

**T.T.C.**  
**EGE ÜNİVERSİTESİ**  
**EGE ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**EDMUND BURKE'ÜN POLİTİKA FELSEFESİNDE**  
**MUHAFAZAKÂRLIK**

**Yüksek Lisans Tezi**

AIDIN MOSANNEN

**DANIŞMAN: DOKTOR ÖĞRETİM ÜYESİ ÖZGÜR SOYSAL**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı**

İZMİR-2018

## ETİK KURALLARA UYGUNLUK BEYANI

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum “Burke’ün Politika Felsefesinde Muhafazakârlık” adlı yüksek lisans/doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

AIDIN MOSANNEN



24/12/2018



T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS

TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

**ÖĞRENCİNİN**

Adı Soyadı : Aydın Mosannen  
Numarası : 9211000 5672  
Anabilim Dalı : Felsefe Tarihi  
Tez Başlığı (Türkçe) : Burke'ün Politika Felsefesinde Muhafazakârlık  
Tez Başlığı (İngilizce) : Conservatism in Political Philosophy of Burke  
Tez Savunma Tarihi : 07.12.2018  
Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık: —

**JÜRİ ÜYELERİ**

**Jüri Başkanı**

Unvan, Adı, Soyadı : Dr. Öğr. Ü. Özgür Savaş  
Karar :  Başarılı  Başarısız  Düzeltme  
İmza : .....

**Jüri Üyesi**

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Mehmet Kuyulu  
Karar :  Başarılı  Başarısız  Düzeltme  
İmza : .....

**Jüri Üyesi**

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Fahri Toktas  
Karar :  Başarılı  Başarısız  Düzeltme  
İmza : .....

**TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ**

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle

Oy çokluğuyla

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Tezli yüksek lisans programlarında düzeltme alan öğrencinin 3 (üç) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

## ÖZET

Edmund Burke muhafazakâr düşüncenin kurucu figürlerinden biridir. Bu çalışmanın hedefi onun politika kavrayışının, genelde muhafazakâr düşünceye atfedilen ve değişime topyekûn karşı çıkan statükocu ve tepkisel bir yaklaşımdan oldukça farklı ve özgün unsurlara sahip olduğunu açığa çıkarmak ve böylelikle onun doğal hak, mülkiyet, özgürlük ve demokrasi üzerine görüşlerinin, modernite eleştirilerinin damgasını vurduğu günümüz politika felsefesi tartışmalarına halen katkıda bulunabilir olduğunu savunmaktır.

Tezde, bu hedefi gerçekleştirmenin Burke'ün politik kavrayışının öncelikle Aydınlanma dönemine dair temel bir inceleme çerçevesine yerleştirilmesiyle mümkün olduğu görüşünden hareket edilmiştir. Dolayısıyla Burke'ün politika felsefesinin değerlendirilmesinden önce, Hume'un akıl eleştirisi ve Rousseau'nun Aydınlanma eleştirisi aracılığıyla onun politika anlayışının epistemolojik dayanakları açığa çıkarılmış ve bu yaklaşımın onu nasıl pathos temelli bir politika kavrayışına götürdüğü gösterilmeye çalışılmıştır.

Son olarak, Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* eserinin odağa alındığı bir tartışmadan hareketle, onun Aydınlanma eleştirilerine uygun bir şekilde, pratik ve uygulanabilir somut değişimleri politik sorunlara çözüm olarak öne sürdüğü ileri sürülmüştür. Böylelikle, onun özgün politik kavrayışının ve muhafazakâr yaklaşımının çağdaş politika tartışmalarına katkıda bulunabileceği özlü bir şekilde savunulmuştur.

## ABSTRACT

Edmund Burke is one of the founding figures of conservative thought. The aim of this study is to reveal that Edmund Burke's political thought has very different and original elements that differ from status quo and a reactive approach that is generally ascribed to conservative thought that is usually understood to be opposing change altogether, thus to argue that his views on natural right, ownership, liberty and democracy are still able to contribute to contemporary political debates shaped by a critique of modernity.

It was argued that the realization of this goal is only possible when the political understanding of Burke was first put into a basic discussion frame on the Enlightenment period. Accordingly, before evaluating Burke's political philosophy through Hume's critique of intellect and Rousseau's critique of Enlightenment, the epistemological foundations of his understanding of politics were elucidated and how this approach led him to a pathos-based policy conception is tried to show.

Finally, based on a discussion of Burke's *Reflections on Revolution in France*, it is argued that, in accordance with the critiques of Enlightenment, he presents practical, viable and tangible changes as solutions to political problems. Thus, in a concise way, it is argued that Burke's original political thoughts and conservative approach have a lot to offer to contemporary political debates.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ABSTRACT .....	iii
GİRİŞ .....	1
AYDINLANMA VE KARŞI AYDINLANMA .....	7
DAVİD HUME'UN AKIL ELEŞTİRİSİ .....	16
JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN MODERNİTE ELEŞTİRİSİ.....	36
EDMUND BURKE'ÜN POLİTİKA FELSEFESİ .....	49
DEVİRİM CEMİYETİ ELEŞTİRİSİ .....	63
DOĞAL HAKLAR .....	71
MÜLKİYET .....	79
ÖZGÜRLÜK.....	85
DEMOKRASİ.....	91
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA .....	114
ÖZGEÇMİŞ.....	117

## GİRİŞ

Sistemde değişiklik yapmayı reddediyor değilim ancak değişiklik yaptığımda bile bu değişikliği, esasen muhafaza etmek gayesiyle yapmam gerek. Çektiğim büyük sıkıntılar derdime deva olmalı. Burada atalarımızın yolundan gitmeliyim. Binanın mevcut tarzına mümkün olduğunca yakın tarzda bir tadilat yolunu seçmeliyim.<sup>1</sup> Edmund Burke

İyi bilindiği gibi Immanuel Kant Aydınlanmayı “insanın kendi suçuyla içine düştüğü ergin olmayış durumundan çıkması” olarak tanımlamış ve tanınması gereken yegane otoritenin akıl olduğunu ve insanın ergin olma durumuna ancak aklını kullanma cesaretini göstererek ulaşabileceğini savunmuştur. Bu perspektiften Aydınlanma dönemi önyargılara, dogmalara, geleneğe karşı bir eleştiri çağı olarak görülmüştür. Nitekim başta Kant olmak üzere Aydınlanma filozofları da kendilerinden önce gelen tüm öğretileri yeniden gözden geçirmişler ve akılı edilgen durumundan kurtarmayı, onu etken ve yapıcı bir duruma getirmeyi kendilerine görev edinmişler ve böylelikle “Aydınlanma düşüncesinde akla, insanın her türlü dışsal belirlenimden bağımsız, etkin, eleştirel ve değiştirici yeti anlamı” kazandırmışlardır.<sup>2</sup>

Öte yandan modernite ve onu temel aksını teşkil eden Aydınlanmaya yönelik eleştiriler, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısındaki meydana gelen dünya savaşları, soykırım gibi olgular sonrası iyice şiddetlenmiş ve bu eleştiriler postmodernizmin Aydınlanmayı topyekün reddedişiyile zirveye ulaşmıştır. Hatta çağdaş felsefeye, modernitenin ve özellikle onun ana aksı olarak Aydınlanma düşüncesinin (akla atfettiği otorite ve ilerleme iddiası başta olmak üzere tüm tezlerinin) yoğun bir şekilde eleştiriye

<sup>1</sup> Edmund, Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev.Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara, 2016, s.336.

<sup>2</sup>Ağaoğulları, Mehmet Ali, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, “Kral-Devletten Ulus-Devlete” üçüncü bölüm “Aydınlanma Düşünceler Yumağı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2.Baskı: Eylül 2009, s.233-236-247.

tabi tutulduğu geniş çaplı bir tartışmanın damgasını vurduğu ve hatta vurmaya devam ettiği söylenebilir. Aslında bu gelişmelerin çok öncesinde, Aydınlanmayı karakterize eden gelişmelere karşı doğrudan Karşı-Aydınlanma başlığı altında toplayabileceğimiz radikal bir yaklaşım hattı da ortaya çıkmıştır. Aklın her zeminde güvenilir ve sarsılmaz bir dayanak olduğu bir dönemde, Aydınlanma karşıtı yaklaşımı, Aydınlanmanın, ilerlemenin biricik ölçütü olarak savunduğu akla cepheden bir saldırı olarak nitelendirmek mümkündür. Aydınlanma karşıtı bu çizginin, esas olarak 18. Yüzyıldan başlayarak Aydınlanma ve özellikle Fransız Devrimiyle ilişkili politik, toplumsal, dinsel ve felsefi değişimleri tersine çevirmeye çalışan muhafazakâr<sup>3</sup> bir hareket olarak ortaya çıktığını kabul edilir.

Aslında modern muhafazakârlık dendiği zaman ilk akla gelen düşünür olan Edmund Burke başta olmak üzere dönemin diğer muhafazakâr düşünürleri de kendilerini bu isimle adlandırmamışlardır ama düşüncelerinin ortak paydasını statükocu bir tutumun karakterize ettiğini yani onların düşüncelerinin temelinde modernleşme sürecinde ortaya çıkan eski ve yeni yaşam biçimleri arasındaki gerilimle ilişkili olarak, eskinin korunması çabasının, bulunduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Elbette Aydınlanma felsefesinin başta akıl olmak üzere temel kavramlarına yönelik günümüzdeki radikal eleştiri çizgisini modern muhafazakâr düşüncenin eleştirisiyle basit bir şekilde bir tutmak mümkün değildir. Ama bireysel aklın norm koyma (“olması gerekeni” bildirme) iddiasına karşıtlığın karakterize ettiği muhafazakâr düşüncenin akıl eleştirisiyle, çağdaş modernite eleştirileri arasında benzerlikleri de görmek mümkündür. Hatta bu açıdan -daha sonra dikkat çekeceğimiz gibi- Burke özelinde muhafazakârlığın bu eleştirisi, Aydınlanmanın 20. yüzyıl eleştirilerinden beslenen çağdaş sosyal bilimler tartışmasına taşınabilir ve onun normatif yerine gerçekçi ve faydacı bir konumu savunan çağdaş sosyal bilimsel yaklaşımların bir öncüsü olduğu savunulabilir. Nitekim günümüz modernite ve Aydınlanma tartışmalarında da muhafazakârların Aydınlanmanın aşırı rasyonalizmine, onun insan doğasıyla ilişkili iyimserliğinden kaynaklanan tehlikelere, insan kimliğinin gerçek toplumsal doğasını görmezden gelen bireyciliğine, gelenek ve

---

<sup>3</sup>Muhafazakârlık ya da conservatism, Latince, “kökü muhafaza etme ve koruma” anlamına gelen *conservare* kelimesinden türetilmiştir.

önyargıya karşı beslediği sert düşmanlığın toplumsal birlik açısından yarattığı sorunlara yönelik eleştirilerine atıfta bulunulur.

Kısacası muhafazakâr yaklaşımın Aydınlanmanın salt aklın gücüne dayanarak nihai bir doğruya ulaşma ve böylece olması gerekeni tasarlama ve inşa etmeye yönelik projesine dair erken dönemdeki itiraz, ikaz ve eleştirilerinin günümüz tartışmalarını karakterize eden sorun ve gerilimlere halen ışık tutabilir olduğunu öne sürmek mümkündür. Bu çalışmanın başlangıç noktasını da muhafazakâr düşüncüyü basit bir şekilde gerici ve tepkisel bir yaklaşıma indirgeme kolaylığına karşı çıkararak onun günümüz tartışmalarına katkıda bulunabilir unsurlarını açığa çıkarma girişimlerinin önemli ve gerekli olduğu düşüncesi teşkil ediyor. Nitekim bu açıdan metnin temel hedefi modern muhafazakâr düşüncenin kurucu figürlerinden Burke'ün politika felsefesinin, hem böylesi girişimlere katkıda bulunabilir olduğunu hem de bu hedef ışığında uygun bir şekilde ele alındığı zaman, genelde muhafazakâr düşünceye atfedilen bilindik yaklaşımlardan (değişime topyekün karşı çıkan statükocu ve tepkisel bir yaklaşımdan) oldukça farklı ve özgün unsurlara sahip olduğunu açığa vurmaktır. Bu hedefi gerçekleştirmenin ise Burke'ün politik kavrayışının öncelikle Aydınlanma dönemine dair temel bir tartışma çerçevesine yerleştirilmesiyle mümkün olabileceğini savunacağız. Zira Burke'ün temellerini attığı modern muhafazakârlık da göreceğimiz gibi açık bir şekilde Aydınlanmanın hem teorik hem de pratik yanına bir eleştiri olarak şekillenmiştir.

Dolayısıyla Burke'ün politika kavrayışını değerlendirmeye geçmeden önce, çalışmanın ilk bölümünde, Aydınlanma tartışması çerçevesinde onun yaklaşımına temel teşkil eden bazı düşünceleri vurgulamak bakımından sırasıyla Hume'un akıl eleştirisi ve Rousseau'nun Aydınlanma eleştirisini ele alacağız. Bu iki figürü seçmemizin sebebi ise Burke'ün bir yandan Aydınlanma aklına dair eleştirileriyle, Hume ve İskoç Aydınlanma felsefesine benzer bir yaklaşımı savunduğunu, öte yandan ise burjuva toplumunun lükslerine ve Aydınlanmanın ilerleme tezine karşıtlık bakımından Kıta Avrupa Aydınlanmacı akımları ve özellikle Rousseau'nun felsefesine yaklaştığı düşüncelere sahip olduğunu vurgulayabilmektir. Elbette Burke'ün hem İskoç Aydınlanma filozoflarına karşı düzenin devamı için otoritenin gerekliliğini savunduğunu hem de

Rousseau'nun eşitlik ve doğuştan özgürlük fikrine açık bir şekilde karşı çıktığını da göreceğiz. Ama Hume'un akıl eleştirisi ve Rousseau'nun Aydınlanma eleştirisi bize Burke'ün politika kavrayışının ve onun bu kavrayışının temelinde olduğunu göstermeye çalışacağımız epistemolojik yaklaşımının özgün yönlerini açığa vurmaya hizmet edecek.

Burke'ün epistemolojik yaklaşımını ve aslında bu yaklaşıma doğrudan bağlı olduğunu iddia edeceğimiz politika kavrayışını ele almanın önündeki önemli bir güçlük onun Batı düşünce tarihindeki sıradışı konumuyla da ilişkilidir. Zira o, siyaset felsefesinde sistematik bir kitap yazmamasına rağmen kendisinden sonra ortaya çıkan ve bugüne değin sürüp gelen, birçok düşünsel tartışmaların kaynağı olan felsefi bir akımın kurucu figürü olarak bilinmektedir. Aslında Burke ilk olarak estetik üzerine *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*<sup>4</sup> adlı kitabıyla tanınmıştır; sonraları Whig Partisi'nin üyesi olmuş, saldığı nam sayesinde parlamenter olarak meclise girmiş ve hayatı boyunca inandığı düşüncelere uygun ve tutarlı bir siyasi duruş sergilemiştir. Aslında Burke'ün ismi daha ziyade Fransız ve Amerika Devrimi meseleleri ve Doğu Hindistan Şirketi tartışmalarıyla anılmaktadır. Ama onun politika kavrayışını değerlendirmekle ilgili esas güçlük, onun politika felsefesinde derli toplu ve sistematik bir çalışma ortaya koymamış olmasından ileri gelir. Burke'ün politik felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda onun mecliste yaptığı konuşmalar ve yazdığı mektuplardan başka kaynak bulunmamaktadır. Nitekim onun - bizim de temel kaynağımızı teşkil edecek olan ve- muhafazakâr akımının manifestosu olarak görülen *Fransada'ki Devrim Üzerine Düşünceler*<sup>5</sup> başlıklı çalışması aslında gazeteci bir arkadaşına Fransız Devrimi ve bu devrimi meydana getiren zihniyeti göz önünde bulundurarak yazılmış bir mektuptan ibarettir.<sup>6</sup> Ama bu çalışma Burke'ün din,

---

<sup>4</sup> Burke, Edmund, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, Çev.: M. Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yay., 2008.

<sup>5</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, Çev.: Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara, 2016.

<sup>6</sup> Muhafazakârlığın manifestosu sayılan bu mektup, ilk defa Fransız Devrimi sırasında Fransız gazeteci *Charles Jean François Depont*'a yazılmıştı. Charles-Jean-François Depont (1767-96) Fransız bir aristokrattı. Hayatının bir döneminde milletvekili olarak meclise de girmiştir. Depont, Burke'e Fransız Devrimiyle ilgili düşüncelerini sormuştur. Burke, Fransa'da yaşanan olaylarla ilgili fikirlerini beyan etmeye meyilli olmamasına rağmen yine de bir beyefendinin sorularını yanıtsız bırakmak istememiştir. Burke bu mektubu bir sene sonra yani 1790'da bir kitap halinde bastırmıştır. Burke, bu çalışmasını yayınladığı zaman 60 yaşındaydı ve *Whig* partisinin üyesi, bir parlamenter ve aynı zamanda tanınmış bir

siyaset, özgürlük ve haklarla ilgili düşüncelerini sistematik olmasa da açık ve net bir şekilde ortaya koymuş olması bakımından önemlidir.

Göreceğimiz gibi, Burke politikayla ilgili görüşlerini her zaman somut olgulardan hareketle dile getirmeye çalışmıştır. Bu konudaki tezlerini düzenli bir araştırma olarak basmaması, onun rasyonalist düşüncülere karşı düşmanca tavrından kaynaklanmış olabilir. Burke politik bir figür olarak hayatı boyunca soyut düşüncelerin karşısında her zaman pratiği ve uygulamayı ya da başka deyişle rasyonalizmin yerine pragmatizmi yeğlemiştir denebilir. Onun duygu temelli epistemolojisini ele alırken göreceğimiz gibi estetik alanında felsefi bir soruşturma kaleme almış olması, aslında sistematik bir yazım biçimine tamamen uzak olmadığını da göstermektedir. Dolayısıyla biz de onun politika konusundaki görünüşte düzensiz ve çelişkili bir şekilde sergilenen tezlerini, öncelikle onun epistemolojik yaklaşımı temelinde birleştirmeye daha sonra ise bu çerçevede politik meselelerle ilgili belli başlı temalar altında değerlendirmeye çalışacağız.

Bu yolda önyargı ve âdetlere faydacı ve deneyci olarak nitelendirebileceğimiz bir epistemolojik yaklaşımının ana hatlarını ortaya koymaya çalıştığımız bir bölümden sonra, onun bu yaklaşımı çerçevesindeki politika kavrayışının en önemli bileşenleri olduğunu öne süreceğimiz “devrim”, “doğal hak”, “mülkiyet”, “özgürlük”, ve “demokrasi” üzerine düşüncelerini serimlemeye ve tartışmaya geçeceğiz. Elbette bu görüşlerini metnin temel hedefine de uygun olarak birbirleriyle bağlantılı olarak ele alma yoluna gideceğiz. Dolayısıyla onun devrimci düşüncelere ve doğal hak kuramcılarına yönelik eleştirilerini onun deneyimden çıkan pratik bilgeliği ve toplumsal hakları vurgulayan ampirik bir yaklaşımı nasıl tercih ettiğini açığa vurmaya üzere ele alacağız. Daha sonra ise Burke’ün bu yaklaşımının, onun mülkiyet, özgürlük ve demokrasi hakkındaki düşüncelerini de doğrudan şekillendirdiğini iddia edeceğiz. Benzer şekilde, Burke’ün mülkiyet ve özgürlük kavrayışlarını birbirleriyle bağlantılı bir şekilde ele almak suretiyle onun neden kusursuz ve mükemmel bir demokrasi modelini

---

yazar ve gazeteciydi. O, bu çalışmasında yer alan ve Fransız Devrimine –onun temelinde bulunan zihniyete- yönelik sert eleştirileri nedeniyle silah arkadaşı olan Fox ve devrim sonrası Fransa’nın, Kurucu Meclis’inin faaliyetlerine sempati duyan eski yol arkadaşlarından ayrı düşmüştür.

reddettiğini ve bunun onun özgün politika kavrayışını nasıl belirlediğini açık kılmaya çalışacağız.

Böylece Burke'ün aslında mutlak bir monarşi ve mutlak bir demokrasi arasındaki üçüncü bir seçeneğe nasıl monarşiden yola çıkılarak gelinebileceğini savunduğunu göstermeye çalışacağız. Sonuç olarak, onun bu konudaki yaklaşımının - yüzü geçmişe dönük organik bir toplum anlayışına bağlı olması gibi- bazı yönlerinin, günümüz politika düşüncesi bağlamında haklı olarak çok tartışmalı içerimlere sahip olduğuna dikkat çekeceğiz. Ama onun çağdaş Aydınlanma eleştirilerine uygun bir şekilde politik sorunlarla ilişkili olarak pratik ve uygulanabilir somut değişimleri çözüm olarak öne sürmekte olduğunu ve böylelikle onun özgün politik kavrayışının muhafazakâr yaklaşımın çağdaş politika tartışmalarına katkıda bulunabilecek unsurlarını da özlü bir şekilde ortaya koymakta olduğunu savunacağız.

## AYDINLANMA VE KARŞI AYDINLANMA

1688 İngiliz Devrimi'nden 1789 Fransız Devrimi'ne kadar olan süreç genel olarak Aydınlanma Çağı olarak tanınmaktadır. Bu dönemin düşüncesinin karakteristik özelliği, doğa bilimi ve fizikte elde edilen çığır açıcı başarıların ahlak ve siyasete uygulanması çabasıdır. Doğa bilimleri ve teknolojideki ilerlemeler, yeni bir düzenin inşa edilebilmesi imkânını doğurdu. Bir başka ifadeyle, Aydınlanmayla beraber bilimin dünyayı anlama çabasının yanı sıra, bilimin uygulamacı yönü, yani dünyayı değiştirebilme gücünü kullanabilme imkânı da ortaya çıktı.<sup>7</sup> Doğa bilimlerinin -bir tür makine gibi algılanan- doğaya hakim olan yasaları keşfetme çabasına benzer bir şekilde, Aydınlanma filozoflarında da insan doğasına hakim olan yasaların keşfedilebileceği ve bunların sosyal hayata, ahlak ve politika bilimlerine uygulanabileceği düşüncesi gelişti. Bu düşünce baskıcı, akılcı olmayan eski rejimlerin yıkılarak tekrardan inşa edilebileceği inancını pekiştirdi.<sup>8</sup> Bu açıdan Aydınlanma felsefesinin temelinde aklın gelişmesiyle insan hayatının nitelik bakımından daha iyi bir duruma getirilebileceğine yönelik bir ilerleme düşüncesi bulunur diyebiliriz.

