

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

HOBBS'UN POLİTİK TEOLOJİSİ:
SİYASET FELSEFESİ BAĞLAMINDA BİR SORUŞTURMA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdullah Said CAN

Danışman:
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL - 2021

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**HOBBS'UN POLİTİK TEOLJİSİ:
SİYASET FELSEFESİ BAĞLAMINDA BİR SORUŞTURMA**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdullah Said CAN

Danışman:
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL - 2021

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, 010216YL05 numaralı Abdullah Said CAN'ın hazırladığı *Hobbes'un Politik Teolojisi: Siyaset Felsefesi Bağlamında Bir Soruşturma* konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 27/08/2021 Cuma günü 15:00-17:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Burak ŞAMAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Efe BAŞTÜRK
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Abdullah Said CAN

27/08/2021



ÖZ

Thomas Hobbes siyaset felsefesi literatüründe adından en çok bahsedilen filozoflardan bir tanesi olmasına rağmen Türkçe literatürde İngiliz filozof üzerine yazılmış nitelikli çalışmaların sayısı neredeyse bir elin parmağı kadardır. Öncelikle Hobbes'un 'modern seküler devletin kurucusu' olduğuna dair bir kanının Türk akademisinde yaygın olarak kabul edilmesi literatürün hem okurunun hem de yazarının ortak problemidir.

Bu çalışma Türk akademi tecrübesini bütünüyle dikkate alarak yanlış olduğuna inandığı bir algıyı kökünden tartışmayı hedeflemez. Bunun yanı sıra yukarıda dile getirilen algıyı çalışmanın temel motivasyonu ve ilk öncülü olarak değerlendirip Hobbes'un politik sisteminin sağlıklı bir analizini sunmaya çalışır. Dolayısıyla Hobbes'un politik sisteminde esas amacın ne olduğunu, toplumsal ve felsefi iddialarında neyi veya kimi hedef aldığını açıklamak çalışmanın genelinden çıkarsanabilir.

Yukarıdaki varsayım kısaca formüleştirildiğinde temel argümanımız şu şekilde ifade edilebilir: Hobbes'un amacı dini, politik felsefeden elimine etmek değil; bilakis onun geçerli bir yorumunu ortaya koyarak öncelikle kendi yaşadığı dönemdeki çatışmaların çaresini aramaya çalışmaktır. Thomas Hobbes için politik felsefe politik teoloji ile eş güdümlü olarak hareket etmekte ve egemenlik düşüncesi teolojik temsil sorununun dünyevi çözümü haline gelmektedir. Dolayısıyla teolojik olan ile politik olan arasında kurulacak bir bağıntıyı çözümlemek ve egemenlik iddiasını bu bağıntının merkezine yerleştirmek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı Sözü, Doğal Akıl, Egemenlik, Otorite, Kutsal Kitabın Yorumu, Politiklik, Devlet, Kilise

ABSTRACT

Although Thomas Hobbes is one of the most mentioned philosophers in the literature of political philosophy, the number of qualified works written on the English philosopher in Turkish literature is almost as much as finger of a hand. Firstly, the widespread acceptance of a belief that Hobbes is the ‘founder of the modern secular state’ in Turkish academia is a common problem for both readers and writers of the literature.

This study does not aim to radically argue a perception that it believes to be misguided by taking the Turkish academic experience into account. Besides, it tries to offer a right analysis of Hobbes’ political system by evaluating the above-mentioned perception as the main motivation and first premise of the study. Hence, it can be derived from the overall study to explain what he mainly purposes in his political system, what or whom he targets in his social and philosophical claims.

As the above hypothesis is briefly formulated, our main argument can be expressed as follows: Hobbes’ aim is not to eliminate religion from the political philosophy; on the contrary, it is to try to find a solution to the conflicts in his own time by putting forward a valid interpretation of it. According to Thomas Hobbes, political philosophy acts in tandem with political theology, and the idea of sovereignty becomes the secular solution to the theological problem of representation. Consequently, it is necessary to analyze a relationship to be established between the theological and the political and to place the sovereignty claim at the center of this relationship.

Key Words: Word of God, Natural Reason, Sovereignty, Authority, Interpretation of Scripture, Politicalness, The Church

ÖNSÖZ

İnsan, çocukluk çağından itibaren en temel eylem kapasitesi olarak kullandığı taklit yeteneğini yaşı ilerledikçe yavaş yavaş göz artı etse de asla tam olarak terk etmez. Bu yetenek o kadar aslidir ki; aslında hayatın hemen her alanındaki öğrenim süreçleri taklit etme süreçlerinden ibarettir. Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ın sunuş yazısında da belirttiği gibi insan kendi sanatı aracılığı ile bir başka sanatın ürünü yani Tanrı yaratımı olan doğayı taklit etmektedir. Tanrı'nın sanatı öylesine üstündür ki; ortaya konan 'doğa' insanın içinde yaşamış olduğu dünyayı bünyesinde barındırırken aynı zamanda bu dünyanın yönetilmesini de sağlamaktadır.

Siyaset denilen olguyu insanın bir tür taklit tecrübesi olarak ele almak hem felsefi tecrübenin layıkıyla incelenmesini hem de teolojik yorumların maksadının açığa çıkartılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla bu olguyu bir çeşit öğrenim veya kazanım süreci olarak ele almak insanın siyasetin sadece kurucu faktörü olarak değil aynı zaman miras almış olduğu tecrübenin sonucu ve taklitçisi olarak da kabul etmeyi gerektirmektedir. Düşüncelerini telif ettiği yıllarda türlü problemlerle karşılaşan Thomas Hobbes'un hayatının önemli bir kısmını yabancı ulus topraklarında geçirmesi; bu düşüncelerin politik olarak yeni olmakla birlikte belirli açılardan bugün dahi çelişik yorumlara sebebiyet vermesi açısından şaşırtıcı olmamalıdır.

Gerek felsefe öğrenim ve tez yazım sürecimde gerekse altından kalkamadığım gündelik hayatımın her meşakkatli evresinde tavsiye ve desteğini benden esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Tahsin Görgün'e hadsiz, kifayetsiz minnet ve şükranlarımı sunuyorum. Bu çalışma benim gayretimden çok kendisinin sabrı ile ortaya çıktı. Nefesimin kesildiği her aşamada beni desteklemiş olmasaydı muvaffak olamazdım. Ders dönemindeki anlayışlı ve eğitimci üslubunun yanı sıra savunma aşamasındaki nazik ve bir o kadar da dürüst eleştirileri ile fikirlerini benden esirgemeyen kıymetli hocam Dr. Öğretim Üyesi Burak Şaman'ın ömrüm boyunca duacısı olacağımı bilmesini isterim. Sayesinde nezaketi terk etmeden eleştirinin nasıl yapılabileceğini görmüş oldum. Kendisiyle tanışma fırsatını Tez yazım sürecimin son aşamalarında bulmuş olmama ve kendisine henüz jüri üyeliği teklif edilmemiş olmasına rağmen fikirlerimi ve çalışmalarımı destekleyerek maillerime uzun uzun cevap veren Doç. Dr. Efe Baştürk hocama, mesleki diğergamlığı görmemi sağladığı için namütenahi teşekkürlerimle.

Kaynaklara erişim ve çalışma ortamı açısından istifade ettiğim İSAM Kütüphanesi'ne ve pandemi koşullarında kapılarını bizlere kapatmayıp çok sayıda basılı eseri okuyucu ile buluşturan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kütüphanesi'ne teşekkür ederim.

Son olarak sadece akademik süreçlerde değil hayatımın her aşamasında, acısıyla tatlısıyla beni yalnız bırakmayan eşime ve oğluma teşekkür ediyorum. Bu hayatın yalnızca gerçek aile huzuru ve evlat sevgisiyle katlanılabilir olduğunu görmemi sağladılar. Tezimi onların ömürlük sevgilerine ithaf ediyorum. "



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
1. GİRİŞ	1
2. TARİHSEL ŞARTLARIN BETİMLENMESİ.....	9
2.1. İlk Hümanistik Tartışmalar ve Egemenlik Problemine Giriş	9
2.1.1. Hümanistik Tartışmalar.....	10
2.1.2 Egemenlik Problemi.....	16
2.2. Papalık, Hristiyanlık ve Otorite Problemi	19
2.2.1 Orta Çağ Kraliyet Geleneğinde Papalık ve Katoliklik Problemi	20
2.2.2. Dünyevi İktidar ve Kilise Arasındaki Tarihsel Münakaşalar	22
2.3. Hobbes Teolojisi Nasıl Anlamaktadır?.....	25
2.3.1. Hobbes Teolojisi Nasıl Ele Alır ve Yorumlar?.....	26
2.3.2 Hobbes'un Korkusu ve Teolojinin Politik Yorumu	34
2.3.3. Hobbes'un İmgesel Dünyası ve İkonografi.....	39
3. HOBBS'DA POLİTİKLİK: POLİTİK BEDEN VE POLİTİK EYLEM PROBLEMİ.....	42
3.1. Hobbes'a Göre Politik Eylem Nedir ve Hangi Şartlarda Açığa Çıkar?	48
3.1.1. Dilin Kullanımı ve Dilsel Olarak Politik Eylem Problemi.....	52
3.2. Hobbes'un Politik Öznesi ve Bu Öznenin Kaynakları.....	58
3.2.1. Politik Öznenin Temel Edimi Olarak Dilin Kullanımı	60
3.2.2. Suni Bir Dilin Oluşturulması ve Bu Dilin Etrafındaki Yasaların ve Ahitlerin Tasnifi	63
3.2.3. Politik Öznenin Teşekkülü: Sözleşmeler ve Sözleşmelerin Neticesi Olarak Düzen ve Aidiyet Problemi	71
4. HOBBS'UN TEOLOJİK DEVLETİ	74
4.1. Hobbes'a Göre Devletin Kökeni ve Varlık Amacı	74
4.1.1. İnsan Varlığının Muhafazası	77
4.1.2. Devletin Söz Konusu Olmadığı Durumlarda İnsanı Bekleyen Tehlikeler	79
4.1.3. Devlet ve Tanrı'nın Benzeşmesi	81

4.1.4. Devletin Tanrı'yı Temsil Etmesi ve Bu Temsil Kaynağını Ahd-i Atik'ten ve Ahd-i Cedid'den Temellendirilmesi.....	88
4.2. Teolojik Devlet Hangi Sınır Hattında Tesis Edilir.....	91
4.2.1 Sözleşmeler Üzerinden Kral ve Tebaa Arasındaki Sınırların Tesisi.....	94
4.3. Teoloji ile Sekülerlik Arasındaki Zorunlu Bağını.....	95
4.3.1 İki Yorum Farkı: Teolojik Yorum ve Seküler Yorum ve Bunların Dilsel İlişkisi	98
4.4. Hobbes'un Kilise-Devlet Dikotomisinin Aşılması Tezi Olarak Siyasal Teolojisi.....	104
5. Sonuç: Kilise Devletinden Devletin Kiliseleşmesine.....	112
KAYNAKLAR	116
ÖZGEÇMİŞ.....	119



1. GİRİŞ

Thomas Hobbes politik teolojik sistemini Hristiyan Devleti düşüncesinin üzerine inşa ederken belirli kavramları uzlaştırmayı hedeflemektedir: Tanrı sözü ve Peygamber sözü, doğal akıl, egemenlik, otorite ve kutsal kitap otoritesi, politik özne, kişilik sıfatları, devlet ve kilise.¹ Hobbes egemenliğin tekamüle erdirilmesi sürecinde eleştiriye maruz bıraktığı Kilise geleneğinin bu söz konusu kavramları tahrif ettiğini iddia ederek bu kavramların nasıl ve ne şekilde birbirleri ile çelişmediğini ortaya koymaktadır. Buna göre Tanrı'nın iradesinin, yani aşkın olanın doğal olanı aşan yollarla açıklanması egemenlik düşüncesini sekteye uğratmaktadır.² Buna karşın Tanrı sözünün doğal akıl ile çelişmediğini ve doğal aklın da hakiki peygamber sözünü açıkladığını belirlemek Hobbes'un düşüncesinde felsefi yöntemin seyrini sunmaktadır. Dolayısıyla egemenlik tartışmasının düğümlendiği nokta, Tanrı sözünün doğal akıl ile doğru şekilde yorumlanmasını sağlamak ve bu sayede, aynı zamanda bir devlet düzeni olan gerçek dini tevil etmeye çalışmaktır.³

Geleneksel kilise inancı Hristiyanlığın ve dolayısıyla devletin, kiliseye bağlı kalarak politika üretmesinin meşru olduğunu düşünmektedir. Hobbes nazarında ortaçağ düşüncesinin geneline yayılmış bu inanç sistemi otorite sorununun da temelinde yer almaktadır. Dolayısıyla Hobbes'a göre ortaçağ Hristiyanlık düşüncesine mündemiç otorite problemini çözmek için öncelikle söz konusu geleneğin yanlış anlaşılmasını doğru tespit etmek ve ardından egemenliğin tesisi için tüm adımları sağlıklı bir biçimde atmak gerekmektedir.

Yukarıda açıklanmaya çalışılan Hobbes'un temel tezi ve *Leviathan*'ın programı esasında 31. bölüm ile 32. bölümde basit olarak özetlenmiştir. '*Tanrı'nın Doğal Krallığı Üzerine*' ve '*Hristiyan Politikasının İlkeleri Üzerine*' bölümlerinin başlıklarından da anlayabileceğimiz gibi Tanrı'nın krallığını yer yüzünde tesis etmek ve bunu Hristiyan düşüncesiyle gerçekleştirmek gerekmektedir. Dolayısıyla burada izah etmeye çalıştığımız bağlam Hobbes'un gerçek din kavramsallaştırmasını şu şekilde gündeme getirmektedir: doğal akıl Tanrı'nın egemenliği ile çelişmez.⁴ Hobbes'un devlet ve kilise

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 13. bs, Kâzım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi 9 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 277.

² Hobbes, 280.

³ Hobbes, 263.

⁴ Hobbes, 95. Söz konusu bağlamın tam olarak tartışıldığı kısım Hobbes'un da belirttiği gibi 35. bölümdür. Buradaki tartışmalarla birlikte politik teolojinin doğal yorumu Hobbes'un planında tam olarak açığa çıkmış

ilişkinini bir problem olarak görüp bunu çözmeye yönelik girişimlerde bulunması 17. yüzyılın önemli planları arasındadır. Kilise otoritesinin tarihsel seyri açısından bakıldığında yaklaşık yüz yıllık periyotta otorite kullanımına dair değişiklik protestan birikimle yakından ilişkilidir.⁵ Dolayısıyla muhatap olduğumuz yüzyıl dikkate alındığında hem din yorumlarının hem de bu yorumlar etrafında gelişen kimlik ve hukuk anlayışlarının yoğun çatışmalara gebe olduğu ilgili literatürde sıkça ortaya konmuştur.

Ortaçağ düşüncesinin politik atmosferinde gerek toplum içerisindeki konumu, gerekse düşüncelerini telif etme biçimi ile önemli tartışmalara öncülük etmiş olan Thomas Hobbes, birbirinden oldukça farklı yorumlara muhatap olmuştur ve bugün de olmaya devam etmektedir. Bu itibarla çalışmamız nitelikli tezler ürettiği kabul edilen bazı Hobbes şârihlerini, ingiliz filozofun esas gayesine uygunluğu mesâbesinden imkanlar elverdiği ölçüde incelemeyi hedefleyerek söz konusu şârihlerin Hobbes'un anlaşılması noktasındaki katkılarını tevil etmeye girişmektedir. İlgili bağlamda söz konusu yaklaşımların analizlerini sunmaya çalışmakta ve netice itibarıyla özgün olduğuna inanılan çıkarımları argümantatif bir yapı içerisinde sunmaya gayret göstermektedir.

Öncelikli olarak ele aldığımız filozofun politik tecrübesi ve yaşadığı dönemin şartları başta olmak üzere; kuvvetle muhtemel bir yüksek lisans tezine sığamayacak kadar farklı yorum ve eleştirilerin kendisine yöneltilmiş olması, tamamlanmış bir literatür taraması yapmayı neredeyse imkânsız kılmaktadır. Buna rağmen tezimizin çıkış noktası olarak en temel varsayımımızı dile getirerek başlamanız çalışma seyrini koruyabilmek için bizlere yardımcı olabilir: Thomas Hobbes bugünün gündelik dilinde kullanıldığı haliyle 'modern seküler devletin' kurucusu olarak değerlendirilemez. Bu varsayım gündelik dildeki sekülerlikten veya modern devlet algısından ne anlaşıldığını incelemeyi hedeflemez. Biz böyle bir hedefin başlı başına bir çalışmanın konusu olduğu kanaatindeyiz. Buna karşın Hobbes'un düşüncelerinin ve çalışmamız süresince fikirlerine başvurduğumuz şârihlerin tezlerinin kısa bir özetini sunmaya çalışacak, ardından da

olur. Dolayısıyla Hristiyan devletin teolojiden ne şekilde beslendiğini göstermeye çalışan Hobbes'a göre asıl yapılması gereken Tanrı yasalarının ancak doğal akılla anlaşılabilceğini ve bu doğal aklın doğru yorumunun politik teolojiyi doğurduğunu izah etmektir.

⁵ Christopher Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı (1603-1714)*, 1. bs, Tarih Dizisi 104 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 15-16. Yazarın 'döneme kuş bakışı bakmak' olarak değerlendirdiği giriş denemesinde devlet kilisesinin ve parlamentonun protestan eğilimleri detaylarıyla verilmektedir. Tahmin edilebileceği gibi politik kavgaların başlangıcından son aşamasına kadar otorite kullanımlarının değerlendirilmesi Katolik kilisenin yetkilerine dair yoğun bir hukuk muhalefeti beraberinde getirir. Cezai yaptırımlardaki yetki değişiklikleri konusunda bir başka dikkat çekici ayrıntı için bkz: Hill, 25.

kanaatimizce Hobbes'un nasıl doğru anlaşılabilirliğini ve onun özellikle *Leviathan* isimli eserinde kurmaya çalıştığı politik sistemin esas gayesinin ne olduğunu ifade edeceğiz.

Quentin Skinner, Hobbes'un doğalcılık görüşü ve hümanizm yaklaşımı hakkındaki fikirlerini doğal durum varsayımının vurgulanması üzerinden ileri sürmektedir.⁶ Skinner'a göre insanın arzu nesnesi ve özgürlük mücadelesi tüm doğal hukuk tecrübesinin zemininde yer almakta ve dolayısıyla iradi politik süreçler Hobbes felsefesinin en temel motivasyonunu oluşturmaktadır.⁷ İrade ve özgürlük arasında kurulacak bir bağıntı ile doğal durum haline odaklanmayı tercih eden Skinner, siyasal toplumun kurulması sürecinde en kaba haliyle politik davranış sahibi bireylerin mutlak zorunluluk içerisindeki tercihlerini öne sürmektedir.⁸ Dolayısıyla Hobbes'un varsayımsal olarak oluşturduğu doğa hali şartlarını; insanların toplumsallaşma süreçlerinde irade kullanımından kaçınılmaz zorunluluk haline geçiş için teorik bir yöntem olarak görmek gerekmektedir.

İnsan bir yandan kendi politikleşme sürecinde sınırsız özgürlük peşinde koşmakta, bir yandan da politik var oluşun hayattaki en büyük kısıtlama anlamına geldiğini kabul etmektedir. Bunun sebebi hümanizmin modernite öncesi politik birey için sınırları kaldırılmış imkanlar sunmasıdır. Fakat aynı hümanizm bireyi tek başına böylesine büyük bir sınırsız özgürlük halini elde edemeyeceğini kabul etmektedir. Fakat Skinner'a göre Hobbes bu söz konusu bireyi sınırlı da olsa yaşama bağlayabilmiştir. Aksi taktirde insan yaşamı doğa durumunda kısa, aciz ve sefalet içerisinde sürüp gidecektir.

Hümanizm vurgusundaki bir başka iddia ise anlatım dilindeki metafizik unsurlarla mücadele etme yöntemi olarak görülebilecek Rönesans ikonizmi klasik anlatım tekniklerine alternatif olarak ressamın ve hatiplerin ön plana çıkmasıdır. Bir bakıma yöntem ve içerik arasında söz konusu olabilecek bir müphemlik de bu sayede tartışma konusu haline gelir.⁹ Bu bağlamda pek çok şârihin önemle vurguladığı *Leviathan*'ın kapak gravürü kimi yazarlar için teolojik gönderimler taşısa da Skinner için dönemin hümanizm akımlarına uygun olarak yeni bir anlatım tekniğinin benimsendiğini gözler önüne sermektedir.

⁶ Quentin Skinner, *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 1. bs, Yasa Siyasa (Ankara: Dost Kitabevi, 2018), 21.

⁷ Skinner, 27.

⁸ Skinner, 54, 60.

⁹ Skinner, 27, 29.

Skinner'ın açıklamalarından sonra literatürde görmezlikten gelinemeyecek bir isim olan Aloysius Patrick Martinich, keskin dini iddiası ile zikredilebilir. Martinich'e göre benzeri dönemlerde yaşayıp benzeri fikirleri paylaşan filozoflar ateizm ile itham edilmiş ve elbette Hobbes da bundan payını almıştır.¹⁰ Çağdaş anlamda bakıldığında ise söz konusu iddialar yerini teizme bırakırken ilerleyen bölümlerde daha da detaylı bir biçimde göstereceğimiz üzere Hobbes'un teoloji hakkındaki görüşleri aydınlanmacı iddialara yakınlaştırılarak tabii teolojinin unsurları içerisinde ele alınmaktadır. Martinich ise bu iddiaları görmezlikten gelmemekle birlikte onun ortodoks Hristiyan olduğunu vurgular. Bu bağlamda ortodoksluktan kastedilenin ne olduğu ilgili bölümlerde detaylandırılmaya çalışılmıştır. Fakat Martinich'in öncelikli vurgusu Hobbes'un dini inancının olup olmadığını incelemek değil, dönemin şartlarında dini otoritelerin konumlarına odaklanmak gerekliliğidir.¹¹

Martinich Orta Çağ Hristiyanlık düşüncesinde önemli dönüşümlerin olduğunu vurgulayarak dini geleneklerin filozofların düşünme biçimlerini etkilediğini vurgulamaktadır. Bu sayede aynı zamanda Hobbes'un teolojiden bağımsız olarak düşüncelerini telif etmediğini ortaya koymaya çalışan Martinich'e göre Hobbes'un çalışmalarında hiç de azımsanamayacak ölçüde teoloji araştırmalarının olduğunu unutmamak gerekir.¹² Dini geleneklerin ne ölçüde pagan inancından sıyrılıp sıyrılmadığı, tüm felsefi birikimlerin başta Thomas Hobbes olmak üzere dönemin filozoflarınca nasıl değerlendirildiğini keşfetmek politik teolojinin kapsamını ortaya çıkartmak anlamında son derece faydalı olmaktadır.

Matthew Rose'un Hobbes'u politik bir teolog olarak değerlendirmesi ilgili bağlamda artık bizim için şaşırtıcı gelmemektedir. Bu noktada dikkat çekici husus Hristiyanlığın geleneksel olarak yorum farklılıklarını besleyebileceğini tartışma konusu haline getirmektedir.¹³ Rose'un 'sivil din' kavramsallaştırması aslında iki önemli varsayımı akıllara getirmektedir: sivil din ya da tabii teoloji bir çeşit Hristiyanlık yorumu mudur?¹⁴ Şayet bunu bir yorum olarak kabul etmeyecek ve dolayısıyla inanç gelenekleri

¹⁰ A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 1. bs (UK: Cambridge University Press, 1992), 1.

¹¹ Martinich, 2.

¹² Martinich, 15.

¹³ Matthew Rose, "Hobbes as Political Theologian", *Political Theology* 14, sy 1 (2013): 13.

¹⁴ Rose, 9.

arasında teorik bir tartışmadan kaçınacaksek ikinci varsayım kendisini güçlendirmektedir. Hristiyanlık bir çeşit pagan inancını bizatihi bünyesinde taşımaktadır.¹⁵ Dolayısıyla Hobbes'un politik teolojik formasyonunu incelemek aynı zamanda hem onun Hristiyanlık hakkındaki tevil girişimlerini hem de egemenlik ve otorite bağlamında teolojinin yükümlülük ve görevlerini araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Rose'a göre *Leviathan* kimi şârihler tarafından sınırlı bir okumaya tabi tutulmakta ve dolayısıyla bu eserin sadece ilk bölümleri dikkate alınarak pozitivist ve hümanist yorumlara ulaşılmaktadır. *Leviathan* ne kadar birbiri ile çelişikmiş gibi gözükse pasajları bünyesinde barındırıyor olsa da başta da belirttiğimiz gibi Hobbes esas sistemini ortaya koyarken teolojik tecrübeyi sistemine dahil etmektedir. Rose'un iddiasına göre politik çatışmanın kökeni Kilise ve Devlet arasında söz konusu çatışmanın toplumsal bir alandaki otorite iddiası ile ilgilidir.¹⁶ Dolayısıyla din söz konusu olduğunda ilgili tartışma bir vahiy konusu olmasının yanı sıra politik bir eylem otoritenin kullanımını yani egemeni ilgilendirmektedir.

Teoloji bağlamındaki en kritik katkılardan bir tanesi Benjamin Milner'a aittir. Milner tabii teoloji noktasında dil kullanımı ve otoritenin muhatabı açısından Kiliseyi birlikte ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kutsal Kitab'ın Tanrı Devleti ile sivil toplum arasında zorunlu ilişki teorik olarak büyük bir tartışmayı beraberinde getirmektedir. Milner'a göre politik felsefenin açığa çıkması öncelikle otoritenin muhataplarından bir tanesi olarak din geleneği ile egemenin politik eylemlerinin geçerli bir biçimde anlaşılmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla Hobbes'un yaklaşımını bu bağlamda sivil din kavramsallaştırması üzerinden değerlendiren Milner'a göre felsefi yöntem sivil dinin temellerini açıklamayı hedeflerken din problemi ile hesaplaşmaya çalışmaktadır.

Thomas Hobbes'un doğal olan ile aşkın olan arasında kurmaya çalıştığı senteze odaklanan Milner, çelişkinin değil bir mutabakatın olduğunu belirterek Kutsal Kitap teolojisi ile tabii teolojinin sentezinden sivil teolojinin üretilmesinin aynı zamanda egemenlik tartışmasının da nihai çözümü olduğunu düşünmektedir.¹⁷ İleriki bölümlerde Milner'ın bu çıkarımlarının nihai anlamda bir çözüm olmadığını göstermeye çalışacağız.

¹⁵ Rose, 14.

¹⁶ Rose, 11.

¹⁷ Benjamin Milner, "Hobbes: On Religion", *Political Theory* 16, sy 3 (Ağustos 1988): 410.

Fakat şimdi vurgulamamız gereken bir başka kritik hususu şu şekilde ifade edebiliriz: Sivil teoloji kavramsallaştırması literatürde ufuk açıcı çıkarımları beraberinde getirse de Kilise geleneğinin terk edemeyeceği dil formları ve imgesel anlatımlar kaçınılmaz olarak aşkın olana gönderimde bulunmaktadır. Buna rağmen çatışmanın din yerine Kilise ile olması belki bir Tanrı inancının olmasa bile kurumsal olarak Kiliseye olan bağlılığın elimine edilmesini zorunlu kılarken aynı zamanda tüm imgesel anlatımlar ve aktarımlar bu eleme işleminden nasibini almaktadır.¹⁸

Milner'ın sivil din tartışması bu açıdan bakıldığında fenomenolojik gönderimleri olan imgesel tüm anlatımları yeniden bir müphemliğin içerisine yerleştirmektedir. Buna göre hem Kilise geleneği hem de egemenin sivil dini fenomenolojik yükleme sahip olan imgesel anlatım biçiminden tam olarak kurtulamaz.¹⁹ Dolayısıyla bu tartışma bizi kaçınılmaz olarak aşkın olanın yeniden tartışmanın içerisine dahil edilmesine getirmektedir.²⁰

Efe Baştürk'ün 'açılma' kavramsallaştırması imge ve mitsel gönderimler bağlamında Hobbes yorumcuları arasında önemli bir yer işgal etmektedir.²¹ Öncelikle analitik felsefe geleneği içerisinden çıkan ve doğa felsefesinin önemli temsilcilerinden bir tanesi olarak kabul edilen Hobbes'un hem *Leviathan*'ın kapak gravüründe hem de metnin anlatım dilinde imgelerin fenomenolojik gönderimlerini egemenlik kavramını açıklamak için büyük bir ustalıkla kullanması Efe Baştürk'ün başlangıç noktasını oluşturmaktadır.²² Baştürk'e göre Hobbes böylesine çelişikmiş gibi görünen ve bugünün tabiri ile iki zıt kutbu birlikte kullanması tesadüfen ele alınmış bir aşama değildir.²³

Aşkın olan ile dünyevi olanın egemenlik kavramında bir araya gelmeleri bakımından yeni bir tartışma zemini ile karşılaşırken aslında gözden kaçırmamız gereken husus şudur: egemenlik zorunlu olarak bir aşkınlık gönderimine muhtaçtır ve bu itibarla ister metafiziksel isterse teolojik açıklamalar olarak ele alınsın egemenlik kavramının içeriği söz konusu imgeler aracılığı ile bir açıklık kazanabilir.²⁴ Dolayısıyla Thomas Hobbes için politik süreçlerin tek bir bedende temsil edilmesi olarak

¹⁸ Milner, 411.

¹⁹ Milner, 415.

²⁰ Milner, 418.

²¹ Efe Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 1. bs (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 31.

²² Baştürk, 78.

²³ Baştürk, 84.

²⁴ Baştürk, 17.

değerlendirilebilecek egemenlik, bir yandan toplumsal ve olgusal aşamaların tek tek analiz edilmesini ilgilendirirken bir yandan da Baştürk'ün vurguladığı gibi aydınlanmacılık eksenli rasyonel aklın sınırladı dahilinde açıklanamaz.²⁵ Bilakis egemenlik kavranamaz, kuşatılamaz ve sınırlandırılmaz bir düşüncenin politik olarak dünyevileşmiş, ya da dünyevi anlamda tek bir bedende temsil edilebilir halidir. Dolayısıyla temsil unsuru imgenin ortaya çıkarttığı veya imgenin temsil kabiliyeti aracılığı ile ister estetik gözlemlerin, isterse dilsel açıklamaların konusu haline gelmekte ve bizleri eskatolojik-eklesiyolojik bir kırılmaya taşımaktadır. Bu kırılma siyaset felsefesi bağlamının egemenlik tartışmasını açıklamaya muktedir olup olmadığı ile ilgilenmektedir.

Tezimiz bağlamında zikredeceğimiz son isim Tahsin Görgündür. Yalnızca Thomas Hobbes şerhleri açısından değil belki de Türkçe literatürde nitelikli bir karşılaştırma yapan tek isim olması bakımından Hobbes'un yaşadığı dönemi master olarak Osmanlı ve İslâm dünyası tecrübesiyle ilgilenen Görgün'e göre; tabii teoloji tartışmaları aslında inanç veya dini problemler neticesinde değil, kurumsal olarak Kilise'nin politik temayülleri ile ortaya çıkmıştır.²⁶ Buna karşın ilerleyen satırlarda bu husus kısaca göstermeye çalıştığımız gibi aslında tabii teoloji tartışmalarının öncülleri tek başına Batı düşüncesinin tecrübesinden kaynaklanmaz.²⁷

Osmanlı ve İslam dünyası tecrübesini gündeme taşımaya çalışan Görgün'e göre Thomas Hobbes ve dönemdaşlarının ciddi anlamda Osmanlı tecrübesini gözlemledikleri tarih kaynakları tarafından telif edilmiştir. Bu tartışmanın yanı sıra toplumsal varoluş ve sözleşmeler bahsi açısından ontolojik araştırmalara dikkat çeken Tahsin Görgün, Hobbes ile başlayan ve modern anlamda tekamüle ermiş halini Carl Schmitt'te gördüğümüz politiklik tecrübesinin hem kavramsal olarak bazı tutarsızlıkları barındırdığını hem de varsayımsal olarak tek başına toplumsal varoluş formu sunmaya yeterince muktedir olmadığını belirtmektedir.²⁸

²⁵ Baştürk, 79.

²⁶ Tahsin Görgün, "Modern Devletin Oluşum Süreci: Osmanlı Siyasi Düşüncesi Perspektifinden Bazı Tespitler", içinde *I.Türk Tarihi Sempozyumu: Türklerde Devlet* (Ankara: Orman ve Su İşleri Bakanlığı, 2018), 62.

²⁷ Tahsin Görgün, 63.

²⁸ Tahsin Görgün, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 16 (2006): 190.

Nihai olarak bu tezin temel hedefi 16. yüzyılda pek çok çatışma, iç savaş ve siyasi krizlerle birlikte egemenlik sorunsalının çözümüne dair girişimlerin analiz edilmesidir. Buna göre öncelikli olarak politik olan ve teolojik olana yönelik kavramsal araştırmalar açık bir biçimde göstermektedir ki Thomas Hobbes düşüncesinde egemenlik fikrinin kökeni doğal yollarla tesis edilen bir teolojik sistemin inşasına bağlıdır. Buna göre politik anlamda birlik verme faaliyeti olarak güçlü; bir bakıma yaşamı garanti altına alan egemenlik için teolojinin doğal yorumuna ihtiyaç duyulmaktadır. Takip eden bölümlerde bu temel çıkarımın imkanlar ölçüsünde farklı alanlarda analiz edilmesini sağlayarak politik teolojik problemin tasvirini ve sonucunu sunmaya gayret göstereceğiz.



2. TARİHSEL ŞARTLARIN BETİMLENMESİ

2.1. İlk Hümanistik Tartışmalar ve Egemenlik Problemine Giriş

Hümanizm ve egemenlik arasında bir ilişki olduğunu varsaymak söz konusu ilişkinin erken modern dönemde skolastik düşünceye yöneltilen teoloji eleştirilerinin açığa çıkartılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla öncelikli olarak hümanizmin ortaya çıkışı ve önemi üzerine durmamız gerekir. Bilindiği üzere hümanizm, hakkında çeşitli ihtilaflar bulunsada Antik Yunan mirasına hem eklenilerek hem de onu dönüştürerek devralan skolastik felsefenin tekil birey bağlamında insanı nasıl görmezlikten geldiğini açıklama girişimidir.²⁹ Bu tanımlamaya paralel olarak Luc Ferry tartışmalı denebilecek bile olsa Batı felsefesini Antik Yunan düşüncesinden başlatarak aslında skolastik felsefeye kesin bir geçişi dile getirir. İnsanın henüz ‘*subjectum*’ olarak ele alınmadığı dönemlerde hümanizmin nüvelerini ararken geçmiş ve gelecek kavrayışları arasındaki gönderimi, Luc Ferry’ye göre skolastik felsefe tarafından hedef tahtasına oturtulur.³⁰ Dolayısıyla takip eden sayfalarda hümanizm bağlamı insanın felsefe geleneğindeki konumu ile siyasetin temel aktörü olma aşamasındaki çatışmalarını ele almayı hedefleyecektir.

Kilise ve doğalcılık görüşünü benimseyenler arasındaki uçurumu bir sentezde buluşturmak geç Orta Çağ’da egemenlik problemini ortaya çıkartmaktadır. Egemenlik iddiaları kiliseye alternatif olana kadar kilisenin otoritesi mutlak kabul edilmektedir. Dolayısıyla hümanizmin başlangıcı bünyesinde teolojik tartışmaları barındırmakla birlikte aynı zamanda kilise ile girilen çok temel bir çatışmayı beraberinde getirmektedir.³¹ Bireyin konumuna dair bir tartışma kavramın bulunduğu mekân itibarıyla hem önemli toplumsal olguları gündeme getirmekte hem de teorik olarak kavramın içeriğinin değişimi hakkında izlenim sunmaktadır.

²⁹ Luc Ferry, *Siyaset Felsefesi*, 1. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 14. Luc Ferry bu süreci tam olarak hümanizm kavramı ile karşılamıyor olsa da aklileştirme sürecinde yapmış olduğu birey merkezli okuma tartışma bağlamında dikkate alınabilir. Üstelik Ferry devam eden satırlarda teoloji ve modern düşünce vurgusu ile birey-teoloji-siyaset merkezli analizini genişletmekte ve dolayısıyla rasyonalitenin bireyci anlamına dikkat çekmektedir.

³⁰ Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, 5. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2015), 7. Ayrıca bkz. Ferry, *Siyaset felsefesi*, 22. Luc Ferry *Siyaset Felsefesi*’nde Orta Çağ dünyasındaki *subjectum* kavramının Descartes’e gelene kadar birey olarak insanla ilgisi olmadığını belirterek bu ayrımın Yunancadaki *hypokeimenon* kavramının Latinceye *subjectum* olarak karşılanmasına dayandırmaktadır.

³¹ Michael J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 9 (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), VII.

2.1.1. Hümanistik Tartışmalar

Hümanizm tartışmaları teoloji ve egemenlik arasında süregiderken ortaya atılan en temel iddia; toplumun üyeleri olarak insanların yaşadıkları ızdıraplı durumlardan kurtulmak için kendisine sınırsız bir yetki kazandırmasıdır. Luc Ferry kurtuluş doktrininin serüvenini Antik Yunandan itibaren takip etse de konumuz bağlamında özetle değinme gereği duyduk. Buna göre Hristiyan ilahiyatı insanın doğuştan günahkâr olması fikri üzerinden Kilise'nin mutlak bir iktidarına şahit olmuştur.³² Bu doktrinin temeli insanın iman yoluyla belli bir kurtuluşa ereceği ve bunu yapabilmek için fırlatıldığı bu dünyada sabrederek Tanrı'dan şefaet dilemesi gerektiğini tebliğ eder. Böylelikle insanın ilk meskeni olarak cennet ile fırlatılan dünya arasında kurulan bu kozmoloji anlayışı skolastik düşüncedeki teoloji anlayışını inşa eder. Fark edilebileceği gibi insanın tercih unsurundan ziyade varoluşsal bazı yükümlülükleri söz konusudur ki bu durum hümanist anlayışın ilk olarak saldıracağı nokta olacaktır. Ferry'nin vurgusu ise skolastisizmin insanın özgürlüğünü elinden aldığı ve dolayısıyla hümanistleri yeni arayışlara ittiği yönündedir.³³

Bu bağlamdaki kozmoloji, mekanik dünya tasavvuru ve skolastik felsefenin tasavvurları Alexandre Koyre'ye göre dünyanın merkezinin sabit değil bilakis sürekli devinim içerisinde olduğu fikrini desteklemiştir. Örneğin dünyanın farklı noktalarındaki bir gözlemci dikkate alındığında bu gözlemci kaçınılmaz olarak dünyanın neresinden gökyüzünü gözlemlerse gözlemlerse kendisini dünyanın merkezindeymişçesine algılamak zorundadır. Oysa tıpkı Tanrı gibi dünya da sürekli hareket halindedir ve dolayısıyla onun algısal anlamda merkezini tecrübe etmek olası değildir.³⁴

Fizik ve doğa bilim kuramlarında cismin kaynağı ve sınırları için yapılan tartışmalar ne kadar bu dünyayı kapsıyor olsa da mastar alınması gereken nokta fiziksel dünya değil Tanrı'nın cennetidir. Koyre'nin gök bilim için yapmış olduğu tüm alıntıların ardından sonu Aristoteles'in fizik anlayışına kadar giden soruşturmalarda dahi nesnel gerçekliğin sınırı hakkında kabullerin soruşturulması söz konusu olmaktadır. Fakat Koyre

³² Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, 8.

³³ Ferry, 10.

³⁴ Alexandre Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, Bilim ve Felsefe Metinleri (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 22. Burada kullanılan eserden derlenen alıntılar çevirmen Aziz Yardımlı'nın kullandığı bazı kavram karşılıkları dikkate alındığında İngilizce nüshadaki orijinal kavramların tarafımızdan yeniden değerlendirilmesi ile sunulmuştur. İlgili İngilizce nüsha için bkz. Alexandre Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957).

çıkarımının neticesini fizik bilimi bağlamında değil, daha spekülâtif teoloji problemi bağlamında çözmeye çalışarak düşüncede Tanrı'nın sonsuz bir evren yaratmaya kudretinin yetip yetmeyeceğini sorgular. Açık bir biçimde nasıl ki Tanrı her şeye kadir ise gökyüzündeki ışığın kaynağını bizim bilgi sınırlarımızı aşan bir noktadan geldiğini düşünmek de zorunludur: "Fakat doğa üstü, gökyüzünü aşan bölgelerde ışık ve maddi olmayan cisimler bulunabilir ve hatta bulunurlar da." Dolayısıyla dünyanın sınırları ve Tanrı'nın kudreti ihmal edilemez.³⁵

O halde Ferry'nin inanç ve düşünce arasındaki ayrımına kısaca baktığımızda hümanizm tartışmalarının da teolojik unsurlara hâkim olduğunu görmek mümkündür. Çünkü skolastik felsefenin vaatleri tatmin etmediği noktada başlayan çatışma iman faktörünü gerek tamamen gerekse kısmen askıya alarak düşüncenin gücünü öne sürmeyi hedefleyen hümanistler tarafından eleştirilmektedir. Buna göre yeni doğa bilimleri sahneye çıkar ve iman temelli değil, söz gelimi akli deliller aracılığı ile bilimsel çıkarımlar üretmeye çalışır.³⁶

Bu bağlamda Koyre'nin Kopernik vurgusu dikkat çekicidir. Kopernikçi anlayış skolastik kozmolojinin dünya tasavvuru için dinsel bir tasarıma sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu fikriyatın bir örnekliği cennetin uzayda bulunduğuna dair bir inanıştır. Koyre'ye göre kopernikçiliği açık bir dünya anlayışına geçiren ilk isim olarak Thomas Digges, yıldızları ve yörüngesini içerisinde yalnızca seçilmiş meleklerin bulunabildiği Tanrı'nın sarayına benzetmektedir. Yine Digges sonsuz evrenin yaratıcısına borcunu ödercesine layık olanı kendisine teslim eder. Burada betimlenen Tanrı, araştırılamayan ve gözlemlenemeyen Tanrıdır ve onun işleri ancak kısıtlı gözlemler üzerinden tahmin edilebilir. Dolayısıyla Koyre'ye göre burada açıklanan yaklaşım kaba mekanizmin bir örneği olmasının aksine, teolojinin ince ayrıntılarını vurgulayarak yıldızlar ve diğer gök cisimlerini "astronomik uzaya değil, teolojik bir cennete yerleştirilmesi" olarak anlaşılmalıdır.³⁷

Alexandre Koyre her ne kadar Kopernik'in yukarıda dile getirildiği şekliyle cennet görüşünü desteklemediğini belirtse de Galileo'dan önce Giordano Bruno evrenin

³⁵ Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, 28.

³⁶ Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, 12-13.

³⁷ Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, 36.

sonsuzluğuna ilişkin temel çıkarımını ispatladığını açıklar.³⁸ Fakat Koyre'nin bizim için dikkat çekici vurgusu yeni bir metafizik olarak açıkladığı mekanik evren tasavvurundaki Tanrı betimlemesi hakkındadır. “Tanrı neden sonsuz bir evren yaratmadı?” sorusuna Bruno şu yanıtı vermektedir: “Tanrı yarattı, aksini yapamazdı.”³⁹ Bu satırlarda görebileceğimiz gibi evren hakkındaki sonsuz ve mekanik nitelikli yeni betimlemelerde metafizik kaybolmamış bilakis daha farklı bir teolojik zeminle yeniden karşımıza çıkmıştır. Koyre'nin takip eden satırlarda Bruno'dan alıntıladığı Tanrı betimlemeleri aslında mutlak yüceltmeyi terk etmez sadece yönünü değiştirir. Tanrı artık tek bir dünyanın değil sonsuz sayıda dünyaların ve güneşlerin Tanrı'sıdır. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse Tanrı ancak bu şekilde layıkıyla tasvir edilebilir. Metafizik kavramının içeriği itibariyle Batı düşüncesinin Hristiyanlık hakkındaki gönderimini varlık ile olan irtibatın kesilmesi olarak ele alınmakta ve Hz. İsa yorumunu tartışmaya açmaktadır.⁴⁰ Bu bağlamda Tanrı tasavvuru hakkındaki değişim aynı zamanda baskın bir Hristiyanlık görüşüne itiraz olarak da ele alınabilir.⁴¹ Söz konusu Hristiyanlık görüşünde eleştiri odağı teoloji ile metafiziği özdeş kabul etmeye çalışsa da yukarıda dile getirilen yorum ve tasavvur üslupları dikkate alınarak kavramsal içeriklerin aslında daha çok geleneksel veya kanonikleşmiş bir tavrı muhatap aldığı görülebilmektedir. Dolayısıyla buradaki tefrik metafiziksel olduğu kabul edilen kavramların içeriklerinin analiz edilmesine bağlıdır.

