; çünkü bütün kavramların başka bir takım yan kavramlarla, onların da karşıt başka temel ve yan kavramlarla ilişkili olduklarının farkına varırız. Karşıt kavramlar, alt ve üst kavramlar, yardımcı ya da yan kavramlar, kısacası sözcükler ve kavramlar arası ilişkiler olmaksızın, hiçbir bir kavram tam olarak analiz edilemez. Böyle bir durumda, kendimizi bir anda adeta bir dilin bütün ifadelerini analiz etmeye çalışan ve hedefine en çok yaklaştığı anda ondan tekrar uzaklaşmak zorunda kalan bir Sisifos gibi hissetmemiz oldukça kolaydır.

Ama iyi bilindiği gibi, Sisifos'un kaderini paylaşmak hiç de kolay değildir. Bu zorluğun üstesinden gelip kendini bu çıkmazdan kurtarmak isteyen bir

araştırmacının yapması gereken –ve yapabileceği– tek şey, kendi konumunun, yani sözcükler ve kavramlar arası ilişkilerin yalnızca bir bölümünü yakalayabilecek olan bir insan olduğunun farkına varması ve bu farkındalıkla, düşünceler ve kavramlar tarihinde yapacağı özgün seçkiye dair kendi sorularını formüle edebilmesidir. Eğer “kavramlar daima kavram ağlarından örülüyse”, temel mesele bu ağların her bir araştırmacının bireysel kararı uyarınca “hangi derinliğe kadar sorgulanıyor olacağının” tespit edilmesidir⁴⁴.

Bu sorgulama kararı son tahlilde bireysel araştırmacının kendi kavramsal tercihlerine bağlıdır; ama her kavramın kendi içinde çok sayıda farklı zaman katmanları barındırmasına ve bir yanıyla hep diğer kavramlarla ilişkili olmasına rağmen, belirli bir zaman aralığında karşılaşılan kimi temel kavramların anlam kurucu birtakım dönüşümlere yol açması, bu ilişkiler ağında yolunu bulmaya çalışan araştırmacı için yol gösterici bir pusula görevi görebilir.

Gerçekten, düşünürlerin ve metinlerin art arda sıralanmaları böyle bir sıralamayı kavramlar tarihi haline getirmez ve kavramlar tarihi içinde kendine ait bir tez geliştirmek isteyen bir araştırmacı, bu tezini dayandırabileceği belli başlı birtakım hipotezlere ihtiyaç duyar. Sözcükler ve kavramlar arası ilişkilerin belirli bir düzene sokulmasına yönelik olan bu hipotezler metnin, bağlamın ve dolayısıyla tezin anlaşılabilir kılınacağı temel yöntemsel yapıyı oluştururlar.

Sözcükler ve kavramlar arası ilişkileri değerlendirmekte kullanılacak olan bir takım köşe taşları ya da anahtar kavramlar, böyle bir işlev görür ve araştırmacının tezini ya da hipotezlerini geliştirmesini kolaylaştırırlar. Tam anlamıyla ancak diyakronik olarak kavranabilecek eşsiz kavramsal kullanımlar, bu tür anahtar kavramlarının tüketici olmayan genel şemaları içinde daha anlaşılabilir olma gibi bir olanağa sahip olurlar. Hangi kavramın anahtar ya da temel kavram olarak kullanılacağı ve bu kavramdan nelerin anlaşılacağı elbette araştırmacının kendi tercihinin bağlıdır ve tezi herhangi bir tez değil, “bu” tez haline getiren de bu tercihtir. Her araştırmacının diğer araştırmacılar tarafından tercih edilebilecek sayısız

⁴⁴ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, s. 104.

yolu olabilir. Ama potansiyel olarak sınırsız olan sözcükler, kavramlar ve olgular arası ilişkilerin eksiksiz bir dökümünü yapmak mümkün olmadığına göre, bir araştırmayı tekil ve somut bir araştırma yapan, kendi seçimleri ekseninde sahip olmayı umacağı bu farklılık, yani özgünlük olacaktır.

1.2. Ortak Bir Soruya Cevap Verebilmek için Eleştirel Tarih

Şu ana kadar Skinner ve Koselleck'in formüle ettikleri yaklaşımlarla “belirli bir zamanda ve mekânda ortaya çıkmış olan bir kavramı, düşünürü ve düşüncelerini nasıl anlamaya çalışmalıyız?” sorusuna bir cevap aramaya çalıştım. Aktarmaya çalıştığım yöntemsel öneriler çerçevesinde kendi araştırmamın somut hedeflerini ve bu hedefe yöntemsel olarak ulaşma yollarını belirlemeden önce, yanıtlamadığım ikinci önemli soruya, yani “geçmişteki bir kavramı, düşünürü ve düşüncelerini neden anlamalıyız, bunun bize nasıl bir yararı olabilir?” sorusuna dönmek istiyorum.

Her siyasal düşünceler ya da kavramlar tarihi araştırmacısı gibi, Skinner da disiplinin belki de en çok karşılaşılan bu sorusunun muhatabı olur ve bir “düşünceler antikacısı” olmakla eleştirilir⁴⁵. Gerçekten, eğer tarihsel bir düşünürü güncel olana taşımak bir anakronizmse ve tarih ancak kendi bağlamında anlam kazanabiliyorsa, tarihsel metinleri okuma ısrarı bir antika sevgisi, hatta saplantısından başka ne olabilir? Böyle bir saplantısı olmayan ve siyasal metinlerden gerçekten siyasal olan bir şeyler öğrenmek isteyen biri için, bu öneriler onları yakmak ya da tarihin tozlu sayfalarına gömmeyi önermekle aynı anlama gelmez mi⁴⁶?

Skinner'ın bu sorulara cevabı tam da bizimle aynı değil, farklı olduğu için, tarihsel olarak farklı olanı anlama çabasının aynı zamanda kendimizi de daha iyi

⁴⁵ Örneğin bkz., Tarlton, “Revisionism”, *Meaning & Context, Quentin Skinner and His Critics*, s. 314.

⁴⁶ Bkz., Warrender Gunnell, “Interpretation”, *Meaning & Context, Quentin Skinner and His Critics*, s. 327.

anlamamıza yol açacağıdır⁴⁷. Kendimiz dışındaki her şeyde yine yalnızca kendi yansımamızı görmek ve özgün olanı kendi bakış açımızı doğrulamak için araçsallaştırıp ne onu ne de kendimizi anlayabilme olanağından vazgeçmek istemiyorsak, tarihsel metinleri kendi zamansal ve mekânsal bağlamları içinde değerlendirmemiz gerekir. Ancak böyle bir değerlendirmeye kendimizden farklı olanın farkına varabilir ve karşılaştırmalı bir yöntemle, kendi anlam dünyalarımızı eleştirel bir süzgeçten geçirmeyi deneyebiliriz.

Siyasal düşünceler ya da kavramlar tarihini tarihselleştirmek, evrensel ve değişmez olarak kabul ettiğimiz birtakım değerlerin son derece olumsuz olabileceklerini gösterdiği ölçüde, kendi hâkim varsayımlarımızı sorgulamak ve onları eleştirerek dönüştürebileceğimizi kabullenebilmek anlamına gelir⁴⁸. Şu ana kadar bireysel bir tercihle Skinner'in ve Koselleck'in yaklaşımlarına ağırlık verdim; ama bu eleştirel kabul ekseninde, her ikisinin de tarihe eleştirel yaklaşan başka birçok yazarla ortak bazı noktaları paylaşıyor oldukları kolaylıkla fark edilebilir.

Cambridge Okulu'nu ya da kavramlar tarihi yaklaşımını Nietzsche'den Marx'a, Derrida'dan Foucault'ya kadar pek çok düşünürü bağlayan şey, aralarındaki ciddi görüş farklılıklarına rağmen eleştiriyi merkeze alan ortak bir yaklaşımda buluşmalarıdır. Adorno'nun ifadesiyle, eleştiri “felsefe tarihinde verimli bir birleşme” olarak adlandırılabilir olan şeyin ortaya çıkmasını sağlar ve en azından 19. yüzyıldan beri, dikkatini temel kavramların ortaya çıktığı toplumsal ve siyasal bağlamlara yöneltir⁴⁹. Bu, “suyun akış yönünün tersine, yani geriye doğru bir ilerlemedir⁵⁰”; çünkü amaç, doğal ya da evrensel kabul edilen hakikatlerin her birinin aslında kendi tarihlerine sahip olduklarını göstermektir.

⁴⁷ Quentin Skinner, “A Reply to my Critics”, *Meaning & Context, Quentin Skinner and His Critics*, s. 287.

⁴⁸ Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, ss. 38-39.

⁴⁹ Theodor Adorno, *Critical Models. Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, New York, 1998; Joan W. Scott, *Eleştirel Tarih Kuramı: Kimlikler, Deneyimler, Politikalar*, çev. Zerrin Yaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017, s. 25.

⁵⁰ Barbara Johnson, “Introduction”, *Dissemination*, Chicago University Press, 1981, s. xv; Joan W. Scott, *Eleştirel Tarih Kuramı: Kimlikler, Deneyimler, Politikalar*, s. 19.

Eleştirel tarih doğal, kesin ya da evrensel kabul edilenlerle işe başlar ve değişmez görünenlerinin ne kadar değişebilir, tarafsız görünenlerin ise ne kadar taraflı olabileceklerinin farkına varır. 19. yüzyılın “doğal” insanının kapitalist ilişkiler ve çıkarlardan bağımsız düşünülmemeyeceğini gösteren Marx’ı, ilerleme ya da uygarlık tutkusu gibi “putlarla” hesaplaşmaya girişip “iyinin ve kötünün ötesinde” olanı arayan Nietzsche’yi, ilerlemenin gerçek etkilerini görünür kılmak için yüzünü hep geride kalanlara dönen tarih meleşğiyle Benjamin’i ve Batı’nın aydınlanmacı aklının nasıl doğanın ve diğer insanların tahakkümünden ayrı düşünülmemeyeceğine dikkat çeken Frankfurt Okulu’nu bu ortak doğa, akıl ya da ilerleme eleştirisinde bir araya getirmek mümkündür.

Bu isimleri bir araya getirirken elbette yeni bir büyük eleştirel düşünürler listesinden bahsetmeyi amaçlamıyorum. Düşünce dehadan değil, toplumsal iletişim süreçlerinde birbirlerini karşılıklı olarak etkileyip dönüştüren ve bu nedenle biri diğerinden daha az önemli olmayan tekil insanlardan kaynaklandığına göre, eleştirel düşünürleri öncelik sırasına göre art arda sıralayıp sınırlı sayıda düşünürden oluşan tüketici bir liste yapmak ne ampirik olarak mümkün ne de kuramsal olarak anlamlı bir çabadır. Farklılıklarını ıskalamadan çeşitli eleştirel düşünürleri ortak bir yaklaşım ekseninde bir araya getirmek daha farklı bir şeye, yani farklı düşünürleri düşünceler antikacılığı dışında bir araya getiren daha temel bir arayışa dikkat çeker: Güncel olandan kaçmak ya da onu göz ardı etmek için değil, tam da belirli bir toplum içinde yaşayan kanlı canlı bir insan olarak verili olanı dert edindiği, çünkü kaçınılmaz olduğu ileri sürülenlerin aslında son derece kaçınılabilir ciddi eşitsizlikler ve dışlamalar içerdiğini fark ettiği için tarihe yönelik eleştirel düşünür.

Değişmez kabul edilen değerlere yönelik bu dert edinme ya da sorunsallaştırma, kuramlarının diğer noktalarında ciddi farklılıklar barındıran düşünürlerin eleştirel bir ortaklık içinde değerlendirilebilmelerini sağlar ve eleştirel düşüncenin yöntemsel temellerini ortaya koyar. Bu anlamda, “idealist genel kabullere ve hâkim değerlerin dışlayıcı zihniyetlerine karşı çıkıp her türlü genellemeye kuşkuyla yaklaşmaya çalışan bir araştırmacıya yöntemsel olarak en

uygun yol ikicilik, iradecilik ve ereksellik karşıtı olmaktır⁵¹.” İdealizm maddi gerçekliğin ele avuca gelmez etkileşimlerini düşünsel olanın soyutluğu içinde sabitleme, bu sabitliği olanın karşısına olması gerekeni çıkararak hiyerarşik, yani ikinci bağlarla sağlama ve hiyerarşik olduğu ölçüde bu bağları üstün bir amaçla iradeye dayandırma anlamına geliyorsa, Akal’ın ifadesiyle “bu idealizm karşısında alınacak tek yol birciliktir.⁵²” İdealizm karşıtı bircilik, gerçekliğin düşünceyle asla tam olarak tüketilemeyeceğini kabul ettiği ölçüde maddeci, bütün sözcükler ve kavramların gerçekliğin sınırsız etkileşimlerine bağlı olduğunu ileri sürdüğü ölçüde de içkinci ve adcıdır. Yine aynı bağımlılık ve bağımlılıktan kaynaklanan zorunluluklara işaret ettiği ölçüde bu bircilik, içkincilik, maddecilik ve adcılığın düşünsel sonucu özgür irade, dolayısıyla özne karşıtı olmaktır.

Bunları söyleyerek ve ana hatlarıyla Akal’ın *Hukuk Nedir?*’de ileri sürdüğü yöntemsel sınıflandırmaya bağlı kalarak bütün eleştirel düşünürlerin birici, içkinci, maddeci, adcı ve özgür irade karşıtı olduklarını, olmayanların da bu yöntemsel unsurları kavrayamadıkları ölçüde düşünsel anlamda eksik ya da değersiz olduklarını söylemek istemiyorum. Amacım yalnızca tarihi ve karşılaştırmalı, dolayısıyla idealizm karşıtı bir eleştireliliğin barındırabileceği ortak yöntemsel unsurlara dikkat çekmek. Her eleştirel düşünür bu yöntemsel yaklaşımların tümünü paylaşmaz; ama düşünsel olarak idealizm karşıtlığı birciliğe, bircilik adcılığa, adcılık da özgür irade karşıtlığına iradecilik ya da ereksellikten daha uygun düşer.

Örneğin, kolektif bir özne olarak proletaryanın dünyayı değiştirme gücünden bahseden Marx’ın bu yanı sıra özne karşıtı olmadığı sonucuna varabiliriz; ama gelecek öngörülerini değil, idealizm karşıtlığını temel alan bir ekseninde, Marx’ın doğal ve dokunulmaz haklar sahibi burjuva özne eleştirisini farklı bütün özneleri içerecek bir perspektifte genişletmemizin önünde bir engel yoktur. İyi bilindiği gibi, Foucault tam da bunu yapmaya çalışır ve çeşitli ideolojik perdelerle gizlenmeye çalışılan toplumsal eşitsizliklerin farkına varıp prangalarımızdan

⁵¹ Cemal Bâli Akal, *Hukuk Nedir?*, s. 25.

⁵² Cemal Bâli Akal, *Hukuk Nedir?*, s. 26.

kurtulmak ve kendimizi özgürleştirmek istediğimizde bile, toplumsal olanın sınırlarından kolaylıkla kaçamayacağımıza dikkat çeker.

Kelimeler ve şeyler arasında şeyleri tam olarak yakalayabilecek ideal bir yansıtma ilişkisi değil, hiç de ideal olmayan karşılıklı etkileşim süreçleri varsa eğer, şeyleri kelimelerle anlamaya/anlatmaya çalışan öznenin kendisi de bu etkileşim süreçlerinden muaf olmaz. Kabul etmekten pek hoşlanmasak da, bu karşılıklı etkileşimler, kendisini de aynı derecede toplumsal olan dilsel ifadeler ve tanımlarla anlamaya/anlatmaya çalışan öznenin, bu anlamda diğer şeylerden pek de farklı olmayan bir “şey”, yani çeşitli etkileşimlerin nesnesi olabileceğini gösterir⁵³.

Üstelik, kelimeler ve şeyler arasındaki bu ilişkiler hiç de masum olmayabilirler. Foucault'nun hapisane, delilik ya da cinsellik üzerine gerçekleştirdiği farklı çalışmaları insanın çeşitli dışlama ve şiddet pratikleri üzerinden nasıl yaratıldığının tarihi, daha doğrusu tarihleridir. Tarihsel analiz burada, Foucault'nun tabiriyle farklı bilgi-iktidar süreçlerinin ürünü olan hakikat söylemlerinin tarihselliğini kazıdığı için arkeolojik, büyük harfle İnsan dahil bütün bu hakikatlerin arkasındaki çatışmaları ve istikrarsızlıkları, yani olumsal olanı aradığı için de soybilimseldir⁵⁴. Foucault ilk çalışmalarında arkeoloji, daha sonraki çalışmalarında soybilim terimini kullansa da, aslında her iki terim de tarihsel analiz açısından ortak eleştirel bir yöntemin unsurlarına dikkat çeker. Arkeoloji daha çok söylemlerin oluşum kurallarına dikkat çekerken, soybilim ağırlıklı olarak tarihin siyasal işlevine odaklanır⁵⁵; ama farklı söylemlerin analizi olan arkeoloji iktidar analizlerinden bağımsız düşünülemez, çünkü kendi bilgi alanını oluşturmaya çalışmayan bir iktidardan söz edilemez. Bilginin çeşitli biçimleri özneler arası iktidar ilişkilerinin sürekli yeniden kurulmasıyla sürdürülmesine olanak veren farklı mekanizmaları şekillendirir ve onları anlaşılabilir, dolayısıyla kabul edilebilir kılar. O halde, tarihsel bir analizle belirli bir söylemin peşine düşülmesi, o söylemin

⁵³ Mark Poster, **Foucault, Marksizm ve Tarih**, çev. Feride Güder, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 163.

⁵⁴ Remzi Orkun Güner, **İnsan Haklarına Eleştirel Yaklaşımlarda Özne Sorunu**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2009.

⁵⁵ Mark Posner, **Foucault, Marksizm ve Tarih**, s. 98.

somut bir durumda hangi bilgi-iktidar etkileri doğurduğunu ve bu etkilerin farklı bağlamlarda hangi çeşitliliklere bürünmüş olduğunu çözümlmeyi hedefler.

Böyle bir ortak eleştirel yöntemle hareket eden farklı çözümlenmeler, bize “insan nedir?” sorusuna verilen cevabın iddia edildiği gibi hiç de tarafsız olmayabileceğini gösterirler. İnsan da dahil doğal, evrensel ya da kaçınılmaz görünen her şeye kuşkuyla yaklaşmak ve tarihselleştirmek, bu doğallığın ya da evrenselliğin kimlerin dışlanması pahasına ileri sürülebildiğini gözler önüne serer ve kaçınılmaz olduğu düşünülenin bir zamanlar aslında son derece kaçınılabılır olduğunun fark edilebilmesi, başka türlü düşünmenin mümkün olabileceğine işaret eder.

O halde, başka türlü düşünebilmenin yolu en masum görünenler dahil bütün varsayımlarımızı yapısöküme uğratarak, öncelikle nasıl düşünmüş olduğumuzu sorgulayabilmekten geçer. Aynı hataları tekrarlayıp farklı sonuçlara ulaşma yanılığısından kurtulabilmek için, insanın her şeyden önce kendini ve kendi kavramlarını sorunsallaştırılması, yani her türlü hakikatin aslında ne kadar olumsal, rastlantısal, süreksiz ama farklı süreçler içinde sürekli olarak yenilenmeye çalışılan son derece karmaşık bir yapısı olduğunun farkına varması gerekir.

Özellikle 90’lı yıllarda ciddi bir ağırlık kazanmaya başlayan ve aynı eleştirel yöntem içinde konumlandırılabilir feminist, queer, sömürgecilik karşıtı ya da eleştirel ırk ve çevre kuramcılarının her biri, bu İnsan kavramını farklı ilişkileri içinde sorunsallaştırırken, eleştirel olarak karşısına çıktıkları ortak bir insan tanımı çerçevesinde birleşirler. Kadınların, kendisinden farklı cinsel yönelimlere, farklı renklere ve farklı ırklara sahip olanların, hasta ya da sağlıklı addedilenlerin, işçilerin, işsizlerin, yoksulların, göçmenlerin, ağaçların, akarsuların ve hayvanların her birini birbirinden farklı ama iç içe geçmiş çok yönlü eşitsiz ilişkilere tabi olmaya zorlayan Batılı, beyaz, erkek, heteroseksüel, sağlıklı ve akıllı bir sahibi bir Özne’dir bu. Maddi eşitsizlikleri ilişkisel bir anlamda yakalamaya çalışan özne karşıtı bu eleştirel kuramcılar bu yanlarıyla elbette, tarihteki bütün eşitsizliklerin bilinçli bir şekilde kötü davranan, özgür iradeye sahip böyle bir öznenen kaynaklandığını iddia etmezler. İddiaları bilinçli olsun ya da olmasın, farklı ve çok katmanlı eşitsiz

ilişkilerin akıl-beden, beyaz-beyaz olmayan, heteroseksüel-heteroseksüel olmayan, sağlıklı-sağlıksız, erkek-kadın, insan türü-canlı ya da cansız diğerleri gibi farklı görünümleri olan bir özne-nesne ikiliğine dayanılarak meşrulaştırılıyor olmasıdır.

Çağdaş eleştirel tarih kuramları bu ikiliklere doğal bir veri olarak değil, tarihsel süreçlerin ürünü olarak yaklaşır ve tam da bu nedenle, tarihselleştirme yoluyla İnsan'ı ayrıcalıklı konumundan indirmeye ve ikici bütün sınırların aslında aşılabilir sınırlar olduklarını göstermeye çalışır. Yeni sınırlar koymaya karşı çıkıp sınırın kendisini aşmak ve dünyanın bu sınırlar olmadan da yaşanabilir olduğunun farkına varmak için, sınırların ne zaman, nasıl ve neden koyulduklarını bilmek gerekir. Başka türlü düşünmek, tarihi başka türlü yorumlayabilmek ve tarihe bakışımızı değiştirebilmek demektir⁵⁶.

Güncel eşitsizlikleri tarihsel özne-nesne ikilikleri çerçevesinde okuyan böyle bir yaklaşımın, tarihe aklıyla yön veren entelektüellere dayanan toplumsal bilim anlayışlarına karşı olacağı kolaylıkla fark edilebilir⁵⁷. Tarih bir bilgi, bilgi de farklı iktidar biçimlerinden biriye, Foucault'ya göre kendini tarihin dışına koyan ve ona tarafsız bir gözle baktığını iddia eden bir tarihçinin yaptığı olsa olsa tarih üzerinde bir hakikat iddiasında bulunmak olur. Kendisi de tarihi analiz eden ve dolayısıyla tarih hakkında çıkarımlarda bulunan bir entelektüel olduğuna göre, Foucault'nun bu iddiası elbette tarih hakkında hiçbir araştırma yapılmaması gerektiği anlamına gelmez. Dikkat çekmek istediği, kendi de çeşitli bilgi-iktidar ilişkileri tarafından kuşatılan konumlu bir varlık olduğuna göre, tarihin sınırsız çeşitliliği içinden bir konuyu seçip onu araştırma nesnesi yapan bir tarihçinin, araştırma sürecinde kendi konumlu giysisinden büyülü bir şekilde bir anda kurtulamayacağıdır. Öyleyse, tarihsel kategorilerden hangilerinin hakikat olarak kabul edilecekleri ya da nelerin tarihselleştirileceği kararı kaçınılmaz bir biçimde siyasaldır⁵⁸. Her bilgi şu ya da bu biçimde iktidar biçimleriyle ilişkili olduğuna göre, bir yanıla siyasal olmayan hiçbir bilgi ya da tarih yoktur.

⁵⁶ Joan W. Scott, **Eleştirel Tarih Kuramı: Kimlikler, Deneyimler, Politikalar**, s. 74.

⁵⁷ Mark Posner, **Foucault, Marksizm ve Tarih**, s. 83.

⁵⁸ Joan W. Scott, **Eleştirel Tarih Kuramı: Kimlikler, Deneyimler, Politikalar**, s. 76.

1.3. *Dominium*'u Araştırmak: Neden ve Nasıl?

Bu tespitlerden muaf olmadığımı göre, kavramsal araştırmaya başlamadan önce kendi bireysel konumumu ve yöntemsel kabullerimi tespit etmem, dolayısıyla araştırmadan ne beklenebileceğini ve bu beklentiye nasıl ulaşmaya çalışacağımı belirlemem gerekiyor. Tarafsızlık yanılmasıyla ilgili yukarıda değinmiş olduğum çıkarımlardan sonra, kendi taraflı konumumu tarafsız olarak tespit edebilmek gibi bir iddiada bulunmuyorum; bu elbette aynı çelişkiyi tekrarlamak olurdu. Ama çelişkiye düşmemenin yolu öncelikli olarak çelişkinin farkına varmaktan geçtiğine göre, birinci bölümün bu son kısmına beni bu çalışmaya iten nedenler üzerine düşünerek başlamanın iyi bir yol olabileceğini düşünüyorum.

Eleştirel tarih kuramlarının temel hedeflerinin siyasal düşünceler ya da kavramlar tarihi açısından son derece değerli oldukları kanısındayım ve idealizm karşıtı yöntemlerin birinci, ikinci, maddeci, adcı ve özne karşıtı yaklaşımlarının eleştirel incelemeler için en uygun yöntemler oldukları düşüncesini paylaşıyorum. Bu paralellik uyarınca, klasik metinlerin evrensellikleri ölçüsünde kıymetli olan zamansız bir bilgiğe sahip olduklarını ileri süren geleneksel düşünceden ayrılıyorum. Dolayısıyla, *dominium* teriminin farklı kullanımlarını incelerken başvuracağım düşünürlerin seçimi ardında onların büyük düşünürler kanonunda olmayı hak eden, evrensel ve tutarsızlıklardan muaf olan düşünürler oldukları gibi bir iddia bulunmuyor. Aksine, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde göstermeye çalışacağım gibi, düşünürleri ya da kavramları incelemeye değer kılan şeylerden birinin bu tutarsızlıklar ya da kavramsal sınırlar olduğu kanısındayım. Bu yüzden, düşünürleri her döneme uydurulabilecek şablonlarla değil, tarihselleştirme ve sorunsallaştırmalar yoluyla kavramanın eleştirel anlamda daha uygun bir yol olduğunu düşünüyorum ve başlangıçtaki soruma geri dönüyorum: Peki ama Antik Çağ'dan Yeni Dünyaya uzanan bir arayış içinde neden *dominium*?

Modernitenin Sonunda, yeniden Vitoria'yla isimli kitapta tıpkı Akal gibi, ulus devlet egemenliğinin büyük çaplı nakit, göçmen, silah ya da sera gazı akışı gibi

küresel unsurlar çerçevesinde aşılmakta olduğunun söylendiği, ama egemenlik yerine geçecek yeni bir siyasal-hukuki kavramın sahneye çıkmadığı, yani eskinin ve yeninin bir anlamda iç içe geçtiği 21. yüzyılın, kendisi de bir geçiş dönemi düşünürü olan Vitoria düşüncesiyle bağlantı kurmak için son derece uygun bir dönem olduğunu ileri sürmüştüm⁵⁹. Burada Vitoria düşüncesine yönelmemi sağlayan şey, olanı yani çok yönlü küresel eşitsizlik ilişkilerini kavramakta eksik kalan egemenlik kavramının düşünsel ve pratik sınırlarından duyduğum huzursuzluktu. Bir yandan sadece insan olmalarıyla bütün insanların evrensel haklara sahip olduklarını söyleyen, diğer yandan ise bu hakları etkili bir biçimde ancak belirli bir ulusa aidiyet koşuluyla kullandıran modern siyasal-hukuki dünyanın paradoksları göçmen sorununu çözümsüz hale getiriyor; her gün Ege'nin ve Akdeniz'in kıyılarına vuran isimsiz insan bedenleri beni “boğulan insanları ıssız bir kıyıya hapseden” yasaların acımasızlığından yakınan Vitoria'ya yakınlaştırıyordu.

Tahmin edilebileceği gibi zaman göçmen, daha doğrusu egemenlik sorununu daha çözülebilir bir hale getirmedi. Vaktiyle dünyayı herkes için oldukça düz ve pürüzsüz bir hale getireceği ileri sürülen küreselleşme egemenliği aşındırıyor aşındırmasına, ama aşındırma ne yazık ki pürüzsüzlük anlamına gelmiyor. İnsanlar arası eşitsizlikler törpülenmiyor, son moda teknolojilerimiz gibi son hızla dünyanın her yerine yayılmaya devam ediyor. Bu yayılmanın güvencesiz iş ve yaşam koşulları gibi kimi unsurları büyük bir memnuniyetle kabul edilirken, eşitsizliklerden en çok etkilenen grupların başında gelen yoksul ve “entegre edilemeyen” göçmenler söz konusu olduğunda göç ulusal bir tehdit, ulusal sınırlara duvarlar çekmek ise “kaçınılmaz” bir çözüm haline geliyor⁶⁰.

Oysa eleştirel tarih kuramcılarının işaret ettikleri gibi, nerede kaçınılmaz olduğu ileri sürülen bir şey varsa orada durup düşünmek ve kendimizi kaçınılmaz

⁵⁹ Cansu Muratoğlu, “Yine Bir Yeni Dünya’da Vitoria”, **Modernitenin Sonunda, yeniden Vitoria’yla**, Cansu Muratoğlu & Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017, ss. 62-77.

⁶⁰ Wendy Brown, **Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik**, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 29.

olduğu söylenene kaptırmadan önce, geçmişe yönelip aslında nelerin kaçınılabilir olduklarını belirlemeye çalışmak iyi bir yöntem olabilir. En azından küreselleşme özelinde bu oldukça iyi bir yöntemdir; çünkü zamansal ve kavramsal birtakım farklılıklara rağmen, eşitsizlikleri kesinlikle dışlamayan bazı süreklilikler içinde “bizim” küreselleşmemizin sandığımız kadar özgün olmayabileceğini gösterir bize.

Dünyanın gerçek anlamda ilk küreselleştiği zamandır 16. yüzyıl. Üzerinde bin yıllardır milyonlarca insan barındırdığına göre gerçek anlamda bir keşif olmayan Amerika'nın “keşfi” ve fethi, Batı dünyasında keşif olarak kabul edilenlerin fetihlerden ayrılmadığının gözler önüne serilmesi açısından oldukça önemli bir örnektir. Nitekim araştırmacıların bir bölümüne göre pek çok başka kavramın yanında uluslararası hukuk kavramının keşfi de tam olarak bu fetih döneminde gerçekleşir.

Böyle önemli bir dönemde düşünüp düşündüklerini paylaşma olanağına sahip olmuş ve bu önemin farkında bir düşünür olan Vitoria, 1539 yılında Salamanca Üniversitesi'nde verdiği Amerikalı yerlileri konu edinen dersinde “tüm bu tartışma ve anlaşmazlık, yaygın olarak yerliler diye adlandırılan, yaklaşık kırk yıl önce İspanyol hâkimiyetine girmiş ve bu zamandan önce bilinmeyen Yeni Dünya'nın barbarları yüzünden başladı” der⁶¹ ve ekler: “bildiğim kadarıyla, böyle önemli bir konuda, dikkate ya da saygıya değer hiçbir teolog bu sorunu tartışmaya ve bir çözüm bulmaya çağrılmadı.⁶²” Hem gönüllü hem de kamusal olarak böyle önemli bir konuyu tartışmaya ve bir çözüm bulmaya çalışan ilk Batılı –ve İspanyol– düşünürlerden biri olması kendisinin de farkında olduğu gibi Vitoria'yı oldukça özgün bir konuma yerleştirir. Az da olsa, bu konunun özgünlüğüne dikkat çeken çağdaş çalışmalara rastlamak mümkündür. Literatürdeki araştırmacıların bir bölümüne göre son derece özgün bir dönemde özgün bir biçimde ele aldığı *ius gentium* kavramıyla, Salamanca Okulu'nun kurucusu sayılan Vitoria aynı zamanda

⁶¹ Francisco de Vitoria, “Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders”, **Dersler**, çev. Merve Sağıroğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017, s. 39.

⁶² Francisco de Vitoria, “Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders”, s. 45.

uluslararası hukuk kavramının “fikir babaları”ndandır⁶³. Araştırmacıların bir diğer önemli bölümüne göreyse Vitoria gerçekten önemli bir ilktir; ama bu pek de gurur duyulamayacak, yani yerlileri savunmak için değil, aksine onları sömürmek için formüle edilen bir uluslararası hukuk düşüncesinin kuruculuğudur⁶⁴.

İleride değinecek olsam da, bu çalışmada temel olarak bu iddialarla ilgilenmiyorum. Benim açımdan Vitoria’yı ilginç ve araştırmaya değer kılan şey, bir yandan Papalığın ve Kutsal Roma İmparatorluğu’nun evrensel hâkimiyet iddialarının ileri sürüldüğü, bir yandan da ulus devletin pratik ve düşünsel olarak sahneye çıkmaya başladığı bir dönemde Vitoria’nın kuramsal olarak her ikisini de savunmaması, dolayısıyla ne tam anlamıyla bir uluslararası hukukçu ne de tam anlamıyla bir emperyalist olmasıdır. Aynı anda son derece özgün bir şey yapmaya çalışır ve bir yandan yerlilerin siyasal bütünlüğünü korumaya çalışırken diğer yandan hiçbir siyasal bütünlüğün insanlar arası iletişimden bağımsız düşünülmemeyeceğini göstermeye çalışır Vitoria.

Daha da ilginç olanı, araştırmacıların bir bölümü tarafından düşünsel anlamda oldukça yeni bir şey yaptığı ileri sürülen Vitoria’nın, İspanyolların gelişinden önce yerlilerin siyasal-hukuki olarak nasıl bir konumda olduklarını tespit etmek için yaptığı incelemeye *dominium* kavramıyla başlamasıdır. Haklı olarak en çok bilinen *Yerliler Üzerine Ders*’ine yerlilerin “kamusal ve özel olarak gerçek *dominium*’a sahip olup olmadıklarını” sorarak başlar ve dersinin önemli bir bölümünde bu kavramı tartışarak yerlilerin *dominium* sahibi oldukları sonucuna varır Vitoria.

Böyle bir kavramsal tercih, güncel bir araştırmacı açısından ilk bakışta üç anlamda şaşırtıcıdır. Çünkü (1) yeni bir dünyaya ve yeni bir soruna yaklaşmak açısından hiç de yeni görünmeyen, üstelik (2) köleler de dahil mülkiyet sahibi olma,

⁶³ Örneğin bkz., Pablo Zapatero Miguel, “Dreaming up a “res publica” of all World”, **New Perspectives on Francisco de Vitoria, Does International Law Lie at the Heart of the Origin of the Modern World?**, der. José María Beneyto & Carmen Román Vaca, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2014.

⁶⁴ Örneğin bkz., Antony Anghie, **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

bey-efendi olma ya da Tanrı'nın unvanlarından biri olma gibi farklı kullanımlara sahip olan, dahası (3) hem kamusal hem özel anlamda bir arada kullanılan bir sözcük tercih edilmiştir. En önemli eserlerinden birinde ve hem kuramsal hem de pratik olarak oldukça önemli sonuçlara yol açabilecek bir noktada Vitoria neden başka bir kavramı değil de *dominium* kavramını kullanır? Örneğin, insanlar arası doğal ortaklık ve iletişimden bahsederken bu ortaklık ve iletişimi bir *ius* olarak adlandıran Vitoria, burada da böyle yapabilecekken neden *dominium* kavramına göndermede bulunur? Bu durumda, *dominium* ve *ius* arasında nasıl bir ilişki kurulur? Ayrıca modern bir dille yerlilerin hakları olarak adlandırabileceğimiz bir şeyden bahsetmek istiyorsa, kavramın efendilik, sahiplik ya da Tanrısallık çağrışımlarını nasıl açıklamak gerekir? Yerliler neden ve neyin efendisi olabilir? Ortada efendilikten farklı bir anlam kayması varsa, bu nasıl tespit edilebilir? *Dominium*'un hem özel hem de kamusal anlamlara sahip olduğunun iddia edilmesi hak/hukuk tartışmaları açısından nasıl bir anlama sahip olabilir?

Hem soruların hem de cevapların sürekli olarak değiştikleri toplumsal dönemlerin, farklı bağlamların ve ortak dilsel kullanımların kapsamlı bir incelemesi yapılmadan bu sorulara yanıt vermek oldukça zor gözükür⁶⁵. Zira düşüncenin ve ifadenin varlık koşulu toplumsal olarak paylaşılan dil olduğuna göre, belirli bir zamanda ve belirli bir toplumda yaşayan ve hemcinsleriyle iletişime geçmek isteyen herhangi bir insanın iletişim imkanları her şeyden önce bu ilksel belirlenim tarafından sınırlanmıştır. Bence bu, Skinner'ın iddia ettiği gibi, kavramlar tarihinde yazılabilecek olan herhangi bir şeyin bir düşüncenin değil, öncelikli olarak ortak dilsel ifadelerin farklı kullanımlarının tarihi olduğunu ve *dominium* kavramının farklı kullanımlarını anlamadan Vitoria'nın özgün bakışının tam olarak anlaşılamayacağını gösterir.

⁶⁵ Bu anlamda, Skinner ve Foucault arasındaki benzerliklere dikkat çeken benzer iki çalışma için bkz.: Ryan Walter, "Reconciling Foucault and Skinner on the state: the primacy of politics?", **History of the Human Sciences**, Vol. 21, No. 3, 2008, ss. 94-114; Naja Vucina, Claus Drejer, Peter Triantafillou, "Histories and the Freedom of the Present: Foucault and Skinner", **History of Human Sciences**, Vol. 24, No. 5, 2011, s. 124-141.

Hatırlanabileceği gibi, Skinner'ın siyasal düşünceler tarihine ilişkin kendi saptamaları uyarınca vardığı temel yöntem önerisi, araştırma konusu yapılacak metinlerin dilsel/toplumsal/siyasal bağlamlarına yerleştirilmesi ve öncelikle aynı dönemde benzer konularda yazılan farklı metinlerin incelenmesidir. Ama kavramlar kendi içlerinde farklı zamansal katmanlar barındırdıklarına göre, bir dönemde yazılan metinler kendilerini etkileyen başka ve daha eski metinlere, o metinler de aslında daha eski metinlere göndermede bulunurlar. Vitoria'nın *dominium* kavramını tekil bir düşünür olarak hangi eşsiz anlamlarda kullandığını anlayabilmek, *dominium*'un farklı kullanımlarının tespit edilmesini gerektirir, çünkü her kullanım hem kendi içinde eşsiz hem de diğer kullanımlarla ilişki içinde olduğuna göre, bir kullanım bizi başka bir kullanıma, o da başka bir kullanıma götürür. Tommaso d'Aquino'yu üstadı olarak kabul edip kendini onunla aynı gelenek içinde konumlandıran Vitoria'yı anlamak için Aquino'yu anlamak, Aquino'nun eşsizliğini anlamak için Aquino'nun dönemindeki farklı düşünürleri ve ayrıca Aristoteles'i anlamak, Aristoteles'i anlamak için de onun dönemindeki diğer metinleri incelemek gerekir.

Bu durumda, incelemenin her anında sinsice bir köşede bekleyen temel bir tehlikenin ortaya çıkması hiç de zor değildir, çünkü her etkileşimin ilk kaynaklarına kadar inmeye çalışmak ve kavramlar arasındaki bütün etkileşimleri yakalayabilmek aslında bir yanıyla asla tam olarak ulaşılamayacak bir hedefdir. Vitoria'nın *Sivil İktidar Üzerine Ders*'inin girişinde, sivil iktidarın kökenlerine inmeye çalışırken kaçınılması gereken ironik bir örnek olarak yer verdiği gibi, böyle bir çabanın Truva savaşını anlatmak isteyenlerin efsaneye Helena'nın ana rahmine düşmesinden başlamalarına benzer bıktırıcı bir duruma yol açması işten bile değildir⁶⁶. Oysa Truva savaşı uzundur, zahmetlidir. Dünyanın en güzel kadını bile olsa, Helena'nın soy ağacını çıkarmaya ne kadar zaman harcarsanız anlatınızı Truva savaşından o kadar uzaklaştırabilir, dolayısıyla efsanenin en heyecanlı kısmı olan meşhur Truva atına gelmeden bütün zamanınızı tüketip meraklı dinleyicilerinizi kaçırabilirsiniz.

⁶⁶ Francisco de Vitoria, "Sivil İktidar Üzerine Ders", çev. Ali Dokuzlu, **Dersler**, s. 147.

Ama nasıl Helena olmadan Truva savaşı olmazsa, Aristoteles ya da Aquino olmadan Vitoria, kölecilik pratiği, Roma hukuku ve Hristiyanlık olmadan da *dominium* olmaz. O halde mesele, büyük düşünürleri art arda sıralayan yeni –ve bu anlamda aslında hiç de yeni olmayan– bir çalışmaya imza atmaktan kaçınmaya çalışırken bir sözcüğün farklı kullanımları arasındaki süreklilikleri/farklılıkları tespit edebilmek ve bu kullanımların düşünsel/pratik hangi sonuçlara yol açmış olduğunu tartışabilmektir.

Richter “Tarihteki Temel Kavramlar Sözlüğü”ndeki *dominium* sözcüğünün Almanca karşılığı olduğu anlaşılan *Herrschaft* kavramından bahsederken, sözlükte yer verilen bu kavramın ancak birçok araştırmacının ortak çabasıyla araştırılabildiğini ve “tek bir araştırmacının muhtemelen asla böyle kapsamlı bir işe imza atamayacağını” söyler⁶⁷. Bu tespitinde Richter’e katılıyor ve *dominium* teriminin bütün görünümünü analiz etmek gibi bir iddiada bulunmuyorum. Her sözcük farklı birçok kavramla, temel bir kavram diğer yan ya da karşıt kavramlarla, kavramlar da son tahlilde toplumsal olanın her yanıyla ilişkili olduklarına göre, *dominium*’un bütün görünümünün araştırılması bir yanıyla kavramlar tarihinin ve toplumsal tarihin bütün görünümünün araştırılması anlamına gelir ki, ister tek isterse de grup halinde olsun, hiçbir araştırmacı bu görünümün bütününü yakalayan bir çalışmaya imza atamaz. Hayatın zenginliğini yakalamaya en çok yaklaşan edebiyatçılar bile bunu başaramadılar ve dünyaya insan olarak gelme gibi bir şansızlığa mahkûm oldukları sürece de bunu başaramayacaklar.

Hayatın zenginliğini mümkün olduğunca anlama ve anlatma becerisini işin ehli olanlara, yani edebiyatçılara bırakıp bu araştırmanın sınırlı olanaklarının altını çizmek zorundayım. Her çalışma gerçekliğin “potansiyel olarak sınırsız alanından yapılan bir seçki” olduğunu göre, anakronizmi ne kadar tehlikeli bulsa da, kendi bireysel sınırlarını ele verecek olan bu çalışma bu sınırlar ekseninde kendi *dominium* kavramını yaratmaktan kaçamayacak. Böyle bir bireysel ve yöntemsel sınırlar içinde, amacım tek bir sözcükle özgürlük, hâkimiyet, mülkiyet ya da bireysel hak anlamlarına gelen ve Antik Çağ’dan erken modern döneme kadar

⁶⁷ Melvin Richter, **The History of Political and Social Concepts, A Critical Introduction**, s. 62.

yaygın bir kullanıma sahip olan temel bir kavram olduğunu düşündüğüm *dominium*'un efendilikten bireysel/siyasal hak kavramına uzanan yolcuğunu araştırmak ve bu yolculuk içindeki dönüşümlerin özgürlük/hâkimiyet ilişkisi açısından son derece hayati anlamlara sahip olduğunu ileri sürmek olacak. Ayrıcalıklı bir özgürlük şarkısının nasıl bir yandan güncel eşitsizliklere kafa tutabilen bir yandan da eski/yeni eşitsizlikleri onaylayabilen anlamlara sahip olduğunu tartışacağım; en sonunda kendi çağımın güncel eşitsizliklerine karşı çıkmayı deneyebilmek için.



İKİNCİ BÖLÜM

ESKİ YUNAN VE ROMA'DA *DOMINIUM*'UN FARKLI KULLANIMLARI

Her hane bir şehre benzer ve her insan kendi hanesinin yöneticisidir. Bu elbette içinde çiftlikler ve kalfalar, yöneticiler üstünde yöneticiler bulunan zengin haneler için yeterince açıktır. Ama fakir bir adamın hanesinin bile bir şehre benzediğini söylüyorum. Çünkü burada da yöneticiler vardır. Örneğin adam karısını, karısı kölelerini, köleler kendi karılarını ve adamlarla kadınlar kendi çocuklarını yönetirler⁶⁸.

Akal kendisine sonradan verilen isimleri ancak 18. ve 19. yüzyıllarda dillendirilmeye başlanacak olan modernite ve aydınlanma süreçlerinin ilk tohumlarının 13. ve 14. yüzyıllarda atılmaya başlandığı söyler ve satır arasında bir uyarıda bulunarak cümlesine şu sözleri ekler: Elbette “İÖ 4. yüzyılda yaşamış Aristoteles’e ve 4. yüzyılda yaşamış Augustinus’a kadar gerilemeye cesaret edemiyorsak⁶⁹”. *Dominium* teriminin kullanımlarındaki en temel sürekliliklerden birine işaret ettiği için bu bölüme böyle bir cesaretle, yani suyun akış yönünün tersine ilerleyen oldukça uzun bir gerilemeyle başlayacağım.

Yalnızca bir zihniyeti değil, aynı zamanda bu zihniyete karşılık gelen bir yapılanmayı düşünmeyi gerektiren modernite kavramının içeriğinin bu yönüyle aydınlanma kavramından daha geniş olduğuna dikkat çeken Akal, yine de birtakım ortaklıklar temelinde her iki kavramın bir arada değerlendirilebileceğini söyler. Bu ortaklıkların ilk görünümlerinden biri ise modernitenin de aydınlanmanın da “rasyonaliteye aşırı bağlılığıdır.⁷⁰”

⁶⁸ John Chrysostom, *In epistulam Ad Ephesios*, 22.2 (PG 62: 158).

⁶⁹ Cemal Bâli Akal, “Vitoria’yı Okuduklarıyla Okumak”, *Modernitenin Sonunda, yeniden Vitoria’yla*, s. 80.

⁷⁰ Cemal Bâli Akal, “Vitoria’yı Okuduklarıyla Okumak”, *Modernitenin Sonunda, yeniden Vitoria’yla*, s. 83.

Bu bağıllık çerçevesinde, yalnızca aklına dayanarak kendi kaderini çizebileceğini fark eden insanı modernleştiren ya da aydınlatan şeyin, akıldışı ilan edilen skolastik düşünceden ayrılması olduğu ileri sürülür. Gerçekten, modern ve/veya aydınlanmacı pek çok düşünürü göre skolastik düşünce hurafelere teslimiyet, Tanrı'dan özerkleşen insan aklı ise bu teslimiyetten kurtulma anlamına gelir. Modernite, aydınlanma ve elbette akıl, bu yanılla her şeyden önce insanın eski bağlarından kurtulması, yani özgürleşmesidir.

Halen taraftar toplayabilen hâkim anlatı, aklın özgürleşmesinin ne demek olduğunu farkına varabilen kısa bir Eski Yunan deneyiminden sonra insanlık tarihinde uzun bir gerileme dönemi olduğunu ve ancak bu deneyimin yeniden keşfi anlamına gelen bir yeniden doğuş sonrası tarihte özgürleşmenin tekrar gündeme geldiğini ileri sürer. Böyle bir anlatı Vitoria'nın modern olup olmadığına ilişkin tartışmalar açısından da belirleyici olur, zira araştırmacıların bir bölümüne göre skolastik düşüncenin sınırlarından kurtulamayan ve kuramını, dolayısıyla da aklı Tanrı'dan tam olarak özerkleştiremeyen Vitoria'nın bir modern olarak adlandırılabilmesi mümkün değildir.

Villey ise Vitoria'yı bir modern olarak adlandırır ve bu değerlendirmesini 1960'lı yıllarda yayınladığı farklı makalelerde modern siyasal-hukuki düşünceyi boyunduruğu altına almış olduğunu ileri sürdüğü bir kavrama dayandırır. Hem egemenliği meşrulaştırırken hem ona karşı çıkarken kullandığımız, yani ister bir gelenekçi ister bir muhalif olalım bütün düşünsel dünyamızı hâkimiyeti altına almış olan temel ya da ondan son derece şikayetçi olan Villey'nin gözüyle şeytani bir kavramdır söz konusu edilen: Bize oldukça doğal gelen, ama düşünce tarihinin büyük bir bölümünde bilinmeyen ya da ayrıcalıklı bir yere sahip olmayan bireysel ya da öznel *ius*, yani Türkçedeki karşılığıyla hak düşüncesi.

Bir an için gönülsüz de olsa şeytanın avukatlığını yapmaya çalışacağını söyleyen Villey dünyaya şeytanın gözlerinden bakar ve bireysel hak kavramının modern zihniyeti bu denli hâkimiyeti altına almasının altında temel olarak iki neden

bulabildiğini söyler⁷¹. Bu nedenlerden ilki, Marx dahil pek çok eleştirel düşünür tarafından ileri sürülen oldukça bilinen bir nedendir. Villey'nin gelenekçi bir yaklaşımla modernlerin “ahlaki çöküntüsü” olarak adlandırdığı, ama çöküntü olarak kabul edilsin ya da edilmesin son tahlilde hep bir egoizme gönderme yapan, yani aşkın değerlerin yitirildiği büyü bozulmuş bir dünyada insanın elinde kalan tek şeyin ruhsuz çıkar hesapları olduğunu söyleyen, dolayısıyla modern bireyin egoizmine dikkat çeken nedendir bu. Bu ilk neden üzerine düşünen Villey, insanın tarih boyunca her zaman az ya da çok egoizmden mustarip olduğunu, dolayısıyla bu egoizmin hâkim bir değer olarak kabul edilebilmesi için başka bir şeye, yani kuramsal bir çerçeveye gereksinim duyulduğunu ileri sürer ve ilkinden farklı olarak kendisi dışında pek ileri sürülmeyen ikinci bir “şeytani” nedenden bahseder. Bu ikinci nedenin Hristiyanlık düşüncesinden, ama hâkim Hristiyan düşünceden değil; zamanında, yani 14. yüzyılda Papalıkça heretik olarak kabul edilen adcı ve bireyci Ockhamcı düşünceden kaynaklandığını iddia eder⁷².

Villey'nin genel olarak Fransisken, özel olarak Ockhamlı William düşüncesi hakkındaki tespitlerini Üçüncü Bölümdeki “yoksulluk tartışması” altbölümüne bırakıyor ve burada kısaca, onun klasik doğal hukuk ile bireysel doğal hak düşüncesi arasında kurduğu karşıtlığa, özellikle de Roma hukuku anlayışına değinmek istiyorum.

Villey'e göre modern hak düşüncesinin bireysel ya da öznel olarak adlandırılmasını sağlayan şey onun kendisi, yani kendi öznel iradesiyle eyleme gücü ve özgürlüğü dışında hiçbir şeye göndermede bulunmamasıdır⁷³. Toplum içinde yaşadığına göre, bu elbette hiçbir bireysel iradenin sınırlanamaz olduğu anlamına gelmez; ama sınırları belirleyen yine bireyin iradesi olduğuna dikkat çeker. Birey ancak gerekli gördüğünde, yani kendi iradesi ve rızasıyla kendi kendini

⁷¹ Michel Villey, **La Génesis del Derecho Subjetivo en Guillermo de Occam**, “Estudios en Torno a La Noción de Derecho Subjetivo”, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Colección Jurídica Serie Mayor; Valparaíso, 1976, s. 149.

⁷² Michel Villey, **La Génesis del Derecho Subjetivo en Guillermo de Occam**, s. 180.

⁷³ Michel Villey, **El Pensamiento Jus-Filosofico de Aristoteles y De Santo Tomás**, İspanyolcaya çev. Carlos Ignacio Massini Correas, Ghersi, 1981, s. 5.

sınırlar ya da bundan vazgeçer; modern toplumsal sözleşme kurgusu da bu iradeye ve rızaya dayanır. Oysa Villey'e göre tıpkı modern sözleşme kurgusu gibi, bu sözleşmenin dayandığı özgür irade de bir kurgudur ve her ne kadar modern düşüncenin bütün kılcal damarlarına yayılmış olduğu için bize son derece doğal gelse de, bu kurgusallığın tespiti için düşünceler tarihine bakmak yeterlidir.

İddiaya göre, Villey'in Aristoteles'le başlattığı, Roma hukukuyla devam ettirdiği ve Filozofun sadık bir takipçisi olma onurunu Tomasso d'Aquino'ya bahsettiği klasik doğal hukuk öğretisi bireysel hak anlayışıyla bağdaşmaz; çünkü hareket noktası her şeyin ondan kaynaklandığı birey değil, bireyin bir parçası olduğu “dışarıdır⁷⁴”. Bu dışarı nesnel, yani bireyin iradesinden bağımsızdır; dolayısıyla hukuk biliminin ilgilenmek durumunda olduğu insan doğasını anlamak için özerk olduğu iddia edilen, özerk olduğu ölçüde kendi kendine yeterli olduğu kabul edilen ve elbette diğerlerinden bağımsız ele alınan “bir” insanın incelenmesi hiçbir sonuç vermez. Villey'nin okumasıyla klasik doğal hukuk anlayışı bireyi bir başlangıç değil, bir sonuç olarak ele alır ve onu ancak diğerleriyle ilişkileri içinde, yani toplumsal olanın zorunluluğu anlamına gelen doğallığı kapsamında inceleme konusu yapar.

O halde, *jurista* yani hukukçunun temel görevi bireyin bireysel çıkarlarını tatmin etmesine yardım etmek ya da onun gücünü olumlamak değil, *jus*'un ne olduğunu tespit etmektir. Ünlü Romalı hukukçu Ulpianus'un ifadesiyle, hukukçu kutsal adaletin hizmetkârı/rahibidir (*sacerdotes justitiae*), değişen arzular ya da çıkarların değil. Adalet yani *justitia*, *jus*'u yani adil olanı arar; adil olan ise bireye ait herhangi bir niteliğe değil, bireyler arası ilişkiler içinde hukukçu tarafından yakalanması gereken nesnel bir ölçüye gönderme yapar. Bu anlamda, Villey hukuk bilimi aracılığıyla herhangi bir uyumsuzlukta adil ölçünün ne olduğunu tespit etmeye çalışan klasik doğal hukuk öğretisinin her zaman bireyler arası ve dolayısıyla bireyler-üstü bir ilişkiye karşılık geldiğini ileri sürer. Başlangıç olarak beni ya da seni değil, ikimiz arasındaki ilişkiyi dikkate aldığına göre, benim *jus*'um

⁷⁴ Michel Villey, “Iusnaturalismo- Ensayo de definición”, **Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense**, No. 77, 1990- 1991, s. 341-350.

aslında benim olmayan, benim olanı sınırlayan ve beni benim olmayana yöneltendir. Yine ünlü bir Roma hukuku ifadesiyle adalet *suum ius cuique tribuere*, yani herkese kendi *jus*'unu vermek anlamına gelir; ama bu, *jus*'un aslında zaten hep başkasına ait olduğunu göstermekten başka bir anlama gelmez.

Öyleyse, böyle bir Villey okumasıyla, Roma hukukundaki bireysel haklardan bahseden güncel çalışmaların anakronik bir nitelik taşıyacakları açıktır. *Dominium* kavramını her gördüğümüzde bunu hemen bireysel bir mülkiyet hakkı olarak çevirmeye meylettiğimizi, çünkü hukuku hakla, hakkı da hukuk öznesinin şeyler üzerinde sahip olduğu güç ya da hâkimiyetle açıkladığımızı, oysa bunun ciddi bir anakronizm ve Roma hukuku bilgisizliği olduğunu söyler Villey. Kendi ifadesiyle, “hiçbir şey bundan daha yanlış olamaz⁷⁵”.

Elbette ateş olmayan yerden duman çıkmaz ve Roma hukuku bütün gücüyle *dominium*'larını korumak isteyen aile reisleriyle doludur, ama Villey'e göre hukukçular tarafından hemen hemen hiçbir zaman açık bir şekilde tanımlanmayan bu *dominium*'lar hukukçuların ilgi alanında değildir. Ne kadar eklettik olsa ve sistemli bir teorileri bulunmasa da, Roma hukukçuları temel olarak Aristoteles'in nesnel hukuk anlayışıyla hareket eder ve güç ya da bu güçten gelen özgürlükle hukuku birbirine karıştırmazlar. Güç hukukun dışında, hayatın diğer alanlarıyla ilgilidir⁷⁶.

Klasik doğal hukuk ile modern doğal hak yaklaşımlarının ilkesel olarak birbirlerinden ayrılmasına karşı çıkmıyorum; ama böyle bir ayrımın temeli olduğu söylenen tespitin, yani klasik doğal hukukta hukuk ile güç/hâkimiyet/özgürlüğün birbirlerinden bağımsız olarak konumlandırıldıkları iddiasının hatalı bir iddia olduğunu ileri sürüyorum. Hâkimiyetin hukuki hayatla ilgili olmadığı tespitine karşı çıkacak ve ateş olmayan yerden duman çıkmıyorsa eğer, Roma hukukundaki *dominium*'un Batı düşüncesindeki özgürlük ateşininin en temel kaynaklarından biriyle doğrudan bağlantılı olduğunu iddia edeceğim. Bu iddia çerçevesinde hukukun hukuki kişilikle, hukuki kişiliğin de özgürlükle, ama efendilere özgü

⁷⁵ Michel Villey, *El Pensamiento Jus-Filosofico de Aristoteles y De Santo Tomás*, s. 5.

⁷⁶ Michel Villey, *El Pensamiento Jus-Filosofico de Aristoteles y De Santo Tomás*, s. 6.

ayrıcalıklı bir hâkimiyet özgürlüğüyle olan ilişkisini ortaya koymaya çalışacağım. Ama bunun için öncelikle Villey'in işaret ettiği yere, yani hukukla hâkimiyete dayalı özgürlüğü birbirinden ayırarak klasik doğal hukuk yaklaşımına imza atanlardan biri olduğu iddia edilen Aristoteles'e ve onun Antik Yunan'ına dönmem gerekiyor; iddianın aksine, hukuku hâkimiyete dayalı bir özgürlük ilişkisine dayandıran Aristoteles'in Latince adıyla olmasa bile efendiliğe dayalı bir hâkimiyeti kavramsallaştırabildiğini ve bu kavramsal alanın onu Roma'nın Latinesine, yani iyi bilinen adıyla *dominium*'a bağladığını gösterebilmek için.

2.1. EFENDİLER VE YURTTAŞLAR ARASINDA ÖZGÜRLÜĞÜN BEDELİ

2.1.1 Özgürlük Şarkısının Sesleri

Dilsel ifadeler dünyasında anlamsal kesinlik denilen şey çoğu durumda ulaşılması güç bir hayal olduğuna göre, bize dilsel ve toplumsal olanın ele gelmez zenginliğini gösteren metaforlarla düşünmenin son derece öğretici olabileceğini düşünüyor ve ele aldığı araştırma metinlerini farklı metaforlarla değerlendiren incelemeleri oldukça önemli buluyorum. Patterson'un *Freedom in the Making of Western Culture* adlı incelemesinin hem ele aldığı konu hem de bu konuyu ele alış tarzı açısından böyle incelikli bir eser olduğunu ileri sürüyor ve Antik özgürlük şarkısının nasıl söylenmiş olduğunu görebilmek için bu bölüme onunla başlıyorum.

Patterson söz konusu çalışmasında özgürlük kavramının kullanımlarını ortaklaştıran bir temel, yani bildiğimiz yazılı tarihteki ilk özgürlük kıvılcımlarının peşine düşer ve farklı çeşitlenmeleri altında kavramı tarihsel, sosyolojik ve düşünsel olarak birbirine ve Eski Yunan deneyimine bağlayan temel bir üçlü yapıdan, bir üçlü akor metaforundan bahseder⁷⁷.

⁷⁷ Orlando Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture*, Vol. I, Basic Books, 1991, s. 4.

Bir müzik terimi olan üçlü akor, farklı frekanstaki üç sesin aynı anda tınlamasıyla ortaya çıkan ses grubuna verilen isimdir. Bu gruba tek bir isim verilir; çünkü farklı üç sesin ortak akora uygun bir şekilde bir araya gelmeleriyle sağlanan armoni, farklılık içinde bir birliğin sağlanmasına ve bu birlik içinde bir araya gelen üç sesin diğerkomşu seslerden ayrılmasına yol açar. Bu anlamda, belirli bir anda birbirleriyle ilişki içine girerek bir araya gelen farklı seslerin kırılğan birliğidir üçlü akor.

Patterson Batı düşüncesinin özgürlük şarkısını tartışmalı bir birlik içinde bir araya getirdiğini ileri sürdüğü üçlü akoron farklı frekanslarını bireysel, hâkimiyete ilişkin (*sovereignal*⁷⁸) ve sivil özgürlük sesleri olarak adlandırır. Akor metaforu, yer yer birbiriyle son derece uyumsuz olabilen bu üç frekansın ortak bir armoni içinde bir araya getirilmesine ve uyumsuzlukları törplemeye çalışan temel akoron zamansal ve mekânsal süreçler içinde bu üç frekanstan birini kök, yani temel frekans olarak kabul etmesine dikkat çeker.

Bireysel özgürlük en temel anlamıyla, kendisi de diğerkomşuların isteklerine saygı gösterdiği sürece bir insanın başkasına zarar vermeden dilediğini yapabilmesi, dolayısıyla başka bir insani iradeye doğrudan bağımlı olmaması anlamına gelir. Hâkimiyeti temel alan özgrlkse insanın, bu kez diğerkomşuların isteklerini hesaba katmadan, daha doğrusu tam olarak diğerkomşularının istekleri hilafına dilediği gibi davranabilme özgürlüğüdür ve onu bireysel özgürlükten ayıran farklılığı da tam olarak buradan kaynaklanır. Hâkimiyete ilişkin özgürlüğü hem hâkim hem de özgürlük yapan bir insanın başkalarından bağımsız olarak değil, başkalarını hâkimiyet altına alarak da özgrleşebilmesidir. Bu yanılla hep etkili olmak zorunda olan bu ikinci tür özgürlük anlayışı, her zaman bir hâkimiyet ilişkisine gönderme yapar. İlişkinin en ucunda koşulsuz bir hâkimiyete sahip olduğu ileri sürülen köle sahibi, hükümdar ya da Tanrı, diğerkomşularında ise hiçbir şeye hâkim

⁷⁸ Bu çalışmada egemenlik terimini özgün anlamda modern devlet düşüncesiyle olan ilişkisi içinde kullanmaya dikkat ediyorum. Kavramlar arasında bir karışıklığa yol açmamak için, Patterson'un *sovereignal freedom* terimini hâkimiyete ilişkin özgürlük şeklinde çevirmeyi uygun gördüm.

olmayan kölelerden başlayarak farklı hâkimiyet, dolayısıyla özgürlük derecelerine sahip insanlar gelir.

Akorun üçüncü frekansı, yani sivil özgürlük ise bir topluluğa üye olarak kabul edilen yetişkin erkeklerin bu topluluğun yönetimine katılmaları anlamına gelir. Bu anlamıyla, içine doğduğu topluluğa aidiyeti kabul edilen ve bu aidiyeti çeşitli katılım mekanizmalarıyla pekiştiren insan kendini bireysel ve hâkim anlamlardan farklı, ama onlarla son derece ilişkili bir biçimde özgür hisseder. Patterson'un şemasıyla, bu aidiyetin günümüzdeki anlamıyla katılımcı bir demokrasi olması gerekmez; önemli olan, nüfusun –çok ya da çoğunlukla az, ve hep erkek– bir bölümünün çeşitli oranlardaki katılım yoluyla kendini topluluğun özgür bir parçası hissetmesidir.

Özgün olarak Batılı olduğu ileri sürülen bu özgürlük akoru ya da şarkısının enstrümantal bir biçimde çalınışı farklı görümlere sahip olabilen son derece karmaşık bir repertuvara bağlıdır. Zaman içinde bir unsur diğerlerine ağır basabilirken ortaya çıkan müzikte ciddi farklılıklar meydana gelir; nitekim Eski Yunan'da bir araya getirildikleri ilk andan beri bu farklılıklar ciddi bir gerilim barındırmaktan geri durmazlar. Kolay kolay ayrılmaz, ama son derece kırılabilir bir birlikteliktir bu. Dahası ve belki de daha önemli olanı, bu kırılabilir birlikteliği bir araya getirerek özgürlük şarkısının bestelenmesini mümkün kılan temel unsurun, paradoksal bir biçimde özgürlüğün tam karşısında konumlandırılan, ama o olmaksızın özgürlüğün hiçbir görünümünün kendi tınısına kavuşamayacağı bir deneyim, yani kölelik olmasıdır⁷⁹.

“Özgür olmanın takdir edilecek farklı değerlerden biri değil, bir insanın sahip olabileceği en üstün değer olduğunu ileri süren böylesi alışılmadık bir fikre sahip olan ilk insanlar kim olabilir?” diye sorar ve bu soruya “köle olan ya da köle olması oldukça olası olanlar” diye cevap verir Patterson⁸⁰. Elbette Antik dünyada her şeyden önce hukuki bir statü olan özgürlüğün kölelikle olan ilişkisine dikkat çeken ilk araştırmacı o değildir; ama o, köleliğe bu denli merkezi bir yer vererek,

⁷⁹ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 5.

⁸⁰ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 9.

kölelik deneyimi ve düşüncesinin sadece bir kıvılcım değil, özgürlük ateşini halen harlamakta olan son derece temel bir işleve sahip olduğuna dikkat çekmek ister.

Köleliğin temel ayırıcı özelliği kölelerin bütün toplumsal ilişkilerden dışlanmış, dolayısıyla “toplumsal bir ölüme” tabi kılınmış, bu anlamda yaşarken öldürülmüş ve bir yaşayan ölü gibi bir takım bedensel hareketlerde bulunan, ama bu hareketleri kendisinin yönlendirdiğine inanılmayan –var ama yok– insanlar olarak kabul edilmesidir⁸¹. Köleci toplumlardaki hâkim inanca göre insan görünümünde bir “şey”, yani mülkiyetin nesnesi bir beden olarak kabul edilen kölelerin bedenlerini hareket ettiren ruh ya da akıl köleye değil, efendisine aittir; dolayısıyla toplumsal anlamda başka hiçbir ilişkisi olmaması gerektiği ileri sürülen kölenin yeri geldiğinde efendisi, yeri geldiğinde “babası” ve “Tanrısı” gibi farklı özelliklere bürünen kişi bir ve aynı yönetici kişidir⁸².

Ama her ne kadar toplumsal ölüme tabi tutularak bu gerçeklik ört bas edilmek istense de, köle toplumsal ilişki ağlarının bir parçası olan ve bu ilişkisellik kapsamında toplumun “içinde” konumlandırılan bir insan olduğuna göre, kölelik pratiğinin yaygınlaşabilmesi için, toplumun köle-efendi ilişkisinin doğrudan tarafı olmayan kesimleri tarafından da bu ilişkinin desteklenmesi ya da en azından kabul edilebilir bulunması gerekir. Ne de olsa insan toplumsal bir hayvandır ve topluluğundaki diğer insanların onayı olmadan, köle sahibi efendi olma özelliğinin önemli bir bölümünü yitirme tehlikesiyle karşılaşır. Böyle bir durumda, çocuklarını onlardan korumak dururken, bir topluluk neden yaşayan ölülerin kendi içlerinde gezmesine izin verir?

Patterson avcı toplayıcı topluluklar arasındaki kölelik pratiklerine ilişkin antropolojik çalışmaların bu konuda aydınlatıcı olabileceğine dikkat çeker. Bu topluluklar açısından, köleler temel olarak ekonomik değil, toplumsal bir değere sahiptir. Savaşta esir düşerek soyundan ya da kabilesinden kopan, ama fiziksel ölümle buluşamayıp yabancı bir topluluk içine düşen kimsesiz köle, aidiyeti

⁸¹ Orlando Patterson, **Slavery and Social Death, A Comparative Study**, Harvard University Press, Londra, 1982, s. 5.

⁸² Peter Garnsey, **Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine**, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 1.

pekiştiren toplumsal bağlar olmadan yaşamanın nasıl ölümden bile beter olabileceğini gösterir; dolayısıyla köle olmayanlar için aidiyetin ne kadar önemli olduğunun altını çizer. Patterson'a göre Eski Yunan ve Roma örneklerinden farklı olarak, bu gibi toplumsal yapılanmalar içinde kölelik pratiği sistemli bir bireysel özgürlük düşüncesine yol açmaz; çünkü köle toplumsal olarak bir kere öldüğünde bir daha asla tam olarak yaşayamaz, içinde bulunduğu yabancı topluluk tarafından özgürleştirilme gibi bir hayale kapılamaz ve kendisine kısa bir süre içinde ölümün diğer bir yüzü olan fiziksel yok oluşa kavuşmaktan başka bir çare bırakılmaz⁸³.

Kölelik olmadan özgürlük şarkısı söylenemiyor ama iddiaya göre her kölelik pratiği bu şarkının söylenmesine yol açmıyorsa eğer, Batılı olmayan toplumlarda özgürlük kavramı neden hâkim bir değer haline gelmemiştir? Patterson bu soruya nerede kölelik varsa orada –en azından köleler açısından– toplumsal ölümden kurtulmanın oldukça önemli bir anlam taşıyor olduğunu ama buna rağmen, Eski Yunandan önceki hiçbir yerde bu kurtuluşun kavramsal ve pratik anlamda kurumsallaşan bir özgürlük düşüncesine yol açmadığını söyleyerek cevap verir. Kölelik toplumsal aidiyetin pekiştirilmesi, topluma ekonomik bir yarar sağlanması, kölelerden cinsel anlamda yararlanılması ya da dini ritüeller gibi pek çok anlamda dünyanın her yerinde elverişli bulunmuş olabilir. Örneğin, Çin'de efendileri olan imparator öldüğünde onunla birlikte canlı canlı gömülen yüzlerce köleye ya da yine yüzlerce hatta binlerce köleyi kurban eden Kartacılara ya da Azteklere dikkat çekilebilir⁸⁴.

Ama köle sayısı ne kadar artarsa, hem köleleri denetlemek hem de onları toplumun köle sahibi olmayan diğer kısımlarına kabul ettirmek daha zorlu bir mesele haline gelir. Köleleri daha iyi yönetebilmek için gerektiğinde onları motive edebilmek gerekir, çünkü ne kadar korku verici olsa da çok sayıda insan yalnızca kaba kuvvetle uzun bir süre yönetilemez. İyi bir efendi gerektiğinde kırbacını kullanması, gerektiğinde de köleleri kölelikten kurtuluş vaadiyle motive etmesi gerektiğini iyi bilir. Ancak köle ve efendinin her ikisi açısından da elverişli olabilen

⁸³ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 12.

⁸⁴ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 21.

bu kölelikten kurtuluş vaadi herkes için aynı derecede heyecan verici ya da arzu edilebilir bir şey olmayabilir; özellikle de özgür statülerini bir ayrıcalık olarak koruyan, ama köle sahibi olacak kadar varlıklı olamayanlar için. Bu tahmin edilebilir hoşnutsuzluk yüzünden, antropolojik olarak gözlemlenebilen pek çok toplumda kölelikten azat edilen bir insanın bu köle olmama statüsüyle anında özgür statülü bir yurttaş haline geldiğini söylemek mümkün olmaz.

Miers ve Kopytoff'un gösterdikleri gibi, sömürgecilik öncesi Afrika klan toplumlarında köleler kölelikten azat edilebilirler, ama bu azat edilme köleler açısından bireysel bir özgürlük anlamına gelmez⁸⁵. Çünkü kan bağıni aşan akrabalık bağlarının son derece kuvvetli olduğu bu toplumlarda köleler toplumsal ölüm sonrası yeniden hayat bulmak, yani topluma adapte olmak isterler. Oysa topluma adapte olmanın yolu özerk olmaktan değil, klana ve akrabalık bağlarına dahil olmaktan geçer. Yaygın olarak herhangi bir farklılık gözetmeksizin geleneksel olarak adlandırılan toplumların büyük bir bölümünde toplumsal ölümün antitezi özerk olmak değil, ait olmak ve ait olmanın koruyuculuğundan yararlanmaktır. Üyelerinden biri herhangi bir haksızlığa uğradığında bu haksızlığın intikamını almak, dara düştüğünde maddi/manevi destek vermek ve bir aile kurabilmesi için yardım etmek gibi görevlerin hepsi ait olunan toplumsal gruba, soya, klana ya da eğer ortaya çıkmışsa güçlü bir hamiye düşer. Dolayısıyla, herhangi bir grubun ya da güçlü bir haminin koruyuculuğunu elde etmeden özgürleşmek bir kurtuluş değil, ancak “toplumsal bir intihar” olabilir⁸⁶.

Burada Patterson şemasındaki özgürlük kavramının yalnızca bireysel özgürlükten oluşmadığına yeniden dikkat çekmek gerekebilir -ki ben de Patterson'un iddiasını dikkate almaya değer kılan şeyin bu üçlü ilişki olduğunu düşünüyorum. Farklı köle sahibi toplumlarda, aidiyeti ya da koruyuculuğu pekiştirme unsurlarıyla, kölecilik sivil –siville kastedilenin demokratik bir katılım değil, bir aidiyet olduğunu unutmadan– ve hâkimiyete ilişkin özgürlük pratiklerine yaklaşabilir ya da bunlar birbirlerine karşıt olarak konumlandırılabilir. Örneğin,

⁸⁵ **Slavery in Africa, Historical and Anthropological Perspectives**, der. Suzanne Miers & Igor Kopytoff, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1977, s. 17.

⁸⁶ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 26.

Eski Mezopotamya ya da Mısır'da herkesin herhangi bir akrabalığa, kabileye ya da toplumsal bir gruba aidiyetten önce Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan kralın ya da imparatorun kölesi olduğu iddia edilebilir ve toplumdan ayrışmaya başlayan yönetici figürü Tanrısal olanın nihai temsilcisi haline gelebilir. Ancak sivil ile hâkimiyete ilişkin özgürlük arasındaki bu kolaylıkla özetlenemeyecek, ama esas konumdan kopmamak için şimdilik bir yana bırakmak zorunda olduğum ikili ilişkiler bir yana, Patterson'un iddiasıyla bireysel, hâkimiyete ilişkin ve sivil özgürlüğü ilk defa bir arada ele alan üçlü akor yalnızca Eski Yunan'a, yani Eski Yunan'dan temel olarak anlaşıldığı şekliyle Atina demokrasisine özgüdür.

2.1.2. Yabancı ve Söyleviyle Atina Demokrasisi

Bireysel, hâkimiyete ilişkin ve sivil özgürlük seslerinin birlikte duyulabilmesi için, efendi/köle ilişkilerinin toplumun diğer kesimlerinde yaratabileceği huzursuzluğu bertaraf edebilecek ve toplumsal aidiyeti radikal bir dönüşümden geçirebilecek toplumsal bir yapının ortaya çıkması gerekir. Patterson'un temel iddiası M.Ö 7. ve 4. yüzyıllar arasında gerçekleştirilen siyasal ve ekonomik devrimlerle Atina'nın böyle bir toplumsal yapıyı sağladığı ve dolayısıyla özgürlük şarkısını tüm akorlarıyla birlikte söylemeye başladığıdır⁸⁷.

Bu dönemde maden ihracatına, zanaata ve ticarete dayanan, kentsel olduğu söylenebilecek girift bir ekonomik ağ ortaya çıkmış, bu ekonomik gelişim içinde kentli aristokrat kesimi ayakta tutabilecek köle emeğine ihtiyaç duyulmuş, aynı süreç içinde nüfusun köle olmayan büyük bir kısmının aristokratik kesimlerin ekonomik ve toplumsal hâkimiyetinden görece bağımsızlaşması sağlanmış ve bunu bütün yetişkin erkek yurttaşların yönetime katılabilmesini sağlayan demokrasi deneyimi izlemiştir.

Yaygın olarak bilinen bu son unsur yüzünden, pek çok araştırmada Atina'yı Atina yapan ve bugün halen ondan bahsetmemizi sağlayan şeyin demokrasi

⁸⁷ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 70.

deneyimi olduğuna dikkat çekilir. Gerçekten, “polisin özelliği, temel siyasal ilişkilerin yönetenler ile yönetilenler arasında değil, yurttaşlar arasında olmasıdır.⁸⁸” Bu hem benzerlerinden oldukça farklı bir siyasal anlayış hem de bundan bağımsız düşünülemeyecek olan özgün bir toplumsal-ekonomik örgütlenme anlamına gelir ve her iki unsur da öncelikli olarak varlıklı toprak sahipleriyle varlıksız köylüler arasındaki çekişmede düğümlenir.

MÖ 12 ile 9. yüzyıllar arasındaki Yunan toplumlarına dair en önemli bilgiler genelde Homeros’a dayandırılır, çünkü edebiyat gerçekten de büyük bir sosyolojik tespit kaynağıdır. Homerik Çağ ya da Kahramanlar Çağı olarak adlandırılan bu dönem temel olarak *oikos*’a, yani haneye dayanan ve hane ocağını kutsal kabul eden aristokratik kabilelerin hâkim olduğu bir dönemdir. *Prytaneion* ocağında kutsal ateşin yandığı şehir anlamına gelir ve Solon öncesi bütün kabile şefleri (*arkhonlar*) bu kutsal ateşin yandığı “başkan evleri”nde ikamet ederler⁸⁹. Bu dönemdeki Atina polisinin köle ya da yabancı olmayan nüfusu *eupatrides* (soylular), *geomores* (küçük çiftçiler), *demiurgos* (zanaatkarlar) ve *thetes* (yoksul köylüler) olarak dörde ayrılır ve Solon öncesi dönemde siyasal görevler soylu sınıftan gelen dokuz *arkhon* arasında paylaşılır. Bir yıllığına görev alan ve görev süresi biten eski *arkhonlar* *Areopagus* Meclisinin üyesi olurlar. Ve tıpkı siyaset gibi, kabile kurallarına dayanan hukuk da soyluların tekelindedir⁹⁰.

Ancak böylesine bölünmüş bir toplumdan beklenebileceği üzere, özellikle MÖ 7. yüzyılda sınıflar arasında ciddi gerilimlere rastlanır. Atinalı bir soylu olan Kylon 630 yılında başarısız bir iktidarı ele geçirme girişiminde bulunur. Bunun üzerine, bir daha böyle bir ayaklanma yaşanmaması amacıyla kabile hukukunun yazılı bir derlemesi olan Drakon Yasaları çıkarılır. En küçük hırsızlığı bile ölüm cezasıyla cezalandırarak sınıflar arası çatışmaların önüne geçmek isteyen Drakon Yasaları beklenileni vermez ve hem aristokratların kendi aralarında hem de

⁸⁸ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2008, s. 29.

⁸⁹ Ayhan Yalçınkaya, “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, der. Mehmet Ali Ağaoğulları, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 26.

⁹⁰ Ayhan Yalçınkaya, “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, s. 36.

aristokratlarla köylüler arasındaki gerilimli ilişkilerin son bulmaması üzerine, 594'te Solon bir yasa yapıcı olarak görevlendirilir.

Pek çok reformcu gibi kendisi de bir soylu olan Solon'un bu gerilimlere yönelik çözümü köylüleri çeşitli bağımlılık ilişkilerinden kurtarmak, var olan borçları silip borç nedeniyle oluşan kölelik gibi pratikleri kaldırmak ve köylülerin topraklarıyla emeklerinin bir bölümünü aristokratlara vermelerinin önüne geçmek gibi tedbirler almak olur. Soy bağlarına dayanan geleneksel hiyerarşik ilkelerin yol açtığı kişiler arası bağımlılık ilişkileri yerine, eşit bir yurttaş toplumuna bağlılığı etkili kılmaktır amaç. Ve bu amaç uyarınca, bütün yurttaşların başvurabilecekleri mahkemeler kurulmaya başlanır ya da suçlar akrabalar grubuna değil, bütün yurttaşlar topluluğuna karşı işlenen haksızlıklar olarak nitelendirilerek yeniden tanımlanır hale getirilir. Ama yurttaşlar halen servet dilimlerine göre sınıflandırılır ve *arkhon* olup *Aeropagus*'a girme hakkı yalnızca en üst sınıfa tanınır.

Elbette Solon'un reformları aristokratik hanelerin gücünü bir anda azaltmaz ya da gerilimleri sona erdirmez, ama gerilimleri yurttaşlar topluluğuna aktararak kendisinden sonra gelecek reformculara bir yol haritası sunar. Farklı katmanlardaki bağımlılık ilişkilerini törpüleyerek başkası adına çalışmaya bir son vermeye işaret eden bu yol 6. yüzyılın sonlarında gerçekleşen Kleistenes'in reformlarına kadar uzanır ve bu reformlarla Atina demokrasinin kurumsal bir yapıya kavuştuğu söylenir⁹¹. Kleistenes'in yaptığı belki de en önemli şey polisin siyasal yapılanmasını değiştirmesi ve *genos*'u *deme*'ye dönüştürerek soy bağına dayanan örgütlenme yerine mahalli örgütlenmeleri geçirmesidir.

Mahalli demokrasinin temeli olan *deme* Attika'nın birkaç köy ya da mahallesini birleştirerek oluşturulan ve soy hiyerarşisini yurttaş eşitliğine dönüştürmek için atılan en somut adımlardan biridir. Siyasal görevlilerin büyük bir bölümü bütün yetişkin erkek yurttaşlar arasında çekilecek kurayla belirlenir; ayda 40 kez bir araya gelen ve yüksek rütbeli askeri görevlileri atamak dahil pek çok

⁹¹ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, s. 48; Mehmet Yetiş, "Antik Atina'da Demokrasinin Gelişimi: Soloncu Pasif Devrimden Peisistratos'un Tiranlığına", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 54, Sayı 2, 2015. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ausbf/issue/3222/44863> (erişim: 03.03.2018)

görevi bulunan Meclisin gündemi, her bir *deme*'nin gönderdiği katılımcılardan oluşan Beşyüzler Meclisi tarafından denetlenir. Bir diğer reformcu olan Ephialtes ile birlikte *Areiospagos*'un siyasi davalardaki hukuki yetkisi 462-61 yıllarında kaldırılır ve bu yetki bütün erkek yurttaşların katılabildiği bir jüriye aktarılır. Politik davalardaki yargılama yetkisinin halktan oluşan böyle bir jüriye verilmesi, *demos*'a yönetim üzerinde oldukça etkili bir denetim gücü verir ve yine kurayla seçilen bir halk mahkemesi özel ya da kamusal davalarda yüksek mahkeme görevi görür⁹². Kleistenes'in reformlarıyla yaratılan ve on yüksek görevliden oluşan yüksek generallik mevki belirli bir varlık sahibi olmayı gerektirir ama bu generaller Meclis içinde, halk tarafından seçilir.

Elbette, bu önemli gelişmelerle aristokratik değerlerden farklı olan yeni bir özgür insan kavramının ortaya çıktığı söylenebilir. Örneğin, Wood özgürlük anlamına geldiğini ileri sürdüğü *eleutheria* sözcüğüne Orta Doğu ya da Asya'nın kadim dillerinde karşılık gelen hiçbir sözcük bulunmadığına dikkat çeker ve son derece değerli bulduğu bu farklılığı Yunan köylülerinin her türlü esaretten kurtuluş çabalarına dayandırır. Ona göre, “köylülüğün özgürleşmesi geniş bir yelpazedeki bağımlılıkları silip atarak arkasında özgürlük ile esaret arasında keskin ikili bir karşıtlık bırakır; birisi yurttaşın özgürlüğü olurken diğeri hiçbir yurttaşın düşünemeyeceği bir durum haline gelir.”⁹³

O halde, hiçbir yurttaşın düşünemeyeceği zorunlu ya da bağımlı çalışma böylelikle ortadan mı kalkar? Yurttaşlar için evet, kalkar; çünkü reformcuların niyeti ne olursa olsun, Atina'da doğmuş özgür yurttaşlar için borç köleliğinin ve bağımlı çalışmanın kaldırılmasının sonucu, en azından M.Ö 5. yüzyıl itibariyle başkası adına zorunlu ve bağımlı çalışmanın genel olarak son derece utanç verici kabul edilmesi olur. Tabii burada başkası adına çalışmakla kastedilen hiçbir şekilde çalışmama değil; kimin için, ne zaman çalışılabileceğinde söz sahibi olma ve emek

⁹² Janet Coleman, *A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity*, Wiley-Blackwell Publishers, 2000, s. 26.

⁹³ Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 43.

sürecinin tümünü denetim altında tutan kişisel bağımlılıklardan kurtulma anlamına gelir.

Toprak sahibi verdiği mücadeleler sonucu özgür bir yurttaş olma ayrıcalığına sahip olan bir köylünün artık kendisi adına daimî olarak çalışmaya zorlanamayacağını bilir, ama akıllı bir toprak sahibinin fazla üzülmeye gerekmez. Bu kaybı telafi etmenin son derece pratik bir yolu vardır: Kolay kolay ayaklanamayacak, zira kendi adına karar verme inisiyatifinden yoksun olduğu düşünülen ve “iki ayaklı hayvan” olarak adlandırılan toplumsal ölümlere özgü bir yol.

Wood yurttaş özgürlüğünün kölelik pratiğinden bağımsız düşünülmemeyeceğinin farkındadır. Atinalıların özgürlüğü bu denli vurgulamalarının nedenlerinden birinin özgürlük ile kölelik arasında çizilen keskin ayrımlardan kaynaklanabileceğini ama yine de, özgün Yunan özerklik ve kendine yeterlilik kavramlarının başlangıç noktasının başka bir şey olması gerektiğini söyler ve köleliğin bu kavramların nedeni olmaktan çok bir sonucu olduğunu ileri sürer⁹⁴. Patterson ise buna karşı, esas belirleyici olanın kölelik pratiği olduğunu, çünkü siyasal eşitliğin kazanılma başarısının kölelik olmadan mümkün olamayacağını iddia eder: Topraksız köylüler her şeyden önce daha eşit bir ekonomik düzenleme ve daha çok toprak ister, ama bu taleplerinde yeteri kadar başarılı olamayıp temel kazanım olarak siyasal anlamda eşit olarak tanınma hakkını elde ederler. Üstelik bu siyasal kazanımların hepsi kendileri de aristokrat olan reformcular tarafından verilir. Bu durumda neden böyle bir adım atıldığını sorar ve bu başarıdaki bütün payın köylülere verilemeyeceğini ileri sürer Patterson⁹⁵.

Ona göre “köylülere paha biçilemez övgüler düzmenin bir anlamı yoktur”⁹⁶, çünkü insanlık tarihinde başlangıç derecesinde bir okuma yapmak bile, insana büyük toprak sahibi efendilerin köleleriyle karşılaşan köylülerin kölelere verdikleri ilk tepkinin merhamet olmayabileceğini hissettirir. Köle varlıklı kesimler açısından daha da varlıklı olmanın bir aracı, varlıksız kesimler içinse iş gücüne yönelik bir

⁹⁴ Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 43.

⁹⁵ Orlando Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture*, s. 77.

⁹⁶ Orlando Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture*, s. 77.

tehdittir. Üstelik bu hayati tehdit topluma dışarıdan empoze edilmiş; nereden geldiği, hangi dili konuştuğu ve ne olduğu belli olmayan yabancılardan gelir. Sıklıkla gözlemlenebildiği gibi, bu tehdit ve yabancılık unsurlarının bir araya gelip oldukça tanıdık başka bir unsura, yani yabancı nefretine yol açması son derece olasıdır.

Finley şu ya da bu şekilde kölecilik pratiğini uygulayan toplumlarla köleci olarak adlandırılacak toplumların analitik olarak birbirinden ayrılması gerektiğini söyler ve toplumların büyük bir bölümünde belirli kölelik pratiklerine rastlanabilse bile köleci, yani yapısal olarak kölelere dayanan toplumlara tarihte ender olarak rastlandığının altını çizer. Ona göre, bir toplumun köleci olarak adlandırılabilmesi için özel toprak mülkiyetinin az sayıda insanın elinde toplanması ve bu insanların akrabalık ilişkilerinin toprağın devamlı işlenmesi için gerekli sayıda daimî işgücünü sağlayamaması, toprak mahsullerini ya da işlenen ürünleri satabilecek bir pazara sahip olunması, toprağın işlenmesi ve pazarda satılacak ürünlerin üretimi için dış iş gücüne, yani savaşlarda esir alınacak yabancılara ihtiyaç duyulması gerekir⁹⁷. M. Ö 6. yüzyıldan itibaren, Atina bu her üç unsuru da sağlayan istisnai bir toplumdur ve daimî iş gücü olarak kullanılan kölelerin yabancılığı hem bu üç unsuru hem de yurttaşlık bilincini birbirine bağlayan yeri doldurulamaz bir tutkal görevi görür.

Bu tutkal içinde, sınıfsal bir gerilimin beslediği yabancı düşmanlığı Atina doğumlarının yerliliğini kutsar ve onu değerli hale getirir. Kutsal olan ata toprağını yabancılarla kirleten efendinin bu yabancılardan kanları ve terleriyle elde ettiği zenginliğin bedeli, kutsal olan şehri diğer özgür doğumlarla daha eşit biçimlerde paylaşmaktır⁹⁸. Dolayısıyla, sivil özgürlük aslında varlıklı toprak sahibi ile varlıksız köylü arasındaki gerilimi yerli ve özgür yurttaş ile yurttaş olmayan arasındaki gerilime dönüştürür ve bu dönüşümle ilksel gerilimleri daha kabul edilebilir kılar. Ne de olsa, topraklarını paylaşmaya yanaşmasa bile nereden geldiği, hangi dili

⁹⁷ Moses I. Finley, **Ancient Slavery and Modern Ideology**, Markus Wiener Publishers, 1998, s. 154.

⁹⁸ Janet Coleman, **A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity**, s. 35.

konuştığı ve hangi tanrılara taptığı –ya da tapıp tapmadığı– belli olmayan yabancı-kölelere kıyasla, en azından Attika'nın aynı ortak atalarına ve Tanrılarına tapar, aynı ataların dilini konuşur ve aynı atalara değer verir varlıklı efendi.

Elbette, bu ortak sivil özgürlük sınıflar arası çatışmaları tamamen ortadan kaldırmaz ve aristokratların köylüler ya da sıradan zanaatkarlarla eşit olmayı kolaylıkla kabul ettikleri söylenemez. Başkaları pahasına özgür olma anlamına gelen hâkim özgürlük arzusu bir anda silip gitmez. Ama Patterson'a göre yeni bir dış yabancı, yani Perslerle bireysel, hâkim ve sivil özgürlük sesleri arasında M.Ö. 5. yüzyılda kurulmaya çalışan kırılma dengesi sağlanabilir ve özgürlük şarkısının tam anlamıyla söylenmesi mümkün hale gelir⁹⁹.