Nitekim Aydınlanma felsefesinin en özlü tanımı bulabileceğimiz Kant'a göre Aydınlanma, bireyin dış güçlerin baskısına maruz kalmaksızın sadece kendi aklına dayanarak başkalarının aklına ve iradesine başvurmaksızın, hakikate ulaşmanın yollarını aramasıdır: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır."<sup>9</sup> Ona göre bu ergin olmayıştan kurtulmanın yolu, insanın kendi aklını kullanma cesaretini (*sapere aude*) kullanmasından geçer. Yani Aydınlanmacı felsefenin amacı insana kendi aklını

<sup>7</sup> Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi Aydınlanma Çağı*, çev.: Erol Esençay, İlya Yayınları, İzmir, 2001. Kilise otoritesinden kurtulma ancak tanrı merkezli düşüncenin yerine insanı merkeze yerleştiren bir dünya görüşü aldığı anda gerçekleşti. Bu da ister istemez bireyciliğin yükselişine ve bu bireyciliğin neden olduğu politik düzenlerin ortaya çıkmasına yol açtı. Böylece bilimin otoritesi, kilisenin otoritesinin yerini aldı; kilisenin yerini devlet aldı. Bu nedenledir ki modern devletin ortaya çıkışı, Rönesans'tan sonra gelen Aydınlanma çağının ortaya çıkışıyla eşzamanlıdır.

<sup>8</sup> Hampson'un *Aydınlanma Çağı*'ndan Aktaran Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşılığında Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara, 2010, s.62 : "Newton, nasıl ne yapacağı belli olmayan ve çoğunlukla habis doğal güçlerin yerine akılcı bir doğa kanunu koyduysa, Locke da insan zihninin işleyişinin bilimsel kanunlarını bulmuş gibi görünüyordu. Bu işleyiş sayesinde, daha mutlu ve daha akılcı bir toplum yaratmak olanağı ortaya çıkıyordu".

<sup>9</sup> Kant, Immanuel, *Aydınlanma Nedir*, çev.: Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları, Remzi Yayınevi, 1983, s.213.

kullanma cesaretini aşılama ve böylece ona kendi hayatını ve kaderini belirleme gücünü geri kazandırmaktı. Bundan dolayı eski akılsallık ve onunla iç içe geçmiş olan kurumlar ile âdetler yıkılmalıdır ki onların yerine Aydınlanma akıllı yeni değerlerin oluşmasına rol alabilsin ve toplumun yeniden inşasına yol gösterici olabilsin.

Böylece Aydınlanma önyargılara, dogmalara, geleneğe karşı bir eleştiri çağıdır. Nitekim Aydınlanma filozofları da kendilerinden önce gelen tüm öğretileri yeniden gözden geçirmişler ve skolastik felsefenin mutlak hakikat anlayışından ve teolojik epistemolojisinden meydana gelen edilgen zihniyeti değiştirmeye çalışmışlardır. Onlar feodal düzenden kurtulmak ve burjuva düzenine geçmek için akıllı edilgen durumundan kurtarmayı, onu etken ve yapıcı bir duruma getirmeyi kendilerine görev edinmişler ve böylelikle “Aydınlanma düşüncesinde akla, insanın her türlü dışsal belirlenimden bağımsız, etkin, eleştirel ve değiştirici yeti anlamı” kazandırmışlardır.<sup>10</sup> Nitekim Cassirer bu akıl kavrayışı sayesinde Aydınlanmanın, olanaksız olduğu düşünüleni yapmanın aslında mümkün olduğu inancını kazandırdığını belirtir. Aydınlanma döneminin amacı akıl gücüne dayanarak nihai bir doğruya ulaşmak ve böylece olması gerekeni tasarlamak ve inşa etmektir.<sup>11</sup>

İsaiah Berlin'e göre bu amacı mümkün kılan Aydınlanma felsefesi üç önerme üzerine temellendirilmiştir: Birincisi basit bir şekilde tüm soruların cevaplanabilir olmasıdır yani diğer bir ifadeyle eğer bir cevap yoksa ortada bir soru da yoktur. Bir sorunun cevabını biz bilmiyorsak bile başka birisi bu sorunun cevabını biliyor olabilir. İkincisi, bilinen cevapların her akıl sahibi varlık tarafından öğrenilebilir ve aynı zamanda öğretiler olabilir olmasıdır. Dolayısıyla tüm bu cevaplar da ancak rasyonel araç ve yöntemler kullanılarak elde edilebilir. Üçüncü önerme ise tüm cevapların birbiriyle uyumlu olmasıdır. Bir başka deyişle, bir sorunun doğru cevabı, başka bir sorunun doğru cevabı ile çelişkili bir duruma yol açamaz. O halde, Aydınlanma rasyonalizminde her bir sorun için tutarlı ve tek bir cevap bulunması şarttır. Bu yüzden Aydınlanma, eski yöntemlerle, insanların temel sorunlarına cevap verilemez olduğuna inanır. Vahiy ve

<sup>10</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, “Kral-Devletten Ulus-Devlete” üçüncü bölüm “Aydınlanma Düşünceler Yumağı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2.Baskı: Eylül 2009, s.233-236-247.

<sup>11</sup> Casirer, Ernest, *Rousseau, Kant, Goethe*, çev.: Mustafa Tüzel, İstanbul, 2014, s.95-99.

sezgiyle doğru cevaplara ulaşmak imkânsızdır, çünkü farklı farklı insanların sezgileri de birbirlerinden farklıdır. O zaman doğru cevaplar inanç ilkelerine ve diğer insanların aklına dayanarak elde edilemez, bu yüzden tek bir yol vardır o da rasyonalizmdir. Rasyonalizm, aklın doğru kullanımudur. Berlin'e göre, rasyonalizm, mantık ve matematik bilimlerde dedüktif ve doğa bilimlerde endüktif yöntemlerin doğru kullanımudur. Hayat ya da doğa, akıl sahibi bir varlığın birleştirebileceği bir bulmaca parçası gibidir. Aydınlanma rasyonalizmine göre insan sadece doğru yöntemleri kullanarak, doğru cevaba ulaşabilir.<sup>12</sup>

Böylece insanın her geçen gün akıl gücüne dayanarak daha iyiye doğru ilerlemesi aydınlanma filozoflarına göre kaçınılmaz bir gerçek ve ne pahasına olursa olsun sonul bir hedefti. Akıl başka bilimlerde yaptığı gibi nasıl doğa bilimleriyle doğanın yasalarını keşfedip doğaya hakimiyet kurabildiyse aynı akıl toplum yasalarına yönelip onlara hakim olan yasaları bulup toplum üzerinde de aynı tasallutu kurabilirdi. Onlar, geçmişe özlem duymanın ve geçmişe ilişkin nostaljik düşüncelerin hiçbir gerçeklikle hiçbir payının olmadığını düşünmekteydiler, öte yandan zaman ilerledikçe insanın yaşam koşullarının daha iyiye doğru gittiğinin kanısındaydılar. Aydınlanma düşünürlerine göre insanın yaşam kalitesindeki değişimler ve ilerlemeler ancak sanatta ve bilimdeki ilerlemeyle mümkün olmaktadır. Başka deyişle bu ilerleme insan aklının karşısındaki bütün engelleri aşmak ve her şeyi kontrol edebilmek için amansız ilerlemesinden ibarettir. Onlara göre bütün bu gelişmeler ve yetkinleşme insana daha mutlu ve rahat bir yaşama sahip olma yolunda yardımcı olmuş ve bu yüzden de 18. Yüzyıl Avrupa burjuvazisinin karakteristik özelliği mutlu ve lüks hayata sürdürmeye aşırı eğilim haline gelmiştir denebilir.

Aydınlanma felsefesi ve rasyonalizminin genel özelliklerine dair bu görüşlere karşı, Aydınlanmanın sistematik ve homojen bir felsefe yapısı göstermediğine da dikkat edilmelidir. Yani Aydınlanma düşüncesinde tek, tutarlı ve homojen bir gelenek tespit etme beklentisi boşuna olacaktır. Farklı ülkelerde farklı Aydınlanma düşünceleri ortaya

---

<sup>12</sup>Böylece Berlin'e göre dünyayı yöneten bir dizi genel ilke vardır. Bu genel yasalar, canlı ve cansız doğa, olaylar, yaşam, tüm toplumlar, çağlar ve uygarlıklar üzerinde hüküm sürmektedir. İnsanlığın kötü durumlara düşmesi ancak bu yasalardan sapmayla gerçekleşebilir. Berlin, Isaiah. *Romantikliğin Kökleri*, çev.: Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s.41-43.

çıkmıştır. Bu açıdan İngiliz-İskoç, Fransız, Alman ve hatta İspanyol ya da Amerikan Aydınlanmalarından bahsedilebilir. Mesela Gökberk'in ifadesiyle, "daha çok sakin bir bilimsel araştırma havası içinde gelişen İngiliz Aydınlanma felsefesine karşılık, Fransız Aydınlanma felsefesi şimdiye kadarki anlayış ve görüşleri kıyasıya yıkmak isteyen bir *savaş felsefesidir*: Kışkırtıcıdır, inkârcıdır; göreceği işte kendisine büyük güveni olduğu için de dogmatiktir".<sup>13</sup>

Bu açıdan Aydınlanmanın bir düşünceler yumağı olduğunu ve böylelikle farklı Aydınlanma yorumlarına göre farklı aydınlanmalarla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Hatta akıl çağı olarak da tanımlanan Aydınlanmada, akla verilen değer ve güvenin de her zaman eşit olmadığını görmek mümkündür. Nitekim Aydınlanma felsefesini, Kıta Avrupası Aydınlanması ve İskoç Aydınlanması olarak ikiye ayırma yoluna giderek anlamaya çalışan Stephen Davis'e göre, bu iki felsefi tutum arası en belirgin farklılık, felsefi ve teknik anlamıyla akla verilen değer ve dönemin meselelerine farklı epistemolojik yaklaşımlardan kaynaklanır. Kıta Avrupası Aydınlanma düşünürlerine karşı olarak İskoç Aydınlanması düşünürleri, insan bilgisinin kaynağını salt aklın sınırları içerisinde değil duyuşsal veriler ve deneyimden elde edilen deneyimsel bilgide de buluyorlardı. Bu sınıflamada, Kıta Avrupası Aydınlanma felsefesinin soyut aklın gücüne kayıtsız şartsız güvenine karşılık, İskoç Aydınlanması, aklın yanında duylara da önemli bir yer veriyordu. Dolayısıyla Davis'e göre Kıta Avrupası planlanmış ve tasarlanabilir bir dünyayı tanımlarken İskoç düşünürü kendiliğinden ve planlanmamış olana vurgu yapmaktaydı. Birincisi insan iradesiyle kurulan dünyadan söz ederken ikincisi tesadüf üzerinde kurulana vurgu yapmaktaydı. Hume'da da gördüğümüz gibi İskoç Aydınlanma düşünürleri Kıta Avrupası Aydınlanma düşünürlerinin aklın sınırlı bilgi edinme tarzına karşı, bilginin duylar vasıtasıyla yani deneyim yoluyla elde edildiği kanısındaydılar. İskoç Aydınlanma filozofları Locke'un mirasçıları olarak aklın tek başına ve dış dünyaya kapalı durumda a priori doğrulukları elde etme iddiasını reddetmekteydiler:

Bilgi kuramı açısından, Locke'un sistematize ettiği duyumcu psikolojiye dayanan ampirist yaklaşım, İskoç Aydınlanması düşünürleri için de temel başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Ancak bu temel üzerinde yükselen bilgi

<sup>13</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 14. baskı, İstanbul, 2003, s.311.

kuramı ve moral felsefe Kıta Avrupası Aydınlanma düşüncesinden farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Bu farklılık, temelde akla duyulan güvene ve aklın gücüne yönelik eleştiriler etrafında şekillenmektedir.<sup>14</sup>

Bu iki Aydınlanma kavrayışı, toplumsal hayata dair teorilere de yansımış ve iki farklı yaklaşım meydana getirmiştir. Kıta Avrupası Aydınlanma düşünürleri hemen her konuda yıkıcı ve devrimci bir yaklaşım sergilerken, İskoç Aydınlanma düşünürleri tedrici ve yavaş adımlarla reformcu bir anlayışı savunuyordu. İskoç Aydınlanma filozofları doğuştan ideler düşüncesini kökten reddettikleri için insan hayatı ve toplumsal meselelerde kesin ve mutlak hakikate ulaşmanın olanaksız olduğunu düşünüyorlardı. Bundan dolayı aklın kesin tavırları ve sürekli müdahalesinin, değişen dünya söz konusu olduğunda, büyük ve geriye dönüşsüz hatalara yol açabileceğini düşünmekteydiler. Ayrıca İskoç Aydınlanması düşünürlerine göre Hume'un da vurguladığı gibi, ahlaki kuralların kaynağı da kendi başına akıl değildir. Söz konusu eğer insan ve insanın doğası ise akıl her zaman tutkunun kölesi olmuştur. İskoç Aydınlanma düşünürleri ahlaki ve politik alana ait bütün tezlerini akla değil gelenek, fayda, duygu ve imgelem gibi unsurlara dayandırmışlardır. Onlara göre akıl tek başına insan doğasıyla ilgili karar vermede merkezi bir role sahip değildir. İskoç Aydınlanma düşünürleri insan doğası ve insanlar arası ilişkilerden meydana gelen varsayımların toplumsal yaşamımızdan yani deneyimden soyutlanmasına karşı çıkmaktaydılar. Onlar doğa durumu ve toplumsal sözleşme gibi akılcı temeli olan kavramların soyut aklın ürünü olduğunu ve yaşadığımız dünyayla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını düşünüyorlardı. Onlar için temeli ampirik olmayan insan doğası anlayışı yanlıştır.<sup>15</sup>

Aydınlanma düşüncesinin eş türden bir hareket olarak ele alınamaz olduğunu gösteren bu farklılıkların yanı sıra daha en başından Aydınlanmayı karakterize eden gelişmelere karşı doğrudan Karşı-Aydınlanma (*Counter-Enlightenment*) başlığı altında toplayabileceğimiz radikal bir yaklaşım hattı da ortaya çıkmıştı. Aklın her zeminde güvenilir ve sarsılmaz bir dayanak olduğu bir dönemde, Aydınlanma karşıtı yaklaşımı, Aydınlanmanın ilerlemenin biricik ölçütü olarak savunduğu akla cepheden bir saldırı olarak nitelendirmek mümkündür. Günümüzde özellikle Isaiah Berlin'in çalışmaları

<sup>14</sup>Duman, Fatih, "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt. 61, sayı.1, 2006, s.139.

<sup>15</sup>A.g.e., s.146.

sayesinde iyi bilinir hale gelen bu terim genel olarak, Aydınlanma karşıtı kültürel (Romantik sanat hareketi) ve politik hareketleri de (Rousseau'nun politik yaklaşımı) kapsar bir şekilde kullanılmaktadır. Aydınlanma karşıtı bu çizginin, esas olarak 18. Yüzyıldan başlayarak Aydınlanma ve özellikle Fransız Devrimiyle ilişkili politik, toplumsal, dinsel ve felsefi değişimleri tersine çevirmeye çalışan muhafazakâr<sup>16</sup> bir hareket olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Aslında modern muhafazakârlık dendiği zaman ilk akla gelen düşünür olan Burke başta olmak üzere dönemin diğer muhafazakâr düşünürleri de kendilerini bu isimle adlandırmamışlardır.<sup>17</sup> Bu terim 1815 sonrası dönemde Chateaubriand tarafından genel olarak sağcılığı tarif etmek için kullanılmıştı. Muhafazakârlık, yaygın olarak Almanya'da 1830'larda ortaya çıkmış ve 1835'te İngiltere'de benimsenmiştir. Benton'un ifadesiyle:

Muhafazakâr terimi, siyasal anlamı ile önce Fransızca'da ortaya çıktı. Restorasyon'da doğdu ve ilk olarak 1818'de Chateaubriand tarafından kurulan uçtaki bir gazetede, *Muhafazakâr*'da kullanıldı. İngiltere'de *Conservative party* -bu adlandırma, ilk kez J.W Croker'in Ocak 1830'daki bir makalesinde görülür- 1830'lu yıllarda *Tory* partisinin yerine geçti. Terim, aynı sıralarda Almanya'daki siyasetin günlük sözcük dağarcığına girdi ve birkaç yıl sonra Batı Almanya'nın bütününe yerleşen bir terim haline geldi.<sup>18</sup>

Bu terim Benton'a göre günümüzde İngiltere'de saygınlık taşıyan bir sıfat olarak kabul edilse bile aslında farklı dönemlerde farklı anlamlar taşımıştır. Örneğin Thatcher muhafazakârlığı ile Disraeli'nin muhafazakârlığı aynı anlama gelmediği gibi Burke'ün muhafazakârlığı da onlarla aynı şey olarak değerlendirilemez.

Her hâlükârda muhafazakâr öğretinin 18. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da burjuva sınıfının değişim isteğine bir tepki olarak geleneksel toplumsal düzenini korumak için ortaya çıkmış olduğunu söylemek mümkündür.<sup>19</sup> Nitekim Burke'ün

<sup>16</sup>Muhafazakârlık ya da conservatism, Latince, "kökü muhafaza etme ve koruma" anlamına gelen *conservare* kelimesinden türetilmiştir.

<sup>17</sup> Benton'un da söylediği gibi: "Muhafazakâr düşünencinin kendini oluşturduğu dönemde Burke ve Joseph de Maistre gibi ilk temsilciler muhafazakâr kelimesini hiç kullanmadılar, ancak daha sonra Tocqueville gibi düşünürleri daha sonra derinden etkileyen çerçeveyi oluşturdu." Güler, E. Zeynep, "Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa", içinde:, Örs, H. Birsen (der.) vd., *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.125.

<sup>18</sup> Beneton, Philippe, *Muhafazakârlık*, çev.: Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.7.

<sup>19</sup> A.g.e., s.10.

muhafazakârlığı da döneminin tarihsel sorunlarına ve özellikle gelenek ve görenekler bağlı eski yaşam biçimlerini tehdit eden modernleşme sürecine karşı bilinçli bir tepki olarak anlaşılabilir. Burke düşüncesinde de göreceğimiz gibi, genel olarak muhafazakâr düşünce eski ve yeni yaşam biçimleri arasındaki gerilimle ilişkili olarak, eskinin korunması çabasında temellenmiş, yani statükocu bir tutumu benimsemiştir. Bu düşünce çizgisine göre mevcut düzenin, eski düzenin bir uzantısı olarak çoğunluğun yararını sağlayabilecek en iyi düzen olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Muhafazakâr düşünürlere göre sivil toplum, geleneksel bir uzlaşımın eseridir. Bu sivil toplumun temelini de din ve süregelen kültür ve âdetler oluşturmuştur. Burke, statükoyu ya da diğer ifadeyle mevcut düzenin muhafaza edilmesinin gerekliliğini şöyle açıklar: “Böyle bir toplumun yarattığı anayasa sadece hükümet biçimini ortaya koyan yapay bir belge değil, toplumda mevcut sosyal güçler arasında tarih ve gelişmelerin doğal olarak ortaya çıkardığı mükemmel ilişkileri gözetten bir dengedir.”<sup>20</sup> Burke, yüzlerce sene birikmiş deneyimlerin yok edilmesinin her şeyin topyekûn bozulmasına neden olabileceğini söyler. Göreceğimiz gibi Burke’e göre, devrimcilerin aksine esas yapılması gereken şey, öncelikle toplum yapısını olduğu gibi almak sonra doğal gelişmenin ortaya çıkardığı koşullara uygun olarak onun genel biçimini ve çeşitli, parçalar arasındaki ilişkileri dikkatli ve nazik biçimde uyumlaştırmaktır.<sup>21</sup>

Dolayısıyla bizim de vurgulamaya çalışacağımız gibi aslında, Burke’ün muhafazakârlığı, değişime topyekûn karşı çıkmaktan ziyade belli ölçüde reformculukla uyuşmaktadır. Ona göre, bir düzeni korumanın ve kanlı savaşlar ve devrimlerden sakınmanın tek yolu, ihtiyatlı değişimlere kucak açmaktır. Elbette bu yolda muhafazakâr akım Aydınlanma’nın felsefi düşünme tarzına, doğal hukuk düşüncesine, burjuva devrimci düşünce ve davranış biçimlerine açıkça cephe alacaktır. Dahası muhafazakâr düşünce, Aydınlanmanın dinsel önyargılara karşı “tarihe, akıl yoluyla keşfedilecek doğa yasalarının egemen olduğu” biçimindeki tezini de açıkça reddeder.<sup>22</sup> Zira muhafazakâr düşünceye göre dinin toplumu kurma ve koruma yönündeki asli işlevi asla göz ardı edilemez. Bu açıdan muhafazakâr düşüncenin toplulukların ve cemaatlerin

---

<sup>20</sup> A.g.e., s.121.

<sup>21</sup> Aktaran Güler, E. Zeynep, *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal ideolojiler*, s.121.

<sup>22</sup> Güler, E. Zeynep, *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal ideolojiler*, s.122.

dinden ayrı olarak düşünülmesini de her zaman yanlış bulduğunu söylemek gerekir. Zira bu düşünceye göre tarihsel değişim sürecinde inancın bireyselleştirilmesi, yani dinin bireysel bir zeminde ele alınmaya başlanması, dinin koruyucu yanlarından vazgeçmek anlamına gelir. Aslında önemli olan husus, dinde olduğu gibi tarihsel kurumların da insan gücünün dışında olan niteliğinin farkına varılması, yani onların, deyim yerindeyse, “insan eliyle yapılmadığını”, bilakis uzun bir tarihsel süreç sonucu gelişip evrimleşmiş olarak ortaya çıkmış olduğunu kabul etmektir.<sup>23</sup>

Nitekim benzer bir şekilde, epistemoloji bakımından da muhafazakâr düşünürlerin, Aydınlanmanın soyut akıl anlayışını ve özellikle Locke’dan Hume’a ampirizmin zihinde doğuştan hiçbir idenin olmadığını göstermek adına savunduğu *tabula rasa* fikrini yadsıdığını görürüz. Genel olarak söylemek gerekirse, onlar, ampirizmin bu tezine karşı aklın doğuştan idelere sahip olduğu; insanın ilk günah yüzünden kusurlu doğduğu ve tanrısal aklın ona yol gösterici olduğu kanısındadırlar. Kilise ve Kutsal Kitap’ın otoritesinin yerine doğanın ve aklın otoritesini yerleştirmeyi amaçlayan Aydınlanmayı ise tanrı merkezli eski düzenin yerine insan merkezli bir dünya görüşünü geçirme çabası karakterize eder ve bu yolda insan aklı, tanrısal ve tarihsel akılsallığı yerinden etmeyi amaçlar. Buna karşılık muhafazakârlığı ise en temelde bireysel aklın norm koyma (“olması gerekeni” bildirme) iddiasına karşıtlığın karakterize ettiğini söylemek mümkündür. Hatta bu açıdan muhafazakârlığın bu eleştirisini, Aydınlanmanın 20. yüzyıl eleştirilerinden beslenen çağdaş sosyal bilimler tartışmasına bağlamak ve Güler’in dikkat çektiği gibi, toplumu olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi araştırmaya yönelen muhafazakârlığın, “normatif değil gerçekçi ve faydacı bir konumu savunmuş, bu anlamda modern sosyal bilimlerin temellerini atmış” olduğunu söylemek mümkündür.”<sup>24</sup>

Nitekim günümüz modernite ve Aydınlanma tartışmalarında da muhafazakârların Aydınlanmanın aşırı rasyonalizmine, onun insan doğasıyla ilişkili iyimserliğinden kaynaklanan tehlikelere, insan kimliğinin gerçek toplumsal doğasını görmezden gelen bireyciliğine, gelenek ve önyargıya karşı beslediği düşmanlığın

---

<sup>23</sup> A.g.e. , s.131-132.