Koyre'nin hümanist kozmoloji hakkındaki betimlemelerine Ferry'nin ifadeleriyle devam edecek olursak felsefenin yeni görevlerini ve ihmal ettiği unsurları da görmemiz kolaylaşabilir.⁴² Artık gelinen noktada geçmişten devralınan sabit gözlemci statüsünü terk eden insan aktif müdahaleci konuma geçmiştir. Buna bağlı olarak sadece *subject* olarak insanın konumu ve vazifesi değişmez, insan müdahalesine açılan *object* olarak dünya da değişir. Nasıl ki eski gözlemci yoktur, aynı şekilde de sadece temaşa edilmesi gereken

³⁸ Koyre, 37.

³⁹ Koyre, 39.

⁴⁰ Görgün, “İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, 172.

⁴¹ Görgün, 173.

⁴² Aslında böylesine açıklamada bulunmak akademik düstur açısından pek de hoş karşılanamaz. Sanki felsefe öncesine kadar üzerine düşen görevi yapmıyormuş ve hümanistlerin katkılarıyla değişen kozmoloji felsefeyi tekamüle erdirmiş gibi düşünmek hem hatalı hem de yanıltıcıdır. Fakat burada belli yazarların iddialarını dile getirmeye çalışırken kaçınılmaz olarak bazı yargıları tarihsel birer veri olarak kabul etmek zorunda kalıyoruz.

düzenli, muntazam ve kusursuz dünya da yoktur.⁴³ İnsanın önündeki sır perdesi aralanmıştır, bundan sonra ona düşen bu perdenin ardındakileri tek tek keşfetmek ve keşfederken de kendisinden bir şeyler katmaktır. Böylelikle tabii teolojinin ilk dile getirilişleri karşımıza çıkmaktadır. Yeni kozmolojinin anlamlı olabilmesi için akıl sahibi insanla ilişkilendirildiği takdirde teolojinin yanında *logos*'un yani mantığın eklemelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kutsal olan aynı zamanda akla da yatkındır.⁴⁴

İnsanoğlunun dünyada tutkuları ve şahsi çıkarlarıyla bir başına bırakıldığını varsaymak Tanrı'nın tarihselliğe aşkın bir varlık olarak tanımlanmamasını gerekli kılmaktadır. Buna göre Tanrı; "bu sürece içkin Akıl'dır."⁴⁵ Tarihsel bakış açısı ve bütüncül eylem kapasitelerinin akli yorumları teolojik alandan hareketle ortaya çıkar. Tanrı en tümel anlamıyla iyiliğin şahsi formu olarak sunulduğunda en üst Akıl, Tanrı'nın bizzat eylemi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁶ Bu sayede insan eylemlerinin kaçınılmaz olarak betimlenmesi hem tarihsel hem de teolojik bir formun temsilini sunmaktadır. İnsanoğlunun tarihin belirli aşamalarında zorunlu olarak kabul edilen tüm formları Tanrı tarafından iyilik olarak, bir diğer ifadeyle ihsan olarak kabul edilir ve tarihin açılmasının imkanlarını gündeme getirmektedir.

Bu tarih okuması kendisini olgusal okuma ile sunarken "Hegel'in Kantçı etik ilkeleri uygulamak suretiyle Hristiyanlığı özgür bir toplumun dini haline dönüştürmesi"⁴⁷ siyaset felsefesinin en kritik kırılmasını sunmaktadır. Biz bağlamdan kopmamak adına bu iki büyük düşünüre değinmemeye çalışıyor olsak da politik eylemin etik sorunsalı ve tarihsellik tartışması her zaman önemini korumaktadır. Öte yandan hümanizm tecrübesi Fransız devrimi ile taçlandırılırken özgürlük mücadelesi ile yola çıkan bir hareketin bireysel özgürlüklere despotik tavır takınması politiklik sorunun en bariz örneğini oluşturmaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla politik tecrübe tarihsel sürekliliğinde hümanizm ile olan

⁴³ Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, 18.

⁴⁴ Ferry, 19. Konu Hobbes'a geldiğinde tabii teoloji bahsi ile uzun uzadıya ilgilenecek olsak da burada sadece bir cümle ile dile getirme gereği duyduk. Aslında fark edilebileceği gibi tartışma sürekli olarak birkaç kavram etrafında dönmektedir: egemenlik, kilise, tabii teoloji, mantık yani dil ve bunların tamamını bünyesinde barındıran politiklik. Dolayısıyla çalışmamızın bütünü farklı konu başlıklarından oluşsa da aslında bu kavramların açıklanmasından ibarettir.

⁴⁵ Ferry, *Siyaset felsefesi*, 256.

⁴⁶ Ferry, 257.

⁴⁷ Ferry, 260.

⁴⁸ Ferry, 261.

bağlantısını Kopernikçi düşünce üzerinden kurmakta inanç ve siyaset bağlamını güçlendirmektedir.

Dünyanın 18. yüzyılda yaşamış olduğu kriz atmosferi tüm dünya üzerinde meşru olduğunu düşündüğü bir eylem alanını açığa çıkartır. Böylece tekil olarak eylem sahibi politik özne ile mutlakıyetçiliğin sonucu olarak eylem kapasitelerinin arttırılması tüm dünya insanlığının vazgeçilmez kaderi haline gelir. Bu anlayış temelde ütopyacı bir anlayıştır ve politikanın çatışmacı tarafları Avrupa merkezci evrensel bir birlik faaliyetini benimsemeye çalıştığı müddetçe ütopyacılık krizlere sebep olmaya devam edecektir.⁴⁹ Modern anlamda politik krizlerin köklerinin özellikle 18. yüzyılda canlanmaya başlaması tarihsel okuma biçimlerinin değişmesi ve farklılaşması ile örtüşmektedir. Dolayısıyla kültürel birikimlerin kimi zaman kendi geleneksel okumaları ile çatışarak, kimi zamansa devşirilmiş motivasyonların sentez arayışlarıyla şekillenmesi şaşırtıcı gelmemektedir. Başta İngiltere olmak üzere Batı Avrupa'nın politik çatışmaları geleneksel egemenlik ve otorite problemindeki değişimlerin habercisi olarak kabul edilebilir.⁵⁰

Mutlakıyetçi anlayış birlik oluşturma faaliyetini kaçınılmaz olarak sunmaya çalışsa da aslında dünyanın yeni politik kutuplarla bir türlü bir araya gelemeyecek kadar çok aktörlü yapısı ütopyacılığın da yeni sentezini oluşturmaktadır. Buna göre aydınlanma ütopyacı anlayışı beslerken hem mutlakıyetçiliğe sebep olmuş, fakat bununla birlikte bu mutlakıyetçi devleti de kurban ilan etmekten geri durmamıştır.⁵¹ İşte bu anlamıyla ütopyacılık kaçınılmaz bir krizle doğmuş ve 18. yüzyılın politik evreni yeni bireycilik mantığı ve politik problemin çerçevesinin oluşmasına öncülük etmiştir. 1600'lü yılların başlarında modern bireycilik haklarının İngiltere parlamentosunda geçmişten ya da Latin mirasından farklı kullanılması politik krizlerin anlaşılması açısından önemlidir.⁵² 17. yüzyılın İngiltere'sinde politikanın üyeleri yani bu anlamıyla aktif siyasetin katılımcıları toplum bireylerinden ayrı tutulmaya çalışıyordu. Dikkat çekici olan husus zaten norm olarak kabul edilen bir dönemde normu savunmak pek normal karşılanmaz. Fakat böyle bir savunma mekanizması geliştirmek söz konusu norma yöneltilen eleştirilerin gücüne işaret eder ki bu durum aynı zamanda kimi krizlerin önden haberlerini vermektedir.

⁴⁹ Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz: Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı*, 1. bs, Politika Dizisi 11 (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012), 14.

⁵⁰ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı (1603-1714)*, 26.

⁵¹ Koselleck, *Kritik ve kriz*, 15.

⁵² Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı (1603-1714)*, 65.

Yukarıda kısaca betimlenmeye çalışılan erken modern dönem kozmoloji, bilim tartışmaları ve tarihsellik bağlamındaki ütopyacılık hedefleri açık bir biçimde bizi teoloji bağlamına, metafizik ve egemenlik problemine sürüklemektedir.⁵³ Tahmin edilebileceği gibi bu bağlamdaki bir egemenlik problemi dikkate alındığında kilisenin yetki sınırına yeni alternatifler getirmek isteyen filozoflar ve hatta teologlar bulmak mümkündür. Fakat mutlak bir otoritenin ışığında yeni yaklaşımlar ortaya atmaktan çekinenler bilinç altında önemli itiraz kapasitelerini taşıyor olsalar da, ki bu yaklaşımlar da belli açılardan metafiziksel gönderimler taşımaktadır⁵⁴, öncelikle umutsuz müteşebbisler olarak kalmaktadırlar. Öyle ya da böyle söz konusu mutlak bir otorite devlet veya kilise için anlamlıdır; çünkü söz konusu otorite kaçınılmaz olarak Tanrı'dan türetilir.⁵⁵ Dolayısıyla Wilks'in incelediği dönemde egemenlik ve otorite, teologların ortak kanaati olarak birinin bir diğeri üzerinde sınırlandırılmamış kapasitesi olarak ele alınır.⁵⁶

Batı düşüncesinin hümanizm ile olan tecrübesinin yalnızca coğrafi bir nitelemeden ibaret kılmamak adına harici bir faktör olarak Osmanlı toplumsal düzeninin algısına dair birkaç hususa işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Bir bakıma 16. yüzyıl ile başlayan yeni bir toplum ve devlet formu arayışlarının müsebbibinin, ileride detaylıca anlatacağımız üzere, Kilise olduğunu kabul etsek bile bu müsebbibin tek başına hem kurum olarak Kiliseye hem de inanç olarak dine alternatif sunmaya yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Bu noktada tarihsel bağlamı aşmamak için Roma devlet ve hukuk tecrübesini zikretmemiş olsak dahi bazı yazarlar doğrudan bağlantısını kurmaktadır.⁵⁷

Bu açıklama girişimleri kaçınılmaz bir biçimde Avrupa merkezci okuma tecrübesinin içerisinde kalmaktadır. Şayet inanç ilkeleri anlamında Roma tecrübesiyle yeniden tekâmüle erme sürecine girilmek istense bu tecrübeye neredeyse tamamen yabancı olan tabii teoloji anlayışı nasıl tatbik edilebilecektir? Açıkça görülmektedir ki; 16. yüzyıldan itibaren başlayan tabii teoloji kavramsallaştırması Batı Avrupa düşünsel seyrinde tam olarak yer bulmayan fakat bazı önemli güncel araştırmalar neticesinde

⁵³ Görgün, “İbn Haldun’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, 174.

⁵⁴ Görgün, 174.

⁵⁵ Gaines Post, “The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists. Michael J. Wilks (Review)”, *Speculum* 39, sy 2 (1964): 366.

⁵⁶ Post, 367.

⁵⁷ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 7. bs (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 65. Ayrıca detaylı bir araştırma için bkz. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, 5. bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999).

kazanılmış yaklaşımlardan oluşmaktadır. Tam bu noktada Osmanlı düşünsel tecrübesinin 16. ve 17. yüzyıllardaki etkisini gündeme getirmeye çalışan Tahsin Görgün, kavramsal analizlerinden önce kritik tarihçilerden alıntılarla tezini güçlendirmektedir.⁵⁸

Görgün'ün Michel Febvre tarafından 1675 yılında telif edilen metinden yapmış olduğu alıntıdan hareketle dünyevi menfaat ve çıkarların Osmanlı toplumundaki önemi ve dahası devlete bahşedilen konum ile birlikte söz konusu devletin toplumda en yüce ve üstün şey olduğunu belirtmesi son derece önemlidir.⁵⁹ Buna göre aslında Fransız yazar dünyeviliğin peşinden koşmanın ilahi yasaya aykırı olmasına rağmen başarılı olmak için zaruri olduğunu belirtmektedir. Görgün bu çıkarımı şu şekilde tevil eder:

“Türklerin en fazla önem verdikleri bu ilke, onlara hükümlanlık alanlarını genişletmek cihetinden yeni imkanlar/avantajlar sağlamaktadır ve bu durum ilahi yasaya aykırıdır. Burada önemli bir incelik söz konusudur: ilahi yasaya uymayan bir ilke dünyevi başarıyı sağlamaktadır. İlahi yasaya uymayan, yani Katolik öğretileri ile uyuşmayan bu tavır, dünyevi başarının anahtarıdır.”⁶⁰

Türkçe literatürde yeteri kadar kıymet verilmemekle birlikte sadece bu alıntıda Osmanlı siyasi ve toplumsal tecrübesine dair yeterli araştırmanın yapılmadığı gözlemlenebilmektedir. Batı dünyasının hümanizm tecrübesi aslında kökleri çok derinlere ulaşan dallanıp budaklanmış bir ağaca benzemektedir. Biz bağlamımızdan kopmamak adına buradaki tartışmayı kısa tutmayı ve söz konusu bağlantıların araştırılmasının başka bir çalışmanın konusu olduğunu belirtmeyi tercih ediyoruz.

2.1.2 Egemenlik Problemi

Augustinus Triumphus'un egemenlik bağlamındaki örneğine göre politik kapasiteler kavramsal olarak çelişik bir yapı arz etmektedir. Bu türden çekinceler ve korku atmosferi sadece benzeri görüşleri paylaşan filozoflar arasında değil, aynı zamanda filozofun kendi sürekliliği içerisinde müteakip düşünceleri de kapsamaktadır. Bu anlamıyla düşünsel

⁵⁸ Tahsin Görgün, “Modern Devletin Oluşum Süreci: Osmanlı Siyasi Düşüncesi Perspektifinden Bazı Tespitler”, 60. Ayrıca yazarın detaylı bir çalışması için bkz. Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi*, 1. bs (İstanbul: Tire Kitap, 2020).

⁵⁹ Tahsin Görgün, “Modern Devletin Oluşum Süreci: Osmanlı Siyasi Düşüncesi Perspektifinden Bazı Tespitler”, 62.

⁶⁰ Tahsin Görgün, 63.

bağlamdaki karmaşıklık kuramsal olarak da çelişkilerin ortaya çıkmasına sebep olur.⁶¹ Dolayısıyla ana akım okulların arasında dahi düşünürleri belirgin bir şekilde sınıflandırmak ve taraflara ayırmak tarihsel olarak neredeyse imkânsız bir hal alır. Nihai olarak İnanç Çağı, bir Karmaşıklık Çağı'nın müdahalesi ile bir Akıl Çağı'na evrilmiştir. Üstelik tüm bu geçiş süreçlerinde akıl ve inanç arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını ispatlayan bir çabayla şaşırtıcı bir temsil yaratılmıştır.⁶²

Augustinus Triumphus teolojik-politik meselelerin dışında kalan, örneğin sosyal ihtilaf hakkında bir konuyu gündeme getirdiğinde bu durum sanki tesadüfen vuku bulmuştur ve genellikle çok nadir olarak açıkça ifade edilmektedir. Bununla beraber çağdaşları tarafından 'büyük yasamacı/parlamentar' olarak anılmayı hak edecek bir biçimde teolojiye en geniş yorumlamayı kazandırmıştır.⁶³ Bu tartışma zemininde Orta Çağ tarihinin trajedisi her bir düşünürün veya yazarın bir sistem inşa etmek adına ellerinden gelen her şeyi yaptıklarına inanıyor olmalarına rağmen aslında kaçınılmaz olarak sistemin çöküşünü izlemek zorunda kalmalarıdır.⁶⁴

Bu anlamda Orta Çağ tarihi, belli bir ortodoksi görüşünün çatışma içerisine girdiği her bir düşünce ile hesaplaşması anlamına gelebilir. Bir başka ifade ile söz konusu muhalif görüşlerin ortodoksluk ile olan çatışmaları görmemek mümkün değildir. "İnsanın başına gelen hadiseler bir zamanlar olup biten şeylerin bedeli olarak ortaya çıkar." Bu şekilde formüle edilebilecek temel tarih yaklaşımı Orta Çağ siyaset düşüncesinde Tanrı'nın karar yetkisinde olan dünyanın kaderinin artık insanın yetki alanına geçtiğini kabul etmeyi hedefler. Buna göre artık Tarih dışı bir kutsal kitaptan öğrenilen Tanrı/kul ilişkisi değil, tarihin kendisinden ve insanın kendi üretiminden ortaya çıkan kral/tebaa ilişkisi dikkate alınır.⁶⁵ Elbette bu çatışmaların sonuçları üzerinden bir tarih okuması yapmak önemli bilgiler kazandırabilir fakat burada asıl önemli olan şey çatışmaların hangi argümanlar ve öncüller üzerinden ilerlediğidir. Bu öncüllerin sağlıklı şekilde takip edilmesi Wilks'in de belirttiği gibi tam olarak egemenlik problemini de açıklığa kavuşturacaktır.

⁶¹ Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, VIII.

⁶² Wilks, IX.

⁶³ Wilks, 7.

⁶⁴ Wilks, 10.

⁶⁵ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 51.

Papalığın, yeni Platoncu ve Augustinuscu yorumları Wilks'in tezinde kilisenin evrensel bir egemenlik fikrine odaklandığını göstermektedir. Bunun karşıtı olarak Aristotelesçi yaklaşımlar papalığı ve kiliseyi kendilerine hedef olarak seçtiği için sanki zorunlu olarak kendilerini Hristiyan hümanizminin içerisinde bulmaktadır.⁶⁶ Elbette bu noktada taraflar arasındaki çatışmanın odak noktası, dinin kendisi değil bizzat şahıslar olduğu için sekülerliğin anlam kazanabilmesi mümkün olmaktadır. Bu yeni olduğunu iddia eden yaklaşım, aslında şahısların, yani din adamlarının pagan inançlarını elemeyi hedefler.⁶⁷ Yani dinden batıl olanı çıkartmaya çalışarak dinin özünde olanı yeniden kavramak ve hatırlamak anlamına gelir.

Egemenlik problemindeki Kilise-sivil toplum karşıtlığına ilişkin iddialar kurumsallaşmış dinin eleştirel bir düşünceye tabi tutulması anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Hümanizm bağlamında egemenlik problemini dikkate almak için devlet tartışmasını sivil toplum iddiaları üzerinden okumak gerekir. Çünkü yukarıda yapılan hümanizm iddiaları Tanrı ihtiyacı güdülmeksizin bir toplum düşüncesinin imkanını sorgularken aynı zamanda bu sorgulamanın zeminini sivil toplum bağlamına çeker. Dolayısıyla teoloji-laiklik anlayışı yeni türev iddialar ortaya atarak devlet-sivil toplum bağlamını sunar ve buna göre sivil toplumun yeni bir imkân olması devlet aygıtını arkaik ve teolojik bir unsura dönüştürür. Cemal Bâli Akal bu yeni gelişmenin ticaret ve ekonomi bağlamındaki hassasiyetlerini ön plana çıkartırken Adam Smith'in yazılarına dikkat çekmektedir.⁶⁸ Aslında Akal'ın vurgusu İngiliz geleneği açısından son derece tahrik edici olsa da biz tezimiz bağlamında ekonomi tartışmalarını görmezlikten geleceğiz. Fakat buna rağmen sivil toplumun anlaşılması açısından Tanrı'ya ihtiyaç duyulmaksızın insanların varoluşlarını sürdürmeleri bağlamında mübadele unsuru önem arz etmektedir.

Elbette söz konusu ana dikotominin türevi olarak devlet-sivil toplum kavramsallaştırmaları sadece karşıtlık olarak ele alınmalıdır. Çünkü söz konusu kamplar incelenirken kavramları açıklayan düşünürler kendilerini yerleştirdikleri kampa göre hasımlarını belirlemektedir. Bu bağlamda çalışmamızın ana konusu olan Thomas Hobbes'un örnekleme bizi tartışmaya hazırlayacaktır: Hobbes'a göre, devlet ve sivil

⁶⁶ G. P. Cuttino ve Michael Wilks, "The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists (Review)", *The American Historical Review* 69, sy 4 (Temmuz 1964): 1038.

⁶⁷ Cuttino ve Wilks, 1039.

⁶⁸ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 42.

toplum aynı anlama gelmektedir ve sözleşmeden beraber doğmaktadırlar. Dolayısıyla tartışmaya Hobbes'un paradigmasından bakıldığında devlet ve sivil toplumun sanki birbirine karıştırmışçasına tek bir beden oluşturdıkları gözlemlenebilir.⁶⁹ Sonuç olarak devletten sivil toplumu anlamak demek Akal'ın ifadesi ile tabii durumun zıddı olan şartları anlamak demektir. Anakronizmi göze alacak olursak şu çıkarım tam olarak dünyevi iktidarın ereksel varoluşunu ortaya çıkarmaktadır: İster sivil ister gayr-ı sivil olsun insan varoluşu devam ettirilmek isteniyorsa devlet kaçınılmazdır. Elbette bu erken çıkarım çok kaba haliyle hümanizm ve egemenlik tartışmaları dikkate alındığında zorunluluk arz etmektedir. İlerleyen bölümlerde bunun varsa istisnai hallerini veya altında yatan kimi çelişik durumların sonuçlarını inceleyeceğiz.

Devlet-sivil toplum vurgusu siyaset düşüncesindeki köklü liberalizm-totalitarizm yelpazesinin genişliğini de vurgulamaktadır. Buna göre iki karşıt düşüncenin bir arada ve aynı yaklaşım içerisinde ele alınıyor olduğunu kabul etmek anlamlı görünür çünkü söz konusu yelpazede sivil toplum kavramının semantik içerimi iki kavram arasında sürekli mekik dokumaktadır. Oysa akademi dünyasının genel olarak gözden kaçırmasına rağmen Akal'ın vurgusuna göre karşıt kavramlar arasında çeşitlilik söz konusu olabilse de yelpaze hep aynı kalmaktadır. Siyasi olanın kapsamı genişletildiğinde 'devlet' ya da 'sivil toplum' betimlemelerini ayrı ayrı yapmak anlamlı gözükmez.⁷⁰ Tam da burada betimlenen karşıtlık problemi doğrultusunda teoloji ve politik iktidar arasındaki bağıntıyı çözümlemek ve bu bağıntının bileşenleri ruhani ve sivil otorite olarak ortaya koymak tartışmanın seyri açısından son derece faydalı olmaktadır.

2.2. Papalık, Hristiyanlık ve Otorite Problemi

Papalık ve Krallık arasında tartışmaya açık her türden bağlam otorite tartışması üzerinden yürümektedir. Bu bağlamlar içerisine siyasi ve dini törenler, birey olarak otoritenin kullanılmasında hukukun gelişmesi, teorik birikimlerin yanı sıra kurumsal olarak otoritenin siyasi plandaki hükmü Orta Çağ sürecinde sürekli olarak tartışma konusudur. Öte yandan tartışmaya ruhani bir tema eklendiği taktirde esas olarak Kutsal Kitap ve Kilise ile ilişkilendirilebilecek tüm olgular süregelen yıllarda problem haline gelmeye başlamıştır.

⁶⁹ Akal, 47.

⁷⁰ Akal, 48.

Kral'ın sahip olduğu kişilik ile feodal tüm erkler hukuku bakımından farklılaşarak dini yorumlama biçimleri dahi siyasetin konusu haline gelir. Dolayısıyla siyasetin konumu, aktörlerin eylemleri ve siyasi sorumluluk unsurları öncelikli olarak kişilik bağlamında ele alınmalıdır.⁷¹ Öte yandan yukarıda bahsi geçen tüm erk kullanımları Roma devlet geleneğinde hukuk vasıtasıyla sağlandığı için otoritenin nasıl bir şey olduğu sorulduğu vakit, devletin otoritesini göstermek adına hemen her alana ilişkin hukuksal düzenlemeler yerine getirilir.⁷² Dolayısıyla Orta Çağ siyasi tecrübesi bir yandan hukukun nesnelliği bakımından Roma geleneğini dikkate alırken yine hukukun kazandırmış olduğu yetki genişliğince, otorite çatışmalarını kaçınılmaz hale getirmektedir. Şayet otoritenin tesisi bir tür özgürlük amacı taşıyorsa elbette özgürlüğüne düşkün olarak her kurum veya kamusal kişilik unsuru birbiri ile çatışma içerisine girebilir. İşte bu tür olgular Orta Çağ siyasetinde öncelikli olarak Papa ve Kral arasında münakaşalara sebep olmaktadır.⁷³

2.2.1 Orta Çağ Kraliyet Geleneğinde Papalık ve Katoliklik Problemi

Din adamlarının kendi pozisyonlarını geliştirmesi bakımından Hristiyan toplum betimlemesinde vurgunun toplumun kendisine yapılması ve bu noktada Aristotelesçilikten faydalanılması görmezlikten gelinmemelidir. Bu bağlamda papalığın kendi egemenliği, evrensel Hristiyanlık egemenliği veya aslında Aristotelesçiliğe daha yakın olarak soyut bir kilise egemenliği Wilks'in iddiaları arasındadır.⁷⁴ Dolayısıyla papalığın mutlak otoritesine karşın soyut Hristiyan toplumundan bahsetmek elbette bir şekilde egemenliğin de odağını değiştirmektedir. Kavramsal temanın bu değişikliği yalnızca soyutluk (*abstractness*) gönderiminden ibaret değildir. Burada esas olan yeni bir akım olarak hümanizmin temel dayanağının maddesel yani dünyevi olan ile paganlığa ait olanın din zemininde çatışmasıdır. Yine buna mukabil olarak hümanizmi özgürlük temelli okumak sekülerlik vurgusunu da güçlendirmektedir.⁷⁵

Hristiyanlık düşüncesinde politiklik ve müphemlik bağlamlarındaki tüm çıkarımlar bir yönüyle kaçınılmaz olarak hem belirsizliğe hem de çelişkiye

⁷¹ Hagen Schulze, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, çev. Timuçin Binder, 1. bs (İstanbul: Literatür, 2005), 15.

⁷² Schulze, 19.

⁷³ Schulze, 20.

⁷⁴ Richard Luman, "The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages By M. J. Wilks (Review)", *Church History* 32, sy 4 (Aralık 1963): 478.

⁷⁵ Schulze, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, 25.

dayanmaktadır. "Hristiyanlığın kendisinin politik olması fakat politik bir programının"⁷⁶ olmaması tartışmanın ilk varsayımları açısından son derece dikkat çekicidir. Örneğin bir dinin en temel betimleyici adı olarak 'Hristiyanlık' adı ile konvansiyonel bir kurum olarak 'Kilise' arasında kaba bir özdeşlik dikkate alındığında, buradaki tutarsızlık daha belirgin olarak görülür. Elbette böyle bir özdeşlik zorunlu değildir, dolayısıyla çelişkinin kavramsal içeriminden ortaya çıkan müphemlik de buradan kaynaklanır. Çünkü Hristiyanlığın yani Kilise'nin; yine bu kökler üzerinde yükselen politik düşüncenin olgusal bir betimlemesini yapmak belki de bu bağlamdaki tek zorunluluk olarak kurguya dönüşme ihtimalini mahfuz tutar. Bu bağlamda yazarın yukarıdaki alıntılarının yer aldığı paragrafın son cümlesine bakmak gerekmektedir: "Açık bir şekilde ne politikanın doğasının anlamı ne de Hristiyanlığın doğasının bilgisi mevcut değildir. Tüm bu literatür içerisinde öğretilen insanın tarihinden ibarettir."⁷⁷

Katolikliğin temsilcisi olarak Vatikan'ın otoritesini dikkate almak gerekirken bir yandan da tekil bir iktidar tesisi içerisinde tüm aktörlerin hukuksal erk yetkinliklerini arttırmaya çalışması aslında uhrevi olan iktidarın da dünyevi parçasını ortaya koymaktadır. Kritik bir örnek olarak; *Magna Charta Libertatum* aktörlerin tamamını dünyevi bir sözleşme etrafında toplar ve bunun doğal sonucu olarak otoritenin yalnızca dünyevi tarafı ile ilgilenir.⁷⁸ Burada önemli olan söz konusu iktidarların kendilerini nerede konumlandıkları değil, karşılarındaki muhatapları ile hangi düzlemde bir araya geldiğidir. Dolayısıyla kamusal olarak otorite probleminin açığa çıktığı ve inceleme konusu haline geldiği her aşama, otorite sahibinin kendisi ile değil, bir diğer otorite unsuru ile hangi yollarla karşılaştığını dikkate almaktadır.

⁷⁶ Yazarın telif ettiği bölümün ilk cümlesi olarak dile getirdiği bu iddia, ilerleyen sayfalarda uzunca tartışmaya çalışacağımız alanın en köklü problemi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bu türden bir müphemlik hem çelişkiye sebep olmakta hem de mantıksal bir hata olarak yapılan çıkarımların çelişik olarak geçerli olmasını sağlamaktadır. Oysa argümanın başından itibaren bir tür yanlış anlamamanın da sonucu olarak politik olmaktan kastedilen ile eylemsel düzlemde politik davranmanın ne demek olduğu yeterince açık değildir. Dolayısıyla bir yandan sanki dinin bir emriymiş gibi Tanrı, Kilise, Kral bağlamı sürekli olarak politik bir yapıyı andırırken diğer taraftan ise bugün bu bağlamın içerisinde yeterince doldurulmadığı gözlemlenebilmektedir. Ne kadar politik teolojinin kökenleri ortaçağ teolojisinde olsa da bu dönemde 'politiklik' içerimi üretilmemiştir. Tsoncho Tsonchev, *The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr: Essays In Political Theology and Christian Realism* (Montreal, Canada: The Montreal Review E-Publishing, 2018).

⁷⁷ Tsonchev, 137.

⁷⁸ Schulze, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, 27.

2.2.2. Dünyevi İktidar ve Kilise Arasındaki Tarihsel Münakaşalar

Bu tartişmanın spekülasyona varan veçhesinde Hristiyan politikasının ne olduğunu sormanın pratik önemi daha da ortaya çıkmaktadır.⁷⁹ Bu çok temel anlamıyla İncil'in ayetlerinin yorumlanmasından çıkarılabilecek kendilik ve başkalık problemine gönderimde bulunur. Elbette buradaki ayetlerin tercihi için yelpaze son derece geniştir fakat bir diğer açıdan bakıldığında önemli olan hangi ayetlerin seçildiği değil, baştan ulaşılmak istenen hedefin ne olduğudur. Dolayısıyla dini veya dünyevi otorite politik olanın konusu itibariyle bir tür ortak paydayı ifade eder.       hem politik olanın hem de insanın din ile olan irtibatının kesişim noktası otoritedir: "Otorite umumi menfaate hizmet edendir." İfadenin bağlamı bu umumi (*common*) olanın neliğini sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Kutsal kaynaktaki Tanrı ve Sezar dikotomisi ve din m ntesibinin komşusuna ilişkin eylemini düzenleyen ahlaki yaptırım, söz konusu alanın dünyevi ve ilahi bağlamını da ortaya çıkartır. İnanan kimse; inancının bir gereği olarak, hem Kral hem Tanrı hem de bir diğeri ile kurmuş olduğu iletişimin genel organizatörü bu anlamda otoritedir.⁸⁰ "Geriye bakıldığında biz, 17. yüzyıl başlarındaki çatışmaları hükümranlık için verilen bir mücadele olarak tanımlıyoruz. Patron kim olacaktı, Kral ve gözdeleri mi yoksa mülk sahibi insanların seçilmiş temsilcileri mi?"⁸¹ Sonuç olarak otoritenin kullanım hakkının da kimde olduğu ve sınırının nereye kadar ulaştığı söz konusu tarihsellik içerisinde ortaya çıkmaktadır.

İnanan kimsenin teolojiden ve politikadan beslenerek bu alanlara borçlu olduğu gerçeği onun için realitenin kendisi haline gelir. Politik problem yukarıda saydığımız      yapının, Tanrı-Kral-İnsan (komşu), içerisindeki hangi aktörün otoriteyi  stleneceğinde düğümlenmektedir. İnsanoğlunun birincil amacı yaşamını sürdürmektir ve bu anlamıyla yaşam iktidar demektir. Yaşamı politik okuma biçimi bir yandan bağlamın zorunluluğu olarak teolojiye dönmeyi gerekli kılsa da tam olarak içerikteki m phemlikten kurtulamıyor olmak insanın müphemliği çözecek tek aktör olarak kendisini sahaya

⁷⁹ Tsonchev, *The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr: Essays In Political Theology and Christian Realism*, 140.

⁸⁰ Tsonchev, 138.

⁸¹ Hill, *İngiltere'de Devrim  ağı (1603-1714)*, 86.

atmasına sebebiyet vermektedir. Buna rağmen belirsiz şartlarda politik bir karara varmak çoğu zaman ancak sağlam bir inanç ilkesi ile bağdaşarak mümkün olabilmektedir.⁸²

Modern birey politik karar alıcılara kendisini dikte ettirirken hem teolojik hem de politik olarak tahmin edilemeyen eylemleri ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle daha önce politik sahnede söz sahibi olamamış birey bir yandan toplum içerisinde yeni örgütlenmeleri ortaya çıkartırken bir yandan da devletin ulusal düzeydeki gelir kontrolünü tartışmaya açmaktadır. Söz konusu vergilendirme prosedürü aristokratlar ile Krallığın devlet görevlileri arasındaki çatışmada sorgulanmaktadır.⁸³ 1600'lü yılların henüz ortalarına gelmeden Avam Kamarası; parlamento nezdinde sözleşmelerin kullanılması, mülkiyetin birey nezdinde güven altına alınması noktasında önemli bir aşamaya gelindiğini ilan etmektedir.⁸⁴ İşte bu nokta tam da tarihsel olarak ütopyik beklentilerle politik krizlerin çatışmacı bir dikotomisini sunmaktadır. Kraliyet'in kendi geleneksel muhafazakarlığı karşısında Avam Kamarası'nın toplumsal bireyciliği zorlayıcı iki güç olarak parlamentoda karşı karşıya gelirken elbette iradesini Kral nezdinde kabul ettiren kendisini muktedir saymaktadır.⁸⁵

Söz konusu gelişmelerin hemen ertesi yılında Kral'ın parlamentoyu dağıtmasına sebep olan kriz ve devrim ortamında Hill'in dikkat çektiği bir husus bu bağlamı tamamlamamızı ve çatışmanın teolojik unsurunun ne olursa olsun görmezlikten gelinemeyeceğini ortaya koymaktadır:

“Devrimci bir sahne içinde, Avam Kamarası üç karar tasarısını kabul ederken, Başkanı da koltuğunda kontrol altında tutuluyordu. Her kim, Parlamento'nun onaylamadığı tonaj ve sterlin başına vergi salmayı tavsiye ya da teşvik ederse, böylelikle hangi tacir Parlamento'nun onayı olmadan bu vergileri öder ya da her kim “yeni bir din icat ederse”, “krallığın ve commonwealth'in baş düşmanı" sayılacaktı.”⁸⁶

Görülebileceği gibi kriz ortamında devlete karşı gelmek hala kaçınılmaz olarak yeni bir din icat etmek ile aynı anlama gelmekte ve ezeli düşman statüsünün kaynağı

⁸² Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çağdaş Siyaset Felsefesi 1 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 33.

⁸³ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı (1603-1714)*, 72.

⁸⁴ Hill, 75.

⁸⁵ Hill, 75.

⁸⁶ Hill, 76.

olarak görülmekteydi. İngiliz aristokrasisi politik otoritenin dini boyutunu görmezlikten gelmeyerek parlamentoda üstün gelmeye çalışırken vergi gelirlerinin Krallığa kazandırdığı siyasal imkanları kaybetmeyi istemekteydi.⁸⁷ Hill'in tespitine göre şayet Kral Parlamento'ya ihtiyaç duymadan vergi gelirini garanti altınla alabilirse İngiltere'nin uzun erimli en büyük krizini monarşi lehine çömüş olabilecekti.⁸⁸

Kralın ve dolayısıyla geleneksel mülk sahibi aristokrasinin parlamentoda elini zayıflatacak her aşama monarşi tarafından yeni politik krizlerin habercisi olarak kabul ediliyordu. Yazarın aktarmış olduğu alıntı vergi siyasetinin dönemin politik atmosferi açısından ne kadar hayati olduğunu ortaya koymaktadır: "Eğer mülkleri keyfi vergilere maruz kalırsa, özgür insanların İngiltere'nin eski kölelerinden ve yarı hür köylülerinden ne farkı kalır?"⁸⁹ Dolayısıyla vergilendirme teknik bir hukuk detayı değil siyasal krizlerin doğal bir sonucudur. Özgür İngiliz vatandaşının diğer insan türlerinden ayrılması ve uyrukların politik varoluşları tartışılması yukarıda izah etmeye çalıştığımız aydınlanmacı birey tasavvurunun İngiltere'nin 17. yüzyılda boğuştuğu siyasal krizlerin tarih sahnesindeki seyirlerini takip edebilmek açısından önem arz etmektedir.

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız ortaçağ skolastisizmi, hümanizm, otorite problemi, Kıta Avrupa'sının siyaset ve toplum tecrübesindeki olgular, devletlerin otorite yarışına dini yönden mücadeleye girmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. Avrupa özelindeki politik olarak ittifak eğilimi gösteren veya göstermeyen devletlerin pek çoğu Katolik zulmünün ve bu zulme karşılık vermeye çalışan protestan girişimlerin meşruiyet zeminini oluşturarak İngilizlere büyük bir cesaret kazandırmıştır.⁹⁰

Yazarın Otuz Yıl Savaşları'ndaki vurgusuyla Katoliklik probleminin ciddiyeti daha da ortaya çıkarken İngilizlerin kendince özgürlük mücadeleleri dini ve dünyevi tüm temaları bünyesinde buluşturmaktadır. İngilizlerin dini tercihleri üzerindeki baskılarını bu savaş döneminde arttırmaya çalışan Katolikler en yoğun mukavemeti yine Protestanlık, vatanseverlik ve mülkiyet haklarına yönelik taleplerden görmüştür.⁹¹ Christopher Hill tüm bu bağlamlar içerisinde savaşın boyutlarını ve ittifakların taraflarını açıklamak için referanslarını ortaya koyarken İngiltere'nin Katolik İspanya ile girmiş

⁸⁷ Hill, 77.

⁸⁸ Hill, 77.

⁸⁹ Hill, 78.

⁹⁰ Hill, 79.

⁹¹ Hill, 80.

olduğu tüm mücadelelerin başarı ve kazanç getirdiğini ifade eden ayrıntıları sıralamayı tercih etmektedir.⁹² Ada'da, Kıta Avrupası'nda ve Latin toplumlarındaki Protestanlık ve Katolik otoriteler arasındaki mücadele, tabiri caizse 17. yüzyılın en yoğun gündemi olarak tarihçileri meşgul etmektedir. Artık İngiltere için sadece ülke sınırlarını aşan bir sorun olmaktan çıkan dini inanç problemi iç savaş süresince aristokrasinin ve kralın inanç eğilimine göre de şekilleniyordu. Bu sürecin büyük çoğunluğunda protestanlığı çare olarak gören parlamentonun en önemli kozu papacılığa karşı saldırmak olarak gözükmekteydi.⁹³

Yukarıda özetlenmeye çalışılan tartışmalardan ve aktarımlardan hareketle aynı yıllarda yaşamış ve sistemini toplumsal ve tarihsel olarak yaşadığı olaylarla ilişkilendirerek geliştirmiş Thomas Hobbes, kendisini gerek politik ve dini ittifakların bir tarafında gerekse bunlar arasındaki çatışmaların tam ortasında bulmaktadır. Dolayısıyla Hobbes'un teolojik çözümlemelerine başlamak için bu uğrak noktası son derece faydalı gözükmektedir.

2.3. Hobbes Teolojiyi Nasıl Anlamaktadır?

Hobbes'un teolojik görüşünü ele alırken onun hümanizm ile olan bağlantısını açıklığa kavuşturmak ve bunu yaparken de yukarıda açıklanan Avrupa örneklemelerini açıklamak gerekmektedir. Çünkü Orta Çağ'ın felsefi gündemleri bir tarafa yaşanan siyasi problemler ve hem halkların hem de devletlerin hayatta kalma çabaları somut olgular ve yaşananlar olarak bizleri hümanizm ve teoloji bağlamındaki siyaset anlayışına yöneltmektedir. Dolayısıyla özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda Hristiyan toplumlarında dinmek bilmeyen çatışmalar, savaşlar, salgınlar, kaynak yetersizlikleri⁹⁴ devletlerin ve Kilise'nin otoritelerine dair sarsıntıları beraberinde getirmiştir.

Bunlara mukabil olarak daha teorik bir iktidar okuması modernitenin akıl ve teknik merkezli analizi ile birlikte egemenin mutlak otoritesini tesis etmesini açıklama girişimini yürütür. Olgusal olarak iktidarı elinde bulunduranlar tarihin zorunlu bir sonucu olarak varlık alanlarındaki karar alma yetkilerini daha önce görülmemiş bir biçimde artırmıştır.⁹⁵ Bu söz konusu bağlam fiziksel anlamda varlık sorunu yaşayan milletlerin

⁹² Hill, 82.

⁹³ Hill, 83.

⁹⁴ Schulze, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, 32.

⁹⁵ Ferry, *Siyaset felsefesi*, 18.

tarihsel bir yazgısıdır da aynı zamanda: “modern metafiziğe yani, bütün varlığa dayattığı (ve dünyanın teknik “engizisyonun” felsefi versiyonundan başka bir şey olmayan) neden ilkesiyle silahlanmış öznenin, “doğanın hâkimi ve sahibi” haline gelen öznenin bu hükümrancılığı.”⁹⁶

Hobbes’un bu felsefi gündem içerisinde hümanist öğretilerden etkilenmesi ve fizik kanunlara derinden merak salmasının ardından kendisine oluşturduğu program tam da bu gündeme uygun olarak ortaya çıkar: “Bütün bir devrim dünyası ‘ve bundan ötürü felsefenin bütün türleri’ yalnızca üç unsurdan oluşur: *Corpus, Homo, Civis*; beden, insan ve yurttaş.”⁹⁷ Hobbes’un felsefi projesi teoloji ve doğa arasındaki bağlama uygun olarak düzenlenir. Aslında hem siyaset hem de teoloji bilime ve hümanizme karşı bakış açısının birer ürünü olmaktadır. Doğalcılık görüşü artık olgusal dünyanın incelenmesi ve yorumlanmasında esas yöntem haline gelmektedir.

Dolayısıyla takip eden bölümlerde Hobbes’un felsefi anlamda ve bireysel tecrübeye nasıl bir mirası devralarak çözüme ulaştırmaya çalıştığını göstermeye çalışacak ve tezin temel argümanlarından bir tanesi olan şu çıkarımı ispatlamaya gayret göstereceğiz: güçlü ve yerleşik bir iktidarın kurulması, yani siyasi birlik faaliyeti, evrensel bir egemenlik fikrinin teolojik ve siyasi olarak eşit ölçüde fakat doğal yollarla tesis edilmesine bağlıdır.

2.3.1. Hobbes Teolojiyi Nasıl Ele Alır ve Yorumlar?

16. yüzyılın düşünce dünyasında doğalcı görüşe yakın pek çok filozof muhalif çağdaşları tarafından ateizm ile itham edilmiştir. Bunun sebebi şüphesiz söz konusu düşünürlerin, hele ki bu isim Hobbes ise, Hristiyanlık hakkındaki projelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda onun çağdaşları ile yapılabilecek makul bir karşılaştırmasını John Rogers sunmaktadır. Yazara göre Hobbes bir tür şeytan olarak görülürken, aynı zamanda onun kaleme aldığı metinlerin çok fazla hasım toplaması yaşadığı dönemdeki siyasi kültüre karşı çıkmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁸

⁹⁶ Ferry, 19. Bağlamımızı aşılıyor olsa da Ferry’nin Heidegger’e referans ile modern çağın hakimiyeti olarak dile getirdiği dört özellik görmezlikten gelinmemelidir: sistemin aklılığı, öznellik metafiziği, tekniğin küresel hakimiyeti ve sosyo-ekonomik-politik totalitarizm.