Bu sefer içerideki değil, dışarıdaki yabancıyla karşı karşıya gelen Atinalılar açısından, Pers savaşları halen gerilim halinde bulunan sivil ve hâkim özgürlüğü birbirine yaklaştırır ve hâkimiyete ilişkin özgürlük, kendisinden başka hiçbir topluluğa boyun eğmeyen özerk bir topluluk anlamına gelecek dışsal bir boyut kazanarak özgürlük şarkısının diğer iki sesini birleştiren bir kök sese dönüşür. Yabancıyla olan savaşın böyle bir birleştirici görevi görmesi oldukça kolaydır; çünkü Persler gibi güçlü köle ticareti ağlarına sahip bir imparatorluk karşısında alınabilecek herhangi bir yenilgi köleleşme, yani bireysel özgürlüğün kaybını son derece yakın bir ihtimal haline getirir.

Kölelik ihtimali savaşı bir özgürlük savaşına, Atina'yı da Persler ya da diğer barbar kavimlere karşı bir özgürlük timsaline dönüştürür. Modern bir göz açısından oldukça tutarsız bulunabilecek şey, Atinalının kendi bakış açısına göre yeterince tutarlıdır: köleleri kendilerine bir nefes kadar yakın olabilir, ama özgürlük kölelik karşıtlığıyla ve başkalarının özgürlüğü pahasına tanımlandığına göre, Atina'nın özgürlüğüyle övünmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

Perslere karşı verilen savaşın kazanılmasıyla, geleneksel anlamda aristokratik bir kavram olan *arete* savaşın bütün yurttaşların er meydanında gösterdikleri ergüçü ya da kendi kendine yetebilen özerk bir toplum olma gibi

⁹⁹ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 81.

anlamaları içerecek şekilde genişler ve demokratik bir yeniden dönüşüm geçirir. Onur ya da şeref gibi bireysel aristokratik değerleri kolektif bir değer haline getiren şey, ortak ana ya da ata yurdunun özgürlüğüdür. Savaşa yalnız aristokratlar değil, bütün yurttaşlar katıldığına göre, bütün özgür yurttaşlar bu zaferdeki payla ve elbette Yunan olmakla övünebilirler. Dolayısıyla, *arete* demokratikleşir demokratikleşmesine, ama bu demokratikleşme hâkim özgürlükten bağımsız düşünülemez. Bireysel, hâkim ve sivil özgürlüğü birleştirip *arete*'yi demokratikleştiren, ata yurdunun bir barbar yurdu değil, özgür insanların yurdu olmasıdır¹⁰⁰. Hâkimiyet ve özerkliğin sivil olarak yurttaşlar arasında paylaşılmasıyla söylenir özgürlüğün şarkısı.

Bu üç akorlu özgürlük şarkısının ilk ve en ünlü solistlerinden biri, ünlü Cenaze Söyleviyle Perikles'tir. Spartalılarla yapılan ikinci Peloponnesos savaşının ilk yılında (M.Ö. 432) savaşta verilen kayıplar onuruna söylenen bu şarkıda, Perikles farklı her üç sese aynı anda yer verir ve üçlü koronun bilinen ilk kamusal ifadelerini dile getirir. Amaç, savaşta kahramanlıkları ve bu kahramanlıkların vücut bulmasını sağlayan mirası, yani özgür Atina'yı övmektir.

Dolayısıyla, ilk sırada sivil özgürlük gelir. Kendi sesinden dinlemek istersek, sivil bir özgürlük olarak demokrasiyi şöyle över Perikles:

Siyasi yapılanmamıza demokrasi denir; çünkü iktidar azınlığın değil, bütün halkın elindedir. Özel anlaşmazlıklar söz konusu olduğunda herkes yasalar önünde eşittir; kamu görevlerini kimin üstleneceği söz konusu olduğunda ise belirleyici olan herhangi bir sınıfa üyelik değil, kimin işi hakkıyla yapabileceğidir. İçinde polis'e hizmet etme arzusu olduğu sürece, kimse fakirlik yüzünden siyasetten dışlanamaz¹⁰¹.

¹⁰⁰ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 87.

¹⁰¹ Thucydides, **Pericles' Funeral Oration**, University of Minnesota, Human Rights Library, <http://hrlibrary.umn.edu/education/thucydides.html> (erişim: 01.02.2018).

Bu, aynı zamanda bireysel özgürlüğün sesidir:

Tıpkı siyasal yaşamımız gibi, günlük yaşamımız içinde birbirimizle ilişkilerimiz de özgür ve açıktır. Dilediği gibi yaşıyor diye komşumuzla tartışmaz; gerçek bir zarar vermese bile duygularını incitir diye ona kötü gözle bile bakmayız.

Ve halen bireysel özgürlükten bahsederek, şunları ekler Perikles:

Bana göre her bir vatandaşımız hayatın bütün alanlarında kendi kendisinin meşru efendisi ve kendi kişiliğinin sahibi olduğunu gösterebilecek bir yetiye sahiptir ve dahası, bunu olağanüstü bir zarafet ve beceriyle yapacaktır¹⁰².

Bireysel özgürlüğü anlatmak isterken insanın kendi kendisinin efendisi ve sahibi olduğuna dikkat çeken bu ifadelerin kölelik pratiğiyle ilişkisi son derece açık görünüyor ve ifadenin modern bir göz açısından hemen fark edilemeyen iddiası da tam olarak bu pratikten kaynaklanıyor. İnsanın kendi kendisinin efendisi ve sahibi olduğunu söylemeyi bir totoloji değil, anlamlı bir ifade haline getiren en önemli şeydir kölelik pratiği, zira insan ancak başka efendilere ait başka insanlar olduğu sürece kendi kendisinin efendisi ve sahibi olduğunu ileri sürebilir. Ortada köle olarak adlandırılan hiçbir insan olmadığında, insanın kendini ve kendi özgürlüğünü tanımlamak için efendilik kavramına başvurmasının da hiçbir anlamı olmaz ve Antik Dünyanın eski efendileri özgürlüğün böyle bir ilişkisellik anlamına geldiğini yeterince iyi bilirler; tıpkı Perikles gibi.

Bireysel özgürlüğü bu şekilde tanımlayan Perikles yine aynı söylevde bu bireysel özgürlük söylemine üçüncü bir ses, yani toplu bir hâkimiyetin sesini ekler

¹⁰² Thucydides, **Pericles' Funeral Oration**.

ve “asilce savaşıp asilce ölen askerlerin erkeklığın ne demek olduğunu” gösterdiklerini söyler. Şarkının ilk dizelerinde ölülerin kahramanlıkları Atina demokrasisine bağlanır, ama Perikles burada maceracı bir ruha, görev bilincine ve asil standartların altına düşmemeye gönderme yapmaktan geri durmaz ve savaşan erkek-askerlerin sonsuzluğa kadar hatırlanacak şereflerinden bahseder.

Kendi sesinden dinlediğimiz gibi, üç farklı sesi de ayrı ayrı över ve her birinin diğer ikisini gerektirdiğinin altını çizer Perikles. Patterson’u izleyerek, bu üç sesin bir araya getirildiği andan itibaren, Batı düşüncesinde özgürlük şarkısını tek bir sesle söylemenin mümkün olmayacağını iddia edecek ve *dominium*’u bu farklı seslerle olan ilişkisi içinde ele almaya çalışacağım¹⁰³.

Ama son olarak söyleve bir kez daha dönmek ve Perikles’in söylevde en son kime hitap etmiş olabileceğini hatırlatmak istiyorum. Savaşta eşlerini kaybeden dul kadınlara döner ve şunları söyler Perikles:

*Kadınlara için en büyük şeref Tanrı’nın sizi yaratmış olduğu durumdan daha aşağı olmamanızdır, ve sizi ister övsün isterse de eleştirsinler bir kadının en büyük şerefi erkeklerin kendisi hakkında mümkün olduğu kadar az konuşmasıdır*¹⁰⁴.

Mümkün olduğu kadar az konuşulan ve en sondan gelen bir kadedir kadınlara için biçilen.

2.1.3. Aristoteles’in Doğalı ve Doğal Köleler

Şu ana kadar Atina *polisi*, onun özgürlüğü ve kölecilik pratiğinden bahseden bir çalışmada Aristoteles’e değinmemek olmaz. Fiziksel bütün yollar nasıl eninde

¹⁰³ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 104.

¹⁰⁴ Thucydides, **Pericles' Funeral Oration**.

sonunda Roma'ya varıyorsa düşünsel bütün yollar da bir şekilde Aristoteles'e varır, hele de en sonunda ikinci skolastik olarak adlandırılan düşünürlerden biri olan Vitoria'ya ulaşacaksa. An itibarıyla benim yolum da Filozofa varıyor. Bu alt bölümdeki temel amacım, onu şimdiye kadar yer vermeye çalıştığım *polis* deneyimi içinde konumlandırmak ve özgürlük/kölelik ilişkisiyle ilgili düşüncelerini bu bağlam içinde değerlendirebilmek. *Dominium*'un farklı kullanımlarını bir araya getiren özgür yurttaş ve doğal kölelik gibi düşünceleri anlayabilmek için Aristoteles'i dikkate almanın kaçınılmaz olduğunu ileri süreceğim.

Bunu yaparken, Aristoteles'in bütün düşüncelerinin kölelik pratiğinin bir yansıması olduğunu ve düşüncesinin yalnızca kölelik kapsamında bir anlam taşıdığını iddia etmiyorum. Filozofun düşünceleri bundan çok daha zengindir ve elbette hiçbir düşünce sadece maddi pratiklere indirgenemez. Ama yöntem bölümünde altını çizmeye çalıştığım gibi, şeyler ve düşünceler arasında aynılık anlamına gelmeyen bir ilişkisellik varsa, yine aynı nedenle hiçbir düşüncenin maddi pratiklerden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir; bu, "büyük harfli" Filozofun düşüncesi bile olsa. Bu yüzden, Aristoteles düşüncesinin kölelik pratiğiyle olan ilişkisini incelemek bana uygun ve anlamlı bir yol gibi görünüyor: Batı düşüncesindeki özgürlük tartışmalarında önemli bir yere sahip olacak ve bütün yollar gibi Roma'ya vardıktan sonra İsa'yla buluşarak oradan Yeni bir Dünyaya ulaşacak olan bir yol.

Elbette, bu yolun gittikçe daha iyiye doğru evrilen ve doğru olanı gösteren kaçınılmaz tek yol olmadığını bir kez daha hatırlatmam gerekiyor. Aksine, Atina'dan çıkıp Salamanca'ya ya da Yeni Dünyaya varırken taşlarının diziminden üzerindeki yolculara kadar pek çok şeyi değişen oldukça engebeli bir yoldur bu. Engbeler ve tehlikeler içinde Atina'dan Salamanca'ya ulaştığında formu büyük ölçüde değişmiş olan bu dizimin temel yapıtaşına *dominium* adını verebileceğimizi ileri süreceğim. Oldukça maceralı bir yol izleyen bir sözcük ve kavramlar dizimidir *dominium*. O halde, bunun için öncelikle başlangıç noktalarından birine, yani ana hatlarıyla Aristoteles düşüncesine dönmem gerekiyor.

Geleneksel Batı düşüncesi kendini Eski Yunan'ın mirasçısı olarak adlandırmaktan genelde büyük bir gurur duyar; ama bu Eski Yunan tasavvuru Atina demokrasisinin kendisinden çok, bu demokrasinin Platon ve Aristotelesçi yorumlarına dayanır. Ve ne yazık ki her iki düşünürün de birer demokrasi aşığı oldukları söylenemez¹⁰⁵. Ama ona karşı çıksalar bile, bu karşı çıkışların hedefini ve kapsamını belirleyen yine demokrasi deneyimi ve bu deneyimin kavramsallaştırılması olduğuna göre, filozofların siyasal düşünceleri demokratik *polis* deneyimiyle –ve bu deneyim de kölelik pratiğiyle– ayrılmaz bir ilişki içindedir.

Atina demokrasisi yurttaşların kendi kendilerini yönetmeleri pratiğine dayandığına göre, *polis*in siyasal yönetimi açısından belirleyici olan yurttaşın kimliği meselesidir ve yaklaşık 200 yıllık gelgitli bir demokrasi tarihi her şeyden önce bu yurttaşı anlatan bir hikayedir. Elimizdeki veriler birleştirildiğinde karşımıza çıkan demokratik yurttaş ise erkek, yetişkin ve özgür doğumlu bir Atina yerlisidir. Bu, M.Ö 451 yılı itibariyle köle, kadın, çocuk ve yabancı olmama anlamlarına gelir. İyi ve itaatkâr köleler azat edilebilir, Aristoteles gibi Atinalı olmayan yabancı Yunanlılar da şehre yerleşebilir, ama bu onları bir Atina yurttaşı haline getirmez. Bir yurttaş olmak için, kişinin –elbette erkeğin– anne ve babasının her ikisinin de özgür statülü bir Atina yerlisi olması gerekir.

M.Ö. 312'de yapıldığı söylenen bir nüfus sayımı, özgürlüğün sayısal bedellerinin dökümünü çıkarır: 10.000 özgür statülü ama yurttaş olmayan yabancı (metek) ve 400.000 kölenin arasında yalnızca 21.000 yurttaşa rastlanır¹⁰⁶. Yurttaşlar kurayla çeşitli kamusal görevlere atanabilirler, ama herhangi bir atamadan önce günümüzdeki güvenlik soruşturmaları benzeri bir soruşturmadan geçerler. Soruşturmalarda ebeveynlerinin kim oldukları, adayın ailesine iyi davranıp davranmadığı ya da ata ocağına yönelik dini sorumluluklarını yerine getirip getirmediği gibi kıstaslar incelenir ve ancak soruşturmayı başarıyla geçen bir aday kamu görevlisi olmaya hak kazanır.

¹⁰⁵ Oktay Uygun, **Devlet Teorisi**, XII Levha Yayınları, İstanbul, 2014, s. 116.

¹⁰⁶ Ayhan Yalçınkaya, “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, s. 39.

Perikles'in ünlü Cenaze Söylevi demokrasiye bir övgüdür, ama işlerin kötüye gitmesi ve yirmi yedi yıl süren Peleponnesos savaşının kaybedilmesi övgüyü bir sövgüye dönüştürür. Demokrasi karşıtları savaşın kaybedilmesini fırsat bilir ve M.Ö. 411 yılında oligarşik bir hareketle yönetimi ele geçirirler. Oligarşinin, özellikle de Spartalılar tarafından desteklenen Otuzlar Tiranlığının sekiz ay süren şiddetli baskısı demokratik bir direnişe yol açar ve çoğu sürgündeki zanaatkarlardan oluşan demokrasi taraftarlarının Spartalılarla Tiranları Piraeus limanındaki savaşta alt etmesiyle, demokrasi M.Ö. 403/402 yıllarında yeniden kurulur. Ama zaten fazlasıyla kırılğan olan bu yeniden kuruluş, yeni bir yabancı düşman olarak sahneye çıkan Makedonya'nın sürekli saldırılarına dayanamaz ve M.Ö. 339 yılında gerçekleşen Khaironeia Savaşı'yla, Atina tümüyle Makedonyalıların etkisi altına girer.

Aristoteles böylesine çalkantılı bir dönemde, M.Ö. 384 yılında bugünkü Selanik'in yakınlarındaki Stageria'da doğar. Hayat boyu yakasını bırakmayacak olan yabancı Makedonya'yla olan ilişkileri kendisi daha dünyaya gelmeden belirlenir, zira Makedonya Kralı'nın özel hekimliğini yapmış Nikomakhos'un oğludur. 17 yaşındayken babasından farklı bir yol izleyerek Platon'un *Akademia*'sına katılır ve yaklaşık yirmi yıl boyunca Atina'da kalır. Platon'un ölümüyle ve Makedonya karşıtlığının fazlasıyla hâkim olduğu bir dönemde Makedonya'ya olan yakınlığıyla bilinen bir yabancı olmanın etkisiyle 347 yılında Atina'dan ayrılır, *Akademia*'dan arkadaşı ve Assos'un yöneticisi Hermeias'ın çağrısıyla yaklaşık üç yıl boyunca Assos'ta kalır. Hermeias'ın Persler tarafından öldürülmesiyle Assos'un karşı kıyısı Midilli'ye kaçar ve M.Ö. 343'te Makedonya Kralı Philippos'un daveti üzerine Makedonya'ya giderek 13 yaşındaki İskender'in eğitmeni olur. Philippos'un ölümü üzerine ise tekrar Atina'ya geçer ve burada kendi okulu olan *Lykeion*'u kurar¹⁰⁷. Ama İskender'in M.Ö 323'deki beklenmedik ölümü sonrası, Makedonya'yla olan sıkı ilişkileri yine bir yabancı olarak yaşadığı hayatını kolaylaştırmaz ve dinsizlik suçlamasıyla mahkemeye verilmesi üzerine bir

¹⁰⁷ Filiz Zabcı, "Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset", **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, s. 126.

kez daha kaçarak Atina'yı terk eder. Ölümü onu Atina'da değil, Khalkis'te bulur ve bu yabancı filozof 62 yaşında hayata gözlerini yumar.

Ama orada doğmasa ve huzur içinde ölemese bile, Aristoteles *Politikas*ında Makedonya'yı değil, aslında Atina'yı anlatır. Çünkü Aristoteles'i Aristoteles, filozofu da Filozof yapan en önemli şeylerden biri bu özgün *polis* deneyimidir, *Politika* da her şeyden önce *polis*in incelenmesidir. *Polisi* incelemek ise öncelikle *polisi* Makedonya'dan ayıran şeyi, yani *polisi polis* yapan özgünlüğü bilmektir.

Ona göre, politika sanat ya da mühendislik gibi dışsal bir şeyin üretimiyle (*poiesis*) ya da sadece bilmek için bilmeyi amaçlayan matematik gibi teoriyle değil, eylemle (*praxis*) ilgili pratik bir bilimdir. Üstelik, pratik olan her şeyin kendisiyle ilişkili olması ölçüsünde, politika pratik bilimlerin en kapsayıcısı ve en yücesidir¹⁰⁸. Ama *polis* yalnızca yaşamın değil, insana özgü iyi bir yaşamın olanağı olduğuna göre, bir pratik olarak politikanın incelenmesine geçmeden önce, neyin insana özgü olduğunu kuramsal anlamda tespit etmeye çalışmak gerekir.

Aristoteles de böyle yapar ve insan dahil her şeyi değişmez idealarla açıklamaya çalışan hocası Platon'dan farklı olarak, insanı öncelikle sürekli bir değişim ve devinime sahip evrendeki oluş süreçleri içinde anlamaya çalışır. Ona göre insanı anlamak insan doğasını anlamaktır, ama insan doğasını anlamak için öncelikli olarak etrafımızdaki şu ya da bu insanı gözlemekten başka bir çaremiz olmadığına göre, gözlemden ya da duyuşal olandan bağımsız bir idealar kuramı bize ihtiyacımız olan bilgiyi veremez. Bu dünyada ve bu insanlarla yaşayan varlıklar olarak, insanı buradan, yani duyuşal dünyadaki oluş ve devinimlerden hareketle kavramaya çalışmaktan başka bir yolumuz yoktur. “Bu insan”dan bağımsız, kendinde insan diye bir şeyi aradığımız sürece ne şu ya bu insana ne de insana özgü olan şeye ulaşabiliriz¹⁰⁹.

Ama Aristoteles'e göre bu, tikel insanlar arasında hiçbir ortaklık bulunmadığı anlamına gelmez, çünkü ne zaman duyuşal olanı gözlemleseک bireysel

¹⁰⁸ Filiz Zabcı, “Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset”, s. 128.

¹⁰⁹ Jonathan Barnes, **Aristotle, A Very Short Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 2000, s.124.

olanlar arasında bazı ortak niteliklerin bulunduğunun farkına varırız. Kediler nasıl beş değil, dört ayaklıysa etrafımızdaki insanlar da kediler gibi dört ayaklı değil, iki ayaklıdır. Üstelik, bu iki ayaklı insanlar kediler gibi miyavlamaz, ama kendi aralarında daha farklı bir şey yapar ve farklı seslere farklı anlamlar vererek toplumsal bir dil oluştururlar. Bu, onların diğer dört ayaklılardan farklı olarak konuşabilen ve düşünebilen akıllı hayvanlar olduklarını gösterir¹¹⁰.

Aristoteles tümellerin, yani tekrarladığımız gözlemler sonucu ulaştığımız genellemelerle farkına vardığımız ortak birtakım özlerin varlığını reddetmez, ama Platon'dan farklı olarak bu özlerin tikel insanlardan bağımsız bir varlığa sahip olduklarını kabul etmez. Bu özleri olana uzaklığı içinde değil, olanla ilişkileri içinde yakalamaya çalışır. Gözlemlerimiz bize gözleri daha yeni açılmış bir bebeğin hızlı bir biçimde sürekli değiştiğini ve boy atıp bir yetişkin haline geldikten sonra tekrar küçülerek yaşlanmaya başladığını gösterir; ama bütün bu değişiklikler kendisini tek bir isimle çağırdığımız aynı insan bedeni içinde gerçekleşir. Daha da ilginç olanı, bu bedenin yokluktan varlığa gelmesi, sonra da tekrar yokluğa dönmesidir. Burada, büyümek ya da küçülmekten de farklı olan niteliksel bir değişim söz konusudur.

Aristoteles değişen farklı niteliklerin gerçekleşmesine olanak veren bu temel dayanağa madde, bu maddenin üzerinde gerçekleşen ve birbirini izleyen niteliklere ise temel olarak form ismini verir. Doğa sürekli olarak bir devinim içindeyse ve devinimler zorunlu olarak kendilerini kabul eden dayanaklar içinde gerçekleşiyorlarsa, dünyadaki tikel her şey madde ve form bileşiminden meydana gelir. Aristoteles'e göre formlar değişmezdir ve "değişmede değişen" şey maddedir; ama madde tek başına değişemeyeceğine göre, doğadaki oluş ve değişimlerin meydana gelmesi bir formu bırakıp başka bir formu kabul eden maddeyle bu farklı formların bir araya gelmesine bağlıdır¹¹¹.

Madde de form da –kendisi yalnızca saf bir form olan Tanrı dışında– birbirinden bağımsız bir şekilde var olamaz, ama maddenin temel özelliği formun

¹¹⁰ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi III- Aristoteles**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, IV. Baskı, 2016, s. 133.

¹¹¹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi III- Aristoteles**, s. 140.

kendisine vereceği özellikler uyarınca şekillenmek olduğuna göre, bilginin konusu tek başına belirsiz olan madde değil, bu maddeye şeklini veren formdur. Dolayısıyla, Aristoteles için bir şeyi bilmek, onun formunu bilmektir. O halde, insanı bilmek de tikel insanların saçlarının ya da gözlerinin rengi gibi bireysel ve farklı özelliklerini bir tarafa bırakarak, insan olan bütün bireylerde ortak olan özellikleri, yani insan formunu bilmek anlamına gelir¹¹².

Her insan yaşar ve kaçınılmaz olarak ölür, ama ölen her bir insan yerine bir yenisi gelir ve böylece insan türü varlığını sürdürür. Öyleyse, ortak insan türünün ne olduğunu anlamamızı sağlayan insan formu, bu ortaklıklar ölçüsünde değişmez olmalıdır. Değişebilir maddeyi şekillendiren bu değişmezliği formu maddeden üstün kılar; ama bu form aynı zamanda hep maddeyle ilişkili ve yalnızca madde içinde görünür olduğuna göre, Aristoteles'in formu bir durağanlık değil, aslında maddenin kendini gerçekleştirdiği etkinlik anlamına gelir. Değişebilirliği içinde, madde o an fiili olarak olduğu şeyden daha geniş bir potansiyele sahiptir ve ancak formun etkisiyle bu potansiyel ileride başka fiile dönüşerek kendini gerçekleştirecektir.

Elbette burada, maddenin belirsizliği onun her şeye olanaklı olması anlamına gelmez; çünkü potansiyel “ancak belirli bir fiili kabul etmek için uygunlaştırılmış” olmaktır. En bilinen ünlü örnekle, meşe tohumu potansiyel olarak bir meşe ağacıdır; ama yine de başka bir şey değil de “sadece odur” ve “eğer ortaya bir engel çıkmazsa onun meşe ağacı olması zorunludur¹¹³”. O halde, madde ile form arasındaki rastgele bir ilişki değil, bir “aşk ilişkisidir” ve cinsiyetler arası bütün ilişkilerde olduğu gibi, bu ilişki içindeki taraflardan en azından birinin hiç de özgür olduğu söylenemez. Aristoteles'e göre, potansiyel olan fiili olanı, yani madde formu bir dışının erkeği istediği gibi ister ve elbette dışının makbulü yalnızca kendi erkeğini kabul edendir.

¹¹² Muttâlip Özcan, “Aristoteles ve Metafizik”, **Aristotelesçilik**, Cogito Dergisi, Sayı 78, Kış 2014, s. 196.

¹¹³ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi III- Aristoteles**, s. 159.

Peki, bu neden böyle olur? Bir meşe tohumunun doğası neden başka bir şey değil de meşe ağacı olmaktır ya da neden dişiye uygun olan başka bir erkek değil de tam olarak bu erkektir? Aristoteles bu sorunun cevabını ereksellik düşüncesinde bulur ve meşe tohumunu meşe ağacı, doğduğunda ağlamaktan başka bir şey bilmeyen bebeği de konuşan bir insan haline getiren şeyi doğada her şeyin belirli bir düzen ve erek uyarınca hareket etmesiyle açıklar. Evet, doğada genellemelere uymayan bazı anomalilere rastlanır, ama anomaliler hep bir istisna olarak kalıyor ve insanların büyük bir çoğunluğu konuşabiliyor ise, Aristoteles'e göre doğada türlerin sürekliliğini sağlayan belirli bir tasarı, yani ereğin bulunması gerekir.

Burada insanın aklına hemen bir yaratıcı Tanrı düşüncesi gelir; ne de olsa tasarı bir tasarlayıcıyı gerektirir. Ama –ileride Hristiyan düşünürlerini ciddi bir biçimde uğraştıracak olan bir şekilde– Aristoteles'in Tanrısı maddeye şekil verip bu şekillerin sonuçlarıyla ilgilenen ya da her şeyi yoktan var eden bir yaratıcı değildir, zira madde ve form en az Tanrı kadar ezeli ve ebedidir.

Ona göre evrendeki her varlık doğasını, yani formunu gerçekleştirme yönünde hareket eder ve bu hareketin ilkesini kendi içinde bulur; ama her hareket bir hareket ettiriciyi gerektirdiğine göre, bütün hareketlerin kaynağı ve ereği olup kendisi hareketsiz olan bir ilk hareket ettiricinin olması gerekir¹¹⁴. Bütün varlıklar maddenin belirsizliğini değişmez ve belirli olan forma yönelerek aşmaya çalışıyorlarsa, bütün varlıkların yöneldiği bu ilk kaynak ya da hareket ettirici maddenin belirsizliğinden tamamen muaf olmalıdır. Bu yüzden, Aristoteles'in Tanrısı maddeden mutlak olarak arınmış olan, dolayısıyla bütün potansiyellerin filli hale gelmiş olduğu ezeli ve ebedi bir etkinliktir. Maddeden mutlak olarak arınmış bir saf form olduğuna göre, bu etkinlik etkinliklerin en üstünü olan saf bir düşünme etkinliğidir. O halde, maddeden kurtulamayan diğer varlıklarla ilgilenmeden, onları cezalandırmak ya da ödüllendirmek gibi dünyevi dertleri olmadan ve kendisinden başka hiçbir varlığa bağlı olmadan, en mükemmel olanı yani kendi kendisini düşünür Aristoteles'in Tanrı'sı.

¹¹⁴ Oktay Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 126.

Bu durumda, en mükemmel olanın etkinliği olan akılsal düşünme, etkinlikler içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olur ve bütün varlıklar bu etkinliğe olan yakınlık ya da uzaklık derecelerine göre hiyerarşik bir derecelendirmeye tabi tutulur. Aristoteles evreni gökyüzü ve yeryüzü olarak ikiye ayırır, yeryüzündeki canlıları da bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan üç ana gruba böler ve bu farklı canlı türlerinin her birine farklı birer işlev tahsis ederek, bitkiler dahil bütün canlıları farklı ruh derecelerine göre sınıflandırır. Ruh burada, bütün canlıları kendi ereklerine yönlendiren bir yaşam gücüdür. Hiyerarşinin en altında beslenme ve üreme gibi faaliyetleriyle “besleyici ruh” a sahip olan bitkiler, bir üst basamakta hareket, duyum ve iştah gibi faaliyetleriyle “duyusal ruh” a sahip olan hayvanlar, en üstte ise kendine özgü düşünme faaliyetiyle “düşünen bir ruh” a sahip olan insanlar bulunur. Hiyerarşinin her üst basamağı hem bir alt basamağın hem de kendi basamağının ruhsal özelliklerini barındırır; dolayısıyla insan hem besleyici, hem duyusal hem de akıllı bir ruha sahiptir¹¹⁵. Bu ortaklık ve farklılık ilişkisi bir yandan insanın diğer canlılarla paylaştığı ortak özelliklere dikkat çeker, diğer yandan da insana özgü olan şeyin bu ortak özelliklerin üstüne çıkmak olduğunu gösterir.

Doğada her şey kendi doğasına, yani onu en yetkin hale getirecek olan ereğine ulaşmaya çalışır; ama yine de her canlı türünün en yetkin haline ulaşmaya başaramaz. Dolayısıyla, Aristoteles için doğada gözlemlenen her şeyin kendi doğasına uygun olduğu söylenemez¹¹⁶. Türün doğasına uygun olan, onun formuna ve ereğine, yani gözlemleyebildiğimiz en yetkin haline uygun olması gerektir; ama her tikel birey bu yetkin olana ulaşamadığına göre, Aristoteles’in doğal olanı türünün en yetkin ve en mükemmel üyelerine işaret ederek olması gerekeni gösteren normatif bir anlama sahiptir. Yalnızca insan bedeninde doğmak ve iki ayaklı olmakla insan diğer hayvanlardan ayrılmaz, çünkü gerçek anlamda insan olma ayrıcalığına erişebilmek için besleyici ve duyusal ruhun üstüne çıkıp insana özgü

¹¹⁵ Hatice Nur Erkızan, “Aristoteles’in İnsan Doğası Üzerine”, **Aristotelesçilik**, s. 242.

¹¹⁶ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 262.

olana ulaşmak gerekir¹¹⁷. Beauvoir'ı hatırlayarak yinelemek gerekirse, Aristoteles'e göre gerçekten de "insan doğulmaz, insan olunur".

İnsan bedeninde doğan her canlı insana özgü en yetkin olana ulaşamaz, çünkü madde hem formunu gerçekleştirme potansiyeline hem de ona direnme olanağına sahiptir. İnsanı düşünen bir hayvan olarak tanımlayan, formların değişmez olduğunu söyleyen, ama bir yandan da her insanın bu yetkinliğine ulaşamadığını ileri süren Aristoteles, bu şekilde ortaya çıkan sorunu insanlar arası farklılıkları değişmez olan formun aksine değişebilir olan maddeye yönlendirerek çözmeye çalışır. Formla denetlenmeye ve en yetkin haline ulaştırılmaya çalışılan madde forma her zaman itaat etmez, o halde ancak maddeyi bir erkek gibi denetim altına alabilecek akılsal yetileri geliştirmiş olanlar insana özgü olana ulaşabilirler.

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özelliği, bir potansiyel olarak akla sahip olması ve bu potansiyeli etkin kılarak yaşamını akla göre yönlendirmesidir. İnsan eylemleriyle ilgili pratik bir bilim olan politikanın temel meselesi ise insana uygun iyi bir yaşamın gerçekleştirilmesidir. O halde, insana uygun iyi bir yaşamın, temel olarak akla uygun pratik bir etkinlik olduğu söylenebilir¹¹⁸. Aristoteles'e göre, akıl aslında pek çok zihinsel etkinliği kapsayan bir kavramdır ve dolayısıyla yalnızca pratik akıldan oluşmaz¹¹⁹. Teorik akıl bilimsel düşünmeyle (*logos*), yani kendisi aracıyla diğer her şeyin bilinebildiği ilk nedenlerle ilgilidir. Her şey bu zorunlu, dolayısıyla en kesin bilgilerin bilinmesiyle başlar, bilgelik de bu zorunlu nedenlerin bilinmesidir¹²⁰. Ama politika bilgelikten farklı bir akı gerektirir, çünkü her eylem kendi yetkinliğini amaçlasa da, insan eylemleri matematiksel bir kesinliğe sahip değildir. Zorunlu ilk nedenlerden farklı olarak, insan eylemlerinde kesinlikten değil, olumsuzluktan bahsedilir.

¹¹⁷ Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'in İnsan Doğası Üzerine", s. 246.

¹¹⁸ Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1098a 1-20, İngilizceye çev. Robert C. Bartlett & Susan D. Collins, The University of Chicago Press, Chicago, 2011, s. 13. Ayrıca bkz., Mustafa Günay, "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", **Aristotelesçilik**, s. 249.

¹¹⁹ Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1139a 5-15, s. 116.

¹²⁰ Filiz Zabcı, "Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset", s. 135.

Ancak bu olumsuzluk aklın kullanımına engel değildir, pratik akıl ve karar verme (*prohairesis*) de tam olarak burada –olumsal olanda– devreye girer. İnsan yalnızca dünyaya dair o büyük merakını gidermek, yani bilmek için bilmek amacıyla değil, diğer insanlarla insana özgü bir yaşam içinde yaşamak için de akla ihtiyaç duyar; çünkü insana özgü bir yaşam sürmek için akla uygun etkinliklerde bulunmak gerekir¹²¹. Aristoteles için insana uygun yaşamın anlamı etkin olmak, etkin olmak ise bilinçli tercihlerde bulunmaktır. Tercihle bulunmak aklın kullanımını gerektirir, çünkü akıl sahibi olmayan varlıklar arzu ya da tutkuları, dolayısıyla istekleri uyarınca belirlenirler. Etkin olmak bilinçli tercihlerde bulunmak demekse, yalnızca “kendine hâkim olan”, yani arzu ya da tutkularını sistemli bir akıl yürütmeye bilinçli bir tercihe dönüştürenler yetkin bir insani etkinlikte bulunabilirler¹²².

Öyleyse, kendine hâkim olmanın Aristoteles düşüncesinde ne kadar merkezi bir yere sahip olduğu ve bu hâkimiyetin insan olabilmekle ne kadar yakından ilişkili olduğu kolaylıkla fark edilebilir. Ona göre, pratik akıl ilgilendiren politika da etik de aynı amacın peşindedir: Hayatta her insan mutluluğa (*eudaimonia*) ulaşmaya çabalar, yani kendisi için en iyi olanı arar. İnsan kendisi için en iyi olanı aradığına göre, bu iyinin hayatı insanca yaşanılır kılabilecek bir şey olması gerekir. İnsanca bir yaşam ise insanı diğer varlıklardan ayıran şeylerin göz önünde bulundurulmasını gerektirir. “Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, oysa biz insana özgü olanı arıyoruz¹²³” der Aristoteles. O halde, bitkilerden farklı olanı yakalayıp mutlu olabilmek, akla sahip olmak ve akla dayalı tercihlerde bulunmak demektir. Bu aynı zamanda, mutluluğa yani insani yetkinliğe ulaşabilmek için potansiyel olarak akla sahip olmanın yeterli olmayacağını gösterir, çünkü insanın yetkin olması onun potansiyel olanı fiili olana dönüştürüp bilinçli tercihlerde bulunarak kendine hâkim olmasıdır. Türe özgü olan ancak en yetkin bireylerin etkinlikleriyle

¹²¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140a24-1140b8, s. 120. Janet Coleman, *A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity*, s. 123.

¹²² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1111b4-1112a20, ss. 46-49. Ayrıca bkz. Kaan H. Ökten, “Prohairesis ve Dikaiosune”, *Aristotelesçilik*, s. 303.

¹²³ Filiz Zabcı, “Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset”, s. 136.

saptanabiliyorsa, insanca bir yaşam sürebilmek için potansiyel olanı aklın hâkimiyeti altına alıp etkin olmaktan başka bir yol yoktur.

Türkçeye genellikle erdem olarak çevirdiğimiz Aristoteles'in *arete*'si aslında insanın bu etkin olma durumudur ve filozofa göre, insan ancak bilinçli bir tercih sonucu gerçekleştirdiği eylemlerini bir alışkanlık haline getirerek *arete* sahibi olur. Ruh etkilenimler (*pathos*), olanaklar (*dynamis*) ve huylar (*heksis*) olarak üçe ayrılır ve *arete* doğuştan gelen değil, ancak bilinçli etkinlikler sonucu elde edilen bir şeyse, o bir etkilenim ya da olanak olamaz. O halde "insanın *arete*'si iyi insan olmasını ve kendi işlerini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huydur." Burada işten kastedilen, ruhun akla uygun etkinlikleridir ve bu etkinlikler ikiye ayrılarak karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olarak adlandırılır. Hiyerarşisine uygun bir biçimde, Aristoteles ruhta biri akıldan yoksun diğeri akıl sahibi olan iki yan bulunduğunu söyler ve bunları da yine iki alt gruba böler. Akıldan yoksun yan, akıldan hiçbir şekilde etkilenmeyen bitkisel olan yan ile akıl tarafından hâkimiyet altına alınması mümkün olan arzulayan-iştah duyan yandan oluşur. Akıllı yan ise zorunlu varlıkları bilen bilimsel yan ile olası varlıkları bilen pratik yandan meydana gelir. Bu ayrımlar uyarınca, pratik akılla ilişkili olan karakter erdemleri, ruhun akıl sahibi yanının alışkanlık haline gelmiş seçimlerle arzulayan-iştah duyan yanı hâkimiyet altına almasıyla ortaya çıkar¹²⁴.

Bütün bu ayrımlar *polis* ve onun özgür insanı açısından nasıl bir sonuç doğurur? Perikles gibi söylevleriyle değil, yer yer oldukça kuru tasnifleriyle ünlü bir filozofa özgürlük şarkısı söyletmek pek kolay değildir. Nitekim Filozof bir demokrasi aşığı da değildir. Ama Patterson'u izleyerek daha önce altını çizmeye çalıştığım gibi, Antik özgürlük şarkısı sadece demokrasi övgüsünden değil, birbiriyle gerilimli bir ilişki içindeki farklı üç sestem oluşuyorsa, şimdiye kadar ana hatlarıyla ele almaya çalıştığım Filozofun, temel sesi aklın hâkimiyetine dayanan, yani her şeyden önce hâkimiyete ilişkin bir şarkı söylediğinin ileri sürülebileceğini düşünüyorum. Bir insan bedeninde doğan herkesin insanca bir yaşam sürmeye layık

¹²⁴ Nazire Kalaycı, "Daimon'dan eudaimonia'ya: Aristoteles'te Mutluluk", **Aristotelesçilik**, s. 270.

olmadığını ileri süren ve ancak kendini gerçekleştirerek kendine hâkim olabilenlerin hikayesini anlatmaya değer bulan bir şarkıdır bu.

Gerçekten, Aristoteles'in kendine hâkim olma kavramının politikadaki görünümünün peşine düştüğümüz zaman, kendine hâkim olmanın aslında başkalarına egemen olmaktan ayrı düşünülemediğinin farkına varırız. Unvanına yakışır bir biçimde bilimin pek çok alanıyla ilgilenen Filozof iyi bir toplumsal gözlemcidir ve gözlemleri ona *polis*in insan doğasına en uygun toplumsal yaşamı sunduğunu gösterir. Ama ünlü ifadeyle insanın doğası gereği siyasal bir hayvan olduğunun tespit edilmesi, bütün insanların *polis* kurabilmeye ve onun asli bir parçası olabilmeye ehil oldukları anlamına gelmez.

Aristoteles için dişi nasıl diğer erkeklerden çok kendi erkeğini kabul etme potansiyeline sahipse, insan da kendine özgü olan en iyiyi yalnızca toplumsallık içinde gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. Tanrılar ya da hayvanlar tek başlarına yaşayıp kendi kendilerine yetebilirler, ama kırılgan ve savunmasız bedeniyle vahşi hayvanlardan bile güçsüz olabilen insan ne bir vahşi hayvan ne de bir Tanrı'dır. Onu diğer hayvanların üzerine çıkararak ve Tanrılara yaklaştıran konuşma ve akıl yürütme gibi yetileri, ancak bu yetileri gerçekleştirmeye uygun bir toplumsal yapıda yeşerebilir. O halde, insan türü için en doğal, yani en iyi olanın toplumsal bir biçimde kurulması, yani insani potansiyellerin etkinleştirilmesi gerekir¹²⁵.

İnsanlar tarafından bilinçli bir şekilde kurulan ve korunan *polis* bu anlamıyla doğada verili olarak bulunamaz, ama bu onu doğaya aykırı yapay bir ürün haline de getirmez¹²⁶. Ona göre insani üretimlerle doğal üretimleri birbirinden ayıran şey, yapay ürünlerin kendi hareket ilkelerine sahip olmamaları, doğal ürünlerin ise kendi içlerinden gelen bir hareket ilkesiyle oluşmalarıdır¹²⁷. Filozofa göre *polis* bu anlamda doğal bir üründür, çünkü kendi doğasına özgü iyi bir yaşam sürme ereği insanı doğal olarak *polis*'e yöneltir. Ama pratik bir hayat içinde ulaşılması gereken en iyi olduğu için, insanın bu en iyiye ulaşma amacıyla diğer

¹²⁵ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 260.

¹²⁶ Fred D. Miller, J, "Aristotle's Political Naturalism", **Aperion**, Vol. 22, No. 4, ss. 195-218.

¹²⁷ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi III- Aristoteles**, s. 164.

doğal özelliklerinin üzerine çıkabilmesi gerekir –ki akla uygun bir yaşamın bazı insanlar üzerinde hâkimiyet kurmadan gerçekleştirilemeyeceği en çok bu noktada görünür olmaya başlar. “İyi yaşamın özgürlüğü zorunluluğun hâkimiyet altına alınmasına bağlıdır”, zira “siyasal yaşam başlamadan önce zorunluluğa hâkim olmak gerekir ve bu da ancak başkaları üzerindeki tahakkümle sağlanabilir¹²⁸”

İyi yaşam ancak yaşamın diğer zorunluluklarının üzerine çıkılmasıyla elde edilir; dolayısıyla yalın yaşam (*zoe*) iyi yaşamdan (*bios*), bedensel ses (*phone*) akla dayalı konuşmadan (*logos*), yalın yaşamı sürdürmek için gerçekleştirilen uğraşlar da kamusal bir görünüme sahip olan erdemlerden (*arete*) ayrılır. Konuşma ve eylem aracılığıyla gerçekleştirilen ve yetkinleştirilen türe özgü insan doğası, yalnızca iki ayaklı doğmakla sahip olunan yalın ve bedensel varoluştan farklı ve üstündür¹²⁹. O halde, doğal zorunluluklar ve bu zorunlulukların üstesinden gelinerek elde edilen siyasal yaşamın doğası, Aristoteles terminolojisinde doğal olanın ne kadar farklı anlamlarda kullanıldığının işaretidir: Olanı ve olması gerekeni gösteren görünüşleriyle doğa her şeyden önce bir hiyerarşiler bütünüyse, doğal olandan bahsedildiğinde öncelikli olarak bunun kimin doğası olduğunu sormak gerekir.

Özgür bir erkek yurttaşın doğasıyla kadınların, çocukların ve kölelerin doğası bir olamaz ama elbette kadınların, çocukların ve kölelerin emekleri olmadan da özgür insan özgür olamaz. *Polis* hanelerle hanelerin birleşmesiyle meydana gelen köylerden oluşur ve Aristoteles *polis*in altındaki bu her iki topluğun da kendine göre ihtiyaçları olduğunu söyler; ancak ona göre, bunlar gündelik yaşamın sürdürülmesi ve maddi zorunluluklarla baş edilmesiyle ilgili ihtiyaçlardır. İyi yaşamakla değil yalnızca yaşamakla ilgili olan bu ihtiyaçlar, bu toplulukları kendilerine yeterli olmayan eksik topluluklar haline getirir.

Oysa kendine yeterli siyasal bir topluluk onu meydana getiren yurttaşların ortak yararına dayanır ve siyasal bir topluluğu diğer topluluklardan ayıran, bu yurttaş özgürlüğünden kaynaklanan ortak yararadır. Aristoteles’e göre, insan ancak

¹²⁸ Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında, Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 162.

¹²⁹ Nazire Kalaycı, “Daimon’dan Eudaimonia’ya: Aristoteles’te Mutluluk”, s. 266.

bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak yaşadığında özgür olabilir ve böyle bir amaç çerçevesinde bir araya gelen özgür insanların ortaklığında kurulan otorite, bir efendinin kölesi üzerindeki ya da bir erkeğin hanesi üzerindeki otoritesinden farklıdır. Genel anlamda siyasal toplumdaki mutlulukla, yani iyi yaşamla ilgili olan adalet yurttaşların ortak yararına dayanır, oysa akla dayalı bilinçli bir tercih yeteneğine tam olarak sahip olmayanlar mutluluktan pay alamazlar. O halde, hane üyeleri arasındaki ilişkilerin, kendinde bir amaç olarak mutluluğa ulaşabilecek olanlar arasındaki yatay ilişkilerden farklı, dikey bir hiyerarşik ilişkiyi yansıtmaması gerekir.

Politikanın birinci kitabı öncelikli olarak bu hiyerarşik ilişkileri ele alır ve bir şeyi incelemenin onu en küçük parçalarına ayırmak olduğunu söyleyerek, *polis*in en küçük parçası olan haneyi kendi içinde farklı parçalara ayırır. Hane, hanenin reisi ile kadın, çocuk ve kölelerden meydana gelir. Özgür yurttaşlarla olan ilişkilerinden farklı olarak, hanenin reisi diğer hane üyelerinin her biriyle hiyerarşik bir ilişki içindedir, ama hepsi aynı reisin otoritesine tabi olsa da, erkeğin bu üyelerle kurduğu eşitsiz ilişkiler Aristoteles'e göre yine de birbirinden farklı olmalıdır¹³⁰.

Bu farklı ilişkileri birleştiren erkeğin otoritesi birleşik olan her şeyde bir yönetici unsur olmasıyla açıklanır ve bu yönetici unsur erkeğin aklından gelen hâkimiyetine bağlanır. Şöyle diyor Aristoteles:

O halde doğaya göre farklı yöneten ve yönetilen gruplar vardır. Çünkü özgür köleyi, erkek kadını ve yetişkin çocuğu farklı biçimlerde yönetir. Ve [bu yönetilenlerin] hepsi ruhun farklı yanlarına sahiptir ama bunlara farklı biçimlerde sahip olur; çünkü köle bilinçli tercih yeteneğine hiçbir şekilde sahip değildir, kadınlar buna sahiptir ama tam olarak sahip

¹³⁰ Aristotle, **Politics**, 1253b1-18, İngilizceye çev. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1998, ss. 5-6.

olduklarını söyleyemeyiz, çocuklar ise buna ancak daha gelişmemiş bir biçimde sahiptir¹³¹.

Bilinçli tercih yeteneğine hiçbir şekilde sahip olmadığı ileri sürülen doğal bir köle nasıl yine de insani ruhun bir yanına sahip olabilir? Sorunun cevabı köleler ile hayvanlar arasındaki ayırmda saklıdır, zira kölelerin insan bedeninde doğmuş olduklarını reddedemeyen Aristoteles bu iki ayaklı köleler ile hayvanlar arasında bir farklılık olması gerektiğini düşünüyor gibidir:

Doğuştan köle başkasına ait olma yetisine sahip olan ve onu anlayabilecek ama ona sahip olamayacak kadar akıldan pay alabilen birisidir; çünkü insan dışındaki hayvanlar anlama yoluyla akla değil, duygularına tabi olurlar¹³².

O halde, köle doğası gereği bilinçli bir tercihte bulunamayan ama başkasının tercihlerine uyabilen, aklın komutlarını anlayabilen ama ona tam olarak sahip olamayan, dolayısıyla tamamen efendisine tabi olması gereken bir insandır. Modern bir göze ustalıklı bir laf cambazlığı gibi gelebilecek olan bu ayrımların sebebi, köleyi bir yandan insan türünün yetkin bir örneği olan özgür efendiden bir yandan da hayvanlardan ayırabilmektir. Efendinin ve kölenin doğası birbirinden farklıdır, çünkü köle kendisine verilen komutları bedensel olarak yerine getirebilme becerisine sahipken, efendinin ayırıcı gücü fiziksel becerilerinden değil, fiziksel olanı denetleme ve yönlendirme yeteneğinden kaynaklanır¹³³.

Her ne kadar akıldan pay alma ölçüsünde birbirlerinden ayrılıyor gibi görünseler de, bedensellik kölelerle hayvanları birbirine yaklaştırır ve Aristoteles'in yukarıdaki pasajda netleştirmeye çalıştığı doğal kölelerle hayvanlar arasındaki

¹³¹ Aristotle, **Politics**, 1260a7-14, s. 23.

¹³² Aristotle, **Politics**, 1254b21-24, s. 9.

¹³³ Aristotle, **Politics**, 1254b28-34, s. 9.

ayrım *Politikanın* diğer pasajlarında gittikçe silikleşmeye başlar. *Politikadaki* başka bir pasajda *polis*in yalın yaşam değil, iyi yaşam anlamına geldiğini anlatmak isterken, *polis*in ayırıcı özelliğini özgür yurttaşlar ile özgür olmayanlar arasındaki farka dayandırır ve kölelerle hayvanları bir arada değerlendirir Aristoteles:

*Polis yalnızca yaşamak için değil, iyi yaşamak için kurulur –aksi halde bir köleler ya da hayvanlar topluluğunu da polis olarak adlandırmamız gerekirdi. Ama böyle yapamayız, çünkü köleler ve hayvanlar mutluluktan pay alamaz, hayatlarını rasyonel tercihlerle sürdüremezler.*¹³⁴

Bu durumda, Filozof bunu açıkça bu terimle ifade etmese de, kölelerin bir alt-insan olarak sınıflandırılabilmesi mümkün görünüyor, ne de olsa insan doğası normatif olarak ulaşılması gereken bir hedef olarak belirleniyor ve bazı insanların doğal birtakım eksiklikler sonucu bu normatif olana, yani türün en yetkin haline ulaşamayacakları iddia ediliyor. Peki, bu alt-insanlar nasıl tespit ediliyor? Hangi özellikleri bir iki ayaklıyı gördüğümüzde onun doğal olarak eksik bir insan olduğunu fark etmemizi sağlıyor?

Burada sivil kölelik ile doğal köleliğin aynı şey olmadığına dikkat çekmek faydalı olabilir, zira Aristoteles sivil kölelik ile doğal köleliği birbirinden ayırır ve hukuken köle olarak kabul edilen herkesin bilinçli bir tercih yetisinden mahrum olduğunun söylenemeyeceğini ileri sürer. Özgür doğumlu bir Yunanın bile kazaen, yani ani bir saldırı ya da savaş sonucu köleleştirilebileceği Eski Yunan dünyasının acımasız gerçekliği içinde, hukuki köleliğin her zaman doğru bir pratik olduğunu söylemez. Ona göre ancak doğası gereği köle olanlar, yani eksik akli yetileri sebebiyle mutluluktan pay alamayanların köleleştirilmeleri gerekir ve gözlemlerine göre bu insanların hemen hemen hepsi Yunan olmayan, yani barbar olarak adlandırılan insanlardan oluşur¹³⁵. O halde, barbarların doğuştan köleler oldukları

¹³⁴ Aristotle, *Politics*, 1280a30-35, s. 80.

¹³⁵ Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, s. 66.

gibi bir sonuca varıp barbarlık ve doğal kölelik tanım gereği birbiriyle eşitlenebilir mi?

Nikomakhos'a Etik'te doğaları gereği akılla değil, duyumlarıyla hareket eden ve uygar dünyanın sınırlarının dışında yaşayan bazı “dejenere” kabilelere rastlanıldığı söylenir, ama Aristoteles burada açıkça bu insanların doğal köleler olduklarını ileri sürmez¹³⁶. Benzer bir şekilde, *Politikada* da doğal kölelerin barbarlardan oluştuğunu ileri süren açık bir ifade yoktur. Aristoteles'in bu “dejenere” bir doğaya sahip barbarlarla doğal köleleri ayırmasının temel nedeninin doğal köleliğin doğaya aykırı olmadığını vurgulamak istemesi olduğu ileri sürülebilir¹³⁷. Zira doğal köleliğin doğaya uygun olduğunu iddia ederek, kölelik ilişkisinin köle açısından doğal bir yarara sahip olduğunu ileri sürmek ister Aristoteles: Son derece kısıtlı olsa da akıldan pay alıp kendisine verilen komutları anlayabildiğine göre, akıllı bir efendiyle kurulan hiyerarşik ilişki sadece efendi için değil, köle için de yararlıdır. Bu anlamda, kendisine verilen talimatları anlayan doğal bir köle hayvanlardan ve uygarlığın sınırlarının dışındaki barbarlardan farklı bir akla sahiptir, son derece sınırlı olsa bile.

Ama yine de, bu sınırlılık köle/efendi ilişkisini erkek/kadın ve yetişkin/çocuk ilişkilerinden farklılaştırır; çünkü türün en yetkin üyelerine kıyasla her zaman eksik olsa da, kadınların ve çocukların kölelerden daha yüksek akli yetilere sahip oldukları söylenir. Üstelik siyasal alandaki ilişkiler bu hane içindeki ilişkilere benzerlikleriyle açıklanmaya çalışıldığında ve bir de devreye Persler gibi yabancılar girdiğinde, köle-barbar-hayvan arasındaki ayrımlar gittikçe gözden kaybolmaya başlar ve temel sesi aklın hâkimiyetine dayanan tanıdık bir özgürlük şarkısı devreye girmeye başlar.

Aristoteles'e göre, özel görünümleri çerçevesinde ister orantısız isterse de aritmetik olsun, genel görünümüyle adaletin gözetilmesi *polis*in temel amacıdır ve bu adalet yurttaşların ortak çıkarının sağlanmasını gerektirir, çünkü bir *poliste*ki özgür yurttaşları bir araya getiren şey bu ortak yarardan başka bir şey değildir. Bu

¹³⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1148b19-30, s. 149.

¹³⁷ Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, s. 114.

yüzden, yönetim biçimleri bu ortak yarar ölçütü uyarınca sınıflandırılır ve yurttaşların ortak yararına ulaşmaya çalışan yönetim biçimleri adil, diğerleri ise adil olandan sapmalar olarak adlandırılır¹³⁸. Tek bir kişinin ortak yararı gözeterek yönettiği rejimin krallık, birden fazla ama az sayıda kişinin herkesin çıkarına göre yönetimde bulunduğu rejimin aristokrasi, çoğunluğun ortak yarar temelinde yönettiği rejimin ise *politeia* olduğu söylenir.

Kendisinin değil diğerlerinin yararını gözetmesiyle, *Politikada* hükümdar çocuklarının yararlarını gözetten bir babaya benzetilir. Tiranlığın ise tam olarak doğaya aykırı olduğu söylenir ve bu aykırılık tiranı efendiden bile daha kötü bir duruma sokar; zira doğal bir kölelik ilişkisinde, köleyi akla uygun olarak yöneten bir efendinin yalnızca kendi çıkarını değil, bütün hanenin çıkarını düşündüğü ileri sürülür¹³⁹. Kölenin bedeni ve efendinin aklı ortak bir amaçta, yani hanenin gündelik gereksinimlerinin ve güvenliğinin sağlanmasında bir araya getirilir. Ama yine de kölelik ve tiranlık arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı söylenemez; zira doğal olmayan, yani köleyi akla uygun bir şekilde yönetme kaygısı taşımayan yalın bir sivil kölelik ilişkisi söz konusu olduğunda, yalnızca kendi çıkarlarını düşünmeleriyle efendi ve tiran bir araya getirilir.

Nikomakhos'a Etik'te siyasal ilişkiler, hane ilişkileri, sivil kölelik ve Perslerin temsil ettiği Yunan olmayanlara ilişkin şöyle bir saptamada bulunur Aristoteles:

Babayla oğulun ilişkileri krallığa benzer, zira baba çocuklarının yararını düşünür. Bu yüzden Homeros Zeus'a "Zeus Baba" der, çünkü krallığın ideali babanın yönetimidir. Ama Perslerde babaların yönetimi tiranlığa benzer, çünkü Perslerin babaları çocuklarına bir köle gibi davranır. Efendinin köleleriyle olan ilişkileri de bir tür tiranlıktır, çünkü efendinin eylemlerinin amacı kendi çıkarıdır. Oysa bizimki iyi, Perslerinki kötüdür:

¹³⁸ Barbaros Yanık, "Aristoteles'in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi", **Aristotelesçilik**, 318.

¹³⁹ Aristotle, **Politics**, 1287b36-42, s. 98.

*o halde yönetim sistemleri yöneticilerin kişiliklerine göre birbirlerinden ayrılmalıdır*¹⁴⁰.

Persler çocuklarına da uyruklarına da bir köle gibi davranır ve onları adeta tiran/efendinin iradesiyle hareket etmesi gereken bir araç haline getirirler. Dolayısıyla, bu topraklarda kendileri için bir amaç olması gereken özgür insanlara yer yoktur. Ruh/beden, Zanaatkar/araç ve Efendi/köle ilişkilerinin üçü de Filozof tarafından birbirine benzetilir, çünkü üçünde de küçük harfle yazılanların diğerlerine hizmet etmekten başka bir işlevi olamaz. Kendisine hâkim olamayan köle “canlı bir araç” olarak yalnızca efendisine aittir.

Oysa Perslerden değil, özgür yurttaşlardan oluşan bir *poliste* yurttaşlar yöneticilerin kişiliğine yönelik işlevleriyle değil, ortak yararlarıyla var olurlar. Bunun anlamı, en genel anlamıyla adaletin ancak özgür bir *polis* içinde ve özgür yurttaşlar arasında söz konusu olmasıdır. Hane içinde kadınlarla birlikte yaşamın üstesinden gelmeye çalışan ve bu anlamda kendinde bir amaca sahip olmadığı söylenen köleler *polis*in varlığı için olmazsa olmazdır, zira kadınlar ve kölelerin emekleri olmadan *polis* ayakta duramaz; ama bu, onların *polis*in bir parçası oldukları anlamına gelmez. Çünkü Aristoteles’e göre *polis*in varlığı için zorunlu bir işleve sahip olmakla ortak bir iyi yaşamın parçası olmak aynı şey değildir.

Bu zorunlu ama asli olmayan unsurlar ayrımı Aristoteles’in demokrasi düşüncesi açısından oldukça önem taşır ve Filozofun üç sesli şarkısının neden bir demokrasi şarkısı olamayacağını gösterir. Ona göre, devletlerdeki iç savaşların temelinde genellikle eşitsizlik vardır, çünkü insanlar haklı ve eşit olana erişme uğrunda mücadelelerinde bölünürler. Atina deneyiminin göstermiş olduğu gibi, mülkiyet bakımından üstün olanlar kendilerini her bakımdan üstün görür ve orantısız bir eşitliğe dayanarak oligarşiye yol açar, mutlak bir özgürlüğü savunanlar ise sayısal olarak herkese aynı yetkilerin verilmesi gerektiğini söyleyen aritmetik bir eşitlik anlayışıyla hareket eder ve demokrasiyi savunurlar. Aristoteles siyasal çatışmalara yol açtığı için tehlikeli olduğunu söylediği bu her iki yaklaşımı da adalet

¹⁴⁰ Aristotle, **Nicomachean Ethics**, s. 179.

açısından uygun bulmaz, çünkü *polis*in amacı yurttaşların iyi yaşamıysa, yönetimde orantısal ya da sayısal bir eşitlik anlayışının değil, ortak yarara yönelik bir adalet anlayışının temel alınması ve yönetimin bu ortak yararı sağlayabilecek en iyi olanlara verilmesi gerekir.

Siyasal yönetimdeki en önemli şeyin *arete*'ye dayalı bir liyakat sistemi olduğunu düşünen Filozofun ideal yönetim biçimleri *arete* sahibi bir krala ya da – eğer ortada böyle bir kral yoksa– yine *arete* sahibi bir azınlığa dayanan sistemlerdir. Ama kendi çağında böyle bir kişi ya da kişilerin bulunması samanlıkta iğne aramaya benzer ve bu yüzden, realist bir Filozofun kendi çağının gerekliliklerini hesaba katarak kötünün iyisini seçmesi gerekir: *Politeia* “iki yanlış rejimin ortaya çıkmasından doğmuş” böyle bir doğrudur¹⁴¹. Bu doğru, orantısal eşitliğe dayanan mülkiyetle sayısal eşitlik arasında bir orta nokta bulmaya çalışır ve sınırlı mülkiyetle geniş bir siyasal katılımı bir araya getirir. Orta yol doğrudur ve yurttaşlık açısından –belirli bir oranda da olsa– varlıklı olmak zorunludur, çünkü boyun eğmekten başka bir şey bilmeyen aşırı fakirler etkin ve iyi bir yaşam süremezler¹⁴².

O halde, en gerçekçi alternatifinde bile Aristoteles'in özgürlük şarkısında yoksullara, kadınlara, çocuklara, kölelere ve yabancılara yer yoktur. Erkek/özgür/yurttaş hane reisiyle aralarındaki ilişkilerin dereceleri farklılaşabilir, ama hep en yetkin olanla ilişkilendirildikleri ölçüde eksik kalmaya mahkûm olan bu insan doğanlar, yalnızca insan doğmakla insan olmazlar¹⁴³. İyi bir yaşamın ortaya çıkabilmesi için zorunlu olan, ama kendileri iyi bir yaşamdan pay alamayan ve bir şarkısı bile olmayandır onlar.

¹⁴¹ Filiz Zabcı, “Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset”, s. 136

¹⁴² Filiz Zabcı, “Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset”, s. 149.

¹⁴³ Val Plumwood, **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 68.

2.2. ROMA'NIN *DOMINIUM*'U

Bu ana bölümün başlarında, Villey'in Aristoteles'le başlatıp Roma hukukuyla devam ettirdiği klasik doğal hukuk öğretisine değinmiş ve Villey'e göre bu öğretinin hareket noktasının bireyden değil, bireyin bir parçası olduğu "dışarıdan" kaynaklandığını söylemişim. Klasik doğal hukukun bireyi bir başlangıç değil, bir sonuç olarak ele aldığını ve herhangi bir uyuşmazlıkta adil ölçünün ne olduğunu tespit etmeye çalışan bu öğretinin her zaman bireyler arası ve dolayısıyla bireyler-üstü bir ilişkiye karşılık geldiğini ileri sürüyordu Villey¹⁴⁴.

Tıpkı Leo Strauss gibi, Villey de klasik doğal hukuk öğretisini modern doğal hukukçuluktan ayıran temel özelliğın bireyin eylemlerini temel alan ve bu eylemler arasındaki ilişkiler içinde doğru bir orta yolun bulunmasını hedefleyen nesnel bir arayış olduğunu ileri sürer ve bu nesnel arayışın ortaklığında Aristoteles düşüncesiyle klasik Roma hukukunu bir araya getirir. Ona göre adaleti özgürlük gibi bireye bağlı erdemlerden ayırıp dışsallaştırmasıyla, Aristoteles hukuk tarihinde önemi yeterince farkına varılmamış belirleyici bir adım atar ve hukuku hem içsel olan bir ahlaktan hem de yöneticinin/yöneticilerin yasalarından ayırır.

Doğadaki düzeni ve bu düzenin insan doğasına uygun bir *polisteki* görünümelerini temel alan rasyonel bir hukuki muhakemenin görevi, sanıldığı gibi doğanın değişmez yasalarını tespit edip her koşulda bunlara itaat edilmesini sağlamak değil, koşulların belirlediği her bir olumsal insan ilişkisinde doğaya uygun olan bir orta yolu bulmaktır¹⁴⁵. Devinimleri gereği doğal koşullar hep bir değişim içinde olduklarına göre, farklı uyuşmazlıkları karara bağlamaya çalışan hukuki muhakeme de bir yanıyla her zaman değişken ve istikrarsız bir yapıya sahip olacak, sivil yasa ise ancak bu sonu gelmez değişiklikleri yakalamaya çalışan hukuki muhakemelere geçici bir istikrar sağlama girişimi olarak anlam kazanacaktır. Bu yüzden, Aristoteles'in sivil yasasının doğal ve nesnel ölçü arayışlarını belirli bir mekân ve zaman içinde ortak yarar ölçüsünde bir araya

¹⁴⁴ Michel Villey, *El Pensamiento Jus-Filosofico de Aristoteles y de Santo Tomás*, s. 10.

¹⁴⁵ Michel Villey, *El Pensamiento Jus-Filosofico de Aristoteles y de Santo Tomás*, s. 15.

getirmeye çalışan bir yönetici iradeden başka bir şey olmadığını ve iyi bir yöneticinin doğal hukukun sınırsız ilişkilerini kendi sınırlı iradesiyle hiçbir zaman tam olarak kavrayamayacağını farkında olan bir yönetici olduğunu söyler Villey. O halde, Aristotelesçi ortak yarar olumsal olanı belirli bir genellik ve eşitlik içinde yakalamaya çalışıp politik bir toplumda politikaya uygun bir adaletin ve ortak yaşamın tesis edilme çabasıdır.

Bu durumda, iddiaya göre klasik doğal hukuk anlayışında hukuk, yasa ve özgürlük kavramlarının birbirinden farklı kavramlar olması gerekir. Filozoftan söz ederken, birbirinden farklı olarak konumlandırılan hukuk ve özgürlüğün nasıl birbirini gerektirdiğini ve insanlar/bireyler arasındaki ortak yarara dayanan bir adalet/eşitlik anlayışının insanlar arasındaki hâkimiyet ilişkilerine dayanan bir özgürlük anlayışından bağımsız düşünülemediğini göstermeye çalışmışım. Aristotelesçi adalet ve ortak yarar, yurttaşlar arası ilişkilerde –orantısız, aritmetik ya da *arete* 'ye dayalı– bir eşitlik kurup doğru ölçüyü bulmaya çalışır; ama bütün insanlar özgür yurttaşlar olmadığına göre, ortak yarar belirli bir özgürlüğü, yani başkaları üzerinde söz sahibi olmayı gerektirir. Villey ve elbette başka pek çok araştırmacının ileri sürdüğü gibi, parlak zekâları ya da felsefi yenilikleriyle değil, askerleri ve hukuki kurumlarıyla ünlü Romalılar temelde Yunan felsefi geleneğini kendi hukuki pratikleri içine yerleştirmekle ilgileniyorlarsa, bu hukuk/özgürlük ilişkisinin Roma hukuku açısından da temel bir öneme sahip olması gerekir. Bu ilişkinin peşine düşüp Romalı özgürlük şarkısını Yunanlılarla olan benzerlik ve farklılıklarıyla dinlemeye çalışacağım; ama her kavram aynı zamanda kendi yan ya da karşıt kavramlarının göz önüne alınmasını gerektiriyorsa, öncelikle *dominium*'dan farklı olduğu ileri sürülen *ius* ve *lex*'in farklı kullanımlarını değerlendirmenin sonunda *dominium*'a ulaşmak için iyi bir yol olabileceğini düşünüyorum.

2.2.1. *Ius ve Lex*

Eski Roma Hukuku hakkında bildiklerimizin çoğu MS 6. yüzyılda bir araya getirilen ve sonradan *Corpus Iuris Civilis* adını alan, Doğu Roma İmparatoru Iustinianus tarafından hazırlatılan ünlü derlemeye dayanır. Kudüs'teki Hz. Süleyman Mabedine atıfla “ey Süleyman, sonunda seni geçtim” demesine yol açtığı söylenen Ayasofya'yı inşa ettiren bu hırslı İmparator, Ayasofya'nın inşasından daha az heybetli olmayan büyük bir işe daha girişir ve MÖ 500'den MS 550'ye varan yaklaşık bin yıllık bir sürece uzanan, serüvenine krallıkla yönetilen küçük bir şehir olarak başlayıp zaman içinde önce aristokratik bir cumhuriyete sonra da bir imparatorluğa dönüşen “büyük ve ölümsüz şehir” Roma'nın farklı hukuki metinlerini belirli bir bütünlük içinde bir araya getirmeye çalışır¹⁴⁶.

Böyle bir işle Süleyman'ın ününü geçmek Ayasofya'yı inşa ettirmekten bile daha zordur, çünkü oldukça zahmetli bir çabayla bir araya getirilen farklı hukuki metinler uzun yıllara uzanan tarihsel metinlerden beklenebilecek olan rahatsız edici özelliklerin hemen hemen hepsini taşırlar. Bin yıla dayanan bütün bir tarihi sadece iki sözcükten oluşan “Roma hukuku” adıyla özetlemeye çalışıp onu genelde klasik dönemle özdeşleştirme eğiliminde olsak da, bir gurur olarak taşıdığı uzun ömrüne dayanan büyüklüğü Roma'nın aynı zamanda en büyük kusurudur: Farklı hukukçular arasındaki görüş ayrılıklarından ve uzlaşmazlıklardan oluşan bir çelişkiler ve karşıtlıklar bütünüdür Roma hukuku¹⁴⁷.

Bu karşıtlık ve çelişkilerin farkında olan Iustinianus, 528 yılında on hukukçudan oluşan bir komisyon oluşturur ve bu komisyona kendisinden önce geçerli olan imparatorluk kararnamelerinin incelenip gereksiz bulunan kararnamelerin ayıklanması, gerekli olanların ise gözden geçirilerek ve çelişkileri

¹⁴⁶ Bülent Tahiroğlu, “İstanbul'daki İlk Kanunlaştırma Hareketi: Corpus Iuris Civilis ve Çağdaş Hukuklara Yansımaları”, **Fasikül Aylık Hukuk Dergisi**, Sayı: 100, Mart 2018, ss. 67-100; Peter Stein, **Roman Law in European History**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 4.

¹⁴⁷ Laurens Winkel, “Roman Law and Its Intellectual Context”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, der. David Johnston, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, s. 10.

giderilerek yayınlanması görevini verir¹⁴⁸. 529 yılında yayınlanan *Codex I*, böyle bir inceleme ve ayıklama ürünüdür. Buna Iustinianus'un yeni kararnamelerinin eklenmesiyle *Codex I* tekrar değişecek ve 534 yılında *Codex II* adını alacaktır.

Fakat Roma'nın hukuku yalnızca imparatorluk kararnamelerinden oluşmaz ve 530 yılında bu sefer 16 hukukçudan oluşan yeni bir komisyon oluşturulur. Bu yeni komisyonun görevi klasik hukuk dönemi hukukçularına ait eserleri bir araya getirmek, bu eserler arasından döneme uygun olanları seçip diğerlerini ayıklamak ve seçilenler arasındaki çelişkilerin giderilmesini sağlamaktır. Böyle bir amaçla ve *Digesta* adıyla bir araya getirilen bu derleme, çoğunluğu Ulpianus, Paulus, Papinianus ve Gaius'tan oluşan hukukçuların farklı eserlerinden alınmış olan parçaların belirli konu başlıkları altında sıralandığı, 50 kitaptan oluşan bir derlemedir. Bu derlemeyi *Institutiones* adı verilen ve hukukun tümü hakkında genel bir bilgi verme amacı taşıyan bir eserle, 534-565 yılları arasındaki imparatorluk kararnamelerinden oluşan *Novella* isimli yeni bir derleme takip eder ve böylece 528-534 yılları arasındaki altı yıllık bir süreçte gerçekleşen Iustinianus derlemeleri tamamlanır¹⁴⁹.

Roma hukuku metinlerini sistematik bir hale getirmesi Iustinianus'un en büyük başarılarındanıdır. Ama iyi bilindiği gibi, her başarı kendi bedeliyle gelir. Erken Ortaçağda unutulmaya başlandıktan sonra özellikle 11. yüzyıl itibariyle yeniden hatırlanan ve sonra da hiç unutulmayan *Corpus Iuris Civilis*'in kalıcılığının bedeli, onun tarihsel bağlamından koparılması ve Roma hukukunun her döneme uygulanabilecek evrensel bir akılı temsil eden özlü mottolar haline getirilmesidir. Bu anlamıyla, derlemenin kaderi oldukça uzun bir süre fikir babasının niyetlerine uygun bir seyir izlemeye çalışır, çünkü amaç farklı hukukçuların metinlerinin ortak bir akıl çerçevesinde bir araya getirilmesi ve olumsuzluğın yarattığı karşıtlıkların giderilmesidir.

¹⁴⁸ Wolfgang Kaiser, "Justinian and The Corpus Iuris Civilis", **The Cambridge Companion to Roman Law**, s. 119.

¹⁴⁹ David Ibbetson, "The Sources of Law from the Republic to the Dominate", **The Cambridge Companion to Roman Law**, s. 26.

Oysa hepimiz gibi birer insan olduklarına göre, Iustinianus'un derlemecilerinin ortak akla ulaşma hedefinde başarılı oldukları söylenemez. 6 yıl gibi kısa bir süre içinde binlerce sayfalık metinlerin incelenip derlenmesi Süleyman'a yaraşır bir başarı olabilir; ama her metin her şeyden önce kendi tarihselliğini yansıtıyorsa, ortak ve evrensel bir akla ulaşma gibi iddialı bir hedefe ulaşılması sanıldığı kadar kolay olmaz. *Corpus Iuris Civilis* farklı hukuk metinlerini belirli bir dönemde ortaya çıkan belirli bir amaçla bir araya getiren ve bu amaç çerçevesinde onları değiştirip dönüştürmekten geri kalmayan tarihsel bir derlemedir ve bu durumda, Roma hukukunun farklı görünümünü ana hatlarıyla kavramak için, onun diğer tarihi metinlerle bir arada değerlendirilmesi gerekir.

Ius kavramı böyle bir değerlendirmeye incelendiğinde, söylenebilecek olan ilk şey bütün kavramlar gibi *ius*'un da değişimden muaf tek bir anlama sahip olmadığıdır. *Ius, La Invención del Derecho en Occidente* adlı kitabında bu değişimin izini süren Schiavone, *Corpus Iuris Civilis*'in hazırlanmasına kadar geçen süre içinde *ius* kavramının temel olarak üç farklı görünüme sahip olduğunu ileri sürer: *ius* nasıl modern hak kavramından farklı bir anlama geliyorsa, Roma daha küçük bir şehirken hane reisleri arasındaki uyuşmazlıkları karara bağlayan *ius*'la güçlü bir cumhuriyetin ya da bir imparatorluk hukukçusunun *ius*'unun aynı anlamlara sahip oldukları da söylenemez¹⁵⁰.

Roma'nın MÖ 8. ve 6. yüzyıllar arasındaki erken dönemlerinde, aynı dönemdeki Akdeniz toplumlarının çoğunda olduğu gibi, *ius* temel olarak ilahi olanla kurulan bir ilişkiyi yansıtır. İnsanlarla ilgilenen, onlara gücendiğinde yıkıp yıkan, sevindiğinde ise zaferler kazandıran Tanrılarla dolu bir dünyada doğal dengenin aleyhine dönmemesi için, insanın doğal ile doğa-üstü olan arasındaki birbirinin içine geçen ilişkileri göz önünde bulundurması ve her hareketini ölçüp biçmesi gerekir. Zira Tanrılar öfkelenmeye gelmez, öfkelendiklerinde de gönüllerinin alınmasını isterler. Kendini Tanrılara adanmış rahiplerin doğal-doğa üstü olan arasındaki dengeyi güvence altına almaya yönelik sözlerinde hayat bulan

¹⁵⁰ Aldo Schiavone, *Ius, La Invención del Derecho en Occidente*, Adriano Hidalgo Editora SA, 2. Baskı, 2011, s. 58.

ius, insanların Tanrılarla olan ilişkilerinin barışçıl bir biçimde yönetilmesinin aracıdır. Üstelik bu araç aynı zamanda insanlar arası ilişkileri de düzenler, çünkü tıpkı Tanrılar arası ilişkilerde olduğu gibi, farklı soyların şefleri arasında da bir kurala bağlanarak kalıcılaştırılması gereken oldukça hassas bir denge vardır¹⁵¹.

Bu dengenin ifadesi olan *ius*, gizinin yalnızca rahipler tarafından bilinebileceği ayrıcalıklı bir bilgidir ve doğa-üstüyle olan karşılıklı ilişkilerin yönetilebilir bir hale gelmesi, bu bilginin gerektiğinde paylaşılıp bir ritüel halinde ifade edilmesine bağlıdır¹⁵². Kutsal ocağın evdeki yemeklere, yollardan nehirlere, toprağa, yeni ve eski nesillere, aşka ve şaraba kadar her şeyin kendi Tanrısıyla ilişkili olduğu bir dünyada, *ius*'un buyruklarının bir ritüel halinde yerine getirilmesi bu ilişkiler arasında bir düzen ve bir süreklilik kurulmasını sağlar, kutsal olan şehrin de ancak bu şekilde güvence altına alınabileceği düşünülür. Romalılar dinin, ebedi kentin temellerini atan insanüstü bir çabanın ifadesi olan *re-ligare* fiilinden türediğine inanırlar¹⁵³. İfadenin kökeni etimolojik olarak doğru olmayabilir, ama kentin kuruluşuyla kökeni gerçekten de dinsel olana bağlıdır; çünkü ölümsüz bir kent olma onuruna sahip Roma hem içindeki haneler hem de Tanrılarını için “kalıcı bir ev” işlevi görür.

MÖ 6. yüzyılda yaşayan bir dilbilimci olan Servio'nun tanıklığına göre, rahiplerin (*pontifex*) görevi hangi Tanrı'yla nasıl bir ilişki kurulacağını tespit etmek ve gerekli zamanda bu bilgiyi diğer insanlarla paylaşmaktır. Tanrılar yalnızca kendileriyle değil, insanlar arası ilişkilerin bütün görünüşleriyle son derece ilgili olduklarına göre, Roma'nın farklı soyları ve haneleri arasındaki ilişkiyi belirleyen de yine bu ritüeller biçiminde tekrarlanan formüllerden oluşan *ius*'un bilgisidir ve bütün insani ilişkileri düzene bağlayan bu formüllere uymamak toplumsal olanın

¹⁵¹ Aldo Schiavone, **Ius, La Invención del Derecho en Occidente**, s. 72.

¹⁵² Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, Der Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2005, s. 49.

¹⁵³ Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında, Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme**, s. 166.

doğasını, dolayısıyla da doğanın doğa-üstüyle olan ilişkisini bozmak ve şehri öfkeli Tanrıların hedefi haline getirmek anlamına gelir¹⁵⁴.

Schiavone *ius*'un etimolojik olarak yasak anlamına gelen *yaos* ya da *yaus*'ten geldiğini iddia eder ve yasağın *ius* uyarınca belirlenen sınırı aşmak, yargıda bulunmanın (*ius iurandum*) ise sınırları belirleyen kuralları formüle etmek anlamına geldiğine işaret eder. Bu kuralları formüle eden kişilerin kutsal olanla ilişkilerine göndermede bulunan *sacramentum* ise, Tanrılar önünde *ius*'u söyleme işinin ne kadar kutsal bir görev olduğunu vurgular¹⁵⁵.

Son derece ayırıcı bir işleve sahip olduğu için, *ius*'u belirli bir ritüel içinde dile getiren rahipler soylu ailelerin en güçlüleri arasından seçilir ve bu soylu rahipler kutsal *ius*'un en eksiksiz bilgisine yalnızca kendilerinin ulaşabileceğini iddia ederler, ne de olsa kutsal olan *ius*'u ifade eden cümleler arasındaki tek bir yanlış kelime bile bütün şehrin düzenini alt üst etmeye yeter. O halde, *ius*'un bilgisi seçkin ve fazlasıyla ayrıcalıklı bir bilgidir. Atalarının ve kutsal şehrin düzenini alt üst etmeye hiç de hevesli olmayan hane reisleri herhangi bir uyuşmazlık ya da kafa karışıklığında rahiplere danışır ve onların sözlü cevaplarına göre (*responsum*) hareket ederler. Bir insan ya da bir şeye sahip olmanın belirli bir hareket –sahip olunan şeyi elle tutmak (*manum*)– ve belirli sözlerle ifade edilmesi gibi (*mancipium*) ritüellerin büyük bir bölümü, rahiplerin verdiği kutsal *ius* cevaplarına göre şekillenmiş olan uygulamalardır¹⁵⁶. Ayrıcalıklı kişiler tarafından söylenen ayırıcı kelimelerin tekrarlanan ritmine dayanan kutsal bir bestedir *ius* ve XII Levha Yasalarında söylendiği gibi, “dil ne söylediye, *ius* o olacaktır¹⁵⁷.”

Ius'un görünümünü gözler önüne seren cevaplar, sorulan spesifik sorular kapsamında formüle edilmiş sistemli olmayan bir niteliğe sahiptir; ama onları kutsal bir hazine gibi saklayıp nesilden nesle aktaran rahiplerle, *ius* yalnızca belirli bir sınıf tarafından bilinen ve zaman içinde tekrar edilip süreklilik kazanan bir bilgi

¹⁵⁴ Francis Oakley, **Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in the Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)**, Yale University Press, 2010, s. 55.

¹⁵⁵ Aldo Schiavone, **Ius, La Invención del Derecho en Occidente**, s. 79.

¹⁵⁶ Aldo Schiavone, **Ius, La Invención del Derecho en Occidente**, s. 96.

¹⁵⁷ XII Levha Yasası, *uti lingua nuncupassit, ita ius esto*.

–ve Foucault’yu anarak söylemek gerekirse bir iktidar– aracı haline gelir. Oysa ayrıcalıkların görüldüğü her yerde, özellikle de MÖ VI. ve V. yüzyıllardaki Akdeniz dünyasında karşımıza çıktığı gibi, her iktidar içinde kendi direniş tohumlarını barındırır ve *ius*’u söyleme ayrıcalığına karşı direniş, tahmin edilebileceği gibi *plebeius* olarak adlandırılan ayrıcalıklı olmayan kesimlerden gelir.

Atina deneyimine benzer bir biçimde, plebler herkesin hayatına etki eden toplumsal kuralların ayrıcalıklı bir bilgi olmaktan çıkarılmasını ve yazılı hale getirilerek herkesin bilgisine sunulmasını talep ederler. MÖ 451-450 yılları arasında derlenen XII Levha Yasası böyle bir talebin karşılığıdır¹⁵⁸. Amaç aristokratik bir yapıya sahip olan *responsum*’ların (cevapların) yerine, ayrıcalıklı olanlara danışmayı gerektirmeden herkes için bilinebilir olacak yazılı *lex*’leri geçirmektir. *Legere* yani yüksek sesle okumak fiilinden türeyen *lex*, daha önce sözel bir biçimde ifade edilen *ius*’un kamusal bir biçimde herkesin bilgisine sunulması anlamına gelir. Dolayısıyla, burada yeni bir kanunlaştırma hareketine girişmekten çok, *ius*’un söyleniş şeklinin değiştirilmesi amaçlanır¹⁵⁹.

Ama Solon’un yasalarına benzer bir hedefle harekete geçmiş olsa da, XII Levha Yasaları uzun vadede Atina örneğine benzer bir sonuç doğurmazlar; çünkü herkesin gözü önünde olsa bile bu yasaların yine de okunması ve yorumlanması gerekir, oysa Roma’nın cumhuriyeti bütün yurttaşlara söz hakkı vermeye çalışan bir Atina demokrasisi değildir. Bu yüzden, XII Levha Yasaları kısa sürede önemini yitirir ve *responsum* ile *lex* arasında verilen savaşın galibi ayrıcalıklarını bırakmada geri adım atmadığı görülen *responsum* olur¹⁶⁰.

MÖ 4. yüzyılda pleblere kendi meclislerine katılım gibi çeşitli yetkiler verilir, ama en eşitlikçi zamanında bile Roma cumhuriyeti temel olarak bir aristokratlar cemiyetidir. Kartaca’yla yapılan savaşlarda kazanılan zaferler, fethedilen farklı topraklar ve bu topraklardan alınan kölelerle sağlanan geniş çaplı

¹⁵⁸ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 41.

¹⁵⁹ Peter Stein, **Roman Law in European History**, s. 4.

¹⁶⁰ Aldo Schiavone, **Ius, La Invención del Derecho en Occidente**, s. 130.

tarımcılıkla ticaret artışı gibi unsurlar rahiplerin ağırlığını gittikçe azaltır, ama *ius*'u söyleme ayrıcalığı cumhuriyet boyunca aristokratların tekelinde kalmaya devam eder. MÖ 254 yılında en yüksek rahiplik (*pontifex maximus*) görevine gelen Tiberius Coruncanius *ius* bilgisini “kamusallaştırmak” istediğini söylediğinde, sürekli genişleyen ve ciddi bir ticari ağına oluşmaya başladığı cumhuriyetin yeni koşullarında, farklı insanlar arasında ortaya çıkan uyuşmazlıkların çözümünde eski dini ritüellerin yetersiz kaldığına dikkat çekmek ister¹⁶¹. Kamusalaymayla kast edilen, *responsum*ların yeni hayata uyarlanabilecek bir biçimde esnekleştirilip “sivilleştirilmesidir” ve kamusal bir makam olan *praetorluk* makamının sağladığı böyle bir esnekleşmeyle, MÖ III. yüzyılın sonlarından itibaren bir *ius civile*'den bahsedilmeye başlanır. Bu dönemde, cumhuriyetin farklı meclislerinde çıkarılan ve ortak çıkarı ilgilendirdiği ileri sürülen yasalar ilk ortaya çıkış şekline uygun bir biçimde *lex* olarak adlandırılır; *ius civile* ise temel olarak yurttaş kabul edilen hane reisleri arasındaki ilişkilerle ilgilenir.

Cumhuriyet döneminde rahiplerin etkilerinin azalmasıyla, *ius*'un ileri sürüleceği durumları belirleme görevi, yüksek görev (*magistra*) makamlarından biri olan *praetor*lara bırakılır¹⁶². *Praetor*lar ikili uyuşmazlıkları karara bağlayacak hukukçuları (*iudex*) seçer ve uyuşmazlıklarda uygulanacak olan usulü tespit ederler. Bu, zamanla *ius*'un formülasyonunun bütün yurttaşlara duyurulması biçimini alır (*ius edicendi*) ve *ius*'un formalitelerini olumsuz koşullara uyarlamakta *praetor*lara belirli bir takdir yetkisi tanınır. Aynı koşullar *ius civile*'nin formalitelerinden daha esnek olan ve Romalı yurttaşlar ile yurttaş olmayanlar arasındaki ilişkilerde uygulanacak bir *ius gentium*'un (kavimler hukuku) gelişmesine olanak tanır. *Praetor*lar, uyuşmazlıklarda *ius* geleneklerini önlerindeki somut durumlarda gözetecek olan hukukçularla birlikte çalışırlar. Dolayısıyla, cumhuriyetin son iki yüzyıldaki *ius civile*, *praetor*lar ve hukukçu karar vericilerin iş birliğine dayanan ve *ius*'u *lex*'ten ayıran bir uygulamalar bütünüdür.

¹⁶¹ Aldo Schiavone, **Ius, La Invención del Derecho en Occidente**, s. 144.

¹⁶² Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 7.

MÖ I. yüzyılda, bu işbirliği en verimli meyvelerini vermeye başlar ve hukukçular özel uyuşmazlıklarda uygulanan farklı *ius* kurallarını bir araya getiren eserlere imza atmaya başlarlar. Quinto Murio'nun yazdığı 18 farklı *ius civile* kitabıyla başlatılabilecek olan bu sürecin Roma hukuku uygulamasının formel bir hale getirilmesi açısından en önemli dönemlerden biri olduğu kabul edilir. Hukukçular *ius civile*'nin farklı görünümünü bir araya getirir ve onları “kişiler”, “şeyler” ya da “davalar” gibi farklı altbölümlere bölerler¹⁶³. Murio'nun başlattığı ve diğer hukukçular tarafından devam ettirilecek olan bu yazma-sınıflandırma işlevine Eski Yunan'da rastlanmaz, çünkü bu “özel” hukukçular eserlerinde Aristoteles gibi insanın doğası ya da politikanın ayırıcı unsurları gibi konularla ilgilenmezler. Amaçları *ius civile*'nin uygulanmasında karşılaşılan *ius*'un farklı görünümünü –kişiler arası mülkiyet ilişkileri ya da benzer yükümlülükler ve davalar– sistemli bir hale getirmek ve ikili uyuşmazlıkların çözümünde görev alacak yargıçların işini kolaylaştırmaktır.

2.2.2. Cicero'nun Adaleti

Görüldüğü gibi, kendi içinde normatif bir düzene sahip olan ve bu düzen uyarınca insanlar arası ilişkilerde bir ölçüt görevi gören doğal hukuk düşüncesi aslında kavramsal olarak cumhuriyet döneminin sonlarına kadar Roma hukuku pratiğine yabancıdır. *Praetor*lardan farklı olarak cumhuriyet döneminde kamusal bir yetkiye sahip oldukları kabul edilmeyen hukuk uzmanları, kendilerini ikili uyuşmazlıkların çözümü gibi prestijli bir işe adayan ve eski ritüellerinden kolaylıkla kopmayan örf ve adetlere dayalı bir *ius*'u durmaksızın genişleyip bir imparatorluk haline gelecek olan bir topluluğun özgün koşullarına uyarlamaya çalışan aristokratlardan oluşurlar. İlahi olana ve kentin kurucu atalarına dayanan ritüelleriyle *ius* elbette halen doğal-doğüstü arasındaki dengeyi sağlama iddiasında olan bir takım aşkın kurallara dayanır, ama hukuk uzmanları bu kuralların kaynaklarını ya da bağlayıcılıklarını kavramsallaştırma gereği duymazlar.

¹⁶³ Aldo Schiavone, *Ius, La Invención del Derecho en Occidente*, s. 216.

Cumhuriyetin ve hatta erken imparatorluk döneminin sonlarına kadar hukuk uygulayıcısı adaletten bahsetmez, çünkü ondan bahsetmeye gerek duymaz¹⁶⁴. Ritüellerle dolu bir gelenekten gelen formaliteleri ve bu formalitelerin zaman içinde kazandığı ritüelleri aratmayan farklı teknik görünümüleriyle *iustitia*'dan başka bir şeydir *ius*.

Bu yüzden, normatif bir doğal düzene ilişkin kavramsal düşünce Roma'ya esas olarak Yunanlılardan gelir. Özellikle MÖ 2. yüzyıl itibariyle, köleleştirilerek evlerde eğitici bir görev üstlenen ya da çeşitli ticari ilişkilere girilen Yunanlılarla olan ilişkiler sonucunda, eğitilmiş Romalılar Yunancayla ve Yunan düşüncesiyle tanışır¹⁶⁵. Hukukçuları doğal hukuk düşüncesiyle tanıştırma görevi ise Marcus Tullius Cicero'ya düşer.

Cumhuriyet döneminde bile, aslında Roma temelde bir soylu kabileler birliğidir¹⁶⁶. Krallar döneminde kralın kendinde topladığı yüce güç anlamına gelen *imperium*, krallığın tekrar ortaya çıkmaması için uğraşan Cumhuriyet döneminde bir yıllığına iki kişi olarak seçilen ve *consul* adı verilen kamu görevlilerine aktarılır, *auctoritas*'ın ise bir soylular birliği olan Senato'da olduğuna inanılır¹⁶⁷. *Auctoritas* bir müzakere organı olan Senato'ya özgü tavsiye verme işlevi anlamına gelir. Önceleri konsüller, Senato üyeleri ve diğer yüksek kamu görevlilerinin hepsi *patrici* sınıfından gelirken, farklı isyanlar sonucu pleblerin kendi meclislerini oluşturmalarına ve yüksek kamu görevlileri arasında pleblere de yer verilmesine izin verilir. Ünlü *Senatus Populus que Romanus* (SPQR) ifadesi sözel olarak yönetimdeki Senato ve Halk Meclisleri birliğini ifade eder; ama aristokratik öğelerin baskın olduğu son derece hassas bir dengeye dayanan bir birliktir bu¹⁶⁸.