<sup>24</sup> A.g.e. , s. 124.

toplumsal birlik açısından yarattığı sorunlara yönelik eleştirilerine<sup>25</sup> atıfta bulunulur. Elbette Aydınlanmayı homojen bir yaklaşım olarak ele almanın sorunlu olması gibi Aydınlanma karşıtı düşünürleri de tek bir düşünsel yaklaşımın örnekleri olarak anlamaya çalışmak mümkün değildir. Açık olan bir husus, Aydınlanmanın (ve onunla ilgili tartışmaların) ister Aydınlanmaya karşı olsun isterse onu desteklemeye yönelsin kendisinden sonra gelen bütün yaklaşımlara doğrudan ya da dolaylı olarak derin bir etkide bulunmuş olduğudur.

Nitekim Burke'ün temellerini attığı modern muhafazakârlık da göreceğimiz gibi açık bir şekilde Aydınlanmanın hem teorik hem de pratik yanına bir eleştiri olarak şekillenmiştir. Ama bize göre, bu tartışmalar içinde dikkat edilmesi gereken bir husus, Burke'ün muhafazakârlığı, onu doğrudan karşı Aydınlanma geleneği ile özdeşleştirerek anlamının mümkün olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Burke'ün Aydınlanma aklına dair eleştirileriyle, Hume ve İskoç Aydınlanma felsefesine benzer bir yaklaşımı da savunduğuna dikkat etmek gerekir. Dahası muhafazakâr düşüncenin burjuva toplumunun lükslerine ve her türlü gelişime karşıt olmak bakımından Kıta Avrupa Aydınlanmacı akımlarına yakın yerde durmakta olduğunu da görürüz. Yani Burke'ün muhafazakârlık göreceğimiz gibi özellikle Rousseau'nun Aydınlanmanın ilerleme tezine karşıtlığına benzer bir yaklaşım sergiler.<sup>26</sup> Öte yandan Burke'ün hem İskoç Aydınlanma filozoflarına karşı düzenin devamı için otoritenin gerekliliğini hem de Rousseau'nun eşitlik ve doğuştan özgürlük fikrine karşı çıktığını da görmek mümkündür. Dolayısıyla giriş bölümünde de dile getirdiğimiz gibi, Burke'ün düşüncesinin özgün yönlerini anlayabilmek için, politika kavrayışına geçmeden önce, Aydınlanma tartışması çerçevesinde onun yaklaşımına temel teşkil eden bazı düşünceleri vurgulamak bakımından sırasıyla Hume'un akıl eleştirisi ve Rousseau'nun Aydınlanma eleştirisini ele alacağız. Zira bu eleştiriler çerçevesinde Burke'ün politika

---

<sup>25</sup> Muhafazakârlık, Aydınlanmanın insanın toplumsal yaşamını anlamlandıran mitler ve devam edegelen ritüelleri yok ederek, toplumu istikrarsızlaştıran etkileri de eleştirmiştir. Davis, İstephen, "Aydınlanma", s. 8-9.

<sup>26</sup> Güler'in dikkat çektiği gibi, muhafazakârlara göre, "siyasal ve toplumsal alanda eski düzeni ve eski toplumu bozan şey yalnızca Fransız Devrimi değil, bizzat buhar makinesinin, makineleşmenin, kentleşmenin, nüfus artışının, sanayileşmenin, kapitalizmin ta kendisidir". Güler, E. Zeynep, *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal ideolojiler*, s.123.

kavrayışını, öncelikle onun bu kavrayışının temelinde olduğunu göstermeye çalışacağımız epistemolojik yaklaşımını ele almak suretiyle ilerleyeceğiz.

## DAVID HUME'UN AKIL ELEŞTİRİSİ

David Hume'un felsefesine en büyük etkide bulunan düşünürlerden birisi ünlü doğa filozofu Isaac Newton'dur. Newton'un fizikte uyguladığı devrimci metodu, insanın anlama yetisi analizinde uygulayan Hume, diğer İngiliz ampirik filozoflar gibi felsefeyi bir doğa bilimi haline getirmeyi amaçlamıştır. Böylece Hume, Newton'un uyguladığı bilimsel metodu insan doğasını anlamak için uyguladı. O, Newton'un *Hypotheses non fingo* ("Ben varsayım yapmıyorum") şeklindeki maksimini benimsemekteydi. Hume da Newton gibi varsayımlardan uzak kalmayı sağlam bilimsel bir araştırmanın ön koşulu olarak görmekteydi. *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*<sup>27</sup> çalışmasının da başlığından belli olduğu gibi Hume'un felsefi araştırmasının temel konusu insan doğasıdır. Kendisinin de sürekli vurguladığı gibi araştırmasının güttüğü hedef, kendi dönemindeki ahlak felsefelerinden farklı olarak deneysel yöntemi ahlaki meselelere uygulamaktır. Ona göre kendisinden önceki filozoflar deneye değil kurgulamaya dayalı varsayımsal fikirlere dayanmaktaydılar. Hume'un nezdinde ise ahlak felsefesi insan doğasının bilimi olarak ele alınmalıdır.

Newton'un bilimsel yönteminin, Hume'un zihin araştırması için bir örnek teşkil ettiğini söyledik. Newton'un, "Ben varsayım yapmıyorum." dediğinde kast ettiği şeyin anlamı, Bronowski ve Mazlish'in ifadesiyle, onun,

Doğa denilen olayın temelini oluşturan mekanizma hakkında hiçbir önyargıya sahip olmadığıdır. Çekim kuvvetlerinin oluşumu veya ışığın farklı renklerde yansımalarının nedenleri hakkında hiçbir teori üretmemiştir. Bunlar geçmişte yaşamış soyut düşünce temsilcileri tarafından üretilen felsefi spekülasyonlar olup Newton bunları varsayım olarak adlandırmaktadır.<sup>28</sup>

Şimdi yukarıdaki pasaj modern bilimin her tür ideolojik bakış açısını bir kenara bırakarak yalnızca olgulara dayanan bir yöntemle sınırlı olarak çalışma iddiasını göstermektedir. Nitekim Newton'a göre evren bir makineydi ve o, spekülasyonu ve

<sup>27</sup> Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*, çev.: Ergün Baylan, BilgeSu Yay, Ankara, 2009.

<sup>28</sup> Bronowski, J., Mazlish, B., *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, çev.: E. Ö. Adanır, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.273.

metafiziği geride bırakarak deneye ve gözleme dayanan bir metodu kullanarak olgulardan sonuçlar çıkarıp formülleştirmeye çalışıyordu.

Böylece Hume metafizik temelli teorilerin aksine, Newton'u takip ederek insan doğasının ampirik incelenmesine yöneldi ve insan zihninin bir mekanizma olarak işleyişini açığa vurmaya çalıştı. Hume, bu yolda spekülatif, a priori metafizik bir dünya görüşü yerine bir ampirist-olgucu bir alternatif felsefe oluşturmaya çabalamaktaydı. Onun ampirizmi natüralistti, yani insan doğasının her türlü doğaüstü açıklamasını reddetmekteydi. Nitekim insan zihni doğal bir olgudur ve nasıl doğa felsefesinde doğal bir olgudan deney ve gözlemle değişmez bir yasa çıkarılıyorsa, benzer bir şekilde insan zihninin işleyişinde de bu yöntemle yasalar elde edilebilir. Böylece Hume zihnin içeriklerinin yani algıların nasıl çalıştığını ve basit algıların nasıl birleşerek karmaşık algıları ürettiğini açıklayan yasaları bularak insanın yaşamı, düşüncesi ve eylemlerini açıklamak istiyordu. Mesela o, zihnin temel ilkesi sayılan çağrışımı Newton'un çalışmalarındaki *çekim* yasalarına benzeterek çağrışımın temel yasasını belirlemeye çalışır.

Böylece Hume'un epistemolojisinde bilgi deneye dayanır ve deneyi aşan bilgi mümkün değildir. O da diğer ampirist öncelleri gibi bilginin kaynağını dış dünyada aramaktaydı, yani tüm bilginin deneyimden geldiğini savunuyor ve zihnin doğuştan idelere sahip olduğunu reddediyordu. Dolayısıyla o da Locke gibi zihnin bir *tabula rasa* (boş bir levha) olduğunu ve bilginin deneyim vasıtasıyla a posteriori bir şekilde zihinde oluştuğunu düşünüyordu. Basit olarak, deney denen şey ise duyular yoluyla elde edilen bilgidir. Hume'a göre duysal veriler ve bunların birbiriyle ilişkileri izlenimleri (*impressison*) oluşturur. İdeler (*idea*) yani tasarımlar ise izlenimlerden türetilmiştir. İzlenimler, dış dünyadan gelen bilginin asıl kaynağı sayılır. Onların idelerden farkı "hem insan zihnine girişlerindeki hem de düşünce veya bilincimizde iz bırakmalarındaki güçlük ve canlılık derecelerindedir"<sup>29</sup>. Mesela, doğada, ilk başta kırmızı rengi görürüz sonra onun idesi zihinde oluşur, yani açıkça, izlenim, ideden önce gelir. Hume'a göre ideler, izlenimlerin birer kopyasıdır. Dolayısıyla izlenimler ile ideler arasındaki fark,

---

<sup>29</sup> Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*, 2009, s.19.

izlenimlerin daha canlı ve güçlü olması; idelerin ise silik ve zayıf olmasıdır. Hume'un ifadesiyle "herkes duyumlama ve düşünme arasındaki farkı kolayca algılayabilir."<sup>30</sup>

Böylece *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin ilk kitabının birinci bölümünde değindiği üzere Hume, epistemolojisinin temelini izlenim ve idelere dayandırmaktaydı fakat bu terimleri Locke'dan farklı bir anlamda kullanmıştır. Locke, algının kendisini ideyle bir tutmakta ve duyu algılarımızdan sonra oluşan ideleri ikiye ayırmaktadır. Buna karşılık Hume ise algının kendisini ideler ve izlenimler olarak ikiye ayırmıştır:

Belki de tasarım sözcüğünü, Bay Locke'un değiştirip tüm algılarımızı karşılar hale getirdiği anlamdan sıyrarak, asıl anlamına kavuşturuyorum. İzlenim terimini ise canlı algılarımızın ruhta üretiliş biçimini ifade etmek için değil, yalnızca algıların kendileri için kullanıyorum. Ne İngilizce'de ne de bildiğim diğer dillerde bu anlamı karşılayan özel bir sözcük yok.<sup>31</sup>

Hume algılarımızda -tüm izlenimler ve ideleri kapsayan- başka bir ayırım daha yapar: "yalın/basit" (*simple*) ve "karmaşık" (*complex*) ayırımı. Yalın algılar (izlenimler ya da ideler) bölünmeye ve ayrılmaya olanak vermeyen algılardır; karmaşık olanlar ise parçalara bölünebilir algılardır. İzlenimler ile ideler genel olarak benzerdir ama mesela biz "Paris" gibi karmaşık bir izlenimden onu idesini birebir hatırlayabilir miyiz? Yani onlar benzer olsalar da birbirlerinin kopyası sayılmazlar. Hume, karmaşık ideler, bu ide-izlenim benzerliği kuralına, genel-geçer olarak uymadığı için bu kuralı sadece yalın idelere uygulayarak sınırlar: "Her yalın tasarımın [ide] kendisine benzeyen bir yalın izlenimi ve her yalın izlenimin onu karşılayan bir yalın tasarımı vardır; kural burada istisnasız işler."<sup>32</sup> Tüm ideler doğrudan veya dolaylı olarak, karşılıkları olan izlenimlerden meydana geldiği için Hume analizine ilk izlenimleri incelemekle başlar ve izlenimleri dış ve iç duyum izlenimleri olarak ikiye ayırır.<sup>33</sup> İç duyum izlenimleri idelerden ortaya çıkar. Bir dış duyum izlenimi ise ilk başta duyularımıza sunulur ve bizim sıcağı, soğuğu, zevki, acıyı algılamamızı sağlar. İzlenimler kaybolduktan sonra zihin bunların birer kopyasını çıkarır. Bu idelerin kendisi (zevk, acı ideleri) tekrar zihne döndüğünde yeni izlenimler (arzu, tiksinti izlenimleri) yani iç duyum izlenimi oluşturur.

---

<sup>30</sup> A.g.e., s.19.

<sup>31</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>32</sup> A.g.e., s. 18.

<sup>33</sup> A.g.e., s. 20.

Bu izlenimleri hafıza ve imgelem tekrar kopyalar ve ideleri oluşturur. Bu ideler de başka idelere ya da başka izlenimlere neden olurlar.

Gördüğümüz gibi Hume'a göre bütün bilgimizin kaynağı nihai olarak duyu organlardan gelen ve zihnimizde oluşan izlenimlere dayanmaktadır. Kısacası, bilgi, duyu organları vasıtasıyla zihne sunulan bütün izlenimlerin idelere dönüşmesi ve bu idelerin birleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Ona göre, bu süreçte ilk izlenimler canlılıklarını büyük ölçüde korur ve izlenimle ide arasında bir şey olurlar ya da solarak ve cansızlaşarak birer ide haline gelirler. Hume, izlenimleri yinelemek üzere canlı ve renkli tutan yetimizi hafıza; ideleri birleştiren yetimizi ise imgelem veya tahayyül yetisi olarak adlandırır. Bir olayı hatırladığımızda eğer büyük ölçüde ilk izlenim olarak algıladığımız gibi canlı ise hafızada; zihin tarafından uzun süre korunamadığından soluk ve cansız idelere dönüştüğünde ise imgelem yetimizde yinelenir. İmgelemin özelliği, ideleri düzenleme ve değiştirmedir ve bunu gerçekleştirdiği zaman sınırsız bir güç ve özgürlüğe sahiptir; ancak bunu belli ilkelere dayanarak yapmaktadır. Zira imgelem yalın ideleri birbirinden ayırıp tekrar keyfi bir şekilde birleştirseydi, bu ideler anlaşılmaz olurdu. Dolayısıyla imgelemde basit idelerimizi birleştiren ve karmaşık hale getiren bir ilkenin olması gerekir. İdeler arasındaki ilişkileri mümkün kılan bu ilke “çağrışım ilkesi”dir. Bu ilke imgelemde üç farklı yolla uygulanır: “Benzerlik” (*resemblance*), zamanda veya yerde “bitişiklik” (*contiguity*), “neden-sonuç” (*cause and effect*). İlk olarak, benzerlik, imgelemimizde bir ideden ona benzeyen başka bir ideye geçmemizi sağlayan özelliştir. İkinci olarak, duyuların nesnelere değiştiği zaman imgelem onları - zaman ve mekânda yakın oldukları ve art arda geldikleri için- düzenli bir şekilde ve bitişikmişler gibi algılamaktadır. Son olarak, Hume'a göre nedensellik ilişkisi ise imgelemde daha güçlü ve en kolay çağrışım sağlayan özelliştir; “bir resim doğal olarak düşüncelerimizi onda betimlenen şeye götürür (benzerlik). Yapıdaki bir odadan söz etmek, doğal olarak düşüncelerimizi betimlenen şeye götürür (bitişiklik). Bir yarayı düşündüğümüzde onu izleyen acıyı düşünmekten nerdeyse kendimizi alamayız (neden ve sonuç).”<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> A.g.e., s.23.

Nedensellik ilişkisi Hume'un felsefesini oluşturan temel dayanaklardan birisini teşkil eder. Zira o, bütün bilgi dediğimiz şeyin temelinde bu ilişkinin yattığını iddia eder. Ona göre iki nesne arasında “hem birinin diğerinde herhangi bir eyleme veya harekete neden olduğu zaman, hem de ilkinin diğerinin varoluş nedeni olduğu zaman nedensellik ilişkisini görebiliriz”.<sup>35</sup> Dahası Hume toplum ve insan dair bütün bilgimizin temelinde de bu ilişkiyi görmektedir. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin birinci bölümünün *Nedensellik* kısmında bu iddiasının ipuçlarını vermektedir;

iki nesne yalnızca birinin diğeri üzerinde bir harekete veya eyleme neden olduğunda değil; aynı zamanda, bir tanesi bunu üretebilecek güçteyken de birbirlerine neden-sonuç ilişkisiyle bağlanırlar. Böylelikle, bunun tüm nüfuz ve itaat ilişkilerinin kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>36</sup>

Hume'a göre bu ilişkilere dayanarak insanlar toplumda birbirlerine hükmedip ya boyun eğler; ya anlaşarak veya güç vesilesiyle bir kişinin başka birilerinin eylemlerini yönlendirme konumuna sahip olurlar. Hume, muktedirlerin insanlar arasında hükmetme ve mülkiyet meselelerinde karar verme yetkisinin bu ilişkiye dayanarak anlaşılabilir olduğunu söyler: “eğer biri herhangi bir güce sahipse, gücünü eyleme dökmesine gerek yoktur, iradenin ortaya konması yeterli olur”<sup>37</sup>. Yani eğer bir otorite varsa neden-sonuç ilişkisine uygun olarak onun yönlendirme ve tabi kılma gücüne sahip olduğu açık olarak görünür.

Bu ipuçlarının da ötesinde, Hume'un toplum ve insana dair bilgimizin temelinde nedensellik ilişkisini nasıl gördüğünü daha açık kılmak için onun akıl yargılarının türlerini nasıl ele aldığına daha yakından bakmak gerekir. Zira bu sayede onun bu görüşlerinin ahlak ve politika felsefesini nasıl şekillendirdiğini ve Burke'ün felsefesiyle nasıl ilişkilenebilir olduğunu anlayabileceğiz. Hume'a göre iki tür temel akıl yürütme mevcuttur: “dedüktif” (tümdengelimsel) ve “endüktif” (tümevarımsal) akıl yürütme. Dedüktif akıl yürütme Türkçe çevirisinden da belli olduğu gibi genel bir durumu özel durumlara geçerli kılan bir muhakeme tarzıdır. Bu tür akıl yürütmelerde hipotezden çıkan zorunlu bir sonuç her zaman geçerlidir. Hipotez doğru olduğu için sonuç her zaman kesin ve doğrudur. Salt mantıksal olduğu için matematiğin belli bölgelerinde

---

<sup>35</sup> A.g.e., s.23.

<sup>36</sup> A.g.e., s.23.

<sup>37</sup> A.g.e., s.24.

sınırlı kalan bu yargılar, sadece ideler arasında ilişkilerden meydana gelir, yani olgular arasındaki ilişkilere uygulanamaz. Endüktif akıl yürütme ise dedüktif olan akıl yürütmenin tersine özel durumlardan çıkan sonucu tüm benzer durumlara geneller. Türkçe karşılığında anlaşıldığı gibi tikellerden tümelleri çıkarma işlemidir. Diğer bir ifadeyle çeşitli özel durumlarda geçerli sayılan bir önermeden genel bir önermeye geçmektir. Olgu bilgileri endüksiyon ile elde edilir. Bu tür bilgilerde bütün akıl yürütmeler neden-sonuç ilişkisi üzerine kuruludur. Geçmişte gözlemlenen bütün durumları gelecek ve bütün zamanlar ve durumlara aktarmakla gerçekleşir. Bu bilgi edinme tarzı gündelik hayattan bilimsel düşünceye kadar uzanmaktadır. Bu tür akıl yürütmede sonuca gözlemlenen ve deneyimlenen olaylar yani olgulardan yola çıkarak ulaşılmaktadır, ama mantıksal olarak böyle bir akıl yürütmede sonuç geçersizdir; diğer bir ifadeyle sonuç zorunlu değildir. Zira bütün deneyler aynı sonucu gösterse de gelecekte bu olgulardan aynı sonucun çıkacağına güvencesi bulunmaz. Bu tür akıl yürütmede deneyler arttıkça sonucun doğru olma olasılığı artacaktır denebilir ama yine de bu öncüller mantıksal olarak her zaman aynı sonucu zorunlu kılmamaktadır.

Aslında Hume adalet, hak, özgürlük gibi toplumsal alanla ilişkili konularda dedüktif akıl yürütmeleri kabul etmez ama bu alandaki analizi, salt nedensel (olgusal) bilgi türlerinden de ayırır.<sup>38</sup> Neden-sonuç bağlamında akıl sadece bir olayın ne gibi sonuçlara yol açtığını tahmin etmektedir. Ama ona göre, bu sonucun insana iyi ve tatmin edici olup ya da kötü ve istenmeyen bir sonuç olduğunu akıl değil insanın arzu ve tutkuları karar vermektedir. Böylece aklın kendi başına hiçbir değer yargısında bulunamayacağını söyleyebiliriz. Gerçi Hume'a göre deneysel bilimler ile toplumsal bilimler salt rasyonel olmamaları, kanıtlanamaz olmamaları bakımından ortaklık göstermektedirler. Her iki alanda da edinilen bilgiler ve ortaya atılan önermelerin temelinde doğada ve toplumda rastlanmayan ama insanın zihnine içkin olan ve bir nevi fayda sağlayan uyulaşmalar yer tutmaktadır. Hume, bunları birbirinden ayırarak doğal hukuk sisteminin bütün rasyonelitesini yadsıyordu.

Onun nedensellik eleştirisine göre, hiçbir nesne, duyularımıza sunulan

---

<sup>38</sup> Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, çev.: Alp Öktem, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1969, s.292.

nitelikleriyle kendisinden kaynaklanan sonuçları ve kendisini meydana getiren nedenleri ele vermez. Bir ateşe ne kadar bakılırsa bakılsın bir başka nesneyle birlikte gözlemediğimiz takdirde onun yakıcı olduğunun bilgisine varamayız. Bu *a posteriori* bir bilgidir ve bunu sadece deneyimle elde edebiliriz. Hume'a göre şimdi ve burada bulunmayan olguyu, şimdi ve sürekli burada bulunan olgudan, aralarında hiçbir bağlantı bulunmadan, çıkaramazsınız. Bu bağlantıların hepsi neden-sonuç ilişkisine işaret etmektedir. Bir ormanın ortasında uzaktan bir evin bacasından çıkan dumanı görür görmez o evde birinin yaşadığını çıkarırsınız. İki durum arasında doğrudan veya dolaylı bir bağlantı ve bu durumlarla ilgili geçmişte yaşanan veya aktarılan bir deneyimimiz bulunmadan çıkarım elde edilemez. Buna karşılık insanlar her zaman "...bu sonuçları deneyim olmadan yalnızca akıl yürütme yetimizin işlemiyle ortaya çıkarabileceğimizi..." sanmıştır.<sup>39</sup>

Bu durumu anlatmak için Hume bilardo topu örneğini vermektedir: Dünyaya birdenbire ve ansızın bırakılsak bir bilardo topunun başka bilardo topuna çarptığında o topun devinimine neden olup olmadığını önceden çıkaramayız, bunu çıkarmak için onları gözlemleyip, beklememiz lazım. İkinci topun devinimi, birinci topun deviniminden bambaşka bir olaydır. Biz bir bilardo topunu ilk defa görseydik sadece onu gözleyerek bu sonuçları çıkaramazdık. Nedenin içinde etkiden hiçbir belirti bulamazsınız. Bu açıdan ikinci topun hareketi birincisinden tamamen farklıdır ya da şöyle diyelim, genel olarak, her sonuç nedeninden ayrıdır. Kısacası, Hume'a göre olgusal bilgilerimiz akıl ile doğrulanamaz. Deney bize sadece önce olmuş olanı yani geçmişte vuku bulanı söyler. Gelecekte vuku bulan bir şeyin kesinliği söz konusu bile olamaz. O zaman bu bilgiler akıl yürütmenin değil alışkanlığın eseridir.