⁹⁷ Skinner, *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, 37.

⁹⁸ G. A. J. Rogers, “Hobbes and His Contemporaries”, içinde *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, ed. Patricia Springborg (New York: Cambridge University Press, 2007), 413.

Rogers'a göre aslında benzeri dönemlerde yaşayan pek çok düşünür ve bilim adamının yaşadığı ortak problem, ortaya atılan görüşlerin bir tür ateizmi çağrıştırıyor olmasıdır. Buna göre 17. yüzyıl İngiltere'sinde püriten bir etik anlayış hakimdir. 1660'lara kadar mevcut ahlak kodları Hobbes'un görüşlerinin karşılık bulmasına olanak tanımamıştır. Hobbes'un bu kadar eleştiri toplamasının bir başka sebebi de onun Ortodoks olduğuna dair kuvvetli kanaatlerin bulunmasıdır.⁹⁹ Bunun yanı sıra Teizmin Tanrı'nın bilinemezliği, kavranamazlığı iddiasını Hristiyanlık içerisindeki imkanına dikkat çeken Martinich; Hobbes'un İngiliz bir Calvinist olabileceğine dikkat çekmiştir.¹⁰⁰

"Tanrı'nın eylemlerinin veya kendisinin bilinmesi aslında politik teolojinin doğası itibarıyla çok da önemli sayılmaz. Çünkü uyrukların ihtiyaç duyduğu şeyler egemen tarafından zaten sağlanmaktadır."¹⁰¹ Bu anlamıyla toplumsal olarak temsil eden temsil edilenden daha muteber bir pozisyondadır. Bu anlamıyla teizmin Hristiyanlıktan üretildiğini düşünmek oldukça olası gözükabilir. Hele ki Hobbes'un yönteminde Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'den ayetlerin yorumlanmasıyla sıkça karşılaşabiliyor olduğumuzda teizmin kaynağını, bu anlamda, bizzat dinin kendisinde bulmak olasıdır.

Aslında yazarın bu duruma verdiği ilk tepki siyasi yönetimdeki değişkenliktir. Hobbes Protestan I. Elizabeth döneminde doğmuş fakat Katolik II. Charles döneminde hayata gözlerini yummuştur. Yine aynı dönemde İngiltere'deki sivil çatışmalar köklerini dinsel taraflarda bulmuş ve Hobbes Avrupa'nın da benzeri bir durumla karşı karşıya gelebileceğini tahmin etmiştir.¹⁰² Rogers'a göre Hobbes'un siyasi çekişmelerden etkilenmesi yalnız basit bir tahminle yaşadığı dönemlerden ibaret değildir elbette. O aynı zamanda pek çok ileri gelen teolog ile yakın temas kurmuş, Protestan teoloji üzerine çalışan yazarlarla ilişkisini sürdürmüştür. Bununla birlikte Hobbes'un geometri ve optik bilimine olan merakı da bilinmekte ve onun bu düşünceleri Descartes ve Galileo ile olan bağlantılarına dayandırılmaktadır.

Elbette bu tezde İngiliz filozofun bu önemli figürler ile ne türden bağlantılar kurduğunu derinlemesine incelemeyeceğiz. Diğer taraftan Rogers'ın işaret ettiği gibi Hobbes kendi doğa felsefesini geliştirirken hem Galileo'dan hem de Descartes'ten farklı

⁹⁹ Rogers, 413.

¹⁰⁰ A. P. Martinich, "The Sovereign in the Political Thought of Hanfeizi and Thomas Hobbes", *Journal of Chinese Philosophy* 38, sy 1 (Mart 2011): 67-68, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2010.01628.x>.

¹⁰¹ Martinich, 68.

¹⁰² Rogers, "Hobbes and His Contemporaries", 414.

olarak duyumsamanın kendisinin beyindeki fiziksel değişimlerden ibaret bir hareket olduğuna işaret etmiştir.¹⁰³ Bu tespit bir bakıma Hobbes’u doğa felsefesindeki odak noktasını betimleyecek ve onun teolojiye bakışına dair ip uçlarını verecektir. Buna göre onun felsefesinin özü bedensel anlamda veya bedene sahip olan tüm nesnel gerçekliğin bir analizidir.¹⁰⁴

Hobbes’un sisteminde çağdaşı bilim adamlarından benzer ve farklı görüşleri olmakla birlikte onu ayıran nokta yorumlarının ana kaynağının İncil olmasıdır. Bu iddia elbette şaşırtıcı gelmeyebilir; nihayetinde Hobbes Leviathan’ın çeşitli bölümlerinde hem Ahd-i Atik’ten hem de Ahd-i Cedidden seçtiği alıntıları derinlikli yorumlamalarla ele alırken aynı zamanda *De Cive* metninde doğa yasalarının ilahi kaynaklı olduğunu açıklamaya çalıştığı müstakil bir bölüm telif eder. Böylelikle aslında hem kendisinin beslendiği esas kaynağı ortaya koyar, ki bu tavır aynı zamanda teolojiye ilişkin yaklaşımını da belirtmektedir, hem de ilahi kaynağın doğa felsefesindeki egemenlik vurgusunu dile getirir.

Elbette bu tartışmanın diğer tarafındaki Hobbes şârihleri onun materyalist bir filozof olduğu konusunda da ısrarcıdır. Üstelik ilginç bir şekilde Hobbes’un teolojiye dair görüşlerindeki yorum yöntemini dikkate alarak onun bir ateist olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar.¹⁰⁵ Dolayısıyla bir diğer açıdan bakıldığında söz konusu doğalcı görüş ve materyalizmin kökenleri problemi yalnızca Hobbes’un bir tercihi değil aynı zamanda Hristiyanlık inancının içerisinde de kendisine yer bulabilir.

Hobbes’un çevresindeki teologlar ile kurmuş olduğu ilişkinin doğal bir sonucu din yorumu hakkında dile getirdiği görüşlerin farklı alanlardan beslenmesi olarak ele alınabilir. Dolayısıyla örneğin Rogers metninin başlarında Hobbes’un Ortodoks olduğuna dair herhangi bir şüphenin bulunmadığını¹⁰⁶ söylerken aynı zamanda onun yakın çevresinden Gassendi’nin materyalist ontolojisini çözümlemeye çalışır ve böylelikle dönemin ontoloji tartışmasının teoloji ile yakından alakadar olduğunu gösterir.¹⁰⁷

¹⁰³ Rogers, 415.

¹⁰⁴ Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive* = *Yurttaşlık felsefesinin temelleri*, 3. bs, Siyasal Düşünce Klasikleri Dizisi (İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık, 2018), xix.

¹⁰⁵ Rogers, “Hobbes and His Contemporaries”, 417.

¹⁰⁶ Rogers, 413.

¹⁰⁷ Rogers, 424.

Bir başka açıdan bakıldığında Martinich'e göre 20. yüzyıla gelindiğinde söz konusu ateizm ithamı yerini teizme bırakmıştır. Fakat Amerikalı akademisyenin iddiasına göre tüm bu dikotomilerin aksine aslında Hobbes Ortodoks Hristiyanlığı benimsemiştir.¹⁰⁸ Bu fikir ortodoksluğun ilk kurulan dört kilisenin Hristiyanlık inançlarına bağlılığı ile anlaşılabilir. Dolayısıyla Hobbes'a göre kiliselerin konumlarının anlaşılması ve söz konusu inanç otoritelerine dair kabullerin incelenmesi gerekmektedir. Burada ortodoksluktan kastedilenin tam olarak tarihsel bir dönemselleştirme mi yoksa belli türlerden ilkelerin varlığına inanmak anlamına mı geldiği tartışmalıdır.¹⁰⁹

Sonuç olarak Hobbes'u hangi tarafa daha yakın görürsek görelim, tartışmasız olarak kabul edilmesi gereken durum onun kökten bir biçimde skolastik felsefeye karşı olduğudur. Öyle ki aslında o ve çağdaşlarının kavgası bir yandan üniversite dersliklerinde halen tartışılırken bir diğer açıdan da önemli bir iktidar savaşının habercisidir.¹¹⁰ Buna göre Hobbes aslında güncel bilim tartışmalarının kilisenin elini güçlendirdiğini belirtmekte ve bu gücün egemene teslim edilmesi için uğraşmaktadır. *Leviathan* erken modern dönem Avrupa'sında politik olarak teolojinin kilisenin tekelinde olmadığını gösteren en temel metin olarak karşımıza çıkar.¹¹¹ Dolayısıyla Hobbes yoğun bir biçimde teolojik tartışmalarla iç içedir. Buna göre kavgasını dinin kendisi ile değil yaşadığı dönemde din ile kendi otoritesini özdeşleştiren kiliseye karşı sürdürmektedir.

Martinich'in Luther ve Calvin üzerinden eleştirileri değerlendirmesi kendi deyimi ile standart ve standart olmayan teoloji görüşlerini ele alarak mümkün olmaktadır. Buna göre Hobbes tıpkı Luther ve Calvin için söz konusu olduğu gibi ateizm ile itham edilmemelidir. Onun görüşleri teolojinin ilga edilmesini değil, yeniden yorumlanmasını içerir ve böylelikle Aristotelesçi Orta Çağ teoloji görüşünün ele alınması yeni bir anlam kazanır. Hobbes'un pagan inancı içerisinde yer alan Hristiyan doktrinini objektif bir şekilde incelemesi ve skolastik dönemin yanlış uygulamalarını bu anlamda elimine etmesi de tam olarak böyle bir bağlama oturmaktadır.¹¹²

Hobbes'un ortaya koymaya çalıştığı yeni yorum iddiası, kimi kaynaklarda doğal din, kimi kaynaklarda da sivil din olarak karşılanır. Çağdaşı olan diğer düşünürlerdeki

¹⁰⁸ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 1.

¹⁰⁹ Martinich, 2.

¹¹⁰ Rogers, "Hobbes and His Contemporaries", 426.

¹¹¹ Rogers, 425.

¹¹² Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 4.

durumun benzeri olarak aslında sanılanın aksine tek başına sekülerlik iddiasını taşımaz. Bir diğer deyişle Hobbes'un Leviathan'da ulaşmaya çalıştığı esas hedef; "hikmet-i hükümet (*reasons of state*) için dini sömürmeye çalışan politik düşünce geleneğini parçalara ayırmaktır." Matthew Rose bu noktada geleneksel anlayışın Hobbes tarafından sosyal barışa engel olduğunu düşünmekte ve dolayısıyla Hobbes'un sosyal olanı metafiziksel olana tercih ettiğini belirtmektedir.¹¹³

Hobbes'un 17. yüzyıldaki skolastik problem ile temel uyuşmazlık fikirleri Kopernik ve Galileo¹¹⁴ ile gelişen yeni bilim görüşünü savunmaktan kaynaklanmaktadır. Buna ek olarak dini, politik emeller için istismar etmeden ona gerekli özgürlüğü kazandırmak ve doğru yorum yöntemini kazanmak gerekmektedir. Martinich'e göre bu noktada Hobbes'un iki temel gayesini sınıflandırmak mümkündür: 1- Söz konusu bu yeni bilim, İncil'in yeniden yorumlanmasıyla dine eleştiri getirmemekte, bilakis onunla uyumlu bir biçimde çalışmaktadır. 2- Din devletin istikrarsızlaştırılması için meşru bir biçimde ele alınmamalıdır.¹¹⁵ Bu iki mesele için de Hobbes'un fikirlerindeki teolojik öncüllerin dikkatlice ele alınması, bunun ardından da onun teorik yöntemine geçilmesi en sağlıklı okuma biçimini sunmaktadır.

Martinich'in Hobbes'u ele alış biçimi öncelikli olarak analitik bir felsefe tarihi okumasına dayanmaktadır.¹¹⁶ O bunu yaparken bir yandan Hobbes'da karşılaştığı dil edimlerini dikkate almakta, egemenin siyaset aygıtı olarak dil kullanımının ortaya çıkardığı sosyal ve siyasi şartları muhatabı üzerindeki etkileri ile düşünmektedir. Martinich'in verdiği örneği dikkate alacak olduğumuzda "Olimpiyat oyunlarının

¹¹³ Rose, "Hobbes as Political Theologian", 6. Dolayısıyla Hobbes'a göre sivil din bir yandan ilahi kaynağın yeniden yorumlanmasını gerekli kılarken bir yandan da problemli gördüğü geleneksel kaynakları terk etmeli veya dini politik düşünceden elemelidir. Tüm bu tartışmalar içerisinde Hobbes'un inançsız bir düşünür olduğunu iddia edenler aslında Leviathan'ın yalnızca ilk iki bölümüne odaklanarak onun argümanlarını ampirist epistemoloji, materyalist ontoloji ve legal pozitivizm içerisinde değerlendirmektedirler. Rose'un burada dikkat çektiği bu üç alan tam olarak tezin bağlamını ilgilendirmemekle birlikte dikkat çekici ayrıntılardır. Hümanizm tartışması bağlamında dikkat çektiğimiz disiplinler hususlar metafiziğin eleştirilmesi ve elenmesi bahsinin ardından gündeme gelir. Ayrıca aynı tartışmaların Hobbes için de karşımıza çıkması Hobbes'un söz konusu hümanist tartışmalardan beri olmadığı dile getirir.

¹¹⁴ Hobbes'un Galileo ve Kıta Avrupası bilim çevresi ile tanışması hakkında detaylı bilgi için bkz. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe İngiliz Filozofları - İngiliz Görgücülüğü*, çev. Aziz Yardımlı, 1. bs, c. 5, ab (İstanbul: İdea Yayınevi, 1991); ayrıca Hobbes hakkında detaylı bir biyografi çalışması için bkz. A. P. Martinich, *Hobbes*, çev. Akın Terzi, 1., Dünyaya Yön Verenler 18 (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013).

¹¹⁵ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 5.

¹¹⁶ Martinich, 12.

başladığını beyan ediyorum" önermesi aynı zamanda bir gerçekliği ortaya çıkartmaktadır.¹¹⁷

Dolayısıyla Martinich'e göre dilin kullanımı Hobbes'un siyaseti tanımlama yöntemini incelerken kaçınılmaz olarak gündeme gelir. Öte yandan Hobbes'un bilim ile olan irtibatı açık bir biçimde dönemin ampiristleri ile olan bağlantıyı açığa çıkarttığı için din ve bilim arasındaki bağıntının analitik bir boyut taşıdığını görmemiz gerekir. Dolayısıyla Hobbes burada dönemdaşları tarafından 'dinin bilimsel yorumunu' yapmaya kalktığı için eleştirilere tabi tutulmuştur.¹¹⁸ Fakat Martinich'in iddiasına göre Hobbes ne dinsiz ne de din karşıtı olarak değerlendirilmelidir. Onun modern olana ilişkin kavrayışında dini kavramların ağırlığı ve önemi, geleneksel din kavramlarının modern seküler içeriklere dönüşürken gerçekliği betimlemeleri anlamında Hobbes'un ortodoksluğa olan bağlılığını da gözler önüne sermektedir.¹¹⁹

Hobbes'un genel olarak Hristiyan inançları ve teamülleri içerisinde ortodoksluğu benimsemiş olduğunu göstermek Martinich'in asıl hedeflerinden bir tanesidir. Martinich'e göre bu Hobbes çalışmalarının temel yapıtaşlarının nasıl ele alınması gerektiğini gösteren bir unsurdur. Martinich'in en öz ifadesiyle: "Hobbes dini, politik olarak doğallaştırmayı istemekte ve bunun savaşa değil barışa hizmet edeceğini düşünmektedir."¹²⁰ Dolayısıyla artık Hobbes'un teoloji hakkındaki temel görüşlerini ele alabilmek için tarihsel bağlam açığa çıkmış olur. Yani Hobbes ne yalnızca metni ele alınarak seküler olarak değerlendirilebilir ne de yalnızca tarihçilerin yorumlarından hareketle basit bir teolog olarak kabul edilebilir. Martinich'in de göstermeye çalıştığı gibi

¹¹⁷ Martinich, 7. Dil tartışmasının detaylarını ileriki bölümlerde detaylandıracak olmakla birlikte yazarın gerçeklik bağlamındaki vurgusunu görmezlikten gelmemek gerekir. Dolayısıyla bir yandan bir eylem olarak dilin kendisi ele alınırken bir yandan da olgusal gerçekliğin aktarımını gerçekleştirdiği kabul edilir.

¹¹⁸ Martinich, 8.

¹¹⁹ Martinich, 10.

¹²⁰ Martinich, 15. Aslında burada söz konusu dikotomi yukarıdaki 'Kraliyet geleneği ve papalık' probleminde dile getirilmişti. Dolayısıyla ayrıca bir paragraf olarak buraya taşımak mükerrer ifadeleri teze taşımak anlamına gelmektedir. Fakat öte yandan aynı problem açık bir biçimde Hobbes'ta da karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Hobbes'un en temel metni olarak Leviathan'ın alt başlığında baktığımızda şunu görebiliriz: "*Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*" Hobbes ekseliyastik kavramı ile kiliseyi betimlerken bunun yanına koyduğu sivil kavramı ile basit bir değilleme yoluna gitmektedir. Sivil olan şey her ne ise bu ekseliyastik olmayandır. Dolayısıyla söz konusu tarihsel okumada bu iki karşıtlığın hangi olgular ve alanlar üzerinden ilerlediğini ele almak gerekmektedir ki politiklik tartışması Hobbes için bu iki karşıtlıktan ortaya çıkmaktadır. Fakat buradaki ayrım zihnimize sehven dile getirilebilecek bir seküler ayrıma sebebiyet vermemelidir. Evet, Hobbes böyle bir ayrıma gider fakat ilerleyen sayfalarda bu ayrımın hiyerarşik olup olmadığı detaylıca izah edilecektir.

Hobbes bilimsel bir gerçeklik olarak yeni olguların hem politik hem de teolojik yorumlarını yapmaya çalışmaktadır.

Yukarıdaki Martinich'in alıntısına geri dönecek olursak ifadenin çözümlemesi şu şekilde yapılabilir: Hobbes'un karşısında verili bir durum olarak din olgusu bulunmaktadır. O bu olguyu reddetmeye değil, doğallaştırmaya çalışır ve bunu yaparken politik yöntemler kullanır. Bu politik yöntemlerin daha önce gündeme gelmemesi kendisi hakkında eksik bilgiye sahip olunduğunu düşündüğü doğa kanunlarının keşfedilmemesinden kaynaklanmaktadır. Yani Hobbes'a göre insan doğa durumunda politik olarak var olmaktadır. Dolayısıyla bu doğa durumuna uygun olacak şekilde dinin doğallaştırılması da politik olmalıdır. Onun doğa durumundaki 'herkesin herkese karşı savaşı' betimlemesi en tümel savaş tanımıdır. Bu durumda insanın yaşamının en temel gayesi olarak yaşamını sürdürme isteği barışı istemek, barışın peşinden koşmak anlamına geleceği için Hobbes, söz konusu yanlış din yorumunun barışa değil savaşa hizmet edeceğini düşünmektedir.

Varolanın temel dayanağı olarak bedenin varlığı veya bir başka deyişle Hobbes'a göre bir şeyin varolması için maddesel ya da maddeye ilişkin olması tüm ateizm tartışmalarındaki en çok başvurulan iddialardan bir tanesidir. Martinich çeşitli teizm ve ateizm yorumlarını derlemeye çalışırken Hobbes'un yaşadığı dönemde bu kavramlardan tam olarak kastedilen şeyleri açıklamaya çalışır. Buradaki en önemli husus tüm iddiaların bir şekilde ya gerçekten kişinin kendisini ateist olarak tanımlamasında veya kendisi bizzatı kastetmiyor olsa dahi fikirlerinin sonuçları bakımından incelenmesinde düğümlenmektedir.¹²¹

Dolayısıyla Martinich'in de belirttiği gibi Hobbes'un kendisi için ateist olduğunu açıkladığı bir ifade ile karşılaşmıyor olmamız ikinci seçeneği akla yatkın kılmaktadır. Bu seçeneğin en anlaşılır örneği Hobbes'un varolan anlamında kabul ettiği tüm nesnel gerçekliğin maddeden ibaret olması yani maddesel olmasıdır.¹²² Thomas Hobbes'un varolan dünyevi entitelerin felsefi gerçekliği hakkında konuşurken sadece doğal ya da suni gerçeklik ile ilgilenmesi; bu gerçekliğin ya konusu ya da bizzat yaratıcısı olarak

¹²¹ Martinich, 23.

¹²² Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız, 3. bs (Ankara: Dipnot Yayınları, 2020), 212.

insanı ortaya çıkartır.¹²³ Dolayısıyla doğal olan ile yapay olan arasındaki tüm ayrımlar Hobbes şarihleri tarafından ya uhrevi olana ya da dünyevi olana yorulmuştur. Fakat bu noktada gözden kaçırılan aşama, Abramson'un da belirttiği gibi önemli bir sentezin buluşturulması olarak ele alınmalıdır.¹²⁴

Buradaki tartışmaya taktı sağlamak adına bir tasım örneği olarak: “varolan her şey maddeseldir, Tanrı maddesel değildir, dolayısıyla Tanrı var değildir” argümanı, vardığımız bu sonucun Hobbes hakkındaki eleştirilerin yönünü tayin etmesi açısından yeterli gözükmektedir. Martinich bu bağlamda açıklamalarını şu şekilde sürdürür: “Hobbes’a göre madem ‘varolmayan varlık’ ile ‘varolmayan töz’ çelişik ifadelerdir, o halde ana öncül felsefi açıdan zorunludur.”¹²⁵ Thomas Hobbes’un yalnızca Tanrı inancı için değil aynı zamanda varlık düşüncesi açısından da maddi ve gayr-ı maddi (*real & incorporeal*) ayrımları, onun hem mantık hem de ontoloji tahayyüllerindeki nesnel zorunluluk düşüncesini destekler niteliktedir. Elbette bu iddiaların spekülatif tarafı kaçınılmaz olduğu ve dolayısıyla ‘yazarın niyeti’ türünden hermenötik tartışmalarına giremeyeceğimiz için bu problemi yalnızca kısaca zikrederek burada bırakacağız.

Bir bakıma Martinich’in araştırması Hobbes’un metninde bu niyet ve yorum farklılıklarının kaynağı olarak çelişkilerin bulunması anlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla kimi araştırmacıların dikkatini çeken pasajlardan ateist yorum çıkarken kimilerinden daha teist anlayış çıkabilmektedir.¹²⁶ Bu söz konusu farklılıklarda Martinich, Skinner'a cevap vermeyi hedeflerken aynı zamanda müphemliğin de ne olduğunu tanımlamaya çalışır. Fakat ona göre sorun kavramlara ilişkin tanımlamalar değildir. Söz konusu anlam farklılıklarının temel sebebi, tarihsel olarak farklı yorumların mümkün olabilmesini sağlayacak felsefi bağlamdır. Dolayısıyla müphemlik ithamını çağdaş anlamda almamak, bilakis dönemin koşullarında pek çok düşünürde görülebilen doğal bir olgu olarak kabul etmek makul bir çıkarım olabilir.¹²⁷

¹²³ Abramson, 212.

¹²⁴ Abramson, 213.

¹²⁵ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 26.

¹²⁶ Martinich, 28.

¹²⁷ Martinich, 29.

2.3.2 Hobbes'un Korkusu¹²⁸ ve Teolojinin Politik Yorumu

Martinich'e göre Hobbes çok düşük bir olasılıkla entelektüel bir korkuya sahiptir. Fakat esas korkusunu fiziksel olarak doğumundan itibaren yaşar ve dolayısıyla belki de tüm teorisini bunun üzerine inşa etmektedir. Bir bakıma tüm dinsel tartışmaların neticesinde Hobbes, kendi hayatında korkak veya yalancı birisi olarak kabul edilebilir fakat bu durumun onun entelektüel yaşantısına yansımadağı zikredilen yaklaşımlar arasındadır.¹²⁹ Buna karşın korku motivasyonun ister kendi doğum tecrübesinden gelsin isterse tamamen düşünce dünyasından yeşersin insanın en temel eylem kapasitesinin korku olduğunu belirten yaklaşımlar da bulabilmek mümkündür. Bu korku ne doğa durumunda vazgeçilmezdir ne de sivil topluma geçildiği taktirde ortadan tamamen kalkar. İnsan tüm eylemlerini deneyimlediği korku ile gerçekleştirir: "İnsanlar, nerede ve hangi durumda olurlarsa olsunlar, onları harekete geçiren şey korkudur ve korku, en temel refleksi, yani hayatta kalma güdüsünü hayata geçiren ilk devindiricidir."¹³⁰

Martinich'e göre Leviathan'ın seküler yorumu hatalıdır. O bu iddiasını öncelikli olarak Leviathan'ın bölümlendirilmesine dikkat çekerek güçlendirir. Bilindiği gibi Leviathan'da İnsan Üzerine ve Devlet Üzerine bölümlerinin ardından Hristiyan Bir Devlet Üzerine ve Karanlığın Krallığı Üzerine bölümleri gelmektedir. Üçüncü ve dördüncü bölüm doğrudan teolojik içerikleri ve kavramları açıklamaktadır. Fakat Martinich iddialarını bu basit gözlemlerle sınırlandırmaz. Ona göre seküler yorumu benimseyenler Hobbes'un mantıksal analizinde bilinçli bir şekilde bazı unsurları görmezlikten gelmektedir.

Belli bir önermeler dizgesinin ardından ulaşılan sonuç, argümanın bütünlüğü içerisinde tutarlılık gösterebilir. Leviathan'dan çıkartılan bir dizge bu anlamıyla seküler yorumcular tarafından yeniden yorumlanır fakat söz konusu önermeler dizgesi olduğu gibi alınmaz. Bazı elemeler yapılarak aslında Leviathan'ın yalnızca üçüncü ve dördüncü bölümlerinde olan değil aynı zamanda ilk iki bölümünde de olan yoğun teolojik kavramlar ve Tanrı betimlemeleri bu söz konusu önermeler dizgesine dahil edilmez.

¹²⁸ For a rumor was spreading through our villages
That the last day of our nation would come from the fleet
And my mother was then filled so much fear
That simultaneously gave birth to twins, both me and fear

¹²⁹ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 31.

¹³⁰ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 85.

Dolayısıyla yeni öncüller dizgesine bakıldığında yorumcunun hali hazırda kabul etme eğiliminde olduğu sonuç tutarlılık göstermektedir. Sonuç olarak bu yeni argüman sistemine bakıldığında sanki Hobbes hiçbir zaman ne Tanrı'ya ilişkin bir tasavvur geliştirmiş ne de teolojik bir unsura veya probleme kendi argümanında yer vermiştir. Halbuki Martinich'in ısrarla vurguladığı gibi Hobbes Leviathan'ın ilk iki bölümünde de söz konusu teolojik tartışmalardan kaçınmamıştır.¹³¹

Leviathan'ın modern dönemdeki karşılığına bakacak olursak onun yeni birey formu için yeni bir İncil niteliğinde olduğu söylenebilir. Böyle bir kavramsallaştırmayı yaparken metnin içeriğindeki temalar şu şekilde sıralanabilir: "metafizik, epistemoloji, insan felsefesi, etik ve siyaset teorisi, din felsefesi ve tarih felsefesi."¹³² Böylesine geniş bir yelpaze ile karşı karşıya iken bunların içerisinden seçili bir konu ile uğraşmak aslında bir bakıma bu konunun diğerleri ile olan bağlantısını da araştırmayı gerekli kılmaktadır. Fakat bunun yerine aslında Hobbes'un tüm felsefesindeki temel iddiayı ele alarak teoloji ve politika birlikteliğine odaklanmak tüm sorunu çözmeye imkân tanımaktadır.

Hobbes'un düşüncesinde Ahd-i Atik ile kıyaslandığında Tanrı ile Doğa arasındaki ilişkide belirgin bir fark gözlemlenir. Ahd-i Cedid'de doğa, tıpkı her şey için söz konusu olması gibi Tanrı'nın bir yaratımı olarak sunulurken Hobbes; Tanrı'yı Doğa'ya tabi kılarcasına cüretkâr davranmaktadır. Buna rağmen Martinich ifadelerini Doğa'nın yapay olduğunu belirterek sanki çelişik bir biçimde sürdürmektedir.¹³³ Bu noktada hemen şu soruyu çözümleyerek analizimize devam edebiliriz: Eğer doğa Tanrı'nın üzerinde temsil ediliyorsa bu durumda aynı doğa nasıl yapay (*artificial*) olabilir? Martinich Hobbes'un da açık bir şekilde vurguladığı gibi yapay canlıyı *commonwealth* olarak açıklar. Kanaatimizce bu kavramın Türkçede tam olarak bir karşılığı olmamakla birlikte Hobbes'un kavramsal tevili oldukça yerindedir: 'ölümlü Tanrı'. Bu bağlamda aslında Tanrı ve Egemen arasında Hobbes'un kurmuş olduğu analogiye odaklanmak gerekir.¹³⁴

Martinich'in açıklamalarındaki politika ve teoloji çıkarımları dikkate alındığında Rose'un iki temel alanı birlikte değerlendirmeye çalışması anlam kazanmaktadır. Aslında bir bakıma temel problem Hobbes'un kişisel olarak inançsız bir düşünür olup

¹³¹ Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, 44.

¹³² Martinich, 45.

¹³³ Martinich, 46.

¹³⁴ Martinich, 47.

olmamasında değil, Leviathan'ın iki temel zemini olan politika ve teolojiyi hangi yöntemlerle değerlendiriyor olmasıdır. Rose bu bağlamda Hobbes'un politik teolojisini değerlendirmek için dini problemlerin dikkate alınması gerektiğini vurgulamakta ve dolayısıyla söz konusu alanların birlikteliğini bu sorulara vereceği cevaplarla değerlendirmektedir.¹³⁵

Rose'un teoloji bağlamındaki temel iddiası Hobbes'un Leviathan'da din karşıtlığını önermez. Aslında tam da bunun karşıtı olarak değerlendirilen yaklaşımda Hobbes sivil din teoloğu olarak takdim edilmektedir. Bu kavramsallaştırmadaki temel maksat aslında insanoğlunun köklerinde dinin son derece gizli olduğunu ve toplumsal olarak dinin insan varoluşundan ayıramayacağını ortaya koymaktır.¹³⁶ Görebileceğimiz gibi aslında Hobbes dinin farklı bir veçhesini göstermeye çalışmakta üstelik bunu yaparken neredeyse tamamen Ahd-i Atık'ten ve Ahd-i Cedid'den beslenmektedir. Bu bağlamda din toplumun vazgeçilmez bir unsuru iken bir başka açıdan da aslında din denildiğinde yalnız insanı, insan varoluşunu ilgilendiren bir olgu karşımıza çıkmaktadır.

Hobbes'un yeni dinini Hristiyanlığın vahyi ile değil, İncil'in otoritesiyle sağlıyor olması aslında onun politika ile din arasında nasıl bir çözüm bulduğunu da göstermektedir. Çünkü çatışmanın iki tarafı olarak din ve politika yani kral ve papa ikilemi kaçınılmaz çatışmalara sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla Hobbes'un buradaki çabası aydınlanmanın ruhuna ve ilkelerine uygun olacak şekilde sosyal düzenin oluşturulmasında İncil'in otoritesini kabullenmek, bununla birlikte İncil'i bir vahiy kaynağı olarak değil siyasetin kurulmasında öncü köken olarak kabul etmek gerekmektedir.¹³⁷ Rose'un belirttiği sivil din bağlamı burada daha belirgin olarak anlaşılabilir. Hobbes'un sisteminde otorite ne kadar gerçek dinden ve tanrıdan öğreniliyor olsa da aslında bütünüyle insanı ve insanın toplumsal hayatını ilgilendirmektedir.

Hobbes'a göre insan ister davranış sistemlerini inşa ederken, isterse de tamamen uhrevi alana dair bir yönelimde bulunurken esas edim sahibi aktör olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun belirgin bir kanıtı olarak Leviathan'ın ilk sayfalarını insanın edimlerine ve onun kullanmış olduğu sistemlere (örneğin dil ve dil ile oluşturulan sözleşmeler gibi) ayırması gösterilebilir. Öte yandan Rose'un Martinich yorumuna göre

¹³⁵ Rose, "Hobbes as Political Theologian", 8.

¹³⁶ Rose, 9.

¹³⁷ Rose, 11.

Hobbes pek çok araştırmacı tarafından tuhaf görüşlere sahip birisi olarak ele alınmaktadır. Bu noktada Leviathan'ın lafzi olarak değerlendirilmesini denemek onun amacını da en açık bir biçimde ortaya konmasını sağlamaktadır. Öte yandan Hobbes'u reformist veya ortodoks olarak değerlendirmek için onun kendi itiraflarına da aynı şekilde yaklaşmak gerekmektedir.¹³⁸ Bu tezin konusu biyografik bir bağlamı ele almadığı için bu probleme değinmeyeceğiz.

Hobbes'un incelediği temel problem kendisinden önce süregelen geleneksel problemlerin incelenmesidir. Rose bunları toplumun aleyhindeki irrasyonel inançların ve rasyonel bir Hristiyan yönetimin incelenmesi olarak ele almaktadır. Hobbes'a göre sıradan ve eğitimsiz insanların dini pratikler uğruna kolaylıkla kandırılabilir olması bir bakıma onu ilk modern müteşebbislerden saymamıza olanak tanımaktadır. Onun bu iddiaları insanın dini pratiklerine dair insanüstü alanlara ihtiyaç duymamasından gelmektedir.¹³⁹

Dolayısıyla Hobbes'a göre din gibi son derece uhrevi ve insanın dünyevi tecrübesine uzak olan konuların dahi köklerini yine bizzat insanda bulması yukarıda belirttiğimiz modern eğilimlerin de habercisidir. Bu türden tüm konuların insanı en temel edimi olarak 'şeylerin kökenine olan meraktan' kaynaklandığını belirtmek aslında klasik anlamda metafizik görüşlerin hala kabul edildiğini düşündürtebilir. Fakat bu bağlamda Rose'un tespitine göre Hobbes insanın kendi talihine ilişki yeni yorumları dikkate alarak din gibi bazı konuların inceliklerini bilmeyi hedeflemektedir. Bu sayede tam anlamıyla modern bir eğilim olan bilginin insanın doğasına uygun olarak kullanılması mümkün olabilmektedir.¹⁴⁰

Bu bağlamda Hobbes'un hangi noktalardan modern eğilimleri amatör olarak kullandığını fakat hangileri açısından da son derece ustalıkla sergilediğini görmek mümkün olabilmektedir. Aslında Hobbes'un sisteminde bazı bakımlardan da böylesine kısmi müphemlikleri içeren sentezleri görmek mümkündür. Bu türden bir sentez kavrayışı her araştırmacı için farklı değerlendirilirken¹⁴¹ bir diğer açıdan bakıldığında

¹³⁸ Rose, 12.

¹³⁹ Rose, 13.

¹⁴⁰ Rose, 14.

¹⁴¹ Rose'un sayfa 7'de aktardığı iki araştırmacının kimisi müphemlik bağlamında ısrarcı iken, kimisi birlik faaliyetinin bizzat kendisinin sonuçsuz olduğunu vurgulamaktaydı. Öte yandan bu bağlamda kendi kanaatimizi Martinich'in yorumundan ödünç almayı uygun gördük.

Hobbes'un buna müsaade etmesi, ilahi kaynakların yorum açıklığına olanak tanınmasıyla bağdaştırılabilir. Elbette böyle bir bağının zorunluluğu göstermek imkânsız olacağından tüm Hobbes yorumcuları gibi buradaki ifadeler de yalnızca yorumdan ibaret kalmaktadır.

Leviathan'ın pek çok yerinde pagan inancının kökenlerini bulmak aslında insanın doğasında bulunan kimi edim ve yasaları tespit etmeye bağlıdır. Onun teoloji anlayışında yer alan kötülük fikri tam da böyle bir problemin ehemmiyeti bağlamında açığa çıkarken aynı zamanda gelecek kaygısı Hobbes'a göre insanın ömrü boyunca peşini bırakmayan bir krizin de temsilcisidir. Dolayısıyla Rose'un dile getirdiği insanın kalbinden asla silinemeyecek ve tam olarak hiçbir zaman aşamayacağı bu korku ile tam olarak barış ve huzur nasıl sağlanabilir?

Rose'un çıkarımı nihai anlamda böyle bir tesisin mümkün olmadığı yönündedir. Bir diğer açıdan bakıldığında ise pagan inancının kaynağı da böylece açığa çıkar. Çünkü söz konusu şeylerin bilinmezliğinden kaynaklanan belirsizlik aslında Hobbes'un muhatap aldığı kimseleri değil, aynı zamanda tüm dinlerin içerisinde yer alabilecek bir paganizmin temel unsurlarıdır.¹⁴²

Tüm yurttaşların karşı karşıya kaldığı problem; iktidarın ve otoritenin 'cennetin şehrini' destekleyenler ile 'yeryüzünün şehrini' destekleyenler arasında bölünüyor olmasıdır. Dolayısıyla bu taraflar aynı zaman Hobbes buluşturmaya çalışacağı çatışmanın taraflarıdır. Rose'un da belirttiği gibi çatışmanın politik sonuçları köklerini başlıca toplum ve din anlayışlarındaki farklılıklara dayandırmaktadır ki Hobbes'un doğa durumu görüşünü şekillendirmede öncelik taşımaktadır. Belki hafızalara kazınacak bir ifade şu şekilde durumu özetlemektedir: "Kendisine karşı bölünmüş bir krallık ayakta kalamaz ve hiç kimse iki efendiye hizmet edemez."¹⁴³

Bu bölünmenin esas müsebbibi yurttaşlar arasında adaletsizliğe sebep olan ve gerçek dinin içerisinde pagan menfaatleri ve gelenekleri yayarak insan bilgisinin dışında kalan unsurları dine bağlayan Aristotelesçiliktir. Dolayısıyla Hobbes'un skolastisizm, eleştirisi akıl merkezci bir eleştiri olarak ele alınırken aynı zamanda dinin de asıl kaynaklarına döndürülmesini hedefler. Artık egemenliğin meşru sebebi olarak mistik

¹⁴² Rose, "Hobbes as Political Theologian", 14.

¹⁴³ Rose, 16.

inanışlar değil Leviathan’da insan, devlet ve kutsal kaynakların doğru yorumlanmasından ortaya çıkan gerçek din ele alınabilir.¹⁴⁴

Rose’un Hobbes hakkındaki tüm teolojik ve politik çıkarımları aslında tek bir sonucu ispatlamak üzerine kuruludur: Tanrı; varlığı kabul edilebilir, kendisine ibadet edilebilir fakat o anlaşılabilir.¹⁴⁵ Tüm modern bilimin akılcı eğilimlerine ilişkin Hobbes’un yorumları dikkate alındığında, felsefenin epistemoloji ile ontoloji arasındaki yöntem farklılığına dayanan bir analiz karşımıza çıkmaktadır. Eğer dini anlama yöntemini akıl ve mantığa emanet etmek gerekiyorsa bu bağlamda Hobbes’un önerisi geçmiş metafiziksel geleneğin yaptığıının aksine kutsal kaynakların doğru anlaşılması ve yorumlanmasını sağlamaktır. Sonuç olarak tüm bu eğilimler dinin içerisinden bağınazca mitolojik eğilimlere emanet edilen anlayışları elemek anlamına gelir. İşte Rose’un yaklaşımına göre Hobbes’un temel amacı bu anlamıyla rasyonel bir dinin tesisini kurmaktır.¹⁴⁶

2.3.3. Hobbes’un İmgesel Dünyası ve İkonografi

Doğalcı görüş ve teoloji bağlantısının anlaşılmasında bir başka önemli unsur da ikonografi çalışmalarıdır. Bu tezde detaylı olarak ele almayacak olsak da Horst Bredekamp’ın çalışmasında yazar tarafından ziyadesiyle tahrik edici olarak sunulur. Aslında bu bağlantı pek çok Hobbes okuyucusunun da dikkatini çekmiştir şüphesiz. Önemli tarafı bir yandan ufuk açıcı bir spekülasyon imkânı sunarken zıt yorumları tercih etmemize göre Hobbes’u anlama yöntemimize de katkı sağlar.

Hobbes’un ikonografisi Leviathan’ın betimlenmesinde mekanizmi ve doğalcı görüşü içermeye çalışır ve böylelikle insan yapımı olan bir tür aletin veya canlının yapısını ifade eder. Çünkü Hobbes’un yaşamın kaynağının, ne kadar ilahi kaynaklara aykırı olmasa da insan yapımı olduğu göstermesi bir imkân olarak insanın kudretine bağlıdır. Böylelikle bir bakıma iktidar tartışmasının ilk başlangıç noktası veya ilk nüveleri yaşamın Tanrı’nın merhametine mi, yoksa insanın kendi kudret ve kapasitesine mi bağlı olup olmadığına karar vermeyi gerektirir. Bredekamp’ın ifadesine göre Hobbes burada kesinlikle insanın kapasitesinden yanadır ve en radikal sonuç olarak barışın temsil

¹⁴⁴ Rose, 18.

¹⁴⁵ Rose, 21.

¹⁴⁶ Rose, 20.

edilmesinde kalıcı bir sivil savaşın varsayılması böylelikle zorunlu hale gelir. Çünkü Hobbes’a göre sivil olanda doğal durumun tutkuları ve aklın yapay edimleri politik ikonografi anlamında zorunlu olarak içerilmektedir.¹⁴⁷

Söz konusu ikonografi Leviathan’ı ele alacak olduğumuzda kapak resmi için temel yorumlarından birkaçı şu şekildedir: Kralın bedeninde temsil edilen halkın sözleşme vasıtasıyla Kralı ve Krallığı koruduğu yönünde olabilirken diğer taraftan da Kral’ın halk tarafından hapsedilmiş olduğu şeklinde de yorumlanmaktadır.¹⁴⁸ Buradaki tartışmada son derece genel fakat bir o kadar da en temel kaynaklara dayalı güvenlik-özgürlük dikotomisi karşımıza çıkmaktadır.

Bir başka yoruma tabi tutulacak görseldeki dev temsilin bir elinde kılıcı bir elinde de asayı taşıması ile dikkate alınabilir. Çünkü bu yorumlama aynı zamanda iki ayrı elle iki ayrı alanı yürüttüğünü iddia ederek egemenin sekülerlik iddiasında olduğunu vurgulamaktadır. Fakat yine bakış açısı değiştirildiğinde iki elin de aynı seviyede olduğunu, yani iki alanın da aynı seviyede yönetildiği düşünülürse bu durumda sekülerlik değil ikisine de eşit mesafede yaklaşan, birini diğerinin otoritesinde eritmeyen bir yaklaşım açığa çıkar. Her iki yorumlama da felsefe tarihinde Hobbes’a atfetmeye alışık olduğumuz mutlak iktidar doktrini ile çelişen yaklaşımlardır; çünkü bünyelerinde kaçınılmaz olarak müphemlik barındırırlar.

Hobbes üzerinden nihai anlamda ele alınacak ikonografi simgelerin akıl yürütme süreci içerisinde gerçekliğe göre belli bir mesafede ele alınır. Buradaki gerçeklikten kasıt olgusal olarak tecrübeye açığa çıkan veya kendinde var olduğu haliyle tecrübeye konu olmak anlamında kabul edilebilir. Dolayısıyla ilk olarak zihinde kavramsal inşası gerçekleştirilen söz konusu ikonografi, simgelerin tevili yoluyla olgusal olana yakınsanır. İşte tam olarak Hobbes’un kullanmaya çalıştığı bu söz konusu akıl yürütme süreci metafizik ile matematiğin paylaştığı ortak alandır. Hobbes bunu yaparken simgeleri kendi akıl yürütme sürecinde zihinsel varoluşa indirger ve böylelikle simgeler pasif bir görsellik değil, anlama ve akıl yürütme faaliyetine hem konu olan hem de katkı sağlayan birer bileşene dönüşürler.¹⁴⁹ Özellikle Leviathan’ın kapak resmi ve Hobbes’un kitabın girişinde

¹⁴⁷ Horst Bredekamp, “Thomas Hobbes’s Visual Strategies”, içinde *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, ed. Patricia Springborg (New York: Cambridge University Press, 2007), 38.