Başlangıçtan beri oldukça hassas olan bu dengenin korunması toprakların sürekli olarak genişlemesiyle gittikçe zorlaşır, çünkü savaş varlıklı kesimler için

¹⁶⁴ Aldo Schiavone, *Ius, La Invención del Derecho en Occidente*, s. 342.

¹⁶⁵ Janet Coleman, *The History of Political Thought*, s. 231.

¹⁶⁶ Zafer Yılmaz, "Roma Siyasal Düşüncesi", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 167.

¹⁶⁷ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğan, *Roma Hukuku Dersleri*, s. 4.

¹⁶⁸ Zafer Yılmaz, "Roma Siyasal Düşüncesi", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 170.

zenginlik, varlıksız kesimler içinse sürekli savaşarak arkalarında bıraktıkları toprakların sahihsiz kalması anlamına gelir¹⁶⁹. Elbette her savaş kendi ganimetiyle gelir, ama ciddi sınıfsal farklılıklar barındıran bir toplumda bu ganimetlerin eşit bir biçimde paylaştırılmaları beklenemez. Üstelik ganimetlerin eşitsiz paylaşımı sonucu birtakım pleblerin diğerlerinden daha hızlı yükselmesiyle, eşitsizlik sınıfların içinde de son derece belirgin bir hale gelir ve bu yeni plebler *optimates* (en iyiler) olarak adlandırılan yeni bir sınıf meydana getirirler. Ayrıca en varlıklı olan geleneksel toprak sahibi kesimden olmayan, ama yine de yeterince varlıklı olabilen *equites* (atlılar) olarak adlandırılan yeni bir sınıf daha ortaya çıkar. Ve bunları sürekli savaşta olmanın getirdiği yoksulluk sonucu, çocuk sahibi olmaktan başka bir işe yaramadığı düşünüldüğü için *proletarii* olarak adlandırılan en yoksul kesim izler. Tahminlere göre, en zenginler ile en yoksullar arasındaki gelir farkı 20.000'de 1'e ulaşır¹⁷⁰. Bu yeni sınıfların ortaya çıkmasının en önemli sonucu, hem soyluların kendi içlerindeki hem de yükselmeyen plebler ile *proletarii* arasındaki gerilimlerin sürekli bir biçimde artmasıdır.

Cicero eski konsüllerin soyundan gelen ve Senato'yu hâkimiyeti altına almış olan geleneksel toprak sahibi sınıftan gelmez, ama *equites* sınıfında olan bir ailede dünyaya gelmesiyle onun hayata kötü bir başlangıç yaptığı da söylenemez. Hiç senatör çıkarmamış bir aileden çıkıp en yüksek mevkilere ulaşmasıyla kendini *novus homo* (yeni bir insan) olarak adlandıran bu hırslı siyasetçi oldukça kısa bir süre içinde farklı yüksek görevlerde bulunarak 30 yaşında konsül yardımcısı olur, bu görevle Senato'ya girmeye hak kazanır ve 42 yaşında olabilecek en yüksek mevki olan konsüllük unvanıyla taçlandırılır.

Konsüllük görevine seçilme hikâyesi ise yeterince dikkat çekicidir. Yoksulların borçlarının bağışlanması ve toprak reformu önerisinde bulunan Lucius Sergius Catilina'ya karşı aday olup, özel mülkiyeti ve Roma'yı Roma yapan aristokratik değerleri savunmasıyla konsül seçilir Cicero. Ama konsül seçilmesi

¹⁶⁹ Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 127.

¹⁷⁰ Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 128.

Catilina'yla olan rekabetini sona erdirmez ve MÖ 62 yılında yeniden konsüllüğe aday olup bir kez daha kaybeden Catilina'nın kendisine karşı bir isyanda bulunacağı korkusuyla, Cicero Cumhuriyetin olağanüstü bir halden geçtiğini ileri sürüp hiçbir yargılamaya başvurmadan Catilina ve yandaşlarını infaz ettirir. Bu olay üzerine, yargısız infazda bulunduğu gerekçesiyle Cicero'nun yargılanması istenir. Bunu duyan hukukçu Roma'dan kaçır ama kaderinden kaçamaz: Roma'da bıraktığı evi büyük bir kalabalık tarafından yakılır ve yıkıntılar üstüne özgürlük Tanrıçasının heybetli bir anıtı dikilir. Mesaj son derece açıktır.

Romalı hukukçuları doğal hukuka dayanan adalet kavramıyla tanıştıran ve yüzyıllar boyunca evrensel bir adalet kavramının savunucusu olmakla övülen hukuk uygulayıcısının kendi hayat öyküsü ve adına dikilen gerçek özgürlük anıtı tarihin sayısız ironisinden biridir. Bu ironiyi anlamanın tek yolu ise elbette düşüncelerin tarihselleştirilmesinden geçer.

Cicero'nun Roma hukuk düşüncesine yaptığı en önemli katkı *ius*'u *iustitia*'ya, *iustitia*'yı da doğadaki doğru akılda ifadesini bulan evrensel bir yasaya dayandırmasıdır. Stoacı felsefenin etkisiyle, “doğaya uygun olarak bütün insanlar için geçerli olan ve değişmeden sonsuza dek süren” yazısız bir yasanın bulunduğunu ve doğru akıl anlamına gelen bu doğal yasanın adil ile adil olmayanı birbirinden ayıran bir normatif ölçüt olduğunu söyler Cicero¹⁷¹. Evrenin tek bir ilkesi vardır, bu ilke Tanrısal akıldır ve insan türü doğası gereği bu Tanrısal akıldan pay alma kapasitesine sahiptir. O halde, erdemli (*virtú*) yaşamak bu doğaya, yani akla uygun yaşamaktır.

Özellikle geç dönem Stoacılık ortak evrensel akıllı anlama potansiyelinin bütün insanları tek bir kozmos altındaki ortak kardeşlikte birleştirdiğini ileri sürer, ama kutsal olsa bile son derece acımasız olan bu evrende potansiyel eşitlik fiili eşitlik anlamına gelmez. Stoacıların dünyadaki fiili eşitsizliklere yönelik temel çözümü, kendini içinde bulunduğu toplumsal eşitsizliklerden soyutlayarak, insana bu koşullara rağmen –ve bu koşullar içinde bile– akla uygun olan bir yaşam

¹⁷¹ Zafer Yılmaz, “Roma Siyasal Düşüncesi”, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, s. 184.

sürmeye çalışmasını öğütlemesidir. Zengin/yoksul, soylu/soysuz ya da özgür/köle gibi bütün farklılarına rağmen insanları ortak bir Tanrısal aklın kardeş çocukları haline getiren, hepsinin bu akla boyun eğmesi ve yaşamını onun buyruklarına uyarak sürdürebilmesidir¹⁷². O halde, Stoacı mutlu yaşam bir yandan mutluluğun toplumsal konumlardan bağımsız olduğunu ileri süren, bir yandan da tam olarak böyle yaparak toplumsal konumların eşitsizliğine açıkça karşı gelmeyen “pasif” bir yaşamdır.

Hristiyanlık Stoacı öğretinin bu pasifliğe dayanan eşitlik anlayışından ileride pek çok şey öğrenir, ama konsüllüğe kadar ulaşmış aktif bir hukukçu/siyasetçi olan Cicero'nun Roma'sı haysiyet sahibi aristokratlarıyla pasiflikten hoşlanmaz. Daha doğrusu pasif olmaları gereken onlar değil, başkalarıdır.

Cumhuriyetin krizini çözüp sınıflar arası çatışmaları düzene kavuşturmak isteyen Cicero'nun amacı, ölümsüz şehrin eski güzel günlerine yeniden dönmesini sağlayabilmektir. Bu eski denge ancak kendisi kadar ebedi olması gereken bir doğal yasaya bağlandığında anlam kazanır ve Cicero gibi “yeni insan”ların önemi de bu eskiyle olan ilişkilerde ortaya çıkar. Aristoteles'e benzer bir biçimde, bütün insanların ilkesel olarak aynı akli paylaştıklarını, ama erdem bu akla uygun yaşamın en eksiksiz haline gelmesi anlamına geliyorsa bütün insanların aynı derecede erdemli olduklarının söylenemeyeceğini ileri sürer Cicero. Burada statü ve mevki farkları Stoacılar da olduğu gibi önemsiz değildir, çünkü farklı mevkiler farklı yetenekleri, üstün yetenekler ise yalnızca üstün olanlara özgü üstün bir haysiyeti (*dignitas*) gerektirir. Gençlik eseri *De Inventione*'de söylediğine göre:

Adalet bir yandan ortak yararı korurken diğer yandan her insana hak ettiğini veren bir zihin alışkanlığıdır. Onun ilk ilkeleri doğadan gelir, sonra bazı davranış kuralları yararlılıkları ölçüsünde akılla bir uygulama

¹⁷² Zafer Yılmaz, “Roma Siyasal Düşüncesi”, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, s. 163.

*haline getirilir, daha sonra da hem doğadan gelen ilkeler hem de uygulamayla yerleşik kazananlar dinin ve yasak korkusunun desteğini alırlar*¹⁷³.

O halde, Roma'nın yerleşik uygulamalarına –ve elbette toprak reformlarına karşı özel mülkiyete– temelde aykırı olmayan adalet, herkese hak ettiğini vererek ortak yararın sağlanmasını gerektirir. Ama herkes aritmetik bir eşitliği hak etmez. Cicero'nunki ortak yararı orantısız eşitlikte bulup aristokrasiyi içine düştüğü sivil savaşların belasından kurtarmak isteyen bir adalettir. Kimin neyi hak ettiği kişinin konumuna ve statüsüne bakılarak tespit edilir, öyleyse hakkaniyete uygun bir *res publica*'nın kendi ortak yararı için bu farklılıkları göz önüne alması gerekir. Bütün yurttaşlar meclislerde oy verme işlemine katılabilirler, ama yönetmek için hak etmek, yani otorite (*auctoritas*) ve haysiyet (*dignitas*) sahibi olmak gerekir¹⁷⁴. O halde, doğal akla en uygun rejim Roma'ya özgü bir karma rejimdir: Aristokratlar arasından seçilen konsüller en üstün yöneticiler olmalı, diğer üstün yetkiler işinin ehli olanlara bırakılmalı, geri kalanlar ise sınırlı bir takım daha aşağı görevler almalıdır. Dümeni elinde tutmak (*gubernaculum*) kökeninden gelen yönetmek fiili, dümeni tutup gemiyi ortak yarara doğru hareket ettirecek olan kişilerin işinin ehli olmalarını gerektirir, zira işinin ehli olmayanlara verildiğinde ortada ne bir gemi ne de bir deniz kalır: Roma dünyanın aklı, denizi ve dümenidir.

Cicero'nun doğru akla dayanan doğal yasanı evrensel, yani Romalılar, Atinalılar ve uygarlığın sınırlarında yaşayan tüm barbarlar için aynı ve değişmezdir; ama bu yasanın en eksiksiz uygulaması Tanrılara yaraşan tek şehir olan Roma'da ortaya konur¹⁷⁵. Bu durumda, Antik Yunan'ın yönetici ve yönetilen unsurlara dayanan ikiciliği Romalılaştırmakta hiç zorlanmaz: Roma'nın dünya hâkimiyeti tartışılırken “hâkimiyetin zayıfların büyük çıkarına olarak, en iyilere doğaca

¹⁷³ Cicero, *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, İngilizceye çev. H. M. Hubbell, Loeb Classical Library, Londra, 1949.

¹⁷⁴ Janet Coleman, *The History of Political Thought*, s. 240.

¹⁷⁵ Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, Der. James E. G. Zetzel, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 36.

bahşedildiğini gözlemlemiyor muyuz? Başka hangi nedenle Tanrı insanları, zihin bedeni, akıl arzuları, öfkeyi ve zihnin diğer kötü unsurlarını yönetir?” diye sorulur *De Respublica*'da¹⁷⁶. Aristoteles'in ayrımlarına oldukça benzer bir biçimde, bir babanın çocuğunu ya da bir kralın uyruklarını yönetmesiyle bir efendinin kölesini yönetmesinin aynı şey olmadığı ileri sürülür, çünkü babanın ya da kralın yönetimi aklın bedeni yönetmesine efendinin yönetimi ise aklın arzular ya da tutkular gibi rahatsız edici duyguları yönetmesine benzetilir¹⁷⁷. Ama dostlarını korumak için girdiği savaşlar ne kadar babacan bir niteliğe sahip olsa da, Roma'nın “daha aşağı insanları” zor kullanarak bir efendi gibi yönetmesi hukukçu tarafından akla uygun bulunur, çünkü “bunların baskıyla efendilerine bağlanması” son tahlilde kendi çıkarlarıdır¹⁷⁸. Cicero Aristoteles gibi açıkça bazı insanların doğuştan köle olduklarını söylemez, ama yine de bu açık ikiciliğin hâkimiyete dayanan bir özgürlük ve imparatorluk şarkısına yol açtığı yeterince açıktır.

Cicero'nun aklın üstünlüğüne dayanan ikiciliği Yunan kökenlidir, ama bu ikiciliğin hukuk alanındaki yansıması Romalı hukukçuların *ius*'uyla birleştiğinde anlam kazanır. *Ius iustitia*'dan gelir, *iustitia* ise herkese hak ettiğinin verilmesidir (*iustitia suum cuique distribuit*)¹⁷⁹. Politik entrikalarla dolu hayatı gün yüzü görmesine izin vermez ve Cicero zıt düştüğü Marcus Antonius tarafından katledilerek hayata gözlerini yumar, ama hukukçular neredeyse bin yıllardır bir motto haline gelen bu ünlü formülü bir daha asla unutmazlar.

¹⁷⁶ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, s. 143; Cicero, **On the Commonwealth and On the Laws**, s. 72.

¹⁷⁷ William Fitzgerald, **Slavery and the Roman Literary Imagination**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 69.

¹⁷⁸ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, s. 143.

¹⁷⁹ Cicero, **The Nature of Gods**, 3.38, İngilizceye çev. P. G. Walsh, Clarendon Press, Oxford, 1997, s. 120.

2.2.3. *Ius Naturale ve Ius Gentium*

Augustus (yüce) ya da *Pater Patriae* (ülkenin –baba evinin– babası) gibi unvanlar alacak olan Octavianus’la birlikte, Cicero’nun Cumhuriyeti bir İmparatorluk haline gelir ve hem *imperium* hem de Senato’nun *auctoritas*’ı artık Augustus’un olur. Augustus’la birlikte, hukukçuların kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevaplardan oluşan *ius respondendi* uygulaması *auctoritas principis*, yani yurttaşlar arasında en birinci olan *principatus* Augustus’a ait bir yetkiye dönüşür ve bu noktadan sonra *ius* ancak Augustus tarafından ve kendisi adına atanan hukukçular aracılığıyla ifade edilebilir bir hale gelir. Üstelik, artık hem *lex*’i hem de *ius*’u dünyaya duyuran tek bir ağız olduğu ileri sürülür ve daha önce birbirinden uzak tutulmaya çalışılan *lex* ile *ius* arasındaki sınırlar son derece belirsizleşmeye başlar. İmparatorlar, daha önce *praetorlar* ile hukukçuların ortaklığına dayanan alanlara müdahale etmekten ve ayrıca kendi adlarına pek çok imparatorluk kararnamesi çıkarmaktan çekinmezler.

Hukukçular bu süreç içinde ortadan kaybolmaz, ama “entelektüel bürokratlar” olarak adlandırılmalarına yol açacak bir biçimde, İmparatorların danışmanları haline gelirler¹⁸⁰. Küçük bir şehrin doğurduğu sorunlara çözüm bulmaya çalışan bir zamanların rahipleri ya da *ius civile* uzmanları, artık fethettiği farklı toprakları ortak bir hukuk aracılığıyla yönetmek isteyen –o zamanlar dünyadan anlaşıldığı haliyle– büyük bir dünya imparatorluğunun aklına danışman olma ayrıcalığına erişirler. Ama tam olarak aynı nedenle, oldukça güçlü bir ortakla paylaşılmak zorunda kalınan bir ayrıcalıktır bu.

Bu onurlu görevin en büyük temsilcilerinden biri olan Ulpianus, *Digesta*’nın ilk sayfalarında yer almayı ve böylece yüzyıllar boyu yeniden okunmayı başaran aşağıdaki cümleleriyle, bir sentez içinde *ius*’un ne olduğunu anlatır:

¹⁸⁰ Aldo Schiavone, *Ius, La Invención del Derecho en Occidente*, s. 453; David Ibbetson, “The Sources of Law from the Republic to the Dominate”, *The Cambridge Companion to Roman Law*, s. 40.

*Kendini ius'a adanmak isteyen bir kişi, öncelikle ius sözcüğünün nereden geldiğini bilmelidir. Ius iustitia'dan gelir. Çünkü Celsus'un incelikli tanımına göre, ius iyi ve haklı olanın sanatıdır. Bu yüzden, bize yerinde olarak onun rahipleri adı verilir*¹⁸¹.

Fark edilebileceği gibi Ulpianus'un etimolojisi yanlıştır; çünkü tam aksine tarihsel süreci içinde aslında *iustitia ius*'tan gelir. O halde, bu açılış cümleleriyle eski rahiplerin hatırası ve Cicero'nun *iustitia*'sı bir araya getirilerek –tek bir cümleyle– ortak bir kökende buluşturulmuş olur. Mesaj yeterince açıktır: hukukçu olmak gibi kutsal bir görevle uğraşmak isteyen kişi, kendini adalete yani *iustitia*'da ifadesini bulan doğanın aklına teslim etmelidir. Bu doğal akla göre, “*iustitia* herkese kendi –hak ettiği– *ius*'unu veren daimî ve değişmez bir iradedir.”¹⁸²

Ama sahne artık kendini *ius*'un bilgisine adanmış rahiplerin ya da hukuk uygulayıcılarının tekeline olmadığına göre, hukukçu kendini hukuka adayan bir başkasının varlığına dikkat çekmekten ve danışmanlığını yaptığı güçlü ortağına hak ettiği payı vermekten geri duramaz. Bu yüzden daha sonraları oldukça çelişkili görünecek bir biçimde, ikinci bir tanımla Sezar'ın hakkını Sezar'a verir Ulpianus:

İmparator tarafından verilen bir karar lex gücüne sahiptir, çünkü halk bir lex regia'yla bütün otoritesini ve gücünü ona devretmiştir. O halde, İmparatorun üzerinde imzası bulunan bir mektupla ya da verdiği yazılı bir

¹⁸¹ Digesta 1, 1, 1, 1. Ayrıca bkz. Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğan, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 110; Havva Karagöz, “Roma Hukukunda Adalet (Iustitia) ve Hakkaniyetin (Aequitas) Anlamı ve Gerçekleşme Biçimi”, **Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: VII, Sayı: 1, 2010, ss. 35-56.

¹⁸² Digesta 1, 1, 10, Ulpianus libro primo regularum: "Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi". Luiz Fabiano Correa, “The elegant but indefinable legal art”, **Fundamina (Pretoria)** [online], 2013, Vol.19, No.2, ss.212-220. url: <http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1021-545X2013000200002&lng=en&nrm=iso>. ISSN 2411-7870. (erişim: 04.05.2018)

*cevapla ya da bir kararname yoluyla söylediği her şey bir lex'dir. Bunların hepsine ortak bir biçimde emirname (constitutiones) adını veriyoruz*¹⁸³.

Özellikle geç Ortaçağ'da bir hayli tartışma koparan *lex regia* ilkesi İmparatorluğun en güçlü dönemlerinde görülen fiili uygulamayla Cumhuriyet mirasını birleştirmeye çalışır ve mevcut durumda tamamen İmparatora devredilmiş olan *lex*'i belirleme yetkisinin bir zamanlar halk meclislerine ait olduğunu hatırlatır. Tarihi gerçekliklere tam olarak uygun olmayan bir anlatıyla, halkın bir *lex* vasıtasıyla daha sonraki bütün *lex*'leri söyleme yetkisini İmparatora verdiği ileri sürülür¹⁸⁴. Geç Ortaçağ düşünürlerinden farklı olarak Ulpianus burada verilen şeyin tekrar geri alınıp alınamayacağıyla ilgilenmez, çünkü onun Roma'sı bir zamanlar verdiği geri isteyecek güçlü bir halk örgütlenmesine sahip değildir. *Digesta*'nın birinci bölümünde yer alan *-ius, iustitia* ve *lex* 'le ilgili- her iki pasaj ve hukukçular ile İmparatorlar arasındaki ilişkiler bir arada değerlendirildiğinde, Ulpianus'un bu tanımlarla ne yapmak istemiş olduğu daha kolay anlaşılır: *lex*'i söyleme yetkisi siyasal kurumlar aracılığıyla sınırlanamayan İmparatorun iradesini *iustitia*'ya dayanan bir *ius*'la kontrol altında tutmaktır amaç. Nasıl imparator olmadan *lex* olmazsa, *ius* olmadan da hukuk olmaz; dolayısıyla kendini hukukun bilgisine adayan en ünlü hukukçulardan birinin tanıklığına göre, *lex* asla tek başına yeterli olmaz.

Elbette, bu tanıklık her şeyden önce *lex*'in keyfi iradesini *ius*'un sürekli düzenine bağlayıp onu belirli sınırlar içine çekmeye çalışan bir temennidir ve bu temenni en açık ifadelerinden birini *ius naturale* ve *ius gentium* kavramlarında bulur. İmparatorun *lex*'i *ius civile*'nin eski dokunulmaz alanlarına nüfuz etmeye başladığında *ius*'un özgün alanı bir yandan *ius naturale*'ye bağlanarak ayakta tutulmaya çalışılır, diğer yandan ise *ius gentium* yardımı çağrılır. Her ikisinin de

¹⁸³ *Digesta* 1, 4, 1.

¹⁸⁴ Eşref Küçük, "Eski Roma'da Cumhuriyet Dönemi Halk Meclisleri ve Yasa Yapım Süreçleri", **Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2017, ss. 199-214; Magnus Ryan, "Political Thought", **The Cambridge Companion to Roman Law**, s. 423; David Ibbetson, "The Sources of Law from the Republic to the Dominate", **The Cambridge Companion to Roman Law**, s. 31.

ius civile'den daha geniş kapsamlı olduğu düşünölen bu iki yardımcı *ius*, *Digesta*'nın aynı –en önlü birinci– maddesinde bir yandan birbirilerine özdeş bir yandan da birbirlerinden farklı *ius*'lar olarak tanımlanır ve yüzyıllar boyu sürecek bir kafa karışıklığına yol açarlar. İleride göstermeye çalışacağım gibi, *ius gentium*'un hem doğal hukuktan geldiğini hem de doğal hukuktan gelmese bile onun yine de bağlayıcı olduğunu ileri süren Vitoria'nın bu uzun süreli kafa karışıklığının temsilcilerinden biri olduğu iddia edilir¹⁸⁵.

Ama bütün kafa karışıklıklarında olduğu gibi, burada da bağlamlarından koparılmış evrensel mottolar değil, yine tarihselleştirme koşar yardımımıza. *Ius gentium*'un temel tanımlarından biri, *principatus* dönemi hukukçusu Gaius tarafından şu şekilde dile getirilir:

*Yasalar ve gelenekler uyarınca yönetilen bütün halklar kısmen kendi özel ius'larına kısmen de bütün insanlara ortak bir ius'a uyarlar. Her halkın kendisi için oluşturduğu ius'a ius civile denir, doğal aklın bütün insanlar için ortak bir biçimde oluşturduğu ve herkes tarafından aynı şekilde gözetilen ius'a ise ius gentium adı verilir*¹⁸⁶.

Gaius bu pasajda Cicero'nun öğretisini takip eder ve evrensel akıl uyarınca bütün insanlara ortak olmasıyla *ius gentium* ve *ius naturale*'nin temelde aynı şey olduklarını ileri sürer. Romalılar kendi şehirlerinin dışında bütün insanlarla ortak olan bir hukuku paylaşıyorlarsa, bu kavimler hukukunun akla uygun olan ve o yüzden bütün kavimler tarafından aynı ölçüde geçerli kabul edilen doğal hukuktan başka bir şey olmaması gerekir. Bu durumda, insan olmak dışında ortak bir noktası olmayan farklı kavimleri bir araya getiren şeyin ortak bir insan doğası olduğunu ileri sürmek akla yeterince uygundur.

¹⁸⁵ Paolo Grossi, **A History of European Law**, İngilizceye çev. Laurence Hooper, Wiley-Blackwell, 2010, s. 1.

¹⁸⁶ *Digesta* 1, 9.

Ama bu her iki *ius* arasında, ortak bir insan doğası açısından kolaylıkla göz ardı edilemeyen oldukça önemli bir soruna rastlanır ki bu sorun *Digesta*'nın aynı pasajında –ortada hiçbir çelişki yokmuşçasına– Gaius'unkine eklenen Ulpianus tanımında gözler önüne serilir. *Ius gentium*'u *ius naturale*'den ayıran bu önemli sorun, evrensel mottolarda pek karşımıza çıkmayan kölelik pratiğinden başka bir şey değildir¹⁸⁷.

Cicero'nun aksine, Stoacı evrensel eşitlikle kölelik pratiği arasındaki uyumsuzluğun farkındadır Ulpianus. Belirttiğine göre, *manumissio* (azat etme) efendinin elini (*manus*) kölesinin üzerinden çekmesi, yani ona özgürlüğünü bahşetmesi anlamına gelir. *Ius gentium*'dan kaynaklanan ve bütün Akdeniz'de rastlanan bu uygulama *ius naturale*'den kaynaklanmış olamaz, çünkü aslında insan her yerde özgür doğar. Filozoftan farklı olarak, bu Romalı hukukçunun tanımında doğal kölelere yer yoktur: doğa bütün insanlara tek bir isim verir ve onları ayırım gözetmeden “insan” olarak adlandırır¹⁸⁸. Oysa *ius gentium*'a göre bu evrensel eşitlik parçalara bölünür ve insan doğanlar özgür, köle ve azat edilmiş olarak üçe ayrılır¹⁸⁹.

O halde kölelik pratiği doğuştan değil, tarihten gelir. Villey'nin iddia ettiği gibi hukukçuların ilgi alanı dışında değil, tam olarak hukukun temel ayrımlarını şekillendiren bir çerçevede özgürlerin, kölelerin ve azat edilmişlerin tarihidir *dominium*'un tarihi.

2.2.4. Bir İnsan Yönetimi Olarak *Dominium*

Görüldüğü gibi Roma'da *ius*, *lex*, *imperium* ve *auctoritas* kavramlarının birbirlerinden ayrı oldukları düşünülür. Literatürdeki farklı yazarlar bu ayrılığa *dominium* kavramını da ekler ve Roma'yı Roma yapan en önemli özelliklerden birinin *ius/lex/imperium/auctoritas* dörtlüsünden hiçbirine indirgenemeyecek olan

¹⁸⁷ Peter Stein, **Roman Law in European History**, s. 14.

¹⁸⁸ Aldo Schiavone, **Ius, La Invención del Derecho en Occidente**, s. 520.

¹⁸⁹ *Digesta* 1, 4.

dominium'un kavramsal/pratik özgünlüğü olduğunu ileri sürerler. Örneğin, sıklıkla değindiğim Villey *ius*'un *dominium*'la karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer, yine sıklıkla değindiğim Wood ise *imperium* ile *dominium* arasındaki ayrımı Roma'nın Eski Yunan'dan çok daha farklı bir şey yaptığını ve toplumsal ilişkileri siyasetin alanında değil, özel hukuk alanında çözmeye çalıştığını ileri sürer¹⁹⁰. Wood'un iddiasına göre, "Romalıları diğer bütün eski uygarlıklardan ayırt eden özellik kesin biçimde tanımlanan, kimseyle paylaşılmayan, kişiye ait özel alana ve özgün mülkiyet kavramlarına dayanan" mülkiyet rejimleridir¹⁹¹.

Gerçekten, hukukçu Ulpianus *ius*'u kamusal (*ius publicum*) ile özel (*ius privatum*) olarak ikiye ayırır, özel hukukun kişiler arasındaki ilişkilerle ilgili olduğunu söyler ve özel hukuku da *ius naturale*, *ius gentium* ve *ius civile* olarak tekrar üçe böler¹⁹². Roma hukukunun ayrımları seven modern bir göze en ilgi çekici gelecek alanlarını "özel" kabul etmesiyle, tarihsel seyri açısından talihsiz olarak adlandıracağım Ulpianus'un bu tanımı modern kamusal-özel hukuk ayrımlarının doğrudan Roma'ya aktarılmasına hatırı sayılır bir katkıda bulunur. Oysa modern ayrımların dayandırılacağı böyle bir ayırım talihsizdir, çünkü Akal'ın haklı olarak dile getirdiği gibi "Roma Hukuku Roma'nın hukukudur, Modernite'nin hukuku ya da Medenî Hukuk değil¹⁹³".

Roma Hukuku değişmez olduğu ileri sürülen evrensel mottoların ya da modern özel hukukun yardımcısı/destekçisi değil, her şeyden önce Roma'nın hukukuysa, Ulpianus'a rağmen Romalı *dominium* kavramını modern kamu/özel ayrımıyla, bu ayrımı da modern mülkiyetle açıklamanın son derece yanlış –ve anakronik– bir yaklaşım olduğunu ileri süreceğim. Elbette Romalı *dominium* mülkiyetle ilişkilidir, ama aynı zamanda modern ayrımları alt üst eden bir biçimde modern mülkiyet kavramından (daha doğrusu kavramlarından) daha geniş bir anlam dünyasına sahiptir ve terimin gerek Romalı gerekse Roma'dan sonraki

¹⁹⁰ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, s. 133.

¹⁹¹ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, s. 12.

¹⁹² D. 1, 1, 2. Ayrıca bkz. Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğan, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 115.

¹⁹³ Cemal Bâli Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 41.

ortak/farklı kullanımlarının zenginliğini yakalamak istiyorsak, bu anlam genişliğini aklımızdan hiç çıkarmamamız gerekir. Kavramdan yalnızca mülkiyet, mülkiyetten de yalnızca dokunulmaz bir özel alan anlaşıldığı sürece siyasal düşünceler tarihinde *dominium*'un farklı kullanımlarını araştırıp oradan Yeni Dünya'ya kadar uzanmanın hiçbir anlamı olmaz, Roma hukukunu yalnızca modern özel hukuka bir giriş olarak okumakta da bir sorun kalmaz. Ama artık anlaşılabilceği gibi araştırmamın temeli böyle bir sınıra değil, tam tersi bir iddiaya dayanıyor.

Bu iddiayı gerekçelendirmenin en iyi yollarından biri her zamanki gibi başlangıcın da başlangıcına, yani *dominium* teriminden öncesine dönmek olabilir, çünkü Cumhuriyetin son dönemlerine, yani MÖ I. yüzyıla kadar Roma'da *dominium* terimiyle karşılaşılmaz¹⁹⁴. Üstelik Romalıların hukuki tanımları pek sevdikleri de söylenemez. Romalılar *dominium*'un nasıl tesis edileceği ya da ne zaman kaybedileceği üzerine son derece detaylı araştırmalar yapabilir ve *ius civile*'nin önemli bir bölümünü *dominium*'a ayırabilir, ama fiilen zaten herkesin hayatına dokunan bu pratiğin/kavramın tanımlanmasına gerek duymazlar¹⁹⁵. Onlara göre “hukukta her tanım tehlikelidir, çünkü bunlardan yıkılması mümkün olmayanı nadirdir.¹⁹⁶” O halde, terimin ayırıcı özelliğini kavrayabilmek için Romalıların yapmadıkları bir şeyi yapmak, yani tehlikeli tanım oyunlarına başvurulmasa bile, yine de klasik *dominium*'dan öncesine bakmak gerekir.

Klasik dönem öncesi tanıklıkların büyük bir bölümü bütünlük arz etmeyen parçalı metinlerden oluşur ve böyle bir durumda, XII Levha Yasası yine en iyi tanıklardan biri haline gelir. Burada, mülkiyet anlamına gelebilecek, birbirlerinden ayrılmayan ve biri sıklıkla diğerinin yerine geçebilen iki farklı kelime –*pecunia* ve *familia*– kullanılır¹⁹⁷. *Pecunia* terimi etimolojik olarak *pecus* kelimesinden, yani evcil sürü hayvanlarından gelir. Günümüzde aile olarak çevirdiğimiz *familia*

¹⁹⁴ György Diósdí, **Ownership in Ancient and Preclassical Roman Law**, Akadémiai Kiadó, Budapeşte, 1970. Ayrıca bkz. R. Monier, “La date d’apparition du dominium et la distinction des res en corporales et incorporales”, **Studi in onore Siro Solazzi**, Napoli, 1948, s. 357.

¹⁹⁵ Peter Birks, “The Roman Law Concept of Dominium and The Idea of Absolute Ownership”, **Acta Juridica**, 1, 1985, s. 2.

¹⁹⁶ Digesta 50, 17, 202; Belgin Erdoğan, **Roma Eşya Hukuku**, Der Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2006, s. 37.

¹⁹⁷ György Diósdí, **Ownership in Ancient and Preclassical Roman Law**, s. 19.

teriminin etimolojisi ise daha ilginçtir: Onun Cumhuriyet dönemi öncesinde köle anlamına gelen *famulus* kelimesinden geldiği söylenir¹⁹⁸. Bu eski dönemlerde *pecus* ile *famulus* ailenin köle olamayan üyelerini de kapsayacak bir biçimde *familia* teriminde bir araya getirilir ve Roma'nın kapalı aile ekonomisine dayanan küçük bir şehir olduğu zamanlarda az sayıdaki köle, aile üyesi ve evin malvarlığı nispeten kolay bir biçimde bir arada düşünülür¹⁹⁹. Çünkü tarımsal ekonomi ve onunla birlikte düşünülen mülkiyet, hayvan ve insan hareketlerinin yönetilmesini gerektirir. Bu birlikteliği sağlayan ve evin malvarlığıyla farklı insanları bir araya getiren en önemli unsur ise, bütün aileyi tek elden yöneten *pater familias*'ın (aile reisinin) hâkimiyetidir.

Pater familias Roma ailesinde güç sahibi olduğu kabul edilen tek kişidir ve hukuken yalnızca onun *sui iuris* olduğu kabul edilir. Türkçeye genellikle “kendi hukukuna sahip olan” ya da “bağımsız olan kişi” olarak çevrilen *sui iuris*²⁰⁰, aslında herkese kendi *ius*'unu veren bir irade olarak tanımlanan ünlü *iustitia* tanımındaki “herkes”in kim olduğunu gösterir bize. *Sui iuris ius*'tan faydalanabilecek ve *ius*'un kendisine tanıdığı ayrıcalıkları hukuk yoluyla koruyabilecek olan kişidir²⁰¹. Ailenin *pater familias* dışındaki diğer üyeleri –kadın eş, kız çocuk, erkek çocuk, kız ya da erkek çocuğun eşleri, torunlar ve köleler– *aileni iuris* yani başkasının *ius*'una tabi kişiler olarak tanımlanır ve dolayısıyla hukuken aile reisine bağımlı kabul edilirler.

12 Levha Yasası bu aile hâkimiyetinin hangi boyutlara vardığına ışık tutar. Buna göre, yalnızca aile reisi özgür bir yurttaşın kullanabileceği mülkiyet sahibi olma ya da ticaret yapma gibi ayrıcalıklardan yararlanır. Dahası, Cumhuriyet döneminin ortalarına kadar bu aile reisleri ailenin hangi üyelerinin yaşayıp hangilerinin ölmesi gerektiğine karar verebilir –örneğin gereksiz görülen çocukların ölüme terk edilmesini ya da bizzat öldürülmesini kararlaştırabilir– ve çocuklarını başkalarına satabilirler. XII Levha Yasasına göre böyle bir satışın tek sınırı aynı çocuğun üç defa satılmasıdır: kendi çocuğunu üç defa satmak niyetinde

¹⁹⁸ György Diószdi, **Ownership in Ancient and Preclassical Roman Law**, s. 21.

¹⁹⁹ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 128.

²⁰⁰ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 135.

²⁰¹ David Johnston, **Roman Law in Context**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 30.

olan arsız babalar –yalnızca bu durumda– bu işe artık bir son vermeleri gerektiği konusunda uyarılırlar²⁰². Üstelik bütün çocuklar ancak babaları öldüğünde bu hâkimiyetten kurtulurlar; dolayısıyla, kamusal anlamda oldukça yüksek yerlere ya da kendi torunlarına sahip olacak yaşa gelmiş, ama halen babasının hâkimiyetinde bulunup hukuken hiçbir malvarlığına sahip olamayan erkek evlatlarla doludur Roma²⁰³.

Cumhuriyet döneminin başlarında aile reisinin hâkimiyeti *manus, mancipio* ve *potestas* olarak üç farklı isimle adlandırılmaya başlanır. Türkçede “el” anlamına gelen *manus* aile reisinin eşi üzerine uzanan eliyle ifade edilen hâkimiyetine, yine “el” kelimesinden türeyen *mancipio* düşmandan elle yakalandığı ileri sürülen köleler üzerindeki hâkimiyete, *potestas* ise çocuklar üzerinde sahip olunan güce gönderme yapar²⁰⁴. Bu tarafları ve isimleri farklı güç ilişkilerini tek bir pota –ve tek bir çatı– altında eriten, istisnai sınırlamalar dışında kural olarak sınırsız olduğu düşünülen *patria potestas*’tır²⁰⁵.

Kendisine ait olan şeyler elinden alındığında, Roma hukuku bunları geri alabilmesi için aile reisinin dava açabilmesine izin verir ve bu davalarda söylenenler, *patria potestas*’tan somut olarak ne anlaşıldığını görmek açısından aydınlatıcıdır. Eski *legis actio Sacramento in rem* dava usulünde ihtilaf konusu olan kişi –köle, eş, çocuklar– ya da mal –veya malı temsil eden bir obje– davayı karara bağlayacak olan kişiler önüne getirilir, ona sahipliği ifade eden bir değnekle dokunulur ve “bunun Roma hukukuna göre bana ait (*meum esse*) olduğunu iddia

²⁰² Andrew Lewis, “Slavery, Family and Status”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, s. 151.

²⁰³ David Johnston, **Roman Law in Context**, s. 31.

²⁰⁴ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 128; Andrew Lewis, “Slavery, Family and Status”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, s. 151. Hukukçu Florentinus’a göre, kölelere *servi* ve *mancipia* olarak iki isim verilir. Türkçede hem muhafaza etmek hem de hizmet etmek anlamlarına gelen *servare* fiilinden türeyen *servi* öldürülmeyip muhafaza edilen savaş tutsaklarına gönderme yapar; *mancipia* ise öldürülmeyen bu tutsakların galiplerin “ellerinde” olması anlamına gelir. Bkz. Digesta 1, 5, 4, 2.

²⁰⁵ Aldo Schiavone, **Storia del Diritto Romano e Linee di Diritto Privato**, II. Baskı, G. Giappichelli Editore, Torino, 2011, s. 330; Wolfgang G. Friedmann, “Property”, **Dictionary of the History of Ideas, Vol. III**, Charles Scribner’s Sons, 1973, s. 650.

ediyorum” denir²⁰⁶. Burada hâkimiyet açıkça, farklı nesnelere –insanlar– üzerinde ileri sürülebilecek bir sahiplik ilişkisidir. Dolayısıyla cumhuriyet döneminin ortaları hatta sonlarına kadar, “bana ait” ifadesi, statü olarak aşağıda bulunanlar üzerinde kurulan mutlak denetime göndermede bulunan tavizsiz bir üstünlük anlamına gelir ve bu anlamda, “benim eşim” ya da “benim çocuğum” ifadeleri “benim kölem” ya da “benim evim” ifadelerinden farklı bir kullanım alanına sahip olmaz²⁰⁷.

Peki “benim eşim-çocuğum” ne zaman ve neden “benim kölem-eşyam”dan ayrılmaya başlar? İlk soruya “neden” sorusundan daha kolay bir cevap verebiliriz: MÖ 111 yılı itibarıyla –bu tarihte düzenlenen *lex agraria* ile birlikte– *dominus* terimine, MS I. yüzyılda ise *dominium* terimine rastlarız²⁰⁸. Oysa her zaman olduğu gibi, özellikle de geçmişe ilişkin olduğunda “neden” sorusuna cevap vermek için, bugünden hareketle birtakım çıkarımlarda bulunmamız gerekir. Böyle bir çıkarımda bulunan Peter Birks’e göre, eşyalar ve köleler üzerinde sahip olunan *dominium*’u diğer üstünlük ilişkilerinden ayıran şey ilişkinin niteliği değil, nesnesinin statüsüdür: Her ne kadar *sui iuris* olmasalar bile, özgür statüleriyle özgür doğumlu kadınlar ya da çocuklar kölelerden ayrılırlar. Bu kâğıt üzerindeki özgür statü kadınları ve çocukları aile reisi karşısında özgürleştirmez, ama en azından onların kölelerden farklı olduklarını gösterir²⁰⁹. Dolayısıyla, bu fark uyarınca özgür statülü aile üyeleri karşısında *meum esse dominium*’a dönüşmez; ama elbette bu, diğer aile üyeleri bakımından hâkimiyet ilişkilerinin kalktığı anlamına da gelmez. Diósdí ise Roma’nın MÖ II. ve III. yüzyıllardaki emperyalist büyümesine dikkat çeker ve köle sayısındaki azımsanamayacak artışla, artık kölelerin ailenin bir üyesi olarak değerlendirilmelerinin olanaksız hale geldiğini ileri sürer: Eski kapalı tarım ekonomisinden farklı olarak hemen hemen bütün

²⁰⁶ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğan, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 221; Peter Birks, **The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership**, s. 18; Paul de Plessis, “The Property”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, s. 176.

²⁰⁷ Peter Birks, **The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership**, s. 26. Györg Diósdí, **Ownership in Ancient and Preclassical Roman Law**, s. 58.

²⁰⁸ Peter Birks, **The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership**, s. 26.

²⁰⁹ Peter Birks, **The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership**, s. 26.

işgücü kölelerden oluşur bir hale geldiğine göre, kölelerin ekonomik anlamda bir eşya olarak kabul edilmeleri, ailenin diğer üyelerinin ise daha kişisel bir hâkimiyet ilişkisinin tarafları haline gelmeleri şaşırtıcı değildir²¹⁰.

Patterson da benzer bir şekilde, Eski Yunanlılarda olmayan *dominium* teriminin özgünlüğünü Roma'nın köle işgücünün Yunanlılardan çok daha büyük boyutlara ulaşmasıyla açıklar²¹¹. Emperyalist büyümeyle hem şehirlerde hem de kırsal kesimde oldukça büyük bir rakama ulaşan köle nüfusu, bu nüfusun statüsünü hukuken belirleme ve diğer insanlardan ayırma ihtiyacını doğurur. Romalıların pratik dehası, bu insanları hukuken bir şey (*res*) olarak kabul etmeleri ve kişilerle şeyler arasındaki hâkimiyet/sahiplik ilişkilerine *dominium* adını vermelerinde ortaya çıkar. *Persona*, *res* ve *dominium* arasındaki ilişkinin ancak efendi, köle ve köleleştirme arasındaki ilişki çerçevesinde anlam kazanabileceğini söyler Patterson. Herhangi bir fiili denetimden farklı olan *dominium*'un mutlaklığı efendi iradenin mutlaklığıdır; nitekim *dominium* teriminden önce ortaya çıkan *dominus* kelimesi tam olarak efendi anlamına gelir. Patterson'a göre bu anlamın göz ardı edilmesi, belirli bir tarihsel/sosyolojik soruna çözüm bulmak için geliştirilmiş ve bu şekilde insanlığın bir bölümünü "şey" kabul etmiş hukuki bir kurgunun kurgusallığını kavrayamamak demektir²¹².

Gerçekten yaygın incelemelerde Roma'da kölelik pratiğinin bulunduğunu söyler, sonra da mülkiyet kavramına geçer ve modern bir yaklaşımla mülkiyetin yalnızca eşyalar üzerinde söz konusu olduğunu ileri süreriz. Böyle bir yaklaşım kendinden menkul bir mülkiyet kavramının kölelikle olan ilişkisine değinir ve geçer. Oysa Romalıların bile kabul ettikleri gibi bu "şey"lerin insan olduklarını reddedemiyorsak, *dominium* kavramının da her şeyden önce insanın insana hâkimiyetiyle ilgili olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Bu şekilde anlaşıldığında, Romalı *dominium* kavramının başkası pahasına/başkası üzerinden özgürleşmek anlamına geldiğini fark edebilir ve onu

²¹⁰ Györg Diósdí, **Ownership in Ancient and Preclassical Roman Law**, s. 133.

²¹¹ Orlando Patterson, **Slavery and Social Death, A Comparative Study**, s. 29.

²¹² Orlando Patterson, **Slavery and Social Death, a Comparative Study**, s. 32.

Batılı özgürlük şarkısının hâkimiyete ilişkin besteleri arasına yerleştirebiliriz. İster kadınları ve çocukları kapsayan geniş anlamıyla *meum esse* ifadesinde dile getirilsin, ister sınırlı bir terimle yalnızca “şeyleri” kapsasın, hep *sui iuris* olmayan başkaları üzerinden tanımlanan farklı derecelerdeki hâkimiyet ilişkileridir söz konusu olan, tıpkı Atina’da olduğu gibi.

Özgür doğumlu kadınlardan ve çocuklardan farklı olarak, Cumhuriyetin sonlarından itibaren Roma’da köleler bir şey olarak nitelendirilir ve “*ius civile* nazarında bir hiç olarak” konumlandırılırlar²¹³. Bu hiçlik gereği köleler alacaklı ya da borçlu, davalı ya da davacı olamaz, kendi ailelerini kuramaz, kendi yaşamları ve ölümlerinde bile söz sahibi olamazlar. Diğer eşyalar ya da hayvanlar gibi alınıp satılabilir, hastalarsa kusurlu mal sayılabilir, efendinin mutlak iradesi çerçevesinde her türlü kötü muameleye tabi olabilirler. Yaptıkları herhangi bir haksız fiilden bile kişisel olarak sorumlu tutulmaz, tıpkı bir evcil hayvan gibi bu fiillerin efendilerine atfedilmesine yol açarlar.

Ama hukuken bir *persona* sayılmadıkları ileri sürülen bu şeyler yine de hayvanların yapmadığı pek çok şeyi yapabilir, örneğin örgütlenip efendilerini öldürmeye çalışabilir ya da onların arkasından türlü işler çevirebilirler²¹⁴. Roma’da kölelerin bir örnek giyinmelerini düzenleyen yasa önerisinin uzun tartışmalar sonunda açık giysilerle göze daha da görünür hale gelmeleri durumunda kölelerin kendi sayısal güçlerinin farkına varacakları gerekçesiyle Senato’da reddedilmesi, bu iradesiz ve akılsız olduğu iddia edilen “şey”lerden duyulan korkunun boyutlarına ışık tutar²¹⁵. Dolayısıyla, korkusuz ve mutlak irade sahibi efendilere atf yapan hukuki metinler yalnızca kurgudurlar ve her kurgudan beklenebileceği gibi aslında gerçekliğin son derece çarpıtılmış bir görüntüsünü sunarlar. İlişkisel bir biçimde gerçekliğe etki eden ve onu dönüştüren, ama aynı zamanda gerçek ilişkiler tarafından dönüştürülmekten kaçamayan araçlardır kurgular. En azından efendilerin kişisel mektupları gibi metinler ya da kölelere yönelik misillemeler, bize

²¹³ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 130.

²¹⁴ Moses I. Finley, **Ancient Slavery and Modern Ideology**, s. 168.

²¹⁵ Hilary J. Deighton, **Eski Roma Yaşantısında Bir Gün**, çev. Hande Kökten Ersoy, Homer Kitabevi, III. Baskı, İstanbul, 2012, s. 14.

kurgunun korkusuzluğu altında aslında nasıl bir korku unsurunun barınmakta olduğunu açık bir biçimde gösterirler.

MS 61-112 yılları arasında yaşamış ve konsüllük yapmış bir efendi olan Genç Plinius, bir arkadaşına yazdığı mektupta kendi evinde hem de en savunmasız anlarından birinde –banyo yaparken– köleleri tarafından öldürülen eski *praetor* Larcus Macedo'nun dehşet verici hazin sonunu anlatırken şunları söyler: “Görüyorsun ki ne kadar çok tehlikeye, ne kadar çok zulme, ne kadar çok aşağılanmaya maruz kalıyoruz²¹⁶”. Yalnızca hareketsiz bir “şey” olmayan köleler son derece tehlikelidirler ve verilebilecek sayısız örnek arasından değinmek istediğim diğer bir örnek olan Pedanius Secundus olayı bu tehlikenin ve tehlikeden doğan korkunun boyutlarını oldukça açık bir biçimde gözler önüne serer. Konsüllerin yokluğunda Roma'daki konsüllük işlerinden sorumlu olmak gibi oldukça yüksek bir mevkie (*praefectus urbi*) sahip olan ve evinde dört yüz kölesiyle birlikte yaşayan Pedanius Secundus MS 61 yılında kimliği tespit edilemeyen bir kölesi tarafından öldürülür. Kimsenin katili ele vermemesi üzerineyse çocuklar ve kadınlar dahil dört yüz kölenin tümünün misilleme olarak öldürülmesine karar verilir. Şehrin pleblerinin bu toplu katliama karşı çıkmaları üzerine mesele Senato'da görüşülür ve Senato'da bütün kölelerin öldürülmesi kararının doğru bir karar olduğu sonucuna varılır. Tacitus'tan dinlediğimize göre, hukukçu Gaius Cassius Longinus katliamı Senato'da şu sözlerle savunur:

Bunların ceza almamasına karar verirsiniz eğer, böyle bir mevkideki bir insanı bile koruyamadığımızı göre artık unvan sahibi olan hangi kişiyi layıkıyla koruyabiliriz? (...) Aynı hanede doğmuş olsalar ve efendilerine karşı doğal bir sevgiyle sadakat beslemiş olsalar bile, atalarımız her zaman kölelerinin öfkesinden şüphelenmiştir. Günümüzde ise farklı adetlere, farklı dinlere sahip olan (ya da hiçbir dine sahip olmayan), farklı

²¹⁶ The Younger Pliny, Letters, 3.14, url: <https://curculio.org/?p=87>; Gamauf Richard, “Cum aliter nulla domus tuta esse possit... : Fear of Slaves and Roman Law”, **Fear of Slaves - Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean (Discourse, representations, practices)**, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, s. 148.

*kavimlerden gelen pek çok insanı evlerimizde barındırıyoruz- ve böylesine çeşitli bir kitleyi ancak korku salarak zapt edebiliriz*²¹⁷.

Bu sözlerin yeterince açık bir şekilde dikkat çektiği gibi, yalnızca bir “şey” olmanın ötesinde, köleler farklı adetlere ve –en bilinen örnekle Spartacus isyanı gibi– ciddi öfke krizlerine girme potansiyeline sahip insanlardır. Ama bu farklılığın bir diğer görünümü olarak, köleler yalnızca öfke ve korku gibi duygular barındırmaz ve aynı zamanda yüksek bir yetenek gerektiren –şehre ait– işlerin de büyük bir bölümünü yaparlar. Gerçekten, Johnston’ın ifadesiyle “Roma hukuku içinde büyük bir çelişki barındırır” ve bir eşya olarak kabul ettiği kölelerin aslında insan olduklarını reddedemez, zira bir eşyadan mümkün olan en yüksek randımanı alabilmek için onun kendi potansiyellerini kullanabilmesine izin vermek gerekir²¹⁸. Bir yandan büyük çiftliklerde ya da madenlerde zincirlere bağlı bir halde olabilecek en ağır işleri yapan, diğer yandan da İmparatorların özel sekreterliği, öğretmenlik, doktorluk ya da ticaret gibi en prestijli işleri yapan kölelerle doludur Roma. Dolayısıyla, Akal’ın işaret ettiği gibi, Saleilles’le girdiği tartışmada kölelerin hukuk kişisi olduğunu söyleyen Duguit’ye haklılık payını vermek gerekir: Köle hem bir *res* hem de bir *persona*’dır²¹⁹, çünkü kölelerin “bazı şeyleri yapmasını engellemiş, bazılarını ise izin vermiş” hukuku ve kurumlarıyla aslında Roma köleleri olmadan bir hiçtir, köleler değil²²⁰.

“Hukuki kişilik gerçek güç ilişkileri içindeki itibari bir statüyü anlatıyorsa²²¹”, efendinin itibarı kölesinin becerilerine bağlıdır. Bu sebeple, Roma’da yetenekli kölelerin efendilerinin itibarını artıracak becerilerini geliştirmeleri teşvik edilir ve hukuken kendi adına malvarlığı sahibi olamayacağı

²¹⁷ Tacitus Annals 14.42, “Pedanius Secundus & The Greater Good”, **Romans in Focus**, University of Cambridge School Classics Project, 2017, url: <https://www.romansinfocus.com/sites/www.romansinfocus.com/files/Pedanius%20Secundus%20and%20the%20greater%20good.pdf> (url: 05.05.2018)

²¹⁸ David Johnston, **Roman Law in Context**, s. 42.

²¹⁹ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 130.

²²⁰ Léon Duguit, **Traité de droit constitutionnel, Tome I**, ss. 460-466’dan aktaran, Cemal Bâli Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 212.

²²¹ Cemal Bâli Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 220.

kabul edilen kölelere efendilerinin temsilcisi (*actores*) adı altında bir *peculium* (sermaye) tahsis edilir ve kölenin fiilen bu sermayeyi kullanmasına izin verilir²²². Toplumsal hayatın gereklerine karşı koymadığı için “pratik bir deha” olarak adlandırılır Roma ve bu toplumsal gereklilik uyarınca, kendi *peculium*’unu ticaret yoluyla artıran ve bu ticaret yoluyla kendine ait köleler satın alan kölelerle karşılaşılması hiç de şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla, bütün insan gruplarından beklenebileceği gibi, her türlü genellemeye karşı aslında köleler bile tek bir kategori oluşturmazlar: Ayrıcalıklı, ayrıcalıksız, şanslı, şanssız, eğitilmiş, eğitimsiz, fırsatçı ya da fırsat-sız şey-kişilerdir köleler.

Az önce söylemiş olduğum gibi efendinin itibarı kölesinin becerilerine ya da davranışlarına bağlıdır ve Stoacı felsefenin etkisi de tam olarak bu bağın görünümünde ortaya çıkar. Doğası gereği akıldan pay alma kapasitesine sahip olmakla bütün insanların ortak bir Tanrısal aklın kardeş çocukları olduğunu söyleyen Stoacı öğretisi hukuki köleliği reddetmez, ama ona öncelikli bir önem de vermez. Stoacılar açısından önemli olan “gerçek kölelik”, yani insanın tutkularıyla arzularına tabi olmasıdır; zira köleliğin de özgürlüğün de gerçek değeri ancak zihnin ya da ruhun bedene hâkimiyeti çerçevesinde anlam kazanır. Bu durumda, hukuki kölelik dışsal bir koşul olarak değerlendirilir ve bedenle ilgili dışsal belirlenimlerin gerçek özgürlükle ilgili olmadığı ileri sürülür. Zenginlik ya da güç gibi dışsal özelliklere bağımlı efendi aslında bir efendi değil, tam olarak gerçek bir köledir²²³. “Bana köle olmayan tek bir insan göster” der ve ekler Stoacı Seneca ünlü mektuplarından birinde: “Kimimiz cinselliğin, kimimiz paranın, kimimiz toplumsal prestijin ve hepimiz umutla korkunun kölesiyiz.”²²⁴

Ama yine de hukuki kölelik pratiği bu gerçek özgürlüğün ortaya çıkması açısından önemlidir, çünkü tutkuların akılla denetim altına alınmasına giden yolda, kölelik pratiği efendi için adeta kişisel ve toplumsal bir test görevi görür. Kölesini bile denetim altında tutamayan ya da tam tersi ona haddinden fazla şiddet gösteren bir efendiden kendi bedenini/tutkularını kontrol altında tutması nasıl beklenebilir

²²² Digesta 15, 1, 5, 4.

²²³ Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, s. 17.

²²⁴ Seneca, Epistulae 47.17.

ki? Tıpkı Perikles'in Cenaze Söylevinde görmüş olduğumuz gibi, Romalı Stoacılara göre aklıyla kendi kendisinin efendisi olamayan gerçek efendi olamaz ve bu gerçeklik en çok hukuki kölelerle olan ilişkilerde gözler önüne serilir, çünkü kölelere uygulanan şiddet her şeyden önce efendinin öz-denetim eksikliğinin dışavurumudur²²⁵. Kölelik her şeyden önce bir insan yönetimi meselesi olduğuna göre, efendinin köleleri onun nasıl bir yönetici olduğunun ayaklı kanıtlarıdır, bu yüzden yüzlerce kölesiyle Roma sokaklarını arşınlayan gururlu yönetici-efendilere oldukça sık rastlanılır²²⁶. Bu tekrar tekrar modern kamu-özel ayrımının ne kadar hatalı bir ayrım olduğunu gösterir; çünkü aslında her zaman olduğu gibi, hane içinde yapılanlar asla hane içinde kalmazlar. Nitekim haneden yükselen kölelerin çığıllıkları çoğu zaman hanenin efendisinin “dışarıda” ayıplanmasına neden olur, zira bunun genelde güç değil, bir güç eksikliğinin yansıması olduğunun farkındadır çoğu Romalı.

Hatta Seneca'nın mektuplarında gördüğümüz gibi, hane içinde yenen yemekler bile eleştirilerin hedefi olmaktan kaçamaz. En ılımlı Romalılarından biri olan Seneca, köleleriyle birlikte yemek yemeyi aşağılayıcı bulan efendileri eleştirir ve aslında gülünç olanın efendilerden başka kimse olmadığına dikkat çeker. Tespitlerine göre hep daha fazlasını isteyen hırslı efendiler kendilerini ayakta bir heykel gibi bekleyen kölelerin eşliğinde kendilerine ziyafet çeker ve bu sonu gelmez ziyafetlerde midelerini hep yiyebileceklerinden daha fazla yemekle doldurur, sonra da midelerinden rahatsızlanırlar. Köleler bütün bu ziyafetleri kılıklarını bile kıpırdatmadan izlemek zorunda bırakılır, gecenin sonunda da kendi aç karınlarıyla intikam dolu düşlere dalarlar. Roma'da sıklıkla “ne kadar kölen varsa o kadar düşmanın var” denir, ama Seneca sonuçtan önce sebeplere dikkat çeker: “onları satın aldığımızda düşmanımız değiller, onları biz bu hale getiriyoruz.”²²⁷

Fark edilebileceği gibi, burada kölelerin ayaklanmasından doğan korkuyla dışsal zenginliklere bağımlılık eleştirisi iç içe geçer ve hukuki kölelik kurumu tam

²²⁵ William Fitzgerald, *Slavery and the Roman Literary Imagination*, s. 35.

²²⁶ Kyle Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, s. 328.

²²⁷ Seneca, *Epistulae*, 47.2-5, II-13.

olarak hedef alınmadan, gerçek bir efendinin nasıl davranmaması gerektiğinden bahsedilir: Kendi kendini yönetemeyen bir kişinin yapabileceği en iyi şey yönetmek değil, başkasının yönetimi altına girmektir²²⁸. O halde, kendi kendisini yönetmeyi bilen gerçek bir efendi bütün aşırılıklardan sakınmalıdır, çünkü aşırılık insanı sadece kendi yıkımına götürür. Bu aşırılıklara karşı, ancak kendi akli aracılığıyla doğru orta yolu bulan bir efendi kendini ve dolayısıyla diğerlerini nasıl yönetmesi gerektiğini bilir.

2.2.5. Özgürleştirilmenin Anlamı

Bu insan yönetimi açısından özgürlük vaatleri son derece önemlidir, çünkü üst düzey becerileri gerektiren karmaşık işlerle uğraşan şehirli köleleri motive etmenin en iyi yolu onlara yolun sonunda kendi özgürlüklerini kazanabileceklerini vaat etmektir. Atina'dan farklı olarak, Roma oldukça sık bir biçimde bu vaatlerde bulunur ve sözüne de büyük ölçüde sadık kalır. Üstelik, yine Atina'dan oldukça farklı bir biçimde Roma azat edilme yoluyla özgürleştirdiği eski-köleleri kendi vatandaşları haline getirir. Bu azat etme yoluyla vatandaşlık sahibi olma pratiği öylesine yaygındır ki, MÖ 70'li yıllarda üst sınıflardan gelmeyen özgür doğumlu yurttaş sayısının yurttaş nüfusunun yalnızca yüzde beşlik bir dilimine karşılık geldiği ileri sürülür²²⁹. Nitekim, MS 1. ve 2. yüzyıllarda yaşamış tarihçi Tacitus da “özgürleştirilmiş olanları bir yana ayırın, gerçekten özgür doğmuş olanların ne kadar az sayıda olduğunu fark edeceksiniz” diyerek bu duruma dikkat çeker²³⁰. O halde, geç Cumhuriyet-erken İmparatorluk dönemi itibariyle, bir yandan eski geleneksel elitlerin yönetici anlamında dışlayıcılığına diğer yandan da özgür statülü yurttaşların büyük bir bölümünün özgürleştirilmiş kölelerden oluştuğu kapsayıcı bir sisteme dayanan son derece ilginç bir sosyolojik vakadır Roma örneği.

²²⁸ William Fitzgerald, **Slavery and the Roman Literary Imagination**, s. 92.

²²⁹ Bkz. P. A. Blunt, **Italian Manpower 225 BC-AD 14**, Clarendon Press, Oxford, 1971.

²³⁰ Tacitus, *Annals*, 13.27, İngilizceye çev. Michael Grant, Dorset Press, 1984; Ayrıca bkz. Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 228.

Roma antik dünyada eşine rastlanmayan bir biçimde kölelerini özgürlüklerine kavuşturur, ama azat edilmekle köle bir anda efendisinden bağımsız bir hale gelmez. Eski köleler *patronus* olarak adlandırılan eski efendisine hürmet göstermekle, başları sıkıştığında onlara yardım etmekle ve onlara karşı dava açmamakla yükümlüdürler²³¹. Bu anlamda eski köle-yeni yurttaş, eski-şey yeni-insan olanların hukuki, ahlaki ve siyasal olarak adeta iki dünya arasındaki bir arafta gezinmekte oldukları söylenebilir. İnsanın insan olmayanın, özgürün özgür olmayanın, toplumsal olarak canlı ya da ölü olanın sınırlarında gezerek sürekli bir arafta yaşar Roma'nın şey-kişi-insanları.

Bu araf aynı zamanda Roma Cumhuriyetinin neden bir demokrasi olamayacağını gösterir ve geç cumhuriyet döneminde ortaya çıkan sivil savaşların nasıl bu patron-bağımlı ilişkisinden ayrı düşünülemediğini gözler önüne serer. Beklenebileceği gibi, Cicero'nun temsilcisi olduğu Roma doğumlu aristokratlar yerel/ayrıcalıklı hâkimiyete özgü özgürlük şarkılarıyla eskinin yabancı/kölesi yeni yurttaşlardan hiç haz etmezler; Gaius Julius Caesar gibi güçlü tek adamlar ise kendilerine rakip aristokratlar yerine bu tek başına güçsüz ama birlik halinde son derece güçlü olabilen yeni yurttaşları arkalarına almaktan hiç çekinmezler: Eşit yurttaşlardan çok, güçlü *patronus*'lar arasındaki bitmek bilmeyen çekişmelerle doludur Roma'nın siyasal tarihi.

Ama yine de her çekişmenin bir bitişi, her cumhuriyetin de bir sonu vardır ve bilindiği gibi, Roma Cumhuriyetinin fiili olarak sona ermesi Gaius Julius Caesar Octavianus ya da diğer adıyla –ilahi– Augustus eliyle gerçekleşir. Yurttaş özgürlüğünü efendi/hükümdar karşıtlığıyla tanımlayan ve bir demokrasi ya da cumhuriyetle yönetilmeyen “barbarların” özgür insanlar tarafından yönetilmelerini akla uygun bulan Yunan-Roma geleneğine karşı pratik dehasına yaraşan son derece faydacı bir adım atar ve kendisinin bir özgürleştirici olduğunu ileri sürer Augustus. Başarılarını kendi ağzından sütunlara yazdırdığı ve Roma ile Ankara'da (*Monumentum Ancyranum*) iki kopyası bulunan ünlü *Res Gestae Divi Augusti* kitabeleri her şeyden önce bir özgürlük, ama elbette Cicero'nunkinden oldukça

²³¹ David Johnston, **Roman Law in Context**, s. 44.

farklı bir özgürlük savunusudur. Augustus'un "ilahi" işleri şu satırlarla başlar: "19 yaşında kendi inisiyatifim ve kendi masraflarımla bir ordu kurdum ve bir hizibin tiranlığı altında ezilmekte olan Cumhuriyete özgürlüğünü verdim."²³²

Ünlü Romalı şair Vergilius'un *Eclogues* adlı eseri bu özgürlüğün nasıl bir özgürlük olabileceğine yeterince ışık tutar. Şiir Galatya'dan Roma'ya kaçan ve bu ölümsüz şehirde özgürlüğüne kavuşan eski köle Tityrus'un övgüleriyle başlar. Övgüler bu eski köleye özgürlüğünü veren, Roma'yı temsil eden ve Tityrus için bir Tanrı'dan farksız olan genç bir adama –elbette Octavianus'a– gider²³³. Her başarının bir bedeli olduğuna göre, Vergilius'un övgülerine mahzar olan bu yeni özgürlüğün bedeli elitler arasındaki sivil özgürlüğün ve yalnızca kâğıt –daha doğrusu Ankara'daki sütün– üzerinde kalmış olan Cumhuriyetin kaybıdır. Özgürlüğün savunucusu (*vindex libertatis*) artık *dignitas* (haysiyet) ya da *auctoritas* sahibi elitler/Senato değil, hem *imperium*'u hem de *auctoritas*'ı kendi kişisel becerilerinde birleştiren kurtarıcı bir yarı-Tanrı, hatta kimi zaman Tanrı figürüdür.

Bu Tanrısal figür farklı hizip çatışmaları altında ezilen özgürleştirilmiş eski kölelere ve elbette halen köle statüsünde olanlara kendi kapsayıcılığı içinde bireysel bir özgürlük vaadinde bulunur ve özgürleştirici-iyilik sahibi bir efendi gibi davranır. Patterson "köleler siyasal incelemeler kaleme almadıklarına göre, bu vaadin karşılık bulup bulmadığını nasıl bilebiliriz?" diye sorar ve sorunun cevabının kamusal-dini gösteri ya da kutlamalarda bulunabileceğini ileri sürer²³⁴. Bunlardan belki de en ilginç olanı *Lares* kültüdür. *Lares* Romalıların evlerini, tarlalarını ya da şehirlerini koruduklarına inandıkları Tanrılardır ve evlerde, yollarda ve kesişen yollardaki köşe başlarında pek çok *Lares* heykeline, adaklarına ve kutlamalarına (*Compitalia*) rastlanır²³⁵. Bu kült aynı zamanda Roma'nın kurucusu olduğuna

²³² Çeviride temel alınan metin için bkz. **Res Gestae Divi Augusti**, İngilizceye çev. Frederick W. Shipley, Velleius Paterculus and Res Gestae Divi Augusti, Loeb Classical Library, 1924.

²³³ Bkz. Virgil, **Eclogues, Georgics, Aeneid**, İngilizceye çev. H R. Loeb, Classical Library Volumes 63 & 64, Harvard University Press, 1916.

²³⁴ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 231.

²³⁵ Pervin Sevgi, **Augustus Dönemi Din ve Din Propagandası**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Eskiçağ Tarihi) Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, s. 133. erişim: http://docs.neu.edu.tr/library/nadir_eserler_el_yazmalari/TEZLER_YOK_GOV_TR/3312%20augustus%20din%20propaganda.pdf (01.03.2019).

inanılan Aeneas ile ilişkilendirilir ve aileyle koruyucu ataları bir araya getirir. Kendi sınır bölgesindeki her evde ya da kavşakta, özel günler *Lares* adaklarıyla birlikte kutlanır ve böylece *Lares* Romalıların toplumsal yaşamlarında oldukça önemli bir yere sahip olur. İlginç olan ise, bu kültün aynı zamanda *plebleri* ve köleleri korumasıyla tanınan ve bu yüzden tahtından edilen Roma'nın 6. Kralı Servius Tullius ile ilişkilendirilmesidir. İsminden de anlaşılabilceği gibi, Servius'un *Lar* bir Tanrısal baba ile köle bir annenin çocuğu olduğuna inanılır ve kendisi tahttan indirilmiş olsa bile, başlattığına inanılan kült ile kölelik arasındaki yakın ilişki varlığını sürdürmeye devam eder²³⁶: Geleneğe göre *lares* kutlamalarındaki ritüeller toplumsal hiyerarşideki en alt sınıflar, yani *plebler*, özgürleştirilmiş eski köleler ve hatta halen köle olanlar tarafından yerine getirilir. Üstelik, kutlama günlerinde özgürlüğün ne olduğunu anlayabilmeleri için kölelerin olabilecek en özgür şekilde hareket etmelerine izin verilir. Augustus'un politik dehası ise var olan *lares* kültürüne kendine özel kültürünü ekleyip imparatorun kişiliğini tanrılaştırmasından, *Lares Augusti* heykelini diğer heykellerin yanına dikmesinden ve kölelerin kültün uygulayıcıları ya da rahipleri olduklarını resmi olarak kabul etmesinden kaynaklanır²³⁷.

Bu şekilde kültün iki unsuru, yani Tanrısallık ve kölelik ilişkisi tek bir kişide –özgürleştirici bir Caesar Augustus'ta– bir araya getirilir ve özgürlüğe giden yolun nereden, daha doğrusu kimden geçtiği gösterilmiş olur. Gerçek özgürlüğün yolu artık üstün bir Tanrısallığa –ve adeta tek bir *patronus*'a ya da *pater*'e– bağımlılıktan geçer; ama diğerleri gibi kötü niyetli değil, özgürleştirici ve koruyucu tek bir efendidir söz konusu olan. Bu efendi otobiyografisinde anlattığı gibi “Roma'ya özgürlüğünü verir”; ama elbette yalnızca kendi iyi niyeti ve Tanrısallığı sayesinde. Diğer aristokratlar tarafından ezilmeme anlamına gelen özgürlüğün bedeli, özgürlük ilişkisinin en üstün, yani en özgür olan bir baba/efendi/Tanrı'ya bağlanmasıdır. Augustus'un ardılları bu efendilik/özgürlük ilişkisini unutmaz ve

²³⁶ John. B. Lott, *The Neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 31.

²³⁷ Orlando Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture*, s. 238.

kendilerini *dominus* olarak adlandırmaktan çekinmezler²³⁸. Dahası, İmparatorluğun Hristiyanlığı kabul etmesiyle birlikte bu ilişkinin yüzlerce yıl unutulmayıp Batılı aklın bir köşesinde tutulması sağlanacak ve Hristiyanlık kendi efendilik/özgürlük ilişkisini kavramsallaştırıp kurumsallaştırmakta hiç zaman kaybetmeyecektir.



²³⁸ Aldo Schiavone, **Storia del Diritto Romano e Linee di Diritto Privato**, s. 333; John Procopé, “Greek and Roman Political Theory”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007, s. 31.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HRİSTİYANLIĞIN TANRISI, TANRININ SURETİ VE *DOMINIUM*'U

Tanrının tek bir güzel tanımı var: başka özgürlüklerin de var olmasına izin veren özgürlük²³⁹.

3.1. PAULUS, KÖLELİK VE ÖZGÜRLÜK

Hristiyanlık olağanüstü koşullarda doğan, Tanrı'nın oğlu olduğunu ileri sürerek oldukça kısa süren yaşamına birçok mucize sığdıran ve uzun süredir beklenmekte olan İsa Mesih'in yaşamını ve imanını temel alan bir kurtuluş dinidir²⁴⁰. Tıpkı diğer kurtuluş dinleri gibi, Hristiyanlık da acı, mutsuzluk ve ölümün pençesindeki insanlığa Tanrı ya da yarı-Tanrı formundaki bir kurtarıcı vasıtasıyla ebedi bir mutluluk vaat eder ve bu kurtuluş için birtakım temel varsayımlara inanılmasını şart koşar²⁴¹.

Sıklıkla söylendiği gibi, aslında bütün Hristiyanlık onun “müjdesini” temel alsada, “İsa'nın Hristiyanlığın gerçek kurucusu olmadığı” ileri sürülebilir²⁴². Çünkü kısa süren yaşamında İsa kurumsal bir kilisenin inşasıyla ya da tutarlı felsefi temellere dayanan bir teolojinin ortaya koyulmasıyla uğraşmaz, insanla Tanrı arasındaki ilişkileri sosyolojik olarak yaygın bir biçimde kabul edilebilecek tartışmasız terimlerle ifade etmeye de çalışmaz. Aksine, İsa'nın kısa yaşamından geriye kalanlar her metinsel derlemede görülebileceği gibi yer yer çelişkin ve tartışmalı olabilecek ifadelerle bir araya getirilir ve daha sonra bu birleşime düşünsel bir temel sağlanmaya çalışılır. Bu temeli atan ve İsa'nın yaşamını geç

²³⁹ John Fowles, **Fransız Teğmenin Kadını**, çev. Aslı Biçen, Ayrıntı Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2017, s. 98.

²⁴⁰ Étienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 11.

²⁴¹ Linda Woodhead, **Hristiyanlık**, çev. Sevdâ Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, ss. 25-26.

²⁴² Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 295.

Antik dünyanın sosyolojik gerçekliğiyle uyumlu hale getirmeye çalışanların en başında ise, Hristiyanlığın gerçek “kurucu babalarından” kabul edilen Tarsuslu Paulus gelir²⁴³.

Ama farklı İncil derleyicileri aracılığıyla öğrendiğimiz kendi ifadeleri diğer kurtuluş vaatlerinden çok da farklı olmasa da, bir Yahudi olarak dünyaya gelen İsa yaşamıyla dönemin Yahudilerinden oldukça farklı şeyler yapar ve en önemli etkisini de bu yaşantısıyla gözler önüne serer: Yahudilere göre kirli olarak adlandırılan yemekleri yemekten, şarap içmekten ya da yine kirli oldukları düşünülen fahişeler ya da diğer dışlanmış kişilerle yakınlık kurmaktan çekinmeyen, varını yoğunu kırsal bölgelerdeki yoksullarla paylaşan, “bir devenin iğne deliğinden geçmesinin bir zenginin Tanrı egemenliğine girmesinden daha kolay” olduğunu söyleyen (*Matta* 19: 23-24), “baba” diye seslendiği Tanrısını yürekteki saf bir sevgiyle ilişkilendirip bütün ezilenleri bu sevgi kardeşliğinde eşitleyen ve toplumun dışlanmış kesimlerine “sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin” diye seslenen (*Yuhanna* 13: 34-35) çizgi dışı bir Yahudi’dir İsa.

Bu çizgi dışı yaşamın eşliğinde, Yahudiliğin kadim kurtuluş vaadi kendi kavimsel bağlarından kurtulur ve Tanrı’nın krallığının artık seçilmiş kavimler için değil, ona yürekte inanan tüm bireyler için gelmekte olduğu vaat edilir. Ama iyi bilindiği gibi, inançlı vicdanlar arasında herhangi bir hiyerarşi gözetmiyor olmasıyla oldukça radikal olabilecek bu iddia, “Sezar’ın hakkını Sezar’a vererek” (*Matta* 22: 21) dengelenir ve nihai kurtuluşa erişme potansiyelleri açısından bireysel olarak eşitlenen Tanrı’nın inançlı çocuklarına, bu dünyadaki krallıkların geçici eşitsizliklerine boyun eğerek gelmekte olan “gerçek krallığı” beklemeleri öğüdü verilir²⁴⁴. “Sen Yahudilerin kralı mısın?” sorusuna verdiği cevapta görüldüğü üzere, İsa’nın müjdelediği gerçek krallık “bu dünyadan değildir” (*Yuhanna* 18: 36). Dolayısıyla, inançlılar açısından yapılması gereken Tanrı ve

²⁴³ Ayhan Yalçınkaya, “İlahi Siyaset”, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, s. 210; Henry Chadwick, “Christian Doctrine”, *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350- c. 1450*, s. 11.

²⁴⁴ Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in the Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*, Yale University Press, New Haven, 2010, s. 78.

kardeş sevgisiyle dolu bir yürek, temiz bir vicdan ve büyük bir sabırla gelmekte olanı, yani gerçek gökyüzü krallığının eşitliğini beklemektir.

Yeniden gelmek üzere bu dünyayı terk ettiği söylenen İsa'nın yeryüzünden ayrılmasından sonra, İsa'dan devraldığı "müjdeyi" Korint, Antakya, Efes, Selanik, Atina ve elbette Roma gibi büyük Akdeniz şehirlerine seyahat ederek duyurmaya çalışan Tarsuslu Paulus, İsa'nın mesajının bireysel vicdan açısından taşıdığı eşitlikçi görünümü kendisini dinleyen şehirlilere şu ünlü ve etkileyici sözlerle anlatmaya çalışır:

Çünkü Mesih İsa'ya iman ettiğiniz için hepiniz Tanrı'nın oğullarısınız. Vaftizde Mesih'le birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi. Artık ne Yahudi ne Yunan, ne köle ne özgür, ne erkek ne kadın ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz²⁴⁵.

Yerli-yabancı, erkek-kadın, zengin-fakir ve elbette özgür-köle ayrımlarına dayanan eşitsizliklerin hâkim olduğu bir dünyada bu eşitleyici "ruh" son derece önemlidir ve elbette Paulus bu önemin farkındadır²⁴⁶. Kendisi de bir Roma yurttaşı olan Paulus'un iyi bildiği gibi, İncil'in müjdesini duyurduğu şehirlerden biri olan Korint yaygın köle ticaretiyle ünlüdür ve Paulus'un zamanında şehirli nüfusun üçte birinin kölelerden, diğer üçte birinin ise azat edilmiş eski kölelerden oluştuğu tahmin edilmektedir²⁴⁷. Böyle bir durumda ve Korint'e son derece benzer kölelik deneyimlerinden geçen diğer şehirler eşliğinde, Hristiyanlığı kitlesel olarak benimseyen ilk grupların kadınlardan, kölelerden ya da eski kölelerden meydana gelmesi şaşırtıcı değildir.

²⁴⁵ Galatyalılar 3: 26-29.

²⁴⁶ Alain Badio, **Saint Paul: The Foundation of Universalism**, İngilizceye çev. Ray Brassier, Stanford University Press, Stanford, 2003; Costas Douzinas, **İnsan Hakları ve İmparatorluk, Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi**, çev. Kasım Akbaş & Rabia Sağlam, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 96.

²⁴⁷ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 319.

Bir Roma yurttaşı olarak nasıl bir dünyada yaşadığının yeterince farkında olan Paulus, İsa'nın yaşamıyla öğretisini Roma kölelik pratiğiyle birleştirme görevini üstlenir ve ünlü mektuplarında sıklıkla Roma hukuku terimlerine başvurur. Nüfusunun hemen hemen tümünün şu ya da bu şekilde kölelik pratiğiyle ilişkili olduğu bir dünyada, İsa'nın belki de en önemli özelliği Paulus'un tabiriyle “bizi özgürlük adına özgürleştirilmesi” ve “bir daha kölelik boyunduruğuna girmeyi” önlemesidir (*Galatyalılar* 5: 1). Peki ama bu nasıl bir köleliktir ya da İsa hangi köleleri nasıl özgürleştirir?

Tıpkı hukuki kölelikle gerçek kölelik arasında ayırım yapan Stoacılar gibi, Paulus da köleliği her şeyden önce genel bir metafor olarak kullanır ve insanın kurtuluşu açısından önemli olanın hukuki kölelik değil gerçek kölelik, yani insan ruhunun köleliği olduğunu ileri sürer²⁴⁸. Paulus'un Romalı terminolojiyle harmanladığı Eski Ahit'in ünlü ilk günah anlatısına göre, Adem'in ilk günahı sonucu insan günahlarının kölesi haline gelir ve Cennet bahçesinden ölüm dahil her türlü acının kol gezdiği yeryüzüne sürülür. Bu ilksel ve türsel kölelik içinde, hukuki kölelikten farklı olarak bütün insanlar aynı günahkâr olma durumunda eşitlenir ve türsel günahlarının bedelini ödemek zorunda kaldıkları acımasız bir dünyayla cezalandırılırlar. Fakat bu sefer Yeni Ahit'ten öğrendiğimize göre, isyankarlıklarına rağmen yine de insanlara duyduğu sevgi ve merhametten vazgeçmeyen bağışlayıcı Tanrı, insanlığın günahlarının bedeli olarak kendi öz oğlunu yeryüzüne gönderir ve onun çarmıha gerilip kendini feda etmesiyle, insani günahların kefaretinin ödenebilmesinin yolu açılmış olur.

O halde Hristiyanlığa göre türsel suçun kefaretinin, yani ölümden kurtuluşun ve günahlardan özgürleşmenin yolu Tanrı'dan ve onun bir aracı olarak yeryüzüne gönderdiği oğlunun buyruklarına uyulmasından geçer: Burada Tanrı adeta kölelerini azat etmek isteyen iyi niyetli bir efendi gibi, günahlarının kölesi olan insanlara günahlardan arınmış yeni bir hayatın ve elbette özgürlüğün yolunun nereden geçtiğini gösterir. İsa'nın müjdesini kabul eden bir Hristiyan'ın, içine doğmuş olduğu günahkâr ve bedensel köleliği İsa'yla birlikte çarmıhta öldüreceği

²⁴⁸ Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, s. 17.

ve Mesih'in ölümden dirilişiyile birlikte kendisini özgürleştirici bir Tanrı'da bulan yeni bir hayata başlayacağı söylenir. Bu durumda, toplumsal bir ölüm olan köleliğin bu şekilde çarpmışta ölümü, olumsuzun olumsuzlanmasıyla ortaya –vaftizle sembolize edilen– yeni bir yaşamın çıkmasına yol açar²⁴⁹. *Korintliler*'de söylenene göre:

*Herkes nasıl Adem'de ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak. Her biri sırası gelince dirilecek: ilk örnek olarak Mesih, sonra Mesih'in gelişinde Mesih'e ait olanlar. Bundan sonra Mesih her yönetimi, her hükümranlığı, her gücü ortadan kaldırıp hâkimiyetini Baba Tanrı'ya teslim ettiği zaman son gelmiş olacak*²⁵⁰.

Paulus'un bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, kaçınılmaz sonda kimilerini özgürleştiren kimilerini de cezalandıran hâkim bir pozisyonda olduğuna göre, İsa'nın Tanrısı gerektiğinde insanları günahlarıyla cezalandırıp köleleştiren, gerektiğinde de onlara özgürlük vaat eden cezalandırıcı/özgürleştirici bir Efendi konumundadır²⁵¹. Ve elbette her iyi efendi gibi, bir yandan kırbacının öfkesini bir yandan da merhamet dolu ödülleri esirgemeyen, ama kendileri de günahlarının kölesi olan diğer insan “efendilerden” farklı olarak, sonsuz bir özgür irade sahibi tek Gerçek Efendidir bu Baba Tanrı. Bu yönüyle, yeryüzünde bir insan bedenine bürünmüş olan Baba'nın çok sevdiği oğlu bile bir köle olarak adlandırılmaktan kaçamaz, çünkü Paulus'un söylediğine göre Tanrı'nın özüne sahip olsa bile, bir insan görünümünde doğduğu için, İsa yeryüzünde “bir köle görünümüne bürünmüştür (*Filipililer* 2: 6-7)²⁵².”

²⁴⁹ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 335.

²⁵⁰ **Korintliler**, 15: 22-25.

²⁵¹ William Linn Westermann, “The Freedmen and the Slaves of God”, **Proceedings of the American Philosophical Society**, Vol. 92, No. 1, 1948, s. 55-64.

²⁵² Ayrıca bkz. William Fitzgerald, **Slavery and the Roman Literary Imagination**, s. 112.

Tanrı'nın oğlu bile yeryüzünde bir köle haline geldiğine göre, Stoacılardan farklı olarak Paulus köleliğin utanç verici bir şey olduğunu düşünmez ve aksine, bedeninde İsa'nın izlerini taşıyıp onun kölesi olarak adlandırılmaktan büyük bir gurur duyar (*Galatyalılar* 6: 17). Bu, daha önce işaret edildiği gibi, özgürleştirici potansiyellere sahip olan bir Tanrı'nın kölesi olmanın bir özgürlük nişanesi sayıldığı Roma imparatorluk uygulamalarına oldukça benzer bir yaklaşımdır ve Paulus'un farklı mektuplarında tekrar tekrar modern bir göz açısından oldukça çelişkili görülebilecek özgürlük ile köleliği iç içe geçiren bu yaklaşımın izleriyle karşılaşmak hiç de şaşırtıcı değildir²⁵³. Bu kölelik/özgürlük ilişkisinin en açık görünümlerinden birinde, Paulus Tanrı'nın "çağrısını aldığı köle olan bir insanın şimdi Tanrı'da özgürleştiğini", "özgürken çağrılan bir insanın ise İsa'nın kölesi" olduğunu, çünkü "herkesin bir bedel karşılığında satın alındığını" ve dolayısıyla önemli olanın "insanın insana köle olmaması" olduğunu söyler (*I Korintliler* 7: 22-24). O halde, İsa aracılığıyla ödenen günahların kefaretiyle, hem kölelik hem de kölelikten geçen özgürlük merhametli bir Efendi olan Tanrı'da iç içe geçer ve onun nazarında herkes aynı anda hem bir köle hem de özgür bir insan niteliğine sahip olur, çünkü günahların köleliğinden arınmış olan gerçek bir özgürlüğün yolu, ancak bu özgürleştirici Efendiye itaatten geçer. Üstelik Caesar Augustus'lardan farklı olarak, evreni yokluktan yaratan ve sınırsız iradesi tam anlamıyla mutlak olan bu efendi gerçek anlamda özgür olan tek Efendidir.

Dolayısıyla kölelik de özgürlük de gerçek anlamıyla ancak onda var olabilir, onun öfkesi ya da lütfuyla elde edilebilir ve bu durumda, gerçek bir özgürlük için dünyevi ayrımlar değil, gerçek bir inanç ve ona saf bir teslimiyet gerekir. Özgürlük evrenin tek Efendisinin (*Dominus*) merhametinden gelen ve onu elde edebilmek için Efendiye ruhen tam olarak teslim olmayı gerektiren bir lütuf, yani yukarıdaki efendinin iradesiyle bahşedilen bir hediyedir. Bu lütuf gereği, Paulus insanların "günahın kölesiyken" artık "doğruluğun kölesi" olduklarını (*Romalılar* 6: 18) söylemekte bir beis görmez, çünkü onun için özgürlüğün yolunun iyi bir efendiye

²⁵³ John Byron, "Slave of Christ or Willing Servant? Paul's Self-Description in I Corinthians 4: 1-2 and 9: 16-18", *Neotestamentica*, Vol. 37, No. 2, 2003, ss. 179-198.

bağlılıktan geçmesinde çelişkili herhangi bir yan yoktur. Azat edilmiş kölelerin efendileriyle (*patronus*) olan bağımlılık ilişkilerinin sona ermediğini, o halde özgürlük ile bağımlılığın bir arada düşünülebileceğini ve büyük eşitsizliklerle dolu bir dünyada güçlü bir *patronus*'a bağımlı olmanın fiili eşitsizlikleri aşmada “saf bir yurttaş” olmaktan daha yararlı olabileceğini bilen iyi bir Romalıdır Paulus. Dolayısıyla, o günaha kölelik ile Tanrıya köleliği bir kölelik/özgürlük/bağımlılık ilişkisi olarak değerlendirebilir ve Romalılara seslenirken “şimdi günahattan özgür kılınp Tanrı'nın köleleri olduğunuza göre, kazancınız kutsallaşma ve bunun sonucu olan sonsuz yaşamdır (*Romalılar* 6: 22)” ifadelerini rahatlıkla kullanabilir.

Bu sonsuz yaşama ulaşma potansiyeli bütün itaatkâr/bireysel ruhları Gerçek Efendi nezdinde eşitler ve onun gücüyle özgürlüğü karşısında insanın insana köleliğinin aslında ne kadar anlamsız olabileceğini gösterir; ama yine oldukça gerçekçi bir Romalı olduğu için, Paulus buradan hareketle yeryüzündeki hukuki köleliğin kaldırılması gerektiği sonucuna varmaz. Tam tersine, ruhlarında Tanrı tarafından azat edilmiş olan hukuki kölelerin fiili bir özgürlük için İsa'nın yeniden gelişini beklemeleri gerektiğini söyleyerek, yeryüzünün hukuki kölelerine dönemine son derece uygun olan şu öğütte bulunur:

*Ey köleler, dünyadaki efendilerinizin sözünü Mesih'in sözünü dinler gibi saygı ve korkuyla, saf yürekle dinleyin. Bunu, yalnız insanları hoşnut etmek isteyenler gibi göze hoş görünmek için yapmayın. Mesih'in kulları olarak Tanrı'nın isteğini candan yerine getirin. İnsanlara değil, Tanrı'ya hizmet eder gibi gönülden hizmet edin*²⁵⁴.

İsa yeryüzüne ilk gelişiyile insani günahların ruhsal kefarecini mümkün kılar ve kefaretle özgürlüğün yolunun nereden geçtiğini gösterir, ama onun zamanın sonundaki ikinci gelişine kadar, insan içinde bulunduğu günahkâr yeryüzünden asla

²⁵⁴ **Romalılar**, 6: 5-7.

tam olarak kurtulamaz: Tanrı/Efendiye bağımlılıktan geçen özgürlüğün anahtarı insana sezdirilmiş, ama anahtarın özgürlük kapısını tam olarak açabilmesi gelecekte yeniden gelecek olana ve ona bağlı gelecek umutlarına bırakılmıştır.

Umutlar gelecekte, eşitliksizliklerle dolu acı gerçeklik ise yaşamın her yerindedir ve kadınlar kocalarına, köleler efendilerine, koca-efendiler de kendi hükümdarlarına, hatta tiranlarına tıpkı Gerçek Efendilerine boyun eğme gibi itaat etmelidir, çünkü evrenin tek bir Gerçek Efendisi olduğuna göre, Hristiyan düşüncesinin en çok bilinen mottolarından biri haline gelecek ünlü ifadeyle, “her türlü iktidar Tanrı’dan gelir”. Keskin ve paradoksal bir biçimde hiç de eşitlikçi olmayan bir öneriyle, İsa’nın müjdesini duyurduğu Romalılara şunları söyler Paulus:

Herkes altında bulunduğu iktidara boyun eğsin. Çünkü Tanrı’dan gelmeyen iktidar yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle yönetime karşı direnen, Tanrı’nın düzenine karşı gelmiş olur. (...) Yönetim kılıcını boş yere taşıyor; o, kötülük yapanın üzerine Tanrı’nın gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrı’nın hizmetindedir. Bunun için yalnız Tanrı’nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime boyun eğmek gerekir. İşte yöneticiler Tanrı’nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkarlarıdır²⁵⁵.