Hume'un bu eleştirilerinin felsefe tarihindeki etkisi, aynı zamanda bu tez için önemli olan bir etkisi, o güne değin mutlak söz sahibi olan doğal hak sisteminin temellerini sarsması olmuştur. Hume doğal hukuk sisteminin çöküşünü onun kesinlik ve genel geçerlik iddialarını çürütmekle gerçekleştirmiştir. Bu açıdan onun *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* çalışması, doğal hak sisteminin merkezi dayanağına yani bu sistemin dayandığı akla bir saldırı anlamına gelir. Nitekim Sabine Hume'un; o dönemde

---

<sup>39</sup>Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*, 2009, s.43.

akıl, olgu ve değeri akıl adı altında birleştiren hâkim görüşlere karşı çıkararak, bu üç süreci birbirinden ayırt ettiğine ve böylelikle doğal hak sisteminin merkezi ögesini ortadan kaldırdığına dikkat çeker. Bir başka deyişle, Hume dedüksiyon ile elde edilen bilgileri deneysel olarak elde edilen, nedensellik üzerinde temellendirilen bilgileri ve bunun yanı sıra hak, adalet ve faydadan türetilen ahlaki değerleri birbirinden ayırmaktaydı. Bu nokta, göreceğimiz gibi Hume'un duyu ve alışkanlık temelli ahlaki değerler ve politika felsefesini anlamak açısından önemli bir yer tutar.

Aslında David Hume'un politika ve hukuk felsefesi onun ahlak felsefesinin zorunlu bir sonucudur. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin üçüncü bölümünde Hume, ahlaki insan doğası bağlamında inceler. Hume'un, akıl yürütmeye ilgili iki tür doğruluk anlayışına sahip olduğunu görmüştük; deneye bağlı olmayan, yani *a priori* ve ide ilişkilerinden doğan doğrular ile deneyden elde edilen, varlığı deneyle kanıtlanan, olgusal ve *a posteriori* doğrular. Hume'da ahlak ikinci tür bilgi olarak, yani olgusal olana ait olarak ele alınır. Bildiğimiz gibi bu alana ait bütün önermelerin karşıtı olan önermeler de belli bir doğruluk payına sahiptir, yani bu türden önermeler kesinlik içermezler. Hume bu durumu şu şekilde ifade eder:

Felsefe genel olarak kurgusal [teorik] ve kılğısal [pratik] felsefe şeklinde ikiye ayrılır. Ahlak her zaman ikinci başlığı altında ele alındığı için, ahlakın tutkularımız ve eylemlerimizi etkilediği ve anlama yetisinin sakin ve hareketsiz yargılarının ötesine geçtiği varsayılır.<sup>40</sup>

Kısacası ahlakın alanı değışken, farklılık gösteren olguların alanıdır. Hume'un bu alanla ilişkili nedensellik eleştirisini de hatırlayarak, onun toplumsal olan bütün eylemlerde yönlendirici ve belirleyici bir akıl kavrayışına neden karşı olduğunu anlayabiliriz. Dolayısıyla o aklın pratik alanda insanın başvurabileceği tek merci olması konusunda ciddi kuşklar öne sürmüştür. Hume aklın egemenliği fikrine, arzu ve iştahı dizginlediği savına bağlanan ve böylelikle aklın tutkulara üstün olduğunu varsayan tüm felsefi ön kabullere karşı çıkar. Dahası o bu tür felsefi tutumların temelinde bulunan özgür irade kavrayışını da deneyime aykırı bularak reddeder. Ona göre insan iradesi tutkular ve içgüdülerle ilişkilidir, yani iradi yönelimlerimizin her zaman nedenleri vardır. Fakat Hume'a göre iradi yönelimlerimizin nedenleri olması, zorlama altında

---

<sup>40</sup>A.g.e., s.308.

olduğumuz anlamına gelmez; zira bu alana, mekanik bir nedensellik değil olumsallık hakimdir.<sup>41</sup>

Hume bu kavrayışıyla, o güne kadarki yaygın epistemoloji anlayışlarına önemli bir darbe indirmiştir. Buna göre kesinliği ve genel geçerliliği yadsınan nedensellik ilkesinin, deneyimlerin geleceğe taşınması konusunda yol gösterici olamayacağı görülür. Bu savın önemi, tartışmasız gibi gözükken “her gecenin ardından güneş doğar, gündüz olur” ya da “bütün kuğuların rengi beyazdır” gibi önermelerden meydana gelen bilgilerimizin dayandığı zeminin hiç de sağlam olmadığını açığa vurur. Gündelik yaşamda ve toplumda uğraştığımız meselelerde evrensel ve değişmez hakikatleri elde edemiyor olmamızın sebebi, bu alanda birden fazla hakikat ve çoğu zaman çelişkili bir hakikatler dizisi ile karşı karşıya olmamızdır. Ona göre bilginin bu kuşkulu statüsünü düzelterek olan şey tek başına akıl olamaz. Ayrıca bütün bilginiz deneyime dayandığından ve bu alandaki bilgilerimizin temelini sağlayan şey tam da Hume’un keskin bir şekilde eleştirdiğini gördüğümüz nedensellik ilişkisi olduğundan dolayı, ona göre dış dünyada insan düşüncesinden ayrı olarak bulunan ve keşfedilebilecek doğa yasalarının ya da deneyimlerimizi kendilerine başvurmak suretiyle düzenleyebileceğimiz bir takım evrensel kuralların olmadığı da açıktır.

Bunlara rağmen Hume için yine de deneyden başka bilgi edinme biçimimiz yoktur, zira zihinde deneyimden önce gelen hiçbir şey yoktur. Bir başka deyişle, Hume’da zihin, algı demektir zira “zihin kendisini hiçbir zaman *algı* terimiyle kapsayamayacağımız bir eylemde ortaya koyamaz”<sup>42</sup>. O halde zihin algıyla karşılanamayacak bir yerde kendini var edemez. Zaten bu algılar da Hume’un analizini ele alırken gördüğümüz üzere izlenimlere ve idelere dönüşürler. Tabii burada, zihnin ahlaksal alanla ilişkisini göz önünde bulundurarak, ahlak yasalarının ya da iyilik ve kötülüğün izlenimlerden mi yoksa idelerden mi meydana geldiğini sormak mümkündür. Eğer ahlak izlenimlerden meydana geliyorsa ahlak, doğa yasaları gibi dış dünyada mevcut olan ve algılara sunulan ölçütlerden mi ibarettir? Yoksa o, idelerden mi meydana gelmektedir?

<sup>41</sup> Fargo, France, *Felsefe Tarihi Cilt 3 Aklın Zaferi*, çev.: İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012., s.84.

<sup>42</sup> Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*, 2009, s.308.

Hume, ahlakın izlenim ve idelerle ilişkisini şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bizi adalet yasalarını oluşturmaya götüren şey kendi çıkarlarımız ve kamu çıkarı için duyduğumuz kaygıydı; hiçbir şey bize bu kaygıyı veren şeyin tasarımların bir ilişkisi değil, onlar olmadan doğadaki her şeyin bize tam anlamıyla ilgisiz hale geleceği ve hiçbir zaman bizi en ufak bir şekilde etkileyemeyeceği izlenimlerimiz ve duygularımız olduğundan daha açık olmaz. Öyleyse adalet duygusu tasarımlarımız değil izlenimlerimiz üzerinde kurulmuştur.<sup>43</sup>

O halde ahlaki deneyim öncelikle izlenimlerle ilişkilidir. Zihnin bu konudaki tutumu da tartışmalıdır. Hume'a göre ahlakın her zaman eylemler ve duygularımız üzerinde etkisi olmuştur. Hume'a göre akıl doğruluk ya da yanlışlığın keşfiyse ve bu da ide ilişkilerinin olgularla anlaşılabilirliğine bağlıysa; ahlak alanında etkin olan tutkular, istemler ve eylemlerimiz hiçbir zaman böyle bir uygunluğun konusu olamayacağından dolayı onların doğru ya da yanlış olabilmeleri olanaksızdır. Ona göre akıl davranışlarımızın üzerinde iki şekilde etkide bulunabilir; “ya bir tutkunun uygun bir nesnesi olan şeyin varoluşu konusunda bizi bilgilendirip tutkuyu uyardığı zaman; ya da bize bir tutkuyu uygulama imkânı sunacak şekilde neden sonuç bağlantısını ortaya çıkardığı zaman.”<sup>44</sup>

Hume'a göre insanın anlama yetisi iki biçimde çalışır: “idelerin karşılaştırılması” ve “olguların çıkarsanması”. Eğer ahlak, anlama yetisi tarafından açığa çıkarılabiliyorsa ikisinden birinin konusu olması gerekirdi. Yani Hume için ahlaksal ayrımların zihin tarafından gerçekleşmesi, içsel eylemler ile dışsal nesnelere arasında olan ilişkiden veya içsel ve dışsal eylemlerin kendi aralarında karşılaştırılmasıyla mümkün olabilirdi. Ama ona göre ahlakın bu tür ilişkilerden çıkarsanması imkânsızdır. Zira ilk olarak, eğer bu ilişkiler tekil içsel eylemlerin karşılaştırmasından meydana gelseydi, böyle bir durumda dış dünyadan tamamen bağımsız olarak ahlaki değerlendirmeler yapabilirdik. Eğer bu ilişkilerin dışsal nesnelere kendi aralarındaki ilişkilerden çıkarsandığını varsaydıysak ise cansız nesnelere arasındaki ilişkilerin ahlak alanına ait ilişkilerle aynı nitelikte olduğunu kabul etmek zorunda kalırdık. Bu durumda ise erdem ve erdemsizlik hatta güzellik ve çirkinlik cansız nesnelere arasındaki ilişkilerde gözlemlenebilir ve gösterilebilir olurdu.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> A.g.e., s.332.

<sup>44</sup> A.g.e., s.309.

<sup>45</sup> A.g.e., s.312.

Böylece Hume, pratik alanda değişmez genel geçer akılsal ayrımların, evrensel doğru ve yanlışların ve dolayısıyla salt akılla keşfedilebilen bir takım ödevlerin olmadığını savunur. Ona göre erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrım genel geçer olsaydı, zorunlu olarak farklı durumlara da uygulanabilir ve her seferinde aynı sonuçlar elde edilebilirdi. Hume, nankörlük ve ensest gibi evrensel olarak kötü kabul edilmiş örneklerden yola çıkarak iyilik ve kötülük hakkındaki bu eleştirisini destekler. Eğer ensest kötü ise neden hayvanlar arasında aynı ilişki doğal sayılmaktadır? Örneğin nankörlük ahlaksızlık ise neden ağaçlardan düşen tohumların filizlenip boylanıp kıdemli ağaçları gölgesinde bırakması ahlaksızlık sayılmamaktadır? Dolayısıyla ahlakın anlama yetisi tarafından tespit edilebilen hiçbir bir olguya dayanmadığını kabul etmemiz gerekir. Yani kısacası Hume'a göre ahlak aklın nesnesi, yani aklın değişmez değerlendirmelerde bulunabileceği bir alan olamaz. Mesela, bir kötülüğü *kendinde* incelersek; erdem veya erdemsizliğe ait hiçbir olgu bulamayız; ama eğer *kendimize* dönüp incelersek onu onaylayıp onaylamama duygusuyla karşılaşırız. Dolayısıyla ahlak alanında akıl tarafından keşfedilmeyi bekleyen nesnel değerlendirmelerden söz edilemez. Hume bu durumu şöyle ifade etmektedir.

Burada bir olgu vardır ama bu, duygunun nesnesidir, aklın değil. Sizin içinizdedir, nesnede değil. Öyle ki, bir eylemin yapısı gereği onu düşünmekten kaynaklanan bir suçlama duygusu ya da hissi taşıdığınızı söylemek istemişsinizdir.<sup>46</sup>

Yani ahlak, Hume'da duyguların harekete geçmesi, yani duygulanım olarak kavranmalıdır. Erdem ve erdemsizliğe gelince; onlar bizde haz ve acıya neden olan izlenimlerden meydana gelmektedirler. Hume'un ifadesiyle:

Eğer erdem ve erdemsizlik haz ve acı tarafından belirleniyorsa, bu nitelikler her durumda duyumlardan doğmalıdır, dolayısıyla ister canlı ister cansız, ister ussal isterse usdışı olsun herhangi bir nesne ahlaksal olarak iyi ya da kötü olabilir, yeter ki bir doyum ya da rahatsızlık yaratabilsin.<sup>47</sup>

Hume, erdemler arasında da bir ayrım yapma yoluna gider; bir yanda cömertlik, yardımseverlik gibi “doğal erdemler” (*natural virtues*), öte yanda ise bağlılık, adalet gibi “yapay erdemler” (*artificial virtues*) bulunur. Ona göre, doğal erdemler bütün durumlarda doyum sağlar ve onaylanırlar; ama yapay erdemler yaşamsal

<sup>46</sup> A.g.e., s.316.

<sup>47</sup> A.g.e., s.317.

gereksinimlerle ilişkili olarak değişebilen yani toplumsal koşulların gelişimiyle ortaya çıkan ve bazen genel çıkarlar ve toplum çıkarlarına ters düşebilen erdemlerdirler. Aslında Hume'a göre ahlakı oluşturan bütün erdemler toplumda var olup ortaya çıkarlar. Zira Hume erdemlerin, insanın yalnız ve soyutlanmış durumunda anlamsız kaldıklarını ya da bir başka deyişle onların sadece toplumsal bir zeminde anlam kazandıklarını düşünür. Dolayısıyla Hume'un adalet kavrayışını anlamak için onun analizinde toplum durumuna ait insanın tesis ettiği adaletin hangi toplumsal ihtiyaçlara denk düştüğünü ve hangi koşullarda gerçekleştirildiğini takip etmek gerekmektedir.

Hume'a göre insan topluluklarının ilksel durumunda yapay erdemlerin izi bile yoktur; nüfusta gitgide artış kaydedildikten sonra topluluklar yavaş yavaş toplum halini alır; ancak sonra yapay erdemler ve adalet ortaya çıkar. İnsanların zayıflığı ve eksiklikleri onları başkalarıyla birlikteliğe mecbur bırakır. Bir taraftan insanlar ihtiyaçlarını gidermek için sorunlarına bir çözüm bulmak için toplumda yaşamak mecburiyetindedirler. Onlar toplumda işbirliği, iş paylaşımı ve karşılıklı yardımlaşmayla güç, yetenek ve güvenliklerini artırmaktadırlar. Diğer taraftan, bu birlikteliğe ters düşen, yani doğal insan mizacı ve dışsal koşullardan meydana gelen etkenlerden de etkilenmektedirler. Bir başka deyişle, insanın bencilliği bir yandan onu doğal olarak kendi ve yakınlarının yararına iş görmesine, yani toplumsallaşmaya götürmektedir, ama öte yandan herkesin kendi çıkarı için iş görmesi farklılık ve çatışmayı doğurmakta, bu ise toplumun kuruluş ve birlikteliğine bir tehdit oluşturmaktadır.

Bu çift değerliliği Hume'a göre bireyin sahip olduğu üç iyinin nasıl bir yandan tehdit oluşturabildiğinde de görürüz. Zira Hume'a göre insanın sahip olduğu üç iyi türünden ("zihnin içsel doyumu", "bedeninin dışsal üstünlükleri", "çalışma ve talihi sayesinde elde edilen mal mülkü kullanma") sadece ilkini yani zihnin içsel doyumunu kullanmamız güvence altındadır. Son ikisi ise başka insanların şiddeti, açgözlülüğü ve onlara sahip olma isteğine açık oldukları için toplumsal birlikteliği bozma riski taşımaktadırlar. Aslında Hume'a göre mülkün kullanımı herhangi bir zarara uğramaksızın devredilebilir ama aynı zamanda herkesin istek ve ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek kadar çok olmaması yani mülkün azlığı/sınırlılığı toplum için bir

tehdit oluşturur.<sup>48</sup> Eğer bir şey bir yerde fazlasıyla bulunursa ona sahip çıkma, onu kapma ve onu ele geçirmek için yarışma söz konusu olmazdı. Tersine durumda (mülkün nadirliği) ise insan zihninde onun açgözlülüğünü dindirecek ve kazanç hırsını dizginleyecek hiçbir duygu bulunmadığından, öz çıkar duygusunu denetleyebilmenin tek yolu, yine bu duygunun yönü değiştirilmiş bir hali olmalıdır.

Bu açıdan Hume'a göre adaleti toplumda işlevsel ya da zaruri kılan, mülkün ve malların nadir bulunuşudur. Dolayısıyla onun ahlak felsefesinde toplumun huzur içinde bir arada olması için mülkiyetin belirlenmesi ve güvence altına alınması temel koşuldur. Bu ise ancak toplumsal uzlaşım ile mümkündür; işte bu uzlaşım sonucunda adalet ortaya çıkmaktadır. Onun ahlak anlayışında adalet, bireysel fayda ile toplumsal fayda arasında bir köprü vazifesi görür; bir yandan bireysel çıkarların kaçınılmazlığı diğer yandan tüm toplum için faydalı olan uzlaşım olmadan ortaya konamaz. Kendi ifadesiyle, "Tekil adalet edimleri kamu ya da kişi çıkarına ne denli karşıt olursa olsun, açıktır ki bütün tasar ya da şema hem toplumun varlığını devam ettirmesine hem de bireylerin refahına büyük ölçüde katkıda bulunur ya da aslında mutlak olarak katkıda bulunmak zorundadır."<sup>49</sup> Dolayısıyla Hume bireylerin adalet erdeminin kendileri için faydasını anladıklarında ondan kolaylıkla vazgeçemeyeceklerini düşünür. Bununla birlikte insan toplulukları büyüdüğünde ortak faydanın somut sonucu bireyden giderek uzaklaşıp fark edilmez bir mesafede ortaya çıkacağı için bu sefer insanların bireysel çıkarlarından vazgeçmesini beklemek fazlasıyla iyimserlik olacaktır. İşte o buradan adaletin toplumda bireysel ve genel fayda arasında yapılan uzlaşım neticesinde ortaya çıkacağı sonucuna varır.

Bu noktada, ona göre aklın ahlaki meselelerde edilgin ve etkisiz olduğu göz önünde bulundurularak, insanları bireysel ve toplumsal boyutta sorumlu yapan ve erdemlere bağlı kılan şeyin ne olabileceği sorusu akla gelir. Öncelikle Hume'un ahlak anlayışında bizi hiçbir şekilde etkilemeyen ya da bizimle hiçbir alakası olmayan bir adaletsizliğin bile bizi rahatsız edebilmesi "duygudaşlık" kavramı aracılığıyla açıklanır. Ona göre insanlar aynı duygulara sahip oldukları için ve sempati kurabildikleri için genel bir adaletsizliği de anlamada zorluk çekmemektedirler. Dolayısıyla bu tür bir

---

<sup>48</sup> A.g.e., s.327.

<sup>49</sup> A.g.e., s.333.

duygudaşlık bizim adaletsizlikleri kendi dışımızda görmememize yol açmaktadır. İnsanlar, duygudaşlıkla, bir yandan genel olarak erdemsizlikleri kendilerine olumsuz etkisi olan tüm şeylere, öte yandan erdemleri ise kendilerine doyum sağlayan şeylere atfettikleri için; adalet ve adaletsizliği tüm toplumu bağlayan ahlaksal bir iyi ve kötü duygusunun temeli kılmaktadırlar diyebiliriz. Hume bu durumu şöyle açıklar:

Her ne kadar bu duygu önümüzdeki durumda yalnızca başkalarının eylemlerini düşünmekten türemiş olsa da, yine de bu duyguyu kendi eylemlerimize dek genişletmeyi başarırız. *Genel kural* kendilerinden doğduğu örneklerin ötesine ulaşır; biz de doğal olarak başkalarıyla bizimle ilgili hisleri açısından duygudaşlık kurarız. *Bu yüzden kişisel çıkar adaletin kuruluşunun ilksel güdüsüdür; ama kamu çıkarına yönelik duygudaşlığımız o erdeme eşlik eden ahlaksal onayın kaynağıdır.*<sup>50</sup>

Böylece Hume, adaletin tüm toplumu kucaklayan ortak bir duygu temelinde tesis edildiğini öne sürmektedir. Bir başka deyişle, bireysel faydanın toplumsal faydayla örtüşebilmesi için gereken uzlaşım zeminini, duygudaşlık aracılığıyla inşa edilen adalet sağlamaktadır. Ona göre adaletin genel kuralları ise mülkiyetin korunmasıyla iç içedir. Bu açıdan onun ahlak anlayışında adalet mülkiyetin tanınmasından, ibarettir denebilir. Toplumun kurulmasından sonra herkesin o zamana kadar sahip olduğu şeylere sahipliğinin (yani mülkiyetinin devam etmesi, mülkün el değiştirmezliğinin) tanınması ve herkesin bunu karşılıklı olarak kabullenmesi, toplum huzurunun sürdürülmesinin olmazsa olmazıdır. Ona göre mülkiyetin şu anda sahip olana verilmesi, doğal ve yararlı olmakla birlikte, toplumun şu andaki durumu ile sınırlı olduğundan önceki adaletsizlikler göz ardı edilmiştir. Mülkiyetin el değiştirmezliğini yerleştirdikten sonra toplumun önünde en büyük sorun, malların paylaşımı ve herkesin alacağı payın nasıl belirleneceğidir.

Aslında Hume’da nedensellik mülkiyet konusunda da rol oynar. Ona göre bir şeye sahip olmak, kendi ifadesiyle, “bir tür neden-sonuçtur; mülkiyet adalet kurallarından ya da insanların uyuşmalarından kaynaklanan sürekli bir sahiplikten başka bir şey olmadığı için, o da aynı ilişki türü olarak görülecektir.”<sup>51</sup> Hume’da mülkiyet, nedensellik ilişkisine dayandığı için akla değil bir tür alışkınlığa dayanır diyebiliriz. Bir şeye sahip olmanın ne başlangıcını ne de sonunu kesin bir şekilde belirleyebildiğimiz

<sup>50</sup> A.g.e., s.334.