¹⁴⁸ Bredekamp, 40.

¹⁴⁹ Bredekamp, 50.

genel temasını betimlemesi dikkate alınacak olundugunda, okuyan kimsenin sadece söz konusu resme bakarak kitabın özünü bulabileceğı bir anlam zemini ortaya çıkmış olur.

Hobbes'un doğal durum hakkındaki temel korku varsayımları; bu devasa devletin insanlar ile kurmuş olduğı bağı yine benzer şekilde çelişik olarak sunar. Çünkü Hobbes'un üstün bir güç söz konusu olmadan tarafların sözleşmelere bağı kalmayacağını kabul etmesi aynı zamanda devletin kuruluş aşamasında insana muhtaç olurken hemen sonrasında onu saf korku aracılığı ile siyasal eylemde bulunmaya zorlamaktadır. Hobbes'un ontolojik olarak zorunluluk düşüncesi belli ki, ontolojiyi hayatın zorunluluğı ile ele alırken, aksi durumda, yani hayatın sonlanması; ontolojinin bizzat kendisini ortadan kaldıracağı için siyasal eylemle özdeşleştirmektedir.¹⁵⁰ Tüm bu çıkarımlar Hobbes'un ikonografik yönelimlerini açığa çıkartırken aynı zamanda mekanik düşüncenin de sosyal alandaki önemli temayülleri gözler önüne sermektedir.

¹⁵⁰ Bredekamp, 49.

3. HOBBS'DA POLİTİKLİK: POLİTİK BEDEN VE POLİTİK EYLEM PROBLEMİ

Hobbes'un politik beden varsayımı politik felsefesinin de bir nevi teolojik yorumunu oluşturmaktadır. Bu itibarla beden hümanizmin başlangıcı ile birlikte gerçek eylem sahibine dönüşürken bedenin sahibi olarak özne de politik varolan haline gelir. Böylece egemen politik olarak hakimiyetini beden üzerine kurarken aynı zamanda söz konusu bedenin sürekliliğini sağlayabildiği ölçüde meşru olabilmektedir. Sonuç olarak: "egemenlik, insani devinimden bağımsız halde var olmaz; insanın hareketi, yönelimi, iradesi ile beliren, insanı aşan fakat insaniye indirgenmeksizin kavranamaz bir mefhumu temsil eder."¹⁵¹

Hobbes düşüncesinde eylem sahibi özne olarak beden ve bu bedenin siyasal edimleri incelenecek olduğunda yukarıda uzun uzadıya tartıştığımız hümanizm ve Hristiyanlık konuları önem arz eder. Fakat bunların yanında Rönesans kendi içerisinde farklı çalışma alanlarına sahip olmakla birlikte Hobbes'un düşüncesinin hangi bağlamlarda Rönesans çalışmalarından beslendiğini görebilmek için imge ve anlatı vurguları görmezlikten gelinmemelidir.

Rönesans ve hümanizm tartışmalarında çağdaş öznellik ve bireycilik problemi Hobbes'un yönteminin anlaşılması açısından önemlidir. Buna göre iç savaşın temeline inebilmek için Hobbes değişken siyasal kutupların avantajlı ve dezavantajlı yönlerini incelemenin ötesine geçer. Bu bağlamda Hobbes'un geliştirdiği antropolojik yöntem politik teorisinin temel kavramlarını açıklama eğilimi güden esaslı bir soruyu içermektedir.

Hobbes'un çağdaşlarının, teologların ve ahlak filozoflarının başarısız olmasının sebebi farkına varamadıkları hayati bir aşamadır: "İç savaşın nedeni, savaşların ve barışın nedeninin bilinmemesidir."¹⁵² Kendi toplumsal, politik ve dini bağlarını şüpheli görmeye başlayan bir insan doğasına denk düşen bireyci bir antropoloji geliştirir. Bu doğanın temel kavramları arzu ve korkudur ve tarihsel bir perspektiften bakıldığında bunlar bir iç savaş

¹⁵¹ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 83.

¹⁵² Koselleck, *Kritik ve kriz*, 36. Koselleck bu alıntıyı Hobbes'un kısaca *De Corpore Politico* metnindeki I, 1, 7 numaralı sayfasından aktarır. Ayrıca eserin bir baskısı için bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic: Part I, Human Nature, Part II, De Corpore Politico; with Three Lives*, ed. John C. A. Gaskin, World's Classics (Oxford, New York: Oxford University Press, 1994).

teorisinin ögelerini oluşturur. Ancak aynı zamanda Hobbes'un sisteminin son ürünü olan devleti iç çatışma öncülünde zaten içerilmiş olarak kabul etmektedir. Bireyler, herhangi bir otoritenin eylem alanı olmaksızın, devlet düzeniyle öyle uyumludur ki, birey olarak özgürce gelişebilirler. Hobbes'un bireyciliği, iyi düzenlenmiş bir devletin olduğu kadar, bireyin hiçbir şekilde sınırlanmamış gelişiminin de öncülüdür.¹⁵³

Hobbes'un öncüllerindeki düşünsel tasarım devlet ile bireyin konumlarını aynı anda içerir. Buradaki incelik öncüllerdeki her bir kavramın gönderimlerinin Hobbes'un sisteminde neye karşılık geldiğini bulmakla anlaşılabilir. Buna göre bireyler, uyruk olarak tanımlandığında zaten egemen ve egemene tâbi olan şeklindeki dikotomi, devlet aygıtının da çalışma prensibini ortaya koymaktadır.¹⁵⁴ Dolayısıyla politik sistem bir yandan birey merkezli bir devlet düşüncesini oluştururken bir yandan da bireyi temsil ederek onun güvenliğinin tamamlayıcı unsurunu hedeflemektedir. Bu bağlam özgürlük-güvenlik paradoksunu akıllara getirse de esasında Hobbes'un sisteminin en vazgeçilmez unsurunu ortaya koyar. Bu sistemde birey özgür kaldığı sürece özgürlüğünü yaşayamaz. Ancak ona özgürlüğünü yaşayacak bir güven ortamı sunulduğu müddetçe bu konfora sahip olabilir.

Hobbes'un antropolojik yönteminde politik, toplumsal ve dini bağlar şüphecî bir tavırla anlaşılabilir. Dolayısıyla insanın politik eylemlerinin köklerini oluşturan "arzu ve korku" duygulanımlarını dikkate almak bir yandan antropolojinin beslendiği kaynağı ortaya çıkartırken bir yandan da iç savaş teorisinin ögelerini oluşturmaktadır.¹⁵⁵ Hobbes'un politik bireyi politik sistemin hem en küçük yapı taşı hem de kurucu aktörüdür. Politik sistem ancak bireyin eylemlerinin anlaşılabilmesi ile tam olarak ortaya çıkartılabilir. Sonuç itibarıyla güç istenci ve barış özlemine dair arzulama eylemleri, Rönesans bireyini nasıl şekillendiriyorsa karşısında bulunan ansızın öldürülme korkusu da bu birey formunu aynı ölçüde sıkıştırmaktadır. Koselleck, Hobbes'un insanın ancak böylesine bir sıkışmışlık içerisinde barışın kıymetini anlayacağını iddia eder.¹⁵⁶ Savaşı gerçekten deneyimleyen insan barışın hangi şartlarda yaşam için elzem ve kaçınılmaz olduğunu görebilecektir.

¹⁵³ Koselleck, *Kritik ve kriz*, 36.

¹⁵⁴ Koselleck, 36.

¹⁵⁵ Koselleck, 36.

¹⁵⁶ Koselleck, 37.

Bu öncüllere yenisini ekleyerek devam etmek gerekirse: İnsanlık arzusunun, tutkunun ve bunların ancak ölünce sona erdiği bir güç mücadelesi altındadır. Bunun sonucu ise herkesin herkes ile savaştığı doğa durumunu ortaya çıkartır. Buna karşın barış istemi de aynı kaynaktan ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durum halinde rasyonel varlık olarak insan savaşın kötü olduğunu ve barışın iyi olduğunu idrak edecektir. Savaş durumu insan doğasına aittir. Barış ise sadece bir arzu ve umut olarak var olur.¹⁵⁷ "Bir devlet kurma ihtiyacı, iyi ve kötü arasındaki ahlaki seçeneği barış ve savaş arasındaki politik bir seçeneğe dönüştürür."¹⁵⁸

Hobbes iç savaş tehlikesini anlaşılamamak olarak vurgularken aynı mezhepten olanların veya aynı devletin içerisinde bulunanların çatışmasını en tehlikeli durum olarak nitelendirmektedir.¹⁵⁹ Bu ifadelerden şu sonuca varılabilir: Hobbes'a göre aslında savaş hali devletin tesis edilmesi ile tamamen kalkan, ilga edilen bir hal değildir. Söz konusu hal doğal durum olduğu için her daim süre gelmektedir, yani normdur. Bu normun dışına çıkmaya çalışmak, belki bir şekilde aşmaya çabalamak marjinal bir harekettir; fakat öte yandan bu yapılmadığı takdirde norm olan hal insan yaşamının devamına müsaade etmeyecektir. Hobbes'un bireyciliği burada dikkat çekici bir nokta taşır. Bireyin bekası aslında herkesin herkesle savaş halinde olduğu bir dünya düzeni içerisinde temel alınmaktadır.

Aslında bu anlamıyla vicdan kavramı istenç motivasyonunun da kaynağını oluşturmaktadır. Hobbes'un düşüncesinde insan doğası gereği savaşa eğilimli olduğu için vicdanına başvuran insan istenci gereği iyiliğin veya kötülüğün yargıcı değil, kötülüğün bizzat kaynağı haline gelmektedir.¹⁶⁰ Teorik olarak istencin fiili karşılığını pratik bir kaynağın araştırılması gerekli kılmaktadır. Akıl ve irade arasındaki bağlam dünyanın anlaşılmasıyla düzenlenmesi arasındaki bağlamı ortaya çıkartarak pratik potansiyelin kuvvetini oluşturur. Dolayısıyla irade fiilen ortaya çıkan İyi'yi hedeflemektedir.¹⁶¹ İrade ve aklın uzlaştırılması felsefenin nesne olarak dünyayı kavrayışındaki önemini ortaya çıkartır ve böylece politik eylemin ahlakiliği sorunu gündeme gelmiş olur. Politik eylem

¹⁵⁷ Koselleck, 37.

¹⁵⁸ Koselleck, 37.

¹⁵⁹ Koselleck, 39.

¹⁶⁰ Koselleck, 40.

¹⁶¹ Ferry, *Siyaset felsefesi*, 251.

olarak ahlakilik irade ve dolayısıyla istenç söz konusu olduğunda sonuca dayalı olgusallığı görmezlikten gelerek ahlaki niyete odaklanır.¹⁶²

Bu bağlamda Hobbes'un konumu hakkında dikkatten kaçırılmaması gereken nokta dindarlar ve reformistler arasında bağlantı kuran Koselleck'in aktardığı gibi tek bir egemen altında inançları doğrultusunda farklı muameleler görerek değil, sadece birey yani yurttaş olmaları bakımından eylemleri bağlamında yargılanmaya tâbi olmalarıdır. Dolayısıyla insanların eylemleri söz konusu olduğunda dini içsel alan değil bunun yerine politik ahlakın dışavurumu olarak eylemleri incelemek ve dolayısıyla ahlakın dini anlamıyla değil politik anlamıyla ele alınmasını ortaya çıkarmaktadır.

Hobbes'un düşüncesinde Rönesans akımlarının etkisine bakılmak istendiğinde iç savaş dönemindeki entelektüel tartışmalar dışarıda bırakılarak metinlerindeki temel özgürlük ve hukuk kuramları yeterli gözüktür.¹⁶³ Skinner, Hobbes'un Oxford'daki eğitimi hakkında aktarmış olduğu detaylarda Rönesans hümanist çalışmalarının içeriklerinden bahsederken beş temel araştırma alanını aktarır: Gramer etüdü, retorik, şiir sanatı, klasik tarih ve ahlak felsefesi.¹⁶⁴ Hobbes'ta karşımıza çıkan en önemli hümanist unsurlar Skinner'a göre Latin ve Yunan miraslarına yönelik gramer çalışmalarıdır. Buradaki çeviri faaliyetleri ile Hobbes bir yandan gramer sanatı ile ilgilenmiş bir yandan da hümanistlerin sık sık atıfta bulunduğu kültürel mirasa katkı sağlamıştır. Bunlara ek olarak Skinner, yapmış olduğu Thukydides çevirisi ile Hobbes'un kendisini Hümanist akımın içerisinde konumlandığını belirtir.¹⁶⁵

Hümanizmin en önemli etkisi hatiplerin ve ressamaların konumunu kuvvetlendirmesi anlamında insanların kulaklarına ve gözlerine aynı anda hitap edebilmeyi başarmasıdır.¹⁶⁶ Dolayısıyla klasik metafizik öğretilerin yanında görsel etkinin yoğun ve güçlü bir şekilde kullanılması Rönesans düşüncesinin karakteristiğini oluştururken Skinner'a göre Hobbes'un ahlak ve siyaset düşüncesinde de söz konusu Rönesans ikonizmi önemli bir yer işgal eder.¹⁶⁷ Yine benzeri bir iddia olarak Hobbes'un metin ile imge arasında kurmaya çalıştığı organik bağı hümanizmin önemli bir yorumu

¹⁶² Ferry, 253.

¹⁶³ Skinner, *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, 21.

¹⁶⁴ Skinner, 27.

¹⁶⁵ Skinner, 29.

¹⁶⁶ Skinner, 31.

¹⁶⁷ Skinner, 32.

olarak kabul etmek ve bu noktada gören gözün sahibi olarak insanın yeni anlamlandırma konumunun ortaya çıktığını görmek gerekmektedir.¹⁶⁸ Bu bağlamda yukarıda kısaca açıklanan imgesel dünyanın politik eylem içerisinde nasıl anlam kazabildiğine bakılabilir. Dolayısıyla imgesellik artık yalnızca estetik gaye veya dönemsel bir akım olarak değerlendirilemez. İkonografi politik eylemin mekânı olarak kendisini sunmaktadır.

De Cive ve *Leviathan*'ın iç kapak görsellerindeki gravürlerin incelenmesi pek çok araştırmacı için önem taşımaktadır.¹⁶⁹ Örneğin Kralın İki Bedeni'nde müstakil bir bölümde ele alınan gravürler Hristiyanlık inancındaki temsil ve anlatı içeriklerini derinleştirmektedir.¹⁷⁰ Yine benzeri bir biçimde Efe Baştürk'ün Hobbes üzerine yapmış olduğu çalışmada,¹⁷¹ Hobbes'un teolojik düşüncesini hazırlayan imgesel ayrıtlar için Rönesans düşüncesinin önemli tablo ve gravürlerini *eskatoloji-eklesioloji* bağlamlarında değerlendirilmektedir.¹⁷² Tüm bu ayrıtlarda aslında yukarıda belirttiğimiz gibi dilsel aktarım unsuru olarak tüm eserlerdeki kimi zaman kısmen eserin tamamını ele alacak biçimde bir analizin söz konusu olduğunu görürüz.

Tabii olarak imgesellikten bahsetmek aslında temsil denilen felsefi problemi açığa çıkartmaktadır. Politik-teolojik temsil ilerleyen sayfalarda detaylandırılacak olmakla birlikte konu bütünlüğü açısından Baştürk'ün imge ve temsil açıklamalarına odaklanmak faydalı olacaktır: “Tablo¹⁷³, kaos ve düzeni yalnızca bir arada vermez. Her birinin kendi

¹⁶⁸ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 79. Yazarın çalışmasının detaylarındaki Rönesans detayları ve çalışmalardaki ayrıtlar Hobbes'un hümanizm bağlamını anlamak için önem taşır. Böylelikle hümanizm bağlamı Hobbes'un doğal beden sahibi insan olarak ele alınmasındaki ayrıntıyı da sunmaktadır.

¹⁶⁹ Skinner, *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, 36.

¹⁷⁰ Ernest H. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, 1. bs (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018), 23. Bu hacimli çalışmanın giriş paragrafı bu bağlamda son derece dikkat çekicidir: “Gizemcilik, mitin ve kurgunun ılık alacakaranlığından alınıp olgunun ve aklın soğuk ışığına maruz bırakıldığında albenisinin çoğunu kaybeder. Gizemciliğin dili, kendi büyü ve mistik muhitinde yankılanmazsa sıklıkla zayıf, hatta bir parça ahmakça görünecek, en afallatıcı metaforları ve mağrur imgeleri bile parıltılı kanatlarından yoksun kaldığında Baudelaire'in hazin ve zavallı Albatros'unu andıracaktır.”

¹⁷¹ Yazarın çalışmasına başlarken ulaşmak için belirlediği amaç son derece dikkat çekicidir: “..., amacım, modern egemenliğin seküler bağlamının üzerine temellendirildiği teolojik kökenin açılma biçimlerini tartışmak ve buradan modern egemenlik düşüncesi ile bu düşünceye dayalı tüm modern disiplinlerin - doğaları gereği- teolojik bir *aura* ile yüklenmiş olduklarını iddia etmektir. Bu nedenle, yapacağım sunumu yalnızca teorik bir anlatı eşliğinde kurgulamak yerine, biraz daha imgelerin rol aldığı ve anlamın belirli bir tutarlılık evrenine dayalı olarak değil, görünürlüğe açıklığı ile edindiği duyuşsal etkiler eşliğinde tasarlamayı tercih ettim.” İlgili satırlar için bkz. Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 17.

¹⁷² Baştürk, 21. Yazarın bu bağlamdaki incelemeleri çalışması boyunca izah ettiği ‘açılma’ kavramının örneklemeleri olarak ortaya konur. Dolayısıyla hem hümanizm ve Rönesans bağlamları dikkate alınırken hem de Hobbes'un *Leviathan*'ın kapağına taşıdığı temsilin ön hazırlığı yapılmış olur.

¹⁷³ George Frederic Watts'ın Kaos tablosundan bahsedilmektedir.

anlamını kendi ötekisi aracılığıyla yakalayabileceği izlenimini de verir.”¹⁷⁴ Dolayısıyla dualitenin zorunluluğu teolojik alanda ortaya çıkar ve böylece çatışmanın doğal seyri bu köklü alanın keşfi ile yeni bir anlam kazanır. Aslında bu tartışma bir bakıma tamamlanma çabası olarak da anlaşılabilir. Ontolojik bir mekân olarak Varlık kavramının kullanılıyor olması aslında yokluğun zıddı olarak varoluş kavramını insan varoluşunu imlemesi bakımından ontolojik olarak varolan bir şeyin zorunlu yokluğuna odaklanmasını dile getirmektedir.

Tabloda¹⁷⁵ ölüm hem dışsaldır hem de içsel. Varoluşun temsil edilmesi anlamında ahlaki sınır belirsizleşir. Çünkü ölüm hayatın kendisi kadar olağandır; sanki hayat sahibi olmak günün birinde ölmeye, yok olmaya özdeş anlamda anlaşılmaktadır. Dolayısıyla melez bir temsil söz konusudur ve bu söz konusu belirsizlikten açılma doğar. Temsil ve tasvir arasındaki fark bu sayede anlaşılabilir. Çünkü ontolojik bağlamda imgelerin temsilleri açıklıkla ortaya çıkmaz ve bu türden imgeler mitoloji, teoloji ve felsefede melez gösterenler aracılığı ile anlaşılabilir. ¹⁷⁶

Anlama kabiliyeti teolojik nesnenin kendi dışsallığına uzanmasıyla ya da söz konusu anlama sürecinde dışsal olanın nasıl konu edinildiğini açıklanmasıyla ortaya çıkar. Aslında bu türden bir ortaya çıkış ontolojik bir açılmanın temsilinin mümkün olabilmesinde kendisini gizlemektedir. Dolayısıyla açılmanın ontolojik zemini kavrayışı anlamı ontolojik bir zemine çekmeye çalışan ve ardından da söz konusu müphemlikte yeni bir anlam tutarlılığı aramayı gerekli kılar. Sonuç olarak açılma algılanamaz olana yani aşkın olana dair algılamanın yönelişinin zorunlu bir sonucudur.¹⁷⁷ Açılma söz konusu aşkınlık içerisinde anlamın mümkün olabilmesini sağlarken bunu, tıpkı teolojinin hayat ve ölüm dualitesinde olduğu gibi,¹⁷⁸ kaçınılmaz bir karşıtlık içerisinde oluşmasına neden olmaktadır. Bu anlamıyla açılma bir yandan imkân gibi gözükmürken bir yandan da halihazırda problemin kaynağı olan çatışmayı, ihtilafı bir döngü içerisinde beslemektedir.

Açılma sayesinde sadece yorumlayıcı perspektif değil, aynı zamanda ontolojik perspektif de tartışmaya dahil edilir. Açılmanın melez yapısı hem görünürlük olarak nesnenin kendisini yansıtır hem de bir dışsallık olarak açıklanan aşkın figürlerin

¹⁷⁴ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 23.

¹⁷⁵ Benjamin West’in *Death on a Pale Horse* tablosundan bahsedilmektedir.

¹⁷⁶ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 24.

¹⁷⁷ Baştürk, 27.

¹⁷⁸ William Blake’in *Behemoth and Leviathan* isimli tablosuna gönderimde bulunmaktadır.

anlaşılmasına olanak tanır. Dolayısıyla tutarlılık arayışı anlamın mekânı üzerinden açıklanmalı ve bu mekân açılmanın vuku bulduğu yer olarak tanımlanmalıdır: Açılma, tam da bu nedenle, kendinde, melez unsurlar aracılığıyla görselleştirilen başlangıç ve son -ya da kaos ve kozmos [c-ha-osmos]- imgelerini bir-aradalık içinde yansıtarak kökensel ve ezeli anlamı üretir.¹⁷⁹

Anlam temsil ile temsil edilen arasındaki bağıntıyı kurarken mesele özdeşlik veya tutarlılık bağlamında varolanların kavranılmasından ibaret değildir. Çünkü söz konusu açıklık yalnızca anlam rejimlerinin kendinde bir varlık olarak gösterenin ontolojisini değil, referansta bulunduğu ontolojik mekanın açılmanması anlamına gelmektedir: "Dolayısıyla anlam, bir gösteren olarak, başka anlamlarla ilişkiye açılmak anlamına gelen bir genişlik ontolojisi bağlamında düşünülmelidir."¹⁸⁰ Böylelikle bir yandan imkan bir yandan da bir mücadele sahnesi olarak karşımıza çıkan bu ontoloji imge ve politik biçim arasında bir bağıntı kurmakta ve dolayısıyla bu bağıntıyı gerek çağrışımlar gerekse öğrenim süreçleri içerisinde kavrama yoluyla politik edimlerin içerisinde değerlendirmektedir.

Bu anlamda anlatı ve olgu arasındaki zorunlu bağıntı kimilerince metafiziksel gönderimleri de dikkate alarak hukuksal problemlerle de açığa çıkmaktadır. Kantorowicz'in çalışmasının girişinde vurguladığı bu hukuksal problemler bu anlamıyla metafizik ve teoloji üzerinde yükselen fakat fizik dünyada hukuksal öznenin konumuna dair problemlerle açığa çıkan yeni bir form sunmaktadır. Dolayısıyla politik özne sanki insan bedeniymişçesine anlaşılmakta fakat bir yandan da kurgusal bir muhteva elde ederek ortaya çok yönlü ve karmaşık bir ağ çıkmaktadır.¹⁸¹

3.1. Hobbes'a Göre Politik Eylem Nedir ve Hangi Şartlarda Açığa Çıkar?

Hobbes'un antropolojisinde bireyin yalnızca politik eylemlerinin değil, aynı zamanda her türden davranışlarının analiz edilmesi ve bu davranışlar arasındaki zorunlu bağıntının incelenmesi eylemlerin dilsel temsillerini dikkate almayı gerektirir. Onun antropolojik yöntemi politik eylem statüsünün anlaşılmasına katkı sağlayacak ve ileride

¹⁷⁹ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 28.

¹⁸⁰ Baştürk, 29.

¹⁸¹ Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, 25.

bahsedeceğimiz eşitsizlik varsayımının temelini oluşturacak kıskançlık, rekabet, hırs gibi çok temel insan duygulanım süreçlerine dayanmaktadır.¹⁸²

Doğa durumundaki politiklik varsayımı eylemlerin temsil problemini beraberinde getirir. Buna göre temsil edilenin insanın doğal davranışları olması ve bu davranışların içsel olarak düşünsel dünyaya tekabül etmesi zorunludur. Dolayısıyla politiklik anlamında temsil Hobbes'un sisteminin aşkınsal çerçevesini ortaya çıkartır. Politik ortamın sunmuş olduğu şartları mantıksal analiz sürecine dahil etmek argümantatif yapıyı güçlendirecektir: "İnsan arzusunun nesnesi bir defa ve sadece bir anlık haz almak değil; gelecekteki arzularının yolunu daimi olarak güvence altına almaktır."¹⁸³ Alıntındaki örtük gelecek kaygısı varsayımı kaçınılmaz olarak kendisini sunmaktadır. Doğal durumun politik yansıması hem politikliğin sürekliliğini açığa çıkartır, hem de politik eylem sahibi öznenin güven varsayımlarının işaretlerini sunar. Bu güven problemine ilerleyen bölümlerde değinmeye çalışacağız.

Bir bakıma bu noktada Hobbes'un vurgusu arzusunun eylemler üzerindeki etkisinin fark edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir insan irade sahibi olsun veya olmasın her eylemi zaruri olarak arzularının neticesi olarak ortaya çıkar.¹⁸⁴ Skinner bu arzu edimini Hobbes'un doğa durumundaki özgürlük mücadelesi örneğiyle birleştirir. Buna göre aslında her insan sınırsızca ve yalnızca özgürlüğünün peşindedir ki bu yasa insanın doğa durumundaki eylemlerinin öngörülebilirliğinin de esasını oluşturur. Dolayısıyla bu yasaları tam olarak anlamak ve uygulamak için insanın en konforlu ve ölümden en uzak şekilde yaşaması da özgürlüğe en uygun olan yaşam biçimidir. O halde insan bu arzu ve özgürlük bağlamını bir başkasının onun canına kastetmesine engel olmak amacıyla değiştirmeli ve dönüştürmelidir. Skinner'ın ifadesi ile 'barış temel ihtiyaç, savaş doğal kader'dir.¹⁸⁵

Bir bakıma Hobbes analizlerinin neticesi insanın iradi olarak özgürlüğünden feragat etmesine dayanır ve dolayısıyla barışın kesin tesisi olarak böylesine mutlak bir adımın atılmasını gerekli kılar. Siyasal toplumun kuruluşu insanın tekil bireylerden hareketle oluşturduğu bir adımdır. Elbette insanın mutlak anlamda kendi iradesi ile

¹⁸² Hobbes, *Leviathan*, 99.

¹⁸³ Hobbes, 81.

¹⁸⁴ Skinner, *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, 54.

¹⁸⁵ Skinner, 60.

özgürlüğünden böylesine vazgeçmesi pek olası gözükmez fakat Hobbes'un bu sözleşme öncesi kurmuş olduğu doğal durum şartları insanı o kadar çıkmaza sürükler ki bu seçenek zorunluymuş gibi görünür. Sonuç itibariyle Hobbes beden siyasetinin katılımcılarına başka bir seçenek bırakmaz.¹⁸⁶

Katılımcılar ya tamamen özgürlüklerinden vazgeçmeli ya da doğa durumundaki sefil hayata razı olmalıdırlar. Skinner'a göre Hobbes'un dünyevi hayatın ve teolojinin temel unsuru olarak istisna hali hakkındaki vurgusu bir siyasal bütünde ve bir şehirde yaşamının zorunluluğu üzerinedir. İnsan kendisi için neyin faydalı, neyin zararlı olduğunu anlayabilirse bu siyasi varoluşun gerekliliklerini yerine getirmede gecikmeyecektir. Dolayısıyla söz konusu özgürlüklerden vazgeçme durumu siyasal varoluşun da ilkelerindendir.¹⁸⁷

Gelinen noktada politik eylemlerin toplumsallaşma şartlarında değil bunun da öncesinde, yani doğa durumunda açığa çıktığını söylemek gerekir. Aslında Hobbes'a göre insan doğuştan politik bir varlıktır fakat bunu bazen fark edemez; ya da fark etmesi için gerekli şartlar açığa çıkmaz. İşte doğa durumu varsayımı tam da böyle bir eksikliği tamamlamak için sisteme dahil edilmiştir. Bu varsayım kümesi sıralı olarak şu şekilde tasnif edilebilir:¹⁸⁸

1. İnsanlar doğuştan eşittir.

2. Eşitsizlikten güvensizlik doğar.

3. Güvensizlikten savaş doğar: "Bir insanın kendi varlığını korumak için başka insanlar üzerindeki egemenliğini arttırması gerekli olduğundan, buna da cevaz verilmelidir."¹⁸⁹ Dizgenin üçüncü varsayımı ilk iki varsayımın bir ilk sonucu olarak incelendiğinde Hobbes'un da belirtmiş olduğu gibi; şayet güvensizlik verili bir olgu olarak ele alınacaksa bu durumun doğal sonucu olarak savaş herkesin kendi güvenliği sınırsızca arttırmasına olanak tanıyacaktır.

4. Devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir: "İnsanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. Çünkü

¹⁸⁶ Skinner, 69.

¹⁸⁷ Skinner, 72.

¹⁸⁸ Hobbes, *Leviathan*, 99-104.

¹⁸⁹ Hobbes, 100.

Savaş, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur... savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki bütün zamanlarda Barış vardır."¹⁹⁰

Hobbes'un düşünce sisteminde insanın doğasına ilişkin yukarıdaki öncüller herkes için geçerli olduğundan, insanın doğa durumundaki bilgiyi ve iktidarı arama eğilimi zorunlu olarak savaş eğilimini doğurur. Söz konusu savaş eğiliminde insan devleti tesis edemediği her durum için savaş ihtimalini göz önünde bulundurmak zorundadır. Dolayısıyla savaş ve barış hakkındaki doğa yasası insanın temel edimlerinden ortaya çıkar.¹⁹¹

Dizgenin devamında iki varsayım daha bulunsa da şu anda bu kadarı bizi ilgilendirmektedir. İlk üç varsayımdan dördüncü varsayım zorunlu olarak çıkarılmaktadır. Buna göre insanın doğal ve tarihsel süreçlerindeki kaçınılmaz neticeleri araştırmaya yönelirken Hobbes yöntemini varsayımların sıhhatine dayanmaktadır. Bu söz konusu varsayımlar ilerleyen sayfalarda dil, davranış, politik eylem vb. bağlamlarda detaylıca incelenecektir.

Doğa hali düşüncesinin mantıksal bir başka yorumunda; söz konusu varsayımlarla sonuca ulaşılan türden bir devletin ortaya çıkmadığı biliniyor olsa dahi belirtildiği gibi mantıksal tutarlılığa ve teorik sağlamlığa hizmet etmektedir.¹⁹² Robert Nozick'in ödünç almış olduğu yöntemin açıklamaları teorik sağlamlığı ve mantıksal tutarlılığı düşünsel bir faydaya indirgemeyi hedefliyor, böylelikle dizgi içerisinde sonuca ulaşmayı sağlayan tüm girdiler doğruluk değeri almaktadır.¹⁹³ Dolayısıyla mantıksal çıkarımın esasını söz konusu dizgenin öncüller ve sonuçlar arasında gerçekleşen tutarlılık ilişkisindeki zorunluluk belirlemektedir. Politik süreçler teorik olarak dizgiler içerisinde bulunmayan farklı olgulara matuf olsa da, argümanın geçerliliği dizginin tutarlılığına bağlı olmalıdır ve böylece açıklama mantıksal olarak en sağlıklı çıktıları verecektir. Nozick doğa hali argümanının bu anlamıyla mantıksal kusurları taşıyor olduğunu belirtmesine rağmen açıklayıcı ve aydınlatıcı olduklarını görmezlikten gelmemektedir.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Hobbes, 101.

¹⁹¹ Hobbes, 104.

¹⁹² Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 35.

¹⁹³ Nozick, 36.

¹⁹⁴ Nozick, 37.

Böyle bir şekilde ortaya çıkan bir devlet yoksa bile, bir devletin nasıl ortaya çıkabileceğini görmekle çok şey öğreniriz. Devletin bu şekilde ortaya çıkmaması halinde, neden ortaya çıkmadığını görmekten de bir şeyler öğrenebiliriz; gerçek dünyanın belli bir parçasının neden tabiat hali modelinden farklılık gösterdiğini açıklamaya çalışarak.¹⁹⁵

3.1.1. Dilin Kullanımı ve Dilsel Olarak Politik Eylem Problemi

Hobbes dil üzerine düşüncelerini Leviathan'ın ilk sayfalarından itibaren geliştirmeye çalışır ve bunu yaparken öncelikli olarak konuşma edimini betimleyerek başlar. Buna göre *Konuşma Üzerine* başlıklı dördüncü bölümden itibaren konuşmanın ve dilin kökeni hakkında yapılan açıklamalarda kutsal kitabın verdiği bilgileri esas kaynak olarak kabul etmiştir. Ayrıca konuşmanın ilk yaratıcısı olarak Âdem'in adlandırma faaliyeti ile bilgiyi mümkün kılabildiğini belirtirken aynı zamanda konuşmanın kendisinin adlandırmadan ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Adların ve adlandırmanın öğretilmesi vasıtasıyla Âdem'in kendisine dil inşa etmesi dilin edimsel kabiliyetini de ortaya çıkartmaktadır. Hobbes'un eğilimi tek tek sözcüklerin öğretilmesi değil, bunun yerine dil ve edim kabiliyetlerinin öğretilmesi yönündedir.¹⁹⁶

Dilin ve dilin ortaya çıkarttığı alanın incelenmesi söz konusu olduğunda akla ilk gelen yöntem mantıksal analizdir. Buna göre bir şeyin *doğru veya yanlış* olabilmesini ancak konuşma içerisinde olanaklı kılan Hobbes dilin gramatik yapısına sadık kalmaktadır. Bu anlamda *yanlışlığı, hatadan* ayıran Hobbes, eylemlerin hatalı olmasının mümkün olduğunu fakat, eylemlerin yanlış veya doğru olarak nitelendirilemeyeceğini savunur. Doğruluk veya yanlışlık ancak dilin ve elbette konuşmanın özellikleridir ve dolayısıyla konuşmanın olmadığı yerde bunlardan bahsedilemez.¹⁹⁷ Bu anlamıyla dilin ve politik eylemlerin değer içeriklerine bakarken aslında Hobbes bizzat öznenin kendisine yani toplumsal bireye odaklanmaktadır. Dilin nesnelliği bu bağlamda ilk olarak karşımıza çıkarken bir diğer odak noktası olarak da politik öznenin bizzat kendisine dikkat çekilmektedir.

¹⁹⁵ Nozick, 37.

¹⁹⁶ Hobbes, *Leviathan*, 34.

¹⁹⁷ Hobbes, 38.

Dil unsurunu nesnel olarak incelemek, Hobbes'un kendi geleneğine de uygun olarak kavramsal analizin ve kavramların içerimlerinin dikkate alınması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla adların konusu incelenirken latinlerin *ratio* kavramı ile greklerin *logos* kavramı hakkındaki açıklamaları dikkate alınmalıdır. Grekler konuşma olmadan akıl yürütmenin söz konusu olamayacağını belirterek, logos kavramını hem konuşma hem de akıl yürütme anlamında kullanmaktadır. "Akıl yürütme eylemine ise, bir ifade ile diğer bir ifade arasındaki zincirleme bağlantıların tümü anlamında, silojizm (kıyas) derler."¹⁹⁸ Bu bağlamda dilin nesnel analizi aklın kullanımını nesnel kurallar bütünü içerisinde incelemeyi hedefleyen Hobbes için aynı zamanda eylemlerin de nesnel bir araştırma konusu haline gelmesini gerektirir. Böylelikle insanın, bir eylem biçimi olarak dili, bir yandan araştırma alanı, bir yandan da politik eylemin analiz edilmesi için bilgi kaynağı olarak karşımıza çıkar.

Hobbes'un dilin unsuru olarak aklın kullanımını açıklarken yukarıda ifade ettiğimiz kurallar bütünü mantıksal olarak da incelemek mümkündür elbette. Ne kadar tezimiz bağlamında mantık tartışması yapmayacak olsak da Hobbes bazı tanımları mantıksal yöntemleri dikkate alarak geliştirir. Buna göre Hobbes akli şu şekilde tanımlamaktadır:

Akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir; kendi kendimize düşünürken, düşüncelerimizin işaretlenmesi, düşüncelerimizi başkalarına gösterir veya bildirirken ise ifade edilmesi diyorum.¹⁹⁹

Dolayısıyla Hobbes mantıkçıların geliştirdiği kıyaslamalar, en genel ve temel düzeyde aklın kullanımını benimsemektedir. Mantık kurallarının ve mantığın bilgi edinme yolundaki önemi ve kavranması diğer alanların da sağlıklı şekilde anlaşılabilmesi ve çalışılabilmesi adına gereklidir.²⁰⁰

İnsan zihinlerinin ışığı açık sözcüklerdir, fakat belirsizlikten tümüyle arındırılmış kesin tanımlara dayalı açık sözcükler; hareket

¹⁹⁸ Hobbes, 39.

¹⁹⁹ Hobbes, 43.

²⁰⁰ Hobbes, 44.

noktası akıldır, bilimin gelişmesi yöntem; insanlığın yararı ise amaç. Benzetmeler ve anlamsız ve belirsiz sözcükler ise parlak ama boş şeyler gibidir; ve onlara dayanarak düşünmek sayısız saçmalıklar arasında dolaşmaktır; bunların etkisi nifak ve ifsat veya istihfaftır.²⁰¹

Dolayısıyla Hobbes için bilginin ve bilimin kaynağı için öncelikle dilin ve dolayısıyla sözcükleri doğru bir şekilde kullanılması çok önemlidir. Doğru sözcük kullanımı ise kullanılan sözcüğün gönderimi ile uyuşmasıdır. Dolayısıyla bilimlerin tek tek alanları ve yöntemleri hakkında konuşmadan önce bilimin ne olduğunu belirleyebilmek için onun yöntemli, geçerli ve gerçeklerle ilgileniyor olması gerekir. Şayet insanın kullandığı dil ve sözcükler de söz konusu bilimin gerçekliğine uyuyor veya uygun düşüyorsa bu durumda dil geçerli bir biçimde kullanılmıştır denmektedir.

Dilsel olarak bir aktarım söz konusu olduğunda inancın temel dayanağı söze inanmak, yani bir kişiye dahi inanılırken, aslında onun aktardığı söze inanmak demektir. Dolayısıyla burada kişiye inanmak ile onun söylediği söze inanmak eş anlamda kullanılmaktadır. Böylelikle bir söz hakkında kanaat sahibi olmak ifadesinin neye tekabül ettiği de anlaşılır. Kastedilen sözün doğruluk değeri hakkındaki durumun geçerliliğini betimlenmektedir. Sözün kıymeti dikkate alındığında inancın kökeninde yer alan teminat ve itaat ilişkisini dikkate almayı gerekli kılar.

Fakat, dinsel akide anlamındaki inanmak sözüyle, kişiye olan inanç değil, dinsel akidenin kabul edilmesi ve tanınması kastedilir. Çünkü, sadece Hristiyanlar değil bütün insanlar, Tanrı'ya o şekilde inanırlar ki, anlaşılar veya anlamasınlar onun söylediğini işittikleri her şeyi doğru kabul ederler; ki bir insanda bulunabilecek olan bütün iman ve inanış bundan fazla olamaz: fakat bütün insanlar dinsel akidenin doktrinine inanmazlar.²⁰²

Dolayısıyla dilsel bir politik eylem, ya da dilin politik eyleyişi inanış bağlamında söz konusu olmakta ve dil edimleri dikkate alındığında inanmak eylemi ön plana çıkmaktadır. Hobbes'un alıntısından fark edilebileceği gibi inanmak edimini incelerken aktaran, aktarılan ve muhatap öncelikli olarak dikkate alınmaz. Aslında burada temel maksat bizzat edimin doğasının ve nasıl işlediğinin tarif edilmesidir.

²⁰¹ Hobbes, 47.

²⁰² Hobbes, 60.

Vahiy söz konusu olduğunda ise; vahyin doğrudan değil de bir temsilci tarafından tecrübe ediliyor olması aslında inancın Tanrı'nın kendisine değil, bu aracıya olduğunu belirtir. Dolayısıyla buradaki teminat ve sadakat sözün taşıyıcısına ve dolayısıyla peygamberdir. Hobbes'un örneğine göre bir tarihçinin İskender veya Sezar hakkında bize bilgi aktarırken bu bilgiye inanılmadığında İskender veya Sezar'a mı yoksa tarihçiye mi inanılmamaktadır. Hobbes'un tercihi burada tarihçiden yanadır. Hobbes tartışmayı otorite bağlamına çekerek ampirik tecrübeyi dikkate alır. Ampirik dünyada mümkün olan bir aktarımın değerlendirilmesi yine ampirik dünyada kalacak, kabul veya ret ampirik dünyanın konusu haline gelecektir.²⁰³ Sonuç olarak Tanrı'nın kendisi yine ampirik dünyadaki tecrübeye açıklanması oldukça güç, hatta imkânsız denebilecek bir boyuta yerleşir. Görülebileceği gibi doğalcı yaklaşım ister teolojik, ister metafizik, isterse bilgi düzeyinde olsun her şeyi tecrübe içerisinde açıklamayı hedefler ve böylelikle yöntemin belirleyiciliği olgunun değer içeriğini de belirleme eğilimine düşmektedir.

İsrail kralının, Ramoth Gilead'a karşı açtığı savaş hakkında görüş istediği dört yüz peygamberden sadece Mikaya gerçek bir peygamberdi (1. Krallar XXII). Yeroboam tarafından kurulan sunağa karşı kehanette bulunması için gönderilen (1. Krallar XIII) ve, onun önünde yaptığı iki mucize ile, Tanrı tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğu anlaşılan peygamber, bir başka eski peygamber tarafından, onunla yiyip içmesi için, Tanrı'nın ağzından kandırılmıştı. Bir peygamber bir diğerini aldatabiliyorsa, akıl yolu dışında, Tanrı'nın iradesini bilmekten nasıl emin olunabilir?²⁰⁴

Kanaatimizce bu alıntı; Leviathan'ın başlarında ifade edilen tüm dilsel çıkarımların politik teoloji ile olan ilişki düzeyini en sarıh bir biçimde göstermektedir. Çünkü fark edilebileceği gibi analitik filozofun imgeselliğe yönelik tüm yorumlamaları işaretlerin dizgileştirilmesi olarak kabul edilebilirken aynı zamanda fenomenal gönderimi de bulunmaktadır. Rönesans estetiği ve hümanizm çerçevelerinde aldığı eğitim Hobbes'un imgeleştirme ve görselliğin güçlü anlatım yönüne dikkat çekmektedir.²⁰⁵ Bu bağlamda Hobbes'un hümanizme olan bağlılığı yalnızca tarihsel ve toplumsal şartlardan

²⁰³ Hobbes, 61.

²⁰⁴ Hobbes, 279.

²⁰⁵ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 79.

ibaret olmayıp, aynı zamanda dilin unsuru ve ilkesi olarak aktarımın gücüne odaklanmaktadır.