O halde, Hristiyan öğretisini Romalılaştırmaya hizmet eden belki de en önemli fikir babasına göre, kadınlar ve köleler üzerinde olanlar da dahil her türlü iktidar Tanrı’dan gelir ve Gerçek bir Efendiye yaraşır mutlak/sınırsız/özgür iradesiyle Tanrı’nın bu hikmetinden sual olmaz.

²⁵⁵ Romalılar, 13: 1-7.

3.2. AUGUSTINUS VE GÜNAHIN *DOMINIUM*'U

Tıpkı Paulus gibi bir Roma yurttaşı olan ve Latin Patristik düşüncesinin en büyük isimlerinden biri olarak kabul edilen Augustinus, bu büyüklüğüne rağmen kendini “İsa’nın kölesi” ya da “kölelerin kölesi” olarak adlandırır ve bu şekilde, düşünsel yolunun Paulus’u takip etmekten geçtiğini açıkça gözler önüne serer²⁵⁶. Arslan’ın dikkat çektiği gibi, Augustinus’un özgünlüğü Yunan Felsefesiyle özellikle de Platon’la Paulus’u bir araya getirmesinden kaynaklanır, ama bu birleşmede üstünlük tanınan esas olarak Paulus’tur²⁵⁷.

Gerçekten, Paulus da Paulus’u takip eden Augustinus da Eski Ahit’ten gelen yaratılış anlatısını öğretilerinde merkezi bir konuma yerleştirir ve evreni yoktan var eden, sınırsız özgür irade sahibi aşkın bir yaratıcı/efendi Tanrı tasarımıyla, doğanın evrensel düzeni ya da “ruhunu” eski kutsallığından arındırırlar²⁵⁸. Augustinus’a göre “insan bedeni kullanan bir ruhtur” ve ruh duyular yoluyla çevresinde olan biteni anlamaya çalışır, bütün bilgilerimiz de bir anlamda “duyularımızdan türer.”²⁵⁹ Fakat duyularımız bize maddi bütün şeylerin değişime, yani oluş ve yok oluşa tabi olduklarını gösterir; oysa bilginin konusu değişmez, değişmez olduğu için ezeli-ebedi, başka türlü olması mümkün olmayan, o halde sonsuz ve mutlak olan bir gerçeklik olmalıdır. Augustinus gerçekliği böyle bir olumsuzluk ve geçicilik karşılığıyla tanımlayarak Platon’un yolunu izler, ama evreni ezeli ve ebedi değil, yoktan var olan ve tekrar yokluğa dönebilecek tarihsel bir yaratım olarak kavramasıyla, o hem Platon’dan hem de diğer klasik Yunan filozoflarından ayrılır. Ona göre ezeli ve ebedi olan evren ya da evrenin değişmez yasaları değil, bütün evreni kendi özgür iradesiyle yoktan var eden Yaratıcıdır. Her değişim bir neden

²⁵⁶ Bu ifadelerin geçtiği mektup için bkz. Augustinus, Epistle 217, **Ad Vitalem**, der. J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina XXXII-XLVI, Sancti Aurelii Augustini . . . opera omnia, Paris, 1841-42, s. 978.

²⁵⁷ Ahmet Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi, Cilt V, Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 2016, s. 350.

²⁵⁸ Francis Oakley, **Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in the Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)**, s. 68.

²⁵⁹ Étienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, s. 128.

olarak değişmezliğe ihtiyaç duyar ve doğa değişimden başka bir şey değildir, o halde Tanrı'nın bütün varlıkların varlığını doğrulayan mutlak ve başka türlü mümkün olmayan bir *essentia* olması gerekir²⁶⁰.

Gelecek yüzyıllardaki Hristiyan düşüncesini ciddi bir biçimde etkileyecek olan böyle bir yaklaşımda, evren ve doğa Tanrısal yaratım açısından adeta pasif bir “dekor” konumuna indirgenir²⁶¹ ve böyle bir indirgeme insan türü açısından son derece önemli sonuçlar doğurur; zira onu asla tam olarak kavrayamayacak olsa da, insan gerekli, değişmez ve ezeli-ebedi tek gerçeklik olan Tanrı'nın farkına varabilen ve ona yönelebilen, dolayısıyla kendini evrenin doğasından kısmi olarak ayırabilen tek canlıdır. Eski Ahit'in söylediğine göre insan “Tanrı'nın suretinde” yaratılmış özel bir varlıktır (*Yaratılış* 1: 26); çünkü o, hiyerarşik olarak diğer bütün hayvanların üstünde konumlanmasına ve Tanrı'ya yaklaşmasına yol açan akıllı bir ruha sahiptir.

Fakat her ne kadar diğer canlılardan ayrılrsa ve Tanrı onun içine kendi ruhundan bir parça üflemiş olsa da, bu akıllı ruh insanın Tanrı'yı tam olarak kavramasına izin vermez; çünkü yine klasik Yunan filozoflarından farklı olarak, Adem'in ilk günahıyla, bu aklıyla gurur duyan kibirli insan türüyle Tanrısal gerçekliğin bilgisi arasına aşılabilir bir sınır çizilir²⁶². Tanrı'nın suretinde yaratıldığına göre, insan yalnızca akıl sahibi değil, aynı zamanda tıpkı Tanrı gibi özgür irade sahibi bir varlıktır ve başına gelen en büyük belalar da aklından değil, esas olarak bu özgür iradesinden kaynaklanır. İyi bilindiği gibi Tanrı Ademi iyiyi ve kötüyü bilme ağacının meyvelerini yememesi konusunda uyarır, ama insan en baştan beri özgür irade sahibi olduğuna göre, bu, son tahlilde, uyulup uyulmaması onun kararına bırakılmış olan bir uyarıdır.

²⁶⁰ Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, s. 132.

²⁶¹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi, Cilt V, Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 419.

²⁶² Augustinus, *The City of God*, XIII 12–14, İngilizceye çev. M. Dods, The Modern Library, New York, 1950, ss. 522–23.

Yine hepimizin iyi bildiği gibi, Âdem bu uyarıya uymaz ve verdiği kararın yaptırımını olarak değişime, devinime ve elbette ölüme tabi yeryüzüne sürülür. Böyle bir sürgün, içinde gökyüzünden bir nefes olduğu halde insanı acılı bir yeryüzünde yaşamak zorunda bırakır ve onun bitmek bilmeyen huzursuzluğuyla eksikliğinin temel kaynağını oluşturur. Yine Eski Yunan Filozoflarında görüldüğünün aksine, bu, temelde aklın denetlemekte zorlandığı bedenın taşkınlıklarına değil, tam olarak özgür iradenin çelişkilerine dayanan bir eksiklik²⁶³. İnsan Tanrı'nın lütfuyla özgür bir irade sahibidir, ama kullanmasını bilmeyenlerin elinde her türlü lütuf aynı zamanda taşınması son derece zor bir yük haline gelir: Tanrı'nın suretinde yaratıldığı ama yine de kendi eliyle Tanrı'dan uzaklaşmayı seçtiği için, insani irade düzen değil, her şeyden önce bir düzensizlik ya da çelişkiler bütünüdür²⁶⁴. Tanrı'dan uzaklığının yasını tutacak bir bilince sahip olmayan, üstelik kendi kararlarını veremediğine göre zaten Tanrı'nın sözünden çıkamayacak olan hayvanlarla kıyaslandığında, Tanrı suretinde yaratılması hem en büyük ödülü hem de en büyük cezasıdır insanın.

O halde, Augustinus açısından özgür irade insan için hem bir yükseliş hem de bir düşüş aracıdır. Düştüğü bu acılarla dolu yeryüzünden kurtulabilmesi için, insanın işlediği ilk günahın kefareti yine kendi özgür iradesiyle ödemesi gerekir, ama içine düştüğü değişime ve ölüme tabi bu karanlık dünyada insan kendisine doğru yolun ışığını gösterecek bir arabulucu olmadan adeta bir hiçtir. Elbette hayvanlardan daha yukarıda konumlanan, ama yine de bu kusurlu yeryüzünde yalnızca kendi akli ve iradesiyle asla doğru yolu bulamayacak olan, öyleyse yalnızca özgür irade sahibi olmanın özerkliğe ya da özgürlüğe erişme anlamına gelmediği bir hiçlik, daha doğrusu bir bağımlılıktır bu²⁶⁵. Bütün canlılardan farklı olarak var olduğunun bilincinde olan, bu bilinçle kendi varlığının kaynağına ulaşmaya çalışan, ama solgun yansımalarını görmekten kaçamadığı bu kaynağı kendi yetileriyle asla tam olarak kavrayamayacağını fark eden trajik bir varlıktır

²⁶³ Ahmet Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi, Cilt V, Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, s. 403.

²⁶⁴ Augustinus, **The City of God**, XIX 11–17 [58], 865–78.

²⁶⁵ Janet Coleman, **A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity**, s. 293.

insan. Sınırlı bilgisi ve sınırsız arzuları, ölüm korkusu ve ölümsüzlük umudu, Tanrı'ya hem yakın hem de bir o kadar uzak olması ya da gerçek evinin yeryüzü mü gökyüzü mü olduğunu bir türlü bilememesi insanı yalnızca huzursuz eder ve insan bu huzursuzluk durumundan kendi çabalarıyla kurtulamaz.

İnsanın türsel günahı, bu günahın kefaretinin ödenebilmesi için kendi karanlığı içindeki insana yol gösterecek bir arabulucuyu zorunlu kılar ve neyse ki Tanrı, önceki uyarısını dinlemeyen çocuklarına sürekli olarak kin tutmayacak, hatta günahlarının kefareti ve kurtuluşu olarak kendi oğlunu acılı yeryüzüne göndermekten çekinmeyecek kadar merhametlidir. Cennet bahçesinin sonsuz yaşam ağacının meyvelerini yemekten men edilerek ölümün boyunduruğuna giren mutsuz insanları kurtarabilmek için, bir yandan insan bir yandan da Tanrı olup ölüme meydana okuyarak, insanları ölümsüzlükle buluşturan bir arabulucu gerekir ve elbette bu arabulucu, içindeki Tanrısallığı kaybetmeksizin geçici bir ölümlülükle ebedi bir ölümsüzlüğü buluşturan Tanrı'nın oğlu İsa'dan başkası değildir²⁶⁶.

Bu en yüksek arabulucu, insanın mutluluğa ve nihai kurtuluşa erişmek için başka bir arabulucu aramasının ne kadar nafil olduğunu gösterir; çünkü insan aklı dahil diğer bütün arabulucular Tanrı'nın lütfuyla kendini insanlara açması karşısında yetersiz kalmaya mahkumdurlar²⁶⁷. Kusurlu bir dünyada umut edilecek ve bu umutların karşılığını verebilecek olan şey, kusursuz olanın kendi merhametiyle kendini kusurlu olanlara açmasından başka bir şey olamaz.

Dolayısıyla, Augustinus'a göre insan Tanrı'yı ancak onun arabulucusuyla vahyi aracılığıyla ve yine ancak bu aracılıkla kendisine sunulanlar kadar bilebilir, daha doğrusu bu bilgilerin doğruluğuna inanabilir; çünkü onun inanmaktan başka bir çaresi yoktur. Günahları ve geçiciliğiyle dünya tek başına gerçek bir bilgi kaynağı olamaz; o halde insan yeryüzünden elde ettiği gözlemlere dayanan çıkarımlarıyla kendi nihai mutluluğuna, yani gerçek Yaratıcısına ulaşamaz. Üstelik, kendisi dışında başka hiçbir şey tarafından belirlenmeyen bu Yaratıcının iradesi

²⁶⁶ Ahmet Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi, Cilt V, Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, s. 362.

²⁶⁷ Aysel Demir, "Bu Dünyaya Fırlatılma ve Augustinus'un Kutsal Devleti", **Felsefi Düşün**, Sayı: 10, Nisan 2018, s. 85.

mutlak anlamıyla özgür ve sınırsız olduğuna göre, yine Eski Yunan filozoflarının anlayışından farklı olarak, Tanrı'nın dilediği gibi müdahale edebileceği bir evrende onun iradesinin bir görünümü olan vahyi dışında başkaca kalıcı ilkeler aramanın da insana bir faydası olmaz.

Bu durumda, insan ancak Tanrı'nın lütfuyla kendi trajik yaşamının huzursuzluklarından kurtulmayı umabilir ve bu lütuf Gilson'un ifadesiyle "Tanrının insanın özgür iradesine lütfettiği bir yardım" ya da "onunla yaptığı bir iş birliğidir."²⁶⁸ Tanrı'nın lütfü ya da inayeti insanın özgür iradesini yok etmez, ama tek başına yetersiz kalmaya mahkûm olan bu iradeye yeniden gitmesi gereken istikameti gösterir. İnsanın özgürlüğü de onun kendi özgür iradesini İsa'nın yolunda kullanabilmesinden kaynaklanır: *libertas vera est Christo servire*, yani gerçek özgürlük sadece özgür bir irade sahibi olmak değil, bu iradeyi O'na yönelterek İsa Mesih'e ve elbette Baba'ya hizmet etmek demektir²⁶⁹. Öyleyse özgürlük yalnızca özgür iradeden değil, bu iradeyi büyük bir sevgiyle Efendi Tanrı'ya yönlendirip ona tabi kılabilmekten geçer. İyi bir Paulus okuyucusu olan Romalı Augustinus, Özgürleştirici Gerçek Efendide kölelik ve özgürlüğün iç içe geçeceğinin ve günahkâr bir insanlık için, gerçek özgürlüğün ancak bu Yaratıcı/Efendi/Babaya itaatle gelebileceğinin farkındadır.

Fark edilebileceği gibi, bu kölelik metaforuyla köleliğin Eski Yunan ve Roma kölelik pratiği açısından taşıdığı temel anlamlardan biri dönüşüme uğrattır ve "İsa'nın kölelerinin" özgür irade sahibi insanlar oldukları kabul edilir. Gerçekten, Paulusçu/Augustinusçu olarak adlandırılabilir olan bu düşünsel izlekte köleler efendilerinin iradesinin bedensel araçları değil, kendileri de özgür irade sahibi insanlar olarak adlandırılırlar. Ama artık anlaşılabilirliği gibi, bu farklılığın sebebi bir metafor olan köleliğin bütün insan türünü kapsayacak şekilde genişletilmesi ve kendi kendini yönetmesini bilen efendilere özgü ayrıcalıklı akılla

²⁶⁸ Étienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, s. 135.

²⁶⁹ Augustinus, **Confessions**, İngilizceye çev. Edward B. Pusey, New York, 1949, s. 169.

bu akli doğal olarak izleyen irade arasındaki Antik bağın kesilmesidir²⁷⁰. Augustinus bütün insanların özgür irade sahibi olduklarını iddia eder, ama isyankarlıkları, arzuları ve çelişkili istekleriyle bu özgür iradenin kibirle gurur duyulacak bir şey değil, aslında son derece tehlikeli olabilecek ve insanın kendisine – kendi yıkımına– dönebilecek bir silah olduğunu göstermek ister. Kötülüğün Tanrı’dan kaynaklandığı söylenemeyeceğine göre, insanın içinde bulunduğu günahkâr duruma kendi özgür iradesiyle düşüp kendisi için iyi olan şeyden uzaklaşması ve yeniden ona dönebilmek için bu özgür iradesini onun içinde eritebilmesi gerekir.

Bütün insanların bu şekilde metaforik bir kölelik ya da özgürlük bağı içinde eşitlenmeleri hukuki köleliğe karşı eleştirel bir yaklaşım içinde bulunulabileceği beklentisini doğurur, ama Augustinus bu noktada da yine Paulus’u takip eder. Onun fiilen gerçek bir kölelik ilişkisi içinde yaşayan insanlara önerisi eşitsizliklere isyan etmeleri değil, gelmekte olanı beklemeleridir. Bu bekleyiş oldukça uzun sürebilir, çünkü gerçek bir özgürlüğü vaat eden “Tanrı’nın krallığı bu dünyadan değildir” ve onunla ancak bütün zamanların sonunda karşılaşılabilir²⁷¹. Ama yine de gerçek bir Hristiyan bu kusurlu yeryüzünde bile kendini gerçek krallığa hazırlamaya çalışabilir, Tanrı’yı severek ve onu seven diğer Tanrı çocuklarıyla birlikte iman ederek ona –tek Gerçek Efendiye– mümkün olduğu kadar yaklaşmaya çalışabilir.

Augustinus’a göre Tanrı sevgisi dünyanın neresinde olursa olsunlar Tanrı’yı yürekte seven bütün insanları birbirine yaklaştırır ve onları bu ortak sevgide birleştirir. Sınırları aşan bu sevgiyle gerçek inananlar bir “Tanrı Kenti”nde buluşurlar; ama bu Tanrı kenti, dünyevi siteleri birbirine bağlayan bir dünya imparatorluğu değildir. Roma İmparatorlarının Hristiyanlığı benimsemeleriyle vaat edilen krallığın dünyaya Roma’dan yayılacağını ileri süren ve Augustus ile İsa’nın aynı dönemde –*pax Romana*²⁷²– yaşamalarını Roma’nın kutsallığının bir nişanesi

²⁷⁰ Janet Coleman, **A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity**, s. 294.

²⁷¹ Johan Huizinga, **Ortaçağın Günbatımı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 93.

²⁷² Augustus ile başlayan (MÖ 27) ve yaygın olarak MS 180’lere kadar sürdüğü kabul edilen, “Roma barışı” olarak adlandırılan dönem.

sayan Aziz Ambrosius, Lactantius ya da Eusebius gibi diğer teologlardan farklı olarak²⁷³, Augustinus Tanrı kentini Roma'yla, hatta Kiliseyle bile bir tutmaz. *Tanrı Kenti*'ni yazmaya başladığı 413 yılı itibariyle, üç yıl önce Vizigotlar tarafından işgal edilen ve halkının hatırı sayılır bir kısmının bu felaketten Roma'yı ebedi olarak koruyan pagan Tanrıları bırakıp Hristiyan Tanrısına tapınmaya başlayanları sorumlu tutmakta olduğu, büyük bir hızla kendi sonuna doğru gitmekte olan bir yerdir onun Roma'sı²⁷⁴.

Tanrı Kenti'nin amacı bu suçlamalara göğüs germek ve ebedi olmasıyla övülen bu kentin düşüşünün Hristiyanlardan değil, yalnızca kendisinden kaynaklandığını göstermektir. Romalıların gururla savunduklarının aksine, hiçbir dünyevi kent kutsal ya da ebedi olamaz, çünkü dünyevi olmak geçici ve kusurlu olmak, yani kutsal olmamak demektir. Bugün Türkçeye "seküler" olarak çevirdiğimiz kelimenin etimolojik kökeni olan ve geç Romalılar açısından Roma'nın 1000 yıllık tarihi dönemini anlatmak için kullanılan *saeculum* gerçekten seküler bir dönemdir; çünkü Augustinus'a göre insanların zamanın sonuna kadar yaşamak zorunda kaldıkları bu geçici dönem, kutsallıktan arınmış dünyevi bir dönemdir²⁷⁵.

Gerçek Tanrı Kenti'nin insanı bu büyü bozulmuş bir dekordan ibaret olan dünyada geçici bir yolcu olduğunu bilir ve buna göre davranır. O, bu bilgiyle, Paulus'un söylemiş olduğu gibi "her türlü iktidarın Tanrı'dan geldiğinin" farkındadır; ama bu aynı zamanda, kusurlu bir dünyada insanlar tarafından kurulan hiçbir iktidarın gerçek anlamıyla kusursuz olamayacağının bilincinde olan bir farkındalıktır. Her türlü iktidar Tanrı'dan gelir, çünkü Tanrı'nın hikmetinden sual olmaz; ama insanın kendi günahıyla düşmüş olduğu bu dünyanın iktidarı aslında Tanrı'nın değil, onun kendi günahlarının sonucudur. Kendi iradesiyle bu acılı ve

²⁷³ R. A. Markus, "The Latin Fathers", *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350-c.1450, s. 92.

²⁷⁴ Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in the Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*, s. 139; R. A. Markus, "The Latin Fathers", *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350- c. 1450, s. 104.

²⁷⁵ Susan Bilynskyj Dunning, "Saeculum", *Oxford Classical Dictionary*. Ayrıca bkz. Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in the Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*, s. 137.

ölümlü dünyaya düşmüş olduğuna göre, tiranlardan geçilmeyen böyle bir dünyada yaşamaya çalışarak insan kendi suçunun cezasını çeker. Bu suçlar ve cezalar dünyasında siyasal insanın yanında olan adalet değil, hâkimiyet ve hâkimiyet sevgisidir (*libido dominandi*); nitekim Roma'nın tarihi de adaletle değil, bu *dominium* sevgisiyle doludur²⁷⁶.

Bu durumda, dünyevi iktidar ya da siyasal toplum Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi insanı kendi kusursuzluğuna ulaştırmaz, çünkü onun varlık sebebi tam olarak bir kusurluluk halinden başka bir şey değildir. Eğer insan gerçek evinden düşmeseydi ve kendi doğasından uzaklaşmasaydı, bu yapay kuruma gerek kalmaz, onun güç oyunları ile uğraşmak da gerekmezdi. Ama böyle olmadığına ve o talihsiz düşünüş engellenemediğine göre, Augustinus açısından dünyevi iktidarın yapabileceği en iyi şey, bu düşünüşün olumsuz sonuçlarını törpüleyerek insanın kendi kendini yok etmesini engellemek ve kişisel hırslar peşinde birbiriyle savaşır duran bu günahkâr varlıkları fiziki bir denetim altına alarak göreceli bir barış ortamının tesis edilmesini sağlamaktır²⁷⁷. Bizi eksiksiz hale getirerek kendimizi gerçekleştirmemize yol açmaz; bir iyi değil, zorunlu bir kötü olarak yalnızca doymak bilmeyen iradelerimizi denetleyip sınırlar siyasal iktidar²⁷⁸. Bu *saeculum* böyle bir iktidarı gerektirir, ama elbette bu dünyevi ve adı üstünde geçici dönem insanın deneyimleyeceği tek dönem değildir. Her zaman daha fazlası, yani bir Tanrı Kenti vardır; ama bu fazlanın ne olacağını ancak onun gerçek yaratıcısı bilebilir.

Tanrı en başından beri ancak zamanın sonunda fiili bir gerçeklik haline gelecek olan Tanrı Kenti'ne kimlerin ait olduğunu bilir ve bu ayrıcalıklı kent yeryüzünü bedenen terk etmiş olan, halen yeryüzünde bulunan ya da daha doğmamış olan bütün üyeleri kapsar. Augustinus'a göre Tanrı'nın iradesi daha zaman ya da yeryüzü var edilmemişken insanların hangi hayatları süreceğinin ve dolayısıyla kendi kentinin üyelerinin kimler olacağını bilincindedir; ama insan bu

²⁷⁶ Augustinus, *The City of God*, XIX 17 [58] 878.

²⁷⁷ Annabel S. Brett, "Political Philosophy, 276-300", *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, der. A. S. McGrade, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 278.

²⁷⁸ Janet Coleman, *A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity*, s. 318.

bilince sahip olmadığına göre, inançlı bir Hristiyan'ın yapması gereken Tanrı'nın merhametine güven duyup yeryüzündeki geçici yolculuğunda onun yoluna yaklaşabildiği kadar yaklaşmaya çalışmaktır. Tanrı'nın hikmetinden sual olmayan inayetiyle kendi kenti ya da krallığına "seçilmiş" olanları daha en başından belirlemiş olmasına dayanan bu öğretiyi, Hristiyan tarihinde kolay kolay unutulmayacak ve daha önce pek çok kez ileri sürülmüş olsa da, en azından Protestanlıkla birlikte son derece güçlü bir şekilde Katolik Kilisesinin karşısına çıkarılacaktır.

Gerçekten, dünyevi bütün kurumlar kendi kusurlarından kurtulamadıklarına ve gerçek Tanrı Kentinin üyeleri onlar daha dünyaya gelmeden seçilmiş olduklarına göre, bu yaklaşımda bir kurum olarak kiliseye yer olmadığı ileri sürülebilir, hatta ona karşı çıkılabilir. Zamanında Hippo'nun Piskoposluğunu yapmış olan Augustinus bu kadar ileriye gitmez ve kurumsal bir kiliseyi reddeden Donatistlere karşı kilisenin gerekliliğini savunur, ama onun gerçek Tanrı Kenti temelde kurumsal bir kiliseyle özdeş değildir. Tanrı Kenti/Yeryüzü Kenti (*civitas dei/civitas terrena*) ayrımı dünyevi kurumlarla özdeşleşmez, çünkü Tanrı Kenti de onun tam karşıtı olan Şeytani Yeryüzü Kenti de bir zamanlar yaşamış, halen yaşayan ve ileride yaşayacak olan bütün insanları –ruhen– kapsar.

Geçici bir zamandan ve mekândan oluşan görünür dünyada, ruhen Tanrı'nın kentine ait olanlar da yine ruhen günah dolu yeryüzü kentine ait olanlar da yan yana bulunur ve göze görünmez gerçek aidiyetleriyle, birbirlerinden kolaylıkla ayırt edilemeyen bir şekilde aynı kurumlar içinde yaşarlar. Nihayetinde kendisi de dünyada kök salmak durumunda olan bir kurum olduğuna göre, kurumsal kilise bile bu iç içe geçmişlikten kaçamaz ve Piskoposlar arasında dahi ruhen yeryüzü kentine ait olanlara rastlanması şaşırtıcı olmaz²⁷⁹. Ama insan kendi yetileriyle kurtuluşun bilgisine erişemeyecek bir haldeyse –ki Augustinus'a göre kaçınılmaz olarak bu haldedir–, onun yine de Tanrı'nın vahyini ve bu vahyin gerektirdiklerini kendisine sunacak kurumsal bir yol göstericiye ihtiyacı vardır, kurumsal kilise de ancak bu yol gösterici niteliğiyle bir anlam kazanır. İsa'nın bedeniyle sembolize edilen

²⁷⁹ Augustine, *The City of God*, XX 11 [58] 920.

kilisenin birliği, öğretisi ve ayinleri ruhsal bir otoriteye ihtiyaç duyan Hristiyanlar için bütünleştirici bir yol gösterici görevi görür; ama daha fazlası değil. Daha fazlasını bulup Katolik Kilise'nin ya da Kutsal İmparatorluğun Tanrı Kenti'nin yeryüzünde vücut bulması olduğunu iddia edecek olan Augustinus değil, onun okuyucuları olacak ve *Tanrı Kenti*'ni okumaktan keyif aldığını söyleyecek Charlemagne gibi İmparatorlar ya da hırslı Papalar eğliğinde *saeculum* oldukça farklı bir anlama bürünecektir²⁸⁰.

O halde, Augustinus'un dünyası çatışan ve çelişen arzularıyla kendini gerektiği gibi yönetmekten aciz olan, bu yüzden özerk olduğu söylenemeyen ve vahyin yardımı olmaksızın kendi yetileriyle kendisi için iyi olana ulaşması bir hayal olan insanların dünyasıdır²⁸¹. Bu dünyanın insanı her şeyden önce bölünmüş bir insandır, çünkü dünyevi kentin kutsal tınlara sahip olduğu Klasik Antik dönemden farklı olarak, onun fiziken dünyevi efendilere ruhen de Gerçek Efendiye boyun eğmesi gerekir. Metaforik olan bu bölünmüşlük aynı zamanda son derece fiili bir bölünmeye, yani aslında bütün insanlara ait olan dünyanın bölünerek özel mülkiyet haline gelmesine karşılık gelir; çünkü "bir devenin iğne deliğinden geçmesinin bir zenginin Tanrı'nın hâkimiyetine girmesinden daha kolay" olduğunu söyleyen İncil'in (*Matta* 19: 23) ve ellerindeki her şeyi ortak olarak kullanıp hiçbir şey için "bu benimdir" demeyen Havarilerin aksine (*Elçilerin İşleri* 4: 35), Roma insanlar dahil pek çok şey için seve seve "bu benimdir" diyebilen bir uygarlıktır.

Gerçekten, "Tanrı, bu dünyada yoksul olanları imanda zengin olmak ve kendisini sevenlere vaat ettiği egemenliğin mirasçısı olarak seçmedi mi? (...) Sizi sömürenler zenginler değil mi? Sizi mahkemelere sürükleyenler onlar değil mi? (*Yakup* 2: 2-7)" gibi ifadeler içeren bir Kutsal Metinle büyük eşitsizlikler barındıran Roma mülkiyet rejimini bir araya getirebilmek oldukça zordur, özellikle de artık Hristiyanlığı resmi dini olarak kabul etmiş Hristiyan bir Roma'da. Roma'nın en temel uygulamalarından birini tam olarak reddetmeleri fiilen mümkün olmayan

²⁸⁰ Francis Oakley, **Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in the Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)**, s. 160.

²⁸¹ Janet Coleman, **A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity**, s. 295.

böyle bir dünyada, Hristiyan düşünürlerin önemli bir bölümü bu mülkiyet sorununu aşmaya çalışır ve tahmin edilebileceği gibi, yardımlarına yine ilk günah anlatısı koşar²⁸².

Aslında her şeyin ortak olduğu ideal bir dünya tasarımı bir Altın Çağ Miti olarak Hristiyanlıktan daha gerilere gider. Eski Yunan'a değil, ama yalnızca Roma'ya gitsek bile, her şeyin ortak olduğu dünyanın başlangıcında herhangi bir toprağı sınırlarla bölmenin büyük bir haksızlık olduğunu, çünkü insanın yaşamak için bir başka insana kulluk etmesini gerektirmeden meyvelerini bütün insanlarla eşit bir biçimde paylaşan doğal bir düzen içinde yaşadığını söyleyen Vergilius'la²⁸³ ya da yine aynı Altın Çağda “nasıl güneş herkesi eşit bir şekilde ısıtıyorsa bütün dünya nimetlerinin de eşit bir biçimde paylaşıldığını” aktaran Ovidius'la²⁸⁴ karşılaşırız. Başka bir Romalı olan Seneca da “içinde hiçbir yoksul insana rastlanmayan” bu en mutlu dönemde sınırlar, sınırlardan doğan yağmalar ve talanlar olmaksızın bütün dünyayı eşit bir biçimde kullanan “dünyanın en şanslı” insanlarından bahseder ve onları büyük bir özlemle anar²⁸⁵.

Roma'nın en zengin insanlarından biri olan Seneca örneğinin açık bir biçimde akıllara getirebileceği gibi, bu etkileyici ifadelere başvuran yazarların etkileyici bir özel mülkiyet karşıtı olduklarını ileri sürmek mümkün değildir. Antik Altın Çağ Mitleri toprak paylaşımını reddetmez, ama doğal hiçbir sınırın bulunmadığı ortak bir dünyanın nasıl olur da insani sınırlarla bölünmüş parçalı bir dünya haline geldiğini anlamaya –ve çoğu durumda- bunu meşrulaştırmaya çalışır²⁸⁶. Aynı ağacın meyvelerini yiyen yüzlerce hayvandan hiçbiri ağacın

²⁸² Janet Coleman, “Property and Poverty”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350- c. 1540**, s. 615.

²⁸³ Virgilius, **Georgics**, I. 125-8, İngilizceye çev. H. R. Fairclough, Classical Texts Library, url: <https://www.theoi.com/Text/VirgilGeorgics1.html#1> (erişim: 03.04.2017); Peter Garnsey, **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 122.

²⁸⁴ Ovidius, **Metamorphoses**, I. 89-113, İngilizceye çev. Brookes More, Cornhill Publishing Co., 1922, url: <https://www.theoi.com/Text/OvidMetamorphoses1.html> (erişim: 03.04.2017), Peter Garnsey, **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, s. 122.

²⁸⁵ Seneca, 90. Mektup, **Seneca Selected Letters**, der. Catharine Edwards, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, s. 62; G.R. Boys -Stones, **Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from Stoics to Origen**, Oxford University Press, Oxford, 2001.

²⁸⁶ Peter Garnsey, **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, s. 124.

yalnızca kendisine ait olduğunu iddia etmezken insan nasıl böyle bir hale gelebilir ve nasıl dünya üzerindeki cansız ve hatta canlı her türlü parçaya çekinmeden el koyabilir?

Bunun genellikle insanın bitmek bilmeyen aç gözlülüğü ya da insana nifak tohumları eken kötücül Tanrıların kışkırtmalarından kaynaklandığı ileri sürülür, ama çoğu durumda sonuç bellidir: Bir zamanların mutlu Altın Çağı çok gerilerde kaldığına göre, ona geri dönmeye çalışmak beyhude bir çaba olmaya mahkumdur. Kendi yaşadığı bu mutsuz çağlarda insanın yapabileceği olsa olsa bu açgözlülüğe bir set çekmeye çalışmak ve parçalara bölünmüş bir dünyanın yıkıcı etkilerini dengelemeye çalışmak olacaktır.

Eski Ahit'in yaratılış anlatısı ilk yaratılış anında bu mutlu Altın Çağa oldukça benzer bir tablo çizer ve yaratılışı şu şekilde ifade eder:

Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak, "Verimli olun, çoğalın" dedi, "Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara hâkim olun. İşte yeryüzünde tohum veren her otu, tohumu meyvesinde bulunan her meyve ağacını size veriyorum. Bunlar size yiyecek olacak. Yabanıl hayvanlara, gökteki kuşlara, sürüngenlere –soluk alıp veren bütün hayvanlara– yiyecek olarak yeşil otları veriyorum." Ve öyle oldu. Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü. Akşam oldu, sabah oldu ve altıncı gün oluştu²⁸⁷.

Bu iyi bilinen ünlü anlatıya göre Tanrı insanı kendi suretinde, yani ayrıcalıklı bir varlık olarak yaratır ve kendisine benzediği için onu diğer bütün hayvanların efendisi kılar. Ama bu hayvanlar üzerindeki hâkimiyet dışında insan

²⁸⁷ Yaratılış 1: 26-31.

başka bir efendilik bilmez, çünkü Augustinus'un yorumladığı bu anlatıya göre Cennet bahçesinde insanın insan üzerindeki hâkimiyetine ya da eşyanın “senin-benim” şeklinde bölüşülmesine yer yoktur. Yaratıcı, yönetici, sahip ve efendi, yani tek kelimeyle gerçek *Dominus* yalnızca Tanrı olduğuna göre, ayrıcalıklı insanın hâkimiyet oyunları ya da özel mülkiyet kaynaklı çatışmalarla kendini yormasına gerek kalmaz. Vergilius'un Altın Çağ tasvirine kelimesi kelimesine benzeyen bir şekilde, bu Cennet bahçesinde şarap bile adeta sınırsızca kendi nehrinden akar²⁸⁸, insan hiçbir emek sarf etmesine gerek kalmadan sonsuz meyvelerle beslenir, dinlenir, hatta yorulmak ne demek bilmediğine göre onun dinlenmesine bile gerek yoktur: ondan dilediği gibi faydalanabilmesi için, bütün dünya ayaklarının altına serilir.

Bu mutlu yeşil bahçe içinde, kendisine hizmet etmek üzere erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan “yardımcı” kadın dışında –kadın burada, yani Cennette bile eşit ve dolayısıyla mutlu değildir–, erkekler arasında herhangi bir eşitsizliğe rastlanmaz, ne de olsa bütün erkekler aynı Tanrı'nın suretinde ve aynı Tanrısal nefesle yaratılır. O halde, Yaratıcının kendi ayrıcalıklı eserleri arasında ilkesel olarak bir ayırım gözetmemesi gerekir, nitekim Tanrı'nın başlangıçtaki planı da buymuş gibi gözükür. Ama iyi bilindiği gibi, Adem'in günahı planları bozup işleri karıştırır ve insan artık eşitsizliklerin hüküm süreceği çatışmalar, yağmalar ve sınırlarla dolu bir dünyaya sürülür.

Tıpkı Lactantius ya da Ambrosius gibi diğer Kilise Babalarına benzer bir biçimde, Augustinus da kendi suretinde yarattığı ayrıcalıklı eserlerinin birbirlerine düşman ya da köle olmalarına izin verebilen bir Tanrı düşüncesinin içerdiği içsel çelişkiyi çözmeye çalışan bu günah öğretisini benimser ve dünyadaki her türlü bölünme ve çatışmanın insanın günahkâr yapısından kaynaklandığını ileri sürer. Cennet bahçesinde insani hiçbir *dominium*'a rastlanmaz, çünkü gerçek *dominium* yalnızca Tanrı'ya aittir. Bu durumda, insani *dominium*'un insanın ilksel doğasına uygun olmaması gerekir. Gerçekten, insani *dominium*'u mümkün kılan, bütün insanların ortak atası Adem'in gerçek *dominium*'un kimden geldiğinin yeterince

²⁸⁸ Virgilius, **Georgics**, I. 125-8

farkına varamaması ve iyilikle kötülüğün bilgisini içeren meyveden yiyerek ona rakip olmaya çalışmasıdır.

Bu rakiplik arzusu insanı Tanrı'dan uzaklaştırır ve Augustinus'a göre onu yapay bir *dominium* savaşına sokar. Hâkimiyet arzusu ya da sevgisi (*libido dominandi*) Gerçek Efendiye değil, insanın kendisine yönelir ve aynı anda siyasal yönetim/mülkiyet/kölelik anlamlarına gelen insani *dominium* da ancak bu yapaylık içinde bir anlam kazanır. Başlangıçtaki ortaklığı darmadağın edip ağaçlarla nehirleri sınırlarla çeviren, insanları birbirinden ayıran ve birini diğerrinin hâkimiyetine tabi kılan bu düzen insanın günahlarının bedelidir, öyleyse bu kusurlu yeryüzünde bu bedele göğüs germek gerekir. Romalıların çok iyi sahiplendikleri *meum esse*, yani “bu benim” ifadesi, bu durumda aslında insana verilen en büyük cezanın ifadesi haline gelir.

Günahlar eski Altın Çağ ya da Cennet Bahçesine geri dönülerek telafi edilemeyeceğine göre –çünkü geri dönüş kapısı artık kapanmıştır–, insanın Gerçek Efendisine ulaşabilmek için onun merhametini, inayetini ve arabulucusunu beklemesi ve bir sürgün olduğu yeryüzündeki sayılı günlerini ruhen onun sözünden çıkmayarak geçirip yeniden –bu sefer geride değil, gelecekte– ona ulaşmayı beklemesi gerekir. Bu bekleyiş içinde eski türsel ayrıcalıkların ayrıcalıklı bir önemi yoktur, çünkü insan kendi iradesiyle ve kendi elinin tersiyle bu ayrıcalık lütfunu kendi kendini yok eden bir silaha dönüştürmüştür. Tanrı'nın suretinde yaratılması, insanın gerektiği gibi kullanmayı bilemediği, bu yüzden de övünüp durmasının anlamsız olduğu boşa giden bir hediyedir Augustinus için.

Oysa bütün Hristiyanların Augustinus'la aynı fikirde olması ve insanın Tanrı'nın suretinde olmasını yıkıcı bir silah olarak değerlendirmesi gerekmez. Kelimeler ve kelimelerle meydana getirilen anlatılar farklı farklı anlamlara sahip olabileceklerine göre, Kutsal Kitaplar bile farklı okuyucular elinde farklı anlamlara gelebilir, karşılaştırmalı olarak daha özgürlükçü ve eşitlikçi bir yapıya bürünebilirler. Elbette buna yaratılış anlatısı da dahildir, üstelik farklı bir yaratılış anlatısı yorumunu beklemek için çok da uzağa gitmek gerekemeyebilir.

Aynı anlatının özellikle kölelik pratiği açısından nasıl farklı bir biçimde yorumlanabildiğini göstermek için, sözü 4. yüzyılda yaşamış ve Kapadokya Bölgesindeki Nissa şehrinin Piskoposluğunu yapmış Nissalı Gregorius'a bırakmak istiyorum. Köle sahibi Hristiyan dinleyicilerine verdiği vaazda şöyle diyor Gregorius:

“Erkek ve kadın köleler aldım” diyorsun. Ama söyle bana, hangi bedelle? Bu insan doğasının bedeli olabilecek neyi buldun? Onun aklına hangi bedeli biçtin? Tanrının suretinde yaratılmış bir canlıyı satın almak için kaç para verebildin? Tanrı “insanı kendi suretimizde yaratalım” dedi. İnsan Tanrı'nın suretinde yaratılmışsa ve bütün dünyaya hâkimse ve dünyadaki her şey üzerindeki bu otoritesi ona Tanrı tarafından verilmişse eğer, söyle bana, burada alıcı kimdir? Satıcı kimdir? Bu iktidar yalnızca Tanrı'ya aittir, hatta Tanrı'ya bile ait değildir. Çünkü söylenilene göre, onun inayetli lütfü geri alınamaz. O halde Tanrı insanları köleleştiremez, çünkü günahlarımızın kölesi olduğumuz zaman o bizzat kendiliğinden bizi özgürlüğe geri çağırmıştır. Ama eğer Tanrı özgür olanı köleleştirmiyorsa, kendini Tanrı'dan üstün gören kimdir?

Bütün dünyanın ve dünyadaki her şeyin hâkimi nasıl satılabilir? Satılan bir insanın ruhunun da onunla birlikte satılması gerekir. Peki o zaman bütün dünya kaç paraya satılabilir? (...) Ne zaman bir insan satılsa, bütün dünyanın sahipleri satışa konmuştur. Öyleyse, ona ait olan şeylerin de satılığa çıkarılması gerekir. Bu da yeryüzü, adalar, denizler ve bunların içindeki her şey demektir. Bunların hepsi için alıcı ne kadar ödeyebilir ve satıcı ne kadarını kabul edebilir?

(...) Aynı atadan geliyorsunuz, benzer bir hayatı yaşıyorsunuz, ruhunuz ve bedeniniz benzer acıları çekiyor –acılar ve zevkler, neşeler ve kederler, öfkeler ve korkular, hastalıklar ve ölümler. Bunlar açısından köle ve sahibi arasında bir fark var mı? Onlar da aynı havayı solumuyor mu? Onlar da

*aynı güneşle ısınmıyor mu? Yemek yiyerek hayatta kalmıyor mu? İki de ölünce tek bir toz parçası haline gelmeyecek mi? Aynı Tanrının karşısına çıkmayacak mı?*²⁸⁹

İnsanın Tanrı suretinde olmasının Tanrı'nın bile geri alamayacağı daimî bir hediye olduğunu ileri süren Gregorius'un bu etkileyici cümleleri 4. yüzyılda karanlıkta yakılan kısa bir ateş, hatta anlık bir kıvılcım olmaktan öteye gitmez. Ama karanlık bir çağ olarak bilinen ve farklı yüzyılları kapsayan genelleştirici bir isimle "Ortaçağ" olarak adlandırılan uzun dönemde, sanılanın aksine bu ateşi harlayanlar ve Augustinus'tan farklı bir yolu izleyenler çıkacaktır.

3.3. ÇOKLU AKTÖRLER ORTAÇAĞLARINDA HAKİMİYET SAVAŞLARI

3.3.1. Roma'nın Kilisesi ve Kutsal İmparatorluğu

İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratılması düşüncesiyle Aristoteles'in teleolojisini bir araya getiren Tommaso d'Aquino'nun, yukarıda bahsettiğim ateşi harlayarak *dominium* kavramına Augustinus'tan oldukça farklı bir anlam yüklediğini ileri süreceğim ve bu farklılık ölçüsünde, "13. yüzyıldaki Aristotelesçi okumaların Ortaçağ ile Modern çağı birbirinden ayırmaya başlayan bir eşik olduğunu" ileri süren Ullmann'ın bu iddiasına -kısmen- katılacak²⁹⁰, "13. yüzyılda Aquinolu Tommaso Aristotelesçilik'i Hristiyanlıkla birleştirerek doğayı anlamaya çalışan insanın sözcüsü oldu" diyen Akal'a hak vereceğim²⁹¹. Ama bir anda parlayan kıvılcımlardan farklı olarak, daimî her ateş ya da düşünsel eşik her şeyden

²⁸⁹ Gregory of Nyssa, Homilies IV, **Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: English Version with Supplementary Studies**, İngilizceye çev. S. G. Hall, VII. International Colloquium on Gregory of Nyssa, St. Andrews, 1990, s. 74; Ayrıca bkz. Peter Garnsey, **Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine**, s. 80; Kyle Harper, **Slavery in the Late Roman World, AD 275-425**, s. 346.

²⁹⁰ Walter Ullmann, **Medieval Political Thought**, Penguin Books, 1975, s. 179.

²⁹¹ Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 103.

önce bu ateşi ya da eşiği olanaklı kılan toplumsal pratikler/zihniyetler bütününe karşılık geliyorsa eğer, benim de öncelikli olarak bunlara, yani Aquino'nun maddi/zihinsel dünyasını Augustinus'un dünyasından ayıran farklılıklara değinmem gerekiyor.

Gerçekten, hâkim terminolojide hızlı bir şekilde değinilip geçilmek üzere ele alınan karanlık bir “ara döneme” uygun olarak ortak tek bir isimle anılsa bile, Augustinus'un Ortaçağıyla Aquino'nun Ortaçağı aynı şey olamaz. Üstelik, tarihe ilerlemeci bir anlayışla yaklaşılmadığında, üstün bir Antik Çağdan üstünlük olarak ondan geri kalmayan yeni bir Aydınlık Çağına geçmek için atlanılması gereken durağan bir ara dönem olarak anlaşılan Ortaçağ nitelendirmesinin varlığı tümünden sorgulanabilir bir hale bile gelebilir. Elbette, yüzyıllara yayılan süreçler içinde her bir düşünürü ya da toplumsal yapılanmayı tek tek açıklamak mümkün olmadığına göre –bu Ortaçağın değil, ama asla gerçekleştirilemeyecek, çünkü hiçbir zaman bitmeyecek bir çağın tarihi incelemesi olurdu–, tarihi dönemlere ayırmak kaçınılması hemen hemen olanaksız olan oldukça pratik bir kavramsal zorunluluktur²⁹²; ama özellikle de zorlayıcı metinleriyle artık pek okunmayan “Ortaçağlar” söz konusu olduğunda, genelleyici etiketler içinde “dinin ezici ağırlığı altındaki” tek bir dönemden bahsetme eğilimi sıklıkla hiç de pratik olmayan sonuçlara yol açar, en azından kavramsal/pratik farklılıklara özen gösterme hedefinde olanlar için.

Böyle bir özenle hareket eden kimi araştırmacılar, tümünü birleştiren ortak Tanrısal göndermelerine rağmen “erken” ile “geç” Ortaçağ ya da “Karolenj Rönesansı” ile “12. Yüzyıl Rönesansı” gibi ayrımlara gider ve yine genelleyici bir biçimde olsa bile –düşünüyor olduğumuza göre kavramsal genellemelerden kurtulmak mümkün değil–, en azından dönemler arası belli başlı farklılıklara dikkat çekerler²⁹³.

²⁹² Jacques Le Goff, **Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?**, çev. Ali Berktaş, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

²⁹³ Örneğin bkz, Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, çev. Hanife Güven & Uğur Güven, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2015; Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, II. Basım, İstanbul, 2006; Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, çev. Şadan

Erken Ortaçağ olarak adlandırılan ve Batı açısından 11. ya da 12. yüzyıllara kadar uzatılabilecek olan dönemin karakteristik unsurlarının kentleri kırıp geçen büyük istilalar sonucu ortaya çıkan ekonomik durgunluk, tarımsal çöküş, açlık, hastalık, ölüm ve bunları takip eden beyhude bir güvenlik arzusu olduğu söylenir. Roma İmparatorluğu'nun Batı'daki kamusal otoritesinin çökmesiyle açıklanan bu durumdan genellikle “barbarlar” sorumlu tutulur; oysa barbarlar Roma'nın esas sorunları açısından bir neden değil, Kafavis'in hatırlattığı üzere bir çözümdür: “Peki, biz ne yapacağız şimdi barbarlar olmadan? Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza” diyordu ünlü şiirinde²⁹⁴.

Artık fetihlerle genişleyemeyen ve dolayısıyla savaş ganimetlerinden mahrum kalan zengin bir azınlık tarafından sürekli bir biçimde ezilmekte olan Batı Roma yurttaşları “barbarları beklerler”; çünkü Le Goff'un aktardığına göre, “baskı altında ölmek için Romalılarda olması gereken insanlığı barbarlarda arar” ve “özgürlük görüntüsü altında köle olmaktansa, köle görüntüsü altında özgür yaşamayı yeğlerler.”²⁹⁵

Oysa bu arayış sonucunda barbarların da bütün insanlar kadar insan oldukları fark edilir; yani ne doğanın saflığından kopup gelen özgürlük savunucuları ne de Romalıları haysiyetsiz bir köleliğe zorlayan vahşilerdir barbarlar. Aksine, resmi olarak istila edilmesinden çok daha önce Roma'yla ilişkiler kuran ve büyük bir bölümü Hristiyan olmaya başlayan bu insanlar Roma kurumlarını tamamen yıkmaya değil, onları bir sentez içinde sahiplenmeye çalışırlar²⁹⁶: 476 yılında Batı Roma İmparatoru'nu tahtından indiren barbar kralı Odoaker imparatorluk simgelerini Constantinopolis'e gönderir ve bundan böyle dünyada “tek bir imparatorun yeterli olduğunu” söyler, yine bir barbar kral olan Theodoric ise Constantinopolis'teki İmparator'un “kölesi ve oğlu” olduğunu söyleyerek “krallığını rakipsiz bu imparatorluğunun bir kopyası” haline getirmek

Karadeniz, İletişim Yayınları, 13. Basım, İstanbul, 2014; Walter Ullmann, **Medieval Foundations of Renaissance Humanism**, Elek Books Limited, 1977; Charles Homer Haskins, **The Renaissance of the 12th Century**, Meridian Books, 1957.

²⁹⁴ Kafavis, *Barbarları Beklerken*, çev. Cevat Çapan.

²⁹⁵ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 32.

²⁹⁶ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 15.

istediğini ileri sürer²⁹⁷. Ve gerçekten, 800 yılındaki Charlemagne'a kadar Doğu'daki İmparator'a Batılı hiçbir rakip çıkmaz.

Ama yine de, yıkıcı bir eğilim taşımadıklarını ileri sürmelerine rağmen, Germen istilaları en azından coğrafi ve siyasal olarak yıkıcı sonuçlara sebep olur ve zaten fiili olarak parçalanmaya başlayan Batı Roma İmparatorluğu'nun farklı krallıklara bölünmesine yol açar. Bu farklı krallıklar içinde şehirler arası ticaret oldukça azalır, paranın değeri düşer ve eski tarımsal alanlar terk edilir. Le Goff erken Ortaçağda Batı'nın görünümünü pek çok araştırmacı tarafından paylaşılan şu sözlerle ifade eder: “‘insansız’ ormanlar, fundalıklar, ekilmemiş topraklar arasında kendi üzerine kapalı hücreler biçiminde bir parçalanmışlık²⁹⁸”.

Gerçekten, Erken Batı Ortaçağını niteleyen en temel sözcük parçalanmışlık olabilir. Eski Roma şehirlerinin ve bu şehirlerin beslenmesinde aracı olan ticari yolların büyük bir bölümü yıkıcı bir parçalanmadan kaçamaz, dolayısıyla artık her yol –Batı– Roma'ya çıkamaz. Eskisi gibi bir zenginlik unsuru olmayan şehirlerin varlıklı kesimlerce terk edilmesinden sonra şehirler cazibelerini yitirir ve yeterince varlıklı olmayan eski şehir sakinleri bu parçalanmışlık içindeki çözümü kırsal bölgelerdeki büyük malikanelerin sığınması olmakta bulur. Ekmek her zamanki gibi aslanın ağzında, ama bu sefer ağırlıklı olarak büyük toprak sahiplerinin kapısındadır. Pirenne'nin vurguladığı gibi, erken Ortaçağda “gerçek anlamda büyük şehirlere” yalnızca Doğu'da rastlanır²⁹⁹.

Ama bu, elbette bütün şehirlerin ortadan kalkması anlamına gelmez ve Roma'nın mirasçısı unvanıyla eski Batı Roma şehirlerine sahip çıkmaya çalışan önemli bir aktörle karşılaşılır: Tahmin edileceği gibi, bu önemli aktör Roma Kilisesi'nden başkası değildir. Kilise Batı Roma İmparatorluğu'nun fiilen çökmesinden sonra kendi örgütlenme modeli olarak eski imparatorluğun yönetim bölgeleri ayrımını benimser ve piskoposluk bölgelerini eski Roma şehirlerine göre örgütler. Yine Pirenne'nin aktardığına göre, “altıncı yüzyılın başlangıcından

²⁹⁷ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 34.

²⁹⁸ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 42.

²⁹⁹ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 12.

itibaren *civitas* sözcüğü piskoposluk şehri anlamında kullanılmaya başlanır” ve Kilise “Roma kentlerinin varlığının korunmasına büyük ölçüde katkıda bulunur”³⁰⁰.

Hristiyanlığın İmparatorluğun resmi dini haline geldiği 380 yılında yayımlanan bir İmparatorluk Kararnamesiyle, Roma Kilisesi resmi bir kurum olarak tanınır, bu tanımın dayanağı ise Matta İncilinde geçen bir ayettir³⁰¹. *Matta* 16: 16-19’a göre, İsa, Roma’da şehit olmadan kısa bir süre önce Havarisi Petrus’a “sen Petrus’sun ve ben topluluğumu bu kayanın üzerine kuracağım. Ölüler diyarının kapıları ona karşı direnemeyecek. Göklerin egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak” diye seslenir.

Bu ayete ve Petrus’un Roma’da şehit edilmesine dayanan Roma Kilisesi kendisinin Petrus’un varisi olduğunu ileri sürer ve bu iddiasını sahte bir belgeyle – bu dönem sahte belgelerle doludur– güçlendirir. Papa Clement I tarafından İsa’nın Kudüs’teki kardeşine yazıldığı söylenen bu belgede, ölümünün yaklaştığını hisseden Aziz Petrus’un ölmeden önce Papa’ya aktardığı iddia edilen vasiyetinden bahsedilir. İddiaya göre, Petrus bütün halkın tanıklığında kendi “bağlama ve çözme gücü”nü Papa’ya devretmiş ve dolayısıyla bundan böyle bütün Papaların yeryüzünde bağlayacakları her şeyin gökyüzünde de bağlanmış olacağını bildirmiştir³⁰².

Roma hukukunu iyi bilen Papalığın geleneksel tezine göre, Petrus’un vasiyetiyle gelen böyle bir devir aslında gerçek bir miras devridir, dolayısıyla varis olan Papalığın Petrus’la aynı yetkilere sahip olması gerekir. Her bir Papa kendinden önceki Papa’nın değil, doğrudan Petrus’un varisidir ve bu, aynı zamanda Papalığın aslında gerçek bir monarşi olması gerektiğini gösterir. Gerçekten, Papalık diğer Piskoposlarla birlikte paylaştığı olağan dini yetkiler (*potestas ordinis*) dışında, bütün olağan Piskoposlukları bağlayacak bir yargılama, yani Hristiyanlar açısından

³⁰⁰ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 18.

³⁰¹ Janet Coleman, “Medieval Political Theory C. 1000-1500”, **The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy**, der. George Klosko, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 185.

³⁰² Walter Ullmann, **Medieval Political Thought**, s. 23.

neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleme yetkisine (*potestas jurisdictionis*) sahip olduğunu ileri sürer. Bu, Papalık açısından olağan ve olağanüstü bütün yetkileri kendinde toplayan bir güçler birliği (*plenitudo potestatis*) anlamına gelir ve Papa'yı adeta bir *principatus* haline getirir: ne de olsa Petrus'un yetkileri “aşağıdan”, yani inanlardan değil; “yukarıdan”, yani İsa'dan gelerek yalnızca kendisine verilmiştir³⁰³. O halde, İsa'nın bedenine yapılan metaforik göndermeyle bütün inananların oluşturduğu bedenin (*corpus*) başı olduğu iddia edilen Papa'nın, kendisi hiç kimse tarafından yargılanamayan bir karar mercii ve adalet dağıtıcısı olması gerekir. Elbette, Tanrı bir kimse değil, göklerdeki Gerçek Efendi olduğuna göre, yalnızca ona dayanan ve bu yüzden nihai karar mercii olarak dünyevi hiçbir kurumun rekabetini kabul etmeyen bir adalettir bu³⁰⁴.

Ama bu “bağlama ve çözme” yetkileri açısından Papa sandığı kadar rakipsiz değildir, çünkü Doğu'daki İmparator da kendisinin tam olarak hem bir rahip hem de bir hükümdar olduğunu iddia eder. Hristiyanlığın kabul edilmesi Doğu'daki Augustus'un kutsallığından sıyrılması anlamına gelmez ve Hristiyanlıkla Helenistik kutsal hükümdar düşüncesi iç içe geçerek İmparator'un adeta “yaşayan bir yasa” (*lex animata*) olduğunun ileri sürülmesine yol açar. Augustinus'un *Tanrı Kenti*'nden farklı olarak, nasıl tek bir Tanrı varsa yeryüzünde de onun temsilcisi olan tek bir İmparator olması gerektiği iddia edilir ve yaşayan bu ayaklı yasanın meşruiyeti göklerdeki gerçek Hükümdarla olan ilişkisine göndermede bulunularak sağlanmaya çalışılır. Dolayısıyla, Doğu'da Kilise kararlarının tek başına bağlayıcı oldukları kabul edilmez ve Piskoposların yargı yetkilerine izin verilmez, daha doğrusu bu yetki İmparator'un onayına bağlanır. Onlar Tanrı'nın vekilleri değil, “bütün dünyanın tek efendisi” (*dominus mundi*) olan gerçek Augustus'un görevlileridir. Konstantin'in İznik Konsili'nde (325) toplanan Piskoposlara hatırlattığı üzere, onlardan beklenen Hristiyanlığın hukuki ve idari meselelerini İmparator'a bırakmaları ve kendi olağan işleriyle, yani dinsel törenlerin nasıl yerine getirileceğiyle ilgilenmeleridir³⁰⁵.

³⁰³ Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, s. 29.

³⁰⁴ Janet Coleman, *Medieval Political Theory C. 1000-1500*, s. 186.

³⁰⁵ Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, s. 36.

Tahmin edileceği gibi, bu Doğu'daki güçlü rahip-imparatorla Petrus'un mirasçıları arasında rekabet kaçınılmazdır ve gerçekten, erken Ortaçağda Roma Kilisesi'nin en temel uğraşı Doğu'daki İmparator'u ehlileştirebilmek, bunu yapamadığını anladığı an ise ondan uzaklaşmaya çalışmaktır. 492-496 yılları arasında Papalık yapmış olan Gelasius I bu ilk ehlileştirme çabasıyla hareket eder ve 494 yılında İmparator Anastasius'a yazdığı bir mektupta görevinin öğretmek değil, Roma Kilisesinin öğrettiklerini öğrenmek olduğunu Doğu'daki İmparator'a hatırlatır³⁰⁶. Paulus'un ifade ettiği gibi her türlü iktidar Tanrı'dan gelir, ama bu iktidar ilişkisi içinde imparatorların ya da dünyevi hükümdarların görevi Kilisenin üstün (*superioritas*) otoritesiyle (*auctoritas*) bildirdiği Tanrı sözünü uygulamaktır (*potestas*)³⁰⁷. Kötülüklerle mücadele edecek dünyevi kılıç İmparator'un, mücadelenin kapsamını belirleyecek yargılama yetkisi ise Papa'nındır ve dolayısıyla, İmparator Kilisenin efendisi değil, onun sadık ve elbette büyüklerine saygılı oğlu olmalıdır³⁰⁸. O halde, Gelasius I'in Doğu'daki rahip-imparatora söylediğine göre, o asla aynı anda hem bir rahip hem de bir hükümdar olamaz³⁰⁹.

İmparatorların iyi bir dinleyici oldukları söylenemez, bu yüzden Gelasius I'in öğretisinin Doğu'da gerçek bir etki doğurmamış olmasına şaşırılmamalıdır. 590 ile 603 yılları arasındaki Papalık görevinden önce Costantinopolis'te elçilik yapmış olan ve dolayısıyla Doğu'yu iyi bilen Papa Gregorius I böyle bir hayale kapılmaz ve Gelasius'un aksine gözlerini Doğu'ya değil, ondan gittikçe uzaklaşmakta olan Batı'ya çevirir. Zira eğer etkili bir güç olmak istiyorsa, Papalık sağduyuyu dinlemeli ve gerçekten etkili olabileceği coğrafyalara yönelmelidir. Geleneksel öğretiye göre Papalık elbette bütün dünyanın evrensel kilisesidir, ama sağduyu gerçek imana sahip olan sadık krallara özel bir önem verilmesini gerektirir ve zaman ile mekânın ruhu bu sadık kralların Franklar olduğunu gösterir. Batı'da elde etmeye başladıkları güç, ilgisiz ve uzaktaki Doğulu İmparator'dan farklı olan

³⁰⁶ Peter Stein, **Roman Law in European History**, s. 30.

³⁰⁷ Martin Loughlin, **Foundations of Public Law**, Oxford University Press, 2010, s. 20.

³⁰⁸ Walter Ullmann, **Medieval Political Thought**, s. 40.

³⁰⁹ Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 206.

Frankları Roma'nın "en değerli çocukları" ve Hristiyanlığın en sadık savunucuları haline getirir³¹⁰.

8. yüzyıl itibariyle Frank Karolenjler Batı birliğini yeniden oluşturmaya çalışır ve bu birlik arzusuyla Papalığın evrensel Hristiyanlık iddialarından yararlanırlar³¹¹. Frank liderlerinden Kısa Pépin Kral Childeric III ile girdiği taht mücadelesinde Papalığın yardımını ister ve bu isteği geri çevirmeyen Papa Stephen II kutsal otoritesiyle Pépin'i kral ilan eder. Papa'nın amacı otoritesini tanıyan Frank krallarının gücüyle Doğu'nun etkisinden uzaklaşmaktır ve ünlü "düzmece Konstantin Bağışı" da tam olarak bu dönemlerde devreye girer. Bilindiği gibi, Doğu'daki İmparatorlar "Eski Roma"nın İmparatorluğun Başkenti olan "Yeni Roma"ya, yani Constantinopolis'e tabi olduğunu ileri sürerler. 7 ile 8. yüzyıllarda Batı'da yaygın bir biçimde dolaşıma giren düzmece bir belge olan Konstantin Bağışı Belgesi ise, Hristiyanlığı kabul edip kendi şehrini kurmak üzere Roma'yı terk etmeden önce, aslında İmparator Konstantin'in nişaneler, kutsal mor tunik ve imparatorluk tacı dahil bütün emperyal gücünü Papalığa bırakmayı amaçladığını iddia eder. Belgeye göre Roma dahil bütün Batı Papa'nın ayaklarına serilir ve hatta emperyal taç bile Petrus'un varisiyle İsa'nın vekili olan Papa'ya bırakılır, ama Papa Stephen zamanında bunları kabul etmez. O halde, düzmece belgenin gerçek amacı yeterince açıktır: Konstantin tacını ancak Papa'nın kabulüyle takabildiğine göre, Papa zamanında reddetmiş, dolayısıyla zımmen izin vermiş olduğunu istediği zaman açıkça geri alabilir, geri aldığı bu imparatorluk tacını kendisi takabilir ya da başkasına taktırabilir. Belgenin açıkça vurguladığı gibi Papa İsa'nın gerçek vekili olduğuna göre, İmparatorluğun yeniden "eski" Roma'ya aktarılmasının önünde hiçbir engel yoktur³¹².

800 yılında Charlemagne'ın Papa tarafından Roma'da İmparator olarak kutsanmasıyla bu düzmece iddia bir gerçeklik haline getirilir ve artık İmparatorluğun Doğu'dan tekrar Batı'ya aktarıldığı (*translatio imperii*) duyurulur.

³¹⁰ Walter Ullmann, **Medieval Political Thought**, s. 50.

³¹¹ Janet Nelson, "Kingship and Empire", **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, s. 211.

³¹² Walter Ullmann, **Medieval Political Theory**, s. 61.

Zira dünyanın iki değil, ancak tek bir efendisi olabilir ve gerçek Roma İmparatorluğu'nun yerinin Yunanca konuşulan yabancı bir krallıkta değil, Latincenin anavatanı olan Roma'da olması gerekir³¹³. Uygun olan evrensel dil, evrensel şehir ve evrensel imparatorluğun bir arada olmasıdır.

Fark edilebileceği gibi, Frank Krallarını İmparator olarak kutsarken aslında Papalık bir taşla iki kuş vurmaya çalışır: O bu fırsatla bir yandan kendisini Doğu'dan özerkleştirir, bir yandan da kendi yetkisini herkes tarafından kabul edilen ve sıradan krallardan üstün olan güçlü bir imparator aracılığıyla bütün dünyaya duyurmuş olur³¹⁴. İrili ufaklı pek çok krallığa söz geçirebilecek büyük bir Hristiyan İmparatoruna sahip olmak Papalık açısından yararlıdır, ama bu İmparator'u yoktan var edip onun denetimini kendi otoritesine tabi kılabilmek elbette daha da önemlidir. Düzmece Konstantin Bağışı ve Roma'da Papa eliyle gerçekleştirilen taç giyme töreni gibi bütün bu unsurlar Papalığın otoritesini güçlendirme anlamına gelen aynı amacı paylaşırlar.

Papalığın elini güçlendiren böyle bir hamlenin Frank Kralları açısından sahip olduğu avantaj ise daha belirsizdir, çünkü Roma'daki taç giyme töreninden çok daha önceleri, Frank Kralları bir gelenek olarak zaten Tanrı tarafından seçilmiş olduklarını (*rex dei grata*) ileri sürerler. Piskoposlara oldukça benzer bir biçimde kutsal yağla ovulma gelenekleri Karolenj Kralların Eski Ahit'ten aldıkları rahip-kral anlayışlarının bir yansımasıdır. Bu sebeple, Charlemagne'ın gerçekte "Romalıların İmparatoru" unvanını almaya hiç de istekli olmadığı, hatta "eğer Papa'nın ne yapmak istediğini bilseydim asla yanına gitmezdim" dediği ve bu unvanı aldıktan sonra da Papa tarafından taç giydirilme törenine kurucu bir anlam yüklediği söylenir³¹⁵.

³¹³ D. E. Luscombe, "Introduction: The Formation of Political Thought in the West", **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, s. 167.

³¹⁴ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 54.

³¹⁵ Francis Oakley, **Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in the Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)**, s. 189; Janet Nelson, "Kingship and Empire", **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, s. 231.

Zorluğuyla nam salmış Latincenin Kilise'nin hâkimiyetinde olması sebebiyle, erken Ortaçağ'daki okur yazarların hemen hemen hepsinin rahiplerden oluşması Frankları Papalığa iten nedenlerden biri olabilir; zira hükümdarının biyografisini yazan Einhard'ın söylediğine göre, Avrupa'nın temellerini attığı söylenen bu büyük dünya fatihi okuma ve yazma konularında fetihler kadar başarılı değildir: zaman buldukça yatağının altında sakladığı defterlerle okuma yazma öğrenmeye çalışan Charlemagne'ın bu işte bir türlü yeterince başarılı olamadığını, çünkü onun bu “hayata oldukça geç” başlamış olduğunu söyler Einhard³¹⁶. Bu geç kalmışlığın ve eğitimin taşıdığı siyasal anlamların farkında olan Charlemagne, daha sonraları “Karolenj Rönesansı” adını alacak olan bir çabayla döneminin entelektüellerini sarayında toplamaya çalışır ve Yunancayla Klasik Latincenin ağırlıkta olduğu eserlerden oluşan büyük bir kütüphane kurma işine girişir; ama bu elbette bir yanıla aslında aşikâr olanı teyit etmek demektir: kutsal dil ve kutsal yazı her şeyden önce kutsal Kilise'nin ellerindedir³¹⁷. Eğitim ve eğitilmiş bir bürokratlar grubunu yetiştirme işlerinde diğerleri uzun bir süre hep Kilise'nin gerisinden gelir ve bu “barbar” geç kalmışlığını gidererek aradaki farkı kapamaya çalışırlar.

O halde, Kilise'nin ve Roma'nın eğitimi de kapsayan birleştirici kutsal otoritesinin diğer krallıklara üstünlük kurmak isteyen Frank Krallarına son tahlilde yararlı görünmüş olduğunu ve bu yüzden, ne kadar gönülsüz olsa da imparator unvanını kabul etmeye yanaştıklarını ileri sürmek akla uygun görünüyor. Ama bir yandan da, diğer krallarla olan mücadelelerinde İmparatorlar ile Papaları bir araya getiren bu ortaklığın bütün Hristiyanlık tarihine yayılan son derece gerilimli bir birliktelik olduğunu asla akıldan çıkarmamak gerekiyor³¹⁸.

Daha en başından itibaren bir rahip-kral gibi davranıp Kilise Konsillerini toplama, Piskoposları atama ve dini dogmaları beyan etme gibi pek çok dini görevi üstlenir ve kendilerinin Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğunu iddia eder

³¹⁶ Eginardo, **Vita Karoli Magni, Edición Bilingüe Latín-Castellano, XXV**, İspanyolcaya çev. Pablo J. Castiella, Bibliotheca Augustana, 2016.

³¹⁷ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Entelektüelleri**, s. 25.

³¹⁸ Martin Loughlin, **Foundations of Public Law**, s. 27.

Karolenjler³¹⁹. Kralların vücutlarının yağla ovulması bu kutsallığın en önemli sembolik görünümlerinden biridir, çünkü bu uygulamayla Kralın Tanrı'dan gelen üstün bir kutsamayla bütün uyrukların üzerine çıktığı ve o andan itibaren alelade bir insan olmayı bırakarak, yalnızca onun doğru yolu gösterecek kutsal bir niteliğe büründüğü herkesin gözleri önüne serilir –elbette, insanla Tanrı arasında bir yerde duran İsa örneğine oldukça benzer bir biçimde. Dolayısıyla yalnızca dünyevi olanı değil, uyrukların ruhani selametini de ilgilendiren oldukça kutsal bir görevdir bu. Hristiyanlığın uzun tarihi içinde, Frank İmparatorluğu çöktükten çok daha sonraki dönemlerde bile Batılı Kralların bu kutsallığına inanılır ve hasta olanları iyileştirmeleri için bu kutsal ellerin mucizevi dokunuşlarına sığınılır –elbette yine İsa'ya oldukça benzeyerek³²⁰.

Ama kutsallık iki ucu keskin bir bıçaktır, çünkü her kutsama bir kutsayıcıyı gerektirir, Papalar ise bu kutsayıcı rolünü kimseyle paylaşmak istemezler³²¹. Bu dünyanın ve dünyada yaşayanların efendisi olmanın yolu Tanrı'ya hizmet edip onun metaforik anlamda kölesi olmaktan (*servus servorum Dei*) geçer; çünkü Paulus'un bir daha hiç unutulmayacak bir biçimde ifade ettiği gibi, gerçek kölelikle gerçek özgürlük Tanrı'da bir ve aynı şey haline gelir. Öyleyse, Papalığın temel amacı bu Tanrı hizmetini ve hizmetle gelen özgürlüğün tekeline kimseyle paylaşmamaktır, bu ünlü Augustus'un ardılı olsa bile. Bu amaçla, Papalık da İmparatorluk gibi sıklıkla İsa'nın bedeni metaforuna başvurur ve bütün Hristiyanları bir araya getiren kutsal bedenin ruhu ya da başı olduğunu ileri sürer. Bedeni, yani dünyevi olanı yönlendirip denetleyen ruhun ayırıcı bir niteliğe sahip olması gerekir, bu ayırıcı nitelik ise ruhban sınıfına özgü özelliklere gönderme yaparak meşrulaştırılır.

Amaç, ruhbanı diğer insanlardan ayırmak ve onun üzerindeki İmparatorluk ya da krallık etkisini en aza indirmektir. Papa Gregorius VII aracılığıyla 11.

³¹⁹ D. E. Luscombe, "Introduction: The Formation of Political Thought in the West", **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, s. 166.

³²⁰ Ernst H. Kantorowicz, **Kralın İki Bedeni, Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2018, s. 223.

³²¹ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 598.

yüzyılda gerçekleştirilen reformlar ise bu amacın en somut görünümelerini yansıtırlar. Frank Krallığının dağılmasıyla İmparatorluk 10. yüzyıldan itibaren Germen Kralların hâkimiyetine girer, ama Papalık ile İmparatorluk arasındaki hâkimiyet savaşları sona ermez –o günleri görseydi, Augustinus büyük ihtimalle Tanrı'nın Kenti olduğu ileri sürülen bu topluluklar içindeki mücadeleleri yalnızca insanlara özgü hâkimiyet sevgisi (*libido dominandi*) kaynaklı savaşlar olarak adlandırırdı.

Yaşasaydı Augustinus'un ne diyeceğini yalnızca tahmin edebiliyoruz, ama İmparator Henry IV'le Piskoposların tayini üzerine girdiği mücadelesinde Papa Gregorius VII'nin neler söylemiş olduğunu tarihsel kayıtlar aracılığıyla biliyoruz. Yayınladığı 27 önermeyle (*Dictatus Papae*) İmparator'un yalnızca dini dogmalar alanında değil, bütün dünyevi kararlarında Papa'ya bağlı olduğunu ve Papa'nın bütün dünyevi imparatorluklarla krallıkları, hatta insanların sahip oldukları her şeyi istediğinden alıp istediğine verme yetkisi olduğunu söylüyordu³²². İddialarına göre, “asla yanılmayan” Roma Kilisesi'nin kararlarına uymayan hiç kimse Katolik adını alamaz ve dolayısıyla Roma Kilisesi dışında hiç kimse evrensel bir yetki sahibi olamaz, Papa dışında hiç kimse yeni yasalar koyamaz, Piskoposları atayamaz, Konsilleri toplayamaz ve imperyal simgeleri kullanamazdı. Dahası, Papa'nın sözünü dinlemeyen hükümdarları aforoz etme, uyruklarına hükümdarı tanımamalarını buyurma ve krallar arasında yapılan anlaşmaları ya da dünyevi yasaları geçersiz kılma gibi yetkileri olduğu söyleniyordu³²³. Bu önermeleri duyan İmparator IV. Henry'nin cevap olarak “Papa çıldırmış olmalı” dediğini, kendi Alman Piskoposlarınca oluşturulan bir Konsille Gregorius'un Papalığını tanımadığını, hiddetli Papa'nın ise bunun üzerine İmparator'u aforoz ettiğini ve onu görevden aldığını bütün dünyaya bildirdiğini biliyoruz³²⁴.

³²² Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, s. 102.

³²³ Francis Oakley, *The Mortgage of the Past, Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, s. 29.

³²⁴ Francis Oakley, *The Mortgage of the Past, Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, s. 30.

Henry IV ile Gregorius VII arasındaki bu mücadelenin kişisel bir anlaşmazlık olmadığı ve göklerdeki efendinin yeryüzündeki temsilcisi olma mücadelesinin sonu gelmez bir biçimde sürdüğü yine iyi bildiklerimizden. Sonu gelmez diyorum, çünkü dünyevi olanla kutsal olan yetkilerin iç içe geçtiği böyle bir temsilcilik savaşına İmparator ya da Papaların kendi elleriyle değil, aradan sivrilen farklı ulusal monarşiler aracılığıyla bir son verilecek ve bu kaçınılmaz sona kadar, İmparatorlar da Papalar da göklerdeki efendinin temsilcisi ya da mirasçısı olarak dünyanın tek efendisi (*dominus mundi*) olduklarını ileri sürmeye devam edeceklerdir. Ayrıca, bu mücadele içinde Hukukçu-Papalara oldukça önemli bir görev düşecek ve Tanrı'nın lütfuyla elde edilen her türlü *dominium*'un Tanrı'nın temsilcisi Papaların tekeline bırakılması talep edilecektir. Augustinus gibi mülkiyet ve siyasal yönetimi kapsayan her türlü *dominium*'un Tanrı'nın bir lütfu olduğunu ileri süren, ama Augustinus'tan farklı olarak Tanrı Kenti'ni dünyada kurmaya çalışan oldukça yaygın bir anlayıştır bu. Örneğin, bir Papa olmayan, ama 1295 yılında Papa tarafından Bourges Başpiskoposu yapılan Aegidius Romanus (Romalı Giles), *De ecclesiastica potestate* adlı eserinde *dominium* teriminin hiyerarşik bir üstünlük anlamına gelen *dominus* sözcüğünden geldiğini ve bu üstünlüğün hem şeyler hem de insanlar üzerinde kurulan bir hâkimiyete gönderme yaptığını söyledikten sonra, bu üstünlüğün yalnızca Kiliseye ait olması gerektiğini ileri sürer: İsa'yla buluşmadan önce insan günahkar olduğuna ve dini bütün ritüeller İsa'nın temsilcisi olan Kilise'nin tekelinde olduğuna göre, Kilise'nin onayı olmadan kimse –elbette inançsızlar, heretikler ve hatta Hristiyanlar– hiçbir şeyi yönetemez. Dünyadaki her şey Kiliseye bağlı olmalıdır; ağaçlar, akarsular, tarlalar, hayvanlar, önce kadınlar, sonra erkekler, sonra da inançlı inançsız bütün topluluklar...³²⁵ Bu sefer bir Papa olan Innocentius IV'e (1245-54) göre de, dünyadaki her şeyin yaratıcısı Tanrı olduğuna göre, yalnızca Hristiyanlar değil, dünyadaki bütün insanların ruhları ve bedenleriyle Papa'ya tabi olmaları gerekir. Örnekler çoğaltılabilir, ama Tanrı'nın suretinde yaratılan insanı ve Tanrı'nın temsilciliğini

³²⁵ R. W. Dyson, *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*, Columbia University Press, New York, 2004; Ayrıca bkz. Francis Oakley, *The Mortgage of the Past, Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, s. 202; Walter Ullmann, *The Medieval Political Thought*, s. 102.

Kiliseye bağlayan iddia aynı kalır. Birazdan göstereceğim gibi, Ortaçağlarda ileri sürülen tek iddia olmayan, ama yine de kendine hatırı sayılır bir taraftar toplayan yaygın bir iddiadır bu, özellikle de Papa gibi en büyükler tarafından.

3.3.2. Taçlı Ama Güçsüz Krallar, Feodal Beyler ve Hizmet Edenler

Ama biraz aşına olanların iyi bileceği gibi, hâkimiyet savaşlarına yalnızca Papalar ve İmparatorların girmediği bir dünyadır Ortaçağların dünyası. Papalar ya da İmparatorlar kendilerini “dünyanın efendisi” olarak adlandırmaktan büyük keyif duyabilirler, ama daha ayrıntılı bir bakış bu hâkimiyet iddialarının fiili gerçeklikten ne kadar uzak olabileceğini gösterir bize. Aslında bütün insanlık tarihi bu gerçekliğe asla tam olarak ulaşamayan hüznü bir tek adamlar geçididir, ama parçalanmış Ortaçağların gerçekliği bu iddiaları daha da hüznü kılar: Bloch’un ifadeleriyle, “Tivolililerin bir isyanı, asi bir senyörün bir geçit üstünde yer alan bir şatoyu tutması, hatta bizzat kendi birliklerinin kötü niyetleri” bu evrensel hâkimiyet düşlerini engellemeye yeter, küçük bir nehir üzerindeki bir geçit bile büyük düşleri paramparça eder³²⁶.

Bu siyasal parçalanmışlık genellikle feodalite olarak adlandırılır ve Batı Ortaçağının iktidarın “özelleştiği” bir dönem olduğu söylenir³²⁷. Örneğin, Wood Romalıların *imperium* ile *dominium* arasında yaptıkları ayrımın feodaliteyle birlikte ortadan kaldırıldığını ve vergi toplayıp kendi yargılama yetkilerine sahip olan feodal toprak sahipleriyle, siyasal otoritenin “bireysel mülkiyetin içinde eridiğini” ileri sürer³²⁸. Siyasal otoriteyi merkezi bir devlet gücüyle özdeşleştiren ve merkezi bir otoriteye rastlanmayan yerde siyasal değil, “özel” bir durumun söz konusu olduğunu iddia eden bu yaklaşımların anakronik bir niteliğe sahip oldukları ve

³²⁶ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 616.

³²⁷ R. Van Caenegem, “Government, Law and Society, Introduction: The Formation of Political Thought in the West”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought**, c. 350-c. 1450, s. 179.

³²⁸ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, s. 35.

siyasal iktidarı hatalı bir biçimde yalnızca modern devletle özdeşleştirdikleri kanısındayım. İkinci Bölümde Romalı *dominium* teriminin yalnızca “özel” bir mülkiyet sorunu değil, insanın insana hâkimiyeti meselesiyle ilgili olduğunu göstermeye çalışmış ve ayrıca, Romalı İmparatorların *dominus* unvanını almalarıyla birlikte, kâğıt üzerindeki *imperium* ile *dominium* ayrımının bile ortadan kalkmış olduğuna işaret etmişim. İnsanın şeylere ve insanlara hâkimiyeti meselesi olarak *dominium* özel ile kamusal arasındaki bütün ayrımları alt üst eder, bu yüzden feodaliteyi de şeylerin olağan seyrinden bir sapma değil, kendine özgü bir *dominium* pratiği olarak okumak gerekir³²⁹.

Böyle bir okumada temel olarak Bloch’un *Feodal Toplum* adlı eserinden yararlanılabilir, çünkü 1939 yılında yayınlanmış olmasına rağmen, bu eser halen feodalitenin kavramsallaştırılmasında oldukça önemli bir rol oynamayı sürdürür³³⁰. Bloch genel bir yaklaşımla “geri kalmış” ya da “modernleşmemiş” bütün toplumlar için kullanılan bir etiket olan feodalite kavramının son derece özgün bir yerde –Batı Avrupa’da– ve özgün bir zamanda belirmiş tarihsel bir iklimin ürünü olduğunu ileri sürer ve feodal ilişkileri genel bağımlılık ilişkilerinden ayırıcı bir anlamda kullanır. Ona göre, feodalite en genel anlamıyla bir senyörün yüksek sınıflardan gelen bir savaşçı olan vassalına, “belirli bir hizmet ve bağlılık yemini karşısında verdiği toprak ayrıcalığına”, yani *fief* dayanır³³¹.

Bloch’un aktardıklarına göre, Eski Germen toplumlarında yöneticiler etraflarında “sefer yoldaşları” olarak adlandırılan ayrıcalıklı savaşçıları toplamaktan, savaş zamanları onlarla sefere gidip barış zamanı birlikte zaman geçirmekten büyük keyif alırlar. Merovenj döneminin siyasal çalkantılarında ise, bu özel sefer yoldaşlarına sahip olmak adeta bir zorunluluk haline gelir ve Krallar kendilerine özel bir sadakat yeminiyle bağlanacak silahlı adamlara ihtiyaç duyarlar. Latinceye Keltçeden geçen *vassalus* kelimesi, 6 ile 7. yüzyıllar arasındaki ilk kullanımlarında “genç oğlan” anlamına gelir, çünkü yönetici-efendi “sürekli

³²⁹ J. H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire: Idea of Monarchy, 1400-1525*, Clarendon Press, Oxford, 1992, s. 18.

³³⁰ Mehmet Ali Kılıçbay, Önsöz, *Feodal Toplum*, s. 13.

³³¹ Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 96.

etrafında olanları ‘çocuklarım’ diye çağırır³³².” Efendi, bu çocuklarına ekmek veren (*lord*)³³³ ya da onlardan daha yaşlı olan (*senior*) sevecen bir baba gibi davranır. Ama birçok kölenin de muhafız alaylarına alınmasıyla birlikte, bu ortak hizmet eşitliğinden son derece rahatsız olan özgür statülü insanların etkisiyle, zamanla yalnızca özgür silahlı adamların *vassalus* olarak adlandırılması tercih edilmeye başlanır.

Bloch’a göre “köleliğin derinlerinden çıkararak yavaş yavaş şeref kazanan bu kelimenin öyküsü, aynı zamanda kurumun çizdiği gelişme eğrisini de belirler³³⁴”, çünkü daha önce görmüş olduğumuz gibi, Antik Çağ’da bir insanın hizmetinde olma olgusu (*servitium*) gurur değil, genel olarak bir utanç kaynağı kabul edilir: Bunun için yalnızca Aristoteles’i ya da gururlu Romalı Cicero’yu hatırlamak yeterlidir. Ama yine görmüş olduğumuz gibi, özellikle imparatorluk dönemi itibariyle güçlü bir *patronus*’un hizmetlisi olmak yalın ve güçsüz bir özgür statüye sahip olmaktan çok daha yararlı hale gelir, çünkü güçlü bir haminin koruyuculuğu güçsüz bir statüden çok daha büyük kapılar açar.

Ama elbette alt sınıftan gelen ve yaşamak için güçsüz kollarından başka bir şeyi olmayan insanla savaşmayı bilen güçlü bir savaşçının hizmeti aynı anlama gelmemelidir, feodal ilişkinin özgül niteliği de tam olarak burada ortaya çıkar. Bloch serflerin değil, vassalların senyörlerle olan ilişkilerini feodal ilişki olarak adlandırır, çünkü bu ilişki gönüllü olarak yapılan ve her iki tarafa da belirli yükümlülükler yükleyen bir bağlılık anlaşmasına dayanır. İlişkinin sembolik görünümü olan biat törenleri bu karşılıklılığı sembolize eder ve “kendi adamı” olmayı seçen vassalın ellerini kendi ellerinin içine alan senyörün dudaktan bir öpücükle taçlandığı jestler ile, taraflar arasındaki dostluk ve sadakat herkesin gözleri önüne serilir. Her ne kadar ikisi de hizmetli olsa bile, serfin hizmetiyle vassalın hizmeti hiçbir zaman aynı olamaz, çünkü hiçbir serf saygın bir biatın

³³² Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 258.

³³³ Sözlüklerle Latincesinin *dominus* olduğu söylenen *Lord* kelimesi etimolojik olarak *hlaf* (ekmek) ve *weard* (koruyucu) kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan *hlafweard* (ekmeği koruyan) kelimesinden kaynaklanır. Örneğin bkz., **Oxford English Dictionary**, Oxford University Press, 2001.

³³⁴ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 259.

karakteristik özelliği olan “el töreninden” geçemez ve senyörü tarafından sembolik bir biçimde öpülmeye hak kazanamaz³³⁵. Dolayısıyla, vassallığın özgür bir karar sonucu verilen ve anlaşmanın her iki tarafına da çeşitli yükümlülükler yükleyen “şerefli bir kılıç hizmeti” olduğu düşünülür, onu diğer bütün bağımlılık ilişkilerinden ayıran da temel olarak budur³³⁶.

Gerçekten, bu kişisel bağımlılık ilişkisi gereğince, vassal senyörünün yaptığı toplantılara katılma, gerekli olduğunda onun adına adaleti sağlama ve ordusuna katılma görevini, senyör ise vassalını koruma ve ona dirliğini, yani *fief*’ini hediye etme görevini üstlenir. Görevini yerine getirmeyen ve anlaşmanın şartlarını ihlal eden her iki tarafın da bu ihlalin yaptırımlarına katlanması gerekir; bu yüzden, sadakat yükümlülüğünü yerine getirmediği için senyör kendi adamını cezalandırabilirken, vassal da herhangi bir yükümlülük ihlali durumunda senyörüne meşru olarak başkaldırabilir, hatta ona karşı silahına bile başvurabilir³³⁷. Modern bir göz açısından oldukça kabul edilmez bulunabilecek bir şekilde, feodal anlaşmanın şartlarına uymadığı gerekçesiyle senyörü olan imparatoruna ya da hükümdarına karşı meşru bir biçimde kılıç çekebilen vassallarla doludur Ortaçağ³³⁸.

Karolenj Kralları/İmparatorları zaten yerleşmeye başlamış olan bu kişisel bağımlılık ilişkilerinden yararlanır ve para, ulaşım ya da insan eksikliği gibi sebeplerle bir türlü merkezileştiremedikleri otoritelerini güçlendirmek için, bu kişiler arası ilişkileri en üstte kendilerine bağlanmak üzere sağlamlaştırmaya çalışırlar³³⁹. Örneğin, benzerlerine sıkça rastlanan 810 tarihli bir imparatorluk fermanı “imparatorluk emirlerine giderek daha kalpten uymalarını sağlamak için”, her senyörün “astları üzerinde fiili bir zorlama uygulamasını” emreder³⁴⁰. Ama

³³⁵ D. E. Luscombe, “Introduction: The Formation of Political Thought in the West”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, s. 160.

³³⁶ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 266.

³³⁷ Janet Coleman, “The Individual and the Medieval State”, **The Individual in Political Theory and Practice**, der. Janet Coleman, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 8.

³³⁸ Otto Brunner, **Land and Lordship, Structures of Governance in Medieval Austria**, İngilizceye çev. Howard Kaminsky & James Van Horn Melton, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992, s. 15.

³³⁹ R. Van Caenegem, “Government, Law and Society, Introduction: The Formation of Political Thought in the West”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, s. 175.

³⁴⁰ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 261.

elbette, kalpten bir sadakati sağlamanın en iyi yolu zorlamanın ödülleri desteklenmesidir, çünkü “gerçek efendi vermesini iyi bilendir.”³⁴¹ Fiefin etimolojik kökeni de bu ödül verme ya da yardım etme gerekliliğine ışık tutar: Yaşamın zorluklarına göğüs germesi ve kendi yanında savaşabilmesi için varlıklı efendinin astlarına destekte bulunması gerekir, halen kullanılan ve *vieh* biçiminde yazılan Almanca kelime de en yaygın ve en değerli kabul edilen menkul mallar anlamına gelir. Galya-Romanca içinde bu kelime *fief* e dönüşür ve başlangıçta efendi tarafından sağlanan silah, elbise, at ya da besin gibi destekler anlamında kullanılırken, zaman içinde ağırlıklı olarak toprak desteğini ifade eden bir anlamda kullanılır hale gelir³⁴².

Karolenj Krallar, nüfus, para ve ulaşım sorunları nedeniyle etkili bir vergi sisteminin olmadığı bir dünyada geniş topraklara hâkim olabilecek bir ordu kurmak için, hizmetleri karşılığında toprak hediye etmek gibi bir uygulamayla yüksek mevkilerdeki insanları kendi yanlarına çekmeye çalışır, hatta bütün memurların krala özel bir bağımlılık yeminiyle bağlanmasını şart koşarlar. Kendi kullarımlarına verilen topraklardan gerektiği gibi yararlanabilmeleri için, vassallar en tepeden tanınan imtiyazlarla ve ayrıcalıklarla donatılır, böylece kendilerine emanet edilen topraklar üzerinde mali, askeri ve hukuki olarak önemli yetkilere sahip olurlar. Bu, kalabalık bir kralın vassalları (*vassi dominici*) sınıfının oluşmasına, kralın vassalı-astının senyörü örneğinde görüldüğü gibi aynı insanın bir yandan vassal bir yandan senyör olabildiği karmaşık durumların ortaya çıkmasına ve siyasal yetkilerin büyük bir bölümünün artık “yakın arkadaş” sayılmayacak denli genişleyen bu vassal/senyörler arasında paylaştırılmasına yol açar. İlk dönemlerinde bu vassal/senyör ilişkisi yine de taraflardan birinin ölümüyle sona eren kişisel bir ilişki olmayı sürdürür, ama 9. yüzyılın sonlarından itibaren vassallık babadan oğula geçen bir kurum haline gelmeye, vassallar da artık *vassalus* adıyla değil, *miles* –savaşçı– adıyla anılmaya başlar.