<sup>51</sup> A.g.e., s.338.

için bu konuda imgelem devreye girer. Dolayısıyla mülkiyetin oluşumunda sürecin (zamanın) zihin (imgelem) üzerindeki etkisini araştırmamız gereklidir. Zaman hem bir şeyin üzerindeki sahipliği pekiştiren hem de o sahipliği bulanıklaştırıp yadsıyandır. Bu sözü edilen zaman, sahip olma ve mülkiyetin asıl nedenidir; “toplumun ilk oluşumuyla birlikte mülkiyet her zaman şu anki sahipliği izler ve daha sonra, ilk ya da uzun süreli sahiplikten doğar.”<sup>52</sup>

Hume’a göre sahip olmaklık, mülkün, sahibinin rızasıyla el değiştirebilirliğini de gerektirir. Mülkün rızayla değiştirebilirliği; ticaret ve takasın önkoşulu sayılır aynı zamanda işbölümü ve insanların yetkinliğini arttırır. Mülkiyetin başkalarına aktarılması onun açık ve duyulur bir şekilde teslimini gerektirir, ama Hume insanların gerçek bir teslimin her zaman uygulanabilir olmadığı yerde simgesel bir teslimi icat ettiklerini söyler. Burada imgelem devreye girmekte ve zihni mülkiyetin geçişini tasarlamaya götürmektedir. Ama esas önemli olan, Hume’un mülkün devredilmesi sürecindeki uzlaşımı açıklamak için kullandığı “söz verme” ve onun bağlayıcılığıyla ilişkili meseledir.<sup>53</sup> Zira bu söz verme onun düşüncesinde toplumsal uzlaşımın sağlanabilmesi için mülkiyet kadar önemlidir. Hume’un ahlak anlayışında söz verme toplumsal barış için yapılmış bir icattır yani o doğal hak kuramcılarının aksine doğal durumda söz konusu bile olamaz. Ona göre, söz verme, ahlaki duygularımıza dayandığı için bize hoş görünen, haz veren ve yerine getirilmediği durumda bizi o hazdan yoksun bırakan eylemlere dair bir yükümlük içerir. Ki Hume için bir yükümlülük ancak böyle bir duygudan ortaya çıkabilir; bu duygu bizim bireysel irademize bağlı olamaz, tersine irademiz bu duyguya bağlı olabilir. Çünkü bir şeyi irademize uygun bir şekilde haz verici veya hoş duruma getirmeye çalışmak boş bir çabadır. Ama haz verici bir şeyin irademizi güdülemesi daha olası ve kolaydır. Bir şeyi irademize uygun bir biçimde haz verici ya da hoş kılamayız. Bundan dolayı nedensellik ilkesi bağlamında insan zihninde her hangi bir nedeni/güdüleyicisi olmayan bir yükümlülük olamaz. Bu nedenle de ödev niteliğinde olan hiçbir eylem insandan doğrudan beklenemez. Hume’a göre çıkar (haz verici olduğundan) sözlerin yerine getirilmesine yönelik ilk yükümlülüktür. Birey, başkalarında da aynı çıkarı gördüğü zaman ve onlarda da verdikleri sözlerde kendi

---

<sup>52</sup> A.g.e., s.341.

<sup>53</sup> A.g.e., s.346.

paylarını yerine getirmeleri güvencesini aldığı zaman kendi verdiği sözlere ilişkin yükümlülük duyar. Burada karşımıza çıkan uzlaşım kökensel olarak bireysel çıkardan kaynaklanmakta ve ortak fayda uğruna yapılmaktadır.

Böylece Hume'a göre toplumsal düzeyde verilen sözlere uyma, bireylerin bir arada yaşamalarının, birbirlerine karşı tahmin edilebilir ve kestirebilir davranmalarının yani kısacası bir toplum olabilmelerinin zorunlu bir koşuldur. Bunun anlamı, toplumsal barış ve birliğin, yani düzenin devam edebilmesinin, öz-çıkâr ve genel çıkarı uzlaştırabilen bir sözleşmeye gereksinim duyduğudur. Hume'a göre Sözlerin yerine getirilmesiyle ilişkili bu ahlak duygusu, bir zorunlu ihtiyaç olarak, doğal durumdan toplum sözleşmesine geçmek için icat edilmiştir.<sup>54</sup> Dolayısıyla Hume sözleşmeci geleneğe yakın bir duruş sergilemektedir. O, toplum bir kere kurulduktan sonra toplumun bekasını insani ihtiyaçlarla ilişkilendirmektedir. Bu açıdan Hume bir arada olmayı adaletin kuruluşuna bağlı görmektedir. Ona göre bunun pratik karşılığı ise gördüğümüz gibi mülkiyetin güvence altına alınması, rıza yoluyla devredilebilirliği ve verilen sözlerin yerine getirilmesidir. Mülkiyetin korunması ve mülkiyetin devri verilen sözlerin yerine getirilmesiyle gerçekleşir. Hume'a göre bu üç ilke:

Toplumsal yaşamın sürdürülebilmenin olmazsa olmazlarıdır. Bunlar, insanların tutkularına hangi kısıtlamaları dayatırsa dayatsın, aslında o tutkuların gerçek ürünleri ve yalnızca o tutkuları doyurmanın daha yaratıcı ve inceltmiş yollarıdır. Hiçbir şey tutkularımızdan daha uyanık ve daha buluşçu değildir ve hiçbir şey bu kurallara uyma uyulmasından daha açık değildir.<sup>55</sup>

Böylece Hume'a göre insanlar varoluşlarını sürdürülebilmek için toplumsal yaşamın zorunluluğunu görmüşler ve doğal tutkularına belli bir kısıtlama getirmeksizin birlikte herhangi bir anlaşmayı sürdürmelerinin olanaksız olduğunu fark etmişlerdir. Hume'a göre insanları farklılaştıran, çatıştıran ve adalet kurallarının icadına yol açan şey öz-sevgi güdüsü olduğundan dolayı kendi başlarına bırakılırlarsa adaletin temeli sayılan o üç ilkeyi çiğnerler. Yani bu durumda yasaya boyun eğmelerinin, adaletin zorunlu kıldığı kurallara uymalarının imkânsız olduğunu anladıkları için politik yönetimi kurmuşlardır.

---

<sup>54</sup> A.g.e., s.350.

<sup>55</sup> A.g.e., s.352.

Öte yandan Hume hükümetin ilk halinin aynı toplumdaki insanlar arasındaki değil, farklı toplumlara ait insanlar arasındaki kavgalardan doğduğunu ileri sürmektedir. Zira Hume politik yönetimlerin kuruluşu ile toplumların kuruluşlarının eşzamanlı olduğunu düşünmez. O insan toplulukların politik yönetim kurmadan da var olduklarının tarihte pek çok örneği olduğunu söyler. Yani tüm politik yönetimler iç savaşlardan çok yaşam ve bedeni tehlikeye sokan dış savaşlara karşı yapılan bir ittifak zemininde meydana gelmiştir. Bu nedenle de tüm politik yönetimlerin ilk hali monarşidir; monarşinin ve baskıcı iktidarın sonucu ise cumhuriyettir.<sup>56</sup>

Aslında Hume'un bu incelemesinde tekrar tekrar vurguladığına göre toplumun doğal durumunda hükümet yoktur ama işin zorluğu imkânların kısıtlı hale gelmesi ve mülkün artmasıyla başlamaktadır. Adalet tam da bu noktada ortaya çıkar, yani saldırıları, savaşı ortadan kaldırmak ve barışı, huzuru sağlamak için.<sup>57</sup> Adalet bir kez kurumsallaştığında, insanlar adalete alışır; adalete doğal bir ilke muamelesi yapıp ona uymak ve ahlaki güdülerini gibi algılamak isterler. Bu yurttaşlık ödevlerimizin doğal ödevlerimizle çelişmemesi gerektiği anlamına gelir. Adil bir politik yönetimde yurttaşlık ödevleri doğal ödevlermiş gibi algılanır. Öte yandan Hume'a göre insan çıkarlarının kulu olduğu için daima şimdi ve yakın zamana ait olan bir çıkarı gelecekteki bir çıkarına yeğler. Bu nedenle insanlar gelecekte ve gerçekten değerli olan bir şeyi, çoğu zaman şimdi ya da yakın zaman içinde faydalı olan lehine feda etmiştir. Ona göre:

Politik toplum bu her iki uygunsuzluğa da kolayca çare bulur. Devlet görevlileri vatandaşlarının önemli bir bölümünün çıkarında kendileri için dolaysız bir çıkar görür. O çıkarı geliştirmek için bir şema oluştururken kendilerinden başka hiç kimseye danışmazlar.<sup>58</sup>

Yani kendi çıkarlarını kamu çıkarıyla bir gören devlet görevlileri toplumdaki çıkar çatışmalarını önlemek için genel bir çıkarı göz önünde bulundurmalıdır.

Bu açıdan politik yönetimin icadı, insani zaafı önlemek ve başarısızlıkların üstesinden gelmek için yapılmış en zarif ve ince icatlardan biridir. Hume'a göre insanlar barış, istikrar ve adalet için politik yönetimi kurmanın gerekliliğini kavramış, bu iş için

---

<sup>56</sup> A.g.e., s.361-362.

<sup>57</sup> A.g.e., s.362.

<sup>58</sup> A.g.e., s.360.

kamu görevlilerini seçip onlara gönüllü olarak uyma sözü vermişlerdir. Fakat ona göre söz vermenin yarattığı yükümlülüğü, politik yönetime boyun eğmenin yükümlülüğünün nedeni olarak görmek, yanlış bir çıkarsama olacaktır; verilen sözün yükümlülüğünün doğal sonucu hükümetin kurulmasıdır. Sözün yükümlülüğü boyun eğmenin gerekliliği için değil yönetimin kuruluşunun ve bekasının gerekliliği içindir. Ona göre yurttaşlık ödevlerimizin amacı doğal ödevlerimizin yerine getirilmesi olsa da ikisinin de kökü kişisel çıkarıya dayanır. Yönetime boyun eğmek, sözün yerine getirilmesi gibi çıkarla ilişkilidir. Hume'a göre yönetime boyun eğme konusunda ahlaki yükümlülüklerin temelinde olan açık bir söz vermeyi bulamayız. Söz verme diye bir şey olmasaydı bile, hükümet ve yasalara bağlı kalma zorunluluğu yine de yürürlükte kalırdı. Ona göre açık bir söz verme edimini ilk sözleşmede bulabiliriz; bununla birlikte politik yönetimin otoritesi ve yurttaşların politik yükümlülüğünü ilk sözleşmeden çıkarsayamayız. O, sözleşmeci filozofların insanların kendi rızasıyla kendi çıkarları için, yani huzur ve barışı elde etmeleri için özgürlüklerin bir kısmından feragat ederek topluma katılma, politik yönetim ve yasalara boyun eğmeleri yönündeki görüşlerini reddeder.

Hume'a göre yurttaşlar toplumun içine doğdukları için hiçbir açık sözleşme olmadan yasalara uymak ve yöneticilerin otoritelerini kabul etmek zorundadırlar. Burada ne açık bir söz verme, ne açık bir onay ne de bir sözleşme söz konusudur. Ona göre, doğal yükümlülükler doğrudan ve ya dolaysız olarak bir çıkar temelinde tesis edilir. Söz verme bu çıkarıya hizmet eden bir uzlaşımın ibarettir. Böylelikle doğal yükümlülüklerde çıkar bir neden olarak ortadan kalkarsa, onun sonucu sayılan yükümlülük de ortadan kalkacaktır. Ama Hume'un kanaati, insanın toplum yaşamında hiçbir zaman bu türden ilk nedenle (çıkara neden olduğu doğal yükümlülüklerle) sınırlı kalmadığıdır. Hume bu durumu şöyle ifade eder:

İnsanlar ciddi anlamda genel kurallara düşkünlüdürler; sık sık maksimlerimizi bizi ilkin onları oluşturmaya götürülen nedenlerin ötesine sürükleriz. Durumlar birçok koşulda benzerken, çok önemli kimi koşullarda bu durumların farklı olduğu ve benzerliğin gerçek olmaktan çok görünürde olduğunu düşünmeden, onları aynı temele oturtmaya yatkınsınız. Bu yüzden düşünülebilir ki, bağlılık durumunda nedeni olan doğal çıkar yükümlülüğü sona ermiş olsa bile ahlaksal ödev yükümlülüğümüz sona ermeyecektir; insanlar kendilerinin ve kamunun çıkarına karşı olsa da vicdanları nedeniyle zorba bir hükümete boyun eğmeye zorlanabilirler; gerçekten de, genel kuralların sık sık temel aldıkları ilkelerin ötesine geçtiklerini ve bu bakımdan

genel kuralın niteliklerini taşımadıkça ve çok sayıda ortak örnekler üzerine kurulu olmadıkça istisnalara pek izin vermediğimiz kabul ettiğim düzeye dek, bu kanıtlamanın gücüne boyun eğiyorum.<sup>59</sup>

Yukarıdaki pasaj göstermektedir ki politik yönetim ve toplum karşılıklı olarak doğal bir yükümlülük içinde oldukları için, yurttaşların korunma ve güvenlik çıkarı ortadan kalktığı zaman bu anlaşma da geçersiz olur. Ama bu çıkarım, ancak doğal yükümlülükler göz önünde bulundurulduğunda geçerli olan bir akıl yürütmedir; oysa ahlaksal yükümlülükler söz konusu olduğunda nedenin (çıkarın) sona erdiği yerde sonucun (boyun eğmenin) sona ermesi gerekmez. Bu çıkar bir toplumda zamanla dolaylı ve silik bir hale gelir ve aslında insanlar mülkiyetin korunduğu ve güvenin sarsılmaz olduğu sürece kolay kolay boyun eğmekten vaz geçmezler.

Nitekim Hume, tarihin başlangıcında toplumun ilk sözleşme yoluyla ortaya çıktığını kabul etmekteydi, ama bugün böyle bir sözleşmenin söz konusu bile olmadığını açık olarak ifade eder: “Gerçekte hiçbir hükümet uyruklarından rıza göstermesini istemez ya da her hükümet siyasi uyrukluk ve sözleşme yükümü arasında ayırım yapar”<sup>60</sup>. Ona göre politika tarihinde örtük bir sözleşmeyle yürürlükte olan yönetimlerin sayısı, açık sözleşmeye dayanan yönetimlere göre, daha yaygın olmuştur. Böylece Hume, yönetime boyun eğme yükümlülüğü ile sözleşmeye sadık kalmayı birbirlerinden ayırır. Bunun için de politik yönetimlerin aşırı zorbalık durumu gibi istisnalar dışında, yurttaşlardan -alışkanlıkları ve aldıkları eğitimden dolayı- yönetime itaat etmeleri her zaman beklenmiştir. Fakat taklit etme ve alışkanlık, insanları yasalara uyma ve doğal hırslarını dizginleme konusunda tam anlamıyla etkin bir güce sahip değildir. İnsanı boyun eğmeye zorlayan güdü, en nihayetinde çıkar duygusudur. Boyun eğme ona göre edilgen değildir; başka bir deyişle insanın çıkar duygularına doyum sağlamadığı sürece insan kendi iradesiyle her tür bağlılığı reddedebilir. Dolayısıyla Hume’a göre iyi, ahlaklı ve sağlam bir politik yönetime karşı da başkaldırıların yol açabileceği tehlikeleri dikkatli bir şekilde göz önünde bulundurmak gerekir. Ona göre,

Her zaman yetkeden elde ettiğimiz kazançları uğradığımız zararlara oranlamamız gerekir; böylelikle direniş öğretisini uygulamaya geçirme

<sup>59</sup> A.g.e., s.368-369.

<sup>60</sup> George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, 1969, s.295.

konusunda daha dikkatli oluruz. Genel kural boyun eğmeyi gerektirir; ancak çok ağır zorbalık ve zulüm durumlarında istisnalar olabilir.<sup>61</sup>

Böylece Hume aslında açık bir şekilde keyfi ve zorba olan bir yönetime başkaldırmayı meşrulaştırır. Ona göre yönetimler insanların yararlarına hizmet etmek için var olduklarından bu yararlar göz ardı edildiğinde direniş hakkı tanınmıştır. Ağır bir zorbalık ve despotluk durumunda yöneticilere boyun eğmek yükümlülüğü ortadan kalkar. Ama o, tiranlığa karşı direnme hakkımızın olduğuna inansa da bir direnişin hangi durumda doğru olup olmadığını kesin sınırlarla belirlemek için genel bir kural bulmanın imkânsız olduğuna inanır. Hume devrimi bir istisna olarak kabul eder. Alıntıdan da anlaşıldığı üzere, ona göre ağır despotluk durumlarında başkaldırıya bile ondan doğan yararları ve zararları hesaba katarak başvurulmalıdır. Onun düşüncesi her zaman yönetime ve ülkenin genel yasalarına ve alışkanlıklarına uymaktan yanadır.

Böylece Hume, egemenlik, adalet ve politikayla ilişkili genel kuralların, aynen dilin oluşumu gibi, uzlaşımsal olduğunu kabul eder. O uzlaşımsal temellere dayanan toplumsal yaşamı kayıkçıların beraber ve uygun bir biçimde kürek çekerek götürdükleri bir kayığa benzetmekteydi. Yani ona göre insanlar arasındaki ortak yararlar, ortak kurallarla sonuçlanmaktadır. Nitekim Hume insanların her meselede çıkarları tarafından yönetildiklerini düşündüğü için adalet de asıl olarak çıkar temelli olarak düşünülür. Dolayısıyla insan doğasını değiştirmek olanaksız olduğundan ve insanlar birlikte yaşamlarında da her zaman kendi çıkarlarını temel aldığı için, toplumsal yaşamda adalet ve yasalar devreye girmiştir diyebiliriz. Ama bir kez daha vurgulamak gerekirse, Hume'un adalet ve hukuk gibi toplumsal-politik kurumların uzlaşımsal bir zeminde yükseldiğini düşünmesine rağmen, toplumsal-politik yaşama hakim olan en kötü kuralları bile kuralsız bir duruma tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, Hume, Burke'ün politika kavrayışında da karşımıza çıkacağı gibi, insanların faydalı olabilecek şekilde geniş kapsamlı ve etkin değişimler yapma kabiliyetine kuşku duyar. Hume'un -felsefi yazılarından ziyade siyaset, toplum ve hükümet üzerine çalışmalarında ortaya çıkan- bu tavrı ve yukarıda da ele aldığımız, akıl ve evrensel doğrulara yönelik güçlü eleştirisi, Burke'ün de içinde yer aldığı 18. Yüzyıl muhafazakâr düşüncesinin gelişimine önemli etkide bulunacaktır. Nitekim onun

<sup>61</sup> Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*, s.370.

nedensellik, aklın rolü, duygular ve ahlaki yargıların doğası üzerine araştırmaları 18.yüzyıl liberal doğal hak öğretilerinin temellerine yönelik eleştirilere önemli katkıda bulunmuştur. Zira Hume, otorite, adalet ve yükümlülük gibi politik kategorileri, insan doğasından hareketle oluşturdukları temel bir egemenlik kavramının mantıksal türevleri olarak ele alan Hobbes ve Locke gibi düşünörlere karşı çıkmış ve bu kategorilerin deneyimsel olarak insan beklentileri ve eğilimleri sonucu oluştuğunu savunmuştu. Burke'ü ele alırken göreceğimiz gibi muhafazakârlığın da devrimci akılsallığa karşı çıkarken Hume gibi 18. Yüzyıl akılcılığına ve onun evrensel normlar koyma iddialarına karşı çıktığını görürüz. Ama Hume'un natüralist yaklaşımının yerine Burke'ün düşüncesinde de göreceğimiz üzere, bir tarihsellik vurgusunun geçeceğini de eklemek gerekir.<sup>62</sup>

## **JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN MODERNİTE ELEŞTİRİSİ**

*Bien* Rousseau'nun yapıtlarının üç farklı kavramsallaştırmayla ele alınabilir olduğuna dikkat çeker. Buna göre, Rousseau hem bir toplum sözleşmesi filozofu olarak, hem eğitim sorunlarıyla uğraşan bir toplumsal eleştirmen, hem de bir ahlak filozofu olarak karşımıza çıkar. Toplum sözleşmesi filozofu olarak Rousseau, toplumsal duruma ait olan insanın doğasını araştırıyordu ve bu yolda bir hipotetik doğal durumu kavrayışından yola çıkmıştı. Bir toplumsal eleştirmen olarak Rousseau, eğitim başta olmak üzere tüm toplumsal kurumlarının pratik ve ideal formlarını tartışmaya açmıştır. Bir ahlak filozofu olarak Rousseau ise rıza ve politik eylem yoluyla ahlaki öznenin politik özneye dönüşümünü değerlendirdi.<sup>63</sup> Ona göre Aydınlanma aklına dayanan, gelişme ve özgürleştirme iddiasıyla ortaya çıkan modern uygarlık, toplumsal eşitsizliği körüklemiş ve özgürlük adına insanları köleleştiren zincirleri güçlendirmiştir. O, sözleşmecî filozofların doğa durumunu modern burjuva toplumun bakış açısına göre yorumladıklarını ve bu yüzden sözleşmeyi bu yanlış varsayım üzerine oturttuklarını öne

<sup>62</sup> George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, 1969, s.299. Hatta Sabine Hume sonrasında genel olarak muhafazakârlığın, irrasyonelizm, romantizm ve dinin çeşitli unsurlarından, tarihin ve eski düzenin yeni bir görüşünden bir örgü yaparak Hume'un savunduğu türden analitik bir muhafazakârlığın yerine metafiziksel bir muhafazakârlık geçirdiğini öne sürer.

<sup>63</sup> Bien, Joseph, (J. B.), "Jean-Jacques Rousseau", *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Robert Audi G. Ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2' ed., 1999, s.800.

sürdü. Böylece Rousseau geri dönülmez bir biçimde uysallaşmış/yozaşmış uygar insanın serüvenini baştan yazmayı amaçlamış ve buna uygun olarak yeni bir doğa durumu anlayışı ortaya koymuştur. O, kendisinden önce gelen bütün sözleşmeci filozofların sözleşme anlayışlarına karşı çıkararak, “doğa durumu”, “toplumsal durum”, “sözleşme”, “mülkiyet”, “uygarlık” gibi kavramları ele alıp yeniden tanımlamaya çalışmış ve böylelikle yeni adil ve meşru bir düzenin inşasının nasıl mümkün olduğunu araştırma yoluna girmiştir.