Hobbes'un bu bağlamda temel amacı Leviathan'ın üçüncü kısmında bahsettiğini doğal akıl ve gerçek dinin bir ve aynı şey olduğunu açıklayarak söz konusu güçlüğü tevil etme girişimidir. Dolayısıyla söz konusu özdeşlik problemi Hobbes tarafından ampirik tecrübe lehine çözülmeye çalışırken aynı zamanda Tanrı'ya olan itaat; Tanrı'nın yalnızca kendi zatını dikkate alarak ve onun otoritesini kabul ederek yeni bir yoruma tâbi tutulur. Artık kilisenin otoritesi değil, Kralın otoritesi dikkate alınmalıdır çünkü söz konusu Kral aynı zamanda Tanrı olmuştur. Burada bir tür müşriklik örneği karşımıza çıkar gibi gözükür ve dolayısıyla akla ilk gelen yorum Hobbes'un seküler siyaset görüşünde Tanrı'nın elendiğini kabul etmektedir. Oysa onun amacı Tanrı'yı elemek değil, onu ampirik tecrübe içerisinde doğal aklın ilkelerine uygun olarak yeniden formüle etmektedir. Bunun yolu kendisi ile irtibat kurulamayan bir Tanrı inancı ile değil fakat dile dayalı bir iletişimin mümkün olduğu ve tecrübeye açığa çıkabilecek, tecrübeye anlaşılması mümkün olan bir Kral Tanrı görüşünün tesisidir. Bu bağlama ilerleyen bölümlerde yeniden değineceğiz.

Bu dinsel tartışmaya kısaca girmiş bulunsak da hala tam olarak özne ve bu öznenin davranışları olarak politik eylemin nasıl bir şey olduğunu detaylandırmamız gerekir. Elbette söz konusu olan özne, kişilik problemi olduğunda felsefe tarihinde yapılan yüzlerce tartışma mevcut bulunuyor olsa da bizim bu tartışmaları burada zikretmemiz mümkün değil. Bu durumda kısaca antropolojik öznenin incelenmesi için Hobbes'un kişilikten neyi kastettiğini şu şekilde açıklayabiliriz: Kişiliğin başlangıcı, değerlendirilmesi ve eylem/hak sahibi olması Hobbes'un 'İnsan Üzerine' bölümünü tamamlarken açıklık getirdiği tartışmalardır. Bu bölümde devletin kökenlerini araştırmak için hukuk kişisini ve kişiliğin koşullarını araştırmaya çalışır. "Bir kişi, sözleri veya eylemleri ya kendisine ait olarak ya da, gerçekten veya uydurma yoluyla, bu söz veya eylemlerin kendisine atfedildiği bir başka kişinin veya başka herhangi bir şeyin sözlerini veya eylemlerini temsil ediyor olarak kabul edildir."²⁰⁶ Görülebileceği gibi Hobbes'un antropolojik ve politik kişiliği dilsel bir eylem ile belirlenmektedir. Bu eylemler sayesinde kişi denilen varolanın tam olarak nasıl bir şey olduğu anlaşılabilir. Bu bağlamda hem

²⁰⁶ Hobbes, *Leviathan*, 125.

hukuk hem de politik olan olarak siyaset kişisi öncelikli olarak dilsel bir incelemenin konusudur.

Hobbes'un Grekçe ve Latince kökenlerine gönderimde bulunarak aslında kişiliğin yani failin kişileştirmek, rol yapmak, temsil etmek gibi edimleri üstlenen bir varolan olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir.²⁰⁷ Bu açıdan bakıldığında aslında failin hukuki konumu onun dilsel edimleri kullanabiliyor olmasından hareketle oluşturulur. Dolayısıyla yine aynı paragrafı bitirirken fail türleri “temsilci veya mümessil, vekil, naip, yetkili, murahhas, kayyım, fail vs.” kendi başlarına birer özel dilsel edimi yerine getirdiğini vurgulamaktadır.²⁰⁸ Dolayısıyla buradaki tüm örnek edimler dilin kullanılmasının politik karşılıklarıdır.

Dil ve davranış edimlerinin bütünü dikkate alındığında *Civitas*, yani ölümlü Tanrı aslında ölümsüz Tanrı'nın görevini paylaşır. Buna göre ölümsüz Tanrı'nın, yani gerçek Tanrı'nın insanı uhrevi olarak koruma görevi takip ve taklit edilerek dünyevi alana, insanın bedeninin bekası için çalışmasına geçirilmiştir. Bu sayede ölümlü Tanrı, gerçek ölümsüz Tanrı'nın gücü ve kudreti kadar yetkilendirilmiş, uyruğundaki tüm insanlardan aldığı yetki sayesinde onların hayatlarını güvence altına alabilmiştir.²⁰⁹ Buradaki güven bağlamı son derece ilginçtir. Aslında sistem içerisinde insanın doğasına ilişkin ilk varsayımdan ahitlerin oluşturulma süreci ve devletin işleyişine kadar olmazsa olmaz tek bağ bu söz konusu güven bağıdır.

Hobbes'a göre insanın dünyada varolmasının temel motivasyonu mutlu olmaktır, mutluluğun kaynağı ise arzu nesnesinin peşinden gitmektedir. Buradaki arzu nesnesi dünyada elde etmeyi istenen herhangi bir nesne olur ve esas olan dünya hayatının sürekliliği açısından hayatta kalındığı sürece arzulanan şey tatmin edilir. Dolayısıyla anlık ve tek seferlik bir şey değil, sürekliliği olan ve bu sürekliliğin tatminiyle mutluluğun tesis edilmesi dünyada varolmanın temel ilkesidir.²¹⁰ Dolayısıyla doğal tatmin eğilimin güvenli şartlarda oluşturulması aynı zamanda bizleri geriye dönük olarak başlangıç noktasına götürür ya da sistemin sağlamasını yapmamıza olanak tanır.

²⁰⁷ Hobbes, 125.

²⁰⁸ Hobbes, 126.

²⁰⁹ Hobbes, 136.

²¹⁰ Hobbes, 81.

Doğal nedenlerin bilinmemesinden ötürü başkalarına güvenmek; bilimden yoksun olmak, yani, nedenleri bilmemek, insanı, başkalarının görüş ve otoritesine dayanmaya yöneltir, daha doğrusu dayanmak zorunda bırakır. Çünkü, gerçeğin ne olduğu ile ilgilenen herkes, eğer kendi görüşüne güvenmiyorsa, kendisinden daha akıllı olduğunu sandığı başka birinin görüşüne dayanmak zorundadır ve bu başka birinin onu aldatması için bir neden görmez.²¹¹

Dolayısıyla güven denilen bu durum bir yandan doğa durumundan toplumsal duruma kadar insanın esas arayışı ve aynı zamanda egemenin de yegâne görevidir. Egemen olarak devlet; "büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükûnu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesidir."²¹² İşte tam olarak Hobbes'un burada vermiş olduğu tanımlama devletin kökenlerini, görevini, sınırlarını, fakat bağlam açısından en önemlisi olarak neye öykünerek ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu tartışma ilerleyen bölümlerde detaylandırılacaktır.

3.2. Hobbes'un Politik Öznesi ve Bu Öznenin Kaynakları

Hobbes ortaçağ düşüncesinde kendisine yer edinmiş Aristotelesçi politik canlı²¹³ görüşünden ayırmaya çalışarak politik özneyi nitelikler bağlamında ele almaktadır. Bu bağlamda antropolojik okumasını genişletmeyi hedeflerken kıyaslama unsuru olarak Aristotelesçi düşüncedeki akıl sahibi olmayan arı ve karınca kolonileri örneğine cevap olarak geliştiren Hobbes şunları ifade etmektedir:

İlk olarak, insanın bireysel rekabet ve hırs motivasyonu onu zamanla savaşa sürüklemektedir. Buna göre söz konusu rekabet kimi toplumlarda bireysel şöhret veya ticari üstünlük gibi gözükse de Hobbes'a göre bu tür başlangıçların sonu çatışmaya varmak zorundadır.²¹⁴ İkinci olarak, hayvanlar arasında kıyaslamaya dayalı kıskançlığın görülmediği belirten Hobbes, bu tür canlılarda kişisel ve toplumsal çıkar ayrımı yoktur. Benzeri doğalara sahip olan hayvanlar benzeri amaçları hedefledikleri için kendi çıkarları aynı zamanda topluluklarının da çıkarlarıdır.²¹⁵ Üçüncü olan husus, insanın aklını kullanma kabiliyetinden kaynaklı olarak ihtilafın çıkmasına yönelik bir ihtimaldir.

²¹¹ Hobbes, 84.

²¹² Hobbes, 136.

²¹³ Hobbes, 135.

²¹⁴ Hobbes, 135.

²¹⁵ Hobbes, 135.

İnsanın akıllı bir canlı olarak akıl yürütmeleri benzeri akıllı varlıklarla farklı yöntemler veya varsayımlar kullanmasıyla farklı sonuçlara ulaştırabilmektedir. Dolayısıyla bu türden bir çeşitlilik de Hobbes'a göre çatışmayı doğurur.²¹⁶ Dördüncü olarak, dilin kullanımı ve retorik unsurunu Hobbes öne sürer. Buna göre dilsel kabiliyet gerçekliği olduğu gibi yansıtma noktasında manipülasyon aracı olarak kullanılabilir. İnsan, dilin bu unsurunun farkında iken hayvanlar farkında değildir.²¹⁷ Beşinci olarak, Hobbes'a göre hayvanlar arasında haksızlık ve zarar arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla hayvanlar zarar görmediği sürece bir şeye haklarının olup olmadığını sorgulamazlar. Buna karşın insanın rahatta olması kaçınılmaz olarak zihninin çeşitli ihtimaller üzerine düşünmesini ve bir şey üzerine nasıl daha çok hakkının olup olmadığını sorgulamasını gerektirir. Bu sorgulama da insan refaha eriştikçe dolaylı yoldan çatışmacı yapısını kuvvetlendirmesine yol açar.²¹⁸ Son olarak hayvanların mutabakatı doğal fakat insanoğlunun mutabakatı sunidir. Dolayısıyla bu suni yapıyı sürekli kılacak bir üst güce ihtiyaç vardır.²¹⁹

Hobbes'un düşüncesinde devletin kurulması ve bu devletin birincil görevi olarak güvenliği sağlaması için en önemli aşama yetkilerin devredilmesi aşamasıdır. Hobbes'un ifadesi ile yurttaşların "kişiliklerini taşıyacak tek bir kişilik tesis etmek" gerekmektedir.²²⁰ Hobbes'un Leviathan'ın tüm özne ve kişilik tartışmalarından hareketle yapmış olduğu bu çıkarım bir yandan çağdaş politik temsil probleminin ilk örneklerini gösterirken bir yandan da kurumsallaşmanın ilk aşamalarını ortaya koymaktadır. Hem güçlü hem de her bir yurttaşın kişiliğine ve iradesine bağımlı olan bu egemenlik modeli boğuştan noksandır ve bu sayede Hobbes'un çelişik egemenlik kuramı tam anlamıyla ilk kez ortaya çıkmış olur. Yetki devri denilen eylem Hobbes'a göre aslında basit anlamıyla rıza gösterme veya onaylama gibi anlaşılamaz. Çünkü burada yetkilendirme aşamasında bir seremoni olarak gerçekleşen olay anı politikliğin açığa çıkmasını da sağlamaktadır. Çünkü tam olarak böyle bir eylem gerçekleşirse Civitas denilen egemen ortaya çıkar.

Hobbes'un tüm bu çıkarımları açık bir şekilde şunu göstermektedir: Bu seremonideki politik eylem ne kadar katı bir biçimde gerçekleşirse Civitas denilen egemen de tüm kusurları ve noksanlıklarına rağmen o kadar güçlü olmaktadır. İşte

²¹⁶ Hobbes, 135.

²¹⁷ Hobbes, 135.

²¹⁸ Hobbes, 135.

²¹⁹ Hobbes, 135.

²²⁰ Hobbes, 136.

Hobbes'un kendi temsil kuramında çözümlediği aşkınlık gönderimi tam olarak böyle bir anlama gelmektedir:

İşte o Ejderha'nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur. (...) *devletin özü, (...) büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunmaları için içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesidir.*²²¹

Politik özne ve politik eylemin kökeni olarak egemenlik sorunu görülebileceği gibi tek başına devleti ilgilendiren bir bağlam değildir. Hobbes'un politikliği dilsel olarak antropolojiden başlar ve bu antropoloji hipotetik zeminde açıklanan tüm şartların önemini açığa çıkartmaktadır.

3.2.1. Politik Özenin Temel Edimi Olarak Dilin Kullanımı

Hobbes'un Tekvin'den (III. 5) alıntılacağı ayette şunlar zikredilmektedir: "Çıplak olduğunu sana kim söyledi? Ondan yeme diye sana emrettiğim ağaçtan yedin mi?"²²² Söz konusu ifadede anlamın açığa çıkması için bu ayet üzerine yapılan yorumlar beklenmektedir. Hobbes burada yöntemsel bir açıklığı dile getirmez. Çünkü henüz kitabının başlarında hangi kutsal aktarımın nasıl kabul edileceğine dair açıklamaları belirtmiş, Hristiyanlığın ve peygamberlerin aktarımlarına ilişkin açıklamaların yorumlamasını bir toplumsal gerçeklik düşüncesiyle mümkün olabileceğini söylemiştir. Buna karşın şayet bir din bir peygamberin ağzından dile getiriliyorsa bu durumda peygamberin aktarımı olarak din doğal ilkeleri içinde barındırması bakımından aynı zamanda sekülerliği de içermiş olmaz mı? Bu sorunun kritikliği hiç şüphesiz dikkate alınmalıdır. Fakat söz konusu olan dilsel bir aktarımın içeriği olarak peygamberin sözü ise doğa üstü ilhamın veya vahyin hissedilebilir ve hazır olarak bulunması gerekir. Diğer taraftan ise bir peygamber sözü bu denli bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymayıp yalnızca kutsal iradeye aracılık eden kelimeleri belirtir.²²³

Dolayısıyla dilin kullanımı söz konusu olduğunda dinin ne söylediğine karar vermek Hobbes'un teolojinin politik yorumuna dair fikir yürütmeyi gerekli kılar. Çünkü

²²¹ Hobbes, 136.

²²² Hobbes, 161.

²²³ Milner, "Hobbes: On Religion", 401.

aynı paragrafın içerisinde Âdem'in itaatine dair bir sınamaya dikkat çekerken bilgi ağacının meyvesinden yememeye dair uyarıyı iyi ve kötünün ne olduğuna karar verme aşaması olarak dile getirilir. Kadın ve erkek çift olarak iyi ve kötüyü birbirinden tefrik etme yetkisine yönelir ve çıplaklıklarının farkına vararak Tanrı'nın onları çirkin yaratma imkanını fark etmiş olurlar. Hobbes'un bu çıkarımları; verilen bir beyan ve uyarı karşısında alınan tavır, beyanın sahibinin buyruğunu sorgulamak anlamına gelmektedir.²²⁴ İtaat ister politik olsun, isterse daha dini bir referansla açığa çıksın bir boyun eğene ve bir de boyun eğdirene muhtaçtır. Fakat buradaki bağlamın önemi; Hobbes'un bu örnekliği bir monarkın ve onun tebaası olarak yaşayan uyrukların haklarını tanımlamak için referans kabul etmesidir. Sonuç olarak Hobbes'a göre dilsel bir aktarım yalnızca dini bir metnin yorumlanmasından ibaret değil dilsel bir eylemin nasıl olup da politik eyleme etki ettiğini açıklamaktır.

Özgür bir insan, gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir. (...) Son olarak, özgür irade sözünden, iradenin, isteğin veya eğilimin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılır; şu anlamdaki o kişi, yapmak istediği, arzu ettiği veya eğiliminde olduğu şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaz. (...) Genel olarak, insanların devletlerde yaptıkları bütün eylemler, o eylemleri yapan kişilerin yapmama özgürlüğüne sahip oldukları fakat yasa korkusu ile yaptıkları eylemlerdir.²²⁵

Bu alıntılarda görüldüğü üzere Hobbes'a göre özgürlük ve sözleşmelerden doğan hak ve yükümlülükler arasında büyük bir ayrım bulunmaktadır. Eğer yasa korkusu ile yapılan bir eylem özgür bir eylem olarak değerlendiriliyorsa bu durumda açık bir biçimde sözleşme yapılmadan önceki durumda kişinin özgürlüğüne dair bir akıl yürütmenin gerekli olduğu anlaşılabilir. Çünkü Hobbes'a göre şayet bir uyruk bir eylemi yapmaya ve yapmamaya karar verebiliyorsa bu onun özgür olduğu anlamına gelmektedir. Buna karşın söz konusu kararında yasaların, sözleşmelerin, egemenin veya herhangi bir dışsal faktörün durumu özgürlük bağlamında değerlendirilemez. Çünkü söz konusu uyruk için doğal durumdaki karar aşaması da belli dışsal etkenlere bağlıdır. Üstelik doğal durumun sadece Hobbes için değil, genel olarak tüm sözleşmecî filozoflarda sınırsız özgürlük hali

²²⁴ Hobbes, *Leviathan*, 161.

²²⁵ Hobbes, 163.

olduğu kabul edilmektedir. Zaten Hobbes'un vermiş olduğu tanımda da bu durum görülebilir. Şayet insan en sınırlanmamış halde bile kendi rızasıyla bekasını düşünerek sınırlı toplum şartında yaşamayı kabul ediyorsa, bu durumda devletin yasalarının yaptırımlarına boyun eğmek özgürlüğün kısıtlanması olarak değerlendirilmemelidir. Sonuç olarak devletin yasaları altında yaşayan bir birey özgür politik eylemleri gerçekleştiren bir politik özne olarak kabul edilebilir.

Bu bağlam Hobbes'un ulaşmak istediği bir sonraki aşkınlık ve zorunluluk problemini gündeme getirmektedir: "Özgürlük ve zorunluluk tutarlıdır."²²⁶ Artık özgürlük kavramı metafizik gönderimi olan zorunluluk kavramı ile bağlantılı değerlendirildiği gözlemlenebilir. Fakat o bu noktada yalnızca metafizik bir tartışma yapmakla kalmaz. Fırsatını bulduğu her anda doğa durumu varsayımını meşrulaştırmaya yönelik arayışını sürdürerek ilk neden varsayımını güçlendirir. Böylelikle nedenselliği bir zincire benzeterek ilk neden, ilk irade, ilk özgür eylem varsayımını zorunlu aşkın varlığa yani Tanrıya dayandırır:

Dolayısıyla, her şeyi gören ve kararlaştıran Tanrı, insanın istediği şeyi yapma özgürlüğüne, Tanrı'nın istediği şeyin, ne fazla ne eksik, yapılması zorunluluğunun eşlik ettiğini görür. İnsanlar, Tanrı'nın emretmediği ve dolayısıyla amili olmadığı pek çok şeyi yapabilirlerse de; hiçbir şeye yönelik olarak, Tanrı'nın iradesinin neden olmadığı bir duygu veya istek sahibi olamazlar.²²⁷

Bu sayede aslında irade kavramının altına düşen her türden mantıksal akıl yürütmelerin birbiri ile tutarlı olduğunu gösterebilmek için Tanrı kavramının metafizik içerimini aşkınsal bağlamda değerlendirmekte ve nedensellik argümanının tüm varsayımlarını birbirine zincir gibi bağlamaktadır. Bu sayede en ilkel iradeden en üstün olanına kadar hepsi Tanrı'nın kudretine bağlı olarak kendisine imkân bulabilmektedir. Hobbes'un yaşadığı dönemdeki evren tasavvuru ve hümanizm iddiaları düşünüldüğünde daha çok açıklamaya muhtaç olduğumuz düşünülse de tarafımızda oluşan genel kanaat, erken modern dönemin Tanrı figürüne uygun bir düşüncenin benimsendiğidir. Böylelikle

²²⁶ Hobbes, 163.

²²⁷ Hobbes, 164.

Leviathan'ın betimlenmesini teolojiden örnek alırcasına güçlü egemeni mutlak kudret sahibi Tanrı figürü ile desteklenmesi ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamın bir anlamıyla Hobbes'un politik dikotomisinin en kritik anlarından bir tanesini ortaya çıkmaktadır. Bu dikotomiye açıklığa kavuşturmak için şu soruyu sorarak ilerleyebiliriz: Madem Hobbes'un egemenlik kuramındaki kudretli iktidarı öykünme, örnek alma veya edinme yoluyla teolojinin Tanrı'sını hiyerarşinin tepesine yerleştirmektedir, o halde neden antropolojik yöntem politik eylemlerin açıklanmasında önemli bir rol oynar? Ya da bir diğer ifade ile yukarıda erken modern dönemin Tanrı tasavvuru ile benzeştiğini söylememize rağmen aynı zamanda klasik onto-teolojik geleneğin Tanrı'yı konumlandırmasından önemli farklılıklar görülmediği iddia edilebilir.

Oysa bize göre Hobbes'un çözümü bu zıtlığın egemenlik probleminde bir araya getirildiğini ortaya koymaktadır. İster doğa durumu varsayımını isterse analitik felsefe geleneğine yakınsanacak bilim görüşünü ele alalım; Hobbes'un *Leviathan*'a yüklemiş olduğu misyon tartışmasız bir biçimde varlığın kendisinde aşkın bir potansiyeli temsil etmektedir. Öyle ki Hobbes; Yahudi tarihindeki İsraili hâkim Yefta'nın ve Hz. Davud peygamberin ordu subayı Uriah'ın öldürmesini tüm bu çıkarımlarına örnek olarak göstermektedir.²²⁸ Aslında Hobbes'un bu örneklerle getirmiş olduğu açıklamalar yine özgür uyrukları egemenliği kurma aşamasındaki özgür tercihlerine dayandırılrsa ve dolayısıyla egemenin uyrukları temsil etmesinden hareketle egemenin eylemlerinin uyruğun bizzat kendi eylemleri olduğunu söylese de söz konusu aşkınlık tek başına uyruklardan gelemez. Kanaatimizce Hobbes bu durumun normal olarak farkındadır. Dolayısıyla siyasetin kaynağını beşerî olana yerleştirirken egemen olanın eylemlerinin içeriği ve yöntemi teolojiden öğrenilmektedir.

3.2.2. Suni Bir Dilin Oluşturulması ve Bu Dilin Etrafındaki Yasaların ve Ahitlerin Tasnifi

Hobbes tıpkı filozofların yaptığı gibi teknik hukuk detaylarıyla ilgilenmek yerine bizzat yasanın kendisinin ne olduğu sorusunu sorarak konuya giriş yapar ve yasa kavramının bir emri betimlediğini belirtir. Böylelikle itaat zorunluluğunun söz konusu olduğu şartlarda yasa anlamlı hale gelmekte ve toplum yasası söz konusu olduğunda *persona civitatis*

²²⁸ Hobbes, 165.

denilen devlet gündeme gelmektedir: "Toplum yasası, her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırt edilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır."²²⁹

Hobbes'un da belirttiği gibi dikkate alınması gereken yalnızca hangi toplumun ne türden yasayı kullandığı değil, bizzat yasanın kendisinin nasıl işlevsellik kazandığıdır. Dolayısıyla öncelikli olarak yasanın muhatabı tarafından bilinmesini dikkate alarak tebliğin dilsel bir unsur olduğu kabul etmek gerekir. Bir bakıma Hobbes'un yasayı tanımlarken kullandığı ilk ayırım, yasanın bir tavsiye değil, bir emir olması, bu söz konusu emir karşısında muhatabın eylemlerini incelemeyi gerekli kılmasıdır. Dolayısıyla bir emir karşısında muhatabın emre uymak veya uymamak dışında başka bir seçeneği olmayacağı politik eylemin dilsel boyutta zorunluluğunu açığa çıkartır. Bu itibarla şayet politik eylem olarak emir zorunlu bir sonucu açığa çıkartıyor ve bunu dilin doğası gereği yapıyorsa, devlet aygıtının yönetiminde ve toplum düzeninde yasa aşkınsal bir gönderimi içerisinde barındırmaktadır.

Hobbes'un doğal hukuk görüşü ile toplum yasası arasında kurmuş olduğu bağıntı doğa hali ile medeni hal arasındaki zorunlu içerime benzemektedir. Şayet bir toplumda yaşamı sürdürmek olarak insan varlığı değerlendirilirse Hobbesçu yöntemin mantıksal eğilimi de kolaylıkla açığa çıkacaktır.

Hobbes doğal hukuk ile toplum yasası arasındaki mantıksal içerim ilişkisini incelediği argümanını şu sonuç ile bitirir: "Hukukun yaratılış nedeni, insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir; öyle ki insanlar birbirlerine zarar vermesinler, fakat yardım etsinler ve ortak düşmanlarına karşı bir araya gelsinler."²³⁰ Görülebileceği gibi mantıksal zorunluluk öncüller ve sonuçlar arasındaki tutarlılığı yansıtırken kavramsal içerimler antropolojik ve teolojik yaklaşımı yansıtmaktadır. İnsanların doğası gereği çatışmaya eğilimli olduğunu ifade etmek aynı zamanda bu görüşün tarihsel olarak saptanabilir olması anlamına geleceği için devlet tecrübesinde bir karşılığının söz konusu olmasını gerekli kılmaktadır.

Sözleşmenin zorlayıcı gücünün dışsal bir neden olmaksızın geçerli olamayışı bir bakıma Hobbes'un Tanrı'ya yüklemiş olduğu misyonu da tarif etmektedir. Buna göre

²²⁹ Hobbes, 200.

²³⁰ Hobbes, 202.

Tanrı'nın konumu aslında beşerî bir eylem olarak sözleşmelerin geçerliliğini temin etmektir. Çünkü Hobbes söz konusu sözleşmelerin bir yandan yalnızca insanlar tarafından yapılabileceğini söylerken bir yandan da onların yalnızca insanlara bırakılarak güvence altına alınamayacağını vurgular. Aslında buradaki tartışma oldukça ilginçtir. Çünkü Hobbes'un Tanrı'sı söz konusu olduğunda aslında insanoğlu olarak onun hakkında ne yeterli bilgiye sahibiz ne de kendi bilimsel yöntemler ve akıl yürütmelerimiz sonucunda onu tam olarak bilebiliriz.

Öte yandan ilahi kaynakların temsil gücü, kendi müntesipleri tarafından taklit edilir. Böylelikle insanın dili kullanma yetisi hem imkânların hem de yeni soruların ortaya çıkmasına sebep olur. Çünkü dil yetisi ve dilin kendisi insanın hayatta kalmasını sağlayan temel imkân olarak sözleşmelerin olanaklı olmasını sağlar. İnsanın dili kullanarak sözleşme yapması veya sözleşmeyi kabul etmesi kendi dil yetisi ile yapacağı bir işlem olmakla birlikte bu işlem yalnızca meselenin bir veçhesini oluşturur. Diğer veçhe için "sözleşmeye uyulmadığı takdirde ne olur?" sorusu sorulmaya başlandığında aynı zamanda egemenlik tartışması da zorunlu olarak gündeme getirir. Çünkü yasanın müeyyidesini uygulayacak olan egemendir ve bu söz konusu egemen aynı zamanda yasayı yapan olmalıdır. Hobbes'un *De Cive* metninde de gösterdiği üzere yapay yasaların tamamı doğa yasalarına dayanmalıdır²³¹ ki bu doğa yasaları da Tanrı tarafından tebliğ edilmiştir.²³²

Bir devlet aygıtının amacına uygun olarak hukuku çalıştırması için ahlaka, adalete, doğruya dair tüm kararlar belirli müeyyidelerle uygulanmalı ve bu müeyyideler bireyle uygulanacak cezalarla belirlenmelidir. Tek tek bireylerin bir araya gelerek yasaları belirgin kılmasının anlamlı olabilmesi için söz konusu yasayı yapan bireyin kendisi yasayla karşılaşsa gene de yasaya uymaya zorlayacak bir egemen gücün zorunluluğu görmezlikten gelinemez.²³³

Bu bağlamda yasanın ilk ilkesi olarak realist yaklaşım ortaya çıkarken aynı zamanda güven probleminin toplumsal karşılığı kendisini belli etmektedir. Yel pazenin bir ucunda yasanın geçerliliğine ve toplumun her bir bireyini yasa karşısında fail olarak yargılayabilmek için nesnel edimlerle toplum yasasını düzenleme çabası söz konusu iken, diğer tarafta, Hobbes'un toplum yasasına dair sözlerine başlarken dile getirdiği felsefenin

²³¹ Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive = Yurttaşlık felsefesinin temelleri*, 34.

²³² Rogers, "Hobbes and His Contemporaries", 418.

²³³ Hobbes, *Leviathan*, 202.

konusu olarak yasayı incelemek amacıyla, nesnel akıl yürütmenin zorunlu sonucu olarak uyrukların doğasının çatışmaya ve kötülüğe meyilli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²³⁴ Dolayısıyla toplum yasalarının geneline dair bu çıkarımlar aslında doğa durumundaki insanın doğasına dair varsayımları da belirginleştirir. Toplum yasasındaki egemenin gücü, doğa durumundaki bireyin saldırganlığını da bir şekilde göstermektedir.

Hobbes'un sisteminde söz konusu olan yasama erki olduktan sonra; bu erkin devletin özgün gücüyle eşdeğer olması monark gibi tüm güçlerin tek elde toplandığı örneklerin haricindeki diğer örneklerde güçlerin birlikteliği ve ayrılığı temsil mekanizmasının yapısını ortaya çıkartmaktadır. Söz gelimi yönetim erkinin bir mecliste olduğu düşünülürse; meclisin gücü tek başına dağılma ve toplanma yetkisi üzerinden ölçülebilir.²³⁵ Fakat dikkat edilirse tıpkı monarkın pozisyonunda olduğu gibi meclisin konumu da kendisinden üstün bir denetim mekanizmasının kabul edilmemesi üzerine kuruludur.

Dolayısıyla devlet gücü yasa yapma yetkisini uygulayabilmek için mekanizmalarındaki çeşitliliği güçlerin farklı farklı denetim erklerine tâbi olmamasını gerektirir. Hobbes'un sistemini tamamlayıcı çıkarımlarından bir tanesi ve belki de en kritiklerinden bir tanesi olarak şu ifadeye bakılabilir: "Bir devletin iki kolu güç ve adalettir; bunlardan ilki kralda, diğeri ise parlamentonun ellerinde toplanmıştır. Gücün kimde olduğu belirsiz bir devlet ve adaletin buyurma ve yaptırma yetkisinden yoksun olduğu bir devlet olamaz."²³⁶

Aslında bu çıkarımdan Hobbes'un Leviathan'ına seçtiği kapak gravürüne tekrar dönmek ana politik dikotominin çözümlenmesi açısından son derece verimlidir. Hobbes söz konusu dikotomide öncelikle belirsizliği ortadan kaldırma çabası olarak, belirsizliklerin devletin amacına ve dolayısıyla toplum düzenine en büyük tehdit olan iç savaşı beslediğini görmemiz gerekir. Fakat dikotominin çözümlemesi bundan ibaret değildir. Bir diğer problem Kral-parlamento veya Tanrı-insan karşıtlıklarının gelenek içerisinde tartışmasız bir çatışmayı beslediği düşüncesidir. Fakat Hobbes temsil mekanizmasıyla bu problemi aşmaya çalışmakta ve bunu Leviathan'ın kapak gravürü ile yapmayı hedeflemektedir:

²³⁴ Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive = Yurttaşlık felsefesinin temelleri*, 35.

²³⁵ Hobbes, *Leviathan*, 203.

²³⁶ Hobbes, 203.

Leviathan, artık insanın zapt edemeyeceği ve kendiyle mutlak farklılaşmayı ima eden bir radikal dışsallığın değil, insanının tanrısallığa yaklaşmasının ve bu yaklaşma ile mutlak kaygısından kurtulmasının olanağını gösteren bir içeriliğin timsalidir.²³⁷

Söz konusu temsilde teolojik anlamların aşkınlığı anlaşılamaz, kavranamaz olarak dışarıda bırakmasıyla değil, edimselliği kavrama, öğrenme yoluyla politik sahneye dahil etmesi anlamına gelmektedir. Hatırlanacağı gibi Leviathan'ın kapağındaki temsilci egemen figürünün bir elinde kılıç, diğer elinde asa betimlemesi tam anlamıyla iki ayrı erkin birlikte temsil edilmesi, aynı özgünlükte bir araya getirilmesi anlamına gelir. Sonuç olarak Hobbes'un dikotomisi zıtlıklar bağlamında bir dualiteye gönderimde bulunmaz, aksine söz konusu dualitenin geleneksel epistemolojik ve ontolojik yaklaşımlarını eleştirerek çözüm arayışını temsil ve kurumsal devlet yaklaşımlarını, yasa ve gerçekçi bir adalet anlayışlarıyla ortaya çıkartır.

Sözün edimsel karşılığı olarak yasa oluşturulduktan sonra dile getirilerek, yazılarak veya başka bir yolla uyruğa duyurulması, yani yasanın yürürlüğe girmesi anlamına geleceği için dilin en temel işlevi olarak edimsel nitelikler önem taşımaktadır. Gramer ve bilişsel yetkinlik, yani yeterli düzeyde akli melekelerle sahip olmak, ne kadar önem verilmiyor olsa da hukukun ve yasanın en önemli niteliklerindendir. Yasanın niteliklerine dair bu söz konusu soruşturma bir yandan politik edim yöntemini belirlerken bir yandan da Hobbes'un sözleşme ve kutsal kaynakları nasıl incelediğine dair bir fikir sunmaktadır: "Dolayısıyla, hem monarşilerde hem de diğer yönetim biçimlerinde, neyin yasa olduğunu, yani egemenin iradesinin ne olduğunun bilinmesi için hangi kanıtların ve işaretlerin yeterli olacağını ele almak gerekir."²³⁸ Bugün çağdaş dil felsefesi tartışmalarında betimleyici olarak işaretin ne olduğuna dair derin tartışmalar yapılıyor olsa da bu bağlam konumuz itibarıyla bizi tam olarak ilgilendirmemektedir. Fakat bir diğer açıdan bakıldığında yasaların iki temel bileşenini, içerik ve yasanın muhatabının ne olduğunu anlamak bu anlamıyla dilin doğasına dair tartışmaları da gündeme getirir.

Hobbes Leviathan'ın genelinde yasa ve ahlak bağlamında pek çok açıklama ve tasnif geliştirse de konumuz açısından en önemli sınıflandırma *doğal yasalar* ve *pozitif*

²³⁷ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 75.

²³⁸ Hobbes, *Leviathan*, 204-5.

yasalar sınıflandırmasıdır. Doğal yasalar Hobbes'un teolojik görüşünde detaylarını bulan ve ezeli olduğunu, ezeli olduğu için de temeldeki din ve ahlak görüşü ile çelişmediğini düşündüğü yasalardır.²³⁹ Bu doğalcılık görüşü önceki bölümlerde hümanizm bağlamında tartışılmıştı. Fakat buradaki önemli nokta yasalar söz konusu olduğunda doğal olarak adlandırılan ve ahlak ilkelerinin kaynağı olan doğal kaynakların yasaya ve hukuka nasıl kaynaklık ettiği ile ilgilidir.

Tahmin edilebileceği gibi pozitif yasalar uzlaşsallık ilkesi gereğince açığa çıkan ve bu ilkenin ürünü olarak insanların medeni durumlarda bir araya gelmesi ve toplumsal düzeni güvence altına almak için geliştirdikleri yasaları açıklar. Hobbes'un pozitif yasalar bağlamında dikkat çektiği bir diğer husus ise yukarıda toplumsallık bağlamında egemenlik kuramlarından hareketle belirtmiş olduğu; pozitif yasaların bir egemen tarafından bildirilmesi gerekliliğidir.²⁴⁰

Buradaki öncülden fark edilebileceği gibi pozitif yasaların söz konusu olabilmesi için bireylerin uzlaşsallık ilkesi gereğince bir araya gelmesi, bir egemen tayin etmesi ve bu egemenin yine uzlaşımın kaynağı olarak dilin kullanılmasıyla bireylere bildirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda dilin kendisinden bahsederken aslında dili kullanan insanın eylemlerine bağlı olarak politik imkân unsurunu gündeme getirmektedir. Böylelikle egemen yalnızca verdiği buyrukları kimi zaman bir savaş durumunda kimi zamansa bir seremoni biçiminde yerine getirmenin yerine, hukukun gereği olarak yasallık bağlamında yeni bir epistemolojik zemine yerleştirmektedir.

Buradaki bilgi kategorisini toplumsal epistemoloji olarak tanımlamadığımızda yasalar aslında bireylerin davranışlarındaki hak kategorisini ve ceza kategorisini belirlemektedir. Dolayısıyla her bir birey neyi yapmaya veya neye sahip olmaya hakkı olduğunu bilmek pozitif yasaların önemli bölümlerinden bir tanesini oluşturur. Ceza yasaları ise yine toplumda bireylerin eylemlerinin hangilerinin meşru hangilerinin ise gayr-ı meşru olduğunu belirleyen pozitif yasalarının diğer bölümünü oluşturur. Fakat burada hak yasaları ile ceza yasaları arasında bir fark vardır. Hak yasalarının dilsel bir bildirim unsuru olarak tüm topluma aktarılması gerekmektedir. Bu noktada ceza yasaları ve hak yasaları arasındaki kategori farkı bildirimin muhatabı açısından da farklılık

²³⁹ Hobbes, 214.

²⁴⁰ Hobbes, 214.

gösterir. Çünkü hak yasalarının muhatabı tüm toplum iken, ceza yasalarının gerçek muhatabı yasayı uygulayacak kamu görevlisidir. Bir birey yaptığı eylemin cezasını bilsin veya bilmesin adaletin sağlanabilmesi için söz konusu bedeli ödemesi gerekir. Dolayısıyla burada cezanın tam olarak bilinmesi ve yasanın öğrenilmesi kamu görevlisinin vazifesidir.²⁴¹

Yukarıda yapılan tartışmalar sonucunda bilgi kategorisi bağlamındaki en kritik olan alan pozitif ilahi yasalar olarak ele alınabilir. Hobbes'un paragrafın giriş cümlesine taşıdığı şu soru bu tezin en temel problematiklerinden bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır: İlahi pozitif yasaların yasa oldukları nasıl bilinir?

İlahi pozitif yasalar (çünkü, ezeli ve evrensel oldukları için, bütün doğa yasaları ilahidir), ezelden beri varolmayan, genel olarak bütün insanlara değil sadece belirli bir halka hitap eden Tanrı buyrukları olarak, Tanrı tarafından onları bildirme yetkisi verilmiş olan kişilerce ilahi yasa olarak ilan edilen yasalardır. Fakat, bu ilahi pozitif yasaları ilan eden kişinin yetkisini Tanrı'dan aldığı nasıl bilinebilir? Tanrı, doğaüstü bir yoldan, bir insanı diğerlerine kendi yasalarını tebliğ etmekle görevlendirebilir. Ancak, yasaya uymakla yükümlü olan kişinin, yasayı ilan edenin yetkisinden emin olması bir yasanın en temel öznesidir, ve elbette ki bunu Tanrı'nın kendisinden öğrenemeyiz.²⁴²

Yukarıdaki bağlam Hobbes'un yaşadığı dönem dikkate alındığında ilginç bir biçimde analitik-sentetik ayrımını çağrıştırmaktadır. Bu noktadaki epistemolojik tartışmayı bir kenara bırakarak şu sorunu gündeme getirmemiz gerekmektedir: Söz gelimi, kimi pozitif yasaların Tanrı yasası olduğu bilinir fakat bu yasalar tıpkı diğer pozitif yasalar gibi dilin konusu olması bakımından bildirilmesi, yani beyan edilmesi gerekirken, aynı zamanda insan dilinin içerisinde bulundukları için beşerî bir unsur barındırmaktadırlar. Bu durumda Tanrı'nın bizzat kendisinde öğrenmemiz mümkün olamayacağına göre Tanrı yasasını bize bildiren birey dilsel aktarımına nasıl inanabilir ya da güvenilebiliriz? Bu problem Hobbes'un dilinden şu şekilde formüle edilmektedir: "Doğaüstü esinden yoksun bir kişi, tebliğ edene vahiy indiğinden nasıl emin olabilir ve ona itaat etmesi nasıl sağlanabilir?"²⁴³ Sorunun içerisinde örtük olarak varsayılmış iktidar

²⁴¹ Hobbes, 214.

²⁴² Hobbes, 214-15.

²⁴³ Hobbes, 215.

unsurunu görmek tahminimizce çok da zor olmasa gerekir. İnanmak ve itaat etmek eylemleri bu süreçte politik eylemler olarak açığa çıkar ve bu eylemlerin sahibinin bilişsel durumları kadar onu bu sürece sokan açık bir biçimde politik olanın nitelikleridir.

Hobbes'un paragrafın devam eden satırlarında Kutsallığa duyduğu hayranlığı gizlemiyor oluşu beyan unsurundan çok bildirime muhatap olanın karar aşamasını betimlese de aslında paragrafı yukarıdaki epistemolojik hatırlatmayı destekleyen şu ifadelerle tamamlamaktadır: "Sonuç olarak, hiç kimse, doğal akıl yoluyla, bir insana Tanrı'dan vahiy inmiş olduğunu kesinkes bilemez; bu sadece bir inanç olabilir, işaretlerin güçlülük veya zayıflığına bağlı olarak, güçlü veya zayıf bir inanç."²⁴⁴ Buradan Hobbes'un bilgi ve inanç arasında bir ayrım yaptığı gözlemlenebilir. Öte yandan vahyi aktaran temsilcinin mucize gösteriyor olması bir hayranlık vesilesi olsa da tam anlamıyla vahiy aktarımının kesin delilleri olarak ele alınmaz. Dolayısıyla Hobbes doğal aklın vahyin kaynağını anlama noktasında yeterli olamayacağını bunun sadece bir inanç konusu olması gerektiğinin altını çizer.

Sorunun ikinci kısmına gelindiğinde ise politiklik tartışmasının tam anlamıyla açığa çıktığını görebiliriz. Çünkü Hobbes burada bilgi ve inanç bağlamında yaptığı ayrıma bir yenisini ekleyerek inanç ve itaat arasında da bir ayrım yapmaktadır. Böylelikle inancın bireyselliği hakkındaki durumu, itaate yani tartışmanın öznel boyutuna karıştırmayarak, bireyin inanmıyor olsa da tıpkı doğal yasalarda olduğu gibi bu yasalara da itaat etmesi, yani yasanın yükümlülüklerine uyması gerekir. Çünkü tıpkı doğal yasalarda olduğu gibi ilahi kaynaklı pozitif yasalar da doğal akla uygun olarak tebliğ edilmektedir.²⁴⁵ Sonuç olarak politik eylem itaat ve yasanın yükümlülüklerini yerine getirme, bu yükümlülükler uyma inancın değil, politikliğin bir sonucudur ve bu durum toplumsallığın içerisinde değerlendirilerek egemenliğe tabi hale getirilmelidir. Egemenliğin gereği uyrukların inançlarını kontrol etmek değil; uyrukları neye inanıyor olurlarsa olsunlar toplumsallığa uygun olarak davranmaları anlamına gelmektedir.

Hobbes'un tüm bu çıkarımlarına delil olarak gösterdiği Hz. Musa ve Hz. İbrahim hakkındaki ahitler, Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedidde dile getirilmiştir.²⁴⁶ Hobbes'un buradan ulaşmış olduğu çıkarımlar ahitlerin yasalara uygunluğu bağlamında toplumun üyelerince

²⁴⁴ Hobbes, 215.

²⁴⁵ Hobbes, 215.

²⁴⁶ Hobbes, 215-16.

iktidar sahibi olan egemene tâbi olmanın toplumsallığın bir gereği olarak açığa çıkmış olmasıdır. Çünkü Hz. İbrahim ile yapılmış olan ahit onun kendisinden çok zürriyetini bağlamakta ve Hz. Musa ile yapılan ahit de onun uyruklarını ve neslini ahde taraf kılmaktadır. Hobbes’a göre vahyi alan peygambere yüklenen görev neslinin ve söz konusu dinin müntesiplerinin sözleşmenin gereklerine uymalarını sağlamaktır.²⁴⁷ Bu sayede dilsel bir içerik olarak ahitlerin nasıl politik eylemler haline geldiği görülebilmektedir. Peygamberler vazifeleri gereği dilin doğal bir unsuru olarak muhataplarına söz konusu ilkeleri aktarmakta ve onların bu ilkelere uymaları sağlamakla görevlidir. Bunların tamamı toplumsallıkla ve aynı zamanda toplumsallığın sonucu olarak da politiklikle gerçekleşebilmektedir.