³⁴¹ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 269.

³⁴² Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 273.

Karolenjlerin amaçları hükümdarlık/imparatorluk otoritesinin kişisel sadakat yeminlerine dayanan bağımlılık ilişkileriyle güçlendirilmesidir; ama tahmin edilebileceği gibi, ayrıcalıklı yargısal yetkilere sahip kont gibi unvanlara sahip olmaya başlayan büyük toprak sahiplerini önemli yetkiler almaya teşvik eden böyle bir sistemin sonucu, hükümdarlarla vasalları arasına sayısız senyörün girmesine izin verilmesidir³⁴³. Frank İmparatorluğu –özellikle de güçlü bir kişisel otoriteye sahip olan Charlemagne– ayakta olduğu sürece bu durum ciddi bir soruna yol açmaz; ama Charlemagne’ın ölümü sonucu imparatorluk topraklarının çocukları arasında bölüştürülmesi ve Müslüman, İskandinav, Macar akınları gibi sorunlar nedeniyle imparatorluğun dağılmasıyla, meydan astlarını ve serflerini korunaklı kaleleri içinde koruyup besleyerek kendilerine bağlayan sayısız senyöre kalır.

Avrupa’nın içine girdiği sürekli istila altında olma hali koruma ilişkilerini daha önce olmadığı kadar yaygınlaştırır ve süreci Karolenjlerin beklentilerinin aksine kralların aleyhine çevirir, çünkü aslında “kral artık sadece ismen ve tacıyla kral³⁴⁴” haline gelir. Le Goff’un aktardığı Kral IX. Louis (1214-1270) örneği bu açıdan oldukça anlamlıdır: kendisiyle birlikte gezen Guillaume de Saint-Pathus’un aktardığına göre, bu Capet Kralı önemli bir günde önemli bir vaazı dinlemek için Vitry Kilisesi’nin mezarlığına gider, ama yakınlardaki tavernadan gelen gürültüler yüzünden hiçbir şey duyamaz. Bunun üzerine “iyiliksever Kral o yörede adaleti kimin sağladığını sorar” ve “ona kendisinin sağladığının söylenmesi” üzerine rahat bir nefes alarak kendi adamlarını bu gürültücü sarhoşları susturmakla görevlendirir. Bu Ortaçağ Kralı son derece basit bir isteği ancak böyle bir soruşturma sonucunda gerçekleştirebilir, çünkü “kralın o yörelerde adaleti kimin sağladığı sorusunu, eğer adalet kendisi değil bir başkası tarafından sağlanıyorsa, başkasının yargılama hakkını çiğnemek istemediği için sorduğu sanılmaktadır.³⁴⁵” Demek ki, adaleti sağlayan senyörlere müdahale etmemeye oldukça dikkat eden bu saygılı krallar, aslında kendi yargılama yetkilerinin sınırlarını dahi yeterince iyi bilmez ve birkaç

³⁴³ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 61.

³⁴⁴ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 265.

³⁴⁵ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 319.

sarhoşu susturmakta bile ciddi güçlükler yaşarlar. Tavernalarda bile ciddiye alınmadıklarına göre, “dünyanın hâkimiyeti” iddialarına kuşkuyla yaklaşmakta fayda var.

Ortaçağ gerçekliği bize parçalı bir *dominium* görüntüsü sunar ve çoğu durumda oldukça küçük bir toprağın sahibinin/yöneticisinin bile saptanmasında ciddi güçlükler yaratır. Başlangıçta fiefler vassalların mülkiyetine geçirilmez ve onlara kişisel hizmetlerinin bir karşılığı olarak geçici bir kullanım kapsamında sunulur, dolayısıyla hizmet yeminine uyulmadığında ya da vassal hayatını kaybettiğinde bu kullanım tekrar toprağın gerçek sahibi senyörün eline geçer. Ama kullanımına verilen toprağı fiili olarak denetiminde tutan vassalın bu yolla giderek güçlenmesi, bu yüzden uzaktaki senyöründen özerkleşmeye başlaması ve ayrıca vassallığın zamanla irsi bir hale gelmesi gibi sebeplerle, vassalın önce fiili sonra da hukuki mülkiyetine geçen pek çok fiefte rastlanır. Bu hareketlilikler üstlerle astlar arasındaki ilişkilerin ve elbette toprakların yönetiminin sürekli bir biçimde değişme potansiyeli taşımaya yol açar. Roma'nın hukuken mutlak olan *dominium*'undan farklı olarak, feodalitenin *dominium*'u mutlak hâkimiyeti yalnızca Tanrı'ya veren, dünyada ise kâğıt üstündeki büyük beyler –İmparatorlar, Papalar, Krallar–, küçük beyler –kontlar, baronlar– ve fiilen sayısız daha da küçük beyler gibi çoklu aktörler arasında paylaşılan, sınırları farklı hâkimiyet oyunlarına göre yer değiştiren, bölünen, yeniden birleşen ve tekrar ayrılan bir ilişkiler alanıdır.

Bloch'un dikkat çektiği gibi “bir samurayın iki efendisi olamaz”, ama 13. yüzyıldaki bir Alman baronu örneğinde gördüğümüz gibi, bir vassalın yirmi, hatta kimi zaman kırk üç ayrı senyörü olabilir³⁴⁶. Bu, erken Ortaçağdaki sadakat ilişkisinin fiilen kesin bir biçimde ortadan kalkması ve vassallığın giderek toprağa dayanan bir kira ilişkisine dönüşmesi anlamına gelir. Daha önceki vassalların fiilen ne kadar sadık olduklarını tam olarak bilmiyoruz ve elbette insanlık tarihine dayanan bir öngörüyle her türlü şerefli yeminin gerçek sadakatinden kuşkulanan için yeterince nedene sahibiz, ama en azından hukuki kayıtlar 10. yüzyıldan itibaren “birçok efendinin adamı” olmanın yeterince normal karşılanan olağan bir durum

³⁴⁶ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 339.

haline geldiğini gösteriyor. Peki, kırk üç ayrı senyörü birbirleriyle savaştığında sadık bir vassalın ne yapması gerekir? Böyle bir durumda, gerçek sadakatin irili ufaklı aktörler arasındaki güç savaşlarını iyi okumaktan ve kimi zaman krallardan daha güçlü olan vassal-senyörlere rastlanabildiğine göre, yeri geldiğinde krallara bile kafa tutmaktan geçtiğine şaşırılmamak gerek –kutsal ama güçsüz krallara sarhoşlar bile kafa tutabildiğine göre.

Böyle bir efendiler çokluğunda, yargılama yetkisini ele geçirmek diğer rakiplerin önüne geçmek ve sadakatsiz vassalleri yola getirmek için oldukça etkili bir yöntemdir; bu yüzden, feodal dönem yargılama yetkisinin paylaşımına ilişkin anlaşmazlıklarla doludur. Hem onu diğer beylerin müdahalelerinden koruyarak hem de gerektiğinde kendi cezasını kendi elleriyle keserek üst astının itaatini daha iyi garanti altına alabileceğine göre, feodal dönemde yeteri kadar gücü olan herkes kendi bağımlılarının yargıci olarak ortaya çıkar ve bu durum efendiliğe dayanan oldukça karmaşık bir yargılama yetkisi ağına yol açar. Elbette, olaya bir de serflerin ve kilisenin eklenmesiyle durum daha da karmaşıklaşır. Bloch’un aktardığına göre, “yüksek yargı yetkisine aynı köyde bir senyörün sahip olmasına karşılık, bir başka baronun bu köydeki serflere, bir diğerinin bazı ödentilere, bir kilise senyörünün de kilise ödentilerine sahip olduğu görülebilir³⁴⁷”. Dolayısıyla, Ortaçağ insanları arasında “pek çok senyör, Kilise ve kiliseler, kentler, prensler ve krallar arasında, siyasal bakımdan kime bağlı olduklarını” çoğu durumda bilmez, bilemezler³⁴⁸.

Bu yargılama yetkisi mücadeleleri en çok serfleri etkiler, çünkü her ikisi de senyöre tabi olsalar bile serflerle vassallar arasında oldukça büyük farklar bulunur³⁴⁹. Her ikisi de senyörün adamıdır, ama bu bağımlılık vassallar açısından bir soyluluk, serfler açısından ise bir aşağılanma sembolüdür³⁵⁰. Gerçekte, toprak senyörlüğü vassaliteden çok daha eskilere dayanır ve senyörlük “her şeyden önce

³⁴⁷ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 601.

³⁴⁸ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 102.

³⁴⁹ R. Van Caenegem, “Government, Law and Society, Introduction: The Formation of Political Thought in the West”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, s. 198.

³⁵⁰ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 318.

üzerinde bağımlı üreticilerin yaşadığı” bir toprak anlamına gelir³⁵¹. Bu bağımlı üreticilerin bir bölümü Roma’nın büyük *latifundium* topraklarının bölünmesiyle farklı toprak sahiplerinin denetimlerine giren kölelerden oluşur ve onları özgür statülü köylüler takip eder. Merkezi otoritenin çökmesiyle kendi güvenliklerini koruyamayan köylülerin büyük bölümü tarlalarıyla beraber kendilerini büyük senyörlere bağlar ve onların koruması altına girerler. Bloch’un verdiği Wohlen köylüleri örneği bu açıdan anlamlıdır: istilalar ve açlık nedeniyle oldukça zayıflamakta olan köylüler dertlerine derman olması için krallarının huzuruna çıkarlar, ama şivelerinden dolayı kral köylülerin ne demek istediklerini bile anlayamaz. Mutsuz krallar ve köylüleri ortak bir güçsüzlük içinde birleştiren bu dram, eski özgür statülü köylülerin koruyucu kişisel bağımlılık ilişkileri içinde “düğümlenmelerine” yol açar³⁵²; ama elbette hiyerarşik ilişkiler ağı daha üstte bulunan soylu vassalları her zaman köylülerden daha çok korur.

Senyörler ile bağımlı köylüler arasındaki ilişkiler “toprağın örfüyle” düzenlenir ve köylülere sıklıkla “örfe bağlı adam” denir; ama yargılama yetkisinin giderek senyörlerin eline geçmesiyle birlikte, örf aslında senyör ne derse odur. Frank krallığında merkez hesabına toplanan vergiler senyörün hâkimiyetinin bir göstergesi haline gelir, bu yüzden köylüler işledikleri toprakların bir bölümünü senyörlerine verir, senyörün emrettiği işleri yerine getirir ve gerektiğinde emredilen nakdi ek ödemeleri öderler.

Bu bağımlılık ilişkileri kölelerle köylüleri birbirine oldukça yaklaştırır ve eski statüler arası ayrımları fiilen yerinden eder. Kölelerin bir bölümü en aşağı işlere koşturular, diğer bir bölümüne ise efendiden görece bağımsız bir şekilde geçimlerini sağlamaları amacıyla belli bir toprak parçası verilir. Toprağa yerleştirilmiş bu kölelerin (*servi casati*) diğer köylülerle evlenmelerine ve örf hukukuna tabi olmalarına izin verilir, çünkü topraktan vergi ve hizmet alınmasına bağlı bir üretimde bağımlı köylünün köleye olan görelî özerkliği tercih edilir, dolayısıyla adeta “birinci sınıf” ve “ikinci sınıf” köleler gibi ayrımlara rastlanır.

³⁵¹ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 384.

³⁵² Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 392.

Toplumsal bir ölümden kurtulan bu “ikinci sınıf” kölelerin hukuken Antik Çağ’daki kölelerden farklı oldukları açıktır.

Bu ayrımların benzerleriyle kâğıt üzerindeki özgür statülü insanlar arasında daha da açık bir biçimde karşılaşılr. Örneğin bir Frank Krallık Emirnamesinde savaş teçhizatını sağlayamayan insanların “ikinci dereceden özgür” insanlar oldukları söylenirken, başka bir emirnamede “özgürler” ile “fakirler” arasında açık bir statü farkı olduğuna dikkat çekilir³⁵³. Etkisiz ve güçsüz bir kralın uyruğu olmanın hemen hemen hiçbir anlama gelmemeye başladığı bir toplumda, özgürlüğün anlamı sivil yurttaşlık bağlarından değil, güçlü adamlarla kurulan ayrıcalıklı ilişkilerden geçer ve bu ilişkiler açısından silah kullanabilen bir sınıfa dahil olmanın anlamı başka, çıplak kollarla toprağı işlemenin anlamı çok daha başkadır. Yine aynı sebeple, eskinin kölesiyle özgür köylüsü arasındaki fark ise hemen hemen tamamen ortadan kalkar. Eğer illa Eski Roma’dan bir benzerlik arıyorsak, feodal serflere en çok benzeyen statünün eski efendisi-yeni *patronus*’una sadakat göstermekle yükümlü olan özgürleştirilmiş köleler statüsü olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim feodal dönemde de azat etme işleminin sürdürülmekte olduğunu görür ve azatlıyı eski efendisine kuşaktan kuşağı aktarılacak birtakım yükümlülüklerle yüklü hale getiren azat etme sözleşmelerine sıklıkla rastlarız³⁵⁴.

Dolayısıyla, herhangi bir senyöre –*lord*’a ya da *dominus*’a– bağlı olmayan bir insana rastlamanın hemen hemen imkânsız olduğu feodal bir toplumda, insanın insana bağımlı olmasının özgürlüğe aykırı olduğu düşünülmez; nitekim Hristiyanlığın da desteklediğı üzere, en büyük özgürleştirici olan Tanrı bile göklerde ikamet eden büyük bir efendidir. Ama hiyerarşinin anlamı eşitsizlikten başka bir şey olmadığına göre, insani bağımlılıklar arasında yine de niteliksel birtakım farklılıkların bulunması gerekir. Bu anlamda, askeri bir soyluluk anlamına gelmeye başlayan vassallıkla daha aşağı düzeyde bir bağımlılık ilişkisi olduğu kabul edilen serflik arasındaki en önemli farklardan birinin vassalın kendi senyörünü seçme özgürlüğü olduğu düşünülür. Bu yüzden, “çocuğı anasının

³⁵³ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 408.

³⁵⁴ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 412.

karnından itibaren bağlayan ve seçme şansını tanımayan tâbiyetlerinin” serfleri adeta bir “beden adamı” (*homme de corps*) haline getirdiğine inanılır³⁵⁵. Antik Çağ ile Hristiyanlığı bir araya getiren geleneksel ikinci düşünce içinde yalnız bir beden ne kadar özgür olabilirse, bir “beden adamı” da ancak o kadar özgür olabilir. Bu yüzden, o kendi “eşitleri” tarafından yargılanan “daha özgür” adamlara göre farklı mahkemelerde yargılanır, onların aleyhinde tanıklıkta bulunamaz, onlar gibi kılıç kuşanamaz, onların ödemedikleri aşağılayıcı birtakım vergileri ödemekle yükümlü tutulur, onlarla evlenemez, hatta yalnız bir bedenden oluştuğu için artık din adamı bile olamaz. 12. yüzyıl itibarıyla, özgür bir adamı “serf” olarak adlandırmak bir suç haline gelir³⁵⁶.

O halde, feodal dönem içinde özgürlük her şeyden önce özgür olamayan insanlarla olan göreceli ilişkilerde açığa çıkan bir ayrıcalıktır³⁵⁷. Özgür insan güçlü bir koruyucu tarafından korunan, kollanan ve kendine özgü ayrıcalıklarla donatılan bir insan, çamurlu ayakları içindeki serflere tepeden bakan bir atlı savaşçı (*cavaliere*), hizmetini büyük ve onurlu bir takdim töreniyle sunan, diğer sınıflardan esirgenen kılıç tutma yetkisiyle kutsal kılıcını haklı davalara adayan bir şövalyedir. Bloch’un aktardığı bir Provence emirnamesine göre, “tarla sürmek, çapa sallamak, eşek sırtında odun taşımak gibi eylemlerin yapılmasının şövalye ayrıcalıklarının ortadan kaldıracağı” söylenir³⁵⁸. Gerçekten, “şövalyelerin bindikleri atların haklı bir tâbiyet altında tuttıkları halkın simgesi” olması gerekir, çünkü “tıpkı atın mahmuzlanarak ona binenin istediği yere götürmesi gibi, şövalye de halkı arzusuna göre yönetmeli,” yani “halkın üstüne şövalye gibi binmelidir.”³⁵⁹ Kimi din adamlarınca “askerlik değil, zalimlik” (*non militia sed malitia*³⁶⁰) olarak tanımlanan şövalyelik 11. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa’da kutsal olarak kabul edilen soylu bir sınıf haline gelir ve hizmet, kılıç, cesaret, şeref ve özgürlüğü aynı potada eriten bir ayrıcalık sembolüne, yani hâkimiyete dayanan bir özgürlük şarkısına dönüşür.

³⁵⁵ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 415.

³⁵⁶ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 358.

³⁵⁷ Janet Coleman, **The Individual and the Medieval State**, s. 9.

³⁵⁸ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 522.

³⁵⁹ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 507.

³⁶⁰ Örneğin, Aziz Bernard, **De laude novae militiae**, 77, c.2; aktaran: Marc Bloch, **Feodal Toplum**, s. 504.

Daha önce göstermeye çalıştığım gibi, Antik Çağlardan beri bilinen ve titizlikle korunmaya çalışılan, ama feodal dönemde son derece temel bir akor haline gelen bilindik bir şarkıdır bu³⁶¹. Elbette bu kutsal şarkıya kutsal inancı savunma ayrıcalığı da eklenir ve bu soylu kılıçlar kutsal dinin hizmetine sunulur.

Akal'ın aktardığına göre, Laon Piskoposu Adalbéron'un (977-1030) feodal topluma ilişkin sosyolojik tahlilleri Ortaçağ gerçekliğini yakalamak açısından oldukça öğreticidir. Şöyle der Adalbéron:

Tanrı kralları seçti; krallar onun serfleridir; O kralların tek hâkimidir; göklerdeki tahtından, onlara, iffetli ve saf olmalarını buyurur. Tanrı buyruklarıyla, tüm insanlığı onlara bağlı kıldı... onları, ruhları çürütebilecek yaraları iyileştiren hekimler olarak yarattı... Soyluların geri kalanı, krallık adaletince cezalandırılan suçlardan kaçınmak koşuluyla, hiçbir iktidarın baskısına boyun eğmeme ayrıcalığına sahiptir. Bunlar, kiliselerin koruyucuları olan savaşçılardır; bunlar, halkın, küçükler kadar büyüklerin ve de iyilerin savunucularıdır; ve aynı biçimde, kendi güvenliklerini de sağlama almışlardır. Öteki sınıf serfler sınıfıdır: Bu mutsuz ırk, ancak, didinip durarak bir şeyler elde edebilir. Demek ki bir bütün olduğu sanılan Tanrı'nın evi üç bölünmüştür: Bazıları dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır³⁶².

Adalbéron'un kralları Tanrı'nın serfleri olarak nitelemesi oldukça aydınlatıcıdır. Gerçek *dominium* sahibi Tanrı tarafından seçilmeleriyle, krallar başka hiçbir faniye nasip olmayan bir kutsallığa ve mucizeler yaratarak hasta bedenleri iyileştirmek gibi ilahi özelliklere sahip olurlar. Ama soyluları kâğıt

³⁶¹ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 359.

³⁶² Gérard Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu", **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, ss. 215-245; Cemal Bâli Akal, "Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu", **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 26.

üstünde birtakım suçlarla cezalandırmak dışında, aslında oldukça güçsüz bir kutsallıktır bu. Gerçekten, feodal dönemde krallar dışındaki hiçbir soylu kendisini kutsal olarak addetmeye cüret etmez, ama bu durum aynı soyluların “hiçbir iktidarın baskısına boyun eğmeme ayrıcalığına sahip” olduklarını iddia etmelerine engel olmaz. O halde, kutsal kralın uyruklarıyla olan ilişkisinin arasına “halkın savunucuları” olan irili ufaklı bir beyler sürüsü girer. Ullmann’ın ifadesiyle, Ortaçağ Kralı “aynı anda hem karada hem de denizde yaşayan canlılara benzeyen iki doğal bir canlıdır”: Yukarıdan, yani Tanrı tarafından seçilen bir kutsallık temsilcisi olarak kimsenin karşı koyamayacağı mutlak Tanrısal iradenin sözcüsü olması gerekir, ama aynı zamanda da aşağıdaki ilişkilerinde mutlak uyruklardan çok sayısız vassala sahip bir senyör olarak “kendisine pamuk ipliğiyle bağlı olan³⁶³” vassaliteye ilişkin yükümlülüklerle saygı duyması beklenir³⁶⁴.

Oysa insan için aynı anda hem karada yürümek hem de denizde yüzmek zordur ve bu zorluk krallarla serfleri ortak bir güçsüzlük –ya da Adalbéron’un deyişiyle “mutsuzluk” – içinde buluşturur. Yüzyıllar sonra ünlü bir Floransalının söyleyeceği gibi, sarhoşlara bile söz geçiremeyen bu mutsuz kralların güçlü olmak için yapmaları gereken şey halkın diğer savunucularını aradan çıkarıp, arkalarına sayıca daha fazla ve daha tehlikesiz olan gerçek güçsüzleri, yani küçükleri almak olacaktır³⁶⁵. İrili ufaklı sayısız efendi altında ezilen küçüklerin “ezilmekten başka bir şey” istemediklerine dikkat çekecektir Machiavelli³⁶⁶.

Gerçekten, bütün yaşamını farklı senyörlerin hâkimiyet savaşlarıyla belirlenen sürekli bir keyfilik içinde geçiren, her biri kendinden menkul sayısız yargıç-senyörün baskıcı kararları altında ezilen ve bir ayrıcalık olarak dokunulmaz kabul edilen bu kararları kimseye şikâyet edemeyen mutsuz çoğunluk açısından, bütün uyruklara ortak bir biçimde duyurulan/uygulanan bir yasanın temsilcisi olan tek bir efendiye tabiyet, aslında daha az ezilmek anlamına gelir. Ne kadar çok fil tepişirse o kadar çok çimen ezileceğine göre, çimen için bazen tek bir fil birçok

³⁶³ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 57.

³⁶⁴ Walter Ullmann, **Medieval Political Thought**, s. 147.

³⁶⁵ Cemal Bâli Akal, **Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu**, s. 40.

³⁶⁶ Machiavelli, **Hükümdar**, IX. Bölüm.

filden iyidir. O halde, tek bir fili diğerlerinden daha güçlü bir hale getirmek gerekir ve her bir filin kendi toprağına, vergilerine ve silahlarına sahip olduğu bir ormanda, bunun yolu toprakları, vergileri ve silahları tek elde toplamaktan geçer. Machiavelli 16. yüzyılda halen aynı öğüdü vermeye devam ettiğine göre, çimenlerin rahata ermesi ve üçe bölünen Tanrı'nın evinin tek elde toplanması kolay olmaz, zaten çimen de aslında ezilmekten hiçbir zaman tam olarak kurtulamaz. Ama en azından geç Ortaçağ itibariyle, daha az ezilmenin yolunun nereden geçtiği ortaya çıkmaya başlar: Küçükler açısından görelî bir rahatlık ve özgürlüğün yolu kentlerden geçer.

3.3.3 Geç Ortaçağ Kentleri ve Özgürlüğün Havası

Pirenne 20. yüzyıl açısından öncü kabul edilebilecek çalışması *Ortaçağ Kentleri*'nde bu kentleri anlatır. Ona göre, ticareti olanaksız kılarak kentleri Piskoposların eline teslim eden erken Batı Ortaçağı, kapalı ev ekonomisiyle kentlerin çevresinde konumlanan her bir malikanenin “kendi başına ve kendisi için” yaşadığı, farklı yönlerden gelen istila akınlarına karşı korunmak için insanların kaleler (*castellum, burgus*) etrafındaki kale-kasabalarda (*burg*) toplandıkları kırsal, kapalı ve durağan bir dönemdir³⁶⁷. Bu durağan dönemde “çok az insanın kullanacak parası” vardır, “parası olanların da bu parayı kullanacak yerleri yoktur”³⁶⁸. Dua edenlerle savaşımlar gelir kaynağı olarak parayı değil, toprağı ve toprağın getirdiklerini kullanır, bu yüzden de temel olarak kırsal alanlarda ikamet ederler. Her türlü yolculuğı büyük bir serüven haline getiren haydutlar ve yol vergisi alan sayısız senyörle dolu yollar ise, bir yerden başka bir yere mal taşımaya dayanan ticareti güvenliksiz, zahmetli ve oldukça pahalı bir girişim haline getirirler³⁶⁹.

Ama 10. yüzyıldaki nüfus artışı ve eski verimsiz topraklarla ormanların ekime açılması gibi unsurlar ticareti canlandırır, 11. yüzyıldaki İskandinav ticareti ve İtalyan şehirlerinin yükselişiyile pazarlı bir ekonomiye geçilmeye başlanır,

³⁶⁷ Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, s. 61.

³⁶⁸ Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, 12. Baskı, 2009, s. 27.

³⁶⁹ Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 28.

ticaretin gelişmesi ise elbette kentleşme demektir. Pirenne'nin ifadesine göre 12. yüzyılda “eski Roma kentleri yeni bir yaşam kazanır”, üstelik kendilerini bağımlı topraklardan atarak dünyayı arşınlamaya başlayan maceracı tacirlerin askeri kalelerin çevresinde birikmeye başlamasıyla birlikte, yeni kentler ortaya çıkar. Tacirlerin ortak kentler içinde örgütlenmeye ihtiyaçları vardır, çünkü ticari kâr uzak mesafeli tekinsiz yolculukların daha tekin hale getirilmelerini gerektirir. Ortak pazarların yanında, çoklu risk faktörleriyle –engebeli güvensiz yollar, haydutlar, kaptisli senyörlerin keyfi uygulamalarıyla vergileri– dolu tehlikeli bir dünyadaki kırılğan girişimciler olarak, ortak bir işbirliğine ihtiyaç duyar Ortaçağ tacirleri³⁷⁰. Bu işbirliği, toprağa dayalı kapalı bir ekonomiye ve senyörlerin ayrıcalıklarına dayanan yargısal/siyasal yetkiler ağının tacirlerin ihtiyaçlarına göre “daha hızlı ve daha eşitlikçi” bir biçimde esnekleştirilmesini gerektirir ve bu gereksinim sonucu, 11. yüzyıldan itibaren panayırlarla pazar yerlerinde yeni ticaret düzenlemelerine (*ius mercatorum*) ve ticaret mahkemelerine rastlanır³⁷¹.

Yine aynı gereksinimle, tacirler hem ulaşımın en kolay olduğu hem de malları için en güvenilir olan yerlere, yani kale-kasabalara (*burg*) yerleşir ve kalelerin eteğinde adeta bir dış-kent görünümünde olan kendi tacir kolonilerini kurarlar. 11. yüzyıldan itibaren sürekli olarak büyüyen bu dış-kentler zamanla bir “yeni kent” haline gelir, bu yeni kentlerin sakinleri ise *burgenses* adını alırlar. Pirenne'nin aktardığına göre, Türkçeye “burjuva” olarak çevirdiğimiz bu sözcüğün bilinen ilk kullanımına 1007 yılında Fransa'da rastlanır, ama ilk dönemlerinde yeni kale-kent sakinlerini belirtmek için en sık kullanılan kelime *cives* (yurttaş)'tır³⁷².

Elbette, Tanrı'nın evinin kesin çizgilerle üçe ayrıldığı ve serflerin topraklarını terk etmelerinin adeta Tanrı'nın düzenine karşı gelmek olarak değerlendirildiği feodal bir toplumda, durmaksızın bir yerden başka bir yere seyahat eden bu “başıboş” tacirler “oldukça garip bir görünüm ortaya koyar³⁷³” ve soyluların tepkilerini çekerler; zira bu üçlü şemaya uygun olmadığına göre, soylu

³⁷⁰ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 91.

³⁷¹ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 98.

³⁷² Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 113.

³⁷³ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 96.

için tacir kolay para, rakip servet ve her şeyden önce de hiyerarşiler içindeki düzensizlik demektir. Bu düzensizlik ya da farklılık kırsal örgütlenmeyle kentsel örgütlenme arasındaki ayrımı belirler, çünkü nasıl ticaret feodal bir soylu için düzensizlikten başka bir şey değilse, karmaşık feodal ilişkiler de tacir için her şeyden önce bir düzensizlik sebebi anlamına gelir. Kent toprakları feodal senyörlere aittir; dolayısıyla feodal düzene göre bu, senyörlerin kent sakinlerinden diledikleri vergileri alabilecekleri, onlara istedikleri yükümlülükleri yükleyebilecekleri ve onları kendi mahkemelerinde yargılayabilecekleri anlamına gelir³⁷⁴. Oysa çoklu senyörlerin adamı olan ya da aynı anda hem bir vassal hem de bir senyör olabilen sayısız ayrıcalıklıya rastlanan, farklı insanlar arasında bölüşülen tek bir topraktan onlarca farklı vergi alabilen ve küçükleri keyfi birçok yargılamaya sürükleyen bir formaliteler ağında, herhangi bir reform olmadan yeni kentler güçlükle nefes alabilirler. Üstelik kent kendi gereksinimlerini doğurur ve beslenmek için kırsal kesimin desteğine, diğer ihtiyaçlarını karşılamak için de zanaatkarlara ihtiyaç duyar. Ama ihtiyaç duyduğu bu insanların statüleri de feodal karmaşadan kurtulamaz: Baskıcı bir toprak hâkimiyetinden kurtulmak ve daha iyi bir iş bulmak için yeni kentlere kaçan eskinin insanları beraberlerinde eski bağımlı statüleriyle kendilerini takip eden öfkeli efendilerini getirme tehlikesini taşırlar, oysa artık toprağa bağımlı bir köylü olmak istemeyen bu mutsuz insanlar yeni bir mutluluk sebebine, yani yeni düzenlemelere ihtiyaç duyarlar.

Ama burada ihtiyatlı olmakta ve geç Ortaçağın tacirlerini devrimci burjuva torunlarıyla karıştırmamakta fayda var³⁷⁵. Zira bu tacirlerin istedikleri Tanrı'nın hiyerarşisini ve soyluların ayrıcalıklarını ortadan kaldıracak bir düzen değil, bu büyüklerden kendileri lehine birtakım ayrıcalıklar, imtiyazlar ya da ödünler elde etmektir³⁷⁶. Özgürlüğün her şeyden önce muafiyetten kaynaklanan bir ayrıcalığa dayandığı feodal bir dünyada ayakta kalmaya çalışan 11-12. yüzyılların “yeni kentlileri” bir devrim değil; toprağa bağlı serflerden farklı olarak rahatça seyahat

³⁷⁴ Leo Huberman, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, s. 39.

³⁷⁵ Ticaret ile modern zihniyet arasındaki ilişki için özellikle bkz., Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, “Birinci Kurucu Kavram: Egemenlik” Bölümündeki “Zamanı Düşünmedeki Farklılık” adlı alt başlık, s. 66 vd.

³⁷⁶ Orlando Patterson, **Freedom in the Making of Western Culture**, s. 365.

edip yerleşebilecekleri, kendi mülkiyet kurallarına göre kendi mahkemeleriyle yönetilebilecekleri ve dış müdahalelerden korunabilecekleri mekanlar, yani büyükler tarafından bu mekanların sakinlerine ortak olarak tanınacak birtakım muafiyetler isterler.

Bu yüzden, “hiçbir şeyin ilk orta sınıfların zihnine, insan ve yurttaş hakları kavramından daha uzak olmadığını” söyler Pirenne³⁷⁷. Bu talepler hak talepleri değildirler; çünkü eşit bir insan doğasından değil, verili hiyerarşiler uyarınca bahsedilen muafiyetlerden ya da özgürlük bağışlarından kaynaklanırlar. Üstelik zengin, fakir, usta, çırak bütün şehirlilerin ortak girişimlerinin sonucu olarak 12.yüzyıldan itibaren karşılanmaya başlayan bu taleplerin aslan payı oldukça kısa bir sürede yine üst sınıfların ya da yeni elitlerin eline geçer ve bu sefer kentler kendi sakinlerini ezmekten çekinmeyen oligarşiler haline gelirler³⁷⁸.

Ama yine de ezilmekle ezilmek arasında bile bir fark olduğuna göre, “kent havası özgür kılar” (*Die Stadluft mach frei*) atasözünün en azından keyfi efendilerinin boyunduruğundan kaçmaya çalışanlar açısından anlamlı olabileceğini kabul etmeliyiz. Ne de olsa bir bağış ya da muafiyet biçiminde olsa bile, mekanına kabul ettiği sakinlerini “bir yıl bir gün” sonunda eski toprak bağımlılıklarından kurtaran, doğuştan atanan efendilerin prangalarından sıyrılıp nefes alabilmeyi sağlayan yerlerdir yeni kentler. Ekmek burada da aslanın ağzındadır ve hayat varlıklı olmayanlar için her zamanki gibi yine oldukça zordur, ama en azından kentin özgür havası kent toprağının toprak vergisi dışında herhangi bir yükümlülüğe bağlı olmadan alınıp satılabileceği ya da kiralanabileceği ve herhangi bir uyuşmazlık durumunda efendinin mahkemesinden başka yargılamalara başvurulabileceği daha eşitlikçi bir mekân sunar. Çok yakında çıkacak işçi isyanlarının göstereceği gibi herkes için aynı ölçüde eşitlikçi değil, ama feodal beylerin kişisel ve keyfi iradelerinden “daha” eşitlikçi bir mekân.

Böyle bir mekân eğitimi de belirler ve eğitimdeki üstünlüğü erken Ortaçağın manastırlarından alıp kentlere taşır. Üniversite ve onun skolastiği kentlerden doğar,

³⁷⁷ Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri**, s. 127.

³⁷⁸ Leo Huberman, **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, s. 82.

çünkü Le Goff'un ifadesiyle skolastik entelektüel kentlerin "ticaret ve endüstri – daha mütevazı bir şekilde zanaat diyelim– işlevine bağlı atılımla birlikte, entelektüel işbölümünün kendini dayattığı bu kentlere yerleşen meslek erbabından biri olarak ortaya" çıkar³⁷⁹. Adalbéron'un tespitiyle Tanrı'nın evinin feodal üçlü ayrımı bu kutsal ayırım dışındaki mesleki uzmanlaşmalara karşıdır, o halde mesleği yazmak ve öğretmek olan birinin ancak yeni uzmanlıklara olanak veren bir yerde, yani kentte ortaya çıkması gerekir. "Skolastik kentlerden doğar", çünkü eğitim ve öğretim kentlerde ortaya çıkan pek çok uzmanlık dalından biri haline gelir: *universitates magistrorum et scolarum*, Bologna'dan Paris'e oradan da Salamanca'ya uzanan, farklı hocalarla öğrencileri ortak bir dayanışma, program ve mesleğe kabul kriterleri içinde bir araya getiren bir birlik, yani temelde bir loncadır³⁸⁰.

Bu durum sonradan verilen bir adlandırmayla, 12. yüzyılın bir "Rönesans" dönemi olarak nitelendirilmesine yol açar: Batı'daki nüfus artışı, kentleşmeyle birlikte ilk Üniversitelerin kurulması, kendi ordularını kurabilmek için topraklarını sadakatsiz soylulara dağıtan kralların ortak bir topluluğa dayanan kent görevlilerinin sadakatinin daha güvenli ve daha kârlı olduğunu fark etmeleriyle kentlere yönelmeleri, bu kentlerde eski Yunan kaynaklarının Arap/Yahudi tercümeleriyle buluşması gibi unsurların hepsinin yeni bir insan ve evren tasarımına yol açtığı ileri sürülür³⁸¹. Bu konuda modern bir klasik kabul edilen *The Renaissance of the 12th Century* adlı eserin yazarı Haskins'e göreyse, 12. yüzyılda her ikisi de kentleşmeyle doğrudan bağlantılı olan iki temel yeniden dönüşe ya da doğuşa rastlanır: Bunlardan biri Roma hukukunun diğeri ise Yunan-Arap düşüncesinin yeniden keşfidir³⁸².

³⁷⁹ Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 23.

³⁸⁰ Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 87.

³⁸¹ D.E. Luscombe & G. R. Evans, "The Twelfth Century Renaissance", *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, s. 306.

³⁸² Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the 12th Century*, Meridian Books, 1957.

3.3.4. Eski Roma'nın Yeni Hukuku

6. ile 11. yüzyılların Batısında büyük oranda unutulmaya yüz tutan Roma hukukunun gölgesi “barbar kodları” olarak adlandırılan kanun derlemelerinde yaşatılır ve özellikle Vizigotlar yazılı herhangi bir düzenlemeye ihtiyaç duyduklarında Latinceyi ve eski Roma İmparatorlarının *Codex*'lerine benzeyen bir yapıyı kullanırlar. Ama kapsam olarak *Corpus Iuris Civilis*'in kompleks yapısının yanından geçemeseler bile, zorlu Latinceyle Germen topluluklarına genelde oldukça anlaşılmaz gelir bu derlemeler. Bu anlaşılmazlığın ve Roma hukukuna uzaklığın en önemli istisnasıysa İtalya'dır, çünkü Doğu'daki İmparatorlukla kurduğu yakın ilişkiler dolayısıyla, İtalyan şehirlerinin büyük bir bölümü Roma hukukuyla kurdukları yakınlığı kesmezler. Ama yine de 11. yüzyıla kadar İtalya'da bile *Digesta* elyazmalarına ya da onun kapsamlı incelemelerine rastlanmaz³⁸³.

11. yüzyılda ise, 6. yüzyıldan beri Pisa'nın bir kütüphanesinde unutulmaya terk edilmiş olan bir *Digesta* elyazması yeniden keşfedilir ve yeni kurulmaya başlayan kent üniversiteleriyle birlikte *Digesta*'yı temel alan bir hukuk eğitimi ortaya çıkar³⁸⁴. “11. yüzyıl sonu ve 12. yüzyılda başlayan ikinci hayatındaki³⁸⁵” Bologna Üniversitesinde, *Digesta* kendisini anlamaya çalışan meraklı üniversite hocalarının ellerine teslim edilir ve metinleri anlamak için elyazmalarının kenarlarına aldıkları notlar (*glossa*) yüzünden *glossator* olarak adlandırılacak karakteristik bir hukukçu hocalar topluluğunun oluşmasına yol açar. 11. Yüzyılda Pepo ve Irnesius, 12./13. yüzyıllarda ise Martinus, Bulgarus, Hugo, Jacobus ve Azo'nun önderlik ettiği bu hukukçuların notları 13. yüzyılda Accursius tarafından *Corpus Iuris Civilis*'in bütün bölümlerini kapsayan ve *Glossa Ordinaria* adını alacak olan bir derleme içinde bir araya getirilir. 14. yüzyılda bu derlemeyi yorumlayacak Bartolo da Sassoferrato ya da Baldus de Ubaldis gibi ünlü hukukçulara ise *postglossator* adı verilir.

³⁸³ Peter Stein, **Roman Law in European History**, s. 41.

³⁸⁴ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 89.

³⁸⁵ Bülent Tahiroğlu & Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri**, s. 90.

Bologna'daki sivil Roma hukuku eğitimine kısa bir süre sonra Kilise hukuku eğitimi de eklenir; çünkü daha önce de gördüğümüz gibi erken Ortaçağdan beri Roma kurumlarını sahiplenen ve Roma hukukuyla ilgisini aslında hiçbir zaman kaybetmeyen Kilisenin hukukçuları, üniversitelerdeki sivil hukukun araştırma yöntemlerinden faydalanmanın kendi yararlarına olacağını görmüşlerdir. Ayrıca, 6. yüzyılda tamamlanan *Corpus Iuris Civilis*'ten farklı olarak yaşayan bir kurum olmasıyla, Kilise kendi hukuki metinlerini –Konsil kararları, Papalık kararnameleri ya da emirlerini– de ortaya çıkarabilmiştir. Özellikle İmparatorlukla olan çekişmesi içinde Papalığı kendi personeline ve yargılama yetkisine sahip hukuki bir kurum haline getirmek isteyen Gregorius VII'nin reformlarıyla birlikte, 10. yüzyıldan itibaren Papalığın tezlerini destekleyen pek çok Papalık kararnamesi (*decretales*) yayınlanmıştır. 1140 yılında ise, Gratianus'un farklı Kilise hukuku metinleri ve kararnamelerini bir araya getirip bunlar arasındaki çelişkileri gidermeye çalıştığı *Concordantia discrodantium canonum* adlı derlemesi, daha sık bilenen *Decretum* adıyla Kilise hukukunun ve hukukçularının referans metni haline gelmiştir. Bu, en ünlüsü Huguccio olan ve *decretist* adıyla anılan bir Kilise hukukçuları grubunun oluşmasına yol açmış, bunları Papalık kararnamelerini (*decretales*) yorumlayan *decretalist*ler izlemiştir.

Digesta elbette Roma'nın hukukudur; ama ona hayranlık duyan Hristiyan hocalar için Roma yalnızca tarihi değil, evrensel bilgeliği temsil eden ebedi bir şehir olduğuna göre, onun hukukunun da zamansız hakikatlerden oluşan evrensel bir ilkeler bütünü olması gerekir. Bu yüzden, sivil Roma hukukçuları onu detaylı bir incelemeye tabi tutar ve *Digesta* altında bir araya getirilmiş farklı görüşleri evrensel bir mottolar ya da özdeyişler bütünü haline getirirler. Bu eğilimi Kilise hukukçuları da takip eder, çünkü Kilise hukukunun adı üstünde Roma Kilisesinin hukuku olmasına rağmen, Gratianus'a göre Kilise Kanonları uyarınca düzenlenmemiş herhangi bir durumda, hukukçuların sivil Roma hukukunu referans almaları gerekir³⁸⁶. Bu, hukukçuların birçoğunun her iki hukukun da (*in utroque iure*) bilgisine sahip olan ortak bir *ius commune* içinde hareket etmelerine yol açar.

³⁸⁶ Peter Stein, **Roman Law in European History**, s. 50.

Kutsal Roma Germen İmparatorluğunu kendisine bağlamaya çalışan Papalar karşısında, *Corpus Iuris Civilis*'in yeniden doğuşunun Germen İmparatorlarına neden çekici gelmiş olduğunu tahmin etmek kolaydır. Örneğin, 12. yüzyılda yaşamış Germen İmparatoru Frederick Barbarossa İmparatorluğunun “Romalı” yanını vurgulamak için sıklıkla *Corpus Iuris Civilis*'e gönderme yapar, hatta kendi yasalarını Iustinianus'un yasalarına ekler, çünkü Iustinianus'un bu derlemesinde dünyayı Papalara gerek duymaksızın yöneten kutsal İmparatorluk iddialarına rastlanır. Daha önce değinilmiş olduğu gibi, *Digesta*'da yer verilen *lex regia* halkın kendisine vermiş olduğu yetki uyarınca İmparatorun söylediği her şeyin yasa hükmünde olduğunu ileri sürer³⁸⁷. Bu durumda, Papalığı aradan çıkararak doğrudan *lex regia*'ya, yani halkın ve Tanrı'nın yetkisine dayanmak, dünyanın hâkimi olmak isteyen İmparatorlar için oldukça elverişli bir araç haline gelir. Elbette bir motto halinde *lex regia*'ya başvurulması İmparatorluğun tutarlı bir siyasal düşünce ileri sürmekte olduğu anlamına gelmez, ama yeni kentlerle birlikte yeniden yeşeren eski Roma hukuku yeni siyasal düşüncelerin ileri sürülmesini bir hayli kolaylaştıracak siyasal ve düşünsel bir iklim yaratır³⁸⁸.

Bir gelenek olarak anlatılana göre, Frederick Barbarossa döneminin en ünlü sivil hukukçularından olan Bulgarus ve Martinus'a kendisinin hukuken dünyanın efendisi (*dominus mundi*) olup olmadığını sorar. Bulgarus'a göre kişilerin kendi mülkleri bakımından İmparator her şeyin sahibi olamaz, Martinus'a göre ise İmparatorun hem siyasal yönetim hem de kişisel mülkler açısından her şeyin efendisi olması gerekir. Barbarossa'nın oğlu Henry VI ise oldukça benzer bir soruyu bu sefer *imperium* terimini kullanarak yine ünlü iki hukukçu olan Lothair ve Azo'ya sorar: Acaba *imperium* yalnızca İmparatora mı aittir, yoksa diğer yöneticiler de *imperium* sahibi olabilirler mi? Lothair yalnızca İmparatorun *imperium* sahibi olabileceğini söylerken, Azo *imperium*'un temel anlamına dikkat çeker. *Imperium*'un en önemli işlevlerinden biri *iurisdictio*, yani yargılama yetkisidir ve

³⁸⁷ Digesta 1, 4, 1.

³⁸⁸ Francis Oakley, *The Mortgage of the Past, Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, s. 67.

şehirlerdeki yüksek bir görevli de bu yetkiye sahip olabileceğine göre, onun yalnızca İmparatora ait olduğunun söylenilmemesi gerekir: Görevlinin yargılama yetkisi, temelde onun kolektif bir bütün olan (*universitas*) bir topluluğun onayıyla yönetilmesine bağlıdır. Çünkü İmparatorun yetkisi *lex regia*'dan, yani *imperium*'u ve *potestas* 'ı kendisine devreden Roma halkından geliyorsa, bir araya gelip kendi kendisini yönetmeye çalışan her topluluğun benzer bir yargılama yetkisine, yani *imperium*'a sahip olması gerekir³⁸⁹.

Elbette İmparatorunun hoşuna giden cevabı verenin Azo değil, Lothair olduğunu tahmin edebiliriz. Ama İmparatorlar Roma hukukunun yararlarının farkına varmışlarsa eğer, yeni kentlerle birlikte güçlenen ve feodal bölünmeye karşı koymaya çalışan kralların da tıpkı Azo gibi bu kadim hukuka başvurmalarının önünde bir engel yoktur, nitekim böyle de olmuştur. Ama yine tahmin edilebileceği gibi, geç Ortaçağ krallarının Roma hukuku kendi krallarından pek hoşlanmayan tarihsel Romalıların değil, yeni bir zamanda –12. yüzyılda– ve yeni bir mekanda – Batı'da, özellikle de Fransa, İtalya ve İspanya'da– görülen dönüşümler sonucu ortaya çıkan “yeni” bir Roma'nın, daha doğrusu Latinceyle ifade edilen ve aslında tarihi bağlamından koparılıp yeni bir bağlama uyarlanan “evrensel” mottoların hukukudur.

Bu mottoları kendi krallık iddialarını güçlendirmek için kullanan kralların çabaları son derece anlaşılabilir, Kilise hukukçularının da bu iddialara destek vermeleri ise ilk bakışta çelişkili gibi gözükebilir. Ama tarih böyle bir çelişkili mottolar birlikteliğinin gerçekleştiğini gösteriyorsa, bunun sebebini Kiliseyle kralların güncel hâkimiyet savaşları çerçevesinde belirlenen İmparatorluk karşıtlığıyla açıklamak gerekir. Gerçekten, geç 12. yüzyıldan itibaren sivil ve Kilise hukukçularının “kralın kendi krallığında bir İmparator olduğunu” (*rex in regno suo est imperator regni sui*) söyleyen ve “kralın kendinden üstün kimseyi tanımadığını” (*rex qui superiorem non recognoscit*) ileri süren mottoları kullanmaya başladıklarına rastlarız³⁹⁰. Azo'nun cevabına oldukça yakın olan bu deyişlerin Papa

³⁸⁹ Peter Stein, **Roman Law in European History**, s. 60.

³⁹⁰ Francis Oakley, **The Mortgage of the Past, Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)**, s. 3.

Innocentius III'ün 1202'deki *Per venerabilem* kararnamesinde geçtikleri (X.4.17.13) ve Papa'nın aslında Fransa Kralı'nın İmparatora karşı olan iddialarını tekrarladığı söylenir: “kral dünyevi şeylerde kendinden üstün kimseyi tanımaz”. Elbette, “günahla ilgili meseleler söz konusu olmadıkça”, yani doğrudan Papalığı ilgilendirmediği diye ekleyecektir bu hukukçu Papa³⁹¹. Kilise hukukçuları bu özerklik iddialarının yalnızca fiili mi yoksa aynı zamanda hukuki mi olduklarını tartışırken, Fransız sivil hukukçuları “kendi toprakları üzerindeki İmparator” deyişini İmparatorluğa karşı gelmek için benimseyecek, “Bartolusçu olmayan bir insanın hukukçu da olmayacağı” (*nemo jurista nisi Bartolista*) söylenen ünlü hukukçu Bartolo da Sassoferrato ise Azo'ya oldukça benzer bir akıl yürütmeye fiili/hukuki özerklik ayrımını İtalyan şehirlerine aktaracak ve “kendisinden üstün kimseyi tanımayan şehirlerin (*civitas quae superiorem non recognoscit*) kendi kendisinin İmparatoru olduğunu” (*civitas sibi princeps*) ileri sürecek³⁹². Güçlü bir kentleşme ve güçsüz bir İmparatorluğun birleşimi “Floransalıların fiilen İmparatorluk yasalarıyla yönetilmemelerine” yol açtığına göre, bu özgür insanların kendi topraklarında en az İmparator kadar *imperium* sahibi olduklarını kabul etmek gerekir. Olgular hukukun lafzıyla çatıştığında olguları hukuka göre değiştirmenin değil, hukuku olgulara uyarılmanın gerektiğini söyleyecektir, kendi zamansal-mekânsal gerçekliğinin son derece farkında olan Roma hukukçusu Bartolo³⁹³.

Bu zamansal/mekânsal gerçeklik 12. yüzyılın (tarihte aslında kesinliğe dayanan yüzyıl ayrımları olmadığına göre buna 11. ve 13. yüzyılları da ekleyebiliriz) bir “yeniden doğuş” dönemi olarak adlandırılmasına yol açacak ikinci bir buluşmayı daha sağlar ve Latinleşmiş Batı'yı Araplar ve Yahudiler aracılığıyla aktarılan Aristoteles düşüncesiyle birleştirir. Elbette, halen yaygın olan kanının aksine, Eski Yunan düşüncesinin Batı'yla buluşmasında yalın bir aktarım görevi değil, oldukça zengin ve yaratıcı düşünsel bir iklim sunar Endülüslü Arap ve Yahudiler. Latinleşmiş Avrupa'dan çok daha önce “hemen hemen herkesin okuma

³⁹¹ J. P. Canning, “Introduction: Politics, Institutions and Ideas”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, s. 363.

³⁹² J. P. Canning, “Introduction: Politics, Institutions and Ideas”, s. 363.

³⁹³ Quentin Skinner, **Foundations of Modern Political Thought**, Cilt I, Cambridge University Press, 1978, s. 10.

ve yazma bildiğinin” söylendiği Endülüs kentleri Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudilerden oluşan ortak bir uygarlık içinde felsefe, matematik, astronomi, simya ve tıp gibi pek çok dalda büyük bir üretkenlik gösterir ve Avrupa’nın bilgiye susamış insanlarını kendilerine çekerler.³⁹⁴ Córdoba’lı İbn Rüşd, İbn Sina ya da Moşe ben Maymon gibi düşünürlerin akıl ile inanç arasındaki ilişkiye dair yazdıkları Batı’da yalnızca eskiyi taklit etmekten daha farklı anlamlara gelecek yeni düşünsel pencerelerin açılmasına yol açacak, onun nefes alabilmesine yardım etmek üzere Hristiyanları kendisine çekecek, hatta Hristiyan kralların eğitim almak üzere kendi veliahtlarını Müslüman üniversitelere göndermelerine yol açacaktır³⁹⁵.

Akal’ın ifadeleriyle “Avrupa Ortaçağı Müslüman ve Musevi uygarlıklardan soyutlanamaz”³⁹⁶, Le Goff’un aktardığı Morleyli Daniel (1140-1210) adındaki bir İngiliz’in sözleriyle bu ilişkiye yeterince açık bir biçimde ışık tutar. Anılarını anlatırken şöyle diyecektir bu bilgiye aç Avrupalı gezgin:

Öğrenme tutkum beni İngiltere’den dışarı atmıştı. Bir süre Paris’te kaldım. Burada, önlere, Ulpianus’un derslerinin altın harflerle kopya edildiği muazzam kitaplarla tepeleme doldurulmuş iki üç taburenin bulunduğu kürsülerinde, ellerindeki kurşun uçlu tüy kalemlerle kitapların üzerine yıldızcıklar çizerek, asık suratlı bir otoriteyle oturan vahşilerden başka bir şey görmedim. (...) Durumu anladıktan sonra, bu tehlikelerden kurtulmanın ve Kutsal Kitapları aydınlatan sanatları, onları geçerken selamlama veya kestirmeden giderek onlarla karşılaşmaktan kaçınmanın dışındaki kavrama yollarını bulabilmenin çareleri üzerinde düşünmeye başladım. Bu nedenle, günümüzde, hemen tamamıyla quadrivium sanatlarından meydana gelen, Arapların Toledo’daki eğitimleri herkese açık olduğundan, burada dünyanın en bilgili filozofları tarafından verilen dersleri dinleyebilmek için vakit yitirmeden oraya gittim. Dostlar beni çağırdıkları ve İspanya’dan geri

³⁹⁴ Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı**, Dost Kitabevi Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 2013, s. 52.

³⁹⁵ Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı**, s. 54.

³⁹⁶ Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı**, s. 54.

dönmemi istediklerinde, İngiltere'ye değerli bir kitap yüküyle geldim. Bana bu bölgelerde düşünce sanatlarının öğretimini bilinmediği, Aristoteles ve Platon'un derin bir unutulmuşluk içinde oldukları, buna karşılık Titus ile Sevus'un ön planda oldukları söylendi. Acım büyük oldu ve Romalıların arasında tek Yunanlı olarak kalmamak için, bu tür incelemeleri yeşertmeyi öğrenebileceğim bir yer bulabilmek üzere yola koyuldum³⁹⁷.

Müslüman, Yahudi ya da Hristiyan herkese açık olan bu dünyanın en bilgili filozoflarının bilgilerinin pratik bir dünya bilgisi olan Roma hukukuyla birleşip bu hukuku kavramsal bir bütünlükle ve sistemli düşünce çabalarıyla kaynaştırması gerekir ve bu kaynaşma Kuzey ile Güney'in birleştiği Paris gibi üniversite kentlerinde gerçekleştirilecektir. Ama bunun için, Morley'in İbn Rüşd ve Aristoteles ile tanışacak olan 13. yüzyılın Paris'ini beklemesi gerekir.

13. yüzyılın Paris'i Parisli hoca ve öğrencilere “geçmişinizden pişmanlık getireceğiniz, şimdiki zamanı bağışlanma içinde yaşayabileceğiniz ve geleceği inançla bekleyebileceğiniz sığınak kentlere (yani manastırlara) doğru hep birlikte uçunuz” öğüdünü veren Aziz Bernardus'un tabiriyle bir “Babil kenti”dir; öyleyse iyi bir Hristiyan'ın “felsefi bozulmanın ağına düşmüş” bu kent yerine “kitaplardakinden çok daha fazla şey bulacağı” ormanlara, kırlara ve buralardaki sığınaklara gitmesi gerekir³⁹⁸. Ama bütün Hristiyanlar Bernardus'la aynı fikri paylaşmayacak ve aralarında ormanlar yerine kitapları tercih edecekler çıkacaktır.

3.4. Aklın Suyu, Doğal Hukukun Şarabı ve Aquino'nun *Dominium*'u

Kentleşmek zenginleşmek, zenginleşmek ise yukarıda alıntılanan Aziz Bernardus gibi bazı Hristiyanlara göre İsa'nın yolundan uzaklaşmak ve Tanrı Kentine değil, Babil'e yaklaşmak demektir. Ama tarihsel deneyimin gösterdiği

³⁹⁷ Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 40.

³⁹⁸ Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s 41.

üzere kentleşme ve Babilleşme eğilimi kolay kolay ortadan kalkmayacağına göre, rahiplerin ve özellikle de Roma Kilisesinin kendini bu yeni şartlara uyarlayıp bir yandan yeni zenginlere bir yandan da bu yeni zenginlerden etkilenen dezavantajlı kesimlere hitap etmesi gerekir. “Bir devenin iğne deliğinden geçmesinin bir zenginin Tanrı egemenliğine girmesinden daha kolay” olduğunu söyleyen İsa karşısında kişisel mülkiyetin meşru olduğunu savunan bir Kilisenin işi her zaman zordur, ama Tanrı’nın evinin üçlü düzenini yerinden etme potansiyeline sahip olan kentliler Kiliseyi eskisinden de zor bir durumda bırakırlar.

Kentlerin artan zenginliği karşısında “İsa’nın gerçek yolunu” hatırlatmak üzere harekete geçenlere rastlanması şaşırtıcı değildir; bu hareketler içinde Kilisenin bile İsa’nın gerçekliğinden uzaklaştığını ileri sürenlerle karşılaşılmasına ise yine şaşırmamak gerekir. Çünkü kurumsal Hristiyanlık çoğu zaman zenginlik eleştirisi ve özel mülkiyetin kabulü arasındaki hassas dengeyi ciddi bir mülkiyet birikimi pratiğiyle bozar, ruhbanlarını İsa’nın akıl edemeyeceği bir biçimde zenginleştirir, hatta onları büyük toprakların sahibi feodal beyler haline getirir. Böyle bir durumda, dinsel sadeliğe dönüş amacı taşıyan ve kendilerine verilen sadakalar dışında her türlü mülkiyeti reddettikleri için “dilenci” olarak adlandırılan bazı tarikatlar aynı anda hem kentleri hem de Kiliseyi hedef alabilirler. Örneğin, zengin bir tacirken bütün her şeyini ailesi ve yoksullar arasında paylaştırıp kendini dini kurtuluşa adayan Lyonlu Pietro Valdo, Katolik Kilisenin dinsel sadeliğini kaybettiğini ve “dünyevi zenginlik ardında zehirlendiğini” ileri sürerek kısa sürede kendi etrafında Valdocular olarak adlandırılan bir müritler grubu oluşturur, Kilise ise bu iddialara onları topluca katlederek cevap verir³⁹⁹.

Ama dilenciler öldürmekle bitmez ve 1206’da Assisili zengin bir tacirin oğlu olan Francesco’nun yine dinsel bir saflık iddiasıyla kendi müritler topluluğunu kurmaya başlaması üzerine, Kilise onları kendi içinde bir tarikata dönüştürerek bu müritleri ehlileştirme ve onlar aracılığıyla bu sefer halka inmeyi denemek ister⁴⁰⁰.

³⁹⁹ Cemal Bâli Akal, “Açıklamalar: Vitoria’nın Göndermeleri Hakkında”, Francisco de Vitoria, **Dersler**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017, s. 258.

⁴⁰⁰ O. Faruk Akyol, **Thomas Aquinas, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi**, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 20.

Söylenilene göre Kiliseyle kendi saflık idealleri arasında kalan Francesco gönülsüz de olsa Kilise'yle uzlaşmayı kabul eder, sonra inzivaya çekilir ve orada yalnızlık içinde ölür, ama Fransiskenler adını alacak müritleri yüzyıllarca tarikatın varlığını sürdürürler⁴⁰¹. Yine aynı sıralarda yalın ayak gezen, et yemekten kaçınan, en kötü yerlerde kalan ve en kötü giysileri giyen, heretikleri doğru yola sokmak için yoksulluğa adanmış bir hayatın öneminden bahseden ama aynı zamanda kentlerin bu sapkınlarla mücadele ve iyi bir eğitim alma açısından taşıdıkları önemin farkına varan Domingo Núñez de Guzmán adlı bir Kastilyalıya rastlanır⁴⁰². Domingo'nun müritleri olan ve yoksullukları sebebiyle alaycı bir ifadeyle *Domini canis*, yani Tanrı'nın köpekleri olarak adlandırılan Dominikenler de tıpkı Fransiskenler gibi Kilise tarafından tanınır ve “dilenci bir tarikat” olarak bilinirler. Her iki tarikatın da en önemli özellikleri kentsel bir çevreye seslenmeleri, bu yeni kentlerin sorunlarına vaazlarla bir çözüm bulmaya çalışmaları, “manastırları sığındıkları yerlerden” çıkarıp “toplum içine sokmaları” ve kentlerdeki üniversitelere yerleşerek eğitime büyük bir önem vermeleridir⁴⁰³.

Bu yüzden, 13. yüzyılın Batı'daki en önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Tommaso d'Aquino'nun bir Dominiken olması şaşırtıcı değildir; gerçi ailesinin bu kariyer tercihinin verdiği tepkiye dair anlatılanlara göre, en azından onların bu işe şaşırması olmaları gerekir. 1225 yılında İtalya'nın güneyindeki Aquinum'un yakınlarında, Roccasecca kalesinde doğar Aquino. Yalnızca doğumunun bile aydınatabileceği üzere, Aquinum kontu olan babasının soylu damarları II. Frederick'e, yani İmparatorlara kadar uzanır ve bu soylu ailenin doğmuş en son çocukları olan Tommaso için oldukça soylu ya da yüksek kariyer planlarına sahip olduğu söylenir⁴⁰⁴. Oysa Tommaso bu hayalleri yerle bir eder ve Monte Cassino Manastırıyla Napoli Üniversitesinde aldığı ilk eğitimden sonra, 1244 yılında Dominiken tarikatına katılır. Oğullarını Tanrı'nın köpekleri olarak adlandırılan dilenci bir tarikata kaptırmaya şiddetle karşı çıkan Aquino ailesinin,

⁴⁰¹ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 91.

⁴⁰² Jean Guiraud, **Saint Dominic**, İngilizceye çev. Katharine de Mattos, Duckworth, 1913, s. 130.

⁴⁰³ Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, s. 92.

⁴⁰⁴ O. Faruk Akyol, **Thomas Aquinas, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi**, s. 14-17.

Tommaso'yu bu fikirden vazgeçirmek için onu kaçırıp eve hapsetmek de dahil pek çok yola başvurduğu ama yine de bu kararlı genci yolundan döndüremedikleri söylenir⁴⁰⁵.

Tarikatının isteği üzerine, Aquino 13. yüzyılda teoloji eğitiminin merkezi durumundaki Paris'e gider ve Paris'te ders veren ilk Dominikenlerden biri olan hocası Albertus Magnus aracılığıyla, burada kendisini en az Dominikenler kadar etkileyecek olan başka bir figürle, yani Aristoteles'le karşılaşır. Özellikle bir başka Dominiken olan William of Moerbeke'nin çevirileri sayesinde *Politika*'sı ve *Nikomakhos'a Etik*'i artık Latincenin dünyasında da bilinir olan bir Aristoteles'tir onun Aristoteles'i.

Ama elbette, bu Aristoteles aynı zamanda pagan, üstelik Batı'da İbn Rüşd aracılığıyla bilinip Latin İbn Rüşdçülüğü diye adlandırılan bir akıma sebep olan, dolayısıyla Paris Üniversitesince yasaklanmaya çalışılan bir Aristoteles'tir. Onun Katolik öğretisi için taşıdığı tehlikeler yeterince açıktır: Filozof yeryüzünü ve gökyüzünü yoktan var eden bir Tanrı inancına sahip Kilise öğretisinin aksine dünyanın ezeli/ebedi olduğunu söyler, ruhun ölümsüzlüğünü reddediyormuş gibi gözükmek ve Hristiyanlığın öfkeli/merhametli Efendisinin aksine dünyayla hemen hemen hiçbir şekilde ilgilenmeyen bir Tanrı'dan bahseder. Dahası, Latin İbn Rüşdçülerin teolojik bilgiyle felsefi bilginin uyumlu olması gerekmediğini söyleyen ve birinde doğru olanın diğerinde yanlış olabileceğini ileri süren "ikili gerçeklik" diye bir teoriden bahsettikleri söylenir⁴⁰⁶.

Paris Üniversitesi'nde İbn Rüşdçülere karşı Hristiyan öğretiyi savunması beklenen Aquino, "ikili gerçeklik" kuramına karşı çıkması gereken iyi bir skolastiktir: Her şeyden önce okullu bir yöntem olan skolastik geleneğe göre, düzgün kullanılan aklın Hristiyan inancına aykırı düşmemesi gerekir; çünkü adı üstünde doğru akıl (*vera ratio*), Kutsal Kitabın otoritesiyle açığa vurulmuş olan hakikati doğrulayan akıldır⁴⁰⁷. Üniversite teolojisinin yöntemi olan skolastik,

⁴⁰⁵ Ralph McIerny, *Aquinas*, Polity Press, Cambridge, 2003, s. 11.

⁴⁰⁶ Ralph McIerny, *Aquinas*, s. 21.

⁴⁰⁷ Ulrich G. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, İngilizceye çev. Michael J. Miller, Catholic University of America Press, 2010, s. 30.

Kutsal Kitabın otoritesini farklı görüşlerin birbiriyle karşılaştırıldığı maddelere bölünen sorular halinde akli bir incelemenin konusu haline getirir ve otoriteyi akılla uzlaştırarak kendi sentezine varmaya çalışır. İkisi de Tanrı'dan geldiğine göre, skolastik yöntemin vurguladığı üzere gerçekten de akla dayanan bilgiyle Kutsal Kitap otoritesinin birbiriyle çelişmemesi gerekir, ama Aquino'ya göre bu aynı zamanda yalnızca akla dayanan bir bilginin de yanlış olmaması gerektiği anlamına gelir⁴⁰⁸. Her ikisi de aynı kaynaktan geldiğine göre, vahiy akli, yani insanın doğal yetileriyle ulaştıklarını yok sayamaz: “Felsefenin suyu teolojinin şarabında emilir ve ondan ancak damıtılarak ayrılabilir, fakat su olmadan şarap da olmaz⁴⁰⁹”. O halde, iki farklı gerçeklik değil, aynı gerçekliğin farklı iki görünümü olsalar bile, – tam da bu yüzden– teoloji yöntemsel olarak ilahi ve insani olarak ikiye ayrılabilir, insan vahye dayanan ve yukarıdan gelen ilahi bilgi dışında da yalnızca kendi çabasıyla, aşağıdan gelen kendi akıyla Tanrısal düzeni kavramaya çalışabilir⁴¹⁰. Felsefe yalnızca doğal akılla ulaşılabilen bir bilgiyi temel alır, Tanrı'nın insanlara kendini açması anlamına gelen vahiy ise sınırlı aklımızla ulaşamayacağımız şeyleri içeren doğa-üstü bir bilgidir. Filozof aklın ispat ilkeleriyle, inanç ise vahyin buyurduklarıyla hareket eder, ama her şeyin kaynağı aynı Tanrısal düzen olduğuna göre, doğa-üstü olan doğal olanı geçersiz kılmamalıdır⁴¹¹. O halde, aklın geliştirdiği doğal bilgi ilk günahları sebebiyle gerçekliğe asla ulaşamayacak olan trajik insanların değil, yalnızca kendi akıllarıyla her şeyin kaynağına ulaşabildikleri kadar ulaşmaya çalışan meraklı insanların “doğal ışığıdır.”⁴¹²

Aquino'nun en bilinen eseri *Summa Theologiae* Tanrısal olanı aşağıdan, yani insan akıyla kavramaya çalışan böyle bir insani çabadır ve ona göre insan aklının en yetkin temsilcilerinden biri olduğuna göre, bir pagan bile olsa böyle bir

⁴⁰⁸ Jan A. Aertsen, “Aquinas’ Philosophy in its Historical Settings”, **The Cambridge Companion to Aquinas**, der. Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 36.

⁴⁰⁹ Cansu Muratoğlu, “Sunuş: Eskinin ve Yeninin Karşılaştığı Yerde Vitoria”, **Dersler**, s. 20; Jan A. Aertsen, **Aquinas’ Philosophy in its Historical Settings**, s. 44.

⁴¹⁰ Édouard Jeuneau, **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2015, s. 99.

⁴¹¹ Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, I, 3, der. P. Marc, Taurini Marietti, Torino, 1961-67.

⁴¹² Étienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, s. 514.

çabada Aristoteles'ten yardım almanın bir sakıncası yoktur, elbette Hristiyan öğretiyile çeliştiği takdirde bu çelişkinin üstesinden gelinmesi kaydıyla. Aristoteles bize bu dünyada yaşayan insanın, olanı duyuşal dünyadaki oluş ve devinimlerden hareketle kavramaya çalışmaktan başka bir yolu olmadığını gösterir. O halde, Tanrı da dahil her şeyin doğal bilgisi, insanın duyularından hareketle geliştirdiği gözlemlerine dayanan soyutlamalardan yola çıkar.

Gözlemlerimiz bize her şeyin hareket halinde olduğunu ve potansiyelin etkin hale getirilmesi anlamına gelen her hareketin başka bir hareketi ve hareket ettiriciyi gerektirdiğini, çünkü bir şeyin aynı anda hem hareket eden hem de hareket ettiren olamayacağını gösterir. Ama bu sonsuza kadar böyle gidemez, öyleyse tıpkı Aristoteles'in söylediği gibi her hareketin kaynağı olan ama kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin bulunması gerekir ki bu, elbette Tanrı'dan başka bir şey değildir⁴¹³. Yine aynı gözlemler sonucu, her şeyi etkileyen birtakım nedenler olduğunu ve bu nedenlerin belirli bir hiyerarşik düzene tabi olduklarını fark ederiz: akla sahip olmayan varlıklar da dahil her şey kendi varlığını mükemmelleştirmeye çalışan birtakım nedenler uyarınca belirli bir düzen içinde hareket eder, ama tıpkı hareket gibi bu nedenler de sonsuza kadar gidemeyeceklerine göre, her şeyi etkileyen ve bu etkileri düzene sokan nihai ve akıl sahibi etkileyici bir nedenin var olması gerekir ki bu da yine Tanrı'dan başka bir şey değildir. Yine aynı şekilde, gözlemlerimiz bize doğanın belirli bir zaman ve mekânda var olan, ama günü geldiğinde varlığı son bulan şeylerden oluştuğunu gösterir. Şairin söylediği gibi insanın bütün meselesi "olmak ya da olmamak", daha doğrusu bir an varken bir an yok olabilmektir. Ama aslında hiçbir şey yoktan var olamayacağına göre, varlıkları kendisinden kaynaklanmayan bu sonlu varlıklara varlıklarını veren ve kendi varlığı başka bir hiçbir şeyden kaynaklanmayan zorunlu bir varlığın bulunması gerekir ki yine anlaşılabileceği gibi bu da yalnızca Tanrı olabilir⁴¹⁴. O halde, kendi varoluşunun nedenine sahip olmayan her varlık bir ilk nedeni, kendiliğinden var olan bir saf var

⁴¹³ Aquinas, **Summa Theologica**, I, q. 2, a. 3, çev. The Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, New York, 1947, s. 14.

⁴¹⁴ Aquinas, **Summa Theologica**, I, q.2, a.3, s. 14.

olma edimini gerektirir⁴¹⁵. Sonlu varlıklar bu sonsuz ve zorunlu varlığa katılarak var olurlar, ama bu katılım Aquino’da panteist ya da içkin bir anlama sahip değildir: katılan katıldığı şeyin parçası olmaz, yalnızca ondan pay alır ve onun aksine sınırlı bir varlık olmaya devam eder⁴¹⁶.

Tanrı’nın varlığının yalnızca insan aklına dayanan bu ispatları, madde/form birleşiminden oluşan sınırlı varlıklar olan biz insanların Tanrı’yı anlama çabalarıdır, ama elbette yalnızca elimizden geldiğince. Elimizden gelen en önemli şey sınırlı aklımızca evreni anlamaya çalışmak olduğuna göre, evrenin bizden kelimelere dökülemeyecek denli üstün olan Tanrısal bir akıl uyarınca düzenlenmiş olduğunu fark ederiz. Her şeyin kendisinden geldiği ve yine ona döneceği bu kusursuz ve ezeli/ebedi varlık kelimelere gelmez, çünkü kelimeler sınırlı, oysa o sınırsızdır. Ama bu kusurlu dünyada sınırlı kelimeleri bir araya getirip onlarla akla dayalı çıkarımlarda bulunmaya çalışan tek tür biz insanlar olduğumuza göre, elimizdeki en güçlü silah olan kelimelerimizi bir yana atamaz, varlık sebebimizi bu kelimelerle aramaya ve anlamaya çalışmaktan vazgeçemeyiz.

O halde, bu sınırlı insani akıl aslında bir analogiye işaret eder: *Metafizik*’te söylendiği üzere insanın Tanrısal düzeni anlama yetisi “gözlerini güneşe çevirmiş bir gece kuşunun bakışlarına benzer⁴¹⁷”, ama kamaşan bakışlarının bütün yetersizliğine rağmen insan en azından bakışlarını nereye çevireceğini bildiğine göre, bu bakışları bütünüyle yabana atmamak gerekir. Güneşi tam anlamıyla göremeyen, ama ona yöneldiği ölçüde onunla sınırlı bir ilişki kuran, dolayısıyla aslında analogik bir ilişkiyi içeren bakışlardır bu insani çabalar⁴¹⁸.

Mutlak bir aynılık ya da mutlak bir farklılık değil, bir benzerlik anlamına gelen analogi insanın bilinen şeylerden hareketle bilinmeyen şeylere varabilmesine

⁴¹⁵ Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, s. 518.

⁴¹⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 44, a. 1, s. 304.

⁴¹⁷ Aristotle, *Metaphysics*, İngilizceye çev. Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books, New York, 1998, s. 87-88.

⁴¹⁸ Ralph McIerny, *Aquinas*, s. 87.

yol açar ve kurduğu bu ilişkiyle bilginin varlığını güvence altına almış olur⁴¹⁹. Bakışını diğer bütün canlılardan farklı olarak bilinçli bir biçimde şeylerin gerçek nedenine yönlendirmeye çalışan insan bu yanıyla, yani akıl sahibi olmasıyla Tanrı'ya benzer: O, gerçekten de Tanrı'nın suretidir⁴²⁰. Ama adı üstünde bu bir aynılık değil, bir benzerliktir: Aristoteles'in gösterdiği üzere, maddeyle formdan oluşan birleşik her varlık formu uyarınca kendisi için iyi olanı gerçekleştirmeye çalışır, ama maddeden tamamıyla bağımsız saf bir form olan Tanrı, kusursuzluk arayışındaki insandan farklı olarak, sonsuz kusursuzluğun kendisi, dolayısıyla nedeni ve ereğidir. O halde insandan yola çıkan ve Tanrıya atfedilen öfkeli, merhametli, sevgi dolu ya da cezalandırıcı gibi bütün sıfatların insanın Tanrıyla olan ilişkisine işaret eden analogik sıfatlar olmaları gerekir: Kelimeler kusursuz olanı kendi içinde olduğu haliyle, yani özüyle kavrayamaz, kusursuz olan da kusurlu bir insan gibi öfkelenemez ya da kin tutamaz⁴²¹.

Aristoteles'in iyi bildiği gibi, madde ve formdan oluşan birleşik varlıklarda bir şeyin özü ya da doğası onun formu anlamına gelir. İnsan türünün formu insanlıktır, ama bireysel insan yalnızca formdan değil, aynı zamanda bireysel bir maddeden oluştuğuna göre, bireysel bir varlık olarak insan ile bir tür olarak insanlık aynı şey değildir. "Bu et ve bu kemikler" ortak bir insanlığa kendimden bir şeyler katar ve bana kendi adımla seslenmenize yol açar; oysa etten ve kemikten değil, yalnızca formdan oluştuğuna ve kendisi dışında hiçbir şey tarafından belirlenmediğine göre, Tanrı'nın özünün ya da doğasının ve varlığının bir olması gerekir⁴²². Bu birlik, onu saf bir varlık olarak adlandırmak dışında, Tanrı'ya verilen bireysel her ismin ya da sıfatın aslında Tanrı'nın kendisinden değil, Tanrı'yla analogik bir ilişki kuran ve onu sadece ikincil etkileri aracılığıyla kavrayabilen insandan kaynaklandığını gösterir⁴²³. Bütün kusursuzluğu içindeki Tanrı insana benzeyemez; aksine, ondan pay alarak varlık bulan insanın Tanrı'ya benzemesi

⁴¹⁹ Francis Oakley, **Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights, Continuity and Discontinuity in the History of Ideas**, Continuum International Publishing, 2005, s. 49.

⁴²⁰ Aquinas, **Summa Theologica**, I, q.3, a. 1, RO2, s. 17.

⁴²¹ Aquinas, **Summa Theologica**, I, q.3, a.2, RO2, s. 18.

⁴²² Aquinas, **Summa Theologica**, I, q.3, a. 3, s. 19.

⁴²³ Aquinas, **Summa Theologica**, I, q. 6, a. 1, RO2, s. 36.

gerekir. O halde, insan bu benzerlik uyarınca kendinde bulduğu özelliklerin en mükemmelerini Tanrı'ya atfetmek ister, çünkü sınırlı dünyevi bakışıyla ve aklıyla onu ancak kendisinden, yani kusursuz olanın ikincil etkilerinden yola çıkarak bilir. Bu durumda, örneğin Tanrı'nın iyi olduğunu söylediğimizde sınırsız bir iyiliği sınırlı kelimelerle açıklamaya çalıştığımızı göre, aslında Tanrı'daki gerçek iyiliğin boyutlarını kavramış olmayız⁴²⁴. Yaptığımız şey yalnızca gözlemlerimize dayanarak her varlığın kendi potansiyelini gerçekleştirmeye çalıştığını tespit etmek ve varlıkların kendisinden kaynaklanamayacak bu çabanın, yani iyiliğin Tanrı'dan gelmiş olması gerektiği sonucuna varmaktır⁴²⁵.

O halde, Tanrı'nın *dominus* olduğunu söylediğimizde de benzer bir analogiyle hareket etmemiz gerekir⁴²⁶. Mutlak bir aynılık ya da farklılık değil, insanın Tanrısal akıldan pay almasına dayanan bir benzerliktir bu⁴²⁷. Yeryüzünde bedenini kendi aklıyla hâkimiyet altına alıp doğru olana yönlendirebilen tek canlı olan insan, bu akla dayalı hâkimiyetiyle sureti olduğu Tanrı'ya benzer, ama bu benzerlik onu bir Tanrı haline getirmez: Aklıyla dünyadaki canlı ya da cansız bütün şeylerin hâkimi olmasına rağmen insan bu ayrıcalıklı varlığını kendisinden başka bir şeyden pay almasına borçlu olduğuna göre, gerçek hâkimiyetin yerlerin ve göklerin ilk, tek ve nihai nedeninde, sahibinde ya da efendisinde, yani tek kelimeyle gerçek *dominus*'unda olması gerekir. İnsanlık olarak bütün dünyanın ayaklarımıza serildiğini, gördüğümüz her şeyi hâkimiyetimiz altına alabileceğimizi, onlara dilediğimiz gibi davranabileceğimizi hisseder ve kendi kendimize efendi ya da sahip gibi isimler veririz; ama çok geçmeden, kısa ömürlerimiz içinde acıyla aslında kendi kaderimize nihai olarak hâkim olamadığımızı fark ederiz. İçinde ne kadar ayrıcalıklı da olsak, olmak ya da olmamak meselesini aşamadığımız geçici bir sahne, bize değil gerçek efendisine bağlı olan bir araçtır dünyamız. Onun gerçek

⁴²⁴ Ralph McIerny, **Aquinas**, s. 87; Ottavio de Bertolis, **Il Diritto in San Tommaso d'Aquino, Un'indagine Filosofica**, G. Giappichelli Editore, Torino, 2000, s. 24.

⁴²⁵ Aquinas, **Summa Theologica**, I, q. 13, a. 2, s. 81.

⁴²⁶ Jaime Brufau Prats, **La Noción Analogica del Dominium en Santo Tomas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto**, Salmanticensis, 4, 1957, s. 96.

⁴²⁷ Aquinas, **Summa Theologica**, I, q. 13, a. 7, RO1, s. 86.

dominus'u Tanrı'dır, çünkü içindeki hiçbir varlık bu kusursuz/sınırsız ilk nedenden etkilenmekten ve ona yönelmekten, yani ona tabi olmaktan kaçamaz⁴²⁸.

Birleşik her varlık kendi varlığını etkin hale getirerek kendisini kusursuzlaştırmak ister; ama bu varlık ya da kusursuzluk onun kendisinden kaynaklanmayan, aksine ona “eklenen” bir şeydir. Gerçek anlamda kusursuz olan ve bu kusursuzluğuyla bütün varlıkların üstünde olan tek şey, özü ve varlığıyla bir olan Tanrı'dır. O halde, varlığını kendisi dışındaki bir şeyden alan sınırlı bir yaratılan olarak, her varlık mutlak anlamda Tanrı'ya bağımlıdır. Sınırlı varlıklarla sınırsız olan tek Varlık arasındaki bu bağımlılık ilişkisi *dominium* terimiyle ifade edilebilir; çünkü görmüş olduğumuz gibi, kökeni itibariyle kölelik pratiğinden kaynaklanan *dominium*, taraflardan birinin daha özgür olduğu bir bağımlılık ilişkisinden başka bir şey değildir. “Daha özgür” diyorum, çünkü efendilerin aksi yöndeki bütün iddialarına karşın, hiçbir zaman kendi insani sınırlarının dışına çıkamayan, yani “olmak ya da olmamak” sorununun üstesinden gelemeyen, o halde insani efendinin ancak hâkimiyet altına aldığı diğer insana kıyasla –ve onun aracılığıyla– kısmi olarak özerkleşebileceği göreceli bir özgürlüktür bu. Hristiyanların yeterince farkında oldukları gibi, ölüm herkesi Tanrı karşısında eşitler ve yarattıklarına kıyasla mutlak bir hâkimiyete sahip olan Gerçek Efendi karşısında, insani bütün hâkimiyet ilişkilerini göreceli bir hale getirir.

Aquino hâkimiyetin sahip olunan bir güç değil, bir ilişki olduğunun farkındadır: *potestas* ile *dominium* aynı şey olamaz, çünkü *dominium* en az iki kişiden –ya da şeyden– oluşan farklı tarafları gerektirir. Bu yüzden, yaratım anından, yani kendine bağımlı olan varlıklar ortaya çıkmadan önce, Tanrı'nın bile *dominus* olarak adlandırılmaması gerekir: ortada bir *servus* olmazsa *dominus* da olmaz⁴²⁹. O halde, hâkim olunanları zorlayabilme gücü, aslında hâkim olanlar ile hâkim olunanlar arasındaki iktidar ilişkisine dikkat çeker. Aquino'nun söylediğine göre, kelimenin olağan anlamıyla herhangi bir *dominus*'tan bahsederken, biri *dominus*'tan hâkimiyeti altındakilere, diğeri de hâkimiyet altındakilerden

⁴²⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 7, RO 6, s. 86.

⁴²⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 7, RO6, s. 104.

dominus'a yönelik çift taraflı, yani karşılıklı bir ilişkiden söz ederiz; çünkü ilişki demek karşılıklılık demektir⁴³⁰. Kendisini de *dominus* olarak adlandırdığımızı göre, Tanrı'yla insan arasında bile ilişkisel bir durumun varlığından söz etmemiz gerekir; ama burada yine de, Tanrı'ya verilen bireysel her ismin aslında Tanrı'nın kendisinden değil, Tanrı'yla analogik bir ilişki kuran ve onu sadece ikincil etkileri aracılığıyla kavrayabilen bizlerden kaynaklandığını unutmamalıyız. Bütün hareket nedenlerimizi ondan aldığımızı, kendimizi gerçekleştirme arayışımızda ona yöneldiğimize ve onsuz var olmayacağımıza göre, Tanrı'nın mutlak zorlama gücüne sahip Gerçek bir Efendi olduğunu söyleriz; ama kusursuz olanın kusurlu olana yönelmesi mümkün olmadığı için, diğer bütün hâkimiyet ilişkilerinden farklı olarak burada diğer tarafa yönelen, ilişkiden kaçamayan ve mutlak olarak belirlenen tarafın yalnızca kendimiz olduğunu kabul etmeliyiz. Bu durumda, birebir aynı olmayan, ama tamamen farklı olduğu da söylenemeyecek olan analogik bir ilişkidir insani ve Tanrısal *dominium* arasındaki: Benzerlik her *dominium*'un bir ilişki olması, farklılık ise Tanrısal *dominium*'da taraflardan birinin –yani Tanrı'nın– diğerine hiç ihtiyacı olmaması, onun hareket etmeden hareket ettirmesi ve başkasına yönelmeden bütün tarafları kendisine yöneltmesidir⁴³¹. Tanrı dışındaki bütün efendiler bazen zor kullanarak bazen de ikna etmeye çalışarak hâkimiyetleri altındakileri kendilerine yönlendirme ihtiyacı duyar, çünkü hiçbir zaman tam anlamıyla kusursuz olamazlar. Demek ki mutlak hâkimiyet kusursuzluk, kusursuzluk ise insan değil, Tanrı olmaktadır.

Kusurlu insan Tanrı olamaz; ama yine de analogi onu yeryüzündeki en az kusurlu varlık haline getirir, zira hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir evrende, her zamanki gibi tabi olmakla tabi olmak arasında bile fark vardır. Aquino *dominium*'u kimi zaman mülkiyet, kimi zaman köle sahipliği, kimi zaman da siyasal yönetim anlamlarında kullanır, ama bu üç farklı kullanımı analogik ve genel bir *dominus* olma halinde birleştiren –ve onun mülkiyetle siyasal yönetimin doğal, köleliğin ise

⁴³⁰ Aquinas, *De Potentia Dei*, q. 7, a. 10, RO 4, İngilizceye çev. Richard J. Regan, Oxford University Press, Oxford, 2012, s. 20.

⁴³¹ Jaime Brufau Prats, *La Noción Analogica del Dominium en Santo Tomas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, s. 107.

doğal olmadığını söylemesine olanak veren–, akıl sahibi insanın yeryüzündeki ayrıcalıklı konumudur. Mülkiyet anlamında, insanın dışsal hiçbir şeyin sahibi olamayacağını, çünkü şeylerin gerçek sahibinin yalnızca Tanrı olduğunu ileri sürenlere karşı, ikili bir ayırmada bulunarak cevap verir Aquino: İnsan şeylere onların doğalarını değiştirebilecek denli hâkim değildir, çünkü şeylerin özleri yalnızca Tanrı'ya bağlıdır; ama bunun dışında, insan her şeyin sahibi olabilir ve dünyanın bütün zenginliklerini kendi arzusuna göre kullanabilir, çünkü kusurlu olan şeylerin kusursuz şeylerin hizmetinde olmaları gerekir, dünyadaki en kusursuz birleşik varlık ise akıl sahibi insandan başkası değildir⁴³². Bu durumda, Aquino'ya göre *Yaratılış* 1: 26'daki ünlü “kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” ve o “denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun” ifadelerini bu akıl sahipliği çerçevesinde yorumlamak gerekir⁴³³.

Bu durumda, Aquino'nun ünlü ve özgün dörtlü yasa öğretisi de insan ve Tanrı arasındaki bu analogik ilişki çerçevesinde anlam kazanır⁴³⁴. Ona göre, bağlamak fiilinden (*ligare*) gelen yasa (*lex*) eylemlerimizi yönlendirerek “bağlayan” bir kural ya da ölçüdür; insani eylemlerin yönlendirici/bağlayıcı ilkesi ise akıldır⁴³⁵. Eğer böyleyse, yani insani eylemlerin ilkesi akılsa, aklın da son tahlilde her şeyin ilk ilkesine yönelmesi gerekir ve bu da bilindiği gibi Tanrı'dan başka bir şey değildir. O halde, bütün evrenin kendisinden geldiği ve kendisine yöneldiği bu ezeli/ebedi akla ezeli/edebi yasa (*lex aeterna*) adı verilir⁴³⁶. Var olmak için Tanrısal varlıktan pay alması gereken bütün varlıklar, bu pay alma ölçüsünde ezeli/ebedi yasaya katılır ve kendilerini gerçekleştirmeye çalışırlar. O halde, nasıl bütün *dominium* nihai olarak Tanrı'dan geliyorsa, yasanın da her şeyden önce Tanrısal akıldan gelmesi gerekir⁴³⁷. Ama bütün varlıklar kendilerini kendi türleri

⁴³² Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 66, a. 1, s. 1967.

⁴³³ John Kilcullen, *Encyclopedia of medieval philosophy: philosophy between 500 and 1500*, der. Henrik Lagerlund, Springer, New York, 2011, ss. 831-839.

⁴³⁴ Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature Individual Rights in Later Scholastic Thought*, II. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 97.

⁴³⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 90, a. 1, R, s. 1328.

⁴³⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 1, R, s. 1332.

⁴³⁷ Ottavio de Bertolis, *Il Diritto in San Tommaso d'Aquino, Un'indagine Filosofica*, s. 45.

uyarınca gerçekleştirilmeye çalıştıklarına göre, akıl sahibi tür olan insan ile diğer türler arasında bir ayrıma gidilmesi zorunludur: Akıl sahibi olmayan türler ezeli/ebedi yasaya onun yasa olduğunun farkına varmadan, yani sadece ondan pasif bir biçimde etkilenecek katılırlarken, yalnızca akıl sahibi olan insan bu pasif etkilenemenin üzerine çıkıp yasayı yasa olarak kavrama potansiyeline sahiptir.

Elbette insan Tanrı'nın kusursuzluğunun görünümü olan ezeli/ebedi yasayı tüm kusursuzluğu içinde tamamen değil, yalnızca kısmen kavrayabilir ki bu kavrayış, insanda doğal yasa (*lex naturalis*) adını alır. Sayesinde neyin iyi neyin kötü olduğunu kavradığımız doğal akıl ezeli/ebedi akıldan gelen ve dünyada bilinçli bir biçimde yalnızca insan tarafından paylaşılan aydınlatıcı bir ışıktır⁴³⁸. Bu ışık insanın aklıyla kendisine ve yeryüzüne hâkim olmasını olanaklı kılar ve onu Tanrı'nın sureti ve yeryüzünün efendisi yapar. O halde, insani *dominium*'un ve insani yasanın hem olanakları hem de sınırları bu doğal ışığın niteliğine bağlıdır⁴³⁹.

İnsan ezeli/ebedi yasayı ancak “güneşe bakan bir gece kuşunun kamaşan gözleriyle”, yani doğal yasa adını verdiğimiz, sayıca sınırlı olan ve başkaca bir kanıtla ihtiyaç duymayacak denli açık olan genel ilkeler şeklinde kavrar; ama pratik bir dünyada yaşayabilmek için, bu soyut genel ilkeleri somut durumlara uyarlamaya ve onlara çeşitli eklemeler yapmaya ihtiyaç duyar⁴⁴⁰. Pratik meselelerle ilgili pratik aklın ürünü olan insani yasalar, bu ihtiyaçlar kapsamında devreye girer ve genel ilkelerin aktarıldığı olumsal bir çerçeveye çizerler.

Gözlemlerimiz bize her şeyden önce yeryüzünün farklı varlıklarca paylaşıldığını ve her varlığın kendisi uyarınca iyi olanı aradığını gösterir. O halde, başkaca bir kanıtla ihtiyaç duymayacak denli açık olan bu ilkenin yasa diliyle ifadesi, “iyi olanın yapılması, kötü olandan ise kaçılması” gerektiğidir⁴⁴¹. Aquino doğal yasanın diğer bütün ilkelerinin bu en açık ilkedeki kaynaklandığını ileri sürer: Her varlık kendi kusursuzluğuna ulaşma amacıyla hareket ettiğine göre, doğal

⁴³⁸ Ralph McIerny, *Aquinas*, s. 101.