Rousseau bu yolda öncelikle insan doğasını yeniden kavramsallaştırmaya ve bu sayede toplumsal duruma geçişin koşullarını açığa vurmaya çalışmıştı. Dolayısıyla ona göre yeni bir doğal durum kavrayışı ve buna bağlı olarak yeni bir felsefi antropoloji geliştirilmesine ihtiyaç vardı. İyi bilindiği gibi, doğa durumu, ahlak ve politik felsefe, din, toplumsal sözleşme teorileri gibi birçok alanda, toplumların ortaya çıkmasından önce insanların yaşamlarının nasıl olabileceğine dair hipotetik koşulları belirtmek için kullanılan bir kavramdır. Yani Rousseau da diğer doğal durum filozofları gibi bir doğal durum kavrayışı geliştirmeye çalışıyor ve onlarla benzer soruların peşinden gidiyordu, yani toplum kurulmasından önce insan yaşamının nasıl olduğunu, politik yönetimin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını anlamaya yönelmişti. Onun bu görüşlerini ilk olarak *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* kitabında ortaya koyduğunu görürüz. O, her açıdan doğa durumu insanını uygar insana yeğlemektedir. Dolayısıyla bu çalışmasında ilk göz çarpan farklılık, dönemin yaygın olarak kabul edilen ilerlemeci görüşlerine karşı olarak onun doğal insan kavrayışının üstünlüklerini vurgulamasıydı. Fakat Rousseau mevcut toplumsal durumun uygarlaşmış insanını mutsuz ve yozaşmış olarak değerlendirmesine rağmen insanın ilksel bir doğa durumuna, diğer bir ifadeyle yitirdiği masumiyetine geri dönüşünün de imkânsız olduğunu düşünmekteydi. Nitekim Rousseau insanının mevcut durumdan kurtuluşu için iki yol önermekteydi: insanın ya bütünüyle toplumsal düzenden uzak durup inzivaya çekilmesi ya da adil ve eşit bir düzenin inşası için yani tekrar kaybettiği özgürlüğünü güvence altına almak için genel iradeye dayalı yeni bir toplum sözleşmesi yapması gerekmektedir. Bu yolda Rousseau da Hobbes ve Locke gibi doğa durumundaki insanı ele alma yoluna gider ama öncelikle onların doğa durumu kavrayışlarını eleştirmekle işe başlar:

Hep doğa haline kadar gitmek gereğini duymuş, ama hiçbiri oraya ulaşamamıştır. Kimileri insanda, o durumda, haklı ve haksız kavramlarının bulunacağını varsaymakta duraksamamışlardır; bunu yaparken insanın bu kavramlara sahip bulunduğunu veya bu kavramların insana yararlı olduğunu göstermek kaygısını da duymamışlardır. Kimileri herkesin kendine ait olanı koruması doğal hakından bahsetmiş, ama «ait olmak» sözünden ne anladıklarını açıklamamışlardır. Kimileri en güçlü olana, daha zayıf olan üzerinde bir otorite tanıyarak, hükümetin hemen doğduğunu kabul etmişler, bunu yaparken, insanlar arasında «otorite» ve «hükümet» sözlerinin manası var olmadan önce ve geçmesi gereken zaman üzerinde düşünmemişlerdir. Sonunda hepsi de, gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmıştır, fakat uygar insanı anlatmışlardır.<sup>64</sup>

Kısacası Rousseau'ya göre toplumun temellerini araştıran bu filozoflar doğa durumunu kavrama girişimlerinde başarısız olmuşlar, zira onlar toplumsal insanın özelliklerini, yani insanın uygarlıkla kazanılmış özelliklerini doğa durumu insanına yansıtmışlardır. Bu eleştiri doğrultusunda Rousseau, değişime uğramamış insanın yalın durumunu, uygarlığın attığı tüm özellikleri dışta bırakarak kavramaya çalışır. Dahası Rousseau'ya göre insanın kendi özünden giderek uzaklaşması yüzünden doğal insanın değişime uğramamış bir tanımını vermek çok zor hale gelmiştir, kendi ifadesiyle: “İnsan türünün bütün ilerleyişi, onu durmadan ilkel durumlarından uzaklaştırır; bu yüzden yeni bilgiler biriktikçe, bütün bilgilerin en önemlisini elde etmek aracını daha fazla yok etmiş, bir anlamda, insanı incelemek zorunluluğuyla onu tanımak olanağı dışına çıkarılmış bulunuyoruz.”<sup>65</sup> Dolayısıyla o diğer sözleşmecî düşünürlerin bu güçlkle baş edemediğini ve onların doğal durum kavrayışlarının hatalı bir şekilde toplumsal durumdaki insandan hareketle ortaya koyulduğunu düşünüyordu.<sup>66</sup>

Aslında Rousseau, insanın bencil bir varlık olduğu konusunda Hobbes ile hemfikirdir. O, insanın doğa durumunda kendi yaşamını sürdürmek için bir ben sevgisi güttüğünü savunmaktaydı. Ancak bu ben sevgisi kavrayışı onu, Hobbes gibi, insanın

<sup>64</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, 12.Baskı, Say Yayınları, İstanbul 2013, s.88.

<sup>65</sup> A.g.e., s.80.

<sup>66</sup> A.g.e., s.83. Dolayısıyla Rousseau diğer düşünürlerin doğa yasası olarak ortaya koyduğu görüşlerinin, doğa yasasını tamamen yanlış anlamalarının sonucu olduğunun kanısındaydı. Ona göre, diğer düşünürler, “Ortak yarar bakımından insanların üzerinde anlaşmaları uygun olacak olan kurallar araştırılmakla işe başlanır; sonra bunların evrensel uygulanmalarından doğacak yarardan başka bir kanıt olmadığı halde, bu kuralların tümüne doğa kanunu adı verilir. Şüphesiz bu, tanımlamalar oluşturmanın, nesnelere doğasını büsbütün keyfi yaklaşımlarla açıklamanın çok rahat bir tarzıdır.

doğa durumunda sürekli bir savaş halinde olduğu varsayımına götürmez. Hatta tersine onun için doğa durumu barışçıl bir durumdur, kendi ifadesiyle: “Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur.”<sup>67</sup> Hobbes’un doğa durumu kavrayışından farklı olarak Rousseau’nun doğal insanı, özü gereği toplumsal değildir, yani o yalnız yaşar ve hemcinsleriyle kalıcı hiçbir ilişkiye girmez. İnsan salt kendini düşünen ve bir varlık olmasına rağmen diğerleriyle bir savaş durumuna girmemesinin diğer önemli bir nedeni, Rousseau’ya göre doğal insanın ben sevgisinin yanı sıra tam da bencilliğinin sertliğini yumuşatan bir “merhamet” duygusuna sahip olmasıdır. Merhamet duygusu insanın kendisini acı çeken varlıkların yerine koymaktan diğer bir ifadeyle duygudaşıktan ibarettir. O insanın özüne ait olduğunu savunduğu bu duyguyu şöyle açıklar:

Bizim kadar zayıf, felâketlere bizim kadar konu varlıklara karşı merhametten, bu uygun eğilimden söz ediyorum; bu, insanda her türlü düşünceden önce geldiği kadar evrensel ve yararlı da olan, hayvanların bile belirtilerini verdiği bir erdemdir. Anaların, yavrularına karşı duydukları ve şefkatten, yavrularını tehlikelerden korumak için yiğitçe göze aldıkları tehlikelerden söz açmasak bile, atların canlı bir vücudu ayaklarının altında ezmekten duydukları hoşnutsuzluk, her gün, gözle görülebilir.<sup>68</sup>

Dahası doğa durumundaki insanın bir diğer üstünlüğü gelecek derdine sahip olmamasıdır. O, yalnızca içinde bulunduğu anı, şimdiyi yaşar. Doğa durumundaki insan yalnızca acı duyar ve açlık duygusunu bilir; ölüm korkusunun ne olduğunu asla bilmez. İhtiyaçlarına içgüdüsel olarak yaklaşır ve onun arzuları maddi gereksinimleriyle sınırlıdır. Bu açıdan doğa durumundaki insan uygar insana göre daha güçlü ve daha sıhhatlidir. Zira onu zorlayan fiziki şartlar o insanı her duruma karşı donatmış, güçlü kılmıştır. Doğa durumundaki insan gelecek kaygısı taşımayan, yalnız, aylak, avare, çıplak ve evsizdir. Uygar insan daha korkak, diğerlerine muhtaç, aşırılık ve yoksulluklardan dolayı sürekli hastalıklarla karşı karşıya olan bir varlıktır.

Kısacası Rousseau’nun betimlemesinde, doğa durumu barış ve tembelliğin hüküm sürdüğü bir yaşam olarak karşımıza çıkar. Ama doğa durumu insanını sadece ben sevgisi ve merhamet duygusu ile kavrayarak onu hayvandan ayırt eden özelliklerini

<sup>67</sup> A.g.e., s.118.

<sup>68</sup> A.g.e., s.119-120.

anlayamayız. Rousseau'ya göre doğa durumu insanımı hayvandan ayıran iki özellik vardır: Birincisi irade özgürlüğüdür ikincisi ise yetkinleşme yetisidir. Ona göre, "...hayvanlar arasında insanın özgül üstünlüğünü yapan, insanın anlığı (entendement) olmaktan çok onun özgür bir unsur olma niteliğindedir. Doğa bütün hayvanlara emreder ve hayvan buna uyar. İnsan da aynı etkiyi duyar; fakat o, buna boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir."<sup>69</sup> Yani hayvanlar her zaman içgüdüleriyle hareket ederken insan seçme özgürlüğü ile içgüdülerine karşı koyabilmektedir. İnsanı hayvandan farklı kılan niteliği ise hayvanın ne ise o kalmasına karşılık, insanın yetilerini geliştirebilmesi yani gelişmesi ya da yetkinleşmesidir. Bir gizilgüç olarak, bütün potansiyellerimizi hayata geçiren bir yeti olarak kavranabilen yetkinleşme kabiliyeti zorunlu olarak iyiye doğru gelişim anlamına gelmez. Nitekim Rousseau'ya göre bu yeti bizi toplumsallaşmaya ve başta eşitsizlik olmak üzere onun içerdiği tüm kötülöklere taşımıştır.

Böylece Rousseau'ya göre doğal durumdan çıkış ve toplumsal duruma geçiş, insanın bu gizilgüçlerinin dışsal koşullar aracılığıyla etkinleşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu ise, insanın uygar insan haline gelmeden önce doğal yapısını yitirdiği ve en nihayetinde politik yönetimi kurduğu uzun bir tarihsel süreç içinde meydana gelir. Özel mülkiyetin çıktığı, işbölümünün, hiyerarşilerin tesis edildiği ve eşitsizliğin giderek şiddetlenmesiyle ilerleyen bu toplumsallaşma sürecinin sonunda (aslında tam da Hobbes'un "insan insanın kurdudur" diyerek tasvir ettiği bir savaş durumuna ulaşıldıktan sonra) bu eşitsizlik ve köleliği kurumsallaştıran "sahte bir sözleşme" ile politik yönetim kurulmuş ve böylelikle özgür doğal insanın yerine toplumsal köle insan geçmiştir.<sup>70</sup> Onun betimlemelerinde özel mülkiyet ve iş bölümünün ortaya çıkışının mevcut siyasal eşitsizliklerin kökleşmesine ve kurumsallaşmasına neden olduğu fikri özellikle vurgulanır. Zira bu ikisine meşru bir zemin sağlayan hukuk ve kurallarla (aslında zenginlerin yaptığı sahte sözleşmeyle) birlikte insanlık artık doğal durumdan medeni durumuna geçmiş oldu denebilir. Kısacası, özel mülkiyetle beraber haksızlık ortaya çıktı ve iş bölümüyle insan özgürlüğünü kaybetti. Bu düzen ilerledikçe zenginlik,

---

<sup>69</sup> A.g.e., s.103.

<sup>70</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim, İstanbul, 2011, s. 578-579.

soyluluk, mevki ve kişisel güç ve değer gibi yeni eşitsizlikler de ortaya çıkmaya başladı. İnsanın gelişme yetisi ve toplumsal durumda körüklenen rekabet duygusu, insanları açgözlülüğe ve diğer insanları kendi buyruğu altına almaya çabalamaya ve sömürmeye götürmüştür. Dolayısıyla Rousseau, insanın doğa durumundan toplumsal duruma geçişini, insanların özgürlüğünden feragat edip köleliğe geçmesi olarak nitelemektedir. Bu durumda gerçekleşen bütün sözleşmeler ona göre sahte sözleşmedir çünkü insan kendi özgür iradesini bir başkasına devredemez çünkü özgür iradeye sahip olmayan birisiyle her tür sözleşme geçersiz sayılmaktadır. Oysa uygar toplumu kuran sözleşme eşitsizlik içinde yapılmıştır ve böylece zenginlerin yoksulları tabiiyet altına aldığı tüm ilişkiler meşrulaştırılmıştır. Dolayısıyla eşitlik ve özgürlüğü gerçekleştirebilecek yeni bir toplum sözleşmesi yapılmalıdır.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin birinci bölümünün girişinde bu eserinde güttüğü amacı “toplum alanında bazı meşru ve güvenli yönetim kuralları olup olmayacağını araştırmak” olarak açıklamaktadır. O da Aydınlanma filozofları gibi, politik düşüncelerini adalet arayışıyla temellendirmektedir. Bununla birlikte, aynı Hume’da da gördüğümüz gibi, politik hak ile fayda arasındaki ilişkiyi gözeterek çalışmaktadır. “Adalet ile faydanın birbirinden asla ayrılmamasını sağlamak için, kanunun müsaade ettiği ile menfaatin gerekli kıldığını daima uzlaştırmaya”<sup>71</sup> çalışmaktadır. Fakat Rousseau’ya göre eğer olgulardan hareketle sadece var olan toplumsal durumu betimlersek “olması gerekeni” ileri sürmek mümkün olamaz. Bu durumda çıkar gibi olgular adalet gibi olması gereken idealleri arka plana iter. Bu nedenle Rousseau daha iyi bir düzenin kurulması için normatif bir tarzda olması gereken adil bir toplumsal durumu göz önünde bulundurmanız gerektiğini düşünüyordu. O, hukukla çıkarı yan yana oturtan yeni bir toplumsal düzenin imkânını araştırmaktaydı.<sup>72</sup>

Dolayısıyla Rousseau olgulardan hareket ederek mevcut toplumsal düzeni açıklamak isteyen ama meşrulaştırmakla sonuçlanan teorileri çürütmeye başlar. O, babanın aile içinde sahip olduğu gücünü toplumda var olan politik otoritenin temeli

<sup>71</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme: veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev.: Cenap Karakaya, İletişim yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2014, s.29.

<sup>72</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmage Kitabevi, Ankara, 2010. s.69.

sayan ve böylece bu otoriteyi meşru kılan teorilere karşı çıkar. Ona göre aile içi bu otorite bile belli bir dönemden sonra artık bir sözleşmeyle ve karşılıklı rızayla sürdürülebilir hale gelmiştir. Zira Rousseau babanın çocukları üzerinde hakkının bile geçici olduğunu düşünüyordu; aile içi bu doğal birliktelik ona göre çocuğun gereksinimleri bittiğinde ve kendi başına kendi varlığını koruma yaşına geldiğinde artık geçersizdir. İhtiyaçlar ortadan kalktıktan sonra babaya boyun eğiliyorlarsa bu itaat ancak bir anlaşmaya yani rızaya dayanmaktadır. “Demek oluyor ki, aile, âdeta siyasi toplumların ilk modelidir: Devletin başı babayı, halk çocukları temsil eder; çocukların hepsi özgür doğmuş olduklarından özgürlüklerini ancak kendi menfaatleri için feda ederler.”<sup>73</sup> Rousseau buradan her tür politik düzenin meşruluğunun rızaya dayalı bir anlaşmayla geçerli olduğunun sonucunu çıkarmaktadır.

Benzer şekilde Rousseau güçlünün toplumda diğerleri üzerinde hak sahip olduğunu değişmez bir olgu gibi varsayan teorileri de eleştirmektedir. Ona göre güç toplumda bir hakkı zorunlu kılmaz. Güç üzerine kurulan toplumsal düzenler toplum fertlerinin rızasını almadan uzun süre varlığını devam ettiremez. Güç bir hak oluşturmadığına göre hiçbir insan başkası üzerinde doğal bir hakka sahip olamaz. Rousseau, Aristoteles’in bazı insanların köle olarak doğduğunu ve bazı insanların ise efendi olarak doğduğunu görüşünde gerçeklik payı olsa da onun aslında sonucu neden yerine koyduğu için hatalı olduğunu düşünüyordu. Zira ona göre kölelik bir sonuçtur; bir hakkın nedeni değil. Bir kölenin çocuğu mecbur köle doğacaktır. Bazı insanlar köleliği bir yazgı gibi kabul etmiştir çünkü tarihsel gelişim ve toplumsal düzenler onları kendi doğalarına karşı olarak köle haline getirmiştir. Onlar özgür iradelerinden yoksun bırakılmışlar ve korkularına yenik düşerek bu duruma alışmışlar. Ona göre : “güce boyun eğmek iradî bir davranış değil, zaruri bir davranıştır, ya da çok çok ihtiyatkarca bir davranıştır.”<sup>74</sup> Eğer güçlünün haklı olduğu bu mantık doğru olsaydı, yani daha güçlüye baş eğmek bu hakkın sebebi olsaydı, o zaman ellerine fırsat geçtiğinde düzene karşı çıkabilen ve düzeni yıkabilen herkes haklı olmalıydı. Kısacası, güç hiçbir hakka sebep olmaz ve hiç kimse diğeri üzerinde doğal olarak hükmetme gücüne bir hak olarak sahip olmadığı için, herhangi bir otoritenin kaynağı sadece anlaşmalara dayanmaktadır.

---

<sup>73</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme: veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, s.31.

<sup>74</sup> A.g.e., s.33.

Ama ona göre hiçbir güç insanları kendilerine karşı, özgürlüklerini yok saymak için haklı bir şekilde işbirliği yaptıramaz. Böylesi bir anlaşma her durumda geçersizdir. Zira kendi ifadesiyle ona göre “özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlığın haklarından ve hatta onun vazifelerinden vazgeçmek demektir.”<sup>75</sup>

Böylece Rousseau’ya göre “İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur.”<sup>76</sup> Ona göre başkalarının nüfuzu altına girmek onların otoritesine boyun eğmek özgürlükten feragat etmektir, yani köleliktir. Gördüğümüz üzere, adil olmayan sahte sözleşme eseri kurulan mevcut düzen doğal bir özgürlükle doğan insanı köleleştirmiştir. Dolayısıyla o bir kalabalığa hükmetme ile bir toplumu yönetmenin aynı şey olmadığını hatırlatmakta ve özgür olmayan insanların toplamını bir yığından fazla bir şey olarak görmemekteydi. Benzer şekilde Rousseau savaş hakkı ve fetih hakkı gibi nedenleri de bir insanı başkasının boyunduruğu altına geçmesine geçerli bir neden teşkil etmediğini ileri sürmüştür. Savaşlar insanlar arasında değil devletler arasında olduğu için fetih insanlar üzerinde bir hak oluşturmaz. Savaşın hedefi düşman devleti ortadan kaldırmak ise karşı devleti savunan halk savaş esnasında belki öldürülebilir ama bu galibiyet, savaştan sonra yenen tarafa onun diğer taraftaki insanlar üzerinde bir hak sahibi olduğu anlamına gelmez.

Dolayısıyla Rousseau’ya göre insanların nasıl birliktelik içerisine gireceği meselesi önemlidir:

Öyle bir ortaklık şekli bulunsun ki, ortaklardan her birinin şahsını ve mal ve mülkünü müşterek kuvvetin olanca şiddetiyle korusun ve bu ortaklık sayesinde, her ortak, hem herkesle birleşsin, hem de yalnızca kendi kendisine itaat etsin ve yine eskisi kadar özgür olsun.<sup>77</sup>

Yani Rousseau insanların kendi varlıklarını muhafaza edebilmeleri için özgürlüklerini ve güçlerini hem birleştirmesi hem de koruması gerektiğini düşünür. Bu dengeyi oluşturmak tam da *Toplumsal Sözleşme* eserinde çözmek istediği sorunların başında geliyordu.

Nitekim Rousseau’nun önerdiği toplum sözleşmesinde bireylerin her biri, kendilerini tüm haklarıyla topluma teslim etmeleri bakımından eşittir. Her birey kişisel

---

<sup>75</sup> A.g.e., s.36.

<sup>76</sup> A.g.e., s.30.

<sup>77</sup> A.g.e., s.41.

çıkarmını kamusal yani müşterek çıkar uğruna feda eder diyebiliriz ama bu takas herkes için karlı bir takastır. Zira herkes kendini bütüne verdiği için kendisini kimseye bırakmış değildir, yani aslında hiç kimse bireysel özgürlüğünden feragat etmiş sayılmaz. Her birey kendisini ve haklarını “genel iradenin yüce yönetimine” verdiği için toplumsal bütünün ayrılmaz parçası olarak kabul edilir. Rousseau’ya göre oybirliğiyle gerçekleşen bu birleşme/sözleşme sonucunda tek tek oy sahibi bireylerden oluşan ama bunların toplamından fazlası anlamına gelen bir kolektif beden ya da bütünlük ortaya çıkar.<sup>78</sup> Rousseau, herkesin toplum için kendi yararlarından ve sınırsız özgürlüğünden vazgeçmesiyle bir halkı halk yapan ve onları bir ortak ben çatısı altında birleştiren bu toplumsal sözleşmesi önerisiyle ilgili görüşlerini şöyle ifade eder:

Her birimiz, müştereken, kişiliğimiz ve tüm gücümüzü genel iradenin yüce yönetimine veriyor ve bireylerden her birini de, bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ediyoruz... Böylece, bütün diğer kişilerin birleşmesi sayesinde meydana gelen bu kamusal kişiliğe eskiden site adı veriliyordu. Şimdi ise, cumhuriyet veya siyasî heyet ve üyeleri ona, pasif olduğu zaman devlet, aktif olduğu zaman hâkim varlık (souverain), benzerleriyle karşılaştırıldıkları zaman ise güç (puissance) demektirler.<sup>79</sup>

Rousseau’nun bu pasajında onun cumhuriyet anlayışını özlü bir şekilde görebiliriz. Bireylerin kolektif bir araya gelişiyle politik bir beden olarak halk ortaya çıkar ve bu kolektif egemenliğin içinde her bir birey yurttaş olarak -tikel iradelerinin ötesine geçerek- genel iradeyi oluştururlar, yani onlar hükümetin kararlarına katıldıkları için artık sorumluluk sahibi yurttaş (cityon) olmuşlardır.