3.2.3. Politik Öznenin Teşekkülü: Sözleşmeler ve Sözleşmelerin Neticesi Olarak Düzen ve Aidiyet Problemi

Toplumsal varoluş ve politik öznenin teşekkülü olarak sözleşmeler devletleşme yolunda atılan ilk adım olarak görülebilir. Fakat bununla birlikte politik olanın devlet kavrayışına ilişkin kurumsallaşma ve dolayısıyla hukuk uygulamalarının öncesinde son derece kritik iki kavramın ve bunların ilişkisinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Düzen ve aidiyet kavramları kulağa dikotomik bir çağrışımında bulunsa da aslında daha ziyade birbirlerini tamamlayan iki düzlemin aralarındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Buna göre kimi toplumlarda veya şartlarda aidiyeti gerektirmeyen bir düzenden bahsedilebilirken, kimi şartlarda ise ortak bir düzeni paylaşmayan insanların aidiyet duygusunu paylaştıkları gözlemlenebilir.²⁴⁸

Aidiyet yokluğu veya zayıflığı toplumsal varoluş formlarında ikame teşebbüsleri beraberinde getirmektedir. Toplumsal düzen tartışmaları bakımından metafizik yöntemlerin alternatifi olarak kabul görebilecek politik oluşumlar ilginç bir biçimde modern bireyi her geçen gün daha fazla güvensizlik ortamına itmeye başlamıştır.²⁴⁹

²⁴⁷ Hobbes, 216.

²⁴⁸ Görgün, “İbn Haldun’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, 176.

²⁴⁹ Görgün, 183. Tezimiz içerisinde adını zikretmemiş olsak da Carl Schmitt’in politik teoloji tartışmaları içerisindeki konumu elbette tartışılmaz. Bununla birlikte Görgün’ün de ifade ettiği gibi Carl Schmitt’in çıkarımları modernitenin politik olarak nihai aşaması mukabilinde anlaşılabilir. Sözleşme tartışmalarının kökeninde yer alan bu modern bireye ilişkin varsayımlar köken itibarıyla politik olan ile teolojik olana yönelik ötekilik varsayımlarını güçlendirmektedir ki bu durum bizi yeniden hümanizm bağlamına tanışmaktadır. Tartışmanın devamı için Schmitt’in şu çalışmalarına bakılabilir: Carl Schmitt, *Siyasal*

Hümanizm başlığı altında kabaca çizmeye çalıştığımız çerçevede insanın önüne serilen dünya tasavvuru sınırsız etkinlik alanı haline dönüşürken insan varoluşsal olarak politik formlar içerisinde değerlendirilmekte ve dolayısıyla aslında sonuçmuş gibi gözükken güvensizlik durumu devasa bir varsayıma dönüşür. Bu varsayım sözleşmelerin de kökenini oluşturarak insanı toplum içerisinde güvenli olmadığını iddia etmektedir.

Modern anlamda sözleşmelerin konu edindiği birey hayata geldiği ilk andan itibaren aslında aidiyet yoksunu olduğu için topluma, düzene ve dolayısıyla bir egemene muhtaçtır. Burada realizmin önemli motivasyonlarından bir tanesi olarak karamsar havanın abartılı bir tasviri yapılıyor gibi gözükse de Hobbes'un ilgili pasajı dikkatle okunmalıdır:

“Doğanın, insanları, bu şekilde ayırması ve bir diğerini yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli kılması, bu konuları iyice düşünmemiş birine garip gelebilir ve böyle bir insan, duygulardan hareketle varılan bu sonuca inanmayarak, bunun deneyimle doğrulanmasını isteyebilir. O halde, kendisini düşünsün; yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitler; ve bütün bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin varolduğunu bildiği halde yapar; silah kuşanıp yolculuk ederken vatandaşları hakkında, kapılarını kilitlerken hemşerileri hakkında, çekmecelerini kilitlerken çocukları ve hizmetçileri hakkında ne düşünmektedir?”²⁵⁰

Yukarıdaki uzun alıntıda görülebileceği gibi aslında toplumsal bir formun sonucu olarak görülen politik tavırlar Hobbes tarafında doğal olarak varsayılmaktadır. Elbette biz bu noktada Hobbes'un fikir itibarıyla zalim, gaddar bir insan olduğunu iddia ediyor değiliz. Zira bu türden bir kanaat akademik üsluba da yakışmaz. Fakat dikkat edilecek olunduğu takdirde modern zamanların bireyin önüne koymuş olduğu sınırsız etkinlik alanı varsayımsal olarak gerçekçi bir tavır takınıyorken, sonuçları söz konusu olduğunda düzen arayışındaki noksan motivasyonları neden olduğu çatışmacı sonuçları doğurmaktadır.²⁵¹

Kavramı, 3. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2014); Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm* (Ankara: Dost Kitabevi, 2002); Carl Schmitt, *The Leviathan in The State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, 1. bs, *Global Perspectives in History and Politics* 374 (London: Greenwood Press, 1996).

²⁵⁰ Hobbes, *Leviathan*, 102.

²⁵¹ Görgün, “İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, 190.

Sonuç itibariyle politik form olarak sözleşmeler ve bu sözleşmelerin oluşturduğu ortam şartlarında eylem kapasitesine sahip olan politik özne bir yandan doğal olarak aidiyetten yoksun, bir yandan da yine kendi imkanları içerisinde aidiyet kültürünü oluşturabilecek bir toplumun inşasına muktedirdir. Bu durumda yalnızca bir soruyu gündeme getirerek tartışmayı kesmek tezimizin bağlamı açısından kâfi gözükmektedir: Modern birey kendi doğasında taşımadığı bir formu veya unsuru nasıl olup da toplumsal düzeyde var kılabilir? Bir yan sonu ile açıklamak gerekirse: Toplumsal formu var kılan egemen olacaksa egemenin modern bireyler tarafından sözleşme ile yetkilendirilmesi nasıl bir bilgiye dayanmaktadır?



4. HOBBS'UN TEOLOJİK DEVLETİ

Devleti yukarıda yaptığımız tüm tartışmalar bağlamında ele almak ve sonuç olarak Thomas Hobbes'un kendi çıkarımlarında çağdaşlarına göre nasıl çözümler ürettiğini anlayabilmek için tebaa ve monark arasındaki ilişkinin detaylandırılması gerekmektedir. Örneğin sözleşme problematiği henüz kurumsal olarak dile getirilirken aynı zamanda tebaanın hak ya özgürlük talepleri noktasında tercih zorunluluğunun bulunduğu eleştirilere konu olmaktadır.²⁵² Bununla birlikte monarkın yetkilerinin kaynağı problemi görmezlikten gelinemez. Mutlakıyetçi devletin örnekleri Hobbes'un öncesinde veya sonrasında güncelliğini korurken aslında esas problem egemenin nihai özgürlük için tebaayı haklarından mahrum edip edemeyeceği noktasındaki kafa karışıklığıdır.²⁵³ Dolayısıyla bu noktada teolojik devletin ya da Hobbes ifadesi ile "Hristiyan Devlet'in" doğasını araştırmak için doğal yönelimleri incelemek gerekmektedir. Bu doğrultudaki yönelimlerin hakiki yorumları peygamberlerin sözüne dayanmakta ve doğal aklın kaçınılmazlığının peygamberlerin sözlerinin gerçek anlamlarını bulmaktadır.²⁵⁴

Doğal akıl üzerindeki bu vurgu sadece teorik bir yöntemden ibaret olmayıp aynı zamanda teolojik devlet formunun nasıl inceleneceğini de belli etmektedir. Buna göre akli bir yöntem ilkesinin yanında peygamber sözünün doğru bir şekilde anlaşılması da gerekmektedir. Politik sistemin doğal olandan teolojik olana doğru gelişim göstermesi bu bağlamda akla gelen ilk yol haritası olabilir. Fakat ilerleyen bölümlerde göstereceğimiz üzere politik olanın teorik olarak ele alınması kimi zaman siyaseti teolojiye yakınlaştırmakta, kimi zamansa teolojinin politik yorumunu sunmaya çalışmaktadır. Buna karşın üçüncü bir yol ya da alternatif bir okuma bu iki eğilime karşın Hobbes'un analitik yöntemden kopmayarak Leviathan kavramının imgesel gönderimi ile meşgul olduğunu belirtmektedir.²⁵⁵

4.1. Hobbes'a Göre Devletin Kökeni ve Varlık Amacı

Thomas Hobbes'a göre devlet yani egemen yetkinin kullanılması anlamına geldiği için sözleşmelerin sağladığı yetkiler sözleşmelere ve bu sözleşmelerin yapıldığı doğal akla dayanmaktadır. Buna karşın yetki ister Tanrı'dan isterse sözleşmelerden doğsun egemen

²⁵² Koselleck, *Kritik ve kriz*, 26.

²⁵³ Koselleck, 27.

²⁵⁴ Hobbes, *Leviathan*, 277.

²⁵⁵ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 31.

barışı sağlamak adına eylemlerini sınırın sonuna kadar genişletmek zorundadır. Fakat köken ve amaç bağlamında devlete ilişkin bir soruşturma tarihsel olguların yeniden yorumlanmasını gerekli kılacağı için seçilecek yol daha sonra hangi hakların nasıl kullanılacağını veya sınırlandırılacağını da belirleyecektir. İşte bu bağlamda devletin tanımlanmasındaki öncüller değişiklik gösterecek ve aynı zamanda Hobbes başta olmak üzere tüm düşünürler nezdindeki argümantatif sonuç tamamen farklılaşacaktır.

Bu aşamadan sonra Thomas Hobbes'un politik kavramlarının egemen ve uyruklar arasındaki geçişlerini incelemek gerekecektir. Dolayısıyla artık politik eylem, düzeni betimlemek için egemenin imkanlarını ve uyrukların güven ortamında politik koşulları sistemin esas bağamlarını oluşturacaktır. Buradaki ilgili bağamları açıklamaya fayda sağlayacak en önemli kavram mülkiyet kavramıdır ve mülkiyet kavramı şu şekilde tanımlanmıştır: “her bir uyruğa, diğer uyruklarca engellenmeden, yararlanabileceği şeyleri ve yapabileceği eylemleri gösteren kurallar koyma yetkisinin tümü”²⁵⁶ olarak egemenin eylem kapasitesinin içerisinde değerlendirilmektedir. Hobbes mülkiyeti bir potansiyel eylem tanımı olarak ele alırken doğa durumu halindeki ortamda herkesin sınırsız mülkiyet hakkı olduğunu vurgulamaktadır. Oysa onun politiklik anlayışında söz konusu mülkiyet hakkı tamamıyla egemene devredilmekte ve ardından egemenin temsil gücü sayesinde adaletli olarak uyruklar arasında dağıtılmaktadır.²⁵⁷

Bu sayede kendisin de belirttiği gibi toplum yasalarının ortaya çıkması mümkün olmaktadır. Buradan anlaşılabileceği gibi toplumların yaşam biçimlerini incelemek, toplumsal düzen ve kuralların başına ve sonuna dair bir karar vermek anlamına geleceğinden dolayı egemen yalnızca kurumsal bir temsil mertebesinde yer almaz. Egemen bu sayede hem toplumsal olanın imkânı doğrultusunda ön şart, fakat toplumsal var oluşun da nihai amacını ve mütekamil formunu oluşturmaktadır.

Egemenliğin özünü oluşturan hak ve yetkilerin bölünmezliği birbirlerini destekleyen unsurlardır. Eğer ordu yönetimi bırakırsa, her devletin esas amacı olan uyrukların güvenliği sağlamak olanaksızlaşır ve böylece yasaların yürütücülüğü ortadan kalkar. Bunun sonucunda da yargılamanın anlamı ve geçerliliği kalmaz. Nasıl ki ordu yönetimi için vergi toplama yetkisinden vazgeçmek olası değildir; insanların salt korku

²⁵⁶ Hobbes, *Leviathan*, 141.

²⁵⁷ Hobbes, 141.

duyulanımlarıyla ayaklanmaya başvurmaları da mantığın öncelikli kıyas ilkesi gereğince zorunludur.²⁵⁸ Hobbes'un bu ayrıntılardaki vurgusu egemeni yetkilendirme aşamasında bölünmezliği, yani tekil olarak tamamlanmış bir güçte noksanlığın veya bölünmenin olması halinde egemenliğin kendisinden geriye bir şey kalmayacağına yöneliktir. Paragrafın devamı şu ilginç tespit ile devam etmektedir:

Bu yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmesi düşüncesi İngiltere'nin çoğunluğu tarafından en başta kabul edilmemiş olsaydı, halk asla bölünmez ve bu iç savaşa sürüklenmezdi; önce siyasi görüşlerde anlaşamayanlar arasında; sonra da din özgürlüğü konusunda anlaşamayanlar arasında olmak üzere; ve bu bölünme ve iç savaş, egemenlik hakkı konusunda insanlara öyle bir ders vermiştir ki, bugün (İngiltere'de) bu hakların niçin bölünemez olduğunu ve barış geri geldiğinde bunun çoğunluk tarafından kabul edileceğini, ve iç savaşın ıstırapları unutuluncaya kadar, meğer ki cahil tabaka şimdiye kadarkinden daha eğitilsin, bunun böyle kabul edilmeye devam edeceğini görmeyen pek az insan vardır.²⁵⁹

Hobbes'un bu alıntısı kendi sistemindeki tarihsel çözümlemeler ve olgusal yaklaşımların önemli örneklerinden bir tanesidir. Görülebileceği gibi Hobbes; tümevarımdansa daha çok tümdengelimci bir düşünce yapısını benimserken, kendi egemenlik sisteminde devredilebilir ve devredilemez haklara dair analizini, soyut akıl yürütmelerinin olumsuzlanması aşamasında toplumun karşılaşacağı problemlere delil olarak göstermektedir. Aslında bu sayede teorik düşüncesinin uygulama zemini açığa çıkmakta ve toplumsal tecrübeye dair problemleri kendi çıkarımları ile genişletmektedir.

Bununla birlikte Hobbes'un sisteminde yönetim türü aslında temsilci ve bu temsilcinin yapısı ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla iktidar türü buradaki bağlamdan tamamıyla bağımsızdır ve zaten Hobbes'a göre hangi yönetim türü olursa olsun, yukarıda saymış olduğu unsurları tek elde toplamadığı müddetçe gerçek egemen tam anlamıyla devlet olma amacını yerine getiremez. Fakat buradaki vurgu bu sefer egemenin unsurlarında değil, bizzat egemenin kendisinin varlık amacına uygun olarak hareket kapasitesi ile ilgilidir.²⁶⁰

²⁵⁸ Hobbes, 143.

²⁵⁹ Hobbes, 143-44.

²⁶⁰ Hobbes, 147.

Dolayısıyla Hobbes bu noktada tartışmayı egemen olan temsilcinin ne olduğu ve neyi nasıl temsil ettiğiyle ilgilenmektedir. İlginç bir biçimde ve bugünün demokrasi anlayışının tam da karşıtı bir pozisyonda yer alarak temsilci meclisin gerçek anlamıyla temsil yetkisini yerine getiremediğini vurgulamaktadır. Çünkü meclis üyesinin kimliksizliği aynı zamanda sorumluluğun kuvvetini azaltmakta ve dolayısıyla temsilcinin kendisinin veya yakınlarının özel çıkarlarını gözetmekte daha ısrarcı olmasına sebep olmaktadır. Hobbes'un dikkat çekici çıkarımına göre "insanların tutkuları akıllarından çoğunlukla daha baskındır."²⁶¹

Dolayısıyla Hobbes'a göre meclislere dayalı sistemlerde kamusal ve özel çıkar arasında sürekli bir yakınlık uzaklık hesabı bulunurken aslında monarşiler söz konusu olduğunda bu ikisi özdeştir. Çünkü bir monarkın gücü uyruklarının güvenliğine ve refahına bağlıdır. Bir monark devletin ve uyruklarının güvenliğini sağlarken kendisini aynı zamanda düşmanlarına karşı da konumlandırmakta ve kendi gücünü bu sayede test etmektedir. Bir monark düşmanlarına karşı ne kadar güçsüz olursa o kadar uyruklarının refahını sağlayamaz ve bu durumun toplumu yeniden iç savaş durumuna sürükler.²⁶²

Yukarıda kısaca betimlemesini yapmaya çalıştığımız bu temsil probleminde egemenlik bağlamındaki nitelikler yalnızca kurumsal bir devlet yapılanmasının amacı ve gereklilikleri olarak ele alınması anlamlı değildir. Bu bağlamda Hobbes teolojik ve metafiziksel geleneğin parçası olarak temsil probleminin modern siyasal kuramlar içerisindeki gerekliliğine dikkat çekmektedir. Antropolojik okumanın bir sonucu olarak insanın politik varoluşundaki nihai aşama; devlet mekanizmasının rasyonel ve zorunlu koşulları yalnızca akli çıkarımların bir neticesi değil, aynı zamanda toplumsal olarak insan varlığının bizzat kendindeliğine uygun olarak devam edebilmesinin de gereğidir.

4.1.1. İnsan Varlığının Muhafazası

Politik özne olarak bir egemenin altında yaşayan veya böyle bir duruma talip olan toplumun her üyesi için güvenlik problemi yalnızca hayatta kalmanın koşulundan ibaret değildir. Thomas Hobbes bunun yanında toplumun ön şartı olarak can güvenliği tesis edildikten sonra zenginliğin ve refahın her aşamasındaki konforu egemenin varlık

²⁶¹ Hobbes, 147.

²⁶² Hobbes, 147.

amacına yani güvenliğin içerisinde dahil etmektedir.²⁶³ Devletin varlık amacına dair bu çıkarım insanın kendi yaşam hakkından vazgeçemeyeceğine dair doğa yasasından türetilmektedir. Hobbes'a göre egemen yukarıda belirtilen varlık amacından, yani halkın güvenliğinin sağlama vazifesinden vaz geçemez, çünkü bu öncelikli olarak onun teşekkül aşamasındaki sözleşmenin ilkeleriyle çelişmektedir. Şayet egemen "araçları terk ederse amaçları da terk eder."²⁶⁴ Dolayısıyla doğa yasası politik varoluşu bireyin doğa durumundaki konumu ile başlatırken egemen olarak devleti, Hobbes'un tabiriyle Leviathan'ı, bu yaşam formunun nihai aşaması olarak sunmaktadır. Nihai olanın zorunluluğu egemenin tek ve mutlak olması anlamına gelir. Egemen uyrukların kendilerini koruma hakkı gibi doğal haklar dışındaki tüm durumlar için mutlak iktidarını kullanması kendi doğasının ve politik gerçekliğinin zorunlu bir sonucudur.²⁶⁵

Devletin suni yapısı ve suni olarak onu oluşturan insanların eylemlerine, politik süreçlerine bağlı olması söz konusu devletin ömrü hakkında fikir sahibi olmaya olanak tanımaktadır. Dolayısıyla egemenlik ne kadar yasalar bağlamında akli süreçlerle belirleniyor olsa da insan yaratisından hareketle ve insan eylemlerinin sonucu olarak bu süreçlerin sağlığı ile yakından ilişkilidir. Hobbes'un devlet vurgusu bu anlamıyla suni yaratım sürecinin neticesinde ortaya çıkan insan bağımlı bir hareketin öncüsü anlamına gelir ve politik öznenin sağlıklı politik eylemleri aynı zamanda kurulacak olan devletin de ömrünü belirlemektedir.

Hobbes'un başlangıç noktası insanın doğasından kaynaklanan politik ortamın tüm çatışmaların neticesinde ancak politik toplum haline gelebilmeleriyle açıklanabilir. Dolayısıyla Hobbes'a göre bu şekilde açığa çıkan bir devlet zorunlu olarak ancak onu kuran neslin ömrü kadar bir ömre sahiptir ve mecazi bir ifade ile eninde sonunda: "çocuklarının üstüne çökecek olan sakat bir yapıdan başka bir şey" değildir.²⁶⁶

Tahmin edilebileceği gibi mutlak iktidarın yokluğu Hobbes devletin çöküş nedenlerinin ilk sırasında yer alır. Aslında Hobbes bu noksanlığın gerekçelerini analiz ediyor olsa da gerçek sorun; egemenin tam olarak iktidarını etkin bir şekilde kullanmayı beceremiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Hobbes'a göre buradaki kabullerin ve

²⁶³ Hobbes, 249.

²⁶⁴ Hobbes, 249-50.

²⁶⁵ Martinich, "The Sovereign in the Political Thought of Hanfeizi and Thomas Hobbes", 65.

²⁶⁶ Hobbes, *Leviathan*, 239.

teamüllerin gerekçeleri aslında toplumlardaki iç karışıklıkların ve devletlerin içeriden gördüğü tehditlerin de tetikleyicisi olmaktadır. Ona göre egemen iktidarı söz konusu olduğunda hiçbir surette taviz vermemelidir. Şayet böyle bir tavizi bir kez verir, iktidarın kullanımını bir kez gevşek bırakırsa çorap söküğü yıkım beraberinde gelecektir.²⁶⁷

Bu tartışmalara tarihsel bazı örnekler önceki bölümlerde verilmişti. Şimdi bir de Hobbes'un iddialarını desteklediğini düşündüğü bazı hadiseler göz atalım:

İşte böyledir ki Canterbury başpiskoposu Thomas Becket, Papa tarafından, İkinci Henry'ye karşı desteklenmiştir; Fatih William, tahta çıkışında, kilisenin özgürlüğüne karışmamaya yemin ettiğinde, din adamlarının devlete tabi olmalarını kaldırmıştı. Aynı şekilde, ağabeyinin yerine tahta geçmekte onların yardımını sağlamak için, William Rufus tarafından, egemen güçle bağdaşması olanaksız bir derecede güçlendirilmiş olan baronlar da, kral John'a karşı isyanlarında Fransızlar tarafından desteklenmiştir.²⁶⁸

Bu kısa aktarım aslında Hobbes'un yaşadığı dönemde Avrupa'daki siyasi çatışmaların seyrini görebilmemiz adına kısa bir seyir sağlamaktadır. Egemenin uyrukları üzerindeki iktidarının noksanlığı söz konusu olduğunda bu sadece söz konusu tekil vakıa için bir problem olmakla kalmaz, aynı zamanda telafisi imkânsız boyutları aşan ve daha büyük politik çatışmalara kapı aralayan bir duruma dönüşür. Dolayısıyla politik eylemin zorunluluğu bu sayede bir kez daha ortaya çıkmış olur.

4.1.2. Devletin Söz Konusu Olmadığı Durumlarda İnsanı Bekleyen Tehlikeler

Bu başlık altında belirtilmesi gereken ilk ve en önemli nokta devletsiz durumun doğa hali varsayımı ile aynı şey olmamasıdır. Burada Hobbes'un temel maksadı bir kere egemen tesis edilip toplum düzenine geçildikten sonra devletin yıkılma tehdidine karşı ortaya çıkabilecek şartların incelenmesidir. Dolayısıyla doğa durumu varsayımındaki insanın kısa fakat sınırsız yaşamı düşüncesi yerini iç savaş ihtimaline bırakmaktadır. İnsanın doğasına ilişkin varsayımdan devletin doğasına ilişkin yeni bir varsayım türetilmiştir: "Devletler, yapılarının doğası gereği, onlara hayat veren insanlık veya doğa yasaları veya

²⁶⁷ Hobbes, 240.

²⁶⁸ Hobbes, 240.

adaletin kendisi yaşadığı sürece yaşarlar.”²⁶⁹ Bu anlamda devletlerin iç savaş neticesinde çökmesinin sorumluluğunu insana yükleyen Hobbes, devletin doğası gereği nihai çöküşünü dahili karışıklıklara dayandırmaktadır.

Devletin çöküşüne dair nedenlerin sıralamasını şu şekilde takip edebiliriz:

1- Mutlak iktidar söz konusu olduğunda egemenin iktidarındaki bir noksanlık adaletin tesis edilmesi açısından yetersiz kalır. Buradaki temel maksat egemenin imkânı varken daha az bir iktidar ile yetinmesinin doğurabileceği tehlikedir. Hobbes bir bakıma iktidarın ve egemenliğin hiçbir surette noksanlığı kabul etmediğini, çünkü böylesine bir noksanlığın kaçınılmaz olarak devletleri ve halkları iç savaşa sürüklediğini belirtmektedir.²⁷⁰

2- İkinci sırada yer alan problem ilkinden yola çıkarak tahmin edilebilir. İktidar noksanlığının tecellisi olarak karar yetkisi egemenin haricindeki kişilere bırakıldığında devletin zayıflamasına da ortam hazırlanmış olur. Toplum yasalarının olmadığı durumlarda iyi ve kötü hareketlerin ne olduğuna kişinin kendisinin karar vermesi olağan kabul edilirken, kamusal düzen için devlet kurulduktan sonra bu yetkinin sadece devletin elinde olması beklenir.²⁷¹

Devlet veya egemenin uyruklarıyla olan mücadelesi, Hobbes’un sisteminde basitçe çatışma veya tâbiyet olarak ele alınabilir. Bu iki seçenek uyruklar söz konusu olduğunda uyruğun muhakeme kabiliyeti ile aynı anlama gelen vicdanı aslında devlete yönelik itaat tavrını da belirlemektedir.²⁷² Dolayısıyla bireyin politik davranışlarındaki karar alma süreçleri onun muhakeme kabiliyetine dayanmaktadır. Hobbes bu kabiliyeti aynı zamanda vicdan olarak tanımlamakta ve vicdanın hatalı anlaşılması veya kullanılması devlete olan tâbiyeti değiştireceği için her bireyin öznel muhakemesi ölçüsünde itaat açığa çıkacaktır.²⁷³ Dolayısıyla Hobbes vicdanın kamusal tezahürü olarak gördüğü yasaları ve bu yasaların egemenin sürekliliği bağlamında uygulanmasını hayati görmektedir.

²⁶⁹ Hobbes, 239.

²⁷⁰ Hobbes, 240.

²⁷¹ Hobbes, 241-42.

²⁷² Funda Günsoy Kaya, *Felsefe ile teolojinin kavşağında Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta “Politik Olan”* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 66.

²⁷³ Hobbes, *Leviathan*, 242.

Hobbes'un egemenlik kuramındaki itaat unsuru çatışma unsurunun yanında bir de inanç unsuru ile gündeme gelmektedir. Buradaki örnekliliğini Tanrı'nın insanlarla nasıl konuştuğu üzerinden verse de bizim bağlamımız açısından dikkat çekici husus; egemenin bizzat Tanrı ile konuştuğunu iddia etmesi üzerine uyruğun buna karşı gelme olasılığının olmamasıdır. Buna göre uyruk; egemenin tanrı ile olan diyaloguna inanmıyor olsa dahi itaat etme zorunluğunun egemenden bağımsız olarak Tanrı yasası olduğunu biliyordur.²⁷⁴ Dolayısıyla Hobbes akılcı bir filozof olarak inancın içsel doğasına bağlılığı sürdürmekle birlikte egemenin önceliğini görmezlikten gelemeyiz. Egemene olan itaat söz konusu olduğunda içsel eğilimler önemsizdir.

Pek çok teiste göre tanrı aşkın olarak gerçekleştirdiği tüm işlerinde doğru ve yanlış, kötüyü veya iyiyi yaratır ve dolayısıyla buna bağlı olarak insanları ödüllendirir veya cezalandırır. Tüm bu eylemler tanrısal olarak en uygun bir biçimde gerçekleşir. Hobbes'un ölümlü tanrısı sivil toplumun düzenini ilahi adaletin hakkaniyetine uygun olarak gerçekleştirmesi gerekmektedir.²⁷⁵ "Hobbes'a göre tıpkı Tanrı gibi egemen de tüm yasaların üzerindedir." Eğer yasa yapıcı kendisini başka gerekçelerle yasanın yaptırımları altında değerlendirmiyorsa, yasayı yapan yasanın konusu olamaz.²⁷⁶

Devlet adaletin ve dolayısıyla barışın garantörü olarak toplumsal düzenin temel aktörüdür. Uyruklar doğa durumundan itibaren politik varoluşun pek çok aşamasında aktif olabilse de yasaların uygulanma aşaması olarak adalet söz konusu olduğunda egemen toplumsallığın tepesinde yer almaktadır. Çökmesi halinde bütün uyrukların ve kurumların enkazın altında kalacağı muhtemeldir.

4.1.3. Devlet ve Tanrı'nın Benzeşmesi

Egemen olanın yani ölümlü tanrının etkinlikleri kısaca Hobbes tarafından tevarüs hakkı olarak değerlendirilir.²⁷⁷ Tevarüs hakkının tesisi politik eylem bakımından ölümlülüğü çağrıştıran egemenin gücü ve kudreti bağlamında da ebedi bir suniliği ifade etmektedir. Bu yetki öylesine kritiktir ki, Hobbes tüm diğer nitelikler tesis edilmiş olsa dahi tevarüs hakkının en güçlü bir biçimde kullanılabildiği egemenliği geçerli kabul etmektedir. Dolayısıyla yönetim türleri arasında tevarüs hakkını en etkin bir biçimde monarşinin

²⁷⁴ Hobbes, 278.

²⁷⁵ Martinich, "The Sovereign in the Political Thought of Hanfeizi and Thomas Hobbes", 66.

²⁷⁶ Martinich, 66.

²⁷⁷ Hobbes, *Leviathan*, 151.

kullanabiliyor olduğunu ifade eder ve bundan dolayı iç savaş durumuna karşı en güvenli toplumu yine monarşinin kurabildiğini belirtir.²⁷⁸ Elbette tevarüs hakkı değişiklik gösterebiliyor olsa da egemen olan monark; tevarüs hakkını kendisi kullanarak aslında toplumu tekrar doğa durumuna dönmekten korumaktadır. Çünkü tevarüs hakkının yalnızca kullanma yetkisi değil, tam anlamıyla egemene ait olması egemenliğin korunması için de önem arz eder.²⁷⁹

Üçüncü olarak, Roma halkı sözgelimi Yahudiye'yi bir başkan ile yönettiği halde; Yahudiye bir demokrasi değildi; çünkü, her bir Yahudiye'linin girme hakkına sahip olduğu bir meclis tarafından yönetilmiyordu; bir aristokrasi de değildi; çünkü, her bir Yahudiye'linin onların seçimiyle girebileceği bir meclis tarafından yönetilmiyordu: Yahudiye tek bir kişi tarafından yönetiliyordu ve bu tek kişinin yönetimi, Roma halkı bakımından bir halk meclisi veya demokrasi olsa da; yönetime katılma hakkına hiç mi hiç sahip olmayan Yahudiye halkı bakımından, bir monarşi idi. Çünkü; halk, kendi içinden kendisi tarafından seçilmiş bir meclisçe yönetildiğinde, bu yönetim bir demokrasi veya aristokrasi olarak adlandırıldığı halde; kendi seçmediği bir meclisçe yönetildiği vakit, bu bir monarşidir; bir insanın başka bir insan üzerindeki yönetimi değil, bir halkın başka bir halk üzerindeki yönetimi.²⁸⁰

Hobbes'un düşüncesinde devletler kuruluş biçimlerine göre kabaca ikiye ayrılır. Hobbes bunları "zorla kurulmuş devlet" ve "sözleşme ile kurulmuş devlet" olarak tanımlarken karşılaştırmayı arka planındaki benzerlik ve farklılıklar egemenin tesisi için gerekli olan şartları tanımlamak açısından önemlidir. Buna göre tıpkı daha önce de belirttiğimiz gibi iktidar türlerinden bağımsız olarak egemenin zorunlu nitelikleri vardır. Hobbes'a göre bu durum devletin kuruluş aşamasında da geçerlidir, çünkü ister zoraki bir egemenlikte ister mutabakat üzerine kurulmuş olan bir egemenlikte olsun insanlar egemenliklerini seçme aşamasında korku düşüncesini terk edemezler. Ya zoraki iktidarın kendisinden ya da sözleşme yapılmazsa doğa durumunda dönülme ihtimaline karşı birbirlerinden korkarlar.²⁸¹ Dolayısıyla iktidar türü ne olursa olsun egemen vazifesini yerine getirmek için aynı amacı hedeflemelidir. Bu amaç insanın bu dünyadaki

²⁷⁸ Hobbes, 152.

²⁷⁹ Hobbes, 152.

²⁸⁰ Hobbes, 151.

²⁸¹ Hobbes, 155.

varoluşunun korku dolu, kısa, zayıf ve öncelikli olarak güvenliğin sağlanması üzerine kuruludur. Bu tanım aynı zamanda Hobbes'un siyasallaşma sürecindeki varsayımlarının düşünsel alt yapısını oluşturmakta ve egemenlik tanımını ortaya çıkartmaktadır:

Egemenin gücü, onun rızası olmadan, başka birine devredilemez: egemen gücünden vazgeçemez: uyrukları tarafından haksızlıkla suçlanamaz: onlar tarafından cezalandırılmaz: barış için neyin gerekli olduğunun ve fikirlerin yargıcidir: tek yasa koyucudur; ve anlaşmazlıklara; ve barış ve savaş zamanlarına ve nedenlerine o karar verir: yüksek devlet görevlilerini, danışmanları, komutanları, ve bütün diğer memurları ve bakanları seçmek ve ödülleri, cezaları, paye ve ünvanları dağıtmak hakkı ona aittir.²⁸²

Bu bağlamdaki alıntılar Hobbes'un egemenlik kuramındaki güç ve yetki unsurunu nasıl tanımladığını, betimlediğini ve sistemin en üstüne yerleştirirken halklar ve insanlar arasındaki çatışmaların sonlandırılması için egemenliğin zorunluluğunu nasıl ele aldığını göstermektedir. Egemen mutlak olabilmek için gerekli tüm araçlarla hem teorik hem de pratik olarak donatılmaktadır. Doğa durumu varsayımlarından itibaren tüm teorik akıl yürütmeler iç savaşa çare arayan Hobbes için kendi yaşantısındaki sorunların çözümlemeleri olarak ele alınır. Filozofların bu anlamda yaşamlarının örnekliklerini yansıtmalarını doğal karşılamak gerekebilir.²⁸³ Öte yandan Hobbes'un eserlerini göçmen kültürü içerisinde vermesi, dini ve politik aktörlerle olan çatışmaların bir bakıma odağında kalması bu anlamıyla arayışının pratik olarak da anlamlı olabileceğini göstermiştir.²⁸⁴

Bir devletin doğasına aykırı bir dördüncü fikir şudur: *egemen güce sahip olan, toplum yasalarına tabidir*. Bütün egemenlerin doğa yasalarına tabi oldukları doğrudur; çünkü bu yasalar tanrısaldir ve hiçbir insan veya devlet tarafından ilga edilemezler. Fakat egemen, kendisinin, yani devletin yaptığı yasalara tabi değildir. Çünkü yasalara tabi olmak, devlete, yani egemen temsilciye, yani kendi kendine tabi olmaktır; bu ise, tâbiyet değil, yasalardan özgür olmaktır. Bu yanılgı, yasaları egemenin üstüne koyduğu için, aynı zamanda, onun üzerine bir yargıç ve onu cezalandırabilecek bir güç koymaktadır; bu ise, yeni bir

²⁸² Hobbes, 155-56.

²⁸³ Günsoy Kaya, *Felsefe ile teolojinin kavşağında Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta "Politik Olan"*, 8.

²⁸⁴ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, 2. bs, Felsefe 20 (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 13.

egemen yapmaktır; ve aynı nedenle, bu ikinciye cezalandırmak için onun üzerine bir üçüncü egemen konulur; ve bu böylece, devletin karışması ve çözülmesine kadar, sürer gider.²⁸⁵

Egemenin gücü onun sınırlandırılmayacağından gelmektedir. Dolayısıyla egemenin gücü kurumsallaşma veya hukukun adaleti ile değil, bilakis onun otoritesinin kısıtlanamaz olmasından ileri gelmektedir. Böylesi bir kısıtlanamazlık egemenin sonsuzluk içerisinde bulunan fakat zorunlu olarak her zaman en sonda bulunan varlık olduğunu da ifade etmektedir. Egemen nihai yargıç olarak Tanrı'nın temsilcisidir ve aynı zamanda onun toplum yasalarına tâbiidir. Fakat buradaki toplum ve devlet yasalarını birbirinden doğru şekilde ayırmak gerektiği görmezlikten gelinmemelidir.

Hobbes'un egemenin tekilliğine ve mutlaklığına dair en önemli ikazlarından bir tanesi yerelliğin ve otantikliğin terk edilmemesidir. Bu iddiaya göre taklit veya özenme sorunu yönetim modelindeki değişikliklerin zamanla egemenliği sekteye uğratacağını varsaymaktadır. Dolayısıyla aslında Hobbes yönetim biçimleri konusunda kesin çizgilere sahip değildir.²⁸⁶ İlgili paragrafta monarşiye sahip geleneklerin; ki burada Hobbes Yahudi halkının peygamber Samuel'den farklı bir kral istemelerini örnek olarak göstermektedir, komşu demokratik ve aristokratik ülkelere özenerek iç karışıklığa sürüklendiğini belirtmektedir.²⁸⁷ Yine aynı paragraftaki bir dipnotta ayrıntısını verdiği 1642-1651 yılları arasında meydana gelen İngiliz İç Savaşı'nı örnek göstererek, farklı yönetim modelleri hakkındaki ısrarın sonucunun bu tür iç karışıklıklar olduğu konusunda ısrarcıdır.²⁸⁸

Hobbes'un bir diğer dikkat çekici örneği ise Antik Yunan ve Latin tarih ve yazım geleneğinin kralların tiran ilan edilerek öldürülmesinin meşru ve övgüye layık olarak değerlendirilmesiyle egemenliğin zayıflatıldığı hakkındadır. Üstelik Hobbes'un betimlemesiyle kimi kaynaklarda uyrukların halk devletinde özgür olduğu, fakat monarşi yönetiminde yaşayanların köle olduğu fikri savunulmaktadır. Oysa Hobbes'a göre bu düşünceleri savunanlar monarşik bir yönetimde yaşamaktadırlar. Dolayısıyla Hobbes'un vurgusu; aslında uyrukların monarşide bu düşüncelerin geliştirilebiliyor olmalarına

²⁸⁵ Hobbes, *Leviathan*, 242-43.

²⁸⁶ Hobbes, 243.

²⁸⁷ Hobbes, 244.

²⁸⁸ Hobbes, 244.

rağmen güçlü egemenliklere olanak tanınmadığı için halk yönetimlerindeki kargaşa, güvensizlik durumlarının görmezlikten geldiği şeklindedir.

Hobbes çok sert bir biçimde halkçı yönetimleri bu argümanla sadece eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda iddia ettiği kitapların okunmasının dahi sakıncalı olduğunu iddia ederek bir adım öteye geçer.²⁸⁹ Çünkü bu tür düşünceler bir hastalık gibi yayılmaktadır:

Keza bir monarşi, bu yönetim biçimine sürekli olarak hırlayan şu demokratik yazarlar tarafından kemiğe kadar ısırıldığında; bir tiranofobi veya güçlü bir şekilde yönetilmek korkusundan ötürü kaçtıkları, sevmedikleri, güçlü bir monarktır tek gerekli şey.²⁹⁰

Kanaatimizce sadece yukarıdaki birkaç paragrafın gönderimde bulunduğu Hobbes'un ilgili pasajları dikkatlice okunduğunda dahi tezimizin temel iddialarından bir tanesi olan; "Hobbes'un modern liberal demokrasinin kurucusu olamayacağı" iddiası çıkarsanabilir. Dikkat edilmesi gereken nokta; Hobbes'un Leviathan'ın neredeyse her ana argümanını mutlak bir iktidara sahip egemenin, yani Leviathan'ın tesis edilmesine dayandırması ve dolayısıyla bu yapılmadığı takdirde insan varoluşunun devamı olmayacağını açıklaması üzerine kuruludur. Sonuç olarak Hobbes'a göre mutlak monarşiler devlet denilen aygıtın bu birincil vazifesini tam olarak yerine getirememektedir.

Hobbes'un sistemindeki egemenliğin tekilliği ve konumuna dair pek çok ayrıntı karşımıza çıkmış olsa da burada dikkat çekeceğimiz pasaj, tartışmamızın başlarındaki hümanizm bağlamını hatırlamamızı olanak tanıyacak bir ayrıntıyı içermektedir. Kısaca toparlayacak olursak; mutlak egemenlik ve güçlü iktidarın ne demek olduğu ve niçin gerekli olduğunu zaten belirtmiştik. Fakat onun da yer yer vurguladığı üzere ruhani olan tamamıyla bireyden ve toplumdan ne dışlanabilir, ne de seküler bir düşünce ile iktidarın oyuncağı haline getirilebilir. Öte yandan politik aktör de ruhani aktörlerin oyuncağı olmamalıdır. Bununla birlikte biz bu aktörleri nasıl sınıflandırırsak sınıflandırılım kaçınılmaz bir biçimde söz konusu aktörlerin yücelikleri yani aşkınlıkları kendisine tabi

²⁸⁹ Hobbes, 244-45.

²⁹⁰ Hobbes, 245.

olan bireyler üzerinde nüfuz sağlamaktadır; yani uyruklar aynı anda iki krala birden hizmet etmek zorunda kalmaktadırlar.²⁹¹

Ruhani iktidar neyin günah olduğunu ilan etme hakkını sahiplendiğine göre, neyin yasa olduğunu ilan etme hakkını da sahipleniyor demektir; çünkü günah, yasanın ihlalinden başka bir şey değildir; ve yine, devlet iktidarı da neyin yasa olduğunu ilan etme hakkını sahiplendiğine göre, her uyruk iki efendiye birden itaat etmekle yükümlü olmak gerekir ve bu efendilerin ikisi de kendi buyruklarına yasa olarak uyulmasını talep edeceklerdir ki bu imkansızdır.²⁹²

Egemen temsilcinin temel görevi; Hobbes'un Leviathan'ın çeşitli sayfalarında detaylıca gösterdiği gibi halkın güvenliğini sağlamaktır. Fakat "Egemen Temsilcinin Görevi Üzerine" başlıklı bölümün ilk satırlarında vurguladığı bir ayrıntı dikkate alınabilir. Buna göre yetki ile sorumluluk arasındaki bağıntı hesap verme düşüncesi bakımından farklılaşmaktadır. Yani Hobbes'a göre yetkiyi verene sorumluluk duyulması tam olarak söz konusu olmayabilir. Kısaca egemene yetkiyi halk verir, fakat doğa yasalarını yaratan Tanrı'dır. Dolayısıyla halkın güvenliğini sağlama görevinin hesabı, yetkiyi devredene değil yasayı yaratana verilmelidir.²⁹³

Tanrı kavramının içerimi olarak skolastik tecrübe elbette temsil bağlamında da ontolojinin merkezinde yer almaktadır. Hobbes'un temsil bağlamındaki temel tezi elbette yalnızca devletin görevlerinden ibaret olarak değil, felsefi tartışmanın zemini açısından da dikkate alınmalıdır. Tanrı kavramı içsel olarak bir ontolojik zemini gündeme getirmektedir: Hareket etmeyen hareket ettirici, bir başka deyişle hareketin kaynağı olan fakat onun hareket ettiren her hangi bir şeyin bulunmayışı nedensellik ilkesinin Hobbes'ta dile getirilmesi anlamında her zaman güncelliğini korumaktadır.²⁹⁴

Fakat dikkatten kaçırılmaması gereken nokta Hobbes'un varolan anlayışındaki tüm nesnel gerçekliğin manevi yönelimi olanlar tarafından değil gerçek anlamda otorite kavramının karşılığı olarak yer alan yetkinin sahipleri tarafından belirlenmesi gerekliliğidir. Bu açıdan bakıldığında aslında Tanrı kavramı skolastik anlamda metafiziksel gönderimi barındırmaktansa; doğal olarak ilk neden anlamına

²⁹¹ Hobbes, 245.

²⁹² Hobbes, 245-46.

²⁹³ Hobbes, 249.