⁴³⁹ Étienne Gilson, *Thomism, The Philosophy of Thomas Aquinas*, İngilizceye çev. Laurence K. Shook & Armand Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002, s. 301.

⁴⁴⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 3, RO1, s. 1334.

⁴⁴¹ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 2, R, s. 1350.

yanının ilkelerinin bu amaca hizmet eden doğal eğilimlerle uyumlu olmaları gerekir⁴⁴². Her canlı kendi doğası uyarınca varlığını sürdürmeye çalışır; o halde, diğer canlılarla ortak bir biçimde, insanda da yaşamın korunmasına ve sürdürülmesine yardımcı olan şeyler –öldürme yasağı, türün devam ettirilmesi vb. – doğal yasadan kaynaklanır; dahası, insanda bu eğilimlere yalnızca insana mahsus olanlar eklenir. Akıl sahibi bir varlık olarak, yalnızca insan toplum içinde yaşar ve aklıyla Tanrısal gerçekliğe ulaşmaya çalışır. Öyleyse, toplum halinde yaşamaya ve insanın bilgi sahibi olmasına olanak veren şeyler de yine doğal yasadan kaynaklanır.

Bu, kendi içinde küçük bir dünya (*microcosmos*) olan, yani hem maddi bir bedenden hem de akıllı bir ruhtan oluşan insanın bir yandan diğer canlılarla –hatta cansızlarla– ortak olan bazı eğilimleri paylaştığını, bir yandan da aklıyla onların üzerine çıktığını gösterir⁴⁴³. Yüksek bir yerden aşağı atıldığında insan da bir taş gibi yere düşer, iyi beslendiğinde tıpkı bir ağaç gibi büyür ve kedilerin birçoğu gibi o da duygularıyla hareket edip sevmek ister; ama bir taştan, bir ağaçtan ve bir kediden farklı olarak, yalnızca o hareketlerini bilinçli bir amaca yönlendirir, o bilinç uyarınca yaptıklarının hesabını verir, diğer bilinçli insanlarla bir araya gelir ve sevgisiyle ilgisini yalnızca gördüklerine değil, görmediklerine de –yani Tanrı’ya– yönlendirir⁴⁴⁴. Bütün bunların sebebi, yalnızca insanın aklıyla ve aklından kaynaklanan iradesiyle kendi eylemleri üzerinde *dominium* sahibi olmasıdır⁴⁴⁵: Akıl sahibi olmayan varlıklar doğal eğilimlerine koşulsuz şartsız boyun eğerler, oysa insan iradesinin ve aklının bir yetisi olan özgür seçimiyle kendi eylemlerinin hâkimi haline gelir, yani kendi kendisini akla göre yönlendirmeyi bilir⁴⁴⁶. O halde,

⁴⁴² C. Fred Alford, **Narrative, Nature and the Natural Law, From Aquinas to International Human Rights**, Palgrave MacMillan, Londra, 2010, s. 30; Luis Cortest, **The Disfigured Face: Traditional Natural Law and Its Encounter with Modernity**, Fordham University Press, New York, 2008, s. 5.

⁴⁴³ Jaime Brufau Prats, **La Noción Analógica del Dominium en Santo Tomas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto**, s. 118.

⁴⁴⁴ Ralph McIerny, **Aquinas**, s. 93.

⁴⁴⁵ Aquinas, **Summa Theologica**, I-II, q. 1, a. 1, s. 776: “est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntas”; Aquinas, **Summa Theologica**, I-II q. 109, a.2, RO1, s. 1499: “homo est dominus sui actus quia habet deliberationem de suis actibus”.

⁴⁴⁶ Aquinas, **Summa Theologica**, II-II, q. 66, a. 1, s. 1967.

Tierney'in ifadeleriyle, "insanın kendi eylemlerinin efendisi/sahibi olmadığı kabul edildiğinde", Aquino açısından "bütün ahlaki felsefenin ve toplumsal yaşamın çökeceğini" kabul etmek gerekir⁴⁴⁷.

Akla verilen ve doğal yasayla insani *dominium* arasındaki ilişkide somutlaşan bu önemin Augustinusçu anlayıştan ne kadar farklılaştığı açıktır. Augustinus doğayı Tanrısal yaratım karşısında adeta pasif bir dekor konumuna indiriyor, Adem'in ilk günahıyla insani akıl ile Tanrısal gerçekliğin bilgisi arasına aşilamaz bir sınır çekiyor, insanın Tanrı suretinde yaratılmasını insanın Tanrı'dan uzaklaşmasına yol açan bir ceza olarak görüyor, bu cezanın kefareti için vaftizi ve İsa'ya iman şart koşuyor, insanın kendi çabalarıyla kurtulamayacağı bir düşünüş hali olan dünyadaki her türlü *dominium*'un insanın günahları sonucu ortaya çıktığını söylüyor ve bu yüzden siyasal toplumu doğal değil, insani günahların ürünü olan yapay bir kurum olarak görüyordu. Dolayısıyla, ona göre Cennet Bahçesinde insanın insan üzerindeki *dominium*'una rastlanmıyor ve insani *dominium* her şeyden önce bir eşitliksizlik, günahkâr insanın çekmek zorunda olduğu bir ceza olarak tanımlanıyordu.

Skolastik yönteme yeterince bağlı bir hoca olarak Augustinus'un otoritesine açıkça karşı çıkmaktan hoşlanmayan Aquino'nun bütün eserleri aslında Augustinus'tan ciddi anlamda farklılaşan düşünceler içerir⁴⁴⁸, ama özellikle "masumiyet halinde insanın insana hâkimiyetinden söz edilebilir mi?" sorusunun tartışıldığı ST I_II, 1. 96, a. 4'teki açıklamalar bu farklılığın gözler önüne serilmesi açısından oldukça aydınlatıcıdır. Burada, ilk gûnahtan önce *dominium*'un söz konusu olup olmadığı sorusuna skolastik bir yöntemle cevap vermeye çalışan Aquino, öncelikle soruya olumsuz cevap veren görüşleri sıralar: Masumiyet halinde insani *dominium*'dan söz edilemeyeceği söylenir; çünkü Augustinus'a göre Tanrı kendi suretinde yarattığı akıl sahibi bir insanın başka bir insan üzerinde hâkimiyet

⁴⁴⁷ Brian Tierney, "Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After", **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, der. Virpi Mäkinen & Petter Korkman, Springer, 2006, s. 180.

⁴⁴⁸ R. W. Dyson, "Introduction", **Aquinas, Political Writings**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. xxiv.

kurmasını istemiş olamaz. O halde, insanın insan üzerindeki *dominium*'unun insan türüne verilen bir ceza olması gerekir, oysa günahın daha ortaya çıkmadığı masumiyet halinde böyle bir cezaya yer yoktur. Üstelik hâkimiyet altında olmak demek özgür olmamak demektir; ama özgürlük en kutsal şeylerden biri olduğuna göre, kutsal olandan kopmamış bir masumiyet halinde özgürlüğün karşıtı olan bir hâkimiyet ilişkisine rastlanmaması gerekir⁴⁴⁹.

Augustinus'un bu görüşlerine katılmayan Aquino, sorunun kendisi açısından doğru cevabını insani *dominium*'u ikiye ayırmakta bulur. Ona göre insanın insana hâkimiyeti anlamına gelen *dominium* aslında iki farklı anlamda kullanılır. Bunlardan ilki, efendilerin kölelerle olan ilişkilerinde gündeme gelir ve köleleri hâkimiyetleri altına alan insanlara *dominus* adı verilir. Bu ilk anlamıyla Cennet Bahçesinde efendilere rastlanmaz; çünkü köleyle kurduğu ilişkide efendi yalnızca kendi çıkarını düşünür ve kölesine kendi başına, kendisi için var olabilecek bir insan gibi davranmaz. Oysa her insan doğası gereği kendisi için iyi olanı arar ve başkasının iradesine tamamen teslim olmaktan büyük bir üzüntü duyar. Öyleyse, masumiyet halinde köle sahibi efendilere yer olmadığını kabul etmek gerekir⁴⁵⁰.

Ama Roma'nın ve Ortaçağların siyasal terminolojisine aşina olan Aquino'nun iyi bildiği üzere, *dominium*'un yaygın bir ikinci kullanımı daha vardır. Bu kullanım genel olarak her türlü hâkimiyet ilişkisi anlamına gelir ve insanları yönetmekle görevli her türlü insana da yine *dominus* adı verilir. Bu ikinci anlamıyla, masumiyet halinde dahi *dominium*'un varlığından söz etmek gerekir; çünkü Aquino'ya göre doğası gereği kendisi için iyi olanı arayan özgür insanlar bile birtakım yöneticilerin kendilerini yönlendirmesine ihtiyaç duyarlar. Aquino yöneticilerin bu *dominium*'unun insani özgürlükle çelişmediğini söyler; çünkü kendi eylemlerinin efendisi olan (*dominus suorum actum*) özgür her insan kendisi için en iyi olanı arar, insan için en iyi olan ise ancak ortak bir insani yaşam içinde ortaya çıkar. Eğer yalnız yaşayabilseydi, insanın kendi aklının ışığı dışında herhangi bir yöneticiye ihtiyacı kalmazdı; ama böyle olmadığına, yani masumiyetin

⁴⁴⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 4, RO1, O2 ve O3, s. 1364.

⁴⁵⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 4, R, s. 1364.

en doğal halinde bile insan topluluk içinde yaşayan “toplumsal ve siyasal bir hayvan” olduğuna göre, bu insan topluluğunu herkesin ortak yararına yönlendirecek, dolayısıyla onlara kendi yararını düşünen bir “efendi” gibi değil, bütün topluluğun ortak yararını düşünen adil bir insan gibi davranacak yöneticilerin olması gerekir. Ortak yarar tek bir insanı değil, bir insan çokluğunu ilgilendirir; ama Aquino’ya göre çokluğun dağılarak farklı yerlere savurulmaması çoklu farklılıkların ortak “bir” çıkar haline getirilmesine bağlıdır. Çok fazla insan çok fazla farklı istek demektir; bu yüzden bu çokluğu tıpkı tek bir beden gibi ortak bir yarar altında birleştiren insanlara ihtiyaç duyulur⁴⁵¹.

O halde, özgürlükle siyasal yönetim arasındaki ilişki insan türünün ilk günahıyla değil, dikkate alınması gereken insani yararlarla ilgilidir. *De regimine principum*’da bir tek adamı adil bir kral ya da bir zorba haline getirecek kıstasın yönetimde hedeflenen yarara bağlı olduğu söylenir: Ortak yararı gözeten bir yönetici uyruklarının özgürlüğünü koruyan adil bir kraldır, uyruklarına bir köle gibi davranıp yalnızca kendi çıkarını düşündüğünde ise kral bir zorba haline gelir⁴⁵². Toplulukları ortak bir yarar uyarınca barış içinde yöneten adil bir tek adamın insanlığın başına gelebilecek en iyi şey olduğunu, ama onun kendi çıkarına yönelerek bir zorbaya dönüşmesi durumunda, tek adam rejiminin insanlık için katlanılması en zor şey haline geleceğini söyler Aquino. Bu yüzden, yani monarşinin aynı anda hem en iyi hem de en kötü rejim haline gelebilecek bir potansiyele sahip olması yüzünden, Aquino hükümdarların seçiminde ve denetiminde özenli davranılmasının son derece hayati olduğuna dikkat çeker. ST’da böyle bir denetim için getirdiği öneri Filozofun karma rejim önerisine oldukça yakındır: burada, insanlar arası barışın sağlanabilmesi için herkesin bir şekilde yönetime dahil olduğu rejimin en iyi rejim olduğu söylenir ve erdemli bir kralın üstün yönetim gücüne sahip olduğu, onu erdemlerine göre yönetime katılacak

⁴⁵¹ Aquinas, **Political Writings, De regimine principum**, Kitap I, Bölüm I, der. R.W. Dyson, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, ss. 5-8.

⁴⁵² Aquinas, **Political Writings, De regimine principum**, Kitap I, Bölüm IV, ss. 11-15.

olanların izlediği ve bu yöneticilerin herkesin kararıyla seçildikleri “karma bir monarşi” önerisinde bulunulur⁴⁵³.

Öyleyse, Aquino’nun Aristoteles’e yaklaşım Augustinus’tan uzaklaştığı yerler yeterince açıktır. O, Roma hukuku ve Hristiyanlıktan devraldığı terminolojiyi Aristoteles düşüncesiyle birleştirir ve bu birleşimle ilk günah öğretisine adeta karşı gelir –adeta diyorum, çünkü Aquino’nun dünyasında açık bir biçimde “ilk günah öğretisinin” yalan olduğunun ileri sürülmesinin son derece zor olduğunun farkındayım. İlk günah öğretisine oldukça zıt olan bir biçimde, aslında fiktif bir doğa hali anlamına gelen masumiyet halinde de dünya halinde de Aquino’ya göre insan Tanrı’nın sureti olmayı ve bu yüzden *dominium* sahibi olmayı sürdürür; çünkü Tanrı’nın suretinde olma durumu insanın kendi kendisine yönelttiği bir silah ya da bir ceza değil; inançlı inançsız bütün insanlar tarafından paylaşılan ve Tanrı’yla kurulan analogik bir ilişkiye dayanan insani bir niteliktir. Bu doğal nitelik bir yandan insani *dominium*’u yalnızca Cennet Bahçesinde sahip olunan ve bir daha geri getirilemeyecek doğal bir başlangıç hali değil, her zaman sürdürülmesi önerilen insani bir özellik haline getirir, bir yandan da özgür insanların ortak yararına dayanan siyasal toplumu Tanrı’dan gelen bir ceza değil, Tanrı’nın desteğiyle insanın kendi kendisini gerçekleştirme olarak görür.

Tanrı insan için halen bir destektir, çünkü Aquino’nun dörtlü yasa ayrımı vahyi, yani ilahi yasayı dışlamaz. Ayrıca iyi bir Hristiyan olarak, Aquino Filozof üstadının ilgilenmediği ruhun ebedi kurtuluşuna inanır ve nihai mutluluğunun ancak Tanrı’da nihayete erecek ruhani bir kurtuluş olması gerektiğini ileri sürer⁴⁵⁴. İnsan bu ruhani kurtuluşa ulaşabilmek için kendi doğal aklıyla kavrayamayacağı vahye ve bu vahyin temsilcisi olan Katolik Kilisesine ihtiyaç duyar; ama dörtlü yasa ayrımının anlamı Augustinus’taki gibi vahyin akli geçersiz kılması değil, ona eklenerek onu mükemmelleştirmesidir⁴⁵⁵. Vahiy de insani doğal akıl da en

⁴⁵³ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 105, a.1, R, s. 1461.

⁴⁵⁴ Luis Cortest, *The Disfigured Face: Traditional Natural Law and Its Encounter with Modernity*, s. 5.

⁴⁵⁵ Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights, Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*, s. 50.

nihayetinde Tanrı'nın ezeli/ebedi yasasından kaynaklanır ve insanın akıyla kavrayabildiklerine doğal yasa, aklın yetmediği yerde ezeli/ebedi yasanın Tanrı tarafından insana açılmasına ise vahiy adı verilir. Her ikisi de aynı kaynaktan geldiği için vahiy akli geçersiz kılmıyorsa, sadece insan olma vasfıyla inançlı/inançsız bütün insanların kendi doğalarının gerektirdiklerini anlayabilmeleri gerekir, doğal yasanın dünyevi topluluklarla olan ilişkisi de tam olarak burada devreye girer⁴⁵⁶. Toplumsal ve siyasal bir hayvan olan insanın dünyevi ortak yararı inanca değil, doğal aklın ilkelerine dayanır; çünkü dünyevi yaşam, izleri ancak vaftizle ve itaatkâr bir inançla silinebilecek bir günah hali değil; ortak bir yaşam, hem de iyi bir yaşam halidir.

İnsan doğası gereği toplumsal ve siyasal bir hayvandır, çünkü doğası onun toplum içinde yaşamasını zorunlu kılar: Tüyleriyle kendini ısıtabilen, dişleri ya da tırnaklarıyla korunabilen ve avlanan hayvanlardan farklı olarak, o bu dünyaya çıplak, savunmasız, fiziki anlamda oldukça güçsüz, yani hemen hemen bütün hayvanlardan beceriksiz bir halde gelir. Onu diğer hayvanlardan ayıran üstün tek becerisi aklıdır, ama bu akıl kendi doğasına uygun bir biçimde işleyebilmek için diğer akıllı insanlara ihtiyaç duyar. İç güdüleriyle hareket eden bir kedi hayatını sürdürebilmek için neler yapması gerektiğini sezer, ama hayatın gereklerini yalnızca oldukça genel bir biçimde kavrayabilen bireysel bir insan bu genel ilkeleri pratik hayatta uygulayabilmek, yorumlayabilmek ve onları daha iyi anlayabilmek için diğer insanlara gereksinim duyar. Tanrı'nın suretinde yaratılmış olsa bile tek bir insanın akli sınırlı, destek aldığı anda yapabilecekleri ise sınırsızdır: Birlikten kuvvet, akıldan akıl, toplumdan ise insan doğar. İnsan türünün doğası ancak toplumsal bir yaşam içinde anlam kazanır ve Filozofun söylediği gibi, kendi doğasına özgü olmasıyla, akıl bu toplumsal yaşamı iyi bir yaşam haline getirir⁴⁵⁷.

Ortak bir toplumsal yararı temel alan bu dünyevi yaşam toplumdaki herkesi ilgilendirir, öyleyse en genel tabii ilkelerden yola çıkan ve ortak yararı temel alıp bu

⁴⁵⁶ Janet Coleman, "Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 8.

⁴⁵⁷ Paul E. Sigmund, "Law and Politics", **The Cambridge Companion to Aquinas**, s. 218.

genel ilkeleri somutlaştırmaya çalışan insani yasalar bütün toplumca koyulur ya da yasa koyma görevi toplumun ortak çıkarını koruyan kamusal bir kişiye teslim edilir⁴⁵⁸. Pratik meselelerle ilgili olan ve pratik akla dayanan bu insani yasa uygulamaları ne kadar genel ilkelerin detayına inerlerse o kadar doğal ilkelerin yanılmazlığından uzaklaşır ve akla aykırı olma tehlikesi taşırlar; ama en azından en genel ilkelerin bütün insanlar için anlaşılabilir olduklarını kabul etmek gerekir. O halde, doğal aklın uygulanmasına dayanan insani yasaların Hristiyan olsun olmasın bir otoriteye tabi olan bütün insanların ortak aklına dayandıkları kabul edilmelidir: “İnsani *dominium* ve insani otorite insani hukuka dayanır, oysa inançlı ve inançsız arasındaki ayrım ilahi yasadaki kaynaklanır. Ama Tanrı’nın inayetinden gelen ilahi yasa, doğal akıldan gelen insani hukuku geçersiz kılamaz.”⁴⁵⁹”

Peki, kendileri için iyi olanı arama çabaları içinde bütün insanlar doğal olarak özgürlerse, bir pratik olarak halen uygulanmakta olan hukuki köleliği nasıl açıklamak gerekir? Aquino bu sorunu “doğal yasa değişebilir mi?” sorusu çerçevesinde tartışır ve burada, hemen hemen bütün geç Ortaçağ düşünürlerini uğraştıran temel bir meseleye yanıt aramaya çalışır: Isidoro de Sevilla’nın geç Ortaçağ’da sıklıkla atıf yapılan eseri *Etymologiae*’de söylenene göre “ortak olan şeylerin ortak bir biçimde kullanılması” ve “bütün insanların özgür olması” doğal yasadaki kaynaklanır ve doğal yasanın değişmez olması gerekir, oysa dünya kişisel mülkiyetle ve kölelerle doludur. Böyle bir karşıtlık karşısında, şeylerin ortak kullanımı ve herkesin özgürlüğünün doğal yasadaki kaynaklanmadığını ya da doğal yasanın değişebilir olduğunu söylemekten başka ne yapılabilir? Soru Aquino için özellikle zorlayıcıdır; çünkü o bir yandan masumiyet halinde de dünya halinde de insanın Tanrı’nın sureti olduğunu ileri sürer, bir yandan da hukuki kölelik pratiği halen son derece yaygın olan ve serflikle iç içe geçen dünyevi bir uygulama olarak karşısında durur.

Aquino’nun bu soruna bulduğu çözüm, Isidoro’nun bahsettiği ilkelere zamana ve mekâna uygun insani eklemelerin yapılabileceğini söylemek

⁴⁵⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 90, a. 3, R, 1330.

⁴⁵⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 10, a. 10, R, s. 1623; Francis Oakley, *The Mortgage of the Past, Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, s. 112.

olacaktır⁴⁶⁰. Bir yandan doğal yasanın temel ilkelerinin değişmezliğini savunmak isteyen bir yandan da olgusal gerçekliği reddedemeyen Aquino, doğal yasaya uygun olduğu söylenen şeylerin aslında ikiye ayrıldıklarını ileri sürer. Ona göre, birinci anlamıyla, insanın doğal eğilimleri uyarınca yöneldiği şeylerin doğal yasadaki kaynaklandıkları söylenir. Örneğin, her insan doğal eğilimleri uyarınca kendi varlığını sürdürmek ister, öyleyse doğal yasa uyarınca insanların birbirlerine zarar vermemeleri gerekir. İkinci anlamıyla ise, insanın gerçekleştirilmemesine yönelik herhangi bir doğal eğilime sahip olmadığı şeylerin de yine doğal yasadaki kaynaklandığı söylenir. Burada doğal yasa insanın yapması ya da yapmaması gereken şeylerle, yani buyruklar ya da yasaklarla değil, onun isterse yapabileceği isterse yapmayabileceği şeylerle ilgilidir⁴⁶¹. Aquino'ya göre “ortak olan şeylerin ortak bir biçimde kullanılması” ve “bütün insanların özgür olması”na ilişkin saptamalar bu ikinci anlamla ilgilidir; çünkü bunlar doğal yasa tarafından buyurulmamış, doğal yasa sadece insana dilediği gibi hareket edebileceği bir alan bırakmıştır. Dolayısıyla, bu doğal yasa uyarınca izin verilen hareket alanının anlamı mülkiyetin ve özgürlüğün doğuştan ortak olması, ama insanın izin verilen bir özerklik içinde bu ortaklığı bozabilecek bir yetkiye sahip olmasıdır⁴⁶².

İnsanın türsel eşitliği içinde, bir toprağın neden bu insana değil de öbürüne ait olduğuna ya da neden bu kişinin değil de diğerinin köleleştirildiğine tutarlı bir açıklama sunulamaz; bu yüzden, Aquino özel mülkiyeti ve köleliği pratik insani gerekçeler alanına devreder⁴⁶³. Bu alanda, o Filozofun söylediği gibi bir insanın daha akıllı bir insanın kölesi haline gelmesinin yararlı görülebileceğini kabul eder; ama yine de Aquino'nun Filozof üstadıyla tamamen aynı şeyleri savunmadığına dikkat çekmek gerekir. Aristoteles'ten farklı olarak, ona göre hiçbir insan akli eksiklikler gibi nedenlerle doğuştan köle olamaz, o halde doğal yasanın yasaklamadığı insani bir pratik olan köleliğin insanların çoğunluğu tarafından kabul

⁴⁶⁰ Aquinas, **Summa Theologica**, I-II, q. 94, a. 5, R, s. 1352.

⁴⁶¹ Berke Özenç, **Hukuk Devleti, Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 138.

⁴⁶² Aquinas, **Summa Theologica**, I-II, q. 94, a. 5, RO 3, s. 1352.

⁴⁶³ Peter Garnsey, **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, s. 312.

edilen bir *ius gentium* uygulaması olduğunu kabul etmek gerekir⁴⁶⁴. Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi, Aquino bütün dünyada uygulanan bir pratik olan köleliğin kaldırılmasını savunmaz; ama pagan Filozoftan farklı olarak, kölelere de Tanrı'nın çocukları gibi yaklaşılmasını ister. Uyrukların her şeyde üstlerine itaat etmelerinin gerekip gerekmediğini tartıştığı bir pasajda, o, üstlerine tabi olmadıkları alanlarda astların itaatle yükümlü olmadıklarını söyler ve bu iddiasında, “insanın bütün varlığıyla köle olduğunu iddia eden biri yanlıgı içindedir, çünkü insanın üstün kısmı kölelikten azadedir. Onun bedeni efendisine tabidir, ama zihni kendisine ait kalır” diyen Seneca'yı örnek gösterir. İnsan içsel iradesiyle ilgili konularda kendisi dışında yalnızca Tanrı'ya tabidir; üstelik dışsal bedeninde de, bedeninin doğasıyla ilgili gelişim ya da soyun devamı gibi meselelerde onun kimseye tabi olmaması gerekir; çünkü Aquino'nun oldukça açık bir şekilde ifade ettiğine göre, “bütün insanlar doğaları gereği eşittir (*omnes homine natura sunt pares*).” Dolayısıyla, ona göre kölenin itaatinin kapsamı yalnızca gündelik olağan işleriyle sınırlı olmalıdır⁴⁶⁵. Bu durumda, bir kurum olan hukuki köleliği açıkça karşısına almayan Aquino'nun kölelerinin yine de Aristoteles'in köleleri olmadığını kabul etmek gerekir⁴⁶⁶.

3.5. GEÇ ORTAÇAĞDA BİREYSEL HAK TARTIŞMALARI

3.5.1. Aquino ve Bireysel Haklar

Daha önce değinmiş olduğum gibi, Villey'e göre modern bireysel hak düşüncesi insanın kendi iradesiyle eyleme gücü ya da aynı anlama gelen özgürlüğü dışında hiçbir şeye göndermede bulunmaz; toplum içinde yaşamanın dayattığı çeşitli sınırları da yine bireyin kendi öznel iradesi ya da rızasına dayandırır; oysa Aristoteles'le başlayan, Roma hukukuyla devam eden ve oradan Aquino'ya ulaşan klasik doğal hukuk öğretisi modern bireysel hak kavramıyla bağdaşmaz, çünkü

⁴⁶⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 58, a. 3, RO2, s. 1913; Luis Cortest, *The Disfigured Face: Traditional Natural Law and Its Encounter with Modernity*, s. 56.

⁴⁶⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 104, a. 5, s. 2198.

⁴⁶⁶ Jaime Brufau Prats, *El Pensamiento Politico de Domingo de Soto y Su Concepción del Poder*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 1960, s. 123.

hareket noktası olarak bireye değil, bireyin yalnızca bir parçası olduğu nesnel bir evren düşüncesine dayanır. Bu klasik anlayışa göre bireysel insan kendi kendine yetebilen özerk bir “atom” değil; doğası toplumsal olan bir hayvan ya da bir ilişkiler bütünü/ürünüdür. Bu yüzden, Villey’e göre klasik doğal hukuk anlayışında *ius* bireyler arası ilişkiler içinde hukukçu tarafından yakalanması gereken nesnel bir ölçü anlamına gelir. İddiaya göre, bu anlam *ius*’u hem *lex*’ten hem de *dominium* ya da *potestas* gibi bireysel güç ifadelerinden uzaklaştırır; çünkü ancak pratik bir muhakeme sonucu tespit edebileceğim nesnel bir ölçüt olan *ius* ne değişmez bir emirler bütünü ne de bana ait olan bireysel bir şey olabilir: *ius* bana ait olan değil, beni sınırlayan ve beni benim olmayana yönelten nesnel bir şey, bir *res*’tir⁴⁶⁷.

Villey Romalıların büyük bir gayretle hem yasadan hem de *dominium*’dan uzaklaştırdıkları *ius*’un erken Hristiyanlıkla birlikte ilahi yasalar anlamına gelen *lex*’le bir tutulmaya başladığını ve dolayısıyla özgün anlamını kaybetme yoluna girdiğini ileri sürer. Hristiyan Babalarının görüşleriyle Kilise emirnamelerini tek bir derlemede bir araya getiren Gratianus ünlü *Decretum*’unun ilk maddesinde bu anlayışı yansıtır ve “doğal *ius*’un Eski ve Yeni Ahit’te yer verilen” emirler ya da yasaklardan oluştuğunu ileri sürer. Villey, Aquino’nun geç Ortaçağda sıklıkla alıntılanan bu görüşten uzak durduğu ve onun *ius*’u hem *lex* hem de *dominium*’dan ayrı tutarak klasik doğal hukuk anlayışını yansıttığı kanısındadır. Bu yüzden, zaten erken Hristiyanlıkta bozulmaya başlayan nesnel *ius*’un öznel bir bireysel hak anlamına gelebilmesi için onun *dominium* ya da *potestas*’la bir araya gelmesi gerektiği, bu birlikteliğin ise ancak Ockham’ın adıcılığı ve iradeciliğiyle ortaya çıkmış olabileceği görüşündedir Villey.

O halde, Villey bireysel hak düşüncesinin klasik doğal hukukçulukla bağdaştırılamayacağını (1), bireysel hak kuramından bahsedebilmek için *ius*’un *dominium* ya da *potestas*’la bir tutularak nesnel anlamından koparılması gerektiğini (2), böyle bir kopuşun adıcılığı ve iradeciliği gerektirdiğini (3), bu sebeplerle

⁴⁶⁷ Michel Villey, **Du sens de l’expression jus in re en Droit Romain Classique**, Mélanges Fernand de Visscher, II, Revue International des Droits de l’Antiquité 2, 1949, ss. 417-436; Michel Villey, **Suum jus cuique tribuens**, Studi in Onore di Pietro de Francisci, 4 Vols, 2, Milano, 1956, s. 361-371.

Aquino'nun öğretisi bireysel hak kuramıyla bağdaşmazken Ockham'ınkinin bağdaşabileceğini (4) ve bireysel hak kuramının Ockham düşüncesiyle başladığını (5) ileri sürer.

Oysa farklı biçimlerde bu iddiaların her birine itiraz edilebilir, nitekim öyle de olmuştur⁴⁶⁸. Leo Strauss⁴⁶⁹ ya da C. B. Macpherson⁴⁷⁰ gibi araştırmacılar yalnızca kendi çıkarlarını dikkate alan özerk, benzersiz ve bencil bir birey anlayışına dayandığını ileri sürdükleri bireysel hak düşüncesinin klasik doğal hukukçulukla bağdaştırılamayacağı görüşünü paylaşır; ama böyle bir kopuşun Tanrı'dan tam anlamıyla bağımsızlaşmayan Ockham'ın Ortaçağında değil, ancak Hobbes'un modernitesinde ortaya çıkabileceğini ileri sürerler.

Tanrı'nın kitaplarından değil, kendi gözlemlerinden yola çıkarak vardığı çözümlerle, Hobbes kurgusal bir doğal halde söz konusu olan *ius naturale*'nin her insanın kendi gücünü dilediği gibi kullanabilmesi anlamına gelen özgürlük, *lex naturalis*'in ise akılla keşfedilen buyurucu kurallar anlamına geldiğini söyler ve ikisini açıkça birbirinden ayırır: Özgürlük ve yükümlülük birbirinden ne kadar farklıysa *ius* ve *lex* de o kadar farklıdır⁴⁷¹. Hobbes'a göre toplumsallığın ve toplum kaynaklı yükümlülüklerin söz konusu olmadığı doğal halde, *lex naturalis* yalnızca bireysel insanın hayatını devam ettirmesi için gerekli olan şeyleri buyurur ve yine bireysel bir anlama gelen *ius*'un özgürlüğüyle birleştiğinde, bu, doğal haldeki özgürlüğü insanı diğer canlıların üstüne çıkaran ayrıcalıklı bir konum değil, aksine yaşamını sürdürmek isteyen herkesin birbirinin kurduna dönüştüğü vahşi bir kaos ortamı haline getirir. Aquino'ya değil, Augustinus'a yaklaşan bu yaklaşımda doğa insanın merkezinde konumlandığı ereksel bir düzen değil, pasif bir dekor halini alır; üstelik Augustinus'tan da farklı olarak, bu pasif dekor içindeki mutsuz kurt adamları daha mutlu hale getirebilecek olan tek şeyin merhamet edici bir Tanrıya

⁴⁶⁸ Kenneth Pennington, "Rights", **The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy**, der. George Klosko, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 539.

⁴⁶⁹ Leo Strauss, **Natural Right and History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1971.

⁴⁷⁰ C. B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism**, Hobbes to Locke, Oxford University Press, Oxford, 1962.

⁴⁷¹ Thomas Hobbes, **Leviathan, Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, 1. 14, çev. Semih Lin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 104.

teslimiyet değil, barış ve güvenlik içinde yaşayabilmek için özgürlüklerin devredildiği bir anlaşma sonucu ortaya çıkan *Leviathan*, yani yeni bir ölümlü Efendi/Tanrı olduğu söylenir. Augustinus'un *libido dominandi*'sine oldukça benzer bir biçimde, yalnızca kendi çıkarlarına dayanan hâkimiyet arzularıyla yanıp tutuşan bu kurt adamları medeni adamlar haline getirebilmenin yolu, bu denetimsiz arzuların çeşitli yükümlülüklerle bağlı kılınarak denetlenmesinden geçer; ama yükümlülük yasayı, denetleyici yasa da özgürlükten farklı olarak toplumsal/siyasal bir yapıyı gerektirdiğine göre, kaosu engelleyebilecek Hobbesçu çözüm bellidir: Kendi arzularını kendi kendilerine, yani doğal olarak denetlemekten aciz olan insanların, Augustinus'un da işaret ettiği gibi yapay bir kuruma tabi tutulmaları gerekir; ama bu yapay kurum Augustinus'un Tanrı'sının verdiği bir cezayla değil, bu zorunlu kötüden başka bir yol bulamayan insanların kendi kararlarıyla kendi kendilerine verdikleri bir cezayla kurulur –ya da sonunda medeniyet getirdiğine göre bir ödülle, nasıl adlandırmak isterseniz. Sonuç olarak, cezaları tayin ederken kendisinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmemesiyle Augustinus'un Tanrı'sına, yalnızca insani iradelerin bir sonucu olmasıyla da ölümlülere benzeyen ve egemenlik adını alacak olan “ölümlü bir Tanrı”dır bu. Göklerdeki ölümsüz Tanrı değil, yalnızca bu ölümlü Tanrı doğada yükümlülük nedir bilmeyen insanları gerçek yükümlülükle, yani yasayla tanıştırır; öyleyse, söylenene göre ne doğada ne de sivil halde sınırsız bir özgürlük ve yükümlülük aynı anda var olabilir: *lex* ancak *ius*'un verdiği yetkiyle, ama aslında bir yetki devriyle, yani gerçekte *ius*'un bittiği yerde başlar.

Özgürlüğü ve yükümlülüğü Hobbes kadar açık bir biçimde ayırmayan ve doğal yasaların hem doğal halde hem de sivil halde geçerli olduklarını söyleyen Locke ilk bakışta klasik doğal hukukçuluğa bağlıymış gibi görünür; ama örneğin Macpherson, Locke'un doğal yasalarının da klasik doğal hukukçuların doğal yasaları olmadığını ileri sürer. Doğal halde herhangi bir yaptırım gücüne sahip olmayan doğal yasalar Locke'ta da doğal halin bir çatışma ortamı haline gelmesine engel olamaz ve çekişmelerin bitip sivil toplumun kurulabilmesi için meydana bireyin kendi iradesinden kaynaklanan doğal haklarına devrederler: Her bir bireyin yalnızca kendi doğasını gözlemleyerek fark edebileceği var olma ve mutlu olma

arzusu insanı sivil hale yöneltir ve insan kendi gücü, aklı ve iradesiyle, herkesin ortak yükümlülüklerle tabi olduğu bir sivil hale geçmenin kendisi için daha iyi olacağına karar verir. Dolayısıyla güçler birleştirilir, toplum kurulur ve birey “modern dünyanın merkezi haline” getirilir⁴⁷².

Macpherson toplumu, yani ortak olanı son tahlilde kendi bireysel çıkarlarına dayanan bireysel kararların bir araya gelmesiyle kuran bu bireylerin ancak 17. yüzyılda ortaya çıkabileceklerini, çünkü “sahiplenici bireycilik” adını verdiği bireylerin kendi kendilerinin sahibi oldukları düşüncesinin ancak yeni bir sahiplik pratiğiyle birlikte ortaya çıkabileceğini iddia eder. Ona göre, bireysel kârlara dayanan kapitalist pazar toplumu türün ya da toplumun ortak yararıyla değil, yalnızca kendisiyle ilgilenen, öncelikle kendi kendisinin sahibi olan ve bu yüzden kendini –elbette pazar dışında– başka hiçbir şeye bağlı hissetmeyen modern bireyleri gerektirir. O halde, iddiaya göre modern pazar toplumunun bir ürünü olan modern bireyi Ortaçağlarda aramak anakronizmden başka bir şeye yol açmaz, Ockham’dan ya da Aquino’dan da bir Hobbes ya da Locke çıkamaz.

Çalışmanın başında aktarmaya çalıştığım üzere, anakronizm iddialarına oldukça önem veriyor, siyasal düşünceler tarihinde anakronizmden kaçmanın temel yöntemsel unsurlardan biri olduğunu düşünüyorum. Ama yine bütün bu çalışma boyunca dikkat çekmeye çalıştığım gibi, insanın kendi kendisinin sahibi olduğu düşüncesiyle ilk olarak 17. yüzyılda karşılaşmadığımızı göre, klasik doğal hukukçuluk/modern doğal haklar ayırımına ilişkin olarak yaptığımız saptamalarda bu düşüncenin farklı çeşitlenmelerini, bu çeşitlenmeler arasındaki süreklilikleri ve farklılıkları dikkate almamız gerektiğini düşünüyorum.

Böyle bir dikkatle hareket eden Coleman, doğal yasayı kavrama yetisine sahip olan aklıyla insanın kendi eylemlerinin sahibi olduğunu söyleyen Aquino’nun Augustinusçulardan farklılaştığını, ama bu farklılığın onu modern bir hak kuramcısı

⁴⁷² Reyda Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek, Spinoza’nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni bir Perspektif Arayışı**, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2011, s. 94.

haline getirmediğini ileri sürer⁴⁷³. Vahye değil doğal akla dayanan Aquino'nun insanı bu özelliğiyle Augustinus'un insanından daha özerk olabilir, ama Coleman'a göre bu özerklik yine de onu Hobbes'un ya da Locke'un insanı haline getirmez: Aquino'da ne akli yalnızca kendi arzularına ulaşmak için bir araç olarak kullanan ve doğaları gereği toplumsal olmayan özerk bireylere ne de Locke'un kendi kişiliğine sahip modern insanına rastlanır. Aquino düşüncesi ilk bakışta Hobbes'tan çok Locke'a benziyormuş gibi görünür; zira Locke insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı, bu yüzden onun akıyla kendi varlığını sürdürmesine yönelik temel ilkelere ulaşip Tanrı'nın bütün insanlara sunduğu yeryüzünden dilediği gibi yararlanabileceği görüşlerine katılır ve Coleman'ın ifadesiyle, buraya kadar “tipik bir Dominiken gibi” konuşur; ama insanın bireysel kimliğine türsel insanlıkla açıklanamayacak olan bir öznelik atfettiğinde o Dominikenlerden açık bir biçimde ayrılır⁴⁷⁴. Coleman kendi deneyimleri sonucu biriktirdiği kendi hafızasıyla kendi öznel kimliğini adeta yoktan var eden Lockeçu insan tasarımının benzerine hiçbir Ortaçağ düşünüründe rastlanamayacağını ileri sürer: Onun kendi kendinin sahibi olan bireysel insanı türünün diğer bütün üyelerinden farklılaşmasına sebep olan öznel niteliklerinin farkında olan, bu öznel farklılıkları bedensel bir eksiklik değil bir beceri olarak gören, doğal yasanın son derece genel birkaç ilkesi dışında kendi özgür kararlarıyla kendi yolunu çizebilen ve kendi kişisel özgürlüğünü her şeyin üstünde tutan bir insan; ortak yararı değil, öncelikle kendisini düşünen modern bir bireydir⁴⁷⁵.

Tierney ise, Aquino ve Locke düşüncesi arasındaki farklılıklara değil, sürekliliklere dikkat çeker. Ona göre, günümüz hak tartışmalarında sıklıkla her insanın kendi kendisinin sahibi olduğu argümanına gönderme yapılır ve bu argümanın “her insanın kendi kişiliğinin sahibi olduğu”nu (*every Man has*

⁴⁷³ Janet Coleman, “Are There Any Individual Right sor Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 24.

⁴⁷⁴ Janet Coleman, “Are There Any Individual Right sor Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 25.

⁴⁷⁵ Janet Coleman, “Are There Any Individual Right sor Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 26.

a Property in his own Person) söyleyen⁴⁷⁶ Locke'tan kaynaklandığı ileri sürülür; oysa Locke kopuş anlamına gelen bir yenilik yapmaktan çok, aslında 12. yüzyıldan beri devam etmekte olan bir geleneği sürdürür⁴⁷⁷. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'nin "Mülkiyet" başlıklı bölümünün girişi, Hristiyan yoksulluk tartışmalarına ya da Aquino'nun dörtlü yasa ayırımına aşına olan biri için oldukça tanıdık. İnsanın dünyaya sahip olabilmesinin iki şekilde doğrulanabileceğini söyler Locke: Tıpkı Aquino'da karşılaşmış olduğumuz gibi, doğal akıl bize insanın kendi varlığını korumaya gereksinim duyduğunu ve bu gereksinimi karşılayabilmek için doğanın kendisine sunduğu şeylerden faydalanması gerektiğini gösterir; Tanrı'nın dünyayı "kendi çocuklarının" ayakları altına serdiğini söyleyen vahiy ise bu doğal akli doğrular. Ama Locke da bütün Hristiyanları uğraştıran o bilindik zorlu sorundan kaçamaz. "Burada gerçekten de aşılması gereken büyük bir zorluk var gibi görünüyor" diyen Locke'un da farkında olduğu üzere⁴⁷⁸, bütün çocukları kendi suretinde yaratıldığına göre Tanrı doğuştan eşit olan çocukları arasında ayırım yapmaz ve dünyayı onların ortak kullanımına bırakır; ama iyi bilindiği gibi, çocuklar "bu yalnızca benim" demeyi daha çok severler. Peki, bu durumda Baba böyle bir isteğe nasıl bir tepki verir? Acaba çocuklar yasak olan bir emre mi karşı gelir yoksa ebeveynleri tarafından izin verilmiş yetkilerini mi kullanırlar?

Tierney'e göre, özelde Locke'u genelde de bireysel hak düşüncesini anlamanın yolu, bu zorluğu aşmak için geliştiren temel çözümlerden birinin Locke'tan çok daha önce bulunmuş olduğunu fark edebilmekten geçer. Aynı ortak Tanrısal temele dayandıkları için doğaları itibariyle eşit olan insanların mülkiyet paylaşımalarını yine insanların eşitliğine gönderme yapan bir ilkeye dayandırmak zorunda olan Locke, bu "büyük zorluğun" çözümünü kendi bedenine hâkim olan her insanın, kendi bedensel emeğiyle ortak olan dünya şeylerine kendinden bir şey kattığını ve bu bireysel emekle onu kendine ait kıldığını ileri sürmekte bulur. İnsanın kendi kişiliğinin sahibi olmasının anlamı "bedeninin emeğinin" ve

⁴⁷⁶ John Locke, *Second Treatise*, V. Bölüm, § 27.

⁴⁷⁷ Brian Tierney, "Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After", *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, s. 173.

⁴⁷⁸ John Locke, *Second Treatise*, V. Bölüm, § 25.

“kollarının işinin” de yalnızca ona ait olmasıdır; bu durumda, o, yaşamak için ihtiyaç duyduğu doğal şeyleri “kendi emeğiyle karıştırdığında” onlara kendisinden bir şeyler eklemekte ve bu ek katkıyla “kendisinin olanı” diğerlerinin kullanımından ayırmaktadır.⁴⁷⁹

Locke bu şekilde, insanın kendi kendisinin efendisi/sahibi olduğunu ileri süren geleneksel düşünceye “kendi emeğiyle kendinden bir şeyler katar” ve bireysel emek düşüncesiyle özgün bir öğretiyi geliştirir; ama Tierney’e göre onun bu özgünlüğü geliştirmesine olanak veren şey, doğal yasanın yalnızca buyuran ya da yasaklayan değil, aynı zamanda insanın belirli bir özerklik içinde kendi kararlarını vermesine izin verebilen bir niteliğe sahip olduğunu varsayabilmesidir ki bu varsayım aslında Locke’tan çok daha gerilere gider.

Bu yüzden, Tierney *ius*’un sınırsız özgürlük *lex*’in ise yalnızca yükümlülük olduğu ve dolayısıyla özgürlük ile yükümlülük ya da *ius* ile *lex*’in bir arada bulunamayacağı iddiasını oldukça tek yanlı bulur. Hobbes bunu ileri sürebilir; ama bütün doğal hukukçuların Hobbes’la aynı fikirde olmaları gerekmez, 17. yüzyıldan önceki bütün doğal hukukçuların da doğal yasaya yalnızca koşulsuz bir itaat ya da ödevler bütünü olarak yaklaştıkları söylenemez⁴⁸⁰. Yasayı yalnızca vahye itaat olarak tanımlayanlar kadar, Tanrı’nın özgürlüğünü insanın özgürlüğünün önünde bir engel değil, bir destek olarak gören ve Tanrısal yasayı insani özerklikle birlikte düşünmeye çalışan Ortaçağ düşünürlerine de rastlanır⁴⁸¹.

Tierney’in de altını çizdiği gibi, Aquino’nun Tanrı ve insan arasındaki analogik *dominium* ilişkisini, Tanrı’nın *dominium*’u ile insanın *dominium*’u arasındaki ilişkiyi bir anlaşmazlık değil, bir birliktelik olarak gören böyle bir

⁴⁷⁹ Remzi Orkun Güner, **Liberalizm ve Hak Sorunu Çerçevesinde Locke ve Spinoza’nın Karşılaştırılması**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, s. 81.

⁴⁸⁰ Knud Haakonssen, “The Moral Conservatism of Natural Rights”, **Natural Law and Civil Sovereignty, Moral Right and Civil Authority in Early Modern Political Thought**, der. Ian Hunter & David Saunders, Palgrave Macmillan, Londra, 2002, ss. 27-42.

⁴⁸¹ Brian Tierney, “Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 175; Charles J. Reid Jr, **The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry**, Boston College Law Review, Vol. 33, Issue 1 Number 1, 1991, ss. 37-92.

düşünce çabası olduğu sonucuna varmak makul görünüyor. Gerçekten, bu birliktelik Aquino'nun siyasal toplumu yapay bir kurum olarak görmesini engeller; çünkü insanların kendi seçimleriyle siyasal toplumu kurup yöneticilerini seçebileceklerini söylese de, Aquino bu toplumun insanın türsel doğasına aykırı olması anlamında yapay bir kurum olduğunu düşünmez⁴⁸². Onun bu anlamda Aristoteles'inkine benzeyen siyasal toplumu insan eliyle kurulan, ama insanın türsel doğasının hareket ilkesiyle uyumlu olan doğal bir kurumdur. Bu tasarımda siyaset doğal ereksel düzenden bağımsız bir niteliğe sahip olmaz, insan da eğer isterse dünyada koşulsuz şartsız, yani dilediği gibi davranabileceği bir özgürlüğe sahip olmaz. Aquino için özgürlük ne masumiyet halindeki sınırsız özgürlük ne de sivil haldeki insani yasa koyucunun sınırsız irade özgürlüğü olabilir. Yine aynı nedenle, yani Tanrı'nın *dominium*'uyla insani *dominium* arasındaki birliktelik yüzünden, insani yasanın dünyevi yönetici eliyle dünyevi ortak yararın gözetilmesi olduğunu söylemesine rağmen Aquino günahla ve ruhun kurtuluşuyla ilgili konularda vahyin temsilcisi olan Katolik Kilisesinin dünyevi yöneticilere ve heretiklere müdahalede bulunabileceklerini söyler. O halde, eğer bireysel hak kuramlarının ayırıcı ve zorunlu niteliklerinin doğanın ereksel görünümünün kaybolması, siyasal toplumun kendilerini türsel erekleriyle değil, öznel seçimleriyle ifade edip kendi "yapay" iradelerinden yola çıkan bireylerden kaynaklanması ve bu toplumun Kilise gibi başkaca hiçbir otoritenin müdahalesine tabi kılınmaması olduğu söylenecekse, Aquino bir bireysel hak kuramcısı olamaz⁴⁸³.

Ama Tanrı'nın *dominium*'u ile insani *dominium* arasındaki aynı analogik ilişki ya da birliktelik aynı zamanda vahiyle dünyevi olan ya da ilahi yasayla insani yasa arasına doğal yasanın girmesine yol açar ve doğal akıl insanı her şeyden önce kendi kararlarının ve iradesinin efendisi yapar. Bu, mutlak bir bağımsızlık değil,

⁴⁸² Arthur Monahan, **From Personal Duties Towards Personal Rights, Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300-1600**, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1994, s. 126.

⁴⁸³ Rudolf Schüßler, "Moral Self-Ownership and Ius Possessionis in Scholastics", **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 155; R.P. Emilio Naszalyi, **El Estado Segun Francisco de Vitoria**, İspanyolcaya çev. R. P. Ignacio G. Menendez-Reigada, Ediciones Cultura Hispanica, Madrid, 1948, s. 50.

ama Augustinus'ta rastlanmayan bir özerklidir⁴⁸⁴: hukuki köleler de dahil her insan, kendi yararını araması ölçüsünde kendi içinde bir amaçtır ve Aquino'ya göre “insan hiçbir şeyi kendi iradesinin özgürlüğünden daha çok sevmez. Çünkü o bu yüzden bir insandır ve diğer şeylerin sahibidir (*dominus*), o bu yüzden [dünyevi] şeyleri kullanabilir, kendi eylemlerinin efendisi (*dominus*) olabilir⁴⁸⁵”. Tierney Aquino'nun *ius*'u hiçbir zaman açıkça bireysel bir anlamda tanımlamadığını ve Simmons'un deyişiyle öğretisinin adeta “tamamlayıcı/bütünleyici bir doğal haklar doktrinine ihtiyaç duyuyorum” diye bağırarak olduğunu⁴⁸⁶, ama bu durumun onun *dominium*'a dayanan güçlü bir bireysel özgürlük doktrini geliştirmesine engel olmadığını ileri sürer⁴⁸⁷. İddiası modern bireysel haklar doktrinlerinin bireysel özerklik düşüncesinin tarihsel gelişimi incelenmeden anlaşılamayacağı ve bütün insanların kendi kendilerinin efendisi/sahibi olmaları düşüncesinin bu tarihsel süreç içinde göz ardı edilemeyecek denli önemli bir yapı taşı olduğudur. Ona göre, insanın kendi kendisinin efendisi/sahibi olması onun doğal olarak Tanrı'dan başka kimseye –yani hiçbir insana– bağımlı olmadığı anlamına gelir ve insanlar arası doğal eşitliğe dayanan böyle bir düşünceden siyasal toplumun bireylerin rızasına dayanması gerektiği düşüncesine varmak hiç de zor değildir⁴⁸⁸. Tierney Locke'un “insanın kendi kişiliğinin sahibi olduğu” önermesinin Locke'un en bilinen ifadelerinden biri olduğunu, ama onun farklı yerlerde “insanın kendisinin ve yaşamının efendisi” (*Master of himself and his own Life*) ya da “kendi kişiliğinin ve mülklerinin beyefendisi” (*Lord of his own Person and Possessions*) olduğunu da

⁴⁸⁴ Martin Rhonheimer, **The Perspective of the Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy**, der. William F. Murphy Jr., The Catholic University of America Press, Washington, 2008, s. 101; Martin Rhonheimer, **Natural law and practical reason: A Thomist view of moral autonomy**, İngilizceye çev. G. Malsbary, Fordham University Press, New York, 2000, s. 534.

⁴⁸⁵ Aquinas, **De perfectione spiritualis vitae**, der. Leonina, S. Sabina, vol. 41, Roma, 1970, 560.

⁴⁸⁶ A. J. Simmons, **The Lockean theory of rights**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, 96n.

⁴⁸⁷ Brian Tierney, “Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 181; Benzer bir görüş için bakınız, Thomas D. Williams, L.C, “Francisco de Vitoria and the Pre-Hobbesian Roots of Natural Rights Theory”, **Alpha Omega** 7, n. 1, 2004, ss. 47-59.

⁴⁸⁸ Brian Tierney, “Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 178; Benzer bir görüş için bkz. Raymond Geuss, **History and Illusion in Politics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, s. 132.

söylediğine dikkat çeker⁴⁸⁹. Sahiplik/efendilik/beyefendiliği bir araya getiren ve *dominium*'un farklı kullanımlarını insanın kendi kendisi üzerindeki *dominium*'unda birleştiren –ve bu anlamda Aquino'ya oldukça yaklaşan– bir kullanımdır bu. Akal da “13. Yüzyılda tabii hukukla pozitif hukuk arasına insanın girmiş olduğuna” dikkat çeker ve “sözleşme kuramının, egemenlik ve ulusal irade kurgusunun tohumunun” Aquinocu düşüncede bulunabileceğini ileri sürer⁴⁹⁰.

O halde, eğer bireysel hak düşüncesi açısından ayırıcı niteliğin siyasal toplumun doğal ya da yapay olup olmaması değil, akıyla hareket eden bilinçli bireylerin düşünme ve eyleme kapasitelerine dayanması olduğu söylenirse, Aquino klasik doğal hukukçulardan uzaklaşıp bireysel doğal hak kuramcılarına yaklaşabilir⁴⁹¹; elbette aradaki farklılıkları unutmamak ve Aquino düşüncesine “tamamlayıcı/bütünleştirici” bir yorumla yaklaşıldığının farkında olmak şartıyla⁴⁹².

Böyle bir yorumun Aquino'nun bireysel hak kuramcılarına yaklaşırken neden Aristoteles'ten ya da Roma hukuku yaklaşımından uzaklaşmakta olduğunu da dikkate alması gerekir; zira daha önceki bölümde göstermeye çalıştığım üzere, Villey'nin klasik doğal hukukçulukta *ius* ile *dominium*'un birbirinden kesin çizgilerle ayrıldığı iddiasına kuşkuyla yaklaşmak gerekir. Antik Çağ'da *ius* nesnel bir ölçü olarak tanımlanıyor, ama nesnel ölçünün tespit edilip eşit bir şekilde uygulanabileceği bir ilişkinin tarafı olabilmek için insanın özgür statülü bir yurttaş-erkek olabilmesi gerekiyor, Aristoteles de *polisteki* siyasal yaşamı doğanın zorunluluklarının hâkimiyet altına alınmasına bağlayıp akla uygun iyi ve eşit bir yaşamın yurttaş erkeklerin diğer insanlar üzerindeki hâkimiyetine bağlı olduğunu gösteriyordu. Dolayısıyla *ius*, hâkimiyet, özgürlük ve akıl arasında Antik Çağ'da da bir ilişki kuruluyor ve akla sahip özgür insanın kendi kendisinin efendisi olduğu ileri sürülüyordu. Ortada aklın üstünlüğüne dayanan böyle bir gelenek olduğuna

⁴⁸⁹ John Locke, **Two Treatises of Government**, §27, §172, §123, §57, §63.

⁴⁹⁰ Cemal Bâli Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 112.

⁴⁹¹ Örneğin bkz. Virginia Black, **On Connecting Natural Rights with Natural Law**, 22 *Persona & Derecho* (1990), s. 188.

⁴⁹² Richard Dagger, “Rights”, **Ideas in Context, Political Innovation and Conceptual Change**, der. Terence Ball, James Farr, Russell L. Hanson, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 297.

göre, Aristoteles değil de Aquino'nun bireysel hak düşüncesine yaklaştığı neden söylensin?

Villey'nin vurguladığı gibi, gerçekten de Aquino erdemleri tartıştığı ST II-II'de *ius*'u nesnel bir ölçü olarak tanımlar. Filozofu takip eden Aquino'ya göre, *iustitia* insanın kendisiyle değil, diğer insanlarla ilişkileriyle ilgili olan bir erdemdir. Adalet eşitliği gerektirir, çünkü eşitler arasındaki doğru ölçüyle ilgilenir; dolayısıyla adaletin nesnesinin bireye bağlı bir yeti ya da nitelik değil, bireyler arası ilişkilerin nesnel bir ölçüsü olan *ius* olması gerekir⁴⁹³. Aquino'yu klasik bir doğal hukukçu olarak adlandıran araştırmacılar iddialarında bu tanıma oldukça merkezi bir yer verir ve onun bu yüzden Aristotelesçi geleneğe bağlı kaldığını ileri sürerler⁴⁹⁴. Ayrıca, Aquino gerçekten de akla dayalı hâkimiyete oldukça önemli bir yer ayırır ve bu önem, düşüncesi içinde ciddi eşitsizliklerin görülmesine yol açar. Örneğin, Aquino kadınların bireysel doğalarının eksik ve kusurlu olduğunu ileri sürer. Bu bireysel eksiklik türsel anlamda bir eksiklik anlamına gelmez, çünkü her tür kendi kusursuzluğuna ulaşmaya çabalar; ama Aquino'ya göre kadınların bu kusursuzluğa ulaşmaktaki katkıları türün devamını sağlamalarıdır⁴⁹⁵. Çok bilindik bir şekilde, onların temel görevinin türün devamını sağlamak ve düşünme/yönetme işini işin ehline, yani erkeğe bırakmak olduğunu söyler Aquino.

Burada Aquino'nun kadınlara yönelik yaklaşımını onun genel düşüncesi içindeki bir istisna olarak kabul etmek ya da oldukça modern ve güncel olan düşünürlerde bile aynı "istisna"yla karşılaşıldığını ileri sürmek büyük bir yanılığa düşmek anlamına gelir; çünkü ister bireysel haklara karşı olsun isterse de bireysel hakları savunsun, hâkimiyete dayalı bir özgürlük anlayışı her zaman belirli insanları dışlayıcı bir hâkimiyet ilişkisi kurma potansiyelini taşır⁴⁹⁶. Hâkim olunan bir köle, bir kadın, bütün bir dünya ya da yalnızca kendi bedeniniz ve kişiliğiniz olabilir,

⁴⁹³ Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 59, s. 1923.

⁴⁹⁴ Örneğin bkz., Ottavio de Bertolis, *Il Diritto in San Tommaso d'Aquino, Un'indagine Filosofica*, s. 66.

⁴⁹⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 92, a. 1, RO3, s. 1339.

⁴⁹⁶ Reyda Ergün & Cemal Bâli Akal, "Kimlik Bedenin Hapishanesidir", *Kimlik Bedenin Hapishanesidir, Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2014, ss. 1-11.

hâkimiyetinizin doğal ya da yapay olduğunu düşünebilir ya da herkes kendisinin hâkimi olduğuna göre kimsenin bir başkasının kölesi olmaması gerektiğini söyleyebilirsiniz. Elbette bu iddialar siyasal ve etik olarak aynı anlamlara gelmez, ama hâkimiyet demek son tahlilde her zaman eşitsiz bir ilişki içinde olmak demektir; bu kendi aklınız/iradenizle bedeniniz arasında olsa ve yalnızca buradan başlasa bile.

Tanrı ve insan arasındaki analogik ilişkiye dayanan *dominium* kavramı öğretisinde merkezi bir yere sahip olduğuna göre, Aquino düşüncesi de bu eşitsiz ilişkilerden kaçmaz, Tanrı'nın sureti olan insanlar arasındaki fiili eşitsizlikleri de yabana atmaz. Onun Aristoteles'ten farklılaşmış bireysel hak düşüncesine yaklaştığı yer "bireysel eksikliklerden" kaynaklandığını düşündüğü eşitsizliklere karşı olması değil, bu eşitsizliklere rağmen Tanrı'nın sureti olan her insanın kısmi bir özgürlüğe ya da haysiyete sahip olduğunu ileri sürmesidir. Kısmi, yani her zaman birilerinden daha az, ama en azından Antik Çağ örneğinde görüldüğü gibi tamamen yok kabul edilmeyen bir özgürlüktür bu.

Bence Aquino'nun Aristotelesçiliğinin bir kanıtı olan sunulan ST II-II 59. maddedeki *ius* tartışması hem bir sürekliliği hem de bir farklılığı gösterir ve Aquino'nun Aristoteles'ten farklılaştığı yerleri gözler önüne serer. Burada, bir babanın ya da bir efendinin de bir *ius* sahibi olup olmayacağı tartışılır ve Aristoteles öğretisine uygun bir biçimde *ius*'un temel anlamda bir insanın bir başka insanla olan ilişkilerini ilgilendirdiği söylenir. Gerçekten, Aristoteles'e göre babasına ait olan çocuklar ya da efendisine ait olan kölelerle kurulan ilişkilerde gerçek anlamıyla bir adalet ilişkisi söz konusu olamaz, çünkü eşitliğe dayanan adalet her şeyden önce eşit konumda olan insanların varlığını gerektirir. Aquino ise ikili bir ayırmda bulunur ve bir anlamıyla babasına ya da efendisine ait olan çocuklarla kölelerin diğer bir anlamda kendilerine ait olmaya devam ettiklerini ileri sürer. Bir çocuk çocuk olmasıyla babasına, hukuki bir köle de köle olmasıyla efendisine bağlıdır; ama bu, onların kendine ait bir varlığa sahip olmalarına engel olmaz,

dolayısıyla bu ilişkilerde de birtakım kuralların olması ve babalarla efendilerin bile bu kurallara uyması gerekir⁴⁹⁷.

Aristoteles insanın ancak bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak yaşadığında özgür olabileceğini ileri sürer ve böyle bir amaç çerçevesinde bir araya gelen özgür insanların ortaklığında kurulan otoritenin bir efendinin kölesi üzerindeki ya da bir erkeğin hanesi üzerindeki otoritesinden farklı olduğunu iddia eder. Aquino ise bu farkı reddetmez, ama doğa uyarınca herkes kendisi için iyi olanı aradığına göre, köleler de dahil bütün insanların bir yanıyla her zaman kendinde bir amaç olarak yaşayacaklarını ileri sürer. Siyasal olanı yalnızca yurttaşların aktif katılımıyla tamamlanan özerk bir alan olarak görmediği için, onda siyasal yaşamla yalın yaşam arasında kurulan keskin ve niteliksel bir farklılığa rastlanmaz; çünkü doğal köleliğin kabul edilmediği bir yaklaşımda özgür yurttaşlığın ayrıcalıklı bir akılla tanımlanmasına gerek kalmaz. Aquino'nun dünyasının fiili toplumsal/siyasal gerçekliği Aristoteles'in *polis*'inin gerçekliği değildir. Onun kölelerle özgür insanlar arasında en azından doğaları açısından kategorik bir ayrım yapmayan Hristiyan gerçekliği temel ayrımını Hristiyan olanlar ve olmayanlar arasında bulan bir dünyadır. Aquino'nun bu ayrım karşısındaki yaklaşımı ise yeterince açıktır: İnsanın doğal akli vaftize, inanca ya da günaha değil, yalnızca insan doğasına bağlıdır. Bu doğa ister bir köle ister bir serf ister bir pagan, hatta kadın bile olsun herkesin varlığının korunmasını gerektirir; her ne kadar bir anlamıyla köle, serf, köylü ya da kadın olarak kalmaya devam etseler bile.

3.5.2. Kilise Hukukçuları ve *Ius Naturale*

Villey bireysel hak düşüncesinin klasik doğal hukukçulukla bağdaştırılmayacağını, bireysel hak kuramından bahsedebilmek için *ius*'un *dominium* ya da *potestas*'la bir tutularak nesnel anlamından koparılması gerektiğini, böyle bir kopuşun nominalizm ve iradeciliği gerektirdiğini, bu

⁴⁹⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, II-II q. 59, a. 4, R & RO2, s. 1923.

sebeplerle Aquino'nun öğretisi bireysel hak kuramıyla bağdaşmazken Ockham'inkinin bağdaşabileceğini ve bireysel hak kuramının Ockham düşüncesiyle başladığını ileri sürüyordu. Ama bireysel hak düşüncesinin doğal hukukçulukla bağdaştırılabileceği, Aquino'nun *ius*'u açıkça nesnel bir ifadeyle tanımlamasına rağmen düşüncesinde *dominium* kavramının yerinin yabana atılamayacağı ve bu yüzden onun bireysel hak kuramına yaklaşılabileceği söylendiğine göre, Villey'nin Ockham'la ilgili iddialarını nasıl değerlendirmek gerekir?

Ockham gerçekten de Aquino'dan farklı bir düşünürdür. O, insan iradesinin her zaman zorunlu olarak aklın ilkelerini izlediğine inanmaz ve insanların akıl uyarınca iyi olmadığını gayet iyi bildiği şeyleri de isteyebileceklerini ileri sürer⁴⁹⁸. Onun dünyası her varlığın doğal bir eğilimle kendi kusursuzluğuna ulaşmaya çalıştığı ereksel bir dünya değildir, Tanrı'sı da ereksel bir düzenin garantisi olan Aquino'nun Tanrı'sı olmaktan uzaktır. Her ne kadar yine kendisinden bile kaynaklansa Aquinocu ilahi ya da doğal yasa Tanrı'nın iradesinin belirli kurallara bağlanması anlamına gelir, oysa Ockham'a göre eğer sınırsız bir iradeye sahipse Tanrı'nın aslında –kendi koydukları da dahil– hiçbir kuralla bağlı olmaması gerekir. Kutsal Kitapların da gösterdiği gibi, o bir yandan hırsızlığı yasaklarken diğer yandan Yahudilere Mısırlıların mallarını çalmalarını emredebilir, “öldürmeyeceksin” kuralını bazı insanlar için “öldürmelisin” haline getirebilir, yağmalamanın kötü olduğunu söylerken bazı yerlerin yağmalanmasına özel bir önem verebilir⁴⁹⁹. Tanrıyı değişmez bir ilahi akla dayandırmak onu sınırlamak demektir; oysa Tanrı eğer gerçekten özgürse onun dilediğini yapabilmesi ve istediğinde pekâlâ fikir değiştirebilmesi gerekir⁵⁰⁰. Sınırsız özgür iradesiyle, Tanrı isterse yeni ve şimdikiyle taban tabana zıt bir evren bile yaratabilir ve bu evrende kötü bildiğimiz her şeyi iyi, iyi bildiğimiz her şeyi ise kötü haline getirebilir; çünkü

⁴⁹⁸ Arthur Stephen McGrade, “Right(s) in Ockham, A Reasonable Vision of Politics”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 64.

⁴⁹⁹ Cemal Bâli Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 110.

⁵⁰⁰ Francis Oakley, **Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights, Continuity and Discontinuity in the History of Ideas**, s. 47.

Augustinus'un iyi bildiği gibi Tanrı'nın hikmetinden ve iradesinden sual olmaz, sınırlı insan aklı da bu sınırları içinde Tanrı'nın hikmetine ulaşmayı umamaz.

Villey akıllı bir evren tasarımına değil, Tanrı'nın sınırsız iradesine dayandığını ileri sürdüğü bu yaklaşımın sonucunun insanı akla değil, sınırsız bir iradeye yönlendirmek olduğunu söyler: Tanrı'nın istediğini yapabildiği bir dünyada insan da nesnel olanı anlama çabasından vazgeçer ve yalnızca kendi bireysel çıkarlarının ürünü olan kendi iradesine odaklanır. O halde, Ockham'ın *ius*'u nesnel olandan değil, güçle özgürlüğü bir tutan bireysel iradeden yola çıkar ve iddiaya göre böyle bir yolla moderniteye varmak hiç de zor değildir⁵⁰¹. Paolo Grossi de *ius*'u *dominium* olarak tanımlayan Ockham'la birlikte klasik doğal hukukla olan bağların kesildiğini ve özgür iradenin hâkimiyetiyle bireysel özgürlüğe dayanan oldukça modern bir yaklaşım geliştirildiğini ileri sürer⁵⁰². Artık doğal yasanın akılcı denetiminden ayrılıp özgürlüğü ve hakkı denetimsiz bir güçle tanımlayan iradeci bir yola girilmiş olunduğu söylenir, hem de bir daha klasik olana geri dönmek üzere.

Oysa diğer iddialarda olduğu gibi, bu iddiaya da karşı çıkılabilir. Böyle bir yaklaşımla hareket eden araştırmacıların bir kısmı, bütün adcılığına rağmen Ockham'ın doğal hukuk anlayışını yerle bir eden ilk “devrimci” olduğu iddiasına karşı çıkar ve onun da tıpkı diğer Ortaçağ düşünürleri gibi sıklıkla “Tanrı tarafından düzene koyulmuş yasa” ya da “doğru akıl” gibi ifadeleri kullanmakta olduğuna dikkat çekerler. Bu ifadelere daha çok Ockham'ın politikayla ilgili eserlerinde rastlanır; dolayısıyla araştırmacıların bir bölümü Ockham'ın adcılığına ve iradeciliğine dayanan felsefi/teolojik eserleriyle politik eserleri arasında bir uzlaşmazlık olduğunu ileri sürer, bir kısmı ise Ockham'ın farklı eserleri arasında bir uzlaşmazlık değil, bir süreklilik olduğunu iddia eder. Örneğin Francis Oakley, bir fiilin ahlaken iyi olması için onun bir yandan özgür bir iradeyle karar verilmiş,

⁵⁰¹ Michel Villey, *La Génesis del Derecho Subjetivo en Guillermo de Occam*, Ediciones Universitarias de Valparaíso; colección jurídica Serie Mayor; Valparaíso, 1976.

⁵⁰² Paolo Grossi, “Usus facti. La nozione di proprietà nell'inaugurazione dell'età nuova”, *Quaderni Fiorentini*, I, 1972, s. 287; Paolo Grossi, “La Proprietà nel Sistema Privatistico della Seconda Scholastica”, *La Seconda Scholastica Nella Formazione del Diritto Privato Moderno, Incontro di Studi*, der. Paolo Grossi, Milano, s. 117.

bir yandan da doğru aklın ilkelerine uyumlu bir şekilde istenmiş olması gerektiğini söyleyen Ockham'ın özgür irade ve doğru akıl arasında ortaya çıkabilecek bu çelişkiyi Tanrı'nın gücünü ikiye (*potentia dei absoluta et ordinata*) ayırarak aştığını söyler⁵⁰³. Bu ayrıma göre, kendinde ele alındığında dilediği her şeyi yapabilme kapasitesine sahip olan Tanrı'nın gücü mutlak ve bütün yeryüzü yalnızca bu güce bağlıdır; ama yine de merhametli ve sözüne sadık bir Efendi/Baba olan Tanrı, istisnai haller dışında, fiilen oluşturmuş olduğu dünyevi düzenin sürekliliğini bozmaz ve bu süreklilik uyarınca, insanların eylemlerini kendi gözlemleri sonucu ulaştıkları “doğru akla” göre düzenleme ve denetlemelerine izin verir. Oakley'e göre, Ockham'ın “bu düzende” ya da “Tanrı tarafından düzene konulmuş yasalar uyarınca” gibi ifadeleri Tanrı'nın bu “düzenlenmiş” gücüne gönderme yapar ve Kutsal Kitabın Tanrı'sının ikili niteliğini gözler önüne serer: O bir yandan sınırsız gücüyle istediğini yapabilen mutlak bir efendi, bir yandan da yarattıklarıyla anlaşma yapabilen ve istediğinde vaat ettiği düzeni değiştirmeyen, sözüne sadık bir Sözleşmecidir. O halde, sınırsızca özgür olduğu söylenen bir iradeyi sınırlayabilecek olan tek şey yine yalnızca bu özgür iradenin kendisinden kaynaklanır⁵⁰⁴. Kendinde sınırsız olan Tanrı'nın iradesi, insanlarla olan ilişkilerinde insanlarca sınırlı da olsa kavranabilen bir “doğru” ve “doğal” yasa haline gelir ve bu belirli bir düzene bağlanmış güç diğer bütün farklılıklarına rağmen Ockham'ı Aquino'ya yaklaştırır⁵⁰⁵; çünkü Aquino'nun doğal yasa da ilahi yasanın, yani Tanrı'da aynı şey demek olan ilahi aklın/iradenin insanlarla olan ilişkilerde aldığı biçimden başka bir şey değildir⁵⁰⁶.

Tierney ile Reid de Villey'e karşı Ockham'ın “bir devrimci” olmadığını ileri sürer ve hem doğal yasalardan bahseden hem de *ius*'u bireysel bir yere yerleştiren

⁵⁰³ Francis Oakley, **Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights, Continuity and Discontinuity in the History of Ideas**, s. 53.

⁵⁰⁴ Francis Oakley, **Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights, Continuity and Discontinuity in the History of Ideas**, s. 55.

⁵⁰⁵ Arthur Stephen McGrade, “Right(s) in Ockham, A Reasonable Vision of Politics”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 79.

⁵⁰⁶ Akal da yasayarattıcı başlangıç iradesi açısından Ockhamcı görüş ile Aquinocu görüş arasında bir fark olmadığına dikkat çeker ve yasayarattıcı başlangıç iradesinin aynı kaynak olduğunu, geniş bir tanımla tabii hukuku tabii hukuk yapan unsurun da bu ilahi irade olduğunu ileri sürer. Cemal Bâli Akal, *Hukuk Nedir?*, s. 109.

Ockham'ın bir devrim yapmasına gerek olmadığını, çünkü 12. yüzyıldan beri sürmekte olan bir gelenek içinde *ius*'un zaten bireysel bir anlamda kullanılmaya başladığına dikkat çekerler. Tierney'in iddiası hem Aquinocu realistlerin hem de Ockhamcı adçıların bütün farklılıklarına rağmen doğal yasalara/haklara ilişkin oldukça benzer bir terminolojiyi kullanmaları ve bu terminolojiyi modern dünyayla buluşturan Aquinocu İspanyol düşüncesinin bu ortaklığın bir ürünü olduğudur⁵⁰⁷.

12. yüzyılın Roma hukukuyla yeniden buluşan bir “Rönesans” dönemi olduğunu ve eskiyle yeninin bir araya geldiği böyle bir dönemde kadim *ius*'un yeni bir anlama gereksinim duyduğunu söyler Tierney. *Ius* yeni bir anlama ihtiyaç duyar, çünkü 12. yüzyılda en çok kullanılan hukuki derlemelerden biri olan *Decretum* eski *ius naturale*'yi yeni bir anlayışla, yani Hristiyanlıkla buluşturur; ama her birleşme ya da derlemeden beklenebileceği gibi, bu buluşma da kendi içsel çelişkilerini doğurur. Gratianus *Decretum*'un başlangıç bölümünde *ius naturale*'nin Kutsal Kitabın ilahi yasası (*lege*) olduğunu söyler ve bu görüşünü desteklemek için farklı Hristiyan düşünürlerin *ius naturale* tanımlarına başvurur; ama bir destek olarak başvurduğu bu tanımlar kendi önermesini desteklemekten çok, onu güçsüzleştirecek bir etkiye sebep olur⁵⁰⁸. Gratianus'un başvurduğu tanımlardan birinde, Isidoro de Sevilla *ius naturale*'nin doğal içgüdülerden kaynaklandığını söyler ve “her şeyin ortak kullanımı”yla “herkesin özgürlüğünün” bu içgüdülerin örnekleri olduklarını iddia eder⁵⁰⁹. Buna bir de *ius naturale*'nin değişmez olduğu ve ona aykırı olan insani yasaların geçersiz olacağı iddiaları eklendiğinde, ortaya eski Romalıların uğraşmak zorunda kalmadıkları sorunları çıkaran çelişkinin ne olduğu açıktır: Romalılara, örneğin Ulpianus'a göre, herkes özgür olabilir, ama *ius naturale*'den gelen bu ortak özgürlük *ius gentium*'dan kaynaklanan kölelik pratiğini geçersiz kılmaz; oysa *Decretum*'a göre doğal yasaya aykırı olan insani uygulamaların geçersiz olmaları gerekir. O halde, özel mülkiyetle ve kölelik

⁵⁰⁷ Brian Tierney, **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, Eerdmans, Cambridge, 1997, s. 33.

⁵⁰⁸ Charles J. Reid Jr, **The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry**, s. 42.

⁵⁰⁹ Gratian, **The Treatise of Laws with Ordinary Gloss**, Dist. I, c.7, İngilizceye çev. A. Thompson & J. Gordley, 1993.

pratiğiyle dolu bir dünyada bu uygulamaların yok hükmünde olduklarını, daha da fenası Tanrı'nın yasasına karşı gelen büyük bir günah teşkil ettiklerini mi kabul etmek gerekir?

Elbette, yaşadıkları dünyanın yeterince farkında olan Kilise hukukçuları böyle bir toplumsal devrime girişmez ve bunun yerine *ius* tanımlarını revize etmeyi tercih ederler⁵¹⁰. Sorun *Decretum*'da farklı *ius naturale* tanımlarına yer verilmesi, çözüm ise bu tanımların farklı anlamlarının tespit edilmesidir. Aquino'nun doğumundan yaklaşık 66 yıl önce yazdığı *Summa*'sında, hukukçu Rufinus Aquino'nun *ius naturale* ayırımına oldukça benzer bir şekilde doğal yasayı emirler, yasaklar ve izinler olarak üçe ayırır ve özel mülkiyetle köleliğin insana özerk bir hareket alanı bırakan doğal bir izinden kaynaklandığını ileri sürer.⁵¹¹ Ayrıca, yine Rufinus'a göre, *ius naturale* doğa tarafından her insana aşılınmış olan bir tür güç (*potestas*) anlamına gelir⁵¹². *In Nomine* başlıklı bir *Summa*'da ise *ius naturale*'nin insanın iyiyle kötüyü birbirinden ayırmasını sağlayan bir yeti (*facultas*) olduğu söylenir. Bir başka Kilise hukukçusu olan Huguccio yine oldukça benzer bir biçimde *ius naturale*'nin ortak mülkiyeti emretmeyip şeylerin kullanımını insanların seçimlerine bıraktığını ileri sürer, ama bu seçme özgürlüğünü başka bir ilkeyle sınırlar: İnsanların ellerindeki şeyleri ihtiyaç halindeki yoksullarla paylaşmaları gerekir. Huguccio'yu takip eden hukukçu Hostensis ise özel mülkiyetin meşru olduğunu, ama ihtiyaç halinde başkasının malını alan bir yoksulun hırsızlık yapmadığını, çünkü aslında kendi varlığını sürdürebilmesi anlamına gelen *ius naturale*'sini kullandığını söyler⁵¹³.

Farklı derlemelerde parçalı bir halde bulunan bu tanımlar tutarlı bir doğal hak kuramı geliştirmez, ama *ius*'un bireysel anlamlara gelebileceği ifadelerin Geç Ortaçağda yaygın bir şekilde kullanılmasına yol açarlar. 12. yüzyılın Kilise hukukçuları eliyle *potestas*, *facultas* ya da bu her ikisinin kullanılabilmesi özerk

⁵¹⁰ Virpi Mäkinen, "Rights and Duties in Late Scholastic Discussion on Extreme Necessity", **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 44.

⁵¹¹ Bkz. **Die Summa Decretorum des Magister Rufinus**; aktaran. Brian Tierney, **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, s. 63.

⁵¹² Kenneth Pennington, **Rights**, s. 536.

⁵¹³ Hostiensis, **Lectura in V Libros Decretalium**, ad. X.5.18.3.

bir alan anlamına gelen *ius*'un dönüşüm geçirmeye hazır olduğunu ileri sürer Tierney⁵¹⁴. Kilise hukukçularının isimleri unutulabilir ama yazdıkları unutulmaz ve Fransisken yoksulluk tartışması hem bu yazıların daha geniş kesimlere ulaştırılacağı bir pratik hem de Batı siyasal düşünceler tarihinin temel ilgi alanlarını belirleyecek etkili bir taşıyıcı görevi görür. Mesele hem mülkiyet hem de siyasal toplum anlamına gelen dünyayı paylaşma, yani kadim *dominium* sorununu geç Ortaçağ/erken Modern dönemde yeniden düşünebilme meselesidir⁵¹⁵.

3.5.3. Fransisken Yoksulluk Tartışması

13. yüzyılda ortaya çıkan en önemli dilenci tarikatlarından biri olan Fransiskenlerin lideri olan Francesco İsa'yı izleyip dünyevi her şeyden elini çektiğini söyler, yaşamını gönüllü bir yoksulluk içinde sürdürür, bu arzuya uygun bir şekilde yoksul ölür ve ölümünden sadece iki yıl sonra pek yoksul olduğu söylenemeyecek olan Katolik Kilisesince Aziz ilan edilir. Böyle bir ilanla Kilise aslında kendi elleriyle başına büyük bir bela alır; çünkü Francisco'yu azizleştirmek onu meşru bir hale getirmek, böyle bir meşruluk ise Kilise'nin kendi meşruiyetini tehdit edebilecek zorlu soruları yanıtlamak durumunda olmak demektir: İsa ve havarilerinin dünyevi her şeyden ellerini çektikleri, yani her türlü mülkiyeti reddettikleri bir yaşam sürdürmüş oldukları söylenebilir mi? Eğer böyleyse, Hristiyanlar içinde bu yaşama en çok yaklaşan uygulamalara Fransiskenlerde mi rastlanır? Eğer bu soruya da olumlu cevap verilirse, Fransisken olmayan Hristiyanların yaşamlarını İsa'dan uzak bir günah hali içinde geçirdikleri sonucuna mı varmak gerekir⁵¹⁶?

⁵¹⁴ Brian Tierney, **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, s. 66.

⁵¹⁵ Peter Garnsey, **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, s. 205; Annabel Brett, "Scholastic Political Thought and the Modern Concept of State", *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*, der. Annabel Brett & James Tully, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 136.

⁵¹⁶ Peter Garnsey, **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, s. 98.

Brett yoksulluğun geç Ortaçağda yalnızca bir zenginlik eksikliği değil, aynı zamanda bir hukuki statü eksikliği olduğuna dikkat çeker: Güçlü bir beyefendinin hizmetkarı ve yanaşması olan yoksul, şeyler ve insanlar üzerinde hâkimiyet sahibi olan efendinin toplumsal olarak antitezi ya da ayaklı karşıtıdır⁵¹⁷. Kendi çağlarının sosyolojik gerçekliğinin yeterince farkında olan Fransiskanlar yoksulluğu bu *dominium* karşıtlığıyla tanımlar ve kendilerini itaatkâr hizmetkarlar olarak adlandırırlar; ama elbette yalnızca Gerçek Efendiyle olan ilişkilerinde anlam kazanabilecek bir hizmetkarlıktır bu. Tarikat Kurallarında söylenene göre, kendi iradeleri de dahil kendilerine ait hiçbir şeye sahip olmayan bu geçici dünya yolcuları yoksulluk ve alçak gönüllülük içinde Tanrı'ya hizmet eder, bundan da hiçbir utanç duymazlar⁵¹⁸. Kendilerini bey-efendi olarak adlandıran kibirli insanlardan geçilmeyen bu dünyaya yabancı olan, bu yanlış dünyada utanç verici kabul edilenleri gurur kaynağına dönüştürüp gurur verici kabul edilenleri ellerinin tersleriyle iten ve Tanrı'ya en önemli hazinelerini, yani kendi iradeleri üzerindeki hâkimiyetlerini sunan “doğru yolun” yolcularıdır onlar. Dolayısıyla, Fransiskanların doğrusu aslında Aquino'nun doğrusunun bilinçli bir biçimde tersine çevrilmesidir: insana ait en önemli şey kendi içsel özgürlüğü ve bütün dışsal *dominium* insanın kendi aklı/kararlarıyla kendisinin sahibi/efendisi olmasına dayanıyorsa, insanın Tanrı'ya sunduğu en büyük fedakârlık önemsiz dışsal zenginliklerden değil, en önemli hazinesinden, yani kendi kendisinin hâkimiyetinden vazgeçmesidir. Aquino insanın hiçbir şeyi kendi iradesinin özgürlüğünden daha fazla arzulamadığını ve kendi kendisinin efendisi olmaktan vazgeçen bir insanın aslında kendi varlığından vazgeçmiş olacağını söyler⁵¹⁹; Fransiskan John Pecham ise insanın kendi irade özgürlüğünden vazgeçmesinin onu gerçekten insanlıktan çıkaracağını kabul eder, ama insanın ancak bu yolla, yani kendi içinde insani hiçbir şey bırakmayarak artık insanda değil, İsa'da

⁵¹⁷ Annabel S. Brett, **Liberty, Right and Nature Individual Rights in Later Scholastic Thought**, s. 14.

⁵¹⁸ **Regula II Fratrum minorum (Regula Bullata)**, “Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis, P.P. collegii St. Bonaventura, 1904, s. 68.

⁵¹⁹ Aquinas, **De Perfectione Spiritualis Vitae**, Bölüm XI.

yaşayabileceğini ileri sürer⁵²⁰. Dolayısıyla, insanın ve *dominium*'un tanımında değil, Tanrı'ya ulaşma yollarında ayrılır Dominiken ve Fransiskanlar.

Ama bu fedakâr yoksul insanlar ne kadar geçici olsa da bu dünyada yaşar ve İsa'ya çok yaklaşırlar bile en azından bir parça ekmek yemeye ve bir bardak su içmeye ihtiyaç duyarlar. Ne de olsa insan kendi iradesinden bile kaçabilir ama yaşamını sürdürmek istiyorsa bedensel gereksinimlerini karşılamaktan kaçamaz, ne kadar mütevazî olursa olsun. Bu durumda Fransiskanların mülkiyet sahibi olmadıkları nasıl söylenebilir? Fransiskanların bu duruma buldukları çözüm Kilisenin mülkiyetinde olan dünyevi şeyleri malikin –yani Kilisenin– rızasıyla yalnızca fiili olarak kullandıklarını ileri sürmek olur. İddiaları dışsal şeyler anlamında ne mülkiyet hakkına (*dominium*) ne zilyetliğe (*possessio*) ne de kullanım hakkına (*ius utendi*) sahip oldukları ve Kiliseye ait olan şeyleri hukuki değil, yalnızca fiili bir şekilde (*usus facti*) kullandıklarıdır. Nasıl kölenin fiilen kullandığı şeylerin hukuken efendisine ait olduğu iddia ediliyorsa, Fransiskanlar da hukuken Kiliseye ait olan şeyleri yalnızca fiilen kullandıklarını ileri sürerler.

1245 yılında tarikatın ihtiyaç duyduğu bütün maddi şeylerin Kilise'nin mülkiyetinde olduğunu söyleyen Papa Innocentius IV ya da 1279 yılında Fransiskanların şeyleri yalnızca fiili bir şekilde kullanmakta olduklarını beyan eden Papa Nicolaus III örneklerinde görüldüğü gibi, Kilise öncelikle bu iddiaları kabul eder; ama 1321 yılında Papa Ioannes XXII Kiliseyi zor durumda bıraktığına inandığı bu iddialara karşı gelmeye karar verir ve bu amaçla bütün teologlarla Kilise hukukçularını “İsa ve havarilerinin hiçbir şeyin sahibi olmadıkları iddiasının heretik bir iddia olup olmadığı” sorusunu tartışmaya davet eder. Bu tartışmaya katılanlardan biri olan Dominiken Hervaeus Natalis kullanımla tüketilen şeylerde, örneğin insan tarafından yenildiğinde artık fiilen ortadan kalkan besinlerde meşru kullanımın mülkiyetten ayrılamayacağını ileri sürer. Bir malı yok edebilme kudreti yalnızca o malın malikine aittir, öyleyse Natalis'e göre bir dilim ekmeği yediğinde artık o dilimin varlığına son veren bir Fransiskanın o malın gerçek sahibi olduğunu kabul etmek gerekir. Daha da önemlisi, bu kabul edilmese bile, Natalis yine de

⁵²⁰ John Pecham, *Tractatus Pauperis*, Bölüm X.

meşru her kullanımın fiili değil, hukuki bir kullanım olması gerektiğini ileri sürer: Fransiskanlar başkalarının mallarını çalan hırsızlar değil, bir malikin izniyle hareket eden meşru kullanıcılar olduklarını iddia ediyorlarsa, bu ancak onların izin verilen meşru bir *ius* kullanımıyla hareket etmelerine bağlı olabilir, çünkü her meşru kullanım aslında bir *ius* kullanımıdır⁵²¹. Natalis'e göre köleler bile maddi şeyleri kullanırken aslında kendi *ius*'larını kullanmaktan başka bir şey yapmazlar, çünkü efendiler onların yaşamlarını sürdürmelerine saygı göstermekle yükümlüdürler. Kölelere izin verilen bir hareket alanı bırakan, efendilere de çeşitli yükümlülükler yükleyen bu *ius*'un kaynağının her insanın rasyonel bir yapıya sahip olması olduğu söylenir⁵²².

Papa Ioannes, başlattığı kamusal tartışmada Natalis'in görüşüne üstünlük tanır ve kullanımla tüketilen şeylerde Fransiskanların mülkiyet hakkı sahibi olduklarını, kullanımla tüketilmeyen şeylerde ise onların kullanım haklarından bahsetmek gerektiğini, çünkü bir şeyin ya *ius*'a uygun bir şekilde ya da ona aykırı bir şekilde kullanılabileceğini söyler. Bu ikisinden başka bir seçenek olmadığına göre, *Cum Inter Nonnullos* adlı Papalık kararnamesinde İsa ve havarilerinin mülkiyet ya da kullanım hakkına sahip olmadıklarını iddia etmenin bir herezi olduğunu beyan edilir⁵²³.

Kutsal Roma Germen İmparatoru'nun yanında ve himayesinde bulunan Fransiskan Michele di Cesena ve yine bir Fransiskan olan Ockham ise Papa'ya heretik olanın Fransiskanlar değil, kendisi olduğunu söyleyen çeşitli bildirimlerle karşılık verirler. Papa'nın *Quia vir reprobus* adlı beyannamesi bu iddialara verilen bir karşılık, Ockham'ın *Opus nonaginta dierum* adlı eseri ise Papa'nın bu beyannamesini madde madde çürütmeye yönelik bir girişimdir⁵²⁴. Ockham'ın böyle bir girişimde bulunması, onun rakibinin iddialarını çürütebilmek için döneminin

⁵²¹ Brian Tierney, **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, s. 103

⁵²² Peter Garnsey, **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, s.104.

⁵²³ John Kilcullen, **Encyclopedia of medieval philosophy: philosophy between 500 and 1500**, s. 835.

⁵²⁴ Arthur Stephen McGrade, "Right(s) in Ockham, A Reasonable Vision of Politics", **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 76.

hukuki terimleri ve tartışmalarına hâkim olmasını gerektirir, nitekim Ockham da böyle yapar. Lagarde'ın tespit ettiğine göre Ockham metninde Aquino'ya üç, Kutsal Metinlere almış beş, Kilise Hukukuna ise üç yüz on üç adet göndermede bulunur⁵²⁵. O hukuki terminolojiye hâkimdir, çünkü geç Ortaçağın hukukçu Papalarla dolu siyasal gerçekliği herkesin az ya da çok hukukçu olmasını gerektirir, Ockham'ın hukukçu Papalardan pek hoşlanmadığını tahmin edebilssek bile⁵²⁶.