Bu çerçevede herkesin aslında kendi kendisini yönetmekte olduğunu söyleyebiliriz. Zira Rousseau’nun düşüncesinde, halk hem yöneten hem de yönetilen olarak kabul edilir. Onun “hakim varlık” olarak atıfta bulunduğu ve bireylerin bütünlüşmüş hali olan bu egemenliğin, tam da kendisini oluşturan bireylerin aleyhine olabilecek eylem ve girişimlerde –deyim yerindeyse tanımı gereği- bulunamaz. Ama bireylerin genel iradeye karşı kendi tikel irade ve çıkarlarını gözetmek suretiyle bu “hakim varlığa” karşı çıkabilmeleri mümkündür. Bu yüzden kolektif egemenlik, yurttaşların ortak yararları göz ardı etmemeleri yani genel iradeye karşı durmamaları için gerekli önlemler almalıdır:

<sup>78</sup> A.g.e., s.42.

<sup>79</sup> A.g.e., s.42-43.

Toplumsal pakt, geçersiz bir metin olarak kalmamak için, bütün diğer taahhütlere geçerlik gücü sağlayacak zımni taahhüdü daha içerir ki, o da şudur: Genel iradeye itaati reddeden her kişi, genel heyet tarafından itaate mecbur edilir; bu ise, o kişi özgür olmak zorunda bırakılır, demekten başka bir şey anlamına gelmez; çünkü yurttaşı vatana ait kılarak, ona her türlü kişisel tabiiyetten korumanın şartı budur ve ancak bu şarttır ki, siyasî cihazın işlemlerini sağlar, sivil taahhütlere meşruiyet kazandırır; aksi halde, bu taahhütler anlamsız, zorbaca ve en kötü suistimallere açık hale gelir.<sup>80</sup>

Burada önemli bir nokta, bu sözleşmenin hedefinin, içinde yaşanılmaz gelen bir toplumsal durumdan çıkıp meşru bir toplum kurulması olmasıdır. Rousseau'ya göre ancak böylesi bir sözleşmeyle insanlar bireysel yönelimleri ile kolektif görevlerini uyumlu hale getirebilecekleri ve ahlaki kişiliklerini geliştirebilecekleri yani özgürleşebilecekleri bir düzene kavuşabileceklerdir.<sup>81</sup> Bu açıdan yeni toplum sözleşmesi ile meşru bir toplum kurulduğunda, Rousseau'nun artık çoktan kaybolmuş olan “doğal özgür insan” haline geri dönmenin imkânsız olduğunu kabul ettiğini ama “toplumsal köle insan” yerine “toplumsal özgür insan” haline ulaşılacağını iddia ettiğini görürüz. Zira Rousseau'ya göre ancak toplumsal sözleşme sonrasında ki insan bütün eylemlerinde içgüdünün yerine adaleti koyar: “Ancak o zamandır ki, fizikî dürtünün yerini vazifenin sesi, dizginsiz iştihanın yerini hukuk alır ve o vakte kadar yalnızca kendi nefsinin düşünen insan, kendini başka ilkelere göre hareket etmek ve kendi eğilimlerini dinlemeden önce aklına danışmak zorunda olduğunu görür.”<sup>82</sup> Yani doğal durumdan toplumsal duruma geçtikten sonra insanda içgüdüsel davranışlar, fiziki dürtüler ve duyuların yerine akıl, sorumluluk ve adalet geçmektedir. İnsanın medenileşmesi onun doğal durumundaki özgürlüklerini kaybetmesine yol açar ama onu ahlak sahibi bir varlık haline getirir yani ahlaki özgürlüğe ulaşma imkânını sunar. Kendi ifadesiyle: “İnsanın toplumsal sözleşme ile kaybettiği şey, tabii özgürlüğü ve onu cezbeden ve erişebilecek olduğu her şeyi sınırsız bir elde etme hakkıdır. Kazandığı şey ise, medenî özgürlük ve tasarrufu altında bulunan her şeyin mülkiyetidir.”<sup>83</sup>

Rousseau'ya göre yurttaşın özgürlüğü ancak genel irade tarafından yani kendi irade ve rızasına dayanan toplumsal anlaşmalarla sınırlanabilmektedir. Onun toplumsal sözleşmesinde kişi aslında sadece kendisinin koyduğu yasalara boyun eğdiği için artık

<sup>80</sup> A.g.e., s.45-46.

<sup>81</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Sokrates'ten Jakobenlere Batt'da Siyasal Düşünceler*, s. 583.

<sup>82</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme: veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, s.46.

<sup>83</sup> A.g.e., s.47.

diğerleriyle eşit ve özgür bir yurttadır. Zira toplumsal sözleşme, doğal eşitliği yok etmeyip, tam tersine doğanın insanlar arasına koyabildiği fiziki eşitsizliğin yerine ahlaki ve meşru bir eşitliği koymaktadır ve böylece kendi ifadesiyle, “insanlar kuvvetçe ve zekaca eşit olmayabilseler bile, anlaşma ve hukuk vasıtasıyla hepsi birbiriyle eşit hale gelirler.”<sup>84</sup>

Böylece Rousseau'nun hem modern burjuva toplumuna yönelik, hem de modern politika durumu kavramaya yönelik yaklaşımlara güçlü bir eleştirisinin olduğunu görürüz. Dolayısıyla onun, Aydınlanma çağının politika felsefesi içerisinde ayrıksı bir yeri olduğuna da dikkat etmek gerekir. Öncelikle gördüğümüz gibi o toplumsallaşma süreçlerinden hareketle insan doğasının nasıl tarihsel olarak biçimlendiğini açığa vurmaya çalışır. Genel olarak Aydınlanma felsefesinin insansal yaşamı anlamak ve adil bir toplum kurmak üzere insanın salt bireysel aklına dayanarak keşfedebileceğini düşündüğü doğa yasalarına atıfta bulunmasına karşılık, doğa durumunda iyi ve kötü gibi ayrımların olmadığını düşünen Rousseau'nun ise adalet gibi mefhumların tarihsel olarak toplumsallaşma ile ortaya çıktığını savunduğunu gördük. Hatta ona göre gerçek bir adalet ancak yeni bir toplumsallık durumunun inşası ile mümkündür. Dahası Rousseau'nun doğa durumundaki insanı akli kadar ve hatta ondan da öncelikle duygularına (merhamet duygusuna sahip bir varlık olmasına) atıfla kavramaya yöneldiğini gördük.

Dolayısıyla Rousseau'nun hem Aydınlanmanın soyut akılcılığına karşı çıkışı hem de dönemin ilerleme anlatılarına ters düşen “soylu vahşi” olarak doğal insan kavrayışı, onun felsefesini Aydınlanma karşıtı felsefeye ve Romantik düşünce çizgisine dahil eden okumalara sebep oluyordu. Nitekim onun düşünsel kariyerinin başında 1749'da Dijon Akademisi'nin, ‘Bilimler ve Sanatların Gelişmesi Ahlakın Bozulmasına mı Yoksa Arınmasına mı Yardım Etmiştir?’ başlığıyla açtığı yarışmaya katılması yer alır. Onun bu yarışmaya yolladığı çalışması, çağının Aydınlanma düşünürlerinin görüşlerine aykırılığı yüzünden büyük bir tartışmaya yol açan cevabı ile büyük ödülü kazanmıştır. Onun cevabı, bilimler ve sanatların gelişmesinin insan ruhunun bozulmasına yol açtığı ve hatta her türlü ahlaki yozlaşmanın kaynağı olduğu

---

<sup>84</sup> A.g.e, s.50.

yönündedir. Nitekim yukarıda da ele aldığımız gibi, uygarlık onun deyişiyle “sahte sözleşme” ile birlikte toplumsal köle insanın yaratıcısı olmuştu. Benzer şekilde, ona göre bilimde ve sanatta atılan adımlar insanı daha uysallaştırılmasına ve onun doğal özgürlüklerinden mahrum kalmasına hizmet etmiştir:

Bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar.<sup>85</sup>

Böylece Rousseau klasik felsefenin kalıplaşmış ve bir kesin hakikat düzeyine ulaşmış görüşünü yani bilgi eşittir erdem savını reddetmiştir. Yani bilgili insan, basitçe erdem sahibi insan anlamına gelmez.<sup>86</sup> Bilimler ve sanatlar ona göre insanların kusurları ve eksiklikleri üzerine gelişmiştir. Dolayısıyla ona göre bilim ve sanatlarda ilerleme asıl değerlerin yok olması ve sahte değerlerin onların yerine geçmesine sebep olmuştur. Genel kaniya göre insanları hayvanlardan ayıran bilimler ve sanatlarda *ilerleme* ve *gelişme* insanları eşit duruma getirmeye hizmet eder, ama Rousseau’ya göre her ikisi de aslında eşitsizliklerden ortaya çıkan lüks ve aylaklıktan doğmuştur.<sup>87</sup> Hatta bilimler ve sanatların insan mükemmelleşmesinin sonucu olduğu görüşünü sert şekilde eleştirir: “Astronomi, boş inançlardan doğmuştur; güzel söz söylemek hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten; fizik, boş meraktan ve hepsi birden, hatta ahlak bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur.”<sup>88</sup>

Lakin Rousseau’nun bu eleştirilerinden, onun bilimler ve sanatların kendilerinde kötü olduğu görüşünü savunduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Zira onun esas meselesi, bilimler ve sanatların burjuva değerlerinin baskın olduğu yani sahte toplum sözleşmesine dayanan bir toplumsal durumdaki konumlarıydı. Ona göre rekabet, bencillik, gösteriş ve üstünlük kurmak bu toplumların ayırt edici özellikleridir. Bu

---

<sup>85</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev., Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Ocak 2009, s.8.

<sup>86</sup> O, bilgi ve gelişimle ilgili verilen abartılı değerlerle ilgili görüşlerini şöyle ifade eder: “Ahlak bilgisizlikten mi gelir? Bilimle erdem birbirine aykırı şeyler midir? Böyle bir düşünceye inanmak insanı nerelere götürür? Doğru ama insan bilgilerine hiç ölçüp biçmeden verdiğimiz iddialı ve göz kamaştırıcı değerlerin ne kadar anlamsız, ne kadar boş olduğunu yakından görürsek bu düşüncelerde hiç de aykırılık olmadığı meydana çıkar.” A.g.e., s.18

<sup>87</sup> Kendi ifadesiyle, “Lüksün bilim ve sanatlardan ayrıldığı pek az görülür; bilim ve sanatların lüksten ayrıldığı ise hiç görülmemiştir.” A.g.e., s.21.

<sup>88</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.19.

toplumda yaşayan insan onun için âdeta hakiki bir insan ve yurttaş değil sadece bir burjuvadır. Onun itirazının, eşitsizlik üzerine kurulan bu toplumda bilimler ve sanatların basitleştirilip yaygınlaştırılıp metalaşmasına yol açmasına yöneliktir. Zira görünüşün, rekabetin önemli olduğu bu toplum, bilim insanları ve sanatçıları salt kendini beğendirmek, öne çıkmak için sıradan beğeni düzeyine indirgenmiş çalışmalara yönlendiriyordu. Böylelikle Rousseau'ya göre metalaşmış bilimler ve sanatlar, bir yandan zevksizliği ve yozlaşmayı teşvik etmekte, öte yandan yükselme hırslarını besleyip eşitsizlikleri yeniden üretmekteydi.<sup>89</sup>

Kısacası Rousseau Aydınlanmanın en önde gelen değerlerinden biri sayılan gelişim ve ilerlemeye karşı çıkmakta ve insanın bu ilerleme sayesinde daha mutlu bir yaşama sahibi olduğunu kökten reddetmekteydi. Bilimler ve sanatların iddiası insanları daha mutlu ve daha özgür kılmaktı ancak Rousseau'ya göre sadece insanların uysallaşmasına ve köleleşmesine neden olmuşlardır. Rousseau bilim ve sanatla övünen burjuva toplumunu doğa durumundaki insanla karşılaştırınca ikincisini birincisine yeğlemiştir. O hiçbir bilgiye sahip olmayan köylü insanı orta düzeyde ve sığ bilgisiyle övünen uygar insana tercih etmekteydi. Ama buna karşılık, Aydınlanma akılcılığına ve burjuva toplumuna dair eleştirilerinin bir tür irrasyonelizm ve doğal duruma dönüş projesini savunduğu anlamına gelmediğini de söylememiz gerek. Dolayısıyla Burke'ü ele alırken, onun aklın normatif statüsüyle ilgili görüşlerinin, belli ölçülerde, Rousseau'nun, topluma ve insana bağlı bütün sorunların çözümünde akli güvenilir tek merci kılan Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirileriyle ortaklaştığını göreceğiz. Elbette Burke Rousseau'nun ne rızaya dayalı, eşitlikçi yeni bir toplum sözleşmesi yaklaşımıyla ne de özgürlük ve demokrasi kavrayışıyla uzlaşabilir. Ama göreceğimiz gibi, Burke'ün düşünceleri, Aydınlanma felsefesinin temel özelliklerini ve özellikle ilerlemeci tavrını eleştirmek konusunda, modern uygarlığın iddia edilen bütün başarılarının görünüş dünyasına ait birer aldatmacadan ibaret olduğunu açığa vurmaya çalışan Rousseau'nun felsefesiyle büyük benzerlikler de sergileyecektir.

---

<sup>89</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.583.

## EDMUND BURKE'ÜN POLİTİKA FELSEFESİ

Aydınlanma çağının akıl merkezli düşüncesine ve insan doğasına ilişkin her şeyi akılla açıklama çabasına ve duyguları dışlayan ya da duyguları akla tabi tutan düşüncesine tepki olarak İskoç Aydınlanmasının duygu merkezli bir felsefe ortaya koyma yoluna gittiğini belirtmiştik. Bu felsefelerin temelini insan doğasına ilişkin beğeni ve yargıları salt akılla değil duyumla açıklama oluşturmaktaydı. Rasyonalizm, estetik kavramını bedensel bir etkinlik alanına ait olarak görüyor ve dolayısıyla insan aklının ikinci dereceden bir uğraşısı olarak kavriyordu. İskoç Aydınlanması filozofları rasyonalizmin bu düşüncesine karşı durmaktaydı. 18. yüzyılda estetik sadece sanatla ilgili olarak değil aynı zamanda psikolojik açıdan da önem kazandı. Estetik artık insan algılamasıyla ilgili bir disiplin olarak açıklanmaya başlamıştı:

Estetik, bedenle ilişkin bir söylem olarak doğmuştur. Alman filozof Alexander Baumgarten tarafından verilen orijinal formülendirme içerisinde, Bu terim ilk elde sanata değil fakat Grekçe *aisthesis* sözcüğünün belirttiği gibi çok incelenmiş kavramsal düşünce alanına karşıt olarak, bütün insani algı ve duyum alanına gönderir.<sup>90</sup>

18.yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan bedensel olanı tinsel olanın karşısında yerleştiren bu tutum aklın egemenlik alanının dışında duysal bir dünyanın da var olduğunu ve bu alanın duyular aracılığıyla, insan zihninde ve bedeninde bıraktığı etkilerden hareketle tanımlanabileceğini öne sürüyordu. Böylelikle estetik insan doğasının araştırılmasıydı. Bu oluşum, şimdiye kadar dışlanmış olan beden ve duysal alanın, deyim yerindeyse, teorik ve akılsal alanın hâkimiyetine karşı bir başkaldırı mahiyetindeydi. Bu bakış açısına göre duysal deneyimin insan doğasındaki ve deneyimindeki yeri ve işleyişi incelenmeden artık hiçbir toplumsal inceleme geçerli sayılmamalıdır.<sup>91</sup> Böylelikle Eagleton'ın da ifade ettiği gibi, o dönemin estetik anlayışında, insan doğasıyla ilgili bütün yargılar, tepkiler ve eylemler yani insan yaşantısı ve deneyimiyle bağlantılı olan her şey felsefi bir araştırma olarak ele alınmaya başlandı:

18. yüzyılda görülmedik yeni bir estetik söylem olarak filizlenen şey, siyasi otoriteye bir meydan okuma değildi; fakat bu söylem, mutlak iktidarın özünde yer alan ideolojik bir ikilemin belirtisi olarak okunabilir. Bu tür bir

<sup>90</sup> Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, çev.: Bülend Gözkân, Hakkı Hünler vd., Doruk Yay., 2002, s29.

<sup>91</sup> A.g.e., s.30.

iktidar, kendi amaçları için 'duyulur' hayatı hesaba katma gereği duyar, çünkü bu hayatı anlamaksızın hiçbir tahakküm, güvenilir olmaz.<sup>92</sup>

Bu görüşleri ilk olarak ortaya koyan düşünürlerin başında Baumgarten gelmekteydi. Onun çözmek istediği mesele, aklın, duyular diyarına keşfe çıkmaya yönelirken, kendi varlığını nasıl koruyabileceğiydi. Yani Baumgarten'ın estetik anlayışı duyumun incelenmesinin önemini vurgular, ama halen duyulur olanın alanını, aklın hegemonyası altında bir varlık alanı olarak inceleme yoluna gider. Ona göre estetik bir tür *ratio inferior* olarak akla tabi ve onun bir alt seviyesi olarak ele alınabilir. Yani estetik özerk bir varlık olarak ele alınır ama o Baumgarten'ın ifadesiyle bir kadın olarak doğmuştur ve dolayısıyla her zaman erkeğe (akla) tabi kalacaktır. Kısacası, Baumgarten için bilgi kaynakları olmak bakımından akılsal olanla estetik-olan ya da bilimle sanat arasında fark vardır.<sup>93</sup>

Buna karşılık, Hume ve Burke gibi bazı düşünürler bilim ile sanatın bilgi edinme süreçleri açısından farklı olmadıkları savını öne sürmüşlerdi. Nitekim Burke açıkça bir beğeni biliminin imkânını savunmaktaydı. Ona göre, görelî bir güzellik, toplumu bir araya getiren bütün bağları çözmektedir. Bu nedenle bir sorun olarak güzellik Burke için sadece sanatla sınırlı olmamaktaydı:

Güzelliği toplumsal bir nitelik olarak adlandırıyorum: Çünkü erkekler ve kadınlar ve yalnızca onlar değil, fakat öteki hayvanlar da, onları seyrederken bize bir sevinç ve hoşlanma duygusu verdiklerinde (ve bu duyguyu veren pek çok şey vardır), bizi kendi şahıslarına yönelik şefkat ve sevgi duygularıyla esinlendirirler; onları yakınımızda görmekten hoşlanırsınız ve tersine güçlü sebeplere sahip olmadıkça, onlarla gönüllü bir şekilde bir tür ilişkiye gireriz.<sup>94</sup>

Eagleton'a göre Burke, beğeni ve güzellik üzerine böylesi bir uzlaşımından hareketle güzelliğin tümel olduğunu çıkarsamaktaydı. Burke'e göre eğer bu estetik yargının altı kazılırsa toplumun olmazsa olmazı sayılan duygudaşlık (*sympathy*) geçersiz olur ve böylelikle politik ve ahlaki düzen alt üst olur. Diğer taraftan o, duyuların değişken olduğu bu estetik beğenin farklı insanlarda farklı şekilleri olduğunu da göz ardı etmemektedir. Yani ona göre beğeni ilkelerinin işleyişinin, insan türünde benzerlik gösterdiği halde aynı türün bireyleri arasında farklılık göstermekte

<sup>92</sup> A.g.e., s.31.

<sup>93</sup> A.g.e., s.31-32.

<sup>94</sup> Aktaran Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev.: Bülend Gözkan vd., Doruk Yay., 2002, s.83.

olduğu söylenebilir. Bu açıdan bu ilkeler âdeta benzerlikte farklılık göstermekte, yani tümelde tikellik söz konusu olmaktadır; Eagleton'un ifadesiyle, "Bireyler farklı uzunluklarda olsa da, âdeta insani hacim mutlak olarak değişmezmiş gibidir."<sup>95</sup>

Daha da önemlisi, Burke'ün, estetik beğeni ile politik beğeni arasında da fark görmemesidir. Dolayısıyla Burke'ün şüpheciliği, yani insani meselelerde aklın başat rolüne dair eleştiri ve tereddütleri, onu estetik ve politik alana dair analizlerinde - yaratıcının insan doğasına yerleştirdiğini düşündüğü- insan zihnini şekillendiren duygular ve tutkuları incelemeye götürmekteydi. Bu açıdan Burke de Hume gibi *pathos* merkezli bir felsefenin savunucusuydu. O, sanat ve bilim arasında çok bir fark görmemekteydi. Ona göre bu iki alanı anlamak için sadece duygudan da yola çıkarak bir şeyler elde edilebilir. Bu bağlamda Burke de, Hume düşüncesini ele alırken de gördüğümüz gibi, etiği estetik alana dahil etmektedir. Dolayısıyla Burke'de de Hume'da olduğu gibi politik düşüncenin tanımı estetik ve insan doğasının araştırılmasından bağımsız yapılamaz.

Bu açıdan Burke'ün estetiği, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Soruşturma*<sup>96</sup> başlıklı çalışmasında da görülebileceği gibi onun epistemolojisi ve metodolojisinde merkez bir konumu işgal etmektedir. O bu kitabında yüce ve güzel kavramlarından işe başlar ve bunların zihnimizde karşılığı olan duygular ve tutkulara kadar ilerler. Burke öncelikle bu iki temel estetik kategoriyi psikolojinin temelinde yer alan bireyin korku ve haz duygularıyla ilişkilendirir. Ona göre, "zihin üzerinde güçlü bir etki yapmaya muktedir kavramların çoğu, ister yalnızca Acı ister Hazla ilgili olsun ya da bunların değişikliğe uğramış halleri olsunlar, şu iki başlığa indirgenebilirler: *kendini koruma ve dostluk*."<sup>97</sup> Burke bütün tutkularımızın esas olarak bu iki kavramla ilişki içinde olduğu kanısındaydı. Kendini koruma (*self-preservation*) acı ve tehlike duygularıyla beraber gelmekte; ölüm ve tehlike durumları yani insanın kendini korunmasıyla ilgili tutku ise her zaman acıya sebep olmaktadır. Acıyı ve tehlikeyi tetikleyen her şey ise dehşet yaratmakta böylece yücenin kaynağı olmaktadır. Ona göre,

<sup>95</sup> Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, s.78.

<sup>96</sup> Burke, Edmund, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, çev.: M. Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yay., 2008.

<sup>97</sup> A.g.e., s.42.

öz-sakınım/kendini koruma ve ölümle ilgili bütün düşünceler acı ve tehlikeye dayanmaktadır. Dostlukla ilgili bütün düşünceler ise insanda hazza neden olmaktadır. Burke'e göre insanlara korku veren şeyin, yani yüceliğin temeli; belirsizlik, gizem duygusu uyandıran ve aynı zamanda kaba kuvvet ve baskıyı imleyen şeylerdir. Yüce boyut bakımından muazzam ve nitelik bakımından karanlık, kasvetli ve belirsiz olandır. Yüce olan aslında şaşırtıcı olan ve dehşet uyandırandır.<sup>98</sup>

Korku, kendini korumayla ilgili olduğu için, her zaman acıya tekabül etmektedir. Ama haz duygusuna neden olan güzel ise belirlilik ve yumuşaklık, sevgi duygusunu esinleyen olandır. Bu duygunun özelliği hafiflik, yumuşaklık, düzgünlük, parlaklıktır. Toplumda yücelik yiğitlik, adalet, bilgelik, hayranlık uyandıran erdemlerdir; Güzeli ise nezaket, ılımlılık ve yavaş değişimdir.