²⁹⁴ Milner, "Hobbes: On Religion", 406.

gelmektedir.²⁹⁵ Yalnızca Dünya'nın değil aynı zamanda Evren'in de maddi olduğuna yönelik çıkarımları dikkate alarak öncelikle Hobbes'un şu çıkarımını dikkate almak gerekmektedir:

“Dünya, cismanidir yani maddidir; ve boyutları, yani uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır: maddenin her parçası da maddedir ve aynı boyutlara sahiptir; ve dolayısıyla evrenin her parçası maddedir, ve madde olmayan bir evrenin parçası değildir: ve evren bütün olduğu için, onun parçası olmayan hiçbir şeydir; ve dolayısıyla hiçbir yerde değildir.”²⁹⁶

Thomas Hobbes'un nesnel dünya görüşüne dair belirgin ifadeleri ile karşılaştığımız bu satırlar bizi yalnızca felsefi zemin bakımından ilgilendirmemektedir. İlgili ifadeleri takip eden satırlarda ruh ve Tanrı hakkında da fikirlerini telif etmeyi sürdüren İngiliz düşünür, Milner'in yorumlarında panteizm olarak kendisini canlandıran şu ifadelerle devam eder:

“Ancak buradan ruhların bir hiç olduğu sonucu çıkmaz: çünkü ruhların boyutları vardır ve bu nedenle onlar gerçek maddelerdir; günlük konuşmada madde adı, sadece görünebilen veya dokunulabilen, yani somutluğu olan maddeler için kullanılsa da. Fakat ruhları gayri maddi olarak adlandırırız; bu, daha ziyade bir saygı sıfatı olup Tanrı'nın kendisine atfedilmesi dinen daha uygun olabilir; Tanrı söz konusu olduğunda, onun anlaşılması imkânsız olan doğasını en iyi hangi sıfatın ifade ettiğini değil; ona saygı gösterme arzumuzun en iyi hangi sıfatla ifade edildiğini düşünürüz.”²⁹⁷

Benjamin Milner için yukarıdaki alıntılarla Tanrı'yı Dünya'ya içkin neden olarak kabul etmesi doğal bir akıl yürütmenin sonucu iken aynı zamanda felsefi problemin panteistlik²⁹⁸ veçhesini de gözler önüne sermektedir: “Çünkü Tanrı dünyanın nedenidir; ve dünya Tanrı'dır demek, onun hiçbir nedeni yoktur, yani Tanrı yoktur demektir.”²⁹⁹ Benjamin Milner tabii teolojinin unsurlarını dile getirirken söz konusu tabiiilik ile otorite

²⁹⁵ Milner, 406.

²⁹⁶ Hobbes, *Leviathan*, 492. *Leviathan*'ın Türkçedeki çevirisinde fark ettiğimiz birkaç kavram karışıklığından dolayı ilgili ifadeleri İngilizce nüshadaki ifadelerle bakarak alıntılıdık. İlgili nüsha için bkz. Thomas Hobbes vd., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (London: J. Bohn, 1839).

²⁹⁷ Hobbes, *Leviathan*, 492-93.

²⁹⁸ Milner, “Hobbes: On Religion”, 406.

²⁹⁹ Hobbes, *Leviathan*, 268.

bağlamında kurulacak hattın da sinyallerini sunmaktadır: “Tanrı’nın varlığı hakkındaki deliller, Tanrı’nın tüm dünya üzerindeki doğal hükümleri, dinin doğal kökleri, doğal hukuk doktrini ve doğal hak.”³⁰⁰ Dolayısıyla Milner’ın bu unları politik olan ile ilişkilendirmesi aynı ölçüde devlet ile Hristiyan devleti arasındaki özdeşlikle bir araya getirilebilir. Dolayısıyla Milner’a göre tüm bu unsurlar tabii teolojinin Kutsal Kitap’a yönelik bir bağlam içerdiğini ortaya koymaktadır.³⁰¹

Yukarıda yapılan tüm tartışmalar ışığında Hobbes’un otorite ve temsil problemindeki çıkış noktası şu şekilde özetlenebilir: tabii teolojinin köken araştırması Kutsal Kitaplar aracılığı ile gerçekleştirilmekte ve Hristiyanlık tecrübesindeki noksan *commonwealth* unsuru, ne kadar Avrupa merkezci bir aylayışı benimsiyor olsa da, Yahudi politik tecrübesinin Batı merkezli bir yorumu ile ele alınmaktadır. Dolayısıyla otorite tesisi anlamındaki tüm dünyevi vurgular sürekli olarak dini tecrübenin etrafında dolaşmakta fakat asla kurumsal olarak Kilise otoritesinin alanına dahil edilmemektedir. Görülebileceği gibi temsil mekanizmasında yetkinin uhrevi değil de dünyevi bir anlayışla oluşturulması ve dolayısıyla hem evren hem de Tanrı kavramlarının felsefi içerimleri açısından dönemin doğallığından faydalanılmaya çalışılması açık bir biçimde hem tabii teolojinin bir sonucu olarak görülmekte hem de temsil probleminin doğal çözümünün Kilise’nin yetkisizleştirilerek politik alanın dışına itilmesini sağlamaktadır. Tanrı’nın yeryüzündeki gerçek temsilcisi Tanrı Krallığı’nın en tepesinde oturan ve onu tek bir beden olarak temsil eden *Leviathan* olduğu taktirde Kiliseye ihtiyaç duyulmayacaktır.³⁰²

4.1.4. Devletin Tanrı’yı Temsil Etmesi ve Bu Temsil Kaynağını Ahd-i Atık’tan ve Ahd-i Cedid’den Temellendirilmesi

Hristiyan teolojisini Hobbes’un gözünden okuyabilmek için otorite ve temsil aşamalarının içeriksel olarak doğru anlaşılması gerekir. Hobbes’un teolojik-politik eğiliminde metinlerinden çıkartılacak yorum egemenlik probleminin temsil yöntemi ile aşılması olası gözüktür.³⁰³ Hobbes’un yasaların tesisi hakkındaki ısrarı, politik

³⁰⁰ Milner, “Hobbes: On Religion”, 407.

³⁰¹ Milner, 407.

³⁰² Milner, 410.

³⁰³ Hobbes, *Leviathan*, 289. Hobbes’un bu bağlam için birkaç sayfa sonra ortaya koymuş olduğu bir çıkarım ahitlerin temsil kabiliyetlerini açıkça ortaya koymaktadır: “Özet olarak, Eski Ahit’in hikayeleri ve kehanetleri ve Yeni Ahit’in İncilleri ve mektupları tek bir amaca yönelikti, insanları Tanrı’ya itaate yöneltmek; I., Musa’da ve Rahipler’de; II., insan İsa’da; ve III., Havariler ve onların haleflerinde. Çünkü bu üçü, değişik zamanlarda, Tanrı’nın kişiliğini temsil ettiler: Musa ve onun halefleri olan Yüksek Rahipler,

yönelimlerin düzenlenmesi, egemenin tesisi gibi aşamalara katkı sağlasa da bir diğer kritik aşama; politik düzende inançların değil yasaların sağlamış olduğu kesin ilkelerin hüküm sürmesi gereğidir. Dolayısıyla Hobbes’a göre politik düzen inançlar üzerine değil, inancın etrafında şekillenmiş kurallar üzerine inşa edilebilir ki devletin temsil kabiliyeti bu sayede açığa çıkar.³⁰⁴

Kutsal Kitap dolayımında yasalar üzerine durulduğu vakit gündeme gelen husus; inanan her bir Hristiyan’ın inançları gereğince uyması gerektiği yasaların nasıl belirleneceği hakkındadır. Dolayısıyla Kutsal Kitap’ın belirlemiş olduğu yasalar ne kadar inkâr edilemez olsa da problem kitapta nelerin yazılı olduğu değildir. Çünkü bir Hristiyan’ın yapması ve yapmaması gereken şeylerin her bir ayrıntısını belirlenmemiş olabilir. Zaten Hobbes’un da belirttiği gibi politik otorite söz konusu olduğunda uyrukları üzerinde yetki sahibi olan Kral’ın istediği yasaı uygulama hakkına sahiptir. Elbette böylesine bir uygulama için Hristiyan inancının buyruğu; Kral Tanrı’nın muradına uygun olarak yasa uygulaması gereğidir. Dolayısıyla sorun Kral’ın veya Tanrı’nın egemenliği sorunu değil, Tanrı’nın tam olarak ne zaman, ne dediği sorunudur.³⁰⁵

Bununla birlikte bir başka yoruma göre Hobbes’un problemi peygamberlerin veya birilerinin kutsal otorite ile konuşuyor olması ile ilgili değildir. O bu söz konusu otoritenin vahiy veya ilham kaynağına dayanmasına itiraz ederek bu otoritenin ilahi aktarım üzerinden oluşmasını değil, doğal akla uygun olarak inşa edilmesini gerektiğini düşünmektedir.³⁰⁶ Elbette bu durumda şu soru dile getirilebilir: peygamberlerin ve peygamberliğin akli ilkeleri bulunabilir mi? Açık bir biçimde Hobbes, vahiy aktardığını iddia eden herkesi teolojinin bir parçası yapmamaya çalışır ve yalnızca Ahd-i Atik’i ve Ahd-i Cedid’i gerçek kutsal kaynaklar olarak kabul eder.

Ahd-i Atik’ten hareketle Yahudi tecrübesinin özellikle temsil bahsinde ele alınması Hobbes’un sisteminde sadece teolojinin tarihinin seyri açısından önem taşımaz. Hobbes temsil probleminin gerçek çözümlemesini Yahudi tarihi hakkındaki özgün yorumlamasıyla gerçekleştirmektedir. Bir sonraki alıntıda hem Yahudi tarihi hem de dini

ve Yahuda Kralları, Eski Ahit’te: İsa’nın kendisi, yeryüzünde yaşadığı dönemde: ve Havariler ve onların halefleri, Kutsal Ruh’un onların üzerine indiği Hamsin gününden bugüne kadar.”

³⁰⁴ Hobbes, 282.

³⁰⁵ Hobbes, 282.

³⁰⁶ Milner, “Hobbes: On Religion”, 401.

bir ritüelin yorumlamasını yapmaya çalışırken aslında konumuz bağlamında son derece ilginç bir noktaya varmaktadır:

Bu amaçladır ki Yahudiler, yedi günde bir günü, Şabat gününü, dinlenme için ayırmışlar, bu günde yasa okunmuş ve açıklanmış; ve bu günün ciddiyeti içinde, Tanrı'nın onların kralı olduğu, Tanrı'nın, dünyayı altı günde yarattıktan sonra, yedinci günde dinlendiği; ve o gün çalışmayıp dinlenmeleri suretiyle, onları Mısır'daki sürgün ve angaryadan kurtarmış ve onlara, Tanrı'yı kutsadıktan sonra, yasal biçimde eğlenmeleri ve dinlenmeleri için bir zaman vermiş olan Tanrı'nın onların kralları olduğu kafalarına yerleştirilmiştir. Böylece, emirlerin ilk levhası, tümüyle, Tanrı'nın mutlak iktidarını belirtmek için kullanılmıştır; sadece Tanrı olarak da değil, fakat özel olarak Yahudiler'in sözleşmeye dayalı kralı olarak; ve dolayısıyla, egemen gücün kendilerine insanların rızasıyla verilmiş olduğu kişilere, uyruklarına hangi doktrini öğretmeleri gerektiği konusunda ışık tutabilir.³⁰⁷

Hobbes'un temsil probleminde Yahudi tecrübesinin doğru analiz edilmesi sayesinde devletin yani Leviathan'ın Tanrı'yı koşulsuz ve ihtilafsız bir toplumsal otorite yoluyla temsil edebileceği ortaya çıkmaktadır. Bu pasajda da görülebileceği gibi dini yasallığın uygulanması tecrübesi tarihsel arka plandan ayrılmamış; öte yandan dini ritüellerin Yahudiler'in örnekliğinde inanç esaslı bir durumun nasıl kamusal olarak geçerli kılınabileceğini de göstermiştir. Dolayısıyla dinin inanca ilişkin kabulleri tek başına Tanrı'ya yönelik tâbiyet olgusunu desteklemez. Hobbes'un bu çıkarımı bir çeşit öğrenim modeliymiş gibi politik sürece de uygulanmak ve Yahudiler'in Tanrı'ya yönelik tavırlarının dünyevi olarak egemene karşı da yapılması gerektiği savunulmaktadır.

Yapılan tartışmanın içerisinde kavim olarak değerlendirilen ve gerek ayetlerde geçtiği haliyle gerekse Hobbes ve dikkate aldığımız şârihler açısından bakıldığında 'Yahudiler' kavramından aslında politik özne ve bu öznenin politikleşme sürecindeki gelişimi kastedilmektedir. Dolayısıyla Kutsal Kitap'ta geçen muhatap olarak insan kaçınılmaz olarak kutsal otoritenin sınırları içerisinde hareket etmektedir.³⁰⁸ "Tanrı'nın gücü evrenseldir fakat evrensel olarak teyit edilemez."³⁰⁹ Doğa yasalarının Tanrı'nın temsili söz konusu olduğunda neden önem taşıdığı bu aşamada daha belirgin olarak ortaya

³⁰⁷ Hobbes, *Leviathan*, 253-54.

³⁰⁸ Milner, "Hobbes: On Religion", 402.

³⁰⁹ Milner, 402.

çıkarmaktadır. Doğa yasaları tek başına ele alındığında Tanrı'nın dünyasını karanlık olarak resmediyor gibi gözükmemektedir. Oysa bu durumda doğa yasalarının 'Doğru Akılla' (*Right Reason*) incelenmediği ortaya çıkmaktadır. Tam da bu noktada Hobbes'un akılcı yöntemine yüklemiş olduğu misyon ortaya çıkmakta ve Tanrı-Devlet dikotomisindeki temsil unsuru açıklığa kavuşmaktadır. Temsil ancak doğal aklın ilkelerinin aynı geçerlilik koşullarında uygulanması ile açığa çıkabilmektedir.

Doğa yasaları Tanrı ve onun temsilcisi olarak *Leviathan*'ın ontolojik önceliklerini karanlık, kısa ve korku dolu doğa durumundan Kutsal Kitap betimlemesine uygun olarak politik beden teşekkülüne yükseltmesi temsil mekanizmasının incelenmesine bağlı olmaktadır. Aslında Hobbes bu noktada doğa durumunun acımasızlığını da meşru bir zemine oturtmaktadır. Doğa durumu halinin bir tür istisna hali olarak kabul edilmesi Tanrı'nın yasalarının ve işleyişinin doğal akıl aracıyla ile keyfi uygulamalardan kurtararak politik düzene taşınabileceğini göstermektedir.³¹⁰

4.2. Teolojik Devlet Hangi Sınır Hattında Tesis Edilir

Teolojik devlet Hobbes'un politik serüvenin nihai aşamasıdır. Bu çıkarım politiklik, hümanizm, egemenlik üçgeninde sıkışmış bir dünyada yaşayan Hobbes için aynı zamanda büyük bir kurtarıcı rolünü de üstlenmektedir. Hobbes bu aşamaya kadar açıklamaya çalıştığımız tüm tartışmaların kendi nazarındaki çözümlemelerini aslında en başından beri kabul ettiğini ve tarihsel olarak gerek öykünme gerekse kendi geleneksel ulus tecrübesinin niteliksel bir karşılaştırması olarak ele aldığını belirtmektedir. Önceki bölümlerde peygamberlerin konumu, dilin teolojik içeriği, politik eylemlerin dilsel olarak dışavurumları gibi konular temelde teolojik bir devletin inşasının nasıl mümkün olabileceğini açıklamak üzerine kuruludur. Dolayısıyla gerçek din denilen olgunun doğal aklın geçerli ilkelerinin kullanılamaması durumunda ortaya çıkan hatalı sonuçların elimine edilmesi anlamına gelmektedir.³¹¹

Hobbes'un Kutsal Kitap'tan yapmış olduğu şu alıntı ile birlikte bu aşamaya nasıl geldiği incelenebilir:

Aranızdan bir peygamber, veya bir düş görücü, çıkar ve bir mucize yapacağını iddia eder ve mucize gerçek olursa; ve daha sonra,

³¹⁰ Milner, 402.

³¹¹ Milner, 405.

tanımadığınız yabancı Tanrıları izleyelim derse, ona kulak vermeyeceksiniz. Fakat o peygamber ve düş görücüyü öldüreceksiniz; çünkü o, sizden, Tanrı'nız Rabb'e karşı isyan etmenizi istemiştir. (Tesniye XIII. 1-5)³¹²

Yukarıdaki alıntıdan görülebileceği gibi teolojik iktidar Hristiyan tecrübesinde kabulünün öncesi ve sonrası bakımından eşit konumda yer almamaktadır. Muhtemelen akla ilk gelecek olan soru madem bir kurtarıcıya inanılması noktasında Kutsal Kitab'ın emri bu kadar katıdır, Hz. İsa vahyini tebliğ ettiğinde neden kabul edilmiştir?

Bu noktada Hobbes'un hümanizmin içerisinde yer almasını sağlayan tavrı açıklık kazanır ve gerçek din denilen olgunun sosyal yaşam içerisinde geçerli bir yer edinmesine olanak tanınmış olunur.³¹³ Hobbes; Hz. İsa'nın egemen iktidara başkaldırısı öğütlememesi ile meşruiyetini kazandığını belirtmekte ve dolayısıyla gerçek bir peygamberin halkı egemen iktidar altında kalmaya teşvik etmesiyle bilinebileceğini ortaya atmaktadır. O halde Roma ve kurumsal kilise tecrübesinin söz konusu olmadığı toplumlar için devletin nihai formundan nasıl bahsedilebilir? Bu soru bir başka açıdan formüle edildiğinde Hobbes'un medenileşme ve devletleşme tecrübesinin toplumun ilerleme tecrübesi bakımından kaçınılmaz olduğu da açığa çıkmış olur.

Buradaki olgusal içerik kendini Roma ve Katoliklik tecrübesiyle tanımlama eğilimi gütse de aslında bir başka yoruma göre Hristiyanlığın doğasında yer alan doğalcı ya da Protestan anlayış hukuk ve irade temelli çözüm arayışını teşvik etmektedir. Buna göre Protestan Kilisesi'nin din ve hukuk arasındaki çatışmaya geliştirmiş olduğu sulh, uzlaşımın Tanrı iradesi merkezli kader inancıyla değil, insan iradesi merkezli tarih inancıyla geliştirdiğini ortaya koymaktadır.³¹⁴ Dolayısıyla devletin mutlak olmaya dair zorunluluğu felsefe ve dinde hem ironik hem de daha önce eşine pek de rastlanmamış bir ortak paydanın açığa çıkmasına sebep olur. İnsanın tümünden dünyevi tecrübesi Tanrı inancının problemleri görülen kanonik yorumlarına karşın Protestan alternatifi gündeme getirir ve böylece hümanizmin en güçlü vurgu olan mutlak irade inancı tarihselcilik görüşü ile politik varoluş formu kazanır.³¹⁵ “Bu yalnızca, tarihsiciliğin; kendinde özdeş olan gerçek ile akli olanın devlette de kendi için özdeş hale geldiği devinim şeklinde

³¹² Hobbes, *Leviathan*, 279.

³¹³ Milner, “Hobbes: On Religion”, 405.

³¹⁴ Ferry, *Siyaset felsefesi*, 263.

³¹⁵ Ferry, 264.

hakikaten kavranmasında yatar.”³¹⁶ Akli olanın doğallığı ile teolojinin hukuk varyasyonu arasındaki bu türeve dayalı özdeşlik politik varoluş ve antropolojik yöntem anlam kazanabilmektedir.

Politik eylemin içeriği antropolojik olandan teolojik olana doğru evrildiği takdirde doğal olanın analizi bir anda teolojik olanın analizine dönüşmektedir. Hobbes çalışmasının pek çok yerinde doğal olan ile ilahi olanı bir ve aynı gördüğünü söylemektedir elbette. Fakat daha teorik bir göz ile bakarak şu çıkarımı yapmamız olası görülmektedir: bu iki entiteyi yani doğal olanı ve teolojik olanı bir ve aynı görmek, egemene isyan etmenin yasaklanmasının insanın doğal olarak çatışma eğilimi taşıdığını kabul etmeye bağlıdır. Dolayısıyla egemen iktidar Hobbes’a göre insanın politik varoluşunun zorunlu bir sonucudur. Bu bağlamda şu alıntıya dikkat edilebilir:

Çünkü şu sözler, *Tanrı’nız Rabb’e karşı isyan*, burada, *kralınıza karşı isyan* ile aynı anlamdadır. Çünkü onlar, Sina Dağı eteğinde sözleşmeyle Tanrı’yı kralları yapmışlardı; ve Tanrı da onları sadece Musa eliyle yönetmişti; çünkü sadece o, Tanrı ile konuşmuş ve zaman zaman Tanrı’nın emirlerini halka bildirmişti. Aynı şekilde, Kurtarıcımız İsa, havarilerine kendini Mesih olarak kabul ettirdikten sonra, (yani, Yahudiler’in her gün kralları olarak bekledikleri, fakat geldiği vakit reddettikleri, Tanrı’nın kutsadığı kişi olarak kabul ettirdikten sonra) onları mucizelerin tehlikesine karşı uyarmayı ihmal etmedi. *Sahte İsa’lar ve sahte peygamberler çıkacak, dedi, ve büyük harikalar ve mucizeler yapacaklar hatta, mümkün olduğu takdirde, en seçkinleri bile baştan çıkaracak şekilde.* (Matta XXIV. 24)³¹⁷

Hem tarihsel olarak yoğun hem de içerik olarak güçlü bu alıntı Hobbes’un projesinin varacağı noktayı çok büyük bir titizlikle göstermektedir. Kısaca açıklamak gerekirse; onun politik sistemi doğa durumu varsayımıyla başlamakta, herkesin herkese karşı çatışması sürecinde hayatın garanti altına alınabilmesi için devletin gerekliliği ile devam etmektedir. Sürece bu şekilde bakıldığında teolojinin gereksinimi görmezlikten gelinecek ve doğa durumu varsayımının tarihsel olarak bir örneğinin bulunmamasından dolayı herhangi bir gerçekliğe dayanmadığı iddia edilmektedir. Oysa sürecin tamamı

³¹⁶ Ferry, 264.

³¹⁷ Hobbes, *Leviathan*, 280.

dikkatle incelenirse kanaatimizce Hobbes'un bütün doğalcı görüşe ilişkin varsayımlarının politik süreci yukarıda izah ettiği duruma hazırlamak için geliştirdiği görülebilir.

Şimdi söz konusu sonucu dikkate alarak varsayımları tekrar gözden geçirelim: öncelikle Hobbes'un sisteminde yukarıdaki alıntıda da belirtildiği gibi sözleşme aracılığıyla egemenin tesisi için Tanrı ve Kral özdeşliğinin sağlanması gerekmektedir. Bunun temel gerekliliği doğa durumu düşüncesine götüren çatışma fikrinin aslında toplumdaki kilise yani dini gibi görünen fakat yüzünü dünyevi tarafa çevirmiş otorite sorunudur. Dolayısıyla Hobbes şunun farkındadır: eğer otorite sorunu çözülecekse bunun dini otoritenin sistemin dışında tutularak veya düşman kabul edilerek değil, toplumda gerektiği gibi konumlandırılarak yapılması gerekmektedir.

Hobbes'un buradaki çözümü teorik bir özdeşlik sorununun aşılmasını sağlama yönündedir ve tam olarak bu çözüm aslında tarihte Yahudilerin tecrübesinde açığa çıkmıştır. Elbette Hobbes Leviathan'ın çeşitli kısımların Yahudilerin ahitlerinden cayıp caymadıkları hakkında bir takım açıklamalarda bulunsa da konumuz itibarıyla bu tartışma şu anda bizi ilgilendirmiyor. Buna karşın dikkat etmemiz gereken durum tam olarak şu ifadede gizli: "onlar, Sina Dağı eteğinde sözleşmeyle Tanrı'yı kralları yapmışlardı." Dolayısıyla teolojik devletin başlangıç noktası tam da bu sözleşmenin geçerlilik kazanması ile mümkün olmaktadır.

4.2.1 Sözleşmeler Üzerinden Kral ve Tebaa Arasındaki Sınırların Tesisi

Yukarıdaki tartışmalar politik düzenin, ki buradaki politiklik toplumsal varoluş anlamına gelmektedir, ancak hukuk yani sözleşme ile tesis edilmesinin mümkün olabileceği göstermektedir. Dolayısıyla politik-toplumsal düzen herkesin herkese karşı savaşı düşüncesinin karşısında yer almaktadır. Hukukun kullanılması sadece düzeni oluşturmaz aynı zamanda düzenin gerçek aktörü olan egemenin ne olduğunu da gereğince belirtmektedir. Buna göre yasaları egemenin etkinlik alanının sınırları çizen uygulamalar olarak görmek Hobbes'u modern anayasalcı devlet kuramlarına teşne etmek anlamına gelmektedir. Oysa Hobbes'a göre yasalar sayesinde egemenin etkinlik alanının en ince ayrıntıları belirlenmekte ve dolayısıyla onun otoritesine dair mutlak siyaset noksansız olarak oluşturulmaktadır.

*İyi yasalar nedir. İyi yasalar yapılması egemenin sorumluluğundadır. Fakat iyi bir yasa nedir? İyi bir yasayla, adil bir yasayı kastetmiyorum: çünkü hiçbir yasa adaletsiz olamaz. Yasa, egemen güç tarafından yapılır, ve bu güç tarafından yapılan her şey halkın her bir üyesi tarafından taahhüt ve kabul edilir; ve herkesin böylece taahhüt ve kabul etmiş olduğu bir şey için kimse adaletsiz diyemez. Bir devletin yasalarında, kumarın yasalarında olduğu gibi; bütün kumarbazların üzerinde anlaştığı bir şey, onlardan hiçbirine adaletsizlik değildir. İyi bir yasa, halkın iyiliği için gerekli olan ve ayrıca vazih olan şeydir.*³¹⁸

İnsan doğa durumundan azade kılındığı taktirde insana bağlı olan egemen tam anlamıyla tesis edilebilmiştir. Buradaki kritik nokta Hobbes'un eleyici bir yöntemden ziyade aslında insanlar için bir araya getirilmesi imkânsız olan unsurları bir araya getirmek, yani varoluş için zorunlu şartları tam olarak betimlemektir. Dolayısıyla egemen insandan bağımsız olarak var olamaz ve varlığını sürdüremez. Aynı şekilde insan da egemen için kesinlikle ortadan kaldırılması gereken ya da köleleştirilmesi gereken bir unsur değildir. Bunların aksine egemen insanın doğa durumundaki zorunlu savaş halinin kontrol altında tutulması için kendi gerekliliğini ortaya koymalıdır.³¹⁹

Bu bağlamdaki gereklilik hem egemen hem de halk için gerekli olanın aynı zamanda onlar adına iyi olduğuna karar vermek anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna göre “gerekli olmayan ve bir insanın yasanın gerçek amacına sahip olmayan bir yasa, iyi bir yasa değildir.”³²⁰ Dolayısıyla sözleşmelerin, yasaların, ahitlerin ve bunlar gibi hukukun her türden uygulamaları politik eylemler bağlamında incelenirken söz konusu eylemler uygulamaların amaçları ile örtüşmesi gerekir. Politik fayda hukukun gerçek amacıdır ve kamusal olarak toplumun her unsuru; ki bu bağlamda egemen ve halk dikkate alınır, ortak faydanın üzerinde mutabık olmuş kamusal entitelerdir.

4.3. Teoloji ile Sekülerlik Arasındaki Zorunlu Bağntı

Hobbes'un rasyonel akıl yürütmeyi tanımladığı düzey, formel olarak ilahi kaynaklı olduğuna dair kuvvetli bir inanç ile desteklenmektedir. Bu açıdan bakıldığında formel akıl yürütme herhangi bir içeriksel itirazı desteklemez. Bilakis onun teolojik kaynaklı doğal yani formel bir akıl yürütmeye yönelik çabaları kendisinin “akli ilkeler çalışkanca

³¹⁸ Hobbes, 258.

³¹⁹ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 85.

³²⁰ Hobbes, *Leviathan*, 258.

tefekkür yoluyla bulunabilir” ve "bu ilkeler Kutsal Kitaplar'ın otoritesinden gelmektedir"³²¹ ifadelerinden açıkça anlaşılabilir. Her ne kadar Hobbes yöntemin akli olarak kuvvetli ve bir o kadar da kesin olduğunu kabul etse de, onun Kutsal Kitap vurgusu aynı zamanda teolojik bir içeriğin de mantıksal olarak içerildiğini vurgulamaktadır.

Tüm bu tartışmalar ışığında otoritenin kaynağı ile akli yetkinin devrinin aynı anlama geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Politiklik bağlamında otorite tartışması; halkın güvenliğini sağlamaya karşı yapılan sözleşmeler aracılığıyla yetkilendirilmiş egemenlik yaklaşımı ile bizzat egemenliğin otoritesini, yine kuramsal olarak açıklayan ilkelerin Kutsal Kitaplar'a dayandırılmasıyla hedeflemektedir. Böylece tarihsel ve hukuksal olarak tek başına kuramsal tartışma anlamına gelmemekte, bilakis teolojik olanın hümanizm bağlamındaki seküler formunu incelemek gerekmektedir. Buna göre söz konusu egemen hem teorik hem de pratik yönden sıkıştırılmış durumdadır. Fakat öyle ya da böyle otoritenin kaynağı problemi ile egemene verilen yetki devri Hobbes düşüncesinde çoğu zaman karıştırılan iki kritik husustur. Biri tek başına kesinlikle egemenlik düşüncesini kuşatamaz ve açıklayamaz.

Ahlak ve sekülerlik bağlamındaki problem politik olanın her alandan dışlanması anlamına gelmez. Bu noktadaki yanlış anlama kaba rasyonalizmin sadece çıkarlara odaklanan bir politik görüşü savunduğunu öne sürer. Buna göre aslında politika sadece politika içindir ve politik olan kendi menfaatine ne yapıyorsa iyidir, doğrudur, güzeldir. Oysa bu yanlış anlama politik krizleri beraberinde getirmekle birlikte aynı zamanda kuramların da inşasında sorunlar oluşturmaya başlamaktadır. Dolayısıyla esas olan seküler bir ahlaki politik tasavvur oluşturmak değil, dini bir ahlak anlayışın politik iddialarını ortadan kaldırmaktır.³²² Bu kırılma modern egemen tasavvurunun oluşumunda tarafların kimler olduğunu anlamak açısından önemlidir. Buna göre egemen politik iddialarda bulunan dini yönelimlerin Avrupa tarihindeki kriz tecrübelerini dikkate alarak seküler anlayışı dini ortadan kaldırmak olarak değil, kimin veya neyin nereye kadar sınırlı olduğunu belirlemeyi hedeflemektedir.

³²¹ Hobbes, 251.

³²² Koselleck, *Kritik ve kriz*, 28.

Şu dört şey, dinin doğal kökenini oluşturur: hayaletlere inanmak, ikincil nedenleri bilmemek, korkulan şeylere bağlılık ve geçici şeyleri haberci olarak kabul etmek. Bunlar, insanların çeşitli hayal güçleri, muhakeme yetenekleri ve duyguları nedeniyle, o kadar farklı törenlere yol açmışlardır ki bir insan tarafından kullanılanlar bir başka insan için genellikle gülünç olmaktadır.³²³

Metafiziksel gönderimi olan teolojik unsurlar, yukarıdaki alıntıda açıklandığı haliyle, köken olarak müphemliği barındırmaktadır. Fakat bu köken iddiası ne kavramsal içerime dair bir iddia taşır ne de metodolojik açıklama getirir. Bunların aksine önceki bölümlerde yaptığımız antropolojik tartışmalara denk düşecek biçimde topluluklar veya uyruklar nezdindeki itibari uygulamalara gönderimde bulunmaktadır.

Otoritenin kamusal uygulamaları siyasal alana dair eylem iddiasında bulunan her türden kesimin kavramsal gönderimleri ile ilişkili olabildiği kadar felsefeye yüklenen misyonun seyrini de ilgilendirir. Kavramların geleneksel gönderimleri, skolastik felsefeyi de dahil edecek şekilde güçlü anlam sorunlarını ortaya çıkartır.³²⁴ Çağdaş felsefede kimi soruların bilinçli olarak görmezlikten gelindiğini iddia etmek kavramların geleneksel okumalarına nitelikli eleştiriler yapmayı gerekli kılarken aynı zamanda söz konusu kavramları geniş çaplı uygulamalarla düzensiz yorumlara gebe olduğunu belirtmek anlamına gelir.³²⁵ Dolayısıyla politik alanın aktörlerini çatışmaya yönlendiren skolastik felsefenin metafizik yorumlamaları Hobbes tarafından da dikkate alınmaktadır.

Hobbes'a göre din adamlarının sapkınlıkları, iktidar sahiplerinin dine yaklaşımını ve dini kullanmalarını ciddi oranda belirlemiştir. Öte yandan teoloji düşüncesi aristoteles felsefesi ile tanıştığında dinin müntesiplerini rahatsız edecek kadar absürtleşen ve çelişki barındıran uygulamalar ve inanışlar, toplumun dine bakışını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu yanlış ve çarpık uygulamalar siyasetin alanına girdiğinde otoriteyi tam olarak elinde bulunduranlar otorite alanını terk etmek istemeyecektir.³²⁶

Dini iç savaş olgusu modern politikanın başlangıç noktasını oluşturmakta ve düşünürlere tartışmayı betimlemek için yeni bir bağlam sunmaktadır. Buna göre ister mutlak monarşi olsun, isterse de şehir devleti olsun din, politikanın alanına girdiği vakit

³²³ Hobbes, *Leviathan*, 91.

³²⁴ Ferry, *Siyaset felsefesi*, 282.

³²⁵ Ferry, 283.

³²⁶ Hobbes, *Leviathan*, 98.

bir bakıma politik eylemler ve hedefler esas bağlamından uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla Hobbes'da açığa çıkan politikanın bilimsellik fikri bir bilim olarak siyasetin şartları ile ilgilenirken söz konusu şartları doğru alanlarda ve bağlamlarda okuma gayreti olarak karşımıza çıkar. Hobbes ne dini ne de bir başka olguyu politikadan çıkarmaya veya uzaklaşmaya çalışır. Onun temel gayreti tüm olguların ve eylem sahibi öznelerin doğru anlaşılması ve doğru alanlara yerleştirilmesidir.³²⁷

Politik alanların tarihsel tecrübedeki yönelimleri çatışma unsurlarını akli çıkarım yöntemleri bağlamında beslemektedir. Buna göre tarihselliği skolastik geleneğe çözüm olarak üretmek akli ve akli olmayan arasında kesin bir ayrımı beslemez. Dolayısıyla bu çatışmadan sekülerlik iddiasına ulaşmak olsa olsa bir yanılsamadan, yanlış anlamadan ibaret olabilir: "tarihsel gerçek ne tamamen aklidir ne de özdeşlik ve sebep ilkesine mutlak surette karşıttır, ama o sadece olabildiğince aklileştirilecek bir akli-olmayandır."³²⁸ Görülebileceği gibi müphemlik hala kendisini argüman içerisinde korumakta ve muğlak gönderimlerin yorumlanmasına ilişkin yöntem alternatiflerini ortaya koymaktadır.

4.3.1 İki Yorum Farkı: Teolojik Yorum ve Seküler Yorum ve Bunların Dilsel İlişkisi

Thomas Hobbes'un sistemindeki otorite problemi ve politik düzenin çözümlenmesine yönelik araştırmaların iki karşıt yaklaşımdan devam edebileceğini önceki bölümlerde ortaya koymaya çalıştık. Efe Baştürk'ün imgesel anlatıma yönelik çıkarımları bu tartışmadaki kuvvetli bir ayrıntıyı ortaya koymakla birlikte kendisinin eserinde göstermeye çalıştığı bağlam hem tahsilatımızı hem de tezimizin iddiasını belli ölçülerde aşmaktadır. Önceki bölümlerde kendisine başvurmayı gerekli gördüğümüz tafsilatlarla imge yüklü fenomenal yöntemler özellikle dinsel ve dilsel yönelimler söz konusu olduğunda daha da dikkat çekici bir hal almaktadır.

Umberto Eco *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı* isimli metni söz konusu imgesel gönderimleri dilin birer unsuru olarak kabul etmeyi tercih ederek teolojik ve seküler yaklaşımları insanın dil edimlerini kullanmasına bağlamaktadır. Bununla birlikte dilin insanın kültürel ve tarihsel varoluşundaki konumu dikkate alındığında açıkça

³²⁷ Koselleck, *Kritik ve kriz*, 30.

³²⁸ Ferry, *Siyaset felsefesi*, 303.

karşımıza bir aşkınlık sorunu çıkmaktadır. İnsanoğlunun özerkliğinden yola çıkılarak dillerin ve dolayısıyla kültürlerin de özerk olduğu vurgulanıp, çatışmayla dahi de olsa bu insanların nasıl olup da bir araya geldiği sorusu her zaman gizemini korumaktadır. Oysa diller gibi insanlar da uzlaşım yoluyla veya ortak köken varsayımıyla incelendiği takdirde, hem konuşmaya ve iletişime geçmeye olanak tanıyan dil yetisi, hem de diller arası çeviriyi mümkün kılan dillerin ortak kökeni varsayımı konumunu güçlendirmektedir. Dolayısıyla akla gelebilecek cevaplardan bir tanesi şu şekilde olacaktır: hem dil yetisinin hem de ortak dilin kökenlerine ilişkin bir araştırma a priori bir varsayımı kabul etmelidir.

"Hristiyan düşüncesi İbranice yazılmış bir Eski Ahit ile büyük kısmı Yunanca yazılmış bir Yeni Ahit'e dayanmaktadır. Aziz Augustinus, İbranice bilmez ve Yunanca bilgisi yetersizdir. Kutsal metinleri yorumlayan Augustinus'un sorunu, kutsal metnin gerçek anlamıyla ne söylediğini anlamaktır ve kutsal metnin yalnızca Latince çevirilerini bilmektedir."³²⁹

Metinlere olan yabancılik dilsel entitelerin tümünden müphemliğine sebep olurken bir yandan da tüm din çatışmalarının şiddeti tarihsel sürekliliği sekteye uğratmış ve dolayısıyla bir dilin orijinal kökenine yönelik tüm atıfların karşılıksız kalmasına sebep olmuştur. Müphemlikten kaçmak ve tüm dilsel gönderimleri nesneler üzerine inşa etmek bugün tüm mantık, metafizik, dil çalışmalarının ortak paydası iken aynı zamanda metne odaklanan din adamlarının da sorunudur.³³⁰

Babil Kulesi tasvirlerinin onuncu ve on birinci yüzyıllardan itibaren çeşitlenmesi açıkça teolojik bir problemin çare arayışı olarak görülebilse de bununla sınırlı değildir elbette. Tarihsel olarak kendisinden kaçınılamayacak bir olgunun, çatışmanın kökenini dilsel farklılığa dayandırmaya yönelik inanç ile özdeş kılınması artık spekülâtif teolojik gönderimlerle de hesaplaşma anlamına gelmektedir. Yalnızca Tanrı'nın adaleti olarak yorumlanamayacak "bir kibir edimi" öyle ya da böyle iyileştirilmelidir.³³¹ İster insanın kibirli olmasından dolayı Tanrı tarafından cezalandırılması olsun, isterse köken olarak dillerinin kendi yapısında olan bir doğal bir farklılaşma olarak kabul edilsin; teolojik

³²⁹ Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, 3. bs (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2017), 14.

³³⁰ Eco, 15.

³³¹ Eco, 17.

tartışmaların önemli bir kısmı Avrupa'nın politik süreçlerindeki dil birlikteliğinin inşa süreci olarak ele alınabilir.

Ortak dil yetisi tüm insanlar arasındaki doğal dil farklılıklarına rağmen Babil mitolojisi ve Hz. Âdem'in cennetteki konumu açısından ortak paydayı tanımlamaktadır. Bugün dilin pek çok unsurundan bahsedilebiliyor olmakla birlikte dil yetisinden bahsedilirken aslında konuşmaya vurgu yapılmaktadır: "Konuşma yalnızca insanoğluna verilmiştir."³³² Dolayısıyla Hz. Âdem'in konuşarak edindiği kabiliyet Babil Kulesi'nin yıkılmasına kadar tek bir dil ile tüm insanların iletişim kurmasına olanak tanıdığına dair bir kanıyı beslemiştir. Konuşmanın yalnızca insanoğluna ait olması Babil Kulesi'ni yapmaya bir tek onun yeltenebileceğini göstermektedir. Bu anlamıyla insan varoluşu kökensel olarak hem bu yetiye hem de bu yetiyle birlikte teolojik bir başkaldırıya matuftur.³³³

Dante'nin Babil tecrübesinden sonra şiire yüklediği anlam kusursuz ve evrensel dilden uzaklaşmanın telafisi konumundadır. Şayet ilahi bir dilsel aşkınlıktan söz edilecekse elbette bunun Hz. Âdem'e öğretilen evrensel gramer olması muhtemeldir.³³⁴ Bununla birlikte unutilan sadece evrensel gramer değil, aynı zamanda bu grameri kullanan kusursuz dildir. Dolayısıyla Dante'nin tek çaresi noksanlıklarla birlikte halk dilinin varlığını sürdürmektir.³³⁵

Sonuç olarak Dante halk dilindeki en üstün biçimsel dizgiyi yani şiiri kullanmayı tercih eder. O artık doğal dillerin çeşitliliğini problem olarak görmeyi terk etmiş ve bu çeşitliliği bir imkân haline dönüştürmeyi "kusursuz dilin restoratörü"³³⁶ olarak kabul etmiştir. O tek başına Hz. Âdem'in konuştuğu ilk dile dönmeyi denemek yerine Tanrı vergisi bir lütuf olarak kendi doğal dilini yüceltmeyi seçer. Umberto Eco'ya göre bu sayede Tanrı'nın bahsettiği evrensel gramere Hz. Âdem'in İbranicesinden daha isabetli yaklaşacağını düşünen Dante, "yeni (ve daha kusursuz) bir Âdem olmak" istemektedir.³³⁷

Hobbes (*Leviathan*, 1651, I, 4, "Of speech") da dilin ilk yapıcısının, Âdem'e mahlukları nasıl adlandıracağını öğretmiş olan Tanrı olduğunu

³³² Eco, 33.

³³³ Eco, 33.

³³⁴ Eco, 38.

³³⁵ Eco, 39.

³³⁶ Eco, 40.

³³⁷ Eco, 40.

kabul etmekle birlikte, güvenilir gönderme olarak Kutsal Kitap'ı hemen bir yana bırakır ve Âdem'in daha sonra serbestçe yeni adlar eklemeyi sürdürdüğünü kabul eder: “*as the experience and use of the creatures should give him occasion*”³³⁸ Bir başka deyişle, Hobbes, Âdem'i kendi deneyimi ve gereksinimleriyle baş başa bırakır ve Babil kargaşasını izleyen değişik dillerin doğuşunu gereksinime (bütün buluşların anası) bağlar.³³⁹

Hobbes'un sistemindeki politik düşüncenin teoloji ya da sekülerlik, fenomenal ya da gramatik yollarla tespit edilmesinin güçlüğü sadece yukarıdaki açıklamalarda değil, tezimizin pek çok pasajında açık bir şekilde görülebilir. Ortaçağ düşüncesinin mitsel bileşenlerle yüklü yoğun anlatımları hem yorumlar hem de yorumların yöntemleri açısından kaçınılmaz bir müphemlik düşüncesini beslemektedir. Dolayısıyla kutsal kitapların doğal diller vasıtasıyla anlaşılabilmesi bu dillerin incelenmesini gerektirirken hem kitaplardan hem de bu dillerin yapısından kaynaklanan mitsel düşüncenin de açığa çıkmasına olanak tanımaktadır.

Yorum dendiğinde bir dili, dil dendiğinde de fonetik bir yapıyı anlamak Umberto Eco için akla yatkın görünmüş olacak ki; dilin içerisinde yer alan imgelerin Kutsal Kitap ile bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağını sorgularken Tanrı'nın Hz. Nuh ile konuşmasını ele almakta ve bu konuşmanın ilk fonetik konuşma olduğunu vurgulamaktadır. Buna mukabil Hz. Âdem'in dil yetisinin jest ve mimiklere dayalı olabileceğini belirten Eco, Hz. Nuh'a gelindiğinde fonetik dilin kullanıldığını ifade ederek teolojik ve sekülerlik yüklü anlatımlar arasında dikotomik bir sekülerliğin mümkün olabileceğini göstermektedir.³⁴⁰

Dilsel anlatım veya yorumun niteliğini araştırmak aynı zamanda bunlara yönelik bir köken araştırmasını da gerekli kılmaktadır. Bu noktaya kadar tezin bağlamını aşan pek çok aşamadan bahsetmiş olmakla birlikte bu tartışmanın da bizi tam olarak ilgilendirmediğini belirtmek durumundayız. Fakat ilgili araştırmaların örtük

³³⁸ Eco'nun yaptığı atıf kanaatimizce tezimizde kullandığımız *Leviathan* nüshasının 35. sayfasında yer alan şu paragraftır: “Ancak, yaratılan ve Adem ve soyu tarafından geliştirilen bu dil, insanlar Babil'de, isyan ettikleri için Tanrı tarafından dillerini unutmakla cezalandırıldığı zaman, kayboldu. Böylece, dünyanın çeşitli yerlerine dağılmak zorunda kalarak, bugün mevcut olan çeşitli diller, bütün icatların anası olan ihtiyacın onlara dikte ettiği şekilde, aşama aşama, o dilden türediler; ve zamanın akışı içinde her yerde çoğaldılar.”