Bir Fransisken olarak, Ockham *Opus nonaginta dierum*da bir yandan Fransiskenlerin fiilen kullandıkları şeyler üzerinde hiçbir hukuki hakka sahip olmadıklarını, bir yandan da Papa'nın iddialarına karşı bu fiili kullanımın yine de meşru olduğunu kanıtlamaya çalışır ve içinde bulunduğu durumun güçlüğü onun *ius*'u pozitif ve doğal olarak ikiye ayırmasına yol açar. Ona göre, Fransiskenlerin reddettikleri, “dışsal bir şeye yönelik meşru bir güç (*potestas licita*) kullanımı” anlamına gelen ve insani bir düzenlemeyle yaratılan pozitif *ius*'tur. Fransiskenler insani yargılamaların konusu olan bu *ius*'u reddederler; ama hukukçuların iddialarına göre her meşru güç kullanımı zorunlu olarak bir *ius*'u gerektiriyorsa, bu yoksul keşişler bile hayatlarını sürdürüebilmek için başka bir meşru güç kullanımına ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla, hâkim terminolojiyi Dominikenler ve Kilise hukukçularının belirlediği bir tartışmada Fransiskenlerin pozisyonunu korumak isterken daha önceki Fransiskenlerden farklı bir şey yapar ve onların da yaşamak için doğal *ius*'larını kullanmak durumunda olduklarını söyler Ockham⁵²⁷.

Ockham *ius poli* olarak da adlandırılan doğal *ius*'u aynı eserde bazen “doğru akla uygun doğal bir eşitlik⁵²⁸” bazen de “herhangi bir sözleşmeye gerek

⁵²⁵ Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 4. Cilt, Paris, 1962 s. 52; Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, s. 101.

⁵²⁶ Richard Tuck, *Natural Rights, Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 23.

⁵²⁷ Arthur Stephen McGrade, “Right(s) in Ockham, A Reasonable Vision of Politics”, *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, s. 76; Virpi Mäkinen, “The Evolution of Natural Rights, 1100-1500”, *Universalism in International Law and Political Philosophy*, der. Petter Korkman & Virpi Mäkinen, Helsinki Collegium for Advanced Studies, s. 114.

⁵²⁸ Ockham, *The Work of Ninety Days, William of Ockham: A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, İngilizceye çev. A.S. McGrade & J. Kilcullen, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 574.

duyulmaksızın doğru akla uygun olan bir güç⁵²⁹” olarak tanımlar. Tierney’e göre, mantığın ustası olarak adlandırılacak denli titiz bir düşünürün *ius*’u aynı anda hem nesnel hem de bireysel anlamlara gelecek şekilde tanımlamasının ve bu durumdan rahatsızlık duymamasının nedeni, dâhil olduğu dönemsal tartışmalar içinde *ius*’un zaten farklı iki anlamda kullanılması ve bu kullanımın Dominikenler ve Fransiskanlar de dâhil bütün taraflarca geçerli kabul edilmesidir⁵³⁰.

Ockham’a göre, ilk günden önce Âdem ve Havva doğru akla dayanan doğal eşitlik içinde her şeyi ortak olarak kullanma *ius*’una, yani meşru bir güce sahiptir; ama ilk günah sonucu düşülen yeryüzünün gerçekleri insani kuralları ve bu kurallar uyarınca kurulan bireysel mülkiyet rejimini gerekli kılar⁵³¹. Dolayısıyla, Ockham Kilise hukukçularına ve Dominikenlere oldukça benzer bir biçimde, insani kararlar sonucu oluşan özel mülkiyetin, insani seçim özgürlüğüne izin veren doğal *ius* sayesinde kurulabildiğini söyler. İnsanlar bu izin uyarınca doğal *ius*’a eklemeler yapabilir, örneğin kendi muhakemeleriyle kendi yöneticilerini seçebilir, dünyayı kendi aralarında paylaşabilir, “bu toprak benim” diyebilir ya da kendi topraklarından vazgeçebilirler. Ockham’a göre, Fransiskanlar dünyevi bir şekilde tayin edilen bu özel mülkiyet haklarından feragat eder, ama varlıklarını sürdürmek için şeyleri meşru bir şekilde kullanma *ius*’larından vazgeçemezler. Varlığını sürdürmek zorunda olduğuna göre, hiçbir insan şeyleri kullanma gücünü, yani doğal *ius*’unu devredemez; dolayısıyla, insani hukuka göre şeylerin mülkiyetine sahip olanların mallarını Fransiskanlara kullandırmaları, onların doğal *ius*’larının kullanmalarına izin verilmesinden başka bir anlama gelmez.

Hukukçu Papalar ve Fransiskanlar arasındaki yoksulluk tartışmaları zamanla biter, ama söz uçup yazı kaldığına göre, bir kere yazılan bir daha unutulmaz; son derece tekil bir tartışma içinde, “heretik” ithamlarının havada uçtuğu polemikler içinde kâğıda dökülmüş olsa bile. Paris Üniversitesi’nin

⁵²⁹ Ockham, *The Work of Ninety Days*, 579.

⁵³⁰ Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, s. 133.

⁵³¹ H. S. Offler, *The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text*, *Franciscan Studies*, 37, 1977, s. 207-218.

Rektörlüğünü yapmış olan Jean Gerson 1416 yılında yazdığı eseri *De potestate ecclesiastica*da *ius*'u “doğru aklın ilkelerine uygun olan bir yeti (*facultas*) ya da güç (*potestas*)” olarak tanımlar, yine Paris'te eğitim görmüş Konrad Summenhart ise *ius*'un biri *lex* biri de Gerson'un ifadesiyle “doğru aklın ilkelerine uygun olan bir yeti ya da güç” olduğunu söyler ve bu ikinci anlamıyla *ius* ve *dominium*'un aslında aynı şey olduğunu ileri sürer⁵³².

Çok uzun bir yoldan gelen ve sonunda *ius*'la *dominium*'u eşitleyen bu tanım artık yeni bir dünyada vuku bulacak yeni bir polemiğin konusu olmaya ve “yerliler hak sahibi olabilir mi?” sorusunu yanıtlamak için kendine yeni bir kullanım alanı bulmaya hazırdır.

⁵³² Brian Tierney, **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, s. 247; Jussi Varkemaa, “Summenhart's Theory of Rights, A Culmination of the Late Medieval Discourse on Individual Rights”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, s. 130; Cary J. Nederman, “Conciliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Political Thought”, **History of European Ideas**, Vol. 12, No. 2, 1990, s. 200.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VITORIA: KÜRESEL BİR DÜNYADA *DOMINIUM* VE İLETİŞİMİ BİRLİKTE DÜŞÜNMEK

Ben de bir çocuk oldum, “Tanrı’nın bir melekçisi”ydım. Okulda öğretmenimiz bize, İspanyol fatihi Balboa’nın Panama’daki bir zirveye çıkıp bir tarafta Pasifik Okyanusu’nu, diğer taraftaysa Atlantik Okyanusu’nu gördüğünü öğretti. Kadın öğretmenimiz bize onun iki denizi aynı anda gören ilk insan olduğunu söyledi. Ben elimi kaldırdım:

“Senyorita, senyorita”. Ve sordum:

“Yerliler kör müydü?”

Okuldan ilk kovuluşum bu oldu⁵³³.

4.1. Eski Bir Dili Yeni Bir Dünyada Kullanmak

Hernández Martín *De Indis*’le ilgili inceleme yazısına şu sözlerle başlar:

Vitoria’nın De Indis’teki oldukça masumane görünen başlangıç cümlelerinin insan hakları ve gerçek bir uluslararası hukuk bilimiyle ilgili olan, zamanındaki ve gelecekteki devletlerle uluslar arasındaki insani ilişkilere dayanan bir incelemeye dönüşeceğini kim bilebilirdi ki? İncelemesine son derece alalade görünen şu sözlerle başlar Vitoria: “bu ders ‘onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun adıyla vaftiz ederek, bütün kavimlere öğretin’ diyen metne dayanıyor.⁵³⁴”

⁵³³ Eduardo Galeano, *Hikâye Avcısı*, çev. Süleyman Doğru, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 237.

⁵³⁴ Ramón Hernández Martín, “Introducción”, *Relecciones Jurídicas y Teológicas*, Cilt II, der. Antonio Osuna Fernández-Largo, Saneesteban Editorial, Salamanca, 2017, s. 483.

Gerçekten, böyle başlayan bir metinden modern insan hakları ya da uluslararası hukuk düşüncesinin savunuculuğunu yapmasını beklemek hiç de kolay değilmiş gibi gözükür; nitekim bu yüzden, Vitoria'nın kendi memleketi İspanya dışında yüzyıllar boyu böyle bir zahmetli anlama çabasına girmeye çalışanlara pek rastlanmaz. Hatta belki İspanya bile bu genel eğilime dahil edilebilir; çünkü yeni dünya altınlarından beklediği yararlardan çok beklemediği zararlar gören ve dünya hâkimiyetini kısa bir sürede Protestan rakiplerine bırakmaya başlayan bu Don Quiote'nin trajik ülkesinde, Altın Çağ düşünürleri de tıpkı çağları gibi parlak hatıralarını kaybetmeye başlar ve az sayıdaki dini görevli tarafından okunan/korunan tozlu kütüphanelere terk edilirler. Akal'ın ifadesiyle “modern dünyayı ve düşüncüyü kurduktan sonra kendi kabuğuna çekilme⁵³⁵” anlamına gelen düşünsel bir terk ediş/ediliş ya da yalnızlığa mahkûm olma halidir kaderi Osmanlı'ya oldukça benzeyen bu “yalnız ve güzel ülke”nin başına gelen.

Genelde Altın Çağ düşünürlerinin özelde de Vitoria'nın karşılaştığı bu yalnız bırakılma hali 19. yüzyılın sonları/20. yüzyılın başlarındaki Belçikalı Ernest Nys ya da ABD'li James Brown Scott gibi araştırmacıların çabalarıyla kırılmaya başlar. Uluslararası Hukuk Akademisi ve Daimî Adalet Divanı'nın kurulmasında önemli bir rolü olan ve 1906-1910 yıllarında Amerikan Dışişleri Bakanlığı'nın danışmanlardan biri olan Scott, modern tartışmalarda hemen hemen hiç anılmayan İspanyol Altın Çağ düşüncesinin sanılanın aksine modern dünyada unutulmadığını, ama farklı biçimler ve adlara bürünmüş olduğunu ileri sürer: Vitoria düşüncesi kendisinden yaptığı sayısız alıntıyla onu hiç unutmamış olan okuyucusu Grotius'a⁵³⁶ ve Protestan ardıllarına geçer; ama herkesin iyi bildiği gibi son derece siyasal anlamlara sahip olan bellek ve tarihsel ilgi, uluslararası hukukun hatırlanmaya değer kurucu ismi olarak, bugün halen oldukça az kişinin bildiği

⁵³⁵ Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı**, s. 308.

⁵³⁶ Elbette, aslında bu alıntıların sayısı tespit edilebilir. Ramón Hernández Martín'in tespit ettiğine göre, Grotius *De jure praedae* adlı eserinde 68 kez, *De jure belli ac pacis* adlı eserinde ise 58 kez Vitoria'ya göndermede bulunur. Ramón Hernández Martín, **La Lezione Sugli Indios di Francisco de Vitoria**, Jaca Book, Milano, 1999, ss. 87-122; Franco Todescan, “From the “Imago Dei” to the “Bon Sauvage”: Francisco de Vitoria and the Natural Law School”, **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, der. José María Beneyto & Justo Corti Varela, Springer International Publishing, 2017, s. 22.

Vitoria'yı değil, Grotius'u seçer. Bu durumda, 20. yüzyılın ilk yarısında Katolik Altın Çağ düşünürlerine yönelen Scott'un amacı ve iddiası tarihe hak ettiğini vermek ve modern uluslararası hukuk düşüncesinin gerçek kurucularını dünyaya tanıtmaktır. Ona göre, Ortaçağların Hristiyan hâkimiyetine değil, bütün toplumların eşitliğine ve özgürlüğüne dayanan Vitoria bize yüzyıllar öncesinden adeta “biz, uluslararası toplumun halkları” dermişçesine seslenir, yaygın kanının aksine Grotius'dan da önce⁵³⁷. O halde, bu sesi duymak, duyurmak ve Katolik Altın Çağ düşünürlerine hak ettikleri değeri vermek gerekir.

Böyle bir gönüllü tanıtım göreviyle hareket eden Scott, Anglosakson dünyanın yanında İspanya'ya da tarihin tozlu sayfalarına terk ettiği kendi değerlerinin önemini göstermek ister ve Salamanca Üniversitesi'ne yaptığı ziyaretlerle 1933 yılında “Francisco de Vitoria Uluslararası Hukuk Enstitüsü”nün kurulmasına öncülük eder⁵³⁸. Ama İspanya'nın 1930'lardaki kendi siyasal gerçekliği, eşitlik ve özgürlük savunucusu Vitoria'nın pek de eşitlikçi ve özgürlükçü olmayan bir akım, yani Francoculuk tarafından sahiplenilmesine yol açar. İspanyol İç Savaşının başlamasıyla birlikte, Franco'nun bir haçlı seferi ya da inançsız komünistler karşısında inançlı vatan toprağını savunan kutsal bir savaş verdiğini ileri süren Enstitü üyeleri bu haklı savaşı Vitoria düşüncesiyle meşrulaştırmaya ve diktatörlük arzularını Altın Çağ düşünürlerinin otoritesine dayandırmaya çalışırlar⁵³⁹. Elimizde Vitoria'nın diktatörlük savunucusu olamayacağını gösteren sağlam kanıtlar var ve onun din uğruna yapılan savaşları onaylamadığını biliyoruz; ama bellek ve tarihsel ilgi siyasal ilgilerden kolaylıkla ayrılmıyorsa, Francocu Profesörlerin iddialarına şaşırılmamak gerek. Yine aynı sebeple, halen Washington'daki Adalet Bakanlığı'nın duvarlarını süsleyen ve Vitoria'yı konu alan 1937 tarihli bir duvar resminde, Vitoria'nın yüzü olması

⁵³⁷ James Brown Scott, **The Spanish Origins of International Law, Francisco de Vitoria and His Law of Nations**, Clarendon Press, Oxford, 1934, s. 283.

⁵³⁸ Ignacio de la Rasilla del Moral, “Francisco de Vitoria's Unexpected Transformations and Reinterpretations for International Law”, **International Community Law Review**, 15, 2013, s. 304.

⁵³⁹ Ignacio de la Rasilla, “The Fascist Mimesis of Spanish International Law and its Vitorian Aftermath, 1939-1953”, **The Journal of the History of International Law**, Vol. 14, No. 2, 2012, ss. 207-236.

gereken yerde Scott'un yüzünün çizilmesine de şaşdırmamak gerekiyor⁵⁴⁰; siyasal her tanıtımın ve yorucu çabaların böyle küçük hediyeleri olmalı.

Franco'yla olan yakın ilişkileri Scott'u ve dolayısıyla Vitoria'yı eşitlikçi ve özgürlükçü İspanyol entelektüelleri için uygun bir araştırma konusu haline getirmez, 16. yüzyıl Katolikliğinin muhalefeti bastırmak için güncel bir silah durumuna getirilmesi de Vitoria düşüncesinin anlaşılmasına yardımcı olmaz. Bu yüzden, 20. yüzyılın ilk yarısında savaş karşıtlığı için Vitoria düşüncesine başvuranların İspanyollar değil, daha çok diğer Avrupalılar olması yine şaşırtıcı değildir. Scott'un uluslararası tanıtımı en azından bu alanda sonuç verir ve insanlığı birbirine düşüren iki dünya savaşı arasındaki dönemde, yaklaşmakta olan ikinci savaşı engelleyebilmek için, diğer düşünürler yanında bütün insanlığı bağlayan evrensel kurallara gönderme yapan Vitoria düşüncesine de başvurulur. Akal'ın belirttiği gibi dünyayı yaratanlar yalnızca düşünceler olmadığına göre, Vitoria düşüncesi katliamlarla dolu bir dünya düzenini değiştirip milyonların hayatına mal olacak bir dünya savaşının çıkmasını engelleyemez⁵⁴¹; ama bu başarısızlık onun Birleşmiş Milletler'de bronzdan bir büst sahibi olup uluslararası hukukun kurucularından biri olarak kabul edilmesine engel olmaz.

Böyle bir uluslararası figür haline gelmesi 20. yüzyılın ikinci yarısında Vitoria'nın hem bir evrensel insan hakları savunucusu olarak alkışlanmasına hem de bir sömürgecilik destekçisi olarak adlandırılarak eleştirilmesine yol açar⁵⁴² ve özellikle "Uluslararası Hukukta Üçüncü Dünya Yaklaşımları" olarak adlandırılan gruba dahil olan araştırmacılar Vitoria düşüncesiyle Avrupa sömürgeciliğini bir araya getirmeye başlarlar⁵⁴³. Örneğin, akımın en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Anghie'ye göre, uluslararası hukuk düşüncesi aracılığıyla Avrupa dünyanın geri kalanını "barbar" ya da "gelişmemiş" gibi adlarla ifade edilen

⁵⁴⁰ Paolo Amoroso, **Rewriting The History of Nations, How James Brown Scott Made Francisco de Vitoria The Founder of International Law**, Oxford University Press, Oxford, 2019, s. 16.

⁵⁴¹ Cemal Bâli Akal, "Aydınlanmanın Sonu ve Vitoria", **Felsefelog**, Yıl 20, Sayı 62, 2016/3, s. 8.

⁵⁴² Anthony Pagden, "Introduction: Francisco de Vitoria and the Origins of the Modern Global Order", **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, s. 3.

⁵⁴³ **Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International law**, der. José-Manuel Barreto, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2013.

ayrımara tabi tutar, sonra bu ayrımları ortadan kaldırma iddiasıyla kendine bir uyarlaştırma misyonu biçerek sömürgeciliği meşrulaştırır ve eğer uluslararası hukukun kurucu babalarından olduğu iddia ediliyorsa, Vitoria'nın da her şeyden önce uluslararası hukuku bu ayrımcı sömürgeciliğe dayandıranlardan biri olması gerekir⁵⁴⁴.

Daha 1950 yılında, bu eleştirel Üçüncü Dünya yaklaşımları akımı ortaya çıkmadan önce Schmitt "Vitoria'nın argümanlarının 16. yüzyıldan bugüne dek oldukça farklı şekillerde kullanılmış olmasının düşünceler tarihinde beklenmedik dönüşümlerin ve yeniden-yorumların çarpıcı bir örneği" olduğunu ileri sürer⁵⁴⁵. Gerçekten, belirli bir şimdiden hareketle geçmişe yönelmesi ölçüsünde, aslında her siyasal düşünceler tarihi incelemesi bir anlamda bir yeniden-inceleme, gözden geçirme ve düşünceleri şimdiye uyarılama işleminde bulunmaktan kaçamaz; ama aynı zamanda, Vitoria düşüncesinin kendine özgü unsurlarının onun "çarpıcı bir örnek" haline gelmesindeki payları da göz ardı edilemez.

16. yüzyılın karmaşık gerçekliği içinde yaşayan ve düşünceleri bize daha az karmaşık olmayan şekillerde ulaşan bir düşünürdür Vitoria. Şaşırtıcı bir biçimde ve "eğer günün birinde nihayet yazmaya karar verirse" onun "ününün bütün akademik dünyaya yayılacağını" yazan bir meslektaşının beklentilerinin aksine⁵⁴⁶, Vitoria yaşamında hiçbir eserini yayınlamaz. 1480-1486 yılları arasında İspanya'nın Burgos kentinde doğmuş, 1504 ya da 1505 yılında Dominiken tarikatına katılıp Burgos'taki San Pablo Manastırı'nda eğitim görmüş, oradan Paris Üniversitesi'ne gidip burada 14 yıl öğrencilik ve hocalık yapmış Vitoria'nın düşünceleri, Paris'te edindiği ve buradan dönüp Salamanca Üniversitesi'ne geldiğinde devam ettirdiği bir gelenek vasıtasıyla günümüze ulaşır⁵⁴⁷. Bu gelenek uyarınca, Vitoria

⁵⁴⁴ Antony Anghie, **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 5.

⁵⁴⁵ Carl Schmitt, **The Nomos of the Earth, In the International Law of the Jus Publicum Europaeum**, çev. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, 2006, ss. 101-125.

⁵⁴⁶ Pablo Zapatero, "Legal Imagination in Vitoria, The Power of Ideas", **Journal of History of International Law**, 11, 2009, s. 259.

⁵⁴⁷ Ramón Hernández, "The Internalization of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto", **Fordham International Law Journal**, Vol. 15, No. 4, 1991, s. 1034; Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, s. 32; Ernest Nys, "Introduction", **Francisci de Victoria, De Indis et Iure Belli Relecciones**, W.S. Hein & Co, 1995, s. 65; Bárbara Diaz, **El**

Aquino'nun *Summa Theologica*'sını okuttuğu *lectio* adı verilen olağan derslerinde anlattıklarını öğrencilerine dikte eder ve onların anlatılanları harfi harfine kâğıda dökmelerini bekler, her akademik yılda bir ya da iki kere verilen ve bütün akademik kadro karşısında dönemin en önemli derslerinin kısa bir özetini sunan ya da daha güncel meselelere değinen *relectio*'larda (yeniden-okuma) ise önceden kendi eliyle hazırlamış olduğu yazılı metinleri okur. Dolayısıyla, onun hakkında bildiklerimiz Salamanca Üniversitesi'nde 1527 yılında başlayıp 1540'lı yıllara kadar devam eden ve bu ders notları aracılığıyla aktarılan farklı *lectio* ve *relectio*'lara dayanır⁵⁴⁸.

Böyle bir yöntemin herhangi bir araştırma açısından barındırabileceği en büyük zorluk, aralarında zamansal açıdan ciddi farklılıklar bulunan dersler arasında çelişkili görünen ifadeler bulunduğu nasıl bir yorum yapmak gerektiğine karar verilmesidir; zira tam da beklenebileceği gibi, bu farklı zamanlara yayılan dersler arasında modern bir araştırmacı için oldukça çelişkili ya da bağdaşmaz görünebilen ifadelere rastlanır. Vitoria'nın en bilinen ve birbiriyle en çelişkili görünen dersleri

Internacionalismo de Vitoria en Era de la Globalización, Cuadernos de Pensamiento Español, 2005, s. 23.

⁵⁴⁸ Vitoria 1528-1543 yılları arasında 15 adet *relectio* dersi verir, günümüzde bunlardan yalnızca 13 tanesi bilinir. Farklı Üniversite ve kütüphanelerde bulunan *relectio* el yazmaları büyük oranda birbirine benzer, bu da onların Vitoria'nın kendi imzasıyla yazdığı temel bir metinden kaynaklandıklarını gösterir. Fakat bu resmi imzalı metne ulaşabilmek mümkün değildir. Günümüzde Vitoria'nın orijinal metnine en yakın olan elyazmalarının Andrés de Burgos, Hernando Ortiz ve Juan de Heredia tarafından aktarılan Palentinus yazmaları oldukları kabul edilir, çünkü Andrés de Burgos'un elyazmalarına eklediği kısa notlarda "(...) bu pasaj yazılı metinde mevcut değildi, hoca derste daha farklı ve iyi bir örneği ezberden aktarmıştı" ya da "orijinal metinde geçen" gibi ifadeler rastlanır. Bu ifadeler Burgos'un hem orijinal metni görebilme hem de Vitoria'nın derslerini dinleyebilme olanağına sahip olduğunu gösterir. Bu sebeple, bu çalışmada *relectio*larla ilgili olarak 2017 yılında Salamanca'da yayınlanan ve hem Palentinus hem de diğer elyazmalarını eleştirel bir yeniden okumayla karşılaştıran, ama temelde Palentinus'a bağlı kalan *Relecciones Jurídicas y Teológicas*, (derleyen: Antonio Osuna Fernández-Largo, Saneesteban Editorial, Salamanca, 2017) adlı Latince/İspanyolca eserden alıntı yapılacak, *lectio*lar söz konusu olduğunda ise yine Vitoria'nın bir öğrencisi olan Francisco Trigo'nun elyazmalarına dayanan İspanyolca/İtalyanca iki dilli çeviri *De Legibus*, (İspanyolcaya çeviren: Pablo García Castillo & İtalyancaya çeviren: Simona Langella, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010) ve *Comentarios a La Secunda Secundae de Santo Tomás*'tan (derleyen: Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, 5 Cilt, Salamanca, 1932-1935) faydalanılacaktır. Karşılaştırmalı Türkçe çeviride ise yine Palentinus yazmalarını temel alan ve *Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders, Yerliler Üzerine ya da İspanyolların Barbarlara Savaş Açma Hakkı Üzerine İkinci Ders, Sivil İktidar Üzerine Ders ve Tommaso d'Aquino Üzerine Dersi (Summa Teologica I-II, 90-105 Yasa Üzerine)* içeren Türkçe çeviriden (*Dersler*, çeviren: Merve Sağıroğlu, Ali Dokuzlu, Cansu Muratoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, 2017) yararlanılacaktır.

1528 yılında verdiği *De Potestate Civili* (Sivil İktidar Üzerine) adını taşıyan ve 1539 yılında verdiği *De Indis (Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders)* adını alan dersleridir. Vitoria *De Potestate Civili* adlı derste açıkça siyasal iktidarın insanlar arasında yapılan bir sözleşmeyle kurulduğuna inanmadığını belirtir⁵⁴⁹, ama *De Indis* adlı derste siyasal iktidarı toplumun bütün üyelerine dayandırır⁵⁵⁰; yine *De Potestate Civili*'de bütün dünyanın bütün insanlar için yasa koyma iktidarına sahip olan bir *respublica* olduğu söylenir⁵⁵¹ ve *ius gentium* bu ortak iktidara dayandırılır, oysa *De Indis*'te *ius gentium*'un ya doğal yasa olduğu ya da doğal yasadaki geldiği söylenir⁵⁵². Buna bir de Aquino'nun ST II-II'si üzerinde verilen derste *ius gentium*'un *ius naturale*'den çok insani hukuk altında sınıflandırılması gerektiği söylendiğinde iş iyice içinden çıkılmaz bir hale gelmiş gibi gözükür. Üstelik, yine aynı ST II-II'nin bazı bölümlerinde *ius*'un yalnızca nesnel bir anlama sahip olduğu, bazı bölümlerinde ise ona bir de bireysel bir anlamın eklendiği söylenir.

Birbiriyle uzlaşmaz gibi görünen bu ifadeler, araştırmacıların bir bölümü tarafından aşılabilir bir tutarsızlık ya da çelişki olarak adlandırılır ve tutarlı olmayan bu yaklaşımdan modern uluslararası hukuka ya da bireysel hak düşüncesine varmanın anakronizmden başka bir şeye yol açmayacağı söylenir. Örneğin, Haggenmacher toplumsal sözleşmeden kaynaklanan dünyevi bir iradeye dayanmayan *ius gentium*'un modern uluslararası hukuk anlamına gelemeyeceğini ileri sürer⁵⁵³; Nussbaum da benzer bir şekilde *ius gentium*'u doğal hukuktan ayırmayan Vitoria'nın modern devletlerden oluşan yeni bir dünyanın kuramsal temelleriyle düşünemeyen bir Ortaçağ düşünürü olarak kalmaya mahkum olduğunu iddia eder⁵⁵⁴. Bireysel ya da doğal haklar konusunda da dersler arasındaki farklılıklara dayanan farklı görüşlere rastlanır: Villey *ius*'u bireysel bir anlamda tanımlayan Vitoria'nın Aquinocu klasik doğal hukukçuluğa ihanet ettiğini ileri sürer, bunu bir ihanet olarak tanımlamayan Grossi benzer bir biçimde Vitoria'nın

⁵⁴⁹ Vitoria, **Dersler**, s. 161.

⁵⁵⁰ Vitoria, **Dersler**, s. 60.

⁵⁵¹ Vitoria, **Dersler**, s. 187.

⁵⁵² Vitoria, **Dersler**, s. 93.

⁵⁵³ Peter Haggenmacher, "Vitoria'dan Vattel'e Uluslararası Hukuk Kişisi Olarak Egemen Devlet", **Devlet Kuramı**, s. 260.

⁵⁵⁴ Arthur Nussbaum, **A Concise History of Nations**, The Macmillan Company, 1947, s. 91.

Aquino’da rastlanmayan oldukça yenilikçi bir bireysel hak kavramına imza attığını iddia eder⁵⁵⁵, Tuck tam aksine Vitoria’nın hukuku temel olarak objektif bir anlamda ele aldığını söyler⁵⁵⁶, Brett ise Vitoria düşüncesinin iki farklı çizgiye ayrıldığını ama bu ayrılığın *De Potestate Civili*’de ağırlık verilen doğal zorunluluk ile diğer derslerde altı çizilen bireysel özgürlük arasındaki düşünsel farklılıktan kaynaklandığı görüşündedir⁵⁵⁷.

Düşünceye bütün uyumsuzlukları tatlıya bağlayacak bir çözüm önerisi getirmenin olanaksız olduğunun farkındayım; ayrıca düşünsel etkinliklerin yalnızca uyumsuzlukları tatlıya bağlama amacı taşımadıklarını biliyorum. Siyasal/toplumsal her değişiklik hâkim zihniyetleri dile getiren temel kavramların fay hatlarında büyüklü küçüklü kırılmalara yol açar ve dünyanın zemininde görülen kırılmalardan farklı olarak, düşünsel kırılmalar oldukça zihin açıcı kopmalara ya da iç içe geçmelere neden olabilirler. Son derece büyük bir kırılma olarak değerlendirilebilecek “yeni” bir dünyanın keşfi, daha doğrusu fethinin, Salamanca Üniversitesinin dersliklerini ve derslerinin temellerini sallamamış olmasını da elbette beklememek gerekir. Vitoria düşüncesi ve dünyanın en eski Üniversitelerinden biri olan eski Salamanca’da verilen farklı Vitoria dersleri yeni dünyanın benzersiz sorunlarıyla sallanır, araştırmacıların hemen hemen hiçbiri de bu sallantıların varlığını reddetmez. Sorun daha çok, eski kavramsal zeminlerin bu sallantılara ne kadar dayanabildikleri ve yıkılmamak için gerekli esneklik payını gösterip gösteremedikleridir. Tierney’in ifadesiyle, eski bir geleneğin yeni temsilcilerinden biri olan Vitoria’nın “eski bir dili yeni bir bağlamda kullandığını⁵⁵⁸” düşünüyor ve tutarlı bir zemin tespitinde bulunabilmek için farklı bütün dersleri birbirine bağlayan eski bir kavramdan, yani *dominium* kavramından hareket etmek gerektiğini ileri sürüyorum. Vitoria’yı ancak böyle bir eski düşünsel gelenek ve yeni tarihsel karşılaşmalar içinde konumlandırarak Hernández Martín’in

⁵⁵⁵ Paolo Grossi, *La Proprietà nel Sistema Privatistico della Seconda Scholastica*, s. 162.

⁵⁵⁶ Richard Tuck, *Natural Rights Theories, Their Origin and Development*, s. 49.

⁵⁵⁷ Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature, Individual Rights in Later Scholastic Thought*, s. 138.

⁵⁵⁸ Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, s. 262.

başlangıçtaki sorusuna cevap verebilir ve aslında pek de masumane görünmeyen bir ifadenin –efendilik/sahiplik– nasıl bir bireysel/toplumsal hak savunusuna dönüştüğünü anlayabiliriz.

4. 2. Siyasal İktidar, Toplumsal Sözleşme ve Bireysel Özgürlük

Vitoria'nın bildiğimiz ilk dersi *De Potestate Civili*'dir. O, bu derste Aristotelesçi/Aquinocu düşünsel çizgiyi izler ve bir şeyi bilmenin ancak o şeyin nedenleri bilindiğinde mümkün olduğunu söyler. Gözlemediğimiz her şey bize canlı/cansız bütün varlıkların belirli nedenler uyarınca hareket ettiklerini ya da ettirildiklerini gösterir, bu nedenlerin ilki ve en kuvvetlisine ise zorunlu neden adı verilir. Her şey, bütün şeylerin zorunlu nedeni olan ilksel bir neden yüzünden olduğu gibi olmalıdır; siyasal iktidarın zorunlu nedeni ise doğal zorunluluktan başka bir şey değildir.

Vitoria'nın siyasal iktidarı tanımlarken vahiyden değil, öncelikle doğal zorunluluktan yola çıkması yeterince anlamlıdır: Tıpkı Aquino gibi, insanın günahkâr doğasından ve doğrudan Tanrı'dan gelen buyruklardan değil, ortak bir insan doğasından hareket eden ve siyasal toplumu öncelikle bu doğa çerçevesinde anlamaya çalışan bir yaklaşımdır bu. Böyle bir yaklaşımla insanın toplumsal bir hayvan olduğu söylenir, çünkü hem fiziki yetersizlikleri hem de rasyonel ruhu insanı diğer insanlarla birlikte yaşamak zorunda bırakır. Kendini korumak için güçlü tırnaklara ya da kesici dişlere, ısınmak için de bir kürke bile sahip olmayan insanın en önemli silahı aklıdır ve bu silahın gerektiği gibi kullanılabilmesi onun diğer akıllı ruhlarla bir araya gelmesine bağlıdır: anlama yetisi ancak aktarılan dilsel deneyimler ve bu deneyimlere bağlı olan bir eğitimle geliştirilebilir, böyle bir aktarım ve eğitim ise sürekli bir toplumsallık halini zorunlu kılar. Kediler ya da

yalnız uçan kartallardan farklı olarak, insan söz konusu olduğunda “doğa yalnızların tümünden nefret eder⁵⁵⁹”.

O halde, insani yaşam doğası itibariyle yalnızca ortak bir yaşam içinde mümkün olabilen, bu ortak yaşamda ortak insani yararları arayan ve toplumsal adaleti de ancak bu ortak yararlar çerçevesinde olanaklı kılan toplumsal bir yaşamdır. Söylenene göre, “adalet toplum dışında sağlanamaz”, çünkü bir eşitlik ilişkisi olan adalet kendisini kavrayabilecek ve hareketlerini buna göre düzenleyebilecek bir topluluk içinde yaşayan insanlara ihtiyaç duyar⁵⁶⁰. Bu, Vitoria’nın siyasal toplumu yapay bir eser değil, doğal bir düzenin gerekliliği olarak adlandırmasına yol açar; ama yine tam da bu nedenle, siyasal toplumun yapay bir insani eser olarak kabul edilmemesinin anlamı insanın bu toplumda söz sahibi olduğunun reddedilmesi değildir. Doğada hazır bir veri halinde bulunmayan toplum elbette insan eliyle kurulur ve verili doğaya kendinden hiçbir şey katmayan hayvanlardan farklı olarak insan doğası ancak bilinçli bir insan eliyle en yetkin haline getirilir; bu insan elini yapay olmaktan çıkarıp doğallaştıran şey ise onun kendi içinden gelen bir ilkeyle, yani istese de vazgeçemeyeceği bir nedensellik hareket etmesidir. Bu kendi içinden gelen nedensellik gereği insan doğal olarak toplumsal bir hayvandır, çünkü yaratılışı gereği o başka türlüünü yapamaz. Başka türlüünü yapmaya çalışan ve insani ortaklıktan vazgeçenler düşünme, konuşma, muhakemede bulunma, adaleti/hakikati arama ve dostluktan keyif alma gibi özelliklerinden feragat etmek zorunda kalıp ya hayvanlara ya da Tanrılara yaklaşanlardır, insanlara değil.

Bu yüzden, yani kendi potansiyelini gerektiği gibi kullanabilmek, türsel yetilerini etkinleştirip kendisi için doğal olana ulaşabilmek, kısaca “insan olabilmek” için tekil insan zorunlu olarak başkalarına ihtiyaç duyar; ama bu başkalarının fiziksel varlıkları gerçek anlamda toplumsal/siyasal olabilmek için yeterli değildir. Açık bir şekilde ifade ettiği gibi, Vitoria’ya göre insan hiçbir zaman diğer insanların kurdu değil, her zaman yalnızca bir insandır; ama bu insanlık hali

⁵⁵⁹ Vitoria, *De Potestate Civili, Relecciones Jurídicas y Teológicas*, s. 110; *Sivil İktidar Üzerine Ders*, s. 152.

⁵⁶⁰ Vitoria, *De Potestate Civili, Relecciones Jurídicas y Teológicas*, s. 109.

toplumun yöneticiler eliyle temsil edileceği “bir” hukuki birliği gerekli kılar⁵⁶¹; çünkü tıpkı Aquino’nun işaret etmiş olduğu gibi, doğal masumiyet halinde bile birlik yoksa parçalanma ortaya çıkar. Yöneticiyi/yöneticileri ve siyasal toplumu oluşturan bireyleri ortak bir yarar içinde birbirine bağlayan, herkesin doğası gereği eşit olması ve herhangi bir üstün gücün yokluğunda bu eşitliğin toplumsallığı parçalama tehlikesi taşıyan bireysel ayrılıklara yol açabilmesidir. Dolayısıyla, siyasal iktidarın zorunlu ve maddi nedenlerini tartıştığı pasajlarda Vitoria’nın ne demek istediği oldukça açıktır: Doğası gereği bütün insanlar eşit olduğuna ve hiç kimse bir diğerinden üstün olmadığına göre, buyurucu/zorlayıcı bir gücü meşru kılan ve bu meşruiyet yoluyla bütün eşitlere yaptırım uygulayabilen üstün bir iktidar, ancak bütün eşitleri temsil edebilecek ortak yararın sağlanmasına bağlıdır. O halde, bireyler arası doğal farklılıklara değil, eşitliğin ortaklığına ve üstünlüğüne dayanan bir siyasal iktidar anlayışıdır bu. Vitoria açıkça “bütün insanlar eşit olduğuna göre, neden bu insanın değil de diğerinin yönetmesi gerektiği” sorusuna doğal anlamda ikna edici bir cevap verilemeyeceğini söyler ve bu yüzden, yöneticilerin bağlayıcı/zorlayıcı güç kullanımlarını herkese ortak olan siyasal topluma, yani *respublica*’ya dayandırır. Buradan çıkarılan sonuç, siyasal iktidarın maddi nedeninin kendi kendini yönetme kudretine sahip olan *respublica*’dan kaynaklandığının söylenmesi, *respublica*’nın bütün insani yasalardan önce geldiğinin iddia edilmesi ve insani yasaların siyasal toplumun otoritesine dayandırılmasıdır⁵⁶².

Bu yüzden, siyasal iktidarın fail nedeninin Tanrı olduğunu söylediğinde, Vitoria’nın doğrudan Tanrı eliyle seçilen kutsal bir yönetici anlayışına değil, doğal eşitliğin kaynağını insan doğasına, doğayı da yaratıcı Tanrı düşüncesine bağlayan bir anlayışa gönderme yaptığı kanısındayım. Siyasal iktidarın fail nedeninin Tanrı olması onun zorunlu nedeninin doğa, maddi nedeninin ise *respublica* olmasıyla

⁵⁶¹ Andreas Wagner, “Francisco de Vitoria and Alberico Gentili On the Legal Character of the Global Commonwealth”, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 31, No. 3, 2011, s. 3.

⁵⁶² R.P. Emilio Naszalyi, *El Estado Segun Francisco de Vitoria*, s. 92.

çelişmez; çünkü siyasal toplumun hareket ve varlık ilkesi kendisini doğada, yani diğer anlamıyla hareketsiz bir ilk hareket ettirici olan Tanrı'da bulur.

De Potestate Civili'deki temel zorluk siyasal iktidarın zorunlu, maddi ya da fail nedenlerine ayrılırken işin içine hem insani ortak yararın/eşitliğin hem de Tanrı'nın dahil edilmesi değil; dersin ilerleyen bölümlerinde hükümdarların iktidarlarını siyasal toplumdan değil, doğal ve ilahi yasadan aldıklarının ileri sürülmesi ve üstelik açıkça “siyasal iktidarın insanlar arasında yapılan bir sözleşmeye dayanmadığının” söylenmesidir. Eğer toplumsal sözleşme düşüncesi yalnızca yapay bir insani kurum anlamında ele alınacaksa, siyasal toplumu yapay bir ürün olarak kabul etmeyen Vitoria'nın toplumsal sözleşme kavramını reddetmesinde bir çelişki yoktur. Siyasal iktidar hem eşit üyelerden oluşan ve kendi kendini yönetebilen bir siyasal topluma hem de insanın doğal toplumsallığına dayandırılabilir, nitekim Vitoria da *De Potestate Civili*'nin başlarında böyle yapar gibi görünür. Ama hükümdarların iktidarlarını siyasal toplumdan almadıkları söylendiğinde, ortada gerçekten de bir çelişki varmış gibi gözükür. Bütün insanlar doğaları gereği eşitlerse ve iktidar yalnızca kendi kendini yönetmek anlamına gelen bu eşitlerin ortak yararına dayanıyorsa, nasıl olur da yöneticiler iktidarlarını siyasal toplumdan almazlar?

Görünürdeki bu çelişkiyi aşmanın yolunun *De Potestate Civili*'deki bu ifadelerin hangi somut tartışmalar bağlamında kullanılmış olduklarını göz önüne almaktan ve 1528 yılında verilen bu ilk dersi diğer derslerle birlikte değerlendirmekten geçtiğini düşünüyorum. Vitoria çelişkili görünen bu ifadeleri insanlar arası doğal eşitlik ve özgürlüğün krallık rejimine karşı çıkılmasını gerektirdiğini ileri sürenlere karşı kullanır ve bütün hükümdarların özgürlük karşıtı tiranlar oldukları iddiasını çürütmek ister. İddialara göre, masumiyet halinde hiç kimsenin bir diğerinin efendisi ya da kölesi olmadığı söylenir; nitekim *Yaratılış*'ta da insan “denizdeki balıklara” ya da “yeryüzünün tümüne” hâkim olsun denir, insanlara değil. Ayrıca, iyi bilinen ve sık tartışılan bir doğal yasa örneği olarak, Isidoro de Sevilla doğanın yasasına göre herkesin özgür ve her şeyin ortak olduğunu söyler, hatta Paulus bile İsa'nın insanları özgürleştirmeye geldiğini ileri sürer. O

halde, özgür ve eşit doğan bu Tanrı'nın çocuklarını hükümdar nasıl köleleştirmeye çalışabilir?

Vitoria'nın bu soruya verdiği cevabı şekillendiren temel amaç, onun hükümdarlığın özgürlüğe aykırı olmadığını kanıtlamak istemesidir. Bu amaçla, o, siyasal iktidarın maddi nedeninin toplum olduğunu, ama ortak bir şekilde hareket edebilmek için bu toplumun birleştirici temsilcilere ihtiyaç duyduğunu söyler. Ona göre yasa yapmak ve yasayı çiğneyenlere gerekli yaptırımları uygulamak için siyasal toplumun üstün iktidarı adına hareket edecek insanlara gereksinim duyulur, hareket yetkisinin kullanımı bakımından ise temsilcilerin kaç kişi olduklarının bir önemi yoktur. *Respublica* iktidar sahibidir, ama “bu iktidarın bizzat *respublica*, yani çokluk tarafından kullanılması imkansızdır. Dolayısıyla, hükümet ve hükümet işlerinin idaresinin *respublica*'nın sorumluluğunu yüklenecek ve ortak yararı gözetecek belli başlı kişilere emanet edilmesi gerekir.⁵⁶³” Bu anlamda, Vitoria'ya göre cumhuriyetle yönetilen bir rejim krallıkla yönetilen bir rejimden daha özgür değildir; çünkü tıpkı bir cumhuriyette olduğu gibi, hükümdar da kendisine siyasal toplum tarafından verilen aynı yetkiyle ve özgür insanların ortak yararı adına hareket eder. O halde, kendi seçimiyle topluluğu düzenleme gücünü krala kullandıran bir siyasal toplumun krala “iktidarını değil (*potestas*), yalnızca otoritesini (*auctoritas*) vermesi” gerekir.⁵⁶⁴ Bu cümlenin anlamı, biri siyasal topluma diğeri krala ait farklı iki iktidarın olmaması, çünkü var olabilmek için temsil edilmeye ihtiyaç duyan siyasal toplumun iktidarının ancak bu temsil ilişkisi içinde bir anlam kazanabilmesidir. Doğa insanın toplumsal yaşamasını, toplumsal yaşam ise toplumun hukuki/siyasal bir temsil ilişkisinin tarafı olmasını gerektirir ve yöneticilerle yönetilenler aynı temsil ilişkisinin tarafları olduklarına göre, ortada iki değil, ancak tek bir toplumsal/siyasal/kamusal iktidar olabilir: “Eğer *respublica*'nın iktidarı tiranlık değilse hükümdarınkinin de tiranlık olmaması gerekir, çünkü hükümdar tarafından kullanılan farklı bir iktidar değil, bizzat *respublica*'nın

⁵⁶³ Vitoria, **Sivil İktidar Üzerine Ders**, s. 158.

⁵⁶⁴ Vitoria, **Sivil İktidar Üzerine Ders**, s. 161.

iktidarıdır⁵⁶⁵”. O halde, hükümdarın kendi kişiliğine aktarılan yönetici gücün kullanım otoritesidir, bütün siyasal topluma ait olan iktidar değil.

Vitoria siyasal toplumun iktidarının “insanlar arasında yapılan bir anlaşmaya dayanmadığı” iddiasını tam olarak bu tartışma çerçevesinde dile getirir ve bütün yurttaşların rızasına aykırı olsa bile siyasal toplumun kendi kendini yönetme gereğinden vazgeçemeyeceğini ileri sürer: Siyasal iktidar insanların rızalarıyla ortadan kaldırılamaz, çünkü bireysel insanlar nasıl kendi kendilerini koruma güçlerinden vazgeçemiyorlarsa siyasal toplum da bunu yapamaz⁵⁶⁶. Dolayısıyla, insan toplum içinde yaşamadan insan olamıyorsa, toplumsallık da herhangi bir iradeyle yok sayılamaz: “*respublica*’nın bütün üyeleri, yasal sınırlarla bağlı olmaksızın ya da hiçbir görevliye itaat etmeksizin bu iktidarı özgürce kendi aralarında paylaşmaya karar verecek olsalardı bile, bu, *respublica*’nın hükümsüz kılamayacağı doğal yasaya aykırı olduğu için, geçersiz ve hükümsüz kalırdı⁵⁶⁷”. Bunun anlamı, siyasal toplumun kendini korumaktan asla vazgeçemeyeceği ve tam da bu yüzden, bir zorbaya dönüşüp *respublica*’nın varlığını ortadan kaldırmaya yönelik işler yapmaya başladığında, siyasal toplumun kendini korumak için gerekirse hükümdarına bile karşı gelebileceğidir. *De Legibus*’ta söylenene göre, “otoritesini hükümdara vermiş olsa bile, siyasal toplum kendini koruma doğal hakkını kendi elinde tutar ve bu hakkı başka bir biçimde savunamayacaksa, gerektiğinde zorba bir hükümdarı tahtından indirebilir⁵⁶⁸”. Zira ortada iki değil, ancak tek bir siyasal iktidar vardır ve hükümdarın varlık sebebi siyasal toplumun ortak yararını temsil etmekten başka bir şey değildir.

Bu açıklamalar ışığında, *De Potestate Civili*’de toplumsal sözleşmeden anlaşılın ve bu anlayış çerçevesinde reddedilenin, insanların dilediklerinde siyasal toplumu kurabilme dileklerinde de aynı siyasal toplumu ortadan kaldırabilme özgürlüğüne sahip oldukları düşüncesi olduğu kanısındayım. Vitoria böyle

⁵⁶⁵ Vitoria, *Sivil İktidar Üzerine Ders*, s. 158.

⁵⁶⁶ Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain, A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina*, Oxford University Press, Oxford, 1967, s. 37.

⁵⁶⁷ Vitoria, *Sivil İktidar Üzerine Ders*, s. 163.

⁵⁶⁸ Vitoria, *De Legibus*, q. 105, a. 2, çev. Pablo García Castillo & Simona Langella, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, s. 263.

anlaşılan bir sözleşme düşüncesine karşıdır, çünkü o, insanların doğal yaratılışları gereği toplum içinde yaşamaktan ve – iktidara tabi olmaktan vazgeçemeyeceklerini düşünür; ama bu, tekil üyelerin özgür olmadıkları ya da toplumun oluşumunda söz sahibi olmadıkları anlamına gelmez⁵⁶⁹. Aynı *De Potestate Civili* dersinde siyasal toplum tarafından atandıkları için, nasıl özel bir kişi kendi atadığı temsilcilerin eylemlerinden sorumlu oluyorsa siyasal toplumun da hükümdarların eylemlerinden sorumlu olduğu, çünkü bir temsilci görevi üstlenen hükümdarların eylemlerinin siyasal topluma atfedilmesi gerektiği söylenir. Bir temsil ilişkisi olduğuna göre, bu, aynı zamanda krallara da vazgeçemeyecekleri sorumluluklar yüklenmesi anlamına gelir ve onların siyasal toplum adına koydukları yasalarla bağlı olmalarını sağlar, çünkü hiçbir temsilci temsil ettiklerinin iradelerini göz ardı edemez⁵⁷⁰.

Yöneticiler ile yönetilenler arasındaki kamusal bir temsil ilişkisine dayanan bu yaklaşıma Vitoria'nın pek çok dersinde rastlamak mümkündür. Kilise'nin ruhani iktidarının Papa'dan değil, bütün inananların birliğinden geldiğini ileri süren ve Papa'nın otoritesinin Kilise Konsilleriyle denetlenmesi gerektiğini savunanlara karşı, *De Potestate Ecclesiastica Relectio Secunda* adlı eserinde Vitoria Papa'nın iktidarının doğrudan Aziz Petrus'tan geldiğini söyler ve bu ruhani iktidarı dünyevi iktidarla karşılaştırır: İddiasına göre, Kilisenin öncelikle yalnızca Papa'ya ait olan otoritesi bütün siyasal topluma ait olan dünyevi iktidardan farklıdır. Günahlarla ilgili Kilise işlerinde otorite doğrudan Tanrı aracılığıyla yalnızca Petrus'un ardıllarına verilir, oysa dünyevi iktidar bütün siyasal toplumun birbirine eşit olan bütün üyelerinin birliğinden kaynaklanır⁵⁷¹.

De Legibus'ta ise hükümdarın ortak yararı temel almayan hiçbir yasa koyamayacağı ve böyle yapan birinin artık meşru bir hükümdar değil bir zorba olacağı, çünkü hükümdarın ortak yarar uyarınca hareket etmek zorunda olan kamusal bir kişi (*persona publica*), yasa koymanın ise kamusal bir görev olduğu

⁵⁶⁹ Arthur Monahan, **From Personal Duties Towards Personal Rights, Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300—1600**, s. 155.

⁵⁷⁰ Simona Langella, “The Sovereignty of Law in the Works of Francisco de Vitoria”, **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, s. 47.

⁵⁷¹ Vitoria, *De Potestate Ecclesiastica Relectio Secunda, Relecciones Jurídicas y Teológicas*, s. 645.

söylenir⁵⁷². Yine aynı derste hükümdarın bir *dominus*, uyruklarının ise bu *dominus*'un vassalları olup olmadıkları sorulur ve Vitoria bu soruya sıklıkla *dominus* unvanını kullansalar bile, hiçbir hükümdarın nedensiz yere kendi yurttaşlarının mallarına el koyamayacağı ve kamusal şeylere dokunamayacağı şeklinde cevap verir: bir hükümdar bir senyör gibi hareket edemez ve *respublica*'ya ait olan şeyleri, örneği şehirlerden ya da kasabalardan birini bir başkasına devredemez; çünkü eğer ortada bir *dominium* varsa, bunun bütün yurttaşlar topluluğuna ait olması gerekir. O halde, siyasi toplum hükümdara kendi *dominium*'unu değil, yalnızca bu *dominium*'a dayanan yönetim hakkını verir ve tam da bu yüzden, bir şehri başkalarına devretme gibi yetkileri yalnızca *respublica* kullanabilir⁵⁷³.

Hükümdarı vassalların senyörü değil, ortak bir yurttaşlar topluluğunun kamusal temsilcisi olarak gören bu yaklaşımın en açık ifadelerinden birine 1536 yılında –yani *De Potestate Civili*'den 8 yıl sonra–verilen ST II-II, q. 64, *De Homicidio* adlı derste rastlanır. Bu derste vahşi hayvanların bütün insanların kullanımına ortak oldukları, dolayısıyla herkesin vahşi hayvanları avlayabileceği söylendikten sonra, hükümdarların insanların avlanma özgürlüğünü kısıtlayıp kısıtlayamayacakları tartışılır. Feodal dünyada oldukça önemli bir yeri olan bu sorun karşısında, Vitoria istisnai durumlar söz konusu olduğunda herkese ait olan avlanma özgürlüğünün kısıtlanabileceğini kabul eder; ama bu istisnaları yalnızca kamusal gereklilik ya da insanların özgür iradeleriyle kendi aralarında yaptıkları anlaşmalarla (*pactum*) sınırlar. Hükümdarın belirli bir toprak üzerindeki bütün *dominium*'unu kendilerine bağışladığını, dolayısıyla bu topraklar üzerinde hükümdarın yapabileceği bütün düzenlemeleri yapma, örneğin diğer insanların avlanmasını yasaklama yetkisine sahip olduklarını ileri süren feodal senyörlere karşı, Vitoria'nın tavrı oldukça açıktır:

⁵⁷² Vitoria, *De Legibus*, q. 90, a. 2, s. 93.

⁵⁷³ Vitoria, *De Legibus*, q. 105, a.2, s. 263.

Hükümdarların iki tür iktidara sahip olduklarını söylüyorum. Bunlardan biri hükümdar ve diğer insanlara ortak olan, yani hükümdarın özel kişiliğini ilgilendiren iktidardır. Bu ilk anlamıyla herkes kendi toprağı üzerinde iktidara sahiptir, o halde hükümdar da buna sahiptir. Ama aynı zamanda, yalnızca hükümdarın yetkisiyle ilgili olan ve diğer hiç kimse tarafından paylaşılmayan vergi koymak, suçları affetmek ve insanların özgürlüğünü sınırlamak (limitare libertatem populi) gibi şeyleri içeren bir iktidar daha vardır⁵⁷⁴.

Hükümdarın kamusal bedeni ya da kişiliğiyle ilgili olan bu ikinci tür iktidar hiçbir senyöre değil, yalnızca hükümdara aittir; çünkü diğer bütün senyörlerden farklı olarak, hükümdar yetkisini siyasal toplumdan alan kamusal bir kişiliktir. O halde, insanların özgürlükleri yalnızca ortak yarar dikkate alan bu kamusal kişilik eliyle ya da insanların kendi rızalarıyla bu özgürlükten vazgeçmeleri –örneğin, belirli bir miktar para karşılığında senyörlerle anlaşmaları– durumunda sınırlanabilir. Ama Vitoria yine de bu ikinci duruma, yani senyörlerle yapılan anlaşmalara kuşkuyla yaklaşır: senyörlerle yapılan avlanma özgürlüğünden feragat etme anlaşmalarının yapılışına dikkat etmek gerekir, çünkü çoğu durumda senyörlerin gücü diğer sıradan insanların kararlarını özgür bir şekilde verebilmelerine engel olur. Özgürlüğün sınırlanması özgürlüğünden feragat eden tarafın özgür bir karar verebilmesine, özgür bir karar ise genellikle feragatle daha büyük bir çıkarın elde edilmesi beklentisine bağlıdır; ama çoğu durumda aslında insanlar için özgürlüğün korunmasının en büyük yarar olduğunu kabul etmek gerekir. Çiftçilerin avlanma özgürlüklerinden para karşılığı feragat etmelerinin avsız geçirilen boş zamanlardan daha yararlı olduğunu ileri sürenlere karşı “bütün yıl hiçbir şey avlamasa bile, çiftçinin avlama özgürlüğüne sahip olması bu özgürlüğünden feragat etmesinden daha iyidir⁵⁷⁵” cevabını verir Vitoria.

⁵⁷⁴ Vitoria, **On Homicide: Commentary on Summa Theologiae IIa-IIae Q. 64 (Thomas Aquinas)**, q. 64, a. 5, çev. John P. Doyle, Marquette University Press, 1997, s. 131.

⁵⁷⁵ Vitoria, **On Homicide: Commentary on Summa Theologiae IIa-IIae Q. 64 (Thomas Aquinas)**, q. 64, a. 5, s. 135.

Kendi başına bir değer olarak yüceltilen özgürlüğün sınırlanmasının yolu, bu özgürlüğün sınırlanmasını gerektirecek kamusal bir yararın söz konusu olmasından ve kamusal bir yetkiyle hareket edilmesinden geçer ve bu hem bireysel özgürlüğün hem de kamusal ortak yararın bir arada düşünülmesini gerektirir⁵⁷⁶. Feodal parçalanmışlıktan son derece farklı –ve ona karşı– olarak, Vitoria oldukça modern bir anlamda bir yandan büyük ya da küçük bütün insanlara ait olan bireysel özgürlüklere bir yandan da kamusal bir figür olan hükümdarın varlığında somutlaşan bir ortak yarara gönderme yapar⁵⁷⁷. Yöneticinin özel kişiliğinden farklılaşan, *auctoritas* ile *potestas*'ı birleştiren, bir kere kurulduktan sonra artık ortadan kaldırılamayacak bir sürekliliğe sahip olan, herkesin özgürlüğünü ilgilendiren ortak konularda herkes adına yasa koyabilen, vergi toplayabilen ve gerektiğinde özgürlükleri sınırlayabilen bu kamusal kişilik, dönemine uygun bir biçimde Vitoria'nın somut feodal parçalanmaya karşı soyut bir bütünü, yani merkezi ve dünyevi olarak kurumsallaşan bir siyasal iktidarı düşünmeye başladığını gösterir; bu, “kendi iradesinden başka hiçbir şeyden kaynaklanmama” iddiası anlamında modern devlet düşüncesine uzak olsa bile.

Vitoria siyasal iktidarı kendinden başka hiçbir şeyden kaynaklanmayan, dolayısıyla sınırlanmayan ve yalnızca bireylerin özgür iradelerinin bir araya gelmesiyle oluşturulan üstün bir irade olarak adlandırmaz; çünkü Augustinusçulardan farklı olarak iradeyi akıldan ayırmaz. Hobbes tıpkı Augustinus gibi doğal/insani özgürlüğü sınırsız bir irade özgürlüğü olarak düşünebilir, insanla hayvanları bir araya getiren bu dilediğini yapma özgürlüğünün yıkıcı sonuçlarının aşılması için bu özgürlükten feragat edilmesi ve doğal değil, yapay bir kurumun “insansızlaştırılmış” iradesine teslim olunması gerektiği sonucuna varabilir ve son tahlilde doğayı kuralsızlıkla, uygarlığı ise yalnızca egemenin iradesinden kaynaklanan yeni bir sınırsızlıkla özdeşleştirebilir⁵⁷⁸. Oysa Vitoria'ya göre, doğa

⁵⁷⁶ Annabel S. Brett, **Liberty, Right and Nature, Individual Rights in Later Scholastic Thought**, s. 133.

⁵⁷⁷ André Azevedo Alves, “Vitoria, the Common Good and the Limits of Political Power”, **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, s. 66.

⁵⁷⁸ Reyda Ergün, “Leviathan ve Teolojik-Politik İnceleme ile Politik İnceleme’de Korku Kavramı”, **Spinoza Günleri, Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, yayına haz. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 47; Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 97.

aslında hiçbir zaman insanla diğere hayvanları birleştiren sınırsız bir özgürlük anlamına gelmez. Vitoria'nın bireylerinin doğal/hayvani bir halden çıkıp uygar bir hale girdikleri “yapay” bir sözleşmeye ihtiyaçları olmaz; çünkü zaten insanın doğasıyla hayvanın doğası hiçbir zaman aynı olamaz. Küçük bir *cosmos* olan insan, sınırsız arzularından kaynaklanan iradesiyle ne yapacağını bilemeyen insanları birbirlerinin kurdu haline dönüştüren değil, özgürlüğün akılla bedene hâkim olmaktan geçtiğini bilen ve bu akıllı da ancak ortak paylaşımlar içinde yetkinleştirebilecek olan bir doğaya sahiptir. Dolayısıyla bu, Hobbes'tan farklı olarak, insan doğasının her zaman normatif bir değere sahip olması ve bundan da hiçbir zaman feragat edilememesi anlamına gelir. Vitoria düşüncesinde fiktif bir doğal hal/sivil hal ayırımına gidilmesi anlamsızdır; çünkü günahsız bir masumiyet halinde bile vazgeçemediği toplumsal/siyasal doğası insanın her zaman toplumsal, her zaman siyasal ve de her zaman akıl sahibi olmasına yol açar. Akılla denetlenmeyen irade insanın sahibi kılındığı bir balığın doğası ya da özgürlüğü olabilir, akılla onun efendisi/sahibi/hâkimi olan insanın değil.

O halde, fiktif bir sözleşme kurgusuna başvurmayan böyle bir yaklaşımda da, siyasal bir toplum olmak için çokluğu oluşturan farklı unsurların adeta tek bir beden gibi hareket eden kurumsal bir yapı ya da hukuki bir bütün, yani kamusal bir beden içinde birleştirilmeleri gerekir. Kendi iradesinden başka hiçbir şey tarafından sınırlanmayacak olan bir ölümlü Tanrı metaforuna başvurmasa bile, doğal erekselliğe bağlı olduğu söylenen böyle bir bütün ölümlü Tanrı'ya oldukça benzer bir biçimde üyelerini kendi içinde eritme gibi bir tehlike taşır; zira siyasal düşünceler tarihine aşına olan herkesin şu ya da bu şekilde duymuş olabileceği gibi, bir bedene sahip olmak, gerektiğinde bu bedenin sağlıksız uzuvlarından kurtulabilmek anlamına gelir. Suçlular değil, ama en azından masum olan insanlar söz konusu olduğunda, Vitoria bu bedensel analogjiye yalnızca insan olmaya dayalı bir bireysel özgürlük anlayışıyla karşı çıkmaya çalışır: Kendisini rencide eden Hristiyan bir papazın vaazı yüzünden İspanya'yı kuşatan Türk Sultanının – döneminin yansıtan bir korkuyla, “Tanrı korusun!” diye eklemeyi ihmal etmez– papazın kendisine teslim edilmesi koşuluyla kuşatmayı kaldırmayı teklif etmesi durumunda ne yapılması gerektiğini tartışan Vitoria, böyle bir durumda, yani bir

insanın canına karşı binlerce insanın canının kurtulması ihtimalinde bile, hiçbir kamusal otoritenin masum bir insanın yaşamına dokunmaması gerektiğini ileri sürer. Papazın öldürülmesini bedenın sağlığı için kimi zaman uzuvların feda edilmesi gerektiğini, nitekim Aristoteles'in de insanın kendisinden çok siyasal bütüne ait olduğunu söylediğini ileri sürerek savunmaya çalışanlara karşı Vitoria'nın verdiği cevap, maddi bir insan bedeninden koparılan bir uzvun kendi başına bir amaca sahip olmadığı, oysa her bir insanın başlı başına ve kendinde bir amaç olduğu, dolayısıyla hangi sebeple olursa olsun, kendine özgü bir varlığa sahip olan bireysel insanların özgürlükleri söz konusu olduğunda “toplumsal beden” analojisine başvurmanın anlamsız olduđudur⁵⁷⁹. *De Legibus*'ta da benzer bir iddia bu sefer açıkça inançsızları da içerecek bir şekilde tekrarlanır: “Ne siyasal toplumun yararı gerekçesiyle ne de inançsızlığa karşı gelme iddiasıyla hükümdar hiçbir şekilde masumların ya da inançsızların öldürülmesine izin veren bir yasa çıkaramaz, çünkü bu doğal yasaya aykırıdır. Böyle davrananlar katillerdir.⁵⁸⁰”

Buna çok benzer bir şekilde, bu sefer insanın siyasal toplumun yanında bir de Tanrı'ya ait olup olmadığı tartışıldığı intihar örneğinde de, Vitoria önce insanın bütün yeryüzüne hâkim olduğunu ve onun maddi şeylere dilediği gibi davranabileceğini –örneğin isterse onları yok edebileceğini– söyler, ama kendi yaşamı ve ölümüne maddi şeylerle aynı oranda hâkim olamayan insanın hayatı söz konusu olduğunda, kimin yaşayıp kimin öleceğine karar veren yaşamın ve ölümün efendisinin yalnızca Tanrı olduğunu ileri sürer. Ama buraya kadar oldukça bilindik bir iddiayı tekrarlayan Vitoria yine de bir ekleme yapmayı ihmal etmez ve bu ekleme onun intihara ilişkin ilk söylediklerinden oldukça farklı bir sonuca varmasına yol açar: İnsan kendi yaşamı ve ölümü üzerinde maddi şeylerin üzerindeki tam olarak benzeyen bir hâkimiyete sahip değildir; ama yine de, onun kendi yaşamı üzerinde sadece kendisine ait olan belirli *dominium* ve *ius*'a sahip olduğunu kabul etmek gerekir⁵⁸¹. İnsan bedenine zarar vererek yalnızca

⁵⁷⁹ Vitoria, **On Homicide: Commentary on Summa Theologiae IIa-IIae Q. 64** (Thomas Aquinas), q. 64, a. 6, RO2, s. 187.

⁵⁸⁰ Vitoria, **De Legibus**, q. 105, a. 2, s. 263.

⁵⁸¹ Vitoria, **De Homicidio, Relecciones Jurídicas y Teológicas**, s. 275.

Tanrı'ya değil, kendisine de zarar verir; ama tam da bu yüzden, yani yaşamı üzerinde kendi kendisine de ait olan hâkimiyeti yüzünden, Vitoria'ya göre gerekli gördüğünde kendi kararıyla kendi yaşamından bile vazgeçebilir insan. O halde, hem insani kararlara dayanan kamusal bir iktidar anlayışından bahseden hem de bu iktidarın sınırlarını çizmeye çalışan, çünkü her ikisini de insanın aklıyla *dominium* sahibi olmasına dayandıran bir anlayıştır Vitoria'da karşılaştığımız⁵⁸².

4.3. Eğer Tanrı Olmasaydı Doğal Yasaya Ne Olurdu?

Elbette, iyi bir Aquinocu olan Vitoria'ya göre insanın yaşamı üzerindeki bu hâkimiyeti sınırsız değil, belirli sınırlara bağlı olan bir hâkimiyettir. Tıpkı Aquino'da görülmüş olduğu gibi, insanı bir yandan özerk bir hale getiren ama bir yandan da bu özerkliği çeşitli sınırlara tabi kılan unsur, Tanrıyla insan arasında kurulan analogik ilişkilidir⁵⁸³. Vitoria Aquino'nun dörtlü yasa ayrımını benimser ve Dominiken üstadı gibi yasanın (*lex*) bağlamak (*ligare*) fiilinden gelen ve akıldan kaynaklanan “bir çeşit kural ya da ölçü” olduğunu ileri sürer⁵⁸⁴. Doğal ereksellik gereği bütün varlıklar Tanrı'dan kaynaklanan ezeli/ebedi yasa uyarınca kendi doğalarına uygun bir eğilimle hareketle ederler, ama yalnızca akıl sahibi olan insanda ezeli/ebedi yasanın etkilerinin bilgisi doğal yasa adını alır.

Vitoria'ya göre, doğal yasanın bilgisi insanda doğuştan bulunmaz, ama akıl sahibi bir tür olarak o, doğal eğilimlerini (*habitus*) aklın süzgecinden geçirerek doğal yasanın bilgisine ulaşmaya çalışır⁵⁸⁵. Bütün gözlemlerimiz bize bütün varlıkların doğal olarak kendi varlıklarını sürdürme eğiliminde olduklarını gösterir; o halde insanın kendi muhakemesi sonucu bu eğilime uygun olduğunu düşünerek gerçekleştirdiği eylemlerinin iyi, aksi yöndeki eylemlerinin ise kötü olması gerekir.

⁵⁸² Brian Tierney, *Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After*, s. 185.

⁵⁸³ Jaime Brufau Prats, *La Noción Analógica del Dominium en Santo Tomas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, s. 126.

⁵⁸⁴ Vitoria, *Tommaso d'Aquino Üzerine Ders, (Summa Teologica I-II, 90-105 Yasa Üzerine)*, q. 90, a. 1, s. 192.

⁵⁸⁵ Vitoria, *Tommaso d'Aquino Üzerine Ders, (Summa Teologica I-II, 90-105 Yasa Üzerine)*, q. 94, a.1, s. 209.

Öyleyse, bütün doğal yasa kuralları bu tek ilkeye dayandırılabilir: insanın iyi olanı yapması, kötü olandan ise kaçınması gerekir. Oldukça açık olan bu ilke doğal yasanın değişmez ilkesidir; ama bu değişmez ilkedен hareketle elde edilen çıkarımların olumsal insani ilişkilere uygulanması durumunda ortaya çıkan ikincil ya da üçüncül doğal ilkelerin değişmesi mümkündür⁵⁸⁶.

Vitoria'nın insanın doğal eğilimlerine uygun olan şeylerin iyi olarak adlandırılması gerektiğini ileri sürmesini sağlayan şey, bu eğilimlerin kaynağının Tanrı olduğunu düşünmesidir. Kaynağı Tanrı olduğuna göre bu doğal eğilimler insan için iyi olarak adlandırılır; çünkü aksi halde bizi bu eğilimlerle yaratmış olan Tanrı'nın bizi yanlış yola yönlendirerek aldatmaktan büyük bir keyif alması gerekir ki Vitoria'ya göre bu olanaksızdır⁵⁸⁷. “Tanrı insanların mutluluğunu kıskanamayacağına göre, onları neden kötüye yöneltsin ki?” diye sorar Vitoria⁵⁸⁸. Aquino'ya yaklaşan ve ilk günah öğretisinden uzaklaşan bu yaklaşım, beklenebileceği gibi eninde sonunda “nasıl olur da hırsızlığı yasaklayan Tanrı Eski Ahit'te Mısırlıların mallarının yağmalanmasını emredebilir ya da öldürmeyi yasaklarken bazı insanların katledilmesi gerektiğini buyurabilir?” gibi oldukça temel bir soruyla karşılaşmaktan kaçamaz. Özgür bir yaratıcı/efendi olan Tanrı'nın iradesinin sınırlanabileceğini iddia etmek Tanrı'yı anlayamamış olmak anlamına gelmez mi?

Vitoria bu soruyu önce 1533/34 yıllarında verdiği *De Legibus*'ta yanıtlamaya çalışır. Burada Ockham'ın ve Pierre d'Ailly'nin Tanrı'nın on emrin tamamını birden isterse değiştirebileceğini söyledikleri, Duns Scotus'un on emrin ilk bölümünün değiştirilemeyeceğini, ikinci bölümün ise değiştirilebileceğini iddia ettiği, Aquino'nun ise bu ilkelerin hiçbirinin değiştirilemeyeceği görüşünde olduğu aktarılır. Vitoria'ya göre en doğru görüş Aquino'nunki, daha az doğru olan görüş Scotus'ununki, en yanlış görüş ise Ockham ve d'Ailly'ninkidir. Ona göre Tanrı'nın yaratıcı iradesi gerçekten de onun insanları dilediği gibi yaratabilecek kudrette

⁵⁸⁶ Simona Langella, *Teologia e Legge Naturale, Studio Sulle Lezioni di Francisco de Vitoria*, Glauco Brigati, Genova, 2007, s. 144.

⁵⁸⁷ Vitoria, *De Legibus*, q. 94, a. 2, s. 125.

⁵⁸⁸ Vitoria, *De Homicidio, Relecciones Jurídicas y Teológicas*, s. 227.

olduğu anlamına gelir; ama bir kez yarattıktan sonra, artık Tanrı'nın bile insan doğasının zorunlu eğilimlerini değiştirmesi mümkün değildir: “Tanrı öldürmeyi yasaklayan emrini kendi iradesiyle feshetseydi bile, insanlar yine de doğal olarak bildikleri ilkeler uyarınca bir masumu öldürmenin kötü bir şey olduğu sonucuna varırlardı.⁵⁸⁹”

Bu sonuç akla hemen yaygın olarak Grotius'a atfedilen “Tanrı olmasaydı bile doğal yasa geçerliliğini korurdu” ifadesini getirir ve gerçekten 1535 yılında verdiği *El Deber de Quien Llega al Uso de Razon* (Aklını Kullanacak İnsanın Neye Uyması Gerektiği) adlı dersinde Vitoria tam da bu ifadeyi tartışır. Ders, Aquino'yu takip ederek ve insanın aklıyla kendi kendisinin *dominus*'u olduğunu ileri sürerek başlar. Vitoria'ya göre özgür irade sahibi olmak akıl sahibi olmak demektir; çünkü özgür irade seçim yapmayı, seçim yapmak ise akıl uyarınca muhakemede bulunmayı gerektirir⁵⁹⁰. Bu durumda, insanda özgür iradeyi belirleyen şey akıldır, akıl ise insana kötü olandan kaçınılması gerektiğini söyler; öyleyse “Luthercilerin ileri sürdükleri gibi” irade aslında kötüye yönelemez.

İyi bir hukukçu/teolog olan Vitoria bütün hukukçuların ve teologların *dominium*'u “bir şeyi kullanma yetisi” olarak tanımladıklarına dikkat çeker⁵⁹¹. O halde, akıldan kaynaklanan özgür iradesini kullanma yetisi insanın kendi eylemlerinin efendisi/sahibi olması (*dominium suarum actionum*) anlamına gelir ve bu üstünlük insanı diğer bütün hayvanlardan ayırır. Tıpkı Aristoteles gibi Vitoria da insana özgü olanın akıl sahibi olmak olduğunu ileri sürer; ama Filozoftan farklı olarak, bütün insanların aynı türün üyeleri olmasının kimsenin bir diğerinden daha kusursuz olamayacağı anlamına geldiği sonucuna varır. Aynı türün üyeleri olan insanlar arasındaki bireysel farklılıklar bir insanın diğerlerinden hiç akıl sahibi olamayacak denli farklılaşmasına yol açmaz, çünkü Vitoria'ya göre bireysel farklılıklar akla dayalı ortaklığı ortadan kaldıracak bir biçimde türsel benzerliğin

⁵⁸⁹ Vitoria, *De Legibus*, q. 100, a. 8, s. 295.

⁵⁹⁰ Vitoria, *De eo ad Quod Tenetur Homo Cum Primum Venit ad Usum Rationis- el deber de quien llega al uso de razon, Relecciones Jurídicas y Teológicas*, s. 33.

⁵⁹¹ Vitoria, *De eo ad Quod Tenetur Homo Cum Primum Venit ad Usum Rationis- el deber de quien llega al uso de razon, Relecciones Jurídicas y Teológicas*, s. 52.

önüne geçemez. Böyle bir yaklaşım, Vitoria'nın *De Indis*'ten 4 yıl önce "barbar" sorununu ele almasına ve onun Yeni Dünya barbarlarının Antik Dünya barbarlarından oldukça farklı bir niteliğe bürünmelerine yol açar.

Hristiyan vahyini hiç duymamış olan insanların ahlaki davranışlara sahip olabilecekleri ya da kendi hareketlerinden sorumlu tutulabilecekleri söylenebilir mi? Söylenemezmiş gibi görünür, çünkü Tanrı'yı bilmeyen bir insanın Tanrı'nın yasasını da bilemeyeceği ileri sürülür. İddia "böyle bir şeyi söylemek imkânsız olsa da, eğer Tanrı olmasaydı hiç kimse yasalarla bağlı olmazdı" (*si per impossibile non esset Deus, nullus obligaretur*) iddiasıdır⁵⁹². Vitoria bu iddiaya vahiyden bağımsız olarak, yalnızca doğal akıl uyarınca bilinen ve kendinde iyi ya da kötü olan şeyler olduğunu söyleyerek karşılık verir. Diagoras, Democritos ya da Epicuros gibi filozoflar Hristiyan Tanrısını bilmez, hatta herhangi bir Tanrı görüşünü reddeder, ama yine de doğru düşünmeye, hayatlarını evrensel iyi ya da kötü ölçütleri uyarınca yaşamaya ve ahlaki kararlar vermeye devam ederler. Nitekim tam da bu yüzden, Gregorius de Rimini aynı formülü kullanarak "böyle bir şeyi söylemek imkânsız olsa da, eğer Tanrı olmasaydı bile günah ve ahlaki kötülük var olmaya devam ederdi" sonucuna varır. Vitoria'ya göre Gregorius'un ifadesi bir anlamda hatalıdır, çünkü doğru aklın da geçerli olabilmesi için kendinden başka hiçbir şeyden kaynaklanmayan bir ilk kaynağa, yani akılı, iradesi, özü ve varlığı kendinde bir olan Tanrı'ya dayanması gerekir; ama bu, vahiyle, yani ilahi yasayla yasaklanmayan, ama yine de doğru akla aykırı olduğu için kötü olan pek çok şeyin bulunmasına engel değildir: En azından dünyevi/pratik bir anlamda, Tanrı'nın vahyi olmasaydı bile hukuki/ahlaki yükümlülüklerin var olması gerektiği sonucuna varmak gerekir; çünkü deneyim bize Tanrı vahyinden uzak yaşayan, ama yalnızca kendi akıyla doğru olanı bulabilen pek çok insanın var olduğunu gösterir⁵⁹³. Vahyi değil deneyimi temel alan böyle bir yaklaşımın birkaç yıl sonra ünlü *De Indis*'e dönüşmesi şaşırtıcı değildir.

⁵⁹² Vitoria, *De eo ad Quod Tenetur Homo Cum Primum Venit ad Usum Rationis- el deber de quien llega al uso de razon, Relecciones Jurídicas y Teológicas*, s. 113.

⁵⁹³ Hans Wenzel, *Introducción a La Filosofía de Derecho, Be de F-Euros*, 2011, s. 124.

4.4. Vitoria'nın *Dominium*'u, *Ius*'u ve *Ius Gentium*'u

Vitoria bu doğal akıl anlayışıyla Aquino düşüncesine bağlı kalır; ama onun ST II-II *De Iustitia* adlı dersinde Villey'nin deyimiyle üstadına “ihnet etmeye başladığı” ileri sürülür. Gerçekten, 1535 yılında verilen bu ders Vitoria düşüncesini, özellikle de *De Indis*'i ve *dominium* kavramını anlayabilmek için son derece önemlidir; ama yine de her türlü ihnet iddiasında yapılması gerektiği gibi, Villey'nin bu iddialarına da kuşkuyla yaklaşmak gerekir.

Vitoria ST II-II'nin 57. maddesine başlarken *ius*'u tam da Aristotelesçi/Aquinocu çizgiye uygun bir biçimde insanlar arası eşitlikle ilgili olan nesnel bir ölçüt olarak tanımlar. Bu tanıma göre *iustitia*'nın nesnesi olan *ius*, bireyin öznel nitelikleriyle değil, bireyler arası ilişkilerle ilgili olan ve bireyi başkasına yönelik (*ad alterum*) ödevlerle (*debitum*) yükümlü kılan nesnel bir eşitlik ilişkisinin konusudur⁵⁹⁴. Ama bu derste işlenen tek *ius* tanımı bu nesnel tanım değildir; çünkü ST II-II, 61. maddede Vitoria'nın herhangi bir sebeple bozulmuş olan insanlar arası eşitliğin tazminat yoluyla tekrar sağlanması meselesini ele alması gerekir. Bu tazminatla ilgili madde Vitoria'yı açıkça *ius* ve *dominium*'un aynı şeyler olup olmadığına karar vermeye zorlar; çünkü Aquino tazminatı temelde maddi şeylerinden mahrum edilmiş olan bir kişinin bu şeyler üzerindeki *dominium*'una yeniden kavuşturulması olarak tanımlamakta, ama Aquino'dan sonra gelen yeni hukukçu/teologlar tazminatın konusunu maddi şeyler dışındaki diğer *ius*'lara kadar genişletmektedirler. Yenilerin iddiasına göre bir insanın zararları yalnızca *dominium*'unu değil, herhangi bir *ius*'unu kaybettiğinde de tazmin edilmelidir; bu durumda, Vitoria'nın önündeki teknik mesele *dominium* ile *ius*'un birbirinden farklı olup olmadıklarını anlayabilmektir⁵⁹⁵. Acaba gerçekten de *dominium* ile *ius* aynı şey olabilir mi?

⁵⁹⁴ Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Cilt III, q. 57.

⁵⁹⁵ Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, s. 238; Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature Individual Rights in Later Scholastic Thought*, s. 129.

Vitoria bu soruya *dominium*'un kullanımlarını üçe ayırarak cevap verir. Ona göre, birinci anlamıyla *dominium* şeyler ya da insanlar üzerinde kurulan bir üstünlük anlamına gelir, örneğin bu yüzden hükümdarlara *domini* denir. *Ius* bu anlamıyla *dominium*'la aynı şey olamaz; çünkü kadınların kocalarına karşı bazı *ius*'lara sahip oldukları söylenir, ama kadınların kocalarının *dominus*'u oldukları söylenmez. İkinci olarak, *dominium* dar anlamıyla mülkiyet anlamında kullanılır; ama bu anlamıyla da *dominium ius* ile aynı şey olamaz, çünkü mülkiyetten farklı olarak kullanım gibi başkaca haklardan bahsedildiği görülür. Üçüncü ve son olarak ise *dominium*'un geniş anlamıyla kişinin şeyleri yasaların sınırları çerçevesinde dilediğince kullanma gücü (*potestas*) ya da yetisi (*facultas*) olduğu söylenir ve Vitoria'ya göre bu geniş tanım çerçevesinde *ius* ve *dominium* gerçekten de bir araya getirilebilir; çünkü Summenhart'ın Gerson'dan aldığı tanıma göre *ius* da “bir kişinin yasalara uygun bir biçimde hareket etme gücü ya da yetisinden” başka bir şey değildir⁵⁹⁶.

Son derece spesifik bir tazminat tartışmasından çıkan bu tanımlar sadece tazminat tartışmasıyla sınırlı kalmaz ve daha geniş bir uygulama alanı içinde Vitoria'nın diğer dersleriyle önemli paralellikler kurarlar. Üstelik, bu paralellik ölçüsünde aynı tanımın Aquino düşüncesine temelde aykırı olmadığı da ileri sürülebilir. Gerçekten, Vitoria'nın aksine Aquino *ius*'u açıkça asla bireye ait bir güç ya da yeti olarak tanımlamaz, ama insanın kendi aklı uyarınca sahip olduğu *dominium* Aquino'da da aslında doğal yasalar ölçüsünde kullanılabilir olan bir insani özerklik alanı anlamına gelir. Vitoria'nın yaptığı aslında 12. yüzyıldan beri kullanılan “insani kararların alınmasına izin veren doğal *ius*” tanımını açıkça aklın *dominium*'uyla ve sübjektif *ius*'la birleştirmek ve objektif *ius*'u insani *dominium*'un sınırlı bir özgürlük içinde kullanılmasına izin veren bir yasa, her türlü özgürlüğün temel şartı aklın *dominium*'unu ise bireysel *ius*'un varlık sebebi haline getirmektir⁵⁹⁷. Öyleyse *dominium* ve *ius*'u açıkça aynı anlamda kullanabilmek aklın

⁵⁹⁶ Vitoria, ST II-II, q. 61, a. 1; Jörg Alejandro Tellkamp, “Ius Est Idem Quod Dominium: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y La Conquista de América”, *Veritas*, Vol. 54, No. 3, 2009, s. 44.

⁵⁹⁷ Simona Langella, *Teologia e Legge Naturale, Studio Sulle Lezioni di Francisco de Vitoria*, s. 201.

hâkimiyetini, bireysel hakkı ve her ikisinin bir arada kullanılmasına izin veren doğal yasayı bir araya getirmek, yani aslında “eski bir dili açıkça yeni bir şekilde” kullanmaktır⁵⁹⁸.

Vitoria oldukça eski bir dili yeni bir dünyaya uyarlayacağı yeni bir şekilde kullanır; dolayısıyla onun genelde uluslararası hukuk olarak çevrilen *ius gentium*'unun özgün anlamı da ancak böyle bir kullanım içinde anlaşılabilir. “Vazife sahası son derece geniş olan” teologların hiçbir konuya yabancı olmadıklarını söyleyen⁵⁹⁹, dolayısıyla bir teolog olarak aynı zamanda iyi bir hukukçu olan Vitoria⁶⁰⁰ Roma'nın hukukunda *ius gentium*'un kimi zaman doğal hukuk kimi zaman da insani hukuk anlamına gelecek farklı şekillerde tanımlandığının, bu farklılığın temelde kölelik ve özel mülkiyet sorunundan kaynaklandığının, aynı farklılık uyarınca Isidoro de Sevilla'nın dünyanın ve özgürlüğün ortaklığının doğal yasadandan geldiğini ileri sürdüğünün ve özel mülkiyet/kölelik pratiklerini açıklamak için Ortaçağ hukukçularının doğal yasayı üçe –buyurucu, yasaklayıcı ve izin verici– ayırdıklarının farkındadır. Özgürlüğün özgür/köle, yeryüzünün de benim/benim gibi ayrımlarla bölünmüş olduğu bir dünyada her düşünür gibi Vitoria'yı da uğraştıran temel sorun bu ayrımların nasıl ortaya çıkmış oldukları ve bunların ne kadarının kabul edilebileceği meselesidir.

ST II-II madde 62'de insanlığa ortak bir *dominium*'un nasıl bölünmüş olabileceğini açıklamaya çalışır Vitoria. Ona göre Tanrı yeryüzünü kendi suretinde yarattığı insanların ortak kullanımına sunar; çünkü yaratılışları bakımından eşit olduklarına göre, dünya nimetlerinin bütün insanlarca ortak bir biçimde kullanılmalrı gerekir. Aristoteles'in göstermiş olduğu gibi, dünyanın düzeni kusurlu varlıkları kusursuzların hizmetine sunar ve dünyadaki en kusursuz hayvan insan olduğuna göre, insanın bütün dünyanın *dominus*'u olması gerekir⁶⁰¹. Bu

⁵⁹⁸ Brian Tierney, **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, s. 262.

⁵⁹⁹ Vitoria, **Sivil İktidar Üzerine Ders**, s. 146.

⁶⁰⁰ Cemal Bâli Akal, **Modernitenin Sonunda, yeneden Vitoria'yla**, s. 110-111; P. Vicente Beltrán Heredia, **Francisco de Vitoria**, Editorial Labor, Barcelona, 1939, s. 206.

⁶⁰¹ Jaime Brufau Prats, **El Pensamiento Politico de Domingo de Soto y Su Concepción del Poder**, s. 67.

hâkimiyet insana doğal yasanın değişmez temel ilkelerini anlama ve onları somut durumlara uyarlama, hatta çeşitli eklemeler yapma gücü/yetisi verir; çünkü oldukça soyut olan doğal ilkeler somutlaştırılmaya ve insani hayata katılmaya ihtiyaç duyarlar⁶⁰². En temel ve değişmez doğal ilkelerden biri insanın varlığını sürdürmesi (*homo conservet se in esse*) gerekliliğidir ve insan da her şeyden önce bu temel ilkeyi kavrar; ama bu ilkenin olumsal bir dünyaya uyarlanması doğada birtakım değişiklikler yapılmasını gerektirir⁶⁰³. Vitoria'ya göre dünyadaki maddi şeylerin bölünmesi böyle bir değişikliğin, yani insani bir kararın ürünüdür; çünkü deneyim insana farklı topluluklar içinde yaşamasının ve *dominium*'u insanlar arasında paylaşmasının ortak dünyevi yaşam için daha doğru ve daha barışçıl bir yol olduğunu gösterir. Her şeyin ortak olduğunu söyleyen doğal *ius* emredici değil, insanın aksi yönde davranmasına izin verici bir yasadır; o halde *dominium* sahibi olan insanların bu hâkimiyet ya da özgürlükle neler yapabileceklerine karar verip ilksel ortaklığa aykırı şekillerde davranmaları insani özerkliğin bir gereğidir⁶⁰⁴.

Dominium'un bölünmesi aynı anda hem farklı siyasal toplumların hem de özel mülkiyetin ortaya çıkmasına yol açar ve Vitoria'ya göre bu bölünme yalnızca üç farklı yolla ortaya çıkmış olabilir. Birinci yol Adem'in dünyayı oğulları arasında paylaşmasıdır, ama aile reisi otoritesiyle kamusal yöneticilik otoritesinin birbirine karıştığı bu yol Vitoria'ya yeterince açık ya da makul gelmez. Daha makul olanı dünyadaki her bir insanın rızasıyla bir hükümdarın seçilmesi ve şeyleri bölüştürme yetkisinin ona verilmesi (*homines ex consensus omnium potuerunt eligere principem*) ya da insanların tamamen kendi ortak rızalarıyla (*communem consensum*) bölüşüm –yani farklı siyasal toplumları oluşturma– kararını vermeleridir. Bu üçüncü yol pratik birtakım sorunlara yol açabilir, çünkü insanların tümünün aynı yönde karar vermeleri beklenemez; ama Vitoria'nın bu soruna çözüm önerisi herhangi bir karar alınırken çoğunluk oyunun yeterli sayılmasıdır⁶⁰⁵. Bir kere bu şekilde, yani insanların kararıyla farklı siyasal toplumlar oluşturulduktan

⁶⁰² R.P. Emilio Naszalyi, *El Estado Segun Francisco de Vitoria*, s. 79.

⁶⁰³ Francisco Castilla Urbano, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria, Filosofía política e Indio Americano*, Editorial Anthropos, 1992, Barcelona, s. 162.

⁶⁰⁴ Vitoria, *Comentarios a la secunda secundae de Santo Tomas*, vol. III, q. 62, s. 72-75.

⁶⁰⁵ Vitoria, *Comentarios a la secunda secundae de Santo Tomas*, vol. III, q. 62, s. 72-75.

ve *dominium* insanlar arasında paylaştırıldıktan sonra, artık kimse belirli bir toprağın hukuken sahibi olan (*dominium iurisdictionis vel auctoritatis*) ve o toprakta kendi kendini yöneten siyasal toplumun rızasını almadan bu toprakları işgal edememelidir. Böyle bir argümanın pratik ve dönemi açısından güncel sonucu, Vitoria'nın *De Indis*'ten de önce kimsenin Yeni Dünya yerlilerinin topraklarını işgal edemeyeceğini, çünkü ister eski isterse de yeni olsun aslında tek bir dünyada yaşandığına göre, yerlilerin de bu varsayımsal bölüşüm sürecinden dışlanamayacaklarını söylemesidir⁶⁰⁶.

Böyle bir yaklaşım, şeylerin bölüşümü meselesinin tartışıldığı derslerde Vitoria'nın *ius gentium*'u insanlar arasındaki anlaşmalara dayandırmasına ve dolayısıyla onun doğal yasadan çok insani yasaya yaklaştığını söylemesine yol açar⁶⁰⁷. Doğal yasa herhangi bir insani müdahaleye ihtiyaç duymayacak denli açık ilkelerle ilgilidir; oysa şeylerin bölüşümü ve farklı siyasal toplumların oluşturulması doğal yasayı insani durumlara uyarlayan, uyarladıkça da ondan uzaklaşan ve işe kendi akıyla rızasını katan insanlarla ilgilidir⁶⁰⁸. Siyasal toplumun kuruluşunu insani rızaya dayandıran böyle bir yaklaşımla Vitoria modern bir sözleşme düşünürü gibi hareket ediyorsa benzer, ama aslında dersler burada bitmez. Zira nasıl siyasal toplumdaki insani rıza insanların doğal olarak toplumsal hayvanlar olduklarının reddedilmesine yol açmıyorsa, Vitoria'nın *ius gentium*'u da yalnızca insani rızaya dayanmaz; dolayısıyla onun *ius gentium*'unun beslendiği Aristotelesçi/Aquinocu kaynakla birlikte düşünülmesi gerekir⁶⁰⁹.

Bu kaynak Vitoria'nın her şeyin başlangıçta ortak ve herkesin eşit bir biçimde özgür olduğunu, ama insani uygulamaların ortaya çıkmasıyla artık bu başlangıç halinin normatif herhangi bir değere sahip olamayacağını iddia eden Roma'nın hukukçularından ayrılmasına yol açar. Roma hukukunun

⁶⁰⁶ Vitoria, *Comentarios a la segunda secundae de Santo Tomas*, vol. III, q. 62, s. 72-75; Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, s. 265.

⁶⁰⁷ Vitoria, *Comentarios a la segunda secundae de Santo Tomas*, vol. III, q. 57, a. 3, s. 12.

⁶⁰⁸ Simona Langella, *The Sovereignty of Law in the Works of Francisco de Vitoria*, s. 59.

⁶⁰⁹ Jaime Brufau Prats, *El Pensamiento Político de Domingo de Soto y Su Concepción del Poder*, s. 67; Francisco Castilla Urbano, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria, Filosofía política e Indio Americano*, s. 162.

Aristotelesçi/Aquinocu toplumsallıkla birleşmesi ve bu birleşmenin yeni dünyaya uyarlanması Vitoria'nın her iki kaynaktan da etkilenen, ama yine de yer yer hem Roma'nın hukukundan hem Aristoteles'ten uzaklaşabilen özgün bir düşünce geliştirmesine yol açar⁶¹⁰. İnsanlar dünyayı kendi rızalarıyla paylaşabilir, kendi siyasal toplumlarını kurabilir ve farklı topluluklar içinde özerk bir biçimde yaşamayı isteyebilirler –ki Vitoria'ya göre özgürlükleri gereği bunu istemeleri gerekir; ama yine de tam da eşit bir özgürlüğe dayandığı için, her rızanın bir sınırı, her *dominium*'un da istese bile vazgeçemeyeceği temel bir varlık sebebi vardır: Hiçbir paylaşım eşit ve özgür insanların halen ortak bir dünyada yaşamalarına ve bu ortak dünyanın eşit insanlar arasındaki özgür bir iletişime dayanmasına engel olamaz⁶¹¹. Doğa yalnızların tümünden nefret eder, bu ister bireyler isterse de farklı siyasal toplumlar olsun.

Hukukçu Huguccio'nun yüzyıllar öncesinden ifade ettiği gibi, aslında ortaklık paylaşım, paylaşım ise iletişim demektir: *communis (...) est communicanda*⁶¹². Kilise hukukçuları nasıl özel mülkiyetin ilksel ortaklığın bütün görünümelerini ortadan kaldıramayacağını, bu yüzden ihtiyaç halindeki bir yoksulun yaşayabilmek için ortak olandan kendi payını aldığı anda aslında hırsızlık suçunu işlemeyeceğini iddia ediyorsa, Vitoria da dünyanın farklı siyasal toplumlara bölünmesinin insani ortaklığı ortadan kaldıramayacağını ileri sürer⁶¹³. İnsanlar akıllarına dayanan özgür iradeleriyle dünyayı farklı siyasal toplumlara bölebilir ve ortak olanı paylaşabilirler; ama bu, insani iradenin insanlar arası iletişimin sona erdirilmesini istediği anlamına gelmez. İnsanlar bunu istemez, çünkü aslında isteyemez, daha doğrusu isteseler bile ortak bir dünyayı paylaşmaktan vazgeçemezler: Nasıl bütün insanların iradeleri bu yönde olsa dahi siyasal toplumun varlığı ortadan kaldırılamıyorsa, ortak bir dünyayı paylaşan insanlar arası

⁶¹⁰ Annabel S. Brett, **Changes of State, Nature and the Limits of City in Early Modern Natural Law**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2011, s. 11.

⁶¹¹ Georg Cavallar, **The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria**, Routledge, Londra, 2002, s. 83.

⁶¹² Brian Tierney, **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, s. 73.

⁶¹³ Johannes Thumfart, **Francisco de Vitoria and the Nomos of the Code: The Digital Commons and Natural Law, Digital Communication as a Human Right, Just Cyber-Warfare**, s. 202.

iletişim de ortadan kaldırılamaz. Bu anlamda, Vitoria'ya göre dünya adeta bir *respublica*'ya benzer, çünkü toplum (*communitas*) paylaşmak (*communicare*), paylaşmak iletişim içinde olmak, insan olmak ise toplumsal bir hayvan olmak demektir. Aklın kullanılması toplumsallığı gerektirdiğine göre, insanın akla dayanan özgürlüğünün sınırı aklının sınırlarından, yani vazgeçilmez olan bir toplumsallık halinden başka bir şey değildir⁶¹⁴.

De Indis Roma'nın hukukundan gelen, İmparatorlukla ve Hristiyanlıkla beslenen, Ortaçağ hukukçuları ve Aquino'nun Aristoteles'yle karşılaşan bilindik düşünsel araçları, yani hukuki/siyasal anlamlara sahip olan eski kelimeleri bir yandan beyaz adamın evrensel hâkimiyet iddialarına karşı kullanan, bir yandan da onlarla eşit insanlar arasındaki iletişimin yeni yollarını bulmaya çalışan özgün bir düşünce çabasıdır. Bu özgünlük onun kolay kolay anlaşılmasına, sınıflandırıcı düşünsel ayrımlara tam anlamıyla sığmamasına ve bu yüzden Vitoria'nın eksiksiz bir modern olarak adlandırılmamasına yol açar; ama yine tam da bu yüzden modernitenin eleştirildiği ya da olgusal gerçekliğinin modern kavramların sınırlarına sığmaz olduğu zamanlarda bize çok temel bir insanlık halini ve kolay kolay kurtulamadığımız ortak gerilimleri hatırlatan, tarihin tozlu sayfalarına gömülmeden oldukça uzak olan bir özgünlüktür bu⁶¹⁵.

4.5. Ortak Bir Dünyanın Bütün Yerlileri

1534 yılında arkadaşı Miguel de Arcos'a yazdıklarından öğrendiğimize göre, eski kıtaya dönen yeni dünya fatihlerinin Salamanca'daki günah çıkarma seansları yoluyla yapılan katliamların gerçek boyutlarını öğrenen Vitoria'yı "deneyim ve bir ömür çalışmayla geçen hayatında" hiçbir şey bu denli utandırmaz ve dehşete düşürmez. Tanrı'nın sureti olan insanlara yapılanların damarlarındaki

⁶¹⁴ Andreas Wagner, *Francisco de Vitoria and Alberto Gentili on the Legal Character of the Global Commonwealth*, s. 7.

⁶¹⁵ Cemal Bâli Akal, *Modernitenin Sonunda, yeniden Vitoria'yla*, s. 82.

“bütün kanı dondurduğunu” söyler Vitoria⁶¹⁶. Yine aynı mektupta anlattıklarına göre, kendisiyle konuşmak ve bu yolla vicdanlarını rahatlatmak isteyen fatihleri gördüğünde Vitoria’nın ilk yaptığı şey onlardan hızlıca kaçmak ve konuyu daha iyi değerlendirebilecek hocalara danışmalarını tavsiye etmek olur; çünkü yerlilerin “bu savaşın tek masumları” olduğunu düşünen Vitoria’nın, herhangi bir eleştiride karşılarındakileri “heretik” ya da “hain” olarak suçlayan fatihlere laf anlatabilmesi son derece zordur⁶¹⁷. Ama yine de, büyük ihtimalle hissettiği vicdani baskının etkisiyle Vitoria 1539 yılında bu gönüllü kaçışa bir son verir ve 1534 yılında kendisini dinlemek için Salamanca Üniversitesine kadar gelmiş olan İmparator Carlos V’in bir zamanlar sıralarına oturmuş olduğu aynı sınıfta İmparator’un otoritesine karşı gelecek ünlü *De Indis* dersini verir⁶¹⁸.

De Indis’in ilk bölümünün temel kaygısı Amerika’nın fethinin dayandığı resmi argümanlara karşı çıkmaktır. Bilindiği gibi, 1493 yılında çıkarılan Papalık fermanlarıyla sömürge dünyası İspanyollar ve Portekizler arasında bölüştürülür ve Açor adalarının yüz mil ötesinde bulunan bütün toprakların Papalık otoritesince Castilla ve León Krallığına verildiği duyurulur⁶¹⁹. Fermana göre, “iradesinden sual olmayan Tanrı’nın otoritesi ve İsa’nın varisi Aziz Petrus’un yetkisiyle” Papa bu toprakları bütün *dominium*’u, şehirleri, kaleleri, üzerindeki insanları, hakları ve yargılama yetkisiyle birlikte ebediyen Castilla ve León Krallarına bağışlar ve bu kralları “buraların efendisi” yapar⁶²⁰. Bu fermana dayanarak hukukçu Juan Palacios Rubios tarafından yerlilere okunmak üzere hazırlanan *Requerimiento* adlı Krallık fermanında ise, Aziz Petrus’un varisinin “Okyanusya kıtasını ve adalarını İspanya Kraliçesine ve Kralına verdiği”, bu nedenle yerlilerin bir karara varıp ya Hristiyan Krallığının “ayrıcalıklı” hâkimiyetini ya da savaş ile köleliği seçmeleri gerektiği söylenir⁶²¹. Ağdalı bir Castilla dili ve son derece özgün Batılı hukuki/siyasal

⁶¹⁶ Miguel de Arcos’a Mektup; **Vitoria, Political Writings**, s. 331.

⁶¹⁷ Miguel de Arcos’a Mektup; **Vitoria, Political Writings**, s. 331, Cansu Muratoğlu, **Modernitenin Sonunda, yeniden Vitoria’yla**, s. 57.

⁶¹⁸ Simona Langella, **Teologia e Legge Naturale, Studio Sulle Lezioni di Francisco de Vitoria**, s. 34.

⁶¹⁹ Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı**, s. 87.

⁶²⁰ P. Vicente Beltrán, **Francisco de Vitoria**, s. 206.

⁶²¹ Salvador de Madariaga, **Hernán Cortés**, Calman-Lévy, Paris, 1953, s. 151-152; Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı**, s. 64.

kavramlara dayanarak hazırlanan bu ferman maceralı Amerika yolculuğunda kimi zaman kendisinden hiçbir şey anlamayan yerlilerin yüzüne okunur, kimi zaman da böyle bir zahmete bile girilmeden fermanın yerlilerden kilometrelerce uzaktaki “boş barınaklara ya da ağaçlara” okunması tercih edilir⁶²². Her iki durumda da yerlilerin vardıkları iddia edilen kararın sonuçları bellidir: Savaş ve köleliktir ne İspanyolcayı ne de İspanyol Tanrısını bilen yerlileri bekleyen⁶²³.

Bu iddialara ve uygulamalara karşı, Vitoria *De Indis*'e İspanyollar gelmeden önce yerlilerin *dominium* sahibi olup olmadıklarını sorarak başlar. Soruya olumsuz cevap verenlerin başvurdukları ilk argüman yerlilerin doğal köleler oldukları argümanıdır. Dünya İmparatorluğu iddialarının akla Cicero'yu getirdiği, Cicero'nun da yanında Aristoteles'le birlikte geldiği düşünsel bir iklimde yerlilerin kendi kendilerini yönetmekten aciz olan ve uygarlığın sınırlarında yaşayan vahşi hayvanlara benzediklerini ileri sürmek kolaydır; en azından, artık evrensel İmparatorluk iddialarını ciddiye almayan ve her kralın kendi krallığının imparatoru olduğunu söyleyen eski dünya dışında daha kolay ileri sürülebilecek bir iddiadır bu. Ne de olsa dünyanın sahibi olduğunu iddia edenlere *rex est imperor in regno suo* ifadesiyle karşı çıkabilecek bir kavramsal donanıma sahip değildir Latince bilmeyen yerliler⁶²⁴. Geniş ormanları, nehirleri, sınırsız olanakları ve doğudan gelen fatihlere oldukça tuhaf görünen geleneklere sahip olan silahsız yerlileriyle, yeni dünya kendisini uygarlıkla tanıştıracak ve “dünyaya dahil edecek” Romalıları bekliyor gibidir. O halde, yeni dünya seferlerinin çok tekrarlanacak olan amacı bellidir. Yerlilerin doğal köleler oldukları tezinin en önemli savunucularından biri olan Sepúlveda'ya göre İspanyollarla karşılaştırıldıklarında “akıldan, muhakemeden ve insani erdemlerden yoksun” gibi görünen bu barbarlar çocuklara ya da kadınlara, hatta daha da fenası “yalnızca maymunlara benzerler⁶²⁵”. Akıldan yoksun olduğu ileri sürülen yerlileri kimi zaman “eksik akıllı” kadınlara

⁶²² Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı*, s. 64.

⁶²³ Antonio-Enrique Perez Luño, *La Polémica Sobre el Nuevo Mundo, Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Editorial Trotta, Madrid, 1992, s. 20.

⁶²⁴ Anthony Pagden, *Lords of All the World, Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-1800*, Yale University Press, New York, 1998, s. 50.

⁶²⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*, der. A. Losada, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1951, s. 33.

ya da çocuklara, kimi zaman da “tamamen akılsız” vahşi hayvanlara benzeten bu iddialarda akıl uygarlıkla, uygarlık da İmparatorluk ve Hristiyanlık savunusuyla birleşir ve Antik Çağ kölelik pratiğini bilenlerin hemen hatırlayabilecekleri oldukça bilindik bir iddiaya başvurulur: Aristoteles’in ifade ettiği gibi, doğuştan köle olan alt-türler için en iyisi efendilerce verilen emirlere itaat etmeleridir⁶²⁶.

Vitoria’nın kölelikle ilgili bu iddialara karşı çıkmak için kökeni itibariyle tam da kölelik pratiğinin bir ürünü olan *dominium* kavramına başvurması, ortak düşünsel dünyayı belirleyen yaygın kabul görmüş terimlerin Skinner’in deyimiyle nasıl “manipüle edilebileceklerinin” ya da dilin farklı amaçlara sahip farklı aktörlerce kullanılan ve bu yanı sıra her zaman değişime açık olan toplumsal iletişimlerin bir ürünü olmasının son derece anlamlı bir örneğidir. Gerçekten, dil ortak olarak paylaşılan ve iletişimin koşullarını belirleyen bir araçlar bütünü olduğuna göre, dilin bu özelliği ortak dilsel ifadelerin oldukça farklı kaygılarla ele alınan ve bazen benzer bazen de karşıt ilkelere dayanan varsayımları içermesine yol açar; temel kavramlar da temel olarak sınırlı sayıda sözcükle potansiyel olarak pek çok şeyi anlatabilme becerisine sahip olan ve dolayısıyla tek bir sözcükle aslında pek çok farklı anlamlara gelebilen dilsel/düşünsel kullanımlardan başka bir şey değildirler. Böyle bir temel kavram olan ve Antik Çağ’dan Salamanca’ya, oradan da yeni dünyaya ulaştığında kendisiyle birlikte pek çok farklı kullanımı beraberinde getiren *dominium* hem Sepúlveda’nın hayvanlardan farksız gördüğü yerlilerin beyaz efendilere tabi olmaları gerektiğini iddia etmesine hem de Vitoria’nın ortada bir efendilik varsa bunun yalnızca kendi kendilerini yönetme özgürlüğüne sahip olan yerlilere ait olması gerektiğini söylemesine olanak verir. Tartışmalı ama kolaylıkla ikame edilemez, dolayısıyla eskiyle yeni dünyayı birleştiren yerdeki düşünsel/siyasal tartışmaların büyük bir bölümünün kendisi aracılığıyla yapılmasına yol açan oldukça temel bir kavramdır *dominium*.

⁶²⁶ Anthony Pagden, “Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate Over the Property Rights of the American Indians”, **The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe**, der. Anthony Pagden, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, ss. 79-87.

Vitoria tıpkı Aristoteles gibi insanı insan yapan özelliğın akla sahip olması olduğunu iddia eder ve yine tıpkı Filozofa benzer bir biçimde insanı dünyanın efendisi kılan şeyin akla dayalı bir hâkimiyet özgürlüğü olduğunu ileri sürer; ama tam olarak aynı iddialar onun kölelik ve bireysel özgürlük söz konusu olduğunda Aristoteles'ten oldukça farklı sonuçlara varmasına yol açar⁶²⁷. Filozofun otoritesine açıkça karşı çıkmayan ama yine de onu kendi Aristoteles'i haline getirmekten çekinmeyen Vitoria, yerlilerin kendilerini idare etmekten aciz doğal köleler oldukları iddialarına karşı, Aristoteles'in aslında hiçbir zaman doğal köleliği kabul etmemiş olduğu argümanını ileri sürer⁶²⁸. Böyle yaparak Aristoteles'e aslında söylemediği bir şeyi söyleten ve Filozoftan ayrılan Vitoria'nın düşünsel dayanağı, her insanın türünün en yetkin haline gelemeyeceğini söyleyen Aristoteles'in aksine, doğanın hata yapmayacağına inanması ve doğanın her insanı öncelikle kendi kendisinin *dominus*'u haline getirdiğini savunmasıdır: "Türlerin büyük bir çoğunluğu için zorunlu olan şeylerde Tanrı ve doğa asla hata yapmaz ve insanın başlıca niteliği akıldır, fakat fiilde gerçekleştirmekten aciz olan potansiyel aslında boşuna gitmiş demektir.⁶²⁹"

"Kendi işlerinde belli bir düzene sahip olan", yani "düzenli bir şekilde yönetilen şehirler, uygun evlilikler, yargıçlar ve beyefendiler, yasalar, meslekler ve ticaret gibi hepsi aklın kullanımını gerektiren" şeylere sahip olan yerliler "diğer insanlar için tartışılmaz olan şeyleri doğru bir şekilde kavrarlar ki bu da aklın kullanımını gerektirir.⁶³⁰" Öyleyse akıl türün büyük bir bölümü için boşa giden ve yalnızca Hristiyanların, beyazların ya da soyluların kullanımına özgülenen ayrıcalıklı bir hediye ya da insanın insana hâkimiyetini meşrulaştıran kadim eşitliksizlerin gerekçesi olamaz. Tanrı'nın sureti olan her insan akla sahip olmasıyla özgür doğar ve özgür yaşar; dolayısıyla doğal kölelik, inançsızlık ya da günahkarlık gibi gerekçelerin hiçbiri insanın akıl uyarınca kendi kendisini yönetmesinin önüne geçemez. Özel ya da kamusal her türlü hâkimiyetin yalnızca Tanrı'nın inayetine

⁶²⁷ Garnsey, **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, s. 209.

⁶²⁸ Vitoria, **Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders**, s. 61.

⁶²⁹ Vitoria, **Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders**, s. 59.

⁶³⁰ Vitoria, **Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders**, s. 59.

bağlı olduğunu ileri süren John Wycliffe ve Richard Fitzralp gibi düşünörlere Vitoria'nın vereceği cevap *dominium*'un vahiyden değil insan doğasından kaynaklandığını, dolayısıyla günahla ya da inançsızlıkla insanın kendi bedeni ve eylemleri üzerindeki hâkimiyetini, yani kendi kendini yönetme özgürlüğünü kaybetmeyeceğini ileri sürmek olacaktır. Aksi bir iddiayla hareket etmenin ve Hristiyan Tanrı'sına inanmadıkları gerekçesiyle Müslömanların, Yahudilerin ya da yerlilerin mülkiyetlerini ellerinden almaya çalışmanın Hristiyanların mülkiyetlerine dokunmaktan farksız olduğunu ve kime karşı yapılırsa yapılsın hırsızlığa yalnızca hırsızlık denmesi gerektiğini söyler Vitoria⁶³¹. Hırsızlığa yalnızca hırsızlık denir ve Hristiyanlar arasında da pek çok hırsıza rastlanır; o halde içlerinde herhangi bir suçlu ya da günahkâr bulunuyor diye siyasal toplumlara savaş açmanın ya da onların kendi kendilerini yönetmelerini engellemenin makul bir yolu yoktur. Böyle bir iddiayla hareket edilirse, yani günahkarlık gerekçe gösterilirse dünyadaki siyasal sınırların her gün değişmesi gerekir; çünkü insanlardan oluştuğuna göre dünyadaki hiçbir toplum hiçbir günahkârı barındırmayacak denli temiz olamaz, ne kadar aksini iddia etse bile.

Bu sebeple, yani bütün insanlar gibi kendi akıllarıyla kendilerini yönetme *dominium*'una sahip oldukları için, Vitoria'ya göre yerliler hem mülkiyet sahibi olma anlamına gelen özel hem de siyasal toplumu kurma anlamına gelen kamusal *dominium* sahibi olabilir ve yine aynı sebeple Papa'nın ya da İmparator'un evrensel hâkimiyet iddialarına karşı çıkabilirler. Bir arkadaşına yazdığı özel bir mektupta Carlos V'in imparatorluk unvanlarını "Kral Fernando'ya sadece 'majesteleri' deniyordu, oysa şimdi Carlos V'i 'majesteleri ve Kutsal Sezar' diye çağırıyoruz, demek ki onun Tanrı olduğunun ileri sürölmesini engelleyen hiçbir şey kalmadı⁶³²" sözleriyle eleştiren Vitoria'nın dünya imparatorluğu iddialarına vereceği cevap yeterince açıktır: Ne Papa ne de İmparator dünyanın efendisi olabilir, çünkü tabii yasa bütün insanları eşit derecede dünyanın efendisi kılar ve insanlar tabii yasanın

⁶³¹ Vitoria, *Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders*, s. 57.

⁶³² Beltrán de Heredia, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomas*, vol 5, s. 31; Pablo Zapatero Miguel, "Francisco de Vitoria and the Postmodern Grand Critique of International Law", *At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, s. 181.

izin verdiği bir özerklik alanı içinde, ortak kararlarıyla (*consensu mutuo gentium*) dünyayı farklı siyasal toplumlara bölerler. Bir kez böyle bir karar verildikten ve insani *ius gentium* kuralları oluşturulduktan sonra hiçbir güç dünyanın evrensel efendisi olduğunu iddia edemez, çünkü ne doğaya ne de insani özerkliğe uygun olan böyle bir iddianın meşru hiçbir dayanağı olamaz⁶³³.

Ama bilindiği gibi ders burada bitmez ve kimilerince sömürgecilik savunusu olarak adlandırılacak bir biçimde, Vitoria İspanyolların yeni dünyada bulunmalarını haklılaştırabilecek birtakım haklı nedenlerden bahseder. Bu nedenlerden en önemlisi, en özgün niteliğe sahip olanı ve bence Vitoria'nın diğer dersleriyle de tutarlı olmaya devam edeni insanlar arasındaki doğal ortaklık ve iletişime (*naturalis societatis et communicationis*) dayanır. Vitoria bir yanıyla insani kararlardan kaynaklanan *ius gentium*'un diğer yanıyla tabii yasanın emredici ilkelerinden meydana geldiğini ileri sürer, çünkü ona göre ortak bir dünyayı paylaşma durumu insanlara aşilamaz birtakım yükümlülükler yükler. Özerk siyasal bütünleri kurma hakkı temelde ortak ve eşit bir insanlıktan kaynaklandığına göre, bir yanıyla kendi kendilerini yöneten insanların bir yanıyla da ortak bir dünyayı ve insanlığı paylaşmaya devam ettiklerini unutmamaları gerekir, nitekim Vitoria'ya göre insanlar gerçekten de bu ortaklığı unutmazlar: “Her şeyin ortaklaşa kullanıldığı dünyanın başlangıcında, herkesin dilediği yeri ziyaret ve seyahat etmesine izin verilmişti. Şeylerin bölünmesiyle bu hak kesinlikle ortadan kaldırılmadı; bu bölünmeyle kavimlerin niyeti hiçbir zaman insanlar arası karşılıklı özgür ilişkiyi engellemek olmadı⁶³⁴”.

İnsanlar arası karşılıklı özgür ilişkinin engellenmesi Vergilius'un sözleriyle “boğulan insanları ıssız bir kıyıya hapseden ve bizi tekrar zalim denizlere sürükleyen⁶³⁵” insanlık dışı bir duruma işaret eder; çünkü toplumsal bir hayvan olan insan, doğası gereği diğer insanların varlığına ve dostluğuna ihtiyaç duyar. Dostluğa dayalı bu iletişim gereğince, yerlilere zarar vermedikleri sürece

⁶³³ Andreas Wagner, **Francisco de Vitoria and Alberto Gentili on the Legal Character of the Global Commonwealth**, s. 7.

⁶³⁴ Vitoria, **Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders**, s. 93.

⁶³⁵ Virgil, **Aeneis**, I. Kitap 539-540; **Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders**, s. 94.

İspanyolların yerlilerin topraklarında seyahat etme (*ius peregrinandi*), onlarla ticaret yapma (*ius negociandi*), bu topraklara yerleşip yerlilerin siyasal toplumunun vatandaşlığına sahip olma (*ius solis*) ve zora başvurmadan dini kanaatlerini onlarla paylaşma (*ius predicandi*) hakkına sahip olduklarını ileri sürer Vitoria.

Bu haklarının hepsini bir araya getiren temel gerekçe insanlar arasındaki doğal ortaklık ve iletişim, yani insanın insanın kurdu değil, yalnızca insan olmasıdır. Özellikle vatandaşlık sahibi olma hakkını tartıştığı yerde, Vitoria insanın toplumsal bir hayvan olduğunu ve bu yüzden hiçbir vatandaşlığa sahip olamayacak hale getirilen bir insana yapılanların büyük bir haksızlık teşkil edeceğini söyler. Bu, Aristoteles'ten alınan insanın toplumsal bir hayvan olduğu önermesinin toplumsallığı siyasallıkla, siyasallığı ise ayrıcalıklı bir yurttaş özgürlüğüyle tanımlayan Aristoteles'ten oldukça farklı bir biçimde kullanılması ve toplumsallığın adeta temel bir hak haline getirilmesidir: yüzyıllar sonra mültecilerin yaşadıkları en büyük felaketin haklara sahip olma haklarının reddedilmesi, yani yalın insan bedenlerinin hiçbir topluluğun korumasından yararlanamayacak hale getirilmesi olduğunu söyleyecek olan Arendt'i hatırlatacak bir biçimde, hiçbir insanın dilediği topluluğun bir parçası haline gelme hakkından mahrum edilemeyeceğini ileri sürer Vitoria. İletişimden ve sosyallikten koparılmış bir yalnızlık hali içindeyken insanın kâğıt üzerinde *dominium* ve *ius* sahibi olduğunun söylenmesinin hiçbir anlamı olmaz; çünkü insan doğmak ortak bir dünyayı paylaşmak, bu dünyada diğerleriyle birlikte kendine bir yer bulmak ve kendi yetilerini geliştirebilecek toplumsal bir dünya içinde yaşayabilmektir. Dolayısıyla, Vitoria düşüncesinde insan doğmakla insan olmak ve bir yandan insan haklarına sahip olmak bir yandan da yurttaş haklarından mahrum kalmak gibi ayrımlara yer yoktur. Ortak bir dünyayı paylaşan bütün insanlar doğal olarak eşit ve özgür olduklarına göre, bir siyasal topluluğu nitelik olarak diğerlerinden farklılaştıran ve onu ayrıcalıklı bir yurttaş özgürlüğüyle tanımlayan ayrımların hiçbirinin gerekçesi akla ve insan doğasına dayanamaz. Bu toplumsal alana dahil olma özgürlüğünün reddedilmesi ve bazı insanların yurttaşlık haklarından mahrum edilmesi aslında

“ıssız kayalara hapsedilen” insanın “dünyasızlaştırılması” anlamına gelir⁶³⁶; oysa ortak bir dünyada yaşamak ortak bir dünyayı paylaşmak, paylaşmak iletişim içinde olmak, iletişim içinde olmak ise insanın doğa uyarınca kendisine verilen özgürlüğünü kullanıp dilediği topluluğun parçası olabilmelerini sağlayabilmektir. Bir siyasal toplumun parçası olabilmek yalnızca doğal zorunlulukların üzerine çıkıp yurttaş olma ayrıcalığına sahip olanların ya da kendilerini belirli bir din, millet ya da kavim uyarınca tanımlayanların ayrıcalığı değil, bütün insanların ortak bir iletişimsel alanda kendi özerkliklerini koruyarak var olabilmeleridir⁶³⁷.

Bütün dünya adeta tek bir *respublica*'ysa ve küçüklü büyüklü diğer bütün *respublica*'ların varlık sebebi bu ilksel siyasal toplumun ortaklığına dayanıyorsa, hiç kimse bu ortak dünyanın yabancıya ya da barbarı olamaz. Herkesi dilediği yere gitmekte ya da kalmakta, dilediği topluluğun parçası olmakta özgür kılan ve hepimizi ortak bir dünyanın eşit yerlileri haline getiren bir yaklaşımdır söz konusu olan.

4.6. İletişimi, Özerkliği ve Efendiliği Eleştirel Bir Biçimde Yeniden Düşünebilmek

Vitoria'nın insanlar arasındaki doğal ortaklık ve iletişime dayanan düşüncesi sıklıkla sömürgecilik savunusu yaptığı gerekçesiyle eleştirilir; çünkü insanlar arası iletişimin gerçekleştirilmesinin pek çok farklı yolu olmasına rağmen, serbest ticaret özgürlüğüne dayanan modernitenin seçtiği yolun oldukça eşitsiz bir iletişime yol açan sömürgecilikten başka bir şey olmadığı iddia edilir. Bu nedenle, örneğin Anghie serbest ticaret özgürlüğü adı altında yerlileri egemenlik haklarından mahrum eden Vitoria'nın tam da bu nedenle modernitenin sömürgeciliğini iyi kavramış “kurucu” modernlerden biri olduğunu ileri sürer⁶³⁸.

⁶³⁶ Remzi Orkun Güner, *İnsan Haklarına Eleştirel Yaklaşımlarda Özne Sorunu*, s. 392.

⁶³⁷ Etienne Balibar, *Eşitlik Özgürlük, Siyasal Denemeler 1989-2009*, çev. Oylum Bülbül, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 79.

⁶³⁸ Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, s. 28.

Anghie'nın bu iddiasına karşı çıkacağım, çünkü Vitoria'nın *ius gentium* ve *dominium*'u her zaman birlikte düşünmeye çalıştığını unutmamak gerektiğini düşünüyorum. İnsanlar arası doğal ortaklık ve iletişimin çoğunlukla ne kadar büyük eşitsizlikler doğurduğunun ve Romalılar dahil hırslı bütün imparatorlukların ortak dünyanın uygarlaştırılması iddiasıyla hareket eden “kan dondurucu” fatihler olduklarının fazlasıyla farkındadır Vitoria. O, tam da bu yüzden, ne yapılsa yapılsın engellenemeyecek olan insanlar arası iletişimi yerlilerin özerk siyasal bütünler kurma hakkıyla dengelemek ve iletişim ile özerkliği bir arada düşünmek ister⁶³⁹. Eğer egemenlik belirli sınırlarla çevrilmiş bir toprak üzerindeki sınırlanması mümkün olmayan mutlak bir hâkimiyet anlamına geliyorsa, yerlilerin siyasal *dominium*'ları egemenlikle tanımlanamaz; ama yine de bu, yerlilerin özerk siyasal bütünler kurma hakkına sahip olmadıkları anlamına gelmez. Vitoria'nın yerlilerinkiler de dahil “eksiksiz” toplumlar olarak tanımladığı bütün özerk siyasal toplumlar kendilerinde eksiksiz olan, yani kendi yasalarına, kamu görevlilerine ve kendi yargılama yetkilerine sahip olan özerk topluluklardır. Avrupalılar da dahil bütün özerk toplumları birleştiren ve onların modern egemenlik düşüncesiyle tanımlanmalarını engelleyen şey, Vitoria düşüncesinde özerkliğin sınırsızlık anlamına gelmemesi ve aksine, bütün insanları birbirine bağlayan iletişimin siyasal özerkliğin varlık koşulu haline getirilmesidir.

Özerkliği ortak bir insanlık durumuyla sınırlamaya çalışan bu yaklaşım Avrupalılar ile Avrupalı olmayanlar arasında niteliksel bir ayrım gözetmez ve tam da bu yüzden insanlar arası iletişime dayanan benzer iddiaların Avrupa topraklarında da ileri sürülebilmesini mümkün kılar. Vitoria'nın gözde öğrencilerinden biri olan Domingo de Soto'nun yoksul dilencilerin yurttaşları olmadıkları şehirlere ya da ülkelere girmelerini yasaklayan ve sınırlarından içeri kimin girip kimin giremeyeceğini belirleme iktidarını kendilerinde bulan Avrupalı yöneticilere *De Indis*'teki aynı argümanlarla karşı çıkması oldukça anlamlıdır. Yoksulları insanlıktan çıkmış “ölümün gölgeleri” ya da “kırpılmış koyunlara”

⁶³⁹ Georg Cavallar, **The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria**, s. 108.

benzeten ve siyasal toplumun özerk sivil alanının gölgelerden ve hayvanlardan korunması gerektiğini iddia eden yasalara karşı oldukça bilindik bir dostu, yani “boğulan insanları ıssız bir kıyıya hapseden ve bizi tekrar zalim denizlere sürükleyen” yasaların insafsızlığından dem vuran Vergilius’a başvurur ve nefes alma hakkı kadar temel bir hak olan iletişim özgürlüğünün keyfi bir biçimde sınırlandırılmayacağı ileri sürer Soto⁶⁴⁰.

Ama iyi bilindiği gibi Avrupa’nın, hatta birkaç kuşak içinde Salamanca Ekolünden gelen hocaların bile başvuracakları modern yol nefes alma hakkının modern devletlerin ulusal sınırlarıyla sınırlanması, modern olmadığı iddia edilen diğer toplumların nefeslerinden ise son raddesine kadar faydalanılması olacaktır. Vitoria’nın özgün kullanımını *dominium*’u sınırsız bir irade olarak tanımlamaz; ama bu tam da oldukça özgün bir kullanım olduğu için, *dominium*’un efendiliğe yönelik kendi tarihsel kullanımları modern dünyaya taşınmakta ve farklı kullanımlarla yeni koşullara uyarlanmakta hiç zaman kaybetmez; Aristotelesçi erekselliğin geri kalmış skolastik bir gelenek olarak kabul edilip gözden düşmesi, hatta Tanrı’nın bile dünyevi olandan tamamen dışlanması da efendilik pratiğinin düşünsel yansımalarının ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Hobbes’un çok açık bir biçimde farkında olduğu üzere, *Leviathan* Tanrı’nın sınırsız iradeyle her şeyi yoktan var ettiği yaratım işleminin analogik bir temsilcisi, yani ölümlü bir Tanrı’dan başka bir şey değildir⁶⁴¹.

Bu dünyevi Tanrı’nın oluşumu insanların bir araya gelip kendi kendilerine verdikleri bir karara dayanır, ama doğa durumunun güvencesizliği onun her şeyden önce insan için mutlak anlamda vazgeçilmez bir efendi olması gerektiğini gösterir. “Tanrı’nın sonsuz gücünün sekülerleştirilmiş bir versiyonu olan⁶⁴²” bu egemenlik kendisi dışında başka hiçbir şeyden kaynaklanmadığını, bölünmezlikle devredilmezlik gibi özellikler barındırdığını ve gerçek anlamda özgür olmak için kendisine tabi olmaktan başka bir yolumuz olmadığını söyler; özgürleştirici her

⁶⁴⁰ Annabel S. Brett, *Changes of State, Nature and the Limits of City in Early Modern Natural Law*, s. 17.

⁶⁴¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 81.

⁶⁴² Wendy Brown, *Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik*, s. 95.

efendi gibi. Tarihteki farklı efendilerin iddialarını ortak bir biçimde bir araya getiren bir şekilde, egemenlik düşüncesi/pratiği bize sürekli tek başına kaldığımızda kendi kendimizi yönetemeyecek kadar bölünmüş olacağımızı, bu yüzden birleşmeye ve bu birleşme vasıtasıyla pasiflikten aktifliğe geçmeye ihtiyacımız olduğunu hatırlatır. Bu anlamıyla, iddia bir yanıyla aslında oldukça bilindik olan, yaratıcı bir irade altında tabi olmanın ve özgürlüğün aynı anlama geleceği, çünkü son sözü söyleme hakkına sahip olan birleştirici bir güç olmadan insanın kendi yolunu bulamayacağı iddiasıdır⁶⁴³. Dolayısıyla, kendisine tabi olanları içte ve dışta koruduğunu, mutlak bir toprak üzerinde tartışmasız bir yargılama yetkisi (*dominium iurisdictionis*) hâkimiyetine sahip olduğunu, kendi üstünlüğüyle çokluğa birleştirici bir hayat –adeta bir ruh– vererek onun özgürleşmesini sağladığını ve bu özgürlük uyarınca kendisinden başka bir şey tarafından belirlenmeyecek bir biçimde dışta da bağımsızlaştığını ileri sürer egemenlik düşüncesi.

Oysa suyun akış yönünün tersine ilerleyen eleştirel tarih okumalarının ve elbette bu çalışmanın göstermeye çalıştığı gibi, hiçbir efendi iddia ettiği kadar özgürleştirici ve bağımsız olmayı başaramaz, bu ölümlü bir Tanrı olsa bile. İnsanların büyük bir bölümünün hukuki kişilik sahibi olmalarının reddedildiği ve siyasal topluma aidiyetin temelde bir ayrıcalık olarak görüldüğü tarihsel anlarda, yalnızca insan doğmalarıyla bütün insanların siyasal topluma eşit bir biçimde ait olan hukuki kişiler olduklarını söylemek kendi içinde özgürleştirici bir adımdır; ama modernitenin eski zamanlardan geri kalmayacak denli şiddetli olan tarihi ortak, pasif ve soyut bir hukuki kişiliğe hâkim olma anlamına gelen egemenliğin de yeri geldiğinde son derece baskıcı olabileceğini gösterir bize, bütün hâkim iradeler ve hâkimiyeti temel alan özgürlük şarkıları gibi. İster Locke gibi öncelikli olanın bireysel özgürlük olduğunu düşünelim, ister Rousseau gibi önceliği sivil özgürlüğe verelim, her ikisini de son tahlilde hâkimiyete ilişkin mutlak bir özgürlükle birleştirmekten kaçamadığımız sürece, özgürlüğü egemen bir iradeyle

⁶⁴³ Etienne Balibar, **Eşitlik Özgürlük, Siyasal Denemeler 1989-2009**, s. 83; Şeyla Benhabib, **Buhran Çağlarında Haysiyet, Zor Zamanlarda İnsan Hakları**, çev. Barış Yıldırım, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 137.

özdeşleştirmekten de kaçamayız. Özgürlüğün egemen bir iradeyle özdeşleştirilmesi ise bu iradenin eninde sonunda bir şeylere –toprağa, akarsulara, gökyüzüne, kendisini oluşturan ama yine de tam olarak kendisi olamayan bütün insanlara, topluca– hâkim olmak istemesi anlamına gelir⁶⁴⁴.

Egemen irade içsel sınırlar üzerinde sahip olduğu üstünlük iddiasıyla dışarıda tam olarak bağımsız olduğunu iddia eder; oysa yine tarihin bize göstermiş olduğu gibi, en sarsılmaz olduğunu iddia eden efendi irade bile kendi kölelerine – yani diğerlerine– bağımlı olmaktan kurtulamaz. Her şeyden önce bir ilişki olan hâkimiyete dayalı özgürlük kendinden başka hiçbir şeye bağımlı olmayan bir bağımsızlık değil, başkası pahasına ve başkası üzerinden elde edilen görece bir özgürlüktür. Aquino'nun dikkat çektiği gibi, Tanrı olmadıklarına göre en güçlü gözükten *dominus*'ların bile korkutup ikna edecekleri insanlara, yani başkalarına ihtiyacı vardır. Bu, dünyadaki bütün insanların az ya da çok ama mutlaka birbirlerine bağımlı olmaları anlamına gelir; dolayısıyla bağımsız egemenlik iddialarına dayanan modernitenin tarihi de ancak bu bağımlılık ilişkileri çerçevesinde okunabilir. O halde, uluslararası hukukun modern sömürgecilikten bağımsız olarak düşünülmemeyeceğini söyleyen Anghie'ye bu noktada gerçekten de hak vermek gerekir.

16. yüzyıldan beri gerçek anlamda küreselleşmeye başlayan modern dünya, bir yandan bağımsız olduklarını iddia edip kendi özgürlüklerine sıkı sıkıya sarılmaya çalışan, bir yandan da hukuksuz, siyasetlessiz, akılsız ve medeniyetsiz oldukları iddiasıyla başkalarının özerklik haklarını reddeden, ama onların varlığına, toprağına, akarsularına ve emeklerine dayananların dünyasıdır⁶⁴⁵. Bir yandan başkası pahasına özgürleşmeye dayanan bir yandan da bu niteliğini gizlemeye çalışan böyle bir ilişkiselliğin 21. yüzyıldaki sonucu, tam da var olan eşitsizliklerden kaynaklanan ve dünyanın yoksullaştırılan bölgelerinden

⁶⁴⁴ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında, Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, s. 222-223.

⁶⁴⁵ Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-system and the Limits of Modernity", İngilizceye çev. Eduardo Mendieta, *The Cultures of Globalization*, der. Fredric Jameson & Masao Miyoshi, Duke University Press, Durham and London, 1998, s. 4.

zenginleştirilmiş/özgürleştirilmiş bölgelerine yönelen insani göçlerin önüne kalın duvarlar örerek geçilmeye çalışılmasıdır. Birkaç on yıl önce ileri sürüldüğü gibi dünyanın pek de düz olmadığını fark eder, zaten düz olmaması gerektiğini iddia eder ve egemen iradenin sarsılmasından duyduğu korkuyla kendisini dünyanın geri kalanından ayırmak ister 2010’lu yılların görece varlıklı/özerk insanı. Brown’un ifadesiyle “söylemsel açıdan yasadışı istilacıları engelliyormuş gibi resmedilen ve bu amaçla devreye sokulan duvarlar, aslında küresel eşitsizlikle veya yerel sömürgeci tahakkümle yüzleşmeyi önleyen bir perde çeker” ve “ayrıcalıkların sömürülenlere bağımlılığının ve tahakküm edenlerin direnişindeki payının inkâr edilmesine olanak sağlar⁶⁴⁶.” Eşitsizliklerle ve korku dolu belirsizliklerle yüzleşmekten kaçmak için en sık başvurulan yöntemdir sarsılmaz ve hesap vermez bir iradenin yanılmaz kollarıyla duvarlarına sığınmak.

Oysa dünyanın geri kalanları, yani ortak bir dünyayı hep daha eşitsiz biçimlerde paylaşmak durumunda kalmış olanları dünyanın bir dönem sanıldığı gibi düz olmadığını zaten her zaman bilir ve buna göre yaşamak durumunda kalırlar. Dünyanın birbirine bağımlı olan küresel insanlardan oluştuğunu ileri sürebilmek için hayatı kolaylaştıran teknolojik yenilikleri ya da hızlı para akışına dayanan yeni finansal sistemleri beklemek gerekmez; zira 16. yüzyıldan beri zaten “bir yerde” olan kaçınılmaz olarak “diğer yerde” olanları etkiler⁶⁴⁷. 20. yüzyılın son çeyreği ya da 21. yüzyılın başındaki küreselleşmeyi yeni hale getiren 1945’ten beri gelişmiş olarak adlandırılan devletlerde çeşitli hak mücadeleleri sonucu elde edilen sosyal hakların 1970’lerin sonu itibariyle giderek törpülenmeye başlaması; sermayenin yalnızca hammadde değil, üretim/dağıtım dahil bütün alanlarda giderek dünyanın tümüne dayanan ve oldukça karmaşık biçimler alabilen esnek işgücü ağlarına dayanması ve ulaşımın akıl almaz hızı sayesinde mutlak mekân algısının giderek kırılmasıdır⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ Wendy Brown, **Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik**, s. 145.

⁶⁴⁷ Matthew Sparke, **Introduction Globalization, Ties, Tensions and Uneven Integration**, Wiley-Blackwell, 2013, s. 4.

⁶⁴⁸ Matthew Sparke, **Introduction Globalization, Ties, Tensions and Uneven Integration**, s. 4; Colin Crouch, **Post-Demokrasi**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016, s. 100.

Gerçekten, yaygın adıyla sermaye ya da küresel kapitalist pazar ekonomisi ulusal devletlere bağlı mutlak mekân algısının yerinden oynamasını ister ve devlet müdahalesinin en aza indirildiği küresel bir dünyada serbest ticaret ve rekabetin herkesin yararına olacağını iddia eder. Sürekli büyümeye, bunun için yeni pazarlar bulmaya ve kârlarını artırıp zararlarını düşürmeye programlanmış kapitalist bir ekonomi kârlı yatırım yapabileceği bölgelere, bu bölgelerdeki tercihen sendikasızlaştırılmış ucuz ve esnek işgücüne, gerekirse bir bölgeyi terk edip başka bir bölgeye geçmeye ya da bunların hepsinde birden iş görmeye ihtiyaç duyar⁶⁴⁹. Bu esnek iş görme ihtiyacı mutlak yer algılarını geçersiz kılar ve dünyayı bazı insanlar için sınırsız bir fırsat özgürlüğü cennetine dönüştürür, ama sadece bazı insanlar için. “Çokuluslu şirketler ile milyarder girişimciler için düz, geri kalan herkes için ise çetin, pürüzlü, eşitsiz” bir dünyadır bizim dünyamız⁶⁵⁰.

Küresel dünyanın insani bağımlılığı eşitsizdir; çünkü birilerinin özgürlüğü birilerinin güvencesizliği, kırılganlığı, hatta dünyasızlaştırılması demektir⁶⁵¹. Birilerinin doğdukları ve geçimlerini sağladıkları topraklardan zorla sürgün edilmeleri, ortak olanın dışlayıcı bir biçimde özelleştirilmesi, sürgün yoluna başvurulmasa bile karşılıklı bağımlılık ilişkileri uyarınca bazılarının yaşamlarını devam ettiremeyecek hale getirilmeleri, doğal kaynaklara ya da yaşam alanlarına el koyulması ve buna rağmen kimilerine gidebilecek başka hiçbir yer bırakılmaması dünyasızlaştırmanın en bilinen ve sık karşılaştırılan örneklerindedir. Dünyasızlaştırma bazen seyahat etme özgürlüğünü sınırlar bazen de insanları seyahat etmeye zorlar, ama her durumda birilerini ortak bir dünyanın dışında bırakır.

Çetin, engebeli ve kimileri için pürüzsüz kimileri için de bir hayli pürüzlü olan böyle bir dünya siyasal bağımsızlık iddialarını oldukça savunmasız bir hale getirir, çünkü aslında hiçbir toprak ya da toplum kendini insanlar arası bağımlılıktan

⁶⁴⁹ David Harvey, **Kozmopolitlik ve Özgürlük Coğrafyaları**, çev. Cansu Başeren, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 67.

⁶⁵⁰ David Harvey, **Kozmopolitlik ve Özgürlük Coğrafyaları**, s. 69.

⁶⁵¹ Judith Butler & Athena Athanasiou, **Mülksüzleşme, Siyasaldaki Performatif**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 10.

tam olarak kurtaramaz. Belirli bir toprak üzerindeki bölünmez hâkimiyete dayanan mutlak irade, uzamı sabit/hareketsiz bir yaşam alanı olarak görür ve bu somut alan üzerinde soyut süreklilik iddialarında bulunur; oysa dünya her şeyden önce ilişkilerin ve devinimlerin mekânıdır⁶⁵². Bu sayısız ilişkilerin sonucu olarak, giydiğim kıyafetlerin hangi insanlar tarafından nerelerde üretildiğini bilemem, yediğim yemeğin bana hangi yollardan ulaştığını tahmin bile edemem, aynı şehrin aynı parkında birlikte oturduğum bir kadının buraya hangi denizleri aşarak geldiğini ya da hangi denizleri aşarak buradan gitmek istediğini tam olarak asla anlayamam. İlişkisel bir bakış geliştirmedim zaman aslında kendimi bile tanıyamam.

Bunların hepsi benim yalnızca bir insan olduğumu, yani farklı ilişkiler içinde hayatımı belirleyen ve beni diğer herkesten etkilenmek zorunda bırakan bir insanlık halinden istesem de kurtulamayacağımı gösterir. Avutucu bir mutlak hâkimiyet arzusuyla bu ilişkisel etkilenmelerin ya da bağımlılıkların önüne geçemem, çünkü insan olmam ortak bir dünyayı paylaşmamı ve ona farklı şekillerde maruz kalmamı gerektirir. Ama bu ilişkisel alanın, mekânın ya da dünyanın etkileri en azından kendi üzerimde son derece mutlak olduğuna, yani insanlar arası bağımlılığın eşitsiz etkilerini son derece acı bir şekilde hissedebildiğime göre, en azından kendi üzerimde söz sahibi olmaya çalışmam ve beni etkileyen eşitsizliklere karşı gelmem gerekmez mi?

İletişimi ve özerkliği bir arada düşünmeye çalışan bu soru bizi aynı soru üzerinde düşünmeye çalışan Vitoria'ya yakınlaştırır; ama soruya gerektiği gibi cevap verebilmek için Vitoria'nın zamanında kolaylıkla yapamayacağı bir şeyi yapmamız, yani iletişim ve özerklik arasındaki ilişkiyi değerlendirirken *dominium* kavramını eleştirel bir süzgeçten geçirmemiz gerektiğini düşünüyorum. Evrensel hâkimiyet iddialarına dayanan insanlar arası iletişimin eşitsizliğini yerlilerin siyasal özerkliğiyle dengelemeye çalışır ve akla dayalı bir *dominium* kavramına dayanarak yerlilerin hak sahibi olamayacaklarını iddia edenlere karşı, tam da aynı *dominium* kavramıyla yerlilerin de tıpkı Avrupalılar kadar hak sahibi olabileceklerini göstermek ister Vitoria. Akla dayalı eşitsizliğin eşitlikçi bir kullanımını içeren

⁶⁵² David Harvey, *Kozmopolitik ve Özgürlük Coğrafyaları*, s. 159.

böyle bir iddia oldukça önemlidir, ama bir yerden eşitliği sağlamaya çalışırken başka bir yerden farklı eşitsizlikler yaratma potansiyeline sahip olan *dominium* çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere aslında iki ucu keskin bir bıçaktır. Bir yanıla yerlilerin haklarını savunmak isteyen, diğer yanıla –ya da tam da bu yüzden– ise akla dayalı ayrıcalıklı bir özgürlüğe gönderme yapmaya ve dolayısıyla farklı türden eşitsizlikleri onaylamaya devam eden bir iddiadır bu *dominium* sahibi olma iddiası.

Dominium'un iki farklı kullanımına sebep olan bu iddianın ikili niteliğinin en belirgin örneği Vitoria'nın kadınlara yaklaşımıdır: *De Potestate Ecclesiastica Relectio Secunda* adlı dersinde kadınların yüksek dini görevlere getirilip getirilemeyeceklerini tartışan Vitoria bu konudaki geleneksel düşüncelerin aksi yönde bir görüş iddia etmenin hiç de saçma olmadığını, ama yine de yeni bir tez geliştirmemek için otoritelerin görüşlerini tekrarlayacağını söyler ve kadınların dini görevlere getirilmemeleri gerektiği sonucuna varır. Bu sonuca varılmasını sağlayan, karşı çıkmadığı otoritelerden Paulus “kadınların kilisede konuşamayacaklarını” ve eğer bir şey öğrenmek istiyorlarsa “bunu kocalarına sormaları gerektiğini” buyurur, Filozof ise yönetim kadınlarda olduğunda bütün siyasal toplumların yolsuzluğa batacaklarını ileri sürer⁶⁵³. Bunca yıldır o kadar aziz ve bilge kadın gördüğünü, ama hiçbir kilisenin kilise iktidarını onlarla paylaşmamış olduğunu söyleyen Vitoria “yeni bir tez geliştirmemek için” otoritelere karşı gelmemeyi tercih eder ve diğer derslerinde de erkeklerin kadınlar üzerinde *dominium* sahibi olduklarını yinelemeye devam eder. Üstelik doğa ve hayvanlar söz konusu olduğunda yeni bir tez geliştirip geliştirmeme çekincesine bile kapılmaz Vitoria: insan doğanın ve hayvanların efendisi olduğuna göre, onlara insanlarca yapılan hiçbir şeye haksızlık adı verilemez.

Vitoria'nın bu kullanımları hâkimiyete ilişkin özgürlük anlayışının ve bu anlayışa dayanan ikiciliklerin ne kadar çok yönlü bir şekilde işleyebileceklerini ve *dominium*'un aslında sadece köleler ya da serflerle değil, hâkimiyet altına alınmaya

⁶⁵³ Vitoria, *De potestate ecclesiastica relectio secunda*, *Relecciones Jurídicas y Teológicas*, s. 680.

çalışılan diğer her şeyle de –kadınlar, çocuklar, hayvanlar, eşcinseller, yabancılar, bitkiler, toprak ve akarsular– ilgili olduğunu gösterir; zira hâkimiyete dayalı özgürlük kendisini hep bir pasif doğa ya da edilgenlik karşıtlığıyla özdeşleştirir. Bu, “hem insan hem de doğa üzerindeki tahakkümün eleştirisi için ortak, bütünleştirici bir çerçeveye ihtiyacımız olduğunu⁶⁵⁴” ve bunun yolunun ancak kapsamlı bir “efendi özne” eleştirisiyle mümkün olabileceğini gözler önüne serer; zira farklı türlerdeki eşitsizlik unsurları hep kadim bir efendi kimliğinde, yani *dominus*’ta düğümlenirler. Kadınlar, çocuklar, hayvanlar, doğa ve –Vitoria’yı dışarıda tutarsak– farklı renkteki ya da coğrafyalardaki bütün yerlileri “rastlantısal olmayan bir birliktelik içinde” bir araya getiren ve farklı eşitsizliklerin birbirlerinden beslenmesini sağlayan şey, Antik efendilerin tarihten silinmesiyle kolayca ortadan kalkmayan ayrıcalıklı bir insan kimliği, yani Plumwood’un ifadesiyle “efendi modeli”dir⁶⁵⁵. Çoklu dışlamalarla tanımlanan bu efendi modeli kendi içinde bazı eşitsizliklere karşı gelinmesini sağlayabilir, ama kolaylıkla başka eşitsizliklerin pekiştirilmesine de yarayabilir. Örneğin tam olarak bu model, yani hâkimiyete dayanan kadim bir özgürlük şarkısı yoluyla topraklarımızı sömürgecilerden korumaya çalışabilir; ama bu toprakların ve üstündekilerin sadece size ait oldukları gerekçesiyle kadınlar, çocuklar, hayvanlar, doğa ya da doğallaştırılan diğer bütün varlıklar üzerinde mutlak bir hâkimiyet iddiasında bulunabilirsiniz. Dolayısıyla, aslında birbirini besleyen bir “arabağlantılı ikicilikler kümesidir⁶⁵⁶” sahiplik/efendilik/beyefendilik, yani aynı anda pek çok şeyi anlatabilen tek bir kelimeyle *dominium* ilişkisi.

Dil, “gerektiğinde kazılıp çıkarılacak ve uyarlanarak yeni kullanımlara açılacak bir kavramsal silahlar deposu⁶⁵⁷”ysa, Vitoria’nın tam olarak yapamadığını yapmak ve hem eşitsiz bir iletişimi daha eşit bir hale getirmeye çalışmak hem de eşitsizlikleri dengelemeye çalışırken farklı ya da yeni eşitsizlikler yaratmamaya gayret etmek gerekir. O halde, mesele özerkliği dışlayıcı olmayan daha eşitlikçi

⁶⁵⁴ Val Plumwood, **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, s. 10.

⁶⁵⁵ Val Plumwood, **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, s. 35.

⁶⁵⁶ Val Plumwood, **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, s. 66.

⁶⁵⁷ Val Plumwood, **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, s. 66.

biçimlerde düşünme, iletişimsel bir bağımlılık anlamına gelen ortak bir dünyada olma halini daha eşit/özgür yollarla paylaşmayı deneme ve özgürlüğü hâkimiyetten ayırmanın yollarını ya da yeni kullanımlarını bulabilme meselesidir⁶⁵⁸.



⁶⁵⁸ Judith Butler & Athena Athanasiou, **Mülksüzleşme, Siyasaldaki Performatif**, s. 25.

SONUÇ

Bu çalışmaya “insan nasıl ve neden küresel bir dünyanın belirli bir toprağının, bu toprak üzerindeki belirli bir toplumun ve bu toplum içinde belirli bir birey olarak kendi kendisinin sahibi/hâkimi olabilir? Maddi şeylerin sahipliği/hâkimiyeti insanın kendi kendisinin, yani kendi yetilerinin, iradesinin ya da aklının sahibi olmasından mı kaynaklanır? Eğer böyleyse insan adeta farklı bir ‘şey’ gibi kendi kendisine nasıl hâkim olabilir? Hâkim olunan bu şey nedir ya da maddi şeyler/insani şeyler arasında hâkimiyet/sahiplik açısından herhangi bir fark var mıdır?” sorularıyla başladım ve *dominium*’un farklı kullanımlarıyla bu sorulara cevap aramaya çalıştım.

Amacım karmaşık toplumsal etkileşim süreçlerinde aynı sözcüklerin oldukça farklı şekillerde kullanılabileceğini göstermek, belirli dönemlerde farklı kaygılarla ele alınan ortak sorunların ortak bir hukuk/siyaset dilini oluşturduğuna dikkat çekebilmek ve *dominium*’un yüzyıllar boyunca Batı’nın hem dünyayı hem de kendi kendisini düşünebilmesini sağlayan düşünsel bir anahtar niteliğinde olduğunu gözler önüne serebilmektir. Bu amaçla, temel ve en yaygın kullanımlarında hâkimiyete dayalı bir özgürlük anlamına gelen *dominium*’un hem köleciliği meşrulaştırmak hem de köleciliğe karşı çıkabilmek için kullanılabilen temel bir terim olduğunu göstermeye çalıştım ve dünyayı kavramaya/dönüştürmeye çalışan her soyutlama gibi, *dominium*’un da iki ucu keskin bir bıçak olduğunu sıkça vurguladım.

Gerçekten *dominium* iki ucu keskin bir bıçaktır; çünkü dilin, kavramların ve ortak varsayımların sınırları ciddiye alınmanın ve başkaları tarafından duyulmanın sınırlarıdır. Koselleck’in ifade ettiği gibi, “dil müthiş bir soyutlama başarısıdır”, zira olayların ve etkileşimlerin sonsuz değişkenliği içinde, dil bize sınırlı sayıda sözcükle potansiyel olarak pek çok şeyi anlatabilme olanağı verir; dilsel deneyimler içinde en kalıcı olanlar da tek bir sözcükle aslında en çok şeyi anlatmaya çalışırlardır. O halde, kalıcılığı *dominium*’un en önemli başarılarından: o, tek kelimeyle güç, özgürlük, hâkimiyet, efendilik, sahiplik ya

da bireysel hak anlamlarına gelir. Ama yine tam da bu nedenle *dominium*'un başarısı aslında onun en büyük trajedisidir: efendilik/sahiplikten kaynaklanan bir özgürlük nasıl bir özgürlük olabilir? Mutlak, sınırsız ve denetimsiz bir iradeye ya da akla sahip oldukları söylenen efendiler gerçekten de böyleler midir? Bütün insanlar, hayvanlar, bitkiler hatta cansız varlıklar tarafından ortak olarak paylaşılan bir dünyada kim sandığı kadar mutlak, hâkim ya da özgür olabilir? Ortak bir dünyanın bitmek tükenmez ilişkiselliği efendilik/sahiplik/hâkimiyet iddialarını sürekli boşa çıkaran trajedilere ya da sorgulamalara yol açmaz mı? Zorunlu bir ortaklıktan kaynaklanan ilişkisellikler ne zaman tam olarak denetim altına alınabilirler ki?

Kendi kendimizi yönetme kudretine sahip olmadığımızı iddia edenlere karşı başvurmak zorunda kaldığımız, ama bu başvuru sırasında kendimizi ve diğerlerini –toprağı, akarsuları, hayvanları, ağaçları, kadınları, çocukları, bütün dünyanın farklı yerlilerini ya da kendi bedenimizi– şeyleştirme gibi bir tehlikeden tam olarak kurtulamadığımız iki ucu keskin bir bıçaktır hâkimiyete dayalı özgürlük. O halde, bu ikili nitelik kendimize ve dünyamıza yöneltmemiz gereken eleştirilerin iki yönlü olmasını gerektirir: birbirimizle ve şeylerle ilişki kurmanın hem özgürleştirici hem de eşitlikçi, bir yandan özerk olan ama aynı zamanda dışlayıcı da olmayan yollarını nasıl bulabiliriz? Kaderimizi eşitsiz biçimlerde başkalarının ellerine teslim etmeden özgürlükçü/eşitlikçi bir iletişimsel bağımlılık ya da bağlılığı nasıl düşünebiliriz? Eşitsizliklere ortak bir insanlık düşüncesiyle karşı çıkarken insanlığın eşitsiz biçimlerde sürekli yeniden pay edilmesini nasıl önleyebiliriz? Zorlayıcı mülksüzleştirme pratiklerine karşı çıkarken kendimizi bir mülk, yani hâkim olunan bir şey haline getirmenin nasıl önüne geçebiliriz?

Sorularla başlayan bu çalışma yine sorularla bitiyor ve hem iletişimi hem de özerkliği bir arada düşünmeyi gerektiren bu sorulara gelecekte ortak bir yanıt bulabilmeyi umuyor, elbette eleştirel düşünce çabalarının hiçbir zaman son bulmayacağına bilincinde olarak ve önemli olanın hazır cevaplarla yetinmek değil, yeni sorular sorabilmekle ilgili olduğunu düşünerek.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor. **Critical Models. Interventions and Catchwords**, Columbia University Press, New York, 1998.

Aertsen, Jan A. "Aquinas' Philosophy in its Historical Settings", **The Cambridge Companion to Aquinas**, der. Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Akal, Cemal Bâli. "Açıklamalar: Vitoria'nın Göndermeleri Hakkında", **Dersler**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017.

Akal, Cemal Bâli. "Aydınlanmanın Sonu ve Vitoria", **Felsefelogos**, Yıl 20, Sayı 62, 2016/3.

Akal, Cemal Bâli. **Hukuk Nedir?**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017.

Akal, Cemal Bâli. **İktidarın Üç Yüzü**, 8. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016.

Akal, Cemal Bâli. "Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu", **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012.

Akal, Cemal Bâli. **Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı**, Dost Kitabevi Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 2013.

Akyol, O. Faruk. **Thomas Aquinas, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi**, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005.

Alford, C. Fred. **Narrative, Nature and the Natural Law, From Aquinas to International Human Rights**, Palgrave MacMillan, Londra, 2010.

Alves, André Azevedo. "Vitoria, the Common Good and the Limits of Political Power", **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, der. José María Beneyto & Justo Corti Varela, Springer International Publishing, 2017.

Amoroso, Paolo. **Rewriting The History of Nations, How James Brown Scott Made Francisco de Vitoria The Founder of International Law**, Oxford University Press, Oxford, 2019.

Anghie, Anthony. **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Arendt, Hannah. **Geçmişle Gelecek Arasında, Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2004.

Aristoteles, **Metaphysics**, İngilizceye çev. Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books, New York, 1998.

Aristoteles, **Nicomachean Ethics**, İngilizceye çev. Robert C. Bartlett & Susan D. Collins, The University of Chicago Press, Chicago, 2011.

Aristoteles, **Politics**, İngilizceye çev. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1998.

Augustinus, **Confessions**, İngilizceye çev. Edward B. Pusey, New York, 1949.

Augustinus, **The City of God**, İngilizceye çev. M. Dods, The Modern Library, New York, 1950.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi, Cilt III, Aristoteles**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 2016.

Arslan, Ahmet. **İlk Çağ Felsefe Tarihi, Cilt V, Plotinos, Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 2016.

Aquinas, **Political Writings**, der. R.W. Dyson, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Aquinas, **The Power of God**, İngilizceye çev. Richard J. Regan, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, der. P. Marc, Taurini Marietti, Torino, 1961-67.

Aquinas, **Summa Theologica**, çev. The Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, New York, 1947.

Austin J. L. **Söylemek ve Yapmak, Harvard Üniversitesi, 1955 William James Dersleri**, çev. R. Levent Aysever, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

Badio, Alain. **Saint Paul: The Foundation of Universalism**, İngilizceye çev. Ray Brassier, Stanford University Press, Stanford, 2003.

Baldini, Enzo. "Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu", **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, haz. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, ss. 11-26.

Balibar, Etienne. **EşitlikÖzgürlük, Siyasal Denemeler 1989-2009**, çev. Oylum Bülbül, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Barnes, Jonathan. **Aristotle, A Very Short Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Benhabib, Şeyla. **Buhran Çağlarında Haysiyet, Zor Zamanlarda İnsan Hakları**, çev. Barış Yıldırım, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

- Bertolis, Ottavio de. **Il Diritto in San Tommaso d'Aquino, Un'indagine Filosofica**, G. Giappichelli Editore, Torino, 2000.
- Birks, Peter. "The Roman Law Concept of Dominion and The Idea of Absolute Ownership", **Acta Juridica**, 1, 1985.
- Black, Virginia. On Connecting Natural Rights with Natural Law, **Persona & Derecho**, 22, 1990.
- Bloch, Marc. **Feodal Toplum**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2015.
- Blunt, P.A. **Italian Manpower 225 BC-AD 14**, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Boys -Stones, G. R. **Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from Stoics to Origen**, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Brett, Annabel. Changes of State, **Nature and the Limits of City in Early Modern Natural Law**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2011.
- Brett, Annabel. **Liberty, Right and Nature Individual Rights in Later Scholastic Thought**, II. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Brett, Annabel. "Political Philosophy, 276-300", **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**, der. A. S. McGrade, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Brett, Annabel. "Scholastic Political Thought and the Modern Concept of State", **Rethinking The Foundations of Modern Political Thought**, der. Annabel Brett & James Tully, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Brown, Wendy. **Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik**, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.
- Brunner, Otto. **Land and Lordship, Structures of Governance in Medieval Austria**, İngilizceye çev. Howard Kaminsky & James Van Horn Melton, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.
- Burns, J.H. Lordship, **Kingship and Empire: Idea of Monarchy, 1400-1525**, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Butler, Judith; Athanasiou, Athena. **Mülksüzleşme, Siyasaldaki Performatif**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- Byron, John. "Slave of Christ or Willing Servant? Paul's Self-Description in I Corinthians 4: 1-2 and 9: 16-18", **Neotestamentica**, Vol. 37, No. 2, 2003, ss. 179-198.
- Caenegem, R. Van. "Government, Law and Society, Introduction: The Formation of Political Thought in the West", **The Cambridge History of Medieval Political**

Thought, c. 350-c. 1450, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.

Canning, J.P. "Introduction: Politics, Institutions and Ideas", **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.

Castilla Urbano, Francisco. **El Pensamiento de Francisco de Vitoria, Filosofía política e Indio Americano**, Editorial Anthropos, Barcelona, 1992.

Cavallar, Georg. **The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria**, Routledge, Londra, 2002.

Chadwick, Henry. "Christian Doctrine", **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350- c. 1450**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.

Cicero, Marcus Tullius. **De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica**, İngilizceye çev. H. M. Hubbell, Loeb Classical Library, Londra, 1949.

Cicero, Marcus Tullius. **On the Commonwealth and On the Laws**, der. James E. G. Zetzel, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Cicero, Marcus Tullius. **The Nature of Gods**, İngilizceye çev. P. G. Walsh, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Coleman, Janet. **A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity**, Wiley-Blackwell Publishers, 2000.

Coleman, Janet. "Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, der. Virpi Mäkinen & Petter Korkman, Springer, 2006.

Coleman, Janet. "Medieval Political Theory C. 1000-1500", **The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy**, der. George Klosko, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Coleman, Janet. "Property and Poverty", **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350- c. 1540**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.

Coleman, Janet. "The Individual and the Medieval State", **The Individual in Political Theory and Practice**, der. Janet Coleman, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Correa, Luiz Fabiano. "The elegant but indefinable legal art", **Fundamina (Pretoria)**, 2013, Vol 19, No 2, s. 212-220. url:

<http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1021-545X2013000200002&lng=en&nrm=iso>. ISSN 2411-7870.

Cortest, Luis. **The Disfigured Face: Traditional Natural Law and Its Encounter with Modernity**, Fordham University Press, New York, 2008.

Crouch, Colin. **Post-Demokrasi**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016.

Deighton, Hilary J. **Eski Roma Yaşantısında Bir Gün**, çev. Hande Kökten Ersoy, Homer Kitabevi, III. Baskı, İstanbul, 2012.

Demir, Aysel. “Bu Dünyaya Fırlatılma ve Augustinus’un Kutsal Devleti”, **Felsefi Düşün**, Sayı: 10, Nisan 2018, ss. 74-94.

Diaz, Bárbara. **El Internacionalismo de Vitoria en Era de la Globalización**, Cuadernos de Pensamiento Español, 2005.

Diódsi, György. **Ownership in Ancient and Preclassical Roman Law**, Akadémiai Kiadó, Budapeşte, 1970.

Douzinas, Costas. **İnsan Hakları ve İmparatorluk, Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi**, çev. Kasım Akbaş & Rabia Sağlam, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

Dunn, John. **The History of Political Theory and Other Essays**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Dussel, Enrique. “Beyond Eurocentrism: The World-system and the Limits of Modernity”, İngilizceye çev. Eduardo Mendieta, **The Cultures of Globalization**, der. Fredric Jameson & Masao Miyoshi, Duke University Press, Durham and London, 1998.

Dyson, R. W. **Giles of Rome's On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government**, Columbia University Press, New York, 2004.

Dyson, R.W. “Introduction”, **Aquinas**, Political Writings, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Eginardo, **Vita Karoli Magni**, Edición Bilingüe Latín-Castellano, XXV, İspanyolcaya çev. Pablo J. Castiella, Bibliotheca Augustana, 2016.

Erdoğmuş, Belgin. **Roma Eşya Hukuku**, Der Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2006.

Ergün, Reyda; Akal, Cemal Bâli. “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir, Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2014.

Ergün, Reyda. “Leviathan ve Teolojik-Politik İnceleme ile Politik İnceleme’de Korku Kavramı”, **Spinoza Günleri, Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, yayına haz. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

Ergün, Reyda. **Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek, Spinoza’nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni bir Perspektif Arayışı**, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2011.

Erkızan, Hatice Nur. “Aristoteles’in İnsan Doğası Üzerine”, **Aristotelesçilik**, Cogito Dergisi, Sayı 78, Kış 2014.

Finley, Moses I. **Ancient Slavery and Modern Ideology**, Markus Wiener Publishers, 1998.

Fitzgerald, William. **Slavery and the Roman Literary Imagination**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Fowles, John. **Fransız Teğmenin Kadını**, çev. Aslı Biçen, Ayrıntı Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2017.

Friedmann, Wolfgang G. “Property”, **Dictionary of the History of Ideas, Vol. III**, Charles Scribner’s Sons, 1973.

Galeano, Eduardo. **Hikâye Avcısı**, çev. Süleyman Doğru, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Garnsey, Peter. **Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine**, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Garnsey, Peter. **Thinking About Property, From Antiquity to the Age of Revolution**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Geuss, Raymond. **History and Illusion in Politics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Gilson, Étienne. **Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar**, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Gilson, Étienne. **Thomism, The Philosophy of Thomas Aquinas**, İngilizceye çev. Laurence K. Shook & Armand Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002.

Grossi, Paolo. **A History of European Law**, İngilizceye çev. Laurence Hooper, Wiley-Blackwell, 2010.

Gregory of Nyssa, **Homilies on Ecclesiastes: English Version with Supplementary Studies**, İngilizceye çev. S. G. Hall, VII. International Colloquium on Gregory of Nyssa, St. Andrews, 1990.

Grossi, Paolo. “La Proprietà nel Sistema Privatistico della Seconda Scholastica”, **La Seconda Scholastica Nella Formazione del Diritto Privato Moderno, Incontro di Studi**, der. Paolo Grossi, Milano, 1973.

Grossi, Paolo. “Usus facti. La nozione di proprietà nell’inaugurazione dell’età nuova”, **Quaderni Fiorentini I**, Floransa, 1972, s. 287-355.

Günay, Mustafa. “Aristoteles’in İnsan Anlayışı”, **Aristotelesçilik**, Cogito Dergisi, Sayı 78, Kış 2014.

Güner, Remzi Orkun. **İnsan Haklarına Eleştirel Yaklaşımlarda Özne Sorunu**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.

Güner, Remzi Orkun. **Liberalizm ve Hak Sorunu Çerçevesinde Locke ve Spinoza’nın Karşılaştırılması**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Haakonssen, Knud. “The Moral Conservatism of Natural Rights”, **Natural Law and Civil Sovereignty, Moral Right and Civil Authority in Early Modern Political Thought**, der. Ian Hunter & David Saunders, Palgrave Macmillan, Londra, 2002.

Haggenmacher, Peter. “Vitoria’dan Vattel’e Uluslararası Hukuk Kişisi Olarak Egemen Devlet”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

Hamilton, Bernice. **Political Thought in Sixteenth-Century Spain, A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina**, Oxford University Press, Oxford, 1967.

Harper, Kyle. **Slavery in the Late Roman World, AD 275-425**, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Harvey, David. **Kozmopolitlik ve Özgürlük Coğrafyaları**, çev. Cansu Başeren, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

Haskins, Charles Homer. **The Renaissance of the 12th Century**, Meridian Books, 1957.

Heredia, P. Vicente Beltrán. **Francisco de Vitoria**, Editorial Labor, Barcelona, 1939

Hernández, Ramón, “The Internalization of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto”, **Fordham International Law Journal**, Vol. 15, No. 4, 1991.

Hobbes, **Leviathan, Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.

Huberman, Leo. **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, 12. Baskı, 2009.

Huizinga, Johan. **Ortaçağın Günbatımı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul, 1997.

Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International law, der. José-Manuel Barreto, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2013.

Jeauneau, Édouard. **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2015.

Jussi. Varkemaa. “Summenhart’s Theory of Rights, A Culmination of the Late Medieval Discourse on Individual Rights”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, der. Virpi Mäkinen & Petter Korkman, Springer, 2006.

Ibbetson, David. “The Sources of Law from the Republic to the Dominate”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, der. David Johnston, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Johnson, Barbara. “Introduction”, **Dissemination**, Chicago University Press, Chicago, 1981.

Johnston, David. **Roman Law in Context**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Kaiser, Wolfgang. “Justinian and The Corpus Iuris Civilis”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, der. David Johnston, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Kalaycı, Nazire. “Daimon’dan Eudaimonia’ya: Aristoteles’te Mutluluk”, **Aristotelesçilik**, Cogito Dergisi, Sayı 78, Kış 2014.

Kantorowicz, Ernst E. **Kralın İki Bedeni, Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2018.

Karagöz, Havva. “Roma Hukukunda Adalet (Iustitia) ve Hakkaniyetin (Aequitas) Anlamı ve Gerçekleşme Biçimi”, **Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: VII, Sayı: 1, 2010, ss. 35-56.

Koselleck, Reinhart. **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Küçük, Eşref. “Eski Roma’da Cumhuriyet Dönemi Halk Meclisleri ve Yasa Yapım Süreçleri”, **Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2017, ss. 199-214.

Langella, Simona. **Teologia e Legge Naturale, Studio Sulle Lezioni di Francisco de Vitoria**, Glauco Brigati, Genova, 2007.

Langella, Simona. “The Sovereignty of Law in the Works of Francisco de Vitoria”, **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, der. José María Beneyto & Justo Corti Varela, Springer International Publishing, 2017.

Le Goff, Jacques. **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, çev. Hanife Güven & Uğur Güven, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2015.

Le Goff, Jacques. **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, II. Basım, İstanbul, 2006.

Le Goff, Jacques. **Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?**, çev. Ali Berktaş, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

LeGuin, Ursula K. **Uçuştan Uçuşa**, çev. Çiğdem Erkal İpek, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

Leinsle, Ulrich G. **Introduction to Scholastic Theology**, İngilizceye çev. Michael J. Miller, Catholic University of America Press, 2010.

Lewis, Andrew. “Slavery, Family and Status”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, der. David Johnston, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Lott, John B. **The Neighborhoods of Augustan Rome**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Luscombe, D. E. “Introduction: The Formation of Political Thought in the West”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.

Luscombe, D. E; Evans, G. R. “The Twelfth Century Renaissance”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.

Mairet, Gérard. “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, ss. 215-245.

Mäkinen, Virpi. “The Evolution of Natural Rights, 1100-1500”, **Universalism in International Law and Political Philosophy**, der. Petter Korkman & Virpi Mäkinen, Helsinki Collegium for Advanced Studies.

Markus, R. A. “The Latin Fathers”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c.1450**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.

- Martín, Ramón Hernández. “Introducción”, **Relecciones Jurídicas y Teológicas**, Cilt II, der. Antonio Osuna Fernández-Largo, Saneesteban Editorial, Salamanca, 2017.
- Martín, Ramón Hernández. **La Lezione Sugli Indios di Francisco de Vitoria**, Jaca Book, Milano, 1999.
- McGrade, Arthur Stephen. “Right(s) in Ockham, A Reasonable Vision of Politics”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, der. Virpi Mäkinen & Petter Korkman, Springer, 2006.
- McIerny, Ralph. **Aquinas**, Polity Press, Cambridge, 2003.
- Miller, Fred J. “Aristotle’s Political Naturalism”, **Aperion**, Vol 22, No 4, 1989, ss. 195-218.
- Monahan, Arthur. **From Personal Duties Towards Personal Rights, Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300-1600**, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 1994.
- Monier, R. “La date d’apparition du dominium et la distinction des res en corporales et incorporales”, **Studi in onore Siro Solazzi**, Napoli, 1948.
- Muratoğlu, Cansu. “Sunuş: Eskinin ve Yeninin Karşılaştığı Yerde Vitoria”, **Dersler**, Dost Kitabevi Yayınları Ankara, 2017.
- Müller, Jan-Werner. “On Conceptual History”, **Rethinking Modern European Intellectual History**, der. Darrin McMahon & Samon Moyn, Oxford University Press, Oxford, 2014, s. 74-94.
- Naszalyi, R.P. Emilio. **El Estado Segun Francisco de Vitoria**, İspanyolcaya çev. R. P. Ignacio G. Menendez-Reigada, Ediciones Cultura Hispanica, Madrid, 1948.
- Nederman, Cary J. “Conciliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Political Thought”, **History of European Ideas**, Vol. 12, No. 2, 1990.
- Nelson, Janet. “Kingship and Empire”, **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.
- Nussbaum, Arthur. **A Concise History of Nations**, The Macmillan Company, 1947.
- Nys, Ernest. “Introduction”, **Francisci de Victoria, De Indis et Iure Belli Relecciones**, W.S. Hein & Co, 1995.
- Oakley, Francis. **Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in the Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)**, Yale University Press, New York, 2010.

Oakley, Francis. **Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights, Continuity and Discontinuity in the History of Ideas**, Continuum International Publishing, 2005.

Ockham, William. **A Letter to the Friars Minor and Other Writings**, İngilizceye çev. A.S. McGrade & J. Kilcullen, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Ovidius, **Metamorphoses**, İngilizceye çev. Brookes More, Cornhill Publishing Co., 1922, url: <https://www.theoi.com/Text/OvidMetamorphoses1.html>

Özcan, Muttâlip. “Aristoteles ve Metafizik”, **Aristotelesçilik**, Cogito Dergisi, Sayı 78, Kış 2014.

Özenç, Berke. **Hukuk Devleti, Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Pagden, Anthony. “Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate Over the Property Rights of the American Indians”, **The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe**, der. Anthony Pagden, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 79-87.

Pagden, Anthony. “Introduction: Francisco de Vitoria and the Origins of the Modern Global Order”, **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, der. José María Beneyto & Justo Corti Varela, Springer International Publishing, 2017.

Pagden, Anthony. **Lords of All the World, Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-1800**, Yale University Press, New York, 1998.

Patterson, Orlando. **Freedom in the Making of Western Culture, Vol I**, Basic Books, 1991.

Patterson, Orlando. **Slavery and Social Death, A Comparative Study**, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

Pennington, Kenneth. “Rights”, **The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy**, der. George Klosko, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Perez Luño, Antonio-Enrique. **La Polémica Sobre el Nuevo Mundo, Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho**, Editorial Trotta, Madrid, 1992.

Pirrenne, Henri. **Ortaçağ Kentleri**, çev. Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, 13. Basım, İstanbul, 2014.

Plessis, Paul de. “The Property”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, der. David Johnston, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Plumwood, Val. **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

Pocock, J. G. A. "The Concept of Language and the Métier d'historien: Some Considerations on Practice", **The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe**, der. Anthony Pagden, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, ss. 19-50.

Poster, Mark. **Foucault, Marksizm ve Tarih**,  ev. Feride G der, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Prats, Jaime Brufau. **El Pensamiento Politico de Domingo de Soto y Su Concepción del Poder**, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 1960.

Prats, Jaime Brufau. **La Noción Analogica del Dominium en Santo Tomas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto**, Salmanticensis, 4, 1957.

Procop , John. "Greek and Roman Political Theory", **The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450**, der. J. H. Burns, Cambridge University Press, 6. Baskı, Cambridge, 2007.

Reid Jr, Charles J. "The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry", **Boston College Law Review**, Vol. 33, No 1, 1991, ss. 37-92.

Rasilla, Ignacio de la. "Francisco de Vitoria's Unexpected Transformations and Reinterpretations for International Law", **International Community Law Review**, 15, 2013.

Rasilla, Ignacio de la. "The Fascist Mimesis of Spanish International Law and its Vitorian Aftermath, 1939-1953", **The Journal of the History of International Law**, Vol. 14, No. 2, 2012, ss. 207-236.

Rhonheimer, Martin. **Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy**, İngilizceye  ev. G. Malsbary, Fordham University Press, New York, 2000.

Rhonheimer, Martin. **The Perspective of the Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy**, der. William F. Murphy Jr., The Catholic University of America Press, Washington, 2008.

Richard, Gamauf. "Cum aliter nulla domus tuta esse possit... : Fear of Slaves and Roman Law", **Fear of Slaves - Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean (Discourse, representations, practices)**, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007.

Richter, Melvin. "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche", **History & Theory**, Cilt 29, Sayı I, Şubat 1990, ss. 38-70.

Richter, Melvin. **The History of Political and Social Concepts, A Critical Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Ryan, Magnus. "Political Thought", **The Cambridge Companion to Roman Law**, der. David Johnston, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Schiavone, Aldo. **Ius, La Invención del Derecho en Occidente**, Adriano Hidalgo Editora SA, 2. Baskı, Buenos Aires, 2011.

Schiavone, Aldo. **Storia del Diritto Romano e Linee di Diritto Privato**, II. Baskı, G. Giappichelli Editore, Torino, 2011.

Schmitt, Carl. **The Nomos of the Earth, In the International Law of the Jus Publicum Europaeum**, İngilizceye çev. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, 2006.

Schüßler, Rudolf. "Moral Self-Ownership and Ius Possessionis in Scholastics", **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, der. Virpi Mäkinen & Petter Korkman, Springer, 2006.

Scott, James Brown. **The Spanish Origins of International Law, Francisco de Vitoria and His Law of Nations**, Clarendon Press, Oxford, 1934.

Scott, Joan W. **Eleştirel Tarih Kuramı: Kimlikler, Deneyimler, Politikalar**, çev. Zerrin Yaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017.

Seneca, **Selected Letters**, der. Catharine Edwards, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

Sepúlveda, Juan Ginés de. **Democrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios**, der. A. Losada, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1951.

Sevgi, Pervin. **Augustus Dönemi Din ve Din Propagandası**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Eskiçağ Tarihi) Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, erişim: http://docs.neu.edu.tr/library/nadir_eserler_el_yazmalari/TEZLER_YOK_GOV_TR/3312%20augustus%20din%20propaganda.pdf

Simmons, J. **The Lockean Theory of Rights**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas", **History and Theory**, Cilt 8, No. 1, 1969, ss. 3-53.

Skinner, Quentin. **Vision of Politics, Volume I, Regarding Method**, Cambridge University Press, III. Baskı, Cambridge, 2005.

Skinner, Quentin. "A Reply to my Critics", **Meaning & Context, Quentin Skinner and His Critics**, der. James Tully, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.

Slavery in Africa, Historical and Anthropological Perspectives, der. Suzanne Miers & Igor Kopytoff, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1977.

Sparke, Matthew. **Introduction Globalization, Ties, Tensions and Uneven Integration**, Wiley-Blackwell, 2013.

Stein, Peter. **Roman Law in European History**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Strauss, Leo. **Natural Right and History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1971.

Tahiroğlu, Bülent. “İstanbul'daki İlk Kanunlaştırma Hareketi: Corpus Iuris Civilis ve Çağdaş Hukuklara Yansımaları”, **Fasikül Aylık Hukuk Dergisi**, Sayı: 100, Mart 2018.

Tahiroğlu, Bülent; Erdoğan, Belgin. **Roma Hukuku Dersleri**, Der Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2005.

Tellkamp, Jörg Alejandro. “Ius Est Idem Quod Dominium: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y La Conquista de América”, **Veritas**, Vol. 54, No. 3, 2009.

Thumfart, Johannes. “Francisco de Vitoria and the Nomos of the Code: The Digital Commons and Natural Law, Digital Communication as a Human Right, Just Cyber-Warfare”, **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, der. José María Beneyto & Justo Corti Varela, Springer International Publishing, 2017.

Tierney, Brian. “Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After”, **Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse**, der. Virpi Mäkinen & Petter Korkman, Springer, 2006.

Tierney, Brian. **The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625**, Eerdmans, Cambridge, 1997.

Todescan, Franco. “From the “Imago Dei” to the “Bon Sauvage”: Francisco de Vitoria and the Natural Law School”, **At the Origins of Modernity, Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law**, der. José María Beneyto & Justo Corti Varela, Springer International Publishing, 2017.

Tribe, Keith. “Translator’s Introduction”, **Futures Past, On the Semantics of Historical Time**, The MIT Press, 1985.

Tuck, Richard. **Natural Rights, Their Origin and Development**, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Tully, James. “The Pen is a Mighty Sword, Quentin Skinner’s Analysis of Politics”, **Meaning & Context, Quentin Skinner and His Critics**, der. James Tully, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.

Ullmann, Walter. **Medieval Foundations of Renaissance Humanism**, Elek Books Limited, 1977.

Ullmann, Walter. **Medieval Political Thought**, Penguin Books, 1975.

Uslu, Ateş. **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş, Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2017.

Uygun, Oktay. **Devlet Teorisi**, XII Levha Yayınları, İstanbul, 2014.

Vitoria, Francisco de. **Comentarios a La Secunda Secundae de Santo Tomás**, der. Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, 5 Cilt, Salamanca, 1932-1935.

Vitoria, Francisco de. **De Legibus**, İspanyolcaya çeviren: Pablo García Castillo & İtalyancaya çeviren: Simona Langella, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.

Vitoria, Francisco de. **Dersler**, çev. Merve Sağıroğlu, Ali Dokuzlu, Cansu Muratoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017.

Vitoria, Francisco de. **On Homicide: Commentary on Summa Theologiae II-IIae Q. 64 (Thomas Aquinas.)** der. John P. Doyle, Marquette University Press, 1997.

Vitoria, Francisco de. **Relecciones Jurídicas y Teológicas**, der. Antonio Osuna Fernández-Largo, Saneesteban Editorial, Salamanca, 2017.

Villey, Michel. Du sens de l'expression jus in re en Droit Romain Classique, Mélanges Fernand de Visscher, II, **Revue International des Droits de l'Antiquité** 2, 1949.

Villey, Michel. **El Pensamiento Jus-Filosofico de Aristoteles y De Santo Tomás**, İspanyolcaya çev. Carlos Ignacio Massini Correas, Ghersi, 1981.

Villey, Michel. **Iusnaturalismo- Ensayo de definición**, Las Facultades Universitarias Saint-Louis, Brüksel, 1986.

Villey, Michel. **La Génesis del Derecho Subjetivo en Guillermo de Occam**, "Estudios en Torno a La Noción de Derecho Subjetivo", Ediciones Universitarias de Valparaíso, Colección Jurídica Serie Mayor; Valparaíso, 1976

Villey, Michel. Suum jus cuique tribuens, **Studi in Onore di Pietro de Francisci**, 4 Vols, 2, Milano, 1956

Virgilius, **Georgics**, İngilizceye çev. H. R. Fairclough, Classical Texts Library, url: <https://www.theoi.com/Text/VirgilGeorgics1.html#1>

Vucina Naja, Drejer Claus, Triantafillou Peter. “Histories and the Freedom of the Present: Foucault and Skinner”, **History of Human Sciences**, Vol 24, No 5, 2011, ss. 124-141.

Wagner, Andreas. “Francisco de Vitoria and Alberico Gentili On the Legal Character of the Global Commonwealth”, **Oxford Journal of Legal Studies**, Vol. 31, No. 3, 2011.

Walter, Ryan. “Reconciling Foucault and Skinner on the state: the primacy of politics?”, **History of the Human Sciences**, Vol 21, No 3, 2008, ss. 94-114.

Wenzel, Hans. **Introducción a La Filosofía de Derecho**, Be de F-Euros, 2011.

Westermann, William Linn. “The Freedmen and the Slaves of God”, **Proceedings of the American Philosophical Society**, Vol. 92, No. 1, 1948, ss. 55–64.

Williams, L.C, Thomas D. “Francisco de Vitoria and the Pre-Hobbesian Roots of Natural Rights Theory”, **Alpha Omega** 7, n. 1, 2004, ss. 47-59.

Winkel, Laurens. “Roman Law and Its Intellectual Context”, **The Cambridge Companion to Roman Law**, der. David Johnston, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Wood, Ellen Meiksins. **Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2008.

Woodhead, Linda. **Hristiyanlık**, çev. Sevda Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Yalçinkaya, Ayhan. “İlahi Siyaset”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, der..Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, 6.Baskı, İstanbul, 2015.

Yalçinkaya, Ayhan. “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, der..Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, 6.Baskı, İstanbul, 2015.

Yanık, Barbaros. “Aristoteles’in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi”, **Aristotelesçilik**, Cogito Dergisi, Sayı 78, Kış 2014.

Yetiş, Mehmet. “Antik Atina’da Demokrasinin Gelişimi: Soloncu Pasif Devrimden Peisistratos’un Tiranlığına”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 54, Sayı 2, 2015 url: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ausbf/issue/3222/44863>

Yılmaz, Zafer. “Roma Siyasal Düşüncesi”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, der..Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, 6.Baskı, İstanbul, 2015.

Zapatero; Miguel, Pablo. “Dreaming up a ‘res publica’ of all World”, **New Perspectives on Francisco de Vitoria, Does International Law Lie at the Heart of the Origin of the Modern World?**, der. José María Beneyto & Carmen Román Vaca, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2014.

Zapatero; Miguel Pablo. “Legal Imagination in Vitoria, The Power of Ideas”, **Journal of History of International Law**, 11, 2009.

Zeller, Eduard. **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.