³³⁹ Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, 74.

³⁴⁰ Eco, 93.

varsayımların pek çoğunda bariz bir biçimde dillerin kökenlerine yönelik akıl yürütmelerin aslında modern araştırmacıların birbirlerinin tezlerini çürütmeye odaklandığı göstermektedir.³⁴¹

“Gerici” düşüncenin sorunu -günümüze dek- Âdem’in İbranice konuşmuş olduğunu söylemek değil, dilde bir vahiy kaynağı bulmaktır; bunu savunmanın tek yolu, dilin, hiçbir toplumsal sözleşme ya da varoluşun gerekliliklerine uyum sağlama dolayımı olmaksızın, insan ile Kutsal olan arasındaki doğrudan ilişkiyi dile getirdiğini varsaymaktır.”³⁴²

İnsan ile Kutsal olan arasındaki bağıntıdan bahsedebilmek aslında uzun uzadıya izah etmeye çalıştığımız teolojik otorite probleminin hem başlangıcını hem de çıkış noktasını oluşturur. Söz konusu krizin politik veçheleri dönemin filozofları tarafından, elbette Hobbes da dahil olmak üzere, tam anlamıyla bir köken sorunu olarak değerlendirilirken aslında varsayımsal olarak dönemin koşullarının görmezlikten gelinmediğini ortaya koymaktadır. Otorite sorununun gündeme gelmesiyle birlikte Kilise ve Dünyevi iktidar arasındaki çatışma söz konusu bağlama politik bir yön kazandırmış ve dolayısıyla siyasetin karar alma süreçlerindeki tüm ayrıntıları teolojik veya seküler aşamalarla nitelendirmeye çabalamıştır.

Buradaki tartışmalar doğrultusunda Kutsal Kitaplar’ın içerisinde kanona dahil edilenler veya edilmeyenler arasındaki farklılık Hobbes’un nazarında tamamıyla Kilise’nin otoritesine bağlı olarak şekillenmiştir.³⁴³ Çünkü bu kitapların içerikleri dikkate alınmadan aslında yazıldığı diller veya kanonun toplanması sırasında bir araya gelen piskoposların bireysel yaklaşımları etkili olurken Hobbes tartışmayı şu ifadeyle tamamlamaktadır: “kitabı kanonik yapan şey, yazarı değil, kilisenin onayıdır.”³⁴⁴

Hobbes’un metinler ve bu metinlerin dilleri üzerinden Kutsal Kitaplar olarak anılan kaynakların yorumlanması konusunu otorite tartışması özelinde incelemesi buradaki konuyu nihayete erdirecek aşamadır. *Leviathan*’ın pek çok yerinde dile getirildiği üzere bir şeyin otoritesinden bahsetmek aslında o şeyin muhataplarının ne

³⁴¹ Eco, 95.

³⁴² Eco, 95.

³⁴³ Hobbes, *Leviathan*, 288.

³⁴⁴ Hobbes, 288.

ölçüde ve ne kadar inanıp inanmadığı ile ilgilidir. Dolayısıyla bu durumda Kutsal Kitaplar'ın otoritesi söz konusu olduğunda geleneksel tartışmalar yoluyla insanların onlara inanmalarını sağlamak ve dolayısıyla kitaplara olan inanç problemini geleneksel sorulara atfetmek Hobbes'a göre hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü ona göre “bu sorunu çözmenin zorluğu, sorunun ifade edildiği kelimelerin uygun olmayışından kaynaklanır”³⁴⁵ ve sorunun otorite bağlamı görmezlikten gelinir. Oysa Hobbes sorunu şu şekilde ifade etmeyi teklif eder: “onlar hangi otoriteyle yasa haline gelir.”³⁴⁶

Yukarıdaki temsili anlatım tartışmalarına ek olarak Efe Baştürk'ün Hristiyanlığın içkinlik sorununa dair yaklaşımı; temsilin içkin ve bir ötekisi olarak inancın bünyesinde barındığını ortaya koymaktadır:

“Hobbes'un Leviathan'ın temeline yerleştirmiş olduğu içkin nedensellik düzlemi olarak iç savaş (*stasis*) ve buna dair kavrayışı ile tüm bu kaotik olgunun önlenmesi için inşa edilmesi gerektiğini düşündüğü temsil biçimi, bütünüyle Hristiyanlığın içinden çıkartılabilecek bir düşünce biçimine dayanır ve bu düşünce, Hobbes'un Leviathan'ında, hem kendiyle tutarlı olacak şekilde fakat hem de kendi ötesindeki bir bağlamla uyumlaştırılabilir biçimde varlığa açılır.”³⁴⁷

Aslında buradaki bağlam teoloji ve sekülerlik tartışmasının kaynağı açısından son derece ilginçtir. Bize göre buradan çıkartılacak anlam Hobbes'un yaşanan bütün çatışmaların dinden kaynaklandığını düşünmediği, aslında kiliseden kaynaklandığını düşündüğü şeklindedir. Din şayet hem kaosu hem de bu kaosu aşılması olarak varlığa yönelik açılması anlamında bir ötekilik sorununa sebebiyet vermez. Yukarıda da gördüğümüz gibi yasaya dayalı bir otorite problemi söz konusu olduğunda Kilise'nin otoritesine dair bir sorgulamanın yapılması Hobbes'a göre hem ilahi hem de dünyevi iktidarın gereğidir. Dolayısıyla Hobbes eleştirilerini politik emelleri olan dünyevi bir otorite olarak kiliseye yöneltir.

³⁴⁵ Hobbes, 289.

³⁴⁶ Hobbes, 290.

³⁴⁷ Baştürk, *Açılma: İki Leviathan Okuması*, 78.

Bu bağlamda teolojik veya seküler yorum denemelerinin ötesine geçmeye çalışan Efe Baştürk³⁴⁸ için metnin nesneleşme aşamasına odaklanmak gerekmektedir: “Metin, metnin dışında kalan bir okuma, daha doğrusu, kavrama edimi nezdinde algılanan imgesel bir nesneye dönüştürülür.”³⁴⁹ Dolayısıyla anlam okur nezdinde özerkliği kaybolan yeni bir açıklamayı beraberinde getirir. İmgeselliğin bu bağlamda önem kazanması da tam olarak metnin muhatabı olan okura ulaştıktan sonra okurun tecrübesinde yeni bir anlam zemini kazanması ile açığa çıkmaktadır: “anlam, okurun içinde bulunduğu ve anlamı kendi içinde bir imgesellik nezdinde yakaladığı ve algıladığı bir zeminde var olur.”³⁵⁰

Sonuç itibarıyla Hobbes’un sistemindeki çeşitli dikotomik incelemelerin tezimiz bağlamında dikkate alınması öncelikli olarak onun karşıtlık zeminlerini nasıl bir araya getirdiğini inceleyerek çağdaş anlamda bir çatışmanın değil, bizzat yeni bir varlık mertebesinin açıklığa kavuşturulmasını ifade etmektedir. Gerek onun antropolojik yöntemlerinde, gerekse teorik akıl yürütmelerinde esas olan yaklaşım bir ötekilik veya başkalık problemi gibi gözükse fakat esasında sentez motivasyonunu taşıyarak birlik verme faaliyetinin ontolojik ve epistemolojik farklılaşmalarının yollarını ortaya koymaktır.

4.4. Hobbes’un Kilise-Devlet Dikotomisinin Aşılması Tezi Olarak Siyasal Teolojisi

Son bölüm olarak ele alacağımız siyasal teolojinin en köklü dikotomisi olarak kilise ve devlet çatışması ve bu çatışmanın aşılması bahsi; kısmen de olsa tezde dile getirilen bazı argümanların hatırlanmasını gerekli kılmaktadır. Bunun için doğalcılık görüşü ve soyut kavramların mahiyeti tartışmasını yeniden hatırlamak konunun bağlamını kurmak adına

³⁴⁸ Önceki başlıklarda bahsi geçtiği için direk metnin içerisine taşımak istemediğimiz bir ayrıntı buradaki karşıtlık bağlamına ışık tutması bakımından dikkate alınabilir. Yazar sivil topluma geçişe dair akıl yürütmeler ile bu yönelimin kökeninde yatan tutkuların insan doğasına yönelik vurgularına dikkat çekerken ölüm korkusu ve hayatta kalma isteğinin birbirini dışlama eğiliminde olan iki karşı kutup olarak değerlendirilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Onun vurgusuna göre Hobbes; bu iki unsurun tam da çelişmediği bir anı yakalayarak Politik tercihin anlaşılabilir kılındığını göstermekte ve dolayısıyla tüm antropolojik çabanın insan davranışlarından kaynaklanan görünürde zıt fakat görüşüne kavuştuğu anda da anlam kazanabildiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Efe Baştürk; Hobbes’un insan davranışına yönelik analizlerini indirgenemez gerçekliğe sahip unsurların açıklığa kavuşturulması olarak tanımladığını düşünmemiz, kanaatimizce hatalı bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Bkz. Baştürk, 87.

³⁴⁹ Baştürk, 80.

³⁵⁰ Baştürk, 81.

faydalı olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı ve Ruh kavramlarının kısaca Hobbes tarafından nasıl açıklandığı üzerinde durarak Kutsal Kitap'ta devlet ve krallık hakkında ne türden açıklamalar yapıldığı tartışmaya çalışacağız.

Thomas Hobbes'un politik sisteminin nihai tezi olarak görülebilecek siyasal teolojisi *Leviathan*'ın son bölümlerinde dile getirilen Tanrı'nın insanlar tarafından ne şekilde algılandığına odaklanmaktadır. Eserin çeşitli bölümlerinde karşımıza çıkan algı sorunları; önceki bölümlerde dile getirildiği gibi dilin mitsel unsurlarından kaynaklanıyor olmakla birlikte ayrıca Kutsal Kitap'ın da kavramsal olarak neden yanlış anlaşıldığını ortaya koymaktadır.

Thomas Hobbes bu yanlış anlaşılmayı aşmak için politik felsefenin önemi bir kez daha gün yüzüne çıkar. Tabii teoloji ile Kutsal Kitap teolojisinin bir sentezini sunmaya çalışmak hem toplumsal düzeydeki çatışmaların kökenlerine dair en kritik araştırmayı ortaya koymakta hem de önceki bölümlerde uzun uzadıya tartıştığımız otorite probleminin çıkış noktasını oluşturmaktadır: sivil din en üst doktrin olarak toplumsal düzenin üst ilkelerini belirlemektedir.³⁵¹

Bu sentez aydınlanmış olanlar ve olmak isteyenler için başarılı olursa, Ortodoks Hristiyanlığın yeniden formülasyonu olarak pek başarılı olmayacaktır: çünkü karşı konulamaz güçler ve nedensellik zinciri olarak Tanrı kavramı yalnızca dili taşıyabilir ve Hristiyanlığın sembolleri ilk önce geleneksel anlamlarından boşaltılır. Kutsal Kitap teolojisinin Hobbes'un doğal teolojisine asimilasyonun desteklenmesi Ortodoksi tarafından isteksizlikle karşılanır. Çünkü açıklanan bağıntı ne zaman kurulma aşamasına gelse doğal teoloji tarafından olağanüstü, yani aşkın olanın reddedilmesini ortaya çıkarmaktadır. Yani Ortodoksi'nin inancın merkezine yerleştirdiği aşkınlığı Hobbes'un doğal teolojisi ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Böylelikle Hristiyanlık bir şekilde Kutsal Kitap terzisi olan Hobbes'un elinde gayri doğal işçiliği ile doğal bir din haline gelir.³⁵²

Thomas Hobbes, insanlar nezdinde soyut kavramlardan bir tanesi olarak algılanan ruh kavramının aslında evrenin bir parçası olması bakımından maddi bir gönderime sahip olduğunu belirtirken söz konusu hatalı gönderimin esasında kolayca anlaşılamayan veya

³⁵¹ Milner, "Hobbes: On Religion", 418.

³⁵² Milner, 418.

algılanamayan şeylerin ruh olarak tanımlanma alışkanlığından kaynaklandığını ileri sürmektedir.³⁵³

Dolayısıyla söz konusu yanlış anlama ve algılama sorunu hem Tanrı kavramı hem de Ruh kavramı için gündeme geldiğinde Hobbes'un doğalcılık görüşünün teoloji ile buluşması kolaylaşmaktadır. Hobbes'a göre hem Tanrı kavramını hem de Ruh kavramını sanki içinde yaşadığımız evrenden kopuk olarak değerlendirmeye çalışmak tam da politik olarak yukarıda dile getirilen dikotominin çatışmaya varmasına sebep olmaktadır. Oysa Thomas Hobbes Kutsal Kitap'ta ruh kavramının soyut karşılıklarının bulunmadığını belirterek politik görüşüne geçiş yapmaktadır:

“Ruh kelimesinin başka bir anlamını bulamıyorum; ve bunlardan hiçbirisi Kutsal Kitap'taki anlamı karşılamıyorsa, konu insanın anlayışı içine girmez ve ona inancımız, düşüncemize değil, itaatimize dayanır; Tanrı'nın bir Ruh olarak adlandırıldığı, veya Tanrı'nın Ruhu ifadesiyle bizzat Tanrı'nın kastedildiği bütün yerlerde olduğu gibi.”³⁵⁴

Yukarıdaki alıntıda görülebileceği gibi eğer politiklik söz konusu olacaksa bu durumda Hobbes için politik bir eylemi betimleyen itaat kavramı gündeme gelmektedir. Böylesine bir yönelim sadece politiklik eylem açısından değil, aynı zamanda söz konusu davranışların zihinsel kapsamaları açısından da önem taşımaktadır. Çünkü herkes tarafından bir şekilde kullanılan Tanrı kavramı, bizzat Tanrı'nın doğası gereği bilinemez ve kavranamaz olması bakımından sanki müphem bir çağrışım yapıyor olsa da; aslında Hobbes'a göre bilinemez olanın bilinebilir kılınması için değil, itaatimizin bir karşılığı olarak en iyi ve en üstün sıfatların kendisine atfedilip itaatin bir sonucu olarak saygı ifadelerini taşımaktadır.³⁵⁵

Hobbes devam eden sayfalarda³⁵⁶ uzun uzadıya maddi ve gayr-ı maddi cisimler hakkında açıklamalarda bulunsa da konumuzu tam olarak ilgilendirmediği için sadece bir cümle ile bahsetmek yeterli olacaktır. Ruh denilerek aslında mekanda yer kaplamayan ve dolayısıyla bir cisim olmayan fakat insanın algısına konu olan her türden nesne için Thomas Hobbes'un nihai açıklaması şu şekildedir: insanın duyu organlarının maddi ve

³⁵³ Hobbes, 292-93.

³⁵⁴ Hobbes, 293.

³⁵⁵ Hobbes, 293.

³⁵⁶ Hobbes, 293-96.

Tanrı'nın da evrenin içerisinde bulunması bakımından cismani olması yine söz konusu nesneleri gerçekliğe sahip birer unsur haline getirir.³⁵⁷ Böylelikle kavramsal adı ne olursa olsun Hobbes'un nesneler nezdindeki nihai kararı maddi olmayan bir nesneden bahsedilmesinin sadece insanın aklına değil, Kutsal Kitab'ın gereğine de aykırı olması bakımından hatalı bir tercih olduğu yönündedir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar *Leviathan*'ın oldukça kısa fakat bizi ilgilendirmesi bakımından bir o kadar da önemli olan '*Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın Krallığı, Kutsal, Mukaddes ve Ayinin Anlamı Üzerine*' başlığına giriş yapabilmemiz içindi. Bu bağlamda ilgili bölümün ilk cümlesinden Thomas Hobbes'un politik teolojiden ne anladığını ve bölümün başında belirttiğimiz dikotomiye çözmek için hangi tarafa eğilimli olduğunu ortaya koymaktadır: "Tanrı'nın krallığı, din adamları tarafından mecazi olarak alınır, fakat Kutsal Kitaplar'da gerçek anlamıyla."³⁵⁸ Hobbes devam eden satırlarda Tanrı Krallığı'nın din adamları tarafından cennetteki ebedi mutluluk diyarı olarak tanımlandığı belirtir. Fakat buna karşın: "asla, monarşi, yani, krallık kelimesinin asıl anlamı olan, Tanrı'nın uyrukların kendi rızasıyla onlar üzerinde sahip olduğu egemenlik olarak anlaşılmaz."³⁵⁹

Daha önceki satırlarda dile getirilen itaat eyleminin bu bağlamda rıza kavramı ile birlikte düşünülmesi Tanrı Krallığı'nda yaşayan tüm uyrukların monarşik düzendeki toplumsal varoluşlarını aslında Kutsal Kitab'a ve doğa yasalarına tâbi olmaları bakımından anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla Hobbes artık şu çıkarımı ilan etmekten çekinmez: Tanrı'nın yer yüzündeki temsilcisi Kilise değil, monarşinin başı, lideri, yani yeryüzünün egemeni olarak Kral'ın bizzat kendisi veya bir başka değişle, tek bir bedende bir araya gelmiş olan ölümlü tanrıdır.

"Bense, aksine, Tanrı'nın Krallığı ifadesinin, Kutsal Kitab'ın pek çok yerinde, özel olarak İsrail kavminin oylarıyla kurulmuş tam anlamıyla bir krallık anlamında kullanıldığını düşünüyorum; İsrail kavmi, Tanrı'nın onlara Kenan ülkesini verme vaadi üzerine, onunla yaptıkları ahitle Tanrı'yı kralları olarak seçmiştir; ve bu ifadenin, pek nadiren mecazi olarak kullanıldığı kanısındayım; ve mecazi olarak

³⁵⁷ Hobbes, 296. Ayrıca Hobbes'un nesnelerin mahiyetine ve doğalcılık görüşüne dair fikirlerindeki değişim ve bu değişimin vuku bulmasında Kutsal Kitab'a ve 'Kurtarıcımız' dediği Hz. İsa'ya yapmış olduğu atıflar için bkz. Hobbes, 300.

³⁵⁸ Hobbes, *Leviathan*, 302.

³⁵⁹ Hobbes, 302.

kullanıldığı zaman da, günah üzerinde hakimiyet anlamında kullanılır; (ve sadece Yeni Ahit'te;) çünkü Tanrı'nın krallığında her uyruk, egemene halel gelmeksizin, böyle bir hakimiyete sahip olacaktır.”³⁶⁰

Alıntıladığımız bu uzun paragrafın ilk parçasında Hobbes'un Tanrı Krallığı tabirinden münferit bir yorum çıkartmadığını, Kutsal Kitab'ın bir parçası olarak gördüğü Ahd-i Atik'ten ve İsrail kavminin politik tecrübesinden hareketle din ve dünyevilik sorunsalının nasıl çözümlendiğini görmemiz mümkündür. İkinci parçasından ise onun gerçeklik algısına dair çıkarımlar yapmamız mümkün olmaktadır. Bir bakıma Thomas Hobbes Kilise ve geleneksel inanç ile mücadele ederken mecazi anlamların tamamen soyut gönderimler üzerine yerleştirilmesinden de rahatsızdır. Bu bağlamda önceki bölümlerde açıklamaya çalıştığımız gibi imgesel gönderimlerin bu denli doğalcı bir filozof tarafından yoğun bir biçimde kullanılmasının sebebini böylelikle daha rahat anlayabiliriz. Çünkü Hobbes'a göre hem Tanrı Krallığı kavramının içerimi hem de bizzat dinin anlaşılmasında söz konusu teoloji yüklü imgesel anlatım muhatabını gerçekliğin dışına itmek zorunda değildir. İsrailoğulları'nın yapmış olduğu sözleşme Tanrı'nın hakimiyetini egemenliğinin devamı ölçüsünde onayladığı için toplumsal hayatın sürekliliği de söz konusu egemenliğin ihlal edilmemesine bağlıdır. Bundan dolayıdır ki Thomas Hobbes ölümlü tanrıyı yeryüzünde tesis edilecek Tanrı Krallığı'nın başına yerleştirmekte ve dolayısıyla insanoğlunun varlık tecrübesini egemenin taraf olduğu bir sözleşme ile garanti altına almaktadır.

Hobbes'un Tanrı Krallığı'nın kökeni üzerine tek delili İsrail oğullarının yaptığı sözleşme değildir. Duymaya alışkın olduğumuz üzere ilk günah doktrinine gönderimde bulunarak Hz. Âdem'in yeryüzündeki hayatını ve onun toplam sekiz kişiden oluşan neslini Tanrı Krallığı olarak tanımlamaktadır.³⁶¹ Dolayısıyla aslında insanoğlunun din ve dolayısıyla Tanrı ile kurmuş olduğu ilk etkileşim sayesinde ki egemenlik yeryüzüne Tanrı tarafından tevdi edilmiştir. Hz. Âdem ile başlayan sözleşme süreci Tanrı ve Hz. İbrahim arasında vuku bulan konuşma ile devam etmektedir. Bir önceki açıklamasında Hz. Âdem'in neslini sadece sekiz kişiden ibaret gören Hobbes bu sefer bir sınır koymayarak tüm nesle Kenan ülkesinin vadedildiğini belirtir.³⁶²

³⁶⁰ Hobbes, 302.

³⁶¹ Hobbes, 303.

³⁶² Hobbes, 303.

Thomas Hobbes'un Ahd-i Atik'in Tekvin bölümünden aktardığı uzun ayet sözleşme denilen politik eylemin kökenine dair araştırmayı yaparken aynı zamanda yasa ve otoritenin tanımlarına da ışık tutmaktadır. Çünkü Hobbes'a göre aslında Hz. Âdem ile başlayan bu süreç Hz. İbrahim'e gelindiğinde tam anlamıyla toplumsal bir varoluşun konusu haline gelmiştir. Artık sadece soyut anlamıyla bir cennetten kovulma hadisesini değil, yer yüzünde nesiller boyunca yaşamını sürdürmüş ve insanoğlunun içerisinde seçilmiş özel bir kavmi, bir toprak parçasını, bir yaşam biçimini ve bir nesli sözleşmenin konusu haline getirmiştir. Hz. İbrahim ile somut şekilde çerçevesi çizilen sözleşme sürecinin Hz. Musa ile yenilenmesi sözleşme eyleminin politik anlamda belirginleşmesini sağlayarak otoritenin yeryüzünde belirgin kılınmasını sağlamıştır. Daha önce de yine Hobbes'tan başka bir alıntı ile Hz. Musa ve kavminin Sina Dağı'nda Tanrı ile konuşmasını aktarmıştık. Hobbes burada tekrar aynı hadiseyi dile getirerek "Tanrı'nın özel bir krallığı olarak adlandırılan egemenlik"³⁶³ kavramının içerimini yoğun teolojik gönderimler ile doldurmaktadır.

Hz. Musa peygamber ile yapılan sözleşmenin ayrıcalığı tek başına peygamberin nesline yapılan bir ithafın ötesinde Hz. Musa ile birlikte orada bulunan bir topluluğun da aynı şekilde sözleşmeye dahil edilerek onların itaat konusundaki tercihlerinin belirleyici olmasıdır. Dolayısıyla aslında Tanrı hali hazırda yer yüzü ve tüm insanlık üzerindeki egemenliği beyan etmekle birlikte içlerinden bir halkın istisnai tutulması ve diğer halklara üstün kılınması hadisesi ilk kez vuku bulmaktadır. Bu durumun ayrıcalığı "fakat siz, kendi rızanız ve ahdiniz ile benim olacaksınız; bu ise, onun bütün kavimler üzerindeki olağan sahipliğine bir ektir"³⁶⁴ bağlamında anlamlı olabilmektedir. Dolayısıyla egemenlik ve itaat arasındaki bağlam güçlü bir biçimde politik teolojinin zeminine yerleşmektedir. Bu zemin Hobbes'un nazarında o kadar güçlüdür ki; aslında tam olarak onun politik sistemindeki tüm çıkarımların geçerli bir argüman içerisinde dile getirilmesine imkan oluşturmaktadır.

Düzenli bir şekilde ifade etmek gerekirse: ilk olarak politik sistemin sağlanması ve geçerli kılınması için bir sözleşmenin olması gerekmektedir. Bu sözleşmenin taraflarından bir tanesi uyruklar, yani halk iken bir diğeri egemen olmalıdır. Buna göre;

³⁶³ Hobbes, 303.

³⁶⁴ Hobbes, 304.

uyruklar yaşam haklarını elde etmek ve egemenin hem varlığının gayesi olarak hem de; Hobbes'un uzun uzadıya tartıştığı ve bir bedendeki hastalığa benzettiği, iç savaş tehdidini savuşturmak amacıyla kabul etmek zorunda olduğu bu sözleşme; bir bakıma ilk toplumsal politik eylem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sözleşme neticesiyledir ki hem dünyevi iktidar, egemen, yani ölümlü tanrı gerçek anlamda bir kral niteliği kazanabilirken tıpkı Hz. Musa ve kavmi için söz konusu olması gibi kralın topraklarında yaşayan insanlar da uyruk niteliği kazanır. Tanrı tarafından yaratılan doğa insanın sanatı ile taklit edildiğinde³⁶⁵ bir tür öğrenim süreci karşımıza çıkar. Aslında Hobbes'un politik felsefesi modern anlamda kurumsal bir sekülerliği değil, bilakis Kilisenin yıprattığı din geleneğinin doğru yöntemlerle anlaşılacak tabii teoloji formuna dönüştürülmesini kapsamaktadır. Bu formda din toplumdan ve dolayısıyla politik ortamdan dışlanamaz çünkü köken itibariyle sözleşme denilen politik eylem ilk olarak Tanrı ile peygamberler ve o peygamberlerin kavimleri arasında gerçekleşmiştir. Buna mukabil Hobbes gerçek anlamda krallıktan bahsederken bunun Tanrı Krallığı olması gerektiğini vurgulayarak hem uyrukları hem de krallığı dünyevilikten daha farklı ve ayrı bir forma yerleştirmektedir:

“Yine, bir kutsal kavim ifadesi aynı şeyi doğrular: çünkü kutsal demek, genel değil özel hakla Tanrı'ya ait olan demektir. Bütün yeryüzü, metinde denildiği gibi, Tanrı'nındır; fakat bütün yeryüzüne kutsal denmez, sadece, Yahudiler kavmi gibi, ona özel hizmet için ayrılmış olan kutsaldır. Dolayısıyla, şu tek bir alıntıdan açıkça görülüyor ki, Tanrı'nın krallığı ile kastedilen şey, uyrukların, toplumsal yönetimleri için ve sadece kralları Tanrı'ya değil, aynı zamanda adalet noktasında yek diğerine ve hem barışta hem savaşta diğer kavimlere yönelik davranışlarının düzenlenmesi için, ona tabi olacakların rızası ile kurulmuş bir devlettir; bu, Tanrı'nın kral ve yüksek rahibin, Musa'nın ölümünden sonra, onun tek naibi veya vekili olduğu tam bir krallıktır.”³⁶⁶

Bu noktaya kadar açıkladığımız tüm hususlar netice itibariyle Thomas Hobbes'un politik sisteminin temellerini, amaçlarını ve argümantatif yapılarla varsayımlarının gerekçelerini açıklamayı hedeflemiştir. Sonuç olarak göstermeye çalıştığımız gibi

³⁶⁵ Ayrıntı için *Leviathan*'ın girişinde yer alan sunuş yazısı dikkatle incelenebilir.

³⁶⁶ Hobbes, *Leviathan*, 305.

Hobbes karşısında dinin öğretilerini veya geleneğini değil, bizzat kurum olarak Kiliseyi almış ve Kilise'nin konumunun devlete veya Kral'a zarar vererek insanların toplumsal süreçlerinin tamamlanmasına zarar verdiğini ortaya koymuştur.



5. SONUÇ: KİLİSE DEVLETİNDEN DEVLETİN KİLİSELEŞMESİNE

Tezimiz boyunca detaylıca açıklanmaya çalışılan tüm tartışmalar ışığında gösterdiğimiz gibi Hobbes'un politik felsefesi; teolojik formasyonun dışlanması değil, bilakis tüm sistem içerisinde geçerli yorum yöntemleriyle değerlendirilerek telif edilmesini desteklemektedir. Bu bağlamda kısaca söylemek gerekirse politik teoloji yüzünü geleneksel din inancına ve kurumsallaşmış haliyle Kilise'ye değil, Tanrı'nın yer yüzündeki gerçek temsilcisi olan egemene döndürülmesi anlamına gelmektedir. Otorite yetkisinin el değiştirmesi konusunda ısrarcı olan Thomas Hobbes söz konusu erkin hatalı kullanılmasının sonuçlarını *Leviathan*'ın hemen her bölümünde göstermeye çalışmakta ve bu köklü hatanın hem devletin hem de insanın varoluşunu sınırlandırdığını ve hatta ortadan kaldırdığını iddia etmektedir.

Hobbesçu paradigmanın kilit noktası, egemenlik dolayımında siyasetin en mikro aktörü olarak insanın doğasında yer alan barış ve savaşın sürekli çatışmacı biçimde varolagelmesi değildir. Aslında o, sanki kulağa iki karşıt olguymuş gibi gelen söz konusu unsurların zorunlu olarak birbirlerini içerdiğini ve biri olmadan diğlerinden bahsedilemeyeceğini ortaya koyar. Yani buna göre insan sivil toplum durumunda iken çatışmaya, doğa durumunda iken de barışa meyillidir. Hobbes'un bu bağlamdaki ontolojik vurgusu tam da bu zorunlu içerimler söz konusu olduğunda egemenliğin açığa çıktığını ve egemenlik söz konusu olmadan insanın varlığını devam ettiremeyeceğini göstermektedir.

Egemenlik iddiası tam da Hobbes'un karşı çıktığı gibi Kilisenin elinde değil, devletin yani *Leviathan*'ın elinde bulunmalıdır. Otorite erkinin kapması ve yetkisi bağlamındaki bu tartışma tarafların politik alandaki konumlarına ilişkin radikal bir değişimi önermektedir. Buna göre hem uhrevi hem de dünyevi olarak tek bir yetki sahibinden bahsetmek gerekirken bu yetki sahibi gerçek bir temsilci konumunda yer almaktadır. Bu anlamıyla devletin kiliseleşme yönündeki eğilimi görmezlikten gelinmemelidir. Ortaçağ politik atmosferindeki bu zorunluluğun başta iç savaş tehdidi olmak üzere köklü politik sorunların çözümüne hangi yöntemle yaklaştığına odaklanmak gerekmektedir. Dikkat edilebileceği gibi devlet söz konusu erk ile birlikte aslında Kilisenin kurumsal konumunu da ortadan kaldırmakta ve dolayısıyla dünyevi olarak

Tanrı'nın gerçek temsilcisinin kendisi olduğunu vurgulamaktadır. Şayet Kilise söz konusu yetkiyi kaybederse bu durumda Hristiyan toplumu için temsil mekanizması politik olarak gerçek yetki sahibine yani egemene devredilecek ve dolayısıyla inanç noktasındaki ihtilafların da önüne geçilebilecektir. Politik ihtilafların çözüm arayışı olarak ele alınabilecek toplumsal sözleşmeler hukukun güvencesine dayanmaktadır. Böylece *Leviathan*'ın pek çok pasajında karşımıza çıkan tek tek yasaların ve sözleşme ilkelerinin analiz edilmesi politik alanın meşru sınırlarını ayrıntıları ile belirlemeyi hedeflemektedir.

Dolayısıyla Hobbesçu anlamda egemenlik öncelikli olarak dinin değil Kilise'nin sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Buna göre çağdaş Hobbes yorumcuları için dinin kendisi yerine kurumsallaşma anlamında politik olanın incelenmesinin zorunluluğu daha net bir biçimde anlaşılabilir. Söz konusu politik olan bugünün dünyasında öylesine konumunu güçlendirmiştir ki önceki bölümlerde üzerinde çok kısaca durulan Carl Schmitt'in egemenliğe dair yorumu; sanılanın aksine faşizan bir teorik yaklaşım değil, bilakis modern devleti tanımlama noktasına kendi içerisinde tutarlılık barındıran güçlü bir yaklaşımın argümantatif yapısını göstermektedir.

Thomas Hobbes'un antropolojik çabalarını dikkate aldığımızda doğa durumu varsayımları ve sözleşmecî yöntemlerin onun doğalcılık görüşüne dair literatürde önemli tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini görebiliriz. Bu açıdan bakıldığında kimi çelişiklere İngiliz filozofun eserlerinden ulaşmak son derece olağandır. Hobbes'u aydınlanma geleneği içerisinde değerlendirirken doğalcı görüşlerin temel kaygılarını ele almak aynı zamanda onun teolojik ve felsefî formasyonunu da görmezlikten gelmemeyi gerektirir. Dolayısıyla Thomas Hobbes bir yandan diğer aydınlanmacı düşünürlerin yaptığı gibi evren, fizik ve bilim görüşlerinin kendi çalışmalarına uyarlanmasını denerken bir yandan da kendi programındaki teolojik içeriği ele almaya çalışmaktadır.

Politik temsil problemi politik olanın unsurlarını dikkate alarak incelendiği taktirde doğalcı kaygılar ile doğaüstü olan arasında tarihsel olarak sürüp giden çatışmanın da formunu sunmaktadır. Buna göre sanki teolojik olana yönelik yürütülen bir eleştiri formunun adı olarak anılan doğalcı görüş aslında teolojik olanın bütünüyle terkini desteklemek yerine, teolojik olanın köken itibarıyla doğal olduğu ve doğal olarak anlaşılabilirliğini vurgulamaktadır. Buna göre ister ruh gibi gündelik hayatta soyut içeriği olan kelimeler ele alınsın, isterse Tanrı kavramı gibi felsefe ve teoloji literatüründe

üzerine çokça tartışılan bir kavram incelensin Hobbes'a göre evrenin parçası olması bakımından hepsi maddesel (*concrete/corporeal*) olarak ele alınabilir. Dolayısıyla bir yandan dil tecrübesinin tarihsel süreç içerisinde yüklendiği tecrübi içerimler, bir yandan da felsefi düşünüm sürecinin neticesinde belli kavramların içerimleri doğal yollardan incelenmeli ve yeniden yorumlanmalıdır.

Thomas Hobbes politik teolojinin içerisinde kalmaya çalışarak farklı bir inanç yorumuna ulaşırken doğalcılık görüşlerini sistemin dışında bırakmayı hedeflemez. Fakat *Leviathan*'ın imgesel anlatım yöntemleri dikkate alındığında tartışma yalnızca hümanizm ve aydınlanma felsefeleri içerisinde kalmamakta, dilin tüm imkanları kullanılarak aşkın olanın içeriğine dair güçlü bir akıl yürütme karşımıza çıkmaktadır. İmgesel olanın anlamının açığa çıkmasına ve egemenliğin bizzat aşkın olan bir zemine zorunlu olarak gönderimde bulunmasına dayanarak politik teolojinin bağlamı incelenmelidir. Bu itibarla politik olan aynı zamanda teolojik olandır da. Bu iki kavram arasındaki bağıntı Hobbes'un yöntemiyle dünyevi zeminin doğal akıl yürütmesini desteklerken eleştiriye tabii tutulması gereken bizzat dinin ya da vaz-i olanın tamamen uhrevi gönderimlere büründürülerek çarpıtılmış olmasıdır ki, bu durumda Hobbes'un karşısında kurumsallaşmış Kilise inancı çıkmaktadır.

Yukarıdaki egemenlik ve teoloji problemlerinin incelenmesi noktasında en kritik aşamalarından bir tanesini dil tartışmaları ve dönemin yorumlama akımları içerisinde zikredilen gravürlerin incelenmesi teşkil etmektedir. Dolayısıyla Thomas Hobbes'un çağdaş anlamda analitik felsefe geleneği içerisinde gelen bir filozof olarak ele alınıyor olmasına rağmen yoğun bir biçimde fenomenolojik anlam yüklü imgesel anlatımları kullanması tam da egemenliğin kavramsal içerimine dair kritik bir hususu hatırlatmaktadır. Egemenlik; ister bir çatışma unsuru olarak iki zıt kutbun karşı karşıya gelmesinde, isterse köken olarak çatışma atmosferinin karanlık, korku dolu toplumsal şartlarında dile getirilsin zorunlu olarak aşkınsal bir gönderimi bünyesinde taşımaktadır. Skolastik tecrübe ile hesaplaşma yoluna giren Thomas Hobbes için bu aşkınlık sanılanın aksine tamamıyla metafiziksel gönderime sahip uhrevi bir *aura* ile yüklenmez. Ona göre bu durum tabii bir içimde hem insan yaşantısının hem de teolojinin içerisinde yer almaktadır ve bu durum aslında politik teolojinin içerisinde tabii olarak içilmektedir. Teolojinin tabii yorumunu ele almaktan kasıt; tam da bu anlamıyla belirgin bir otorite yaklaşımının uhrevi olandan değil, tam tersine dünyevi olandan kaynaklandığını

göstermektedir. Fakat burada düşülmemesi gereken bir hata Hobbes'un tamamen seküler bir siyaset görüşünü savunduğudur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi sistemin içerisinde birbiri ile çelişik argümanların bulunuyor olması bu duruma olanak tanısa da bizim kanaatimiz Hobbes'un seküler bir devlet düşüncesini desteklemediği, bunun yerine teolojiyi ve politikayı eşit seviyede sisteminde yeniden konumlandığı yönündedir.

Sonuç itibarıyla kurumsal olarak politik varyasyonlarını toplumun hemen her alanına yaymasıyla Hobbes'un öncelikli hasmı olarak görünen Kilisenin konumu eleştirilmiş ve böylece egemenlik iddiasının gerçek sahibinin Kral yani devlet olduğu ortaya konmuştur. Kilise devletinden devletin kiliseleşmesine giden bu süreçte Thomas Hobbes'a göre güvenli toplumun temelleri atılmış gibi gözüküyor olsa da bugün tartışmaya açık pek çok konu bulunmaktadır.

Tüm bu tartışmalar ışığında Thomas Hobbes'un seküler anlamda modern devletin kurucusu olduğuna yönelik kanı pek çok bakımdan hatalıdır. Thomas Hobbes'un nitelikli bir analizini yapmak bir yandan yalnızca siyaset bilimi literatürü içerisinde kalmadan felsefe tedrisatının da tartışmalara dahil edilmesini gerekli kılmaktadır. Tüm filozoflar için geçerli olduğu gibi Hobbes'un görüşlerini felsefe tedrisatını dikkate alarak telif etmesi hem doğal hem de zorunludur. Ez cümle Thomas Hobbes'u felsefi birikim ve teolojik formasyonun ele almış olduğu problemler dolayımında incelemek onun hakkında yapılacak bir çalışma için kaçınılmazdır.

KAYNAKLAR

- Abramson, Jeffrey. *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. Çeviren İbrahim Yıldız. 3. bs. Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.
- Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. 7. bs. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Baştürk, Efe. *Açılma: İki Leviathan Okuması*. 1. bs. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Bredenkamp, Horst. "Thomas Hobbes's Visual Strategies". İçinde *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, editör Patricia Springborg, 29-60. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe İngiliz Filozofları - İngiliz Görgücülüğü*. Çeviren Aziz Yardımlı. 1. bs. C. 5, ab. İstanbul: İdea Yayınevi, 1991.
- Cuttino, G. P., ve Michael Wilks. "The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists (Review)". *The American Historical Review* 69, sy 4 (Temmuz 1964): 1038-39.
- Eco, Umberto. *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. Çeviren Kemal Atakay. 3. bs. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2017.
- Ferry, Luc. *Gençler İçin Batı Felsefesi*. 5. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2015.
- . *Siyaset Felsefesi*. 1. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 16 (2006): 169-203.
- . *Osmanlı Düşüncesi*. 1. bs. İstanbul: Tire Kitap, 2020.
- Günsoy Kaya, Funda. *Felsefe ile teolojinin kavşağında Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta "Politik Olan"*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Hill, Christopher. *İngiltere'de Devrim Çağı (1603-1714)*. 1. bs. Tarih Dizisi 104. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Hobbes, Thomas. *Elementa Philosophica De Cive = Yurttaşlık felsefesinin temelleri*. 3. bs. Siyasal Düşünce Klasikleri Dizisi. İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık, 2018.
- . *Leviathan*. 13. bs. Kâzım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi 9. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

- . *The Elements of Law, Natural and Politic: Part I, Human Nature, Part II, De Corpore Politico; with Three Lives*. Editör John C. A. Gaskin. World's Classics. Oxford, New York: Oxford University Press, 1994.
- Hobbes, Thomas, William Molesworth, Homer, ve Thucydides. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: J. Bohn, 1839.
- Kantorowicz, Ernest H. *Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*. Çeviren Ümit Hüsrev Yolsal. 1. bs. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018.
- Koselleck, Reinhart. *Kritik ve Kriz: Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı*. 1. bs. Politika Dizisi 11. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.
- Koyre, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957.
- . *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*. Bilim ve Felsefe Metinleri. İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
- Luman, Richard. "The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages By M. J. Wilks (Review)". *Church History* 32, sy 4 (Aralık 1963): 478-79.
- Martinich, A. P. *Hobbes*. Çeviren Akın Terzi. 1. bs. Dünyaya Yön Verenler 18. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- . "The Sovereign in the Political Thought of Hanfeizi and Thomas Hobbes". *Journal of Chinese Philosophy* 38, sy 1 (Mart 2011): 64-72. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2010.01628.x>.
- . *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. 1. bs. UK: Cambridge University Press, 1992.
- Milner, Benjamin. "Hobbes: On Religion". *Political Theory* 16, sy 3 (Ağustos 1988): 400-425.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Çağdaş Siyaset Felsefesi 1. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Çeviren Fikret Işıltan. 5. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Post, Gaines. "The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists. Michael J. Wilks (Review)". *Speculum* 39, sy 2 (1964): 365-72.

- Rogers, G. A. J. “Hobbes and His Contemporaries”. İçinde *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, editör Patricia Springborg, 413-40. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Rose, Matthew. “Hobbes as Political Theologian”. *Political Theology* 14, sy 1 (2013): 5-31.
- Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. 3. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- . *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
- . *The Leviathan in The State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. 1. bs. Global Perspectives in History and Politics 374. London: Greenwood Press, 1996.
- Schulze, Hagen. *Avrupa’da Ulus ve Devlet*. Çeviren Timuçin Binder. 1. bs. İstanbul: Literatür, 2005.
- Skinner, Quentin. *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*. Çeviren A. Emre Zeybekoğlu. 1. bs. Yasa Siyasa. Ankara: Dost Kitabevi, 2018.
- Solmaz Zelyüt. *Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*. 2. bs. Felsefe 20. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Tahsin Görgün. “Modern Devletin Oluşum Süreci: Osmanlı Siyasi Düşüncesi Perspektifinden Bazı Tespitler”. İçinde *I.Türk Tarihi Sempozyumu: Türklerde Devlet*, 55-77. Ankara: Orman ve Su İşleri Bakanlığı, 2018.
- Tsonchev, Tsoncho. *The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr: Essays In Political Theology and Christian Realism*. Montreal, Canada: The Montreal Review E-Publishing, 2018.
- Wilks, Michael J. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 9. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Abdullah Said		CAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		İyi
Eğitim Durumu	Başlama ve Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2006	2010	Haydarpaşa Anadolu Teknik Lisesi
Lisans	2011	2014	İstanbul Ticaret Üniversitesi
	2014	2016	İstanbul Üniversitesi
Yüksek Lisans	2016	2021	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum(lar)	Başlama – Ayrılma Yılı		
1.	2017	2019	Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih		27.08.2021	
İmza			
Adı Soyadı		Abdullah Said CAN	