Yiğitlik, adalet, bilgelik ve benzeri gibi daha yüce türden olan ve hayranlık uyandıran erdemler sevgiden ziyade korku uyandırır. Hiçbir zaman, hiç kimsenin, bu niteliklerden dolayı daha cana yakın olduğu düşünülmemiştir. Gönlümüzü çelen ve daha hoşumuza gidenler, yumuşak başlılık, şefkat, nezaket ve cömertlik gibi daha yumuşak erdemlerdir; her ne kadar bu özellikler kesinlikle toplum için çok önemli ve toplumu doğrudan alakadar eden erdemler olmayıp daha az itibarlı olsalar da. Ancak işte tam da bu nedenden dolayı bu özellikler bu kadar hoş gider: Yüce erdemler esas olarak tehlikelere, eziyetlere, sıkıntılara bağlıdır ve lütuf dağıtmaktan ziyade en kötü hasarların engellenmesinde kullanılırlar; bu nedenle de, hoş olmasalar da saygıdeğerdirler. İkincil meziyetler ise yardımlara, memnun etmeye ve müsamahaya bağlıdır ve bu nedenle daha hoş gitseler de, daha az saygındırlar.<sup>99</sup>

Burke'e göre insan yüce olanı anlamaya çalışırken ona korkuyla saygı karışımı duygu besler, ondan zevk almaya başlar. Yücelikten kaynaklanan eylemler kendisini siyasette, askerlikte ve devlet otoritesinde gösterir. Güzellik ise kendisini otoriteye saygı ve sevgi beslemede gösterir. Böylelikle toplumun teşekkülünü bu iki estetik kategoriye bağlayan Burke, düzenin kurulmasını, toplumu oluşturan bireylerin kendisini ve çevresini koruma tutkusuyula ilişkilendirmektedir. Yani düzenin kuruluşunda aklın müdahalesinin olmadığını iddia etmektedir. Tutkular imgelem ve hayal gücünden çıkmakta ama akıl ise duyulur ve algılanır olanı analiz etmeğe bağlıdır. Yani o, akli tek başına ve başka duygulardan önce gelen yeti olarak görmemektedir.

<sup>98</sup> Akkaş, Hasan Hüseyin. *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, s.103.

<sup>99</sup> Burke, Edmund, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s.114.

Dolayısıyla Burke, insanın toplumsal ilişkileri ve deneyimleri sonucu ortaya çıkan aklın, tutkulara tabi olduğu ve toplumsal ve politik meselelerde kendi başına hiçbir önemi olmadığı kanısındadır.<sup>100</sup> Bu açıdan Burke'ün politik tutum ve eylemlere dair analizi, aslında yüce ve güzel tanımından bağımsız olarak düşünülemez. Zira o aile ve devlet otoritesini ve toplum içi ilişkileri, yüce-güzel kategorilerinden hareketle acı-zevk ve korku-sevgi gibi kavramlarla açıklamaya çalışır.<sup>101</sup> Nitekim onun toplumu, toplumu oluşturan tutkuların hareketle analiz ettiğini görürüz. Burke bu tutkuları ve dolayısıyla toplumu iki alt başlığa ayırmak suretiyle inceler: Birincisi “cinsiyetlerin toplumu”dur (*society of sex*) ve buna hizmet eden tutku da aşktır. Özel dostluk, şehvet ve üremeye ilgili olan aşka karşılık diğer tutku ise dostlukla ilgilidir ve Burke'ün ifadesiyle “genel toplum”a (*general society*) eşlik eder. Cinsiyet toplumunun uyandırdığı tutku aşk, mutlak bir haz ve nesnesi de güzelliştir. İkinci toplum (genel toplum) ise genel kapsamlı bir dostluktur. Bunu da Burke genel toplumla ilgili bütün ilişkilerde ve toplum meselelerinde etken olan üç tutkuya ayırmaktadır. “Dostluğun bu sınıfı altındaki tutkular çetrefilli türdendir ve dostluğun büyük zincirinde hizmet edecekleri çeşitli amaçlara uygun düşecek biçimlerde çeşitli dallara ayrılırlar. Bu zincirdeki üç temel halka, *duygudaşlık, taklit ve ihtirastır.*”<sup>102</sup>

Duygudaşlık (*sympathy*) tutkusu Hume bölümünde de gördüğümüz gibi kendimizi başkalarının yerine koyabilmemizi ve böylelikle başkalarının durumunu ve nasıl hissettiklerini anlayabilmemizi sağlar. Ahlak ve özellikle insanlar arasında adalet erdemi tam da bu duygudaşlık neticesinde meydana gelir. Taklit etme (*imitiation*) tutkusuyla ise başkalarının yaptıklarının aynısını yaparız. Taklit etme arzusu, toplumun en güçlü bağıni teşkil eder ve böylelikle insanların, hiçbir kaba kuvvet ve korku olmaksızın birbirlerine boyun eğmelerini sağlar. Burke'e göre taklit her şeyi zevkle öğrenmemizi mümkün kılar: “Biz toplumsal hayatın pratik biçimlerini hoşlanma uyandıracak şekilde taklit etme suretiyle insani özneler haline geliriz ve bizi hegemonik olarak bütüne bağlayan bağıntı işte bundan duyulan zevkte yatar.”<sup>103</sup> Dolayısıyla taklit, toplumu bağıni kuran önemli bir etkendir ve daha da önemlisi yasaya itaat etmekten haz

<sup>100</sup> Akkaş, Hasan Hüseyin, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, s.103.

<sup>101</sup> Akkaş, Hasan Hüseyin, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, İzmir, s.131.

<sup>102</sup> A.g.e., s.47.

<sup>103</sup> Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, s.279.

duymamızı sağlar ki bu da bizi Burke'ün özgürlükle yasalara boyun eğmeyi bir araya getiren düşüncesine götürür. Burke'e göre toplumun ve dostluğun temelinde bulunan üçüncü tutku ise ihtirastır (*ambition*). Bu tutku insanı gelişmeye ve daha üstün olmaya hevesli kılar ve insanlar arasına rekabet duygusunu yerleştirir. Ayrıca bu tutku insanları hemcinslerinden farklı kılar. Hatta insan sadece taklitle sınırlı kalsaydı başka hayvanlardan pek bir farkı olmazdı.

Böylece Burke, Machiavelli ve Hobbes'un insan doğasına ilişkin anlayışlarından esinlenerek insanın acı ve korku duygusundan, güç istencinden yola çıkarak yücelik kavramını; Locke'un haz, güven ve sevgi (barış) temelli düşüncesinden hareketle ise güzellik kavramlarını açıklamaya çalışmıştır diyebiliriz. Onun bu estetik politik tavrı, sevgiden ve güzellikten yoksun olan modern politikanın reddiyesi olarak ortaya çıkmıştır.<sup>104</sup> Nitekim o genel olarak politik eylemleri; aileden devlete, özel alandan kamusal alana, bütün yapıları yüce ve güzel kavramlarıyla açıklamaya çalışır. Bu açıdan ailenin kurulup devam etmesinde olmazsa olmaz olan, annenin şefkati ve babanın otoritesinin önemi sadece özel alanla sınırlı değildir. Burke'e göre saygı ve sevgi, ailede sağlanmazsa yansımaları toplumda göremeyiz; merhamet ve otoriteden yoksun bir politik düzen meşruiyetini kaybetmiştir. Aslında ona göre saygı ve sevginin karşılıklı olması gerek. Buna paralel olarak politik toplum iktidara karşı sevgi temellerini kaybederse yönetimin otoritesi ortadan kaybolmuş demektir. Öte yandan iktidar da politik toplumun güvenini ve sevgisini sarsarsa yüceliğini kaybedip zorba iktidar imgesi yaratacaktır.<sup>105</sup>

Nitekim Burke'ün bu yaklaşımını, onun Fransız Devrimine dair çözümlemesinde de görürüz. O öncelikle bu devrimle beraber Avrupa'nın önemli değerlerinin kaybolmaya başlamasından yakınmaktaydı. Bu devrimle gerçekleşen vahşet ve acımasızlık o güne değin kusurlu da olsa iş gören ve kabul edilen gelenekleri acımadan yok etmiştir. Burke'e göre Avrupa'yı modernleştiren ve yönetim şeklini başka yerlerin yönetimlerinden farklı ve üstün kılan özellikleri, zümreleri altüst etmeden eşitlik sağlaması, krallarla tebaaları yan yana tutabilmesi, kati ve zarafetsiz otoriteyi yumuşatıp zarafet sahibi yapabilmesidir. Burke, Avrupa'nın kendisini farklı kılan bu

<sup>104</sup> Akkaş, Hasan Hüseyin, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, s. 107.

<sup>105</sup> A.g.e., s.104.

duygu ve düşünüm sisteminin kaynağını şövalyelik ve asillikte görüyordu. Ona göre şövalyelik devrinin sonu Sofistler, iktisatçılar ve muhasebecilerle beraber gelmiştir ve böylece itaatkârlığı özgürlükle bağdaştıran asil sadakat kaybolup gitmiştir. Ama ne yazık ki yüreğe ait olan ve kusurlarımızı örten her şey modası geçmiş sayılmakta ve artık her şey değişmektedir:

Gücü yumuşak, itaatkârlığı ise serbest kılan, hayatın farklı silüetlerini birbiriyle uyumlu hâle getiren ve mahrem bir toplumu güzelleştiren ve yumuşatan duyguları, hafif bir özümsemeyle, siyasetin kapsamına dahil eden memnuniyet verici tüm yanlısamalar, ışık ve aklın bu yeni muzaffer imparatorluğu tarafından ortadan kaldırılmaktadır.<sup>106</sup>

Böylece Burke'ün estetik düşüncesinin temelini oluşturan yüceliğin ve güzelliğin diyalektiğiyle burada tekrar karşılaşmaktayız. Ona göre, yüceliğin sertliğini yumuşatan güzellik, Fransız Devriminde yok olmuştur. Bir başka deyişle, devrimcilerin eylemleri, iktidarın yumuşatan ve dolayımlayan unsurlarını yok ederek onu çıplak hâle getirmektedir.<sup>107</sup> Böylece Fransız devrimcilerine göre kadına ve büyüklere duyulan saygı geri kafalığın belirtisi olarak görülebiliyor ama işe yararlık doğrultusunda kral, piskopos ya da ebeveynlerin öldürülmesi önemsiz ve bağışlanabilir bir suç kabul edilebiliyordu. Burke'e göre, soğukkanlı ve acımasız düşünce sisteminin bu takipçileri, yasalarını korku ve zorbalıkla yürütmekteydiler. Ülke çapında genel olarak bütün ilişkiler insani sevgiden yoksun bırakılmıştı. Burke için bu mekanik felsefede kurumların bizde sevgi ve saygı ve bağlılık duygularını uyandırması mümkün değildir. Devrimci ve yıkıcı akıl, her şeyin yerini almak istemiş ama sevginin yerini hiçbir şekilde dolduramamıştır. O, kadim fikirler ve eski âdetlerden yoksun bırakılmış, ruhsuz, kalpsiz dünya görüşünün meydana getirdiği hasar ve boşlukları bir trajedi olarak algılamaktadır.<sup>108</sup>

Burke'ün Fransız Devrimine dair bu eleştirileri, onun devrimcilerin insan iradesini

<sup>106</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.115.

<sup>107</sup> Duman'ın ifadesiyle, "Burke'ün estetik teorisinin kavramlarıyla ifade edersek politik bedeni *Güzelleştirme* (ya da ideolojik dolayım) işlevini yerine getiren geleneksel unsurları yok eden devrimciler, uyrukları, iktidarda en çok ifadesini bulan *yücenin* çıplak şiddetiyle karşı karşıya bırakmaktadır". Duman, Fatih, *Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon'dan Zizek'e-*, s.334.

<sup>108</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.115-117. Böylece Fransız Devrimiyle birlikte, kendi ifadesiyle: "Hayatın satın alınmayan lütfü, ulusların değersiz savunması, mertçe hisler ve kahramanca cesaretler devri geçmiş; geride kalmıştır! Bir yara hissi veren, vahşetin şiddetini dindirirken cesaret uyandıran, dokunduğu her şeyi soylulaştıran ve tüm o iticiliğini yitirerek, kötülük içinde şerrinin yarısını kaybeden ahlakın verdiği hassasiyet; izzetinefis ortadan kalkmıştır". A.g.e., s. 115.

sınırsızmış gibi kavramalarına da yönelir. Zira ona göre sonsuz irade sadece tanrıya mahsustur; onun dışındaki tüm iradeler sonlu ve noksandır. Dolayısıyla Burke devrimci düşünceyi hem insan iradesini sınırsız gördükleri hem de bu sınırsız iradeyi mükemmel bir akla dayandırdıkları için temelden reddetmiştir.<sup>109</sup> Ona göre ise insan türünün akıllı olduğunu kabul edebiliriz ama sonlu bir irade sahibi olarak tek tek bireylere böylesi bir akılsallık atfedemeyiz. Zira Burke için tek bir birey yani tarihin belirli noktasında yer almasına karşılık geçmiş ve gelecekte bağımsızmış gibi alınan tek bir insan kendi ifadesiyle ancak aptaldır.<sup>110</sup> Sadece tür olarak insan akıllı yani geçmişten gelecek zamanla gelişmiş, alışkanlıklarla zenginleşmiş olan akıl bilgeliği kazanmış ve böylece hakikate ulaşabilme niteliğine sahip olabilmıştır.

Ancak, her ne olursa olsun, hiçbir isim, güç görev ya da yapay kurum, Tanrı, doğa ve eğitim dışında bir otorite sisteminin oluşturduğu insanı ve insanı oluşturan hayat alışkanlıklarını meydana getirmez. Bunun ötesindeki kabiliyetlerden insanlar sorumlu değildir. Erdem ve akıl, insanın tercih ettiği şeyler olabilir; ancak yaptıkları tercih, ne erdemi ne de akıllı, buyurgan elleri altında tuttukları kişilere teslim etmektedir. Elde ettikleri bu güçlerle ilgili olarak, ne doğaya karşı bir taahhütleri vardır ne de vahyin kendilerine sunduğu bir vaat.<sup>111</sup>

Böylece Burke, Hıristiyan inancına ve ilk günah öğretisine de uygun bir şekilde bireyi doğası gereği kusurlu bulmaktaydı. Aslında insan doğasıyla ilgili bu düşünce genel olarak muhafazakârların akıl ve politika üzerine bakış açısını belirlemektedir. Bu kusurlu insan anlayışı bireysel aklın sınırlı ve tamamlanmamış olduğu anlayışını da beraberinde getirmektedir.<sup>112</sup> Burke de bu yüzden toplumsal meselelere bireysel akıl perspektifinden yaklaşılmasını doğru bulmamaktaydı. Dolayısıyla o, toplumu bireye öncel olarak almakta ve bireysel aklın karşısına insan türünün tarihsel evrimi sonucu elde edilen akıllı koymaktaydı. Yani bireysel akıl ancak alışkanlık, gelenek ve görenekler bütünü içinde var olması bakımından kavranabilir.

Nitekim Burke'ün *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* çalışmasında imgeleme bilgi ve yargı sürecinde atfettiği merkezi rol de

<sup>109</sup> Akkaş, Hasan Hüseyin, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, s.105.

<sup>110</sup> Ona göre, "Birey aptaldır; çocukluk, düşünmeden hareket ettiği sürece aptaldır; Fakat tür akıllıdır ve ona zaman verildiğinde, bir tür olarak her zaman doğru davranır". Burke, Edmund, "Speech on the Reform of Representation," *Works*, VI, s.146–147.

<sup>111</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.68.

<sup>112</sup> Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık : Akıl Toplum Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s.92.

onun bireysel aklın sınırlığına dair eleştirileriyle doğrudan bağlantılıdır. Ona göre aslında insan yaşamının karmaşıklığını yansıtan insanın bilgi edinme sürecinde aklın işleyişi, rasyonalistlerin düşündüğünün aksine ancak imgelemin ya da tahayyül gücünün oluşturduğu zeminde anlaşılabilir. Beğeni yargısına dair çözümlemenin konumuz açısından ilgisiz olan detaylarına girmeksizin (ama beğeni yargısına dair görüşlerinin tüm yargılar için de geçerli olduğunu gözden kaçırmaksızın), imgelemin Burke açısından öneminin, duyuların nesnel verilerinin ötesine geçerek insanı bir basit bir makine olmaktan ve saf akıl yürütmenin belirlenimciliğinden kurtaran bir yeti olmasından ileri geldiğini söyleyebiliriz.<sup>113</sup>

Dolayısıyla Burke akıl ve duyuların yanına imgelemin gücünü de koymuştur. Burke'e göre, insanların duyu konusunda aynı şeyi hissetmesi ama beğeni konusunda hemen herkesin farklılık göstermesi, duyularımızın ortak olduğu ama âdetler ve alışkanlıkların, yani imgelemin içeriğinin farklı olduğunun kanıtıydı. Aslında bu açıdan imgelem geçmişle şimdiki zaman ve gelecek arasındaki tutarlığı sağlayan yetimizdir. İmgelem diğer insanlara duygudaşlık duymamızı sağlayan, onları sadece işlev ve yarar bakımından önem taşıyan varlıklar olarak değil ahlaki ve özgün varlıklar olarak görmemizi sağlayan bir yetidir. Dolayısıyla akli sanki bir boşluk içinde çalışıyor gibi ele alan Aydınlanma düşünürlerinin aksine Burke için akıl ancak "ahlaki bir imgelem" bağlamında düşünülebilir. Burada ahlaki imgelem ibaresi, insansal dünyada karışık tecrübeler arasında düzenli ve değişmez yasalar ve gerçekler bulan doğal gücümüze işaret eder.<sup>114</sup>

Böylece Burke için aklın ya da muhakeme yetisinin işleyişi verili bir dünyanın içinde yer aldığı için ancak ahlaki imgelemin sınırları çerçevesinde anlaşılabilir. Buna

---

<sup>113</sup> Burke, Edmund, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s.15-25.

<sup>114</sup> İnsanın akli hiçbir zaman boşlukta bulunmaz; aklın her zaman içinde çalıştığı bir 'ahlâkî tahayyül/imgelem' (*moral imagination*) mevcuttur. Burke'ün sosyal ve politik alana ilişkin argümanlarının temelini anlamak açısından büyük önem taşıyan bu 'ahlâkî imgelem' ifadesindeki 'ahlaki/moral' sıfatının hem tanımlayıcı hem de normatif bir içeriğe aynı anda gönderme yaptığı söylenebilir. Tanımlayıcıdır; çünkü imgelemin içeriği, nasıl değerler olduklarından bağımsız olarak nötr bir ifade ile moral ilke ve kurallara ilişkin varsayımlar içerir. Normatiftir; çünkü Burke, belirli 'olması gereken' özellikle sahip olan imgelemi moral/ahlâkî olarak niteler. Ancak bu olması gereken özellikler bir üst kurucu aklın ilkeleri olarak değil, tarihsel tecrübenin ürünleri olarak savunulur.. Ahlâkî imgelemin içeriğini oluşturan ve belli bir süreklilik taşıyan geleneksel unsurlar, çoğu zaman akılla kavranamayan, ancak insan doğasında köklerini bulan temellere sahiptir" Fatih Duman, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, I.cilt Der: Ahu Tunçel, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s.330.

karşılık Aydınlanmanın rasyonalist görüşü geçmişten gelen eski deneyimlerden oluşmuş bütün ön bilgiler ve önyargılardan kurtulmak istedikleri için, yargı gücünün ve aklın düzgün çalışmasına engel saydıkları önyargıları oluşturan yetiyi yani ahlaki imgelemi doğru bulmamaktaydı.<sup>115</sup> Burke'e göre ise gerçekliğin yapısı salt akılsal değildir ve dolayısıyla soyut akıldan hareketle yargılarda bulunulamaz. Hatta gelenekler, örfler, âdetler ve bütün önyargılardan bağımsız olarak akıl yürütmek hem imkânsız hem de tehlikelidir. Nitekim Burke insani duyguları hor gören ve ahlaki imgelemin akıl ve toplum üzerinde etkisini inkâr eden devrimci düşünürleri şöyle eleştirmektedir:

Gücü yumuşak, itaatkârlığı ise serbest kılan, hayatın farklı silüetlerini birbiriyle uyumlu hale getiren ve mahrem bir toplumu güzelleştiren ve yumuşatan duyguları, hafif bir özümsemeyle, siyasetin kapsamına dâhil eden memnuniyet verici tüm yanlısamalar, ışık ve aklın bu yeni muzaffer imparatorluğu [Fransız Devrimi] tarafından ortadan kaldırılmaktadır... Hayatın tüm o saygın perdesi, terbiyesizce yırtılmaktadır. Yüreğe ait olan ve çıplak, titrek tabiatımızın kusurlarını örtmek ve ona zannımızca haysiyet kazandırmak için gerekli olduğu üzere idrakin onayından geçen ve ahlâki bir tahayyülün/imgelemin gardırobundan çıkan mevcut fikirlere eklenen fikirler, gülünç, abes ve modası geçmiş düşünceler olarak çürütülmektedir<sup>116</sup>

Oysa Burke için ahlaki imgelemin içeriği, insanların uzun zaman içindeki deneyimlerinden oluşmuştur. İnsanlar, tarihsel tecrübelerinin yardımıyla, insanın kısmi akli kapasitesi ve keyfi iradesini, ortak yaşamın gereklilikleriyle uyumlu hale getirmenin yollarını ve geleneksel olarak bunları devam ettirmenin ilke ve kurallarını bulmuşlardır. Ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan ve belli bir süreklilik taşıyan bu geleneksel unsurlar, sadece akılcı bir yaklaşımla kavranamayacak olan insan doğasında köklerini bulan temellere sahiptir. Elbette, Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı gibi, akli ahlaki imgelemin bağlamından koparıp özerk hale sokarak rasyonalist teoriler üretilebilir. Ancak Burke'e göre Fransız Devriminin açıkça gösterdiği gibi, aklın bu tarz kullanımı, her zaman yıkıcı ve gerçek özgürlüğe ters sonuçlar doğurmaya mahkûmdur.<sup>117</sup> Hatta Burke *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'de sadece Fransız devrimcilerini yermekle sınırlı kalmamış, Fransız Devrimini İngiltere'de savunanları ve özellikle bu devrime sempati duyan düşünürleri de eleştirmekten geri durmamıştır.

<sup>115</sup>Burke, Edmund, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s.15-25.

<sup>116</sup>Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.115.

<sup>117</sup>Duman, Fatih, "Edmund Burke", İçinde: Tunçel, Ahu ve Gülenç, Kurtul (ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon'dan Zizek'e-*, s.78.

Bu açıdan onu Fransız Devrimiyle ilgili tartışmalarda özellikle endişelendiren hususun, aslında bu düşüncelerin İngiltere’de yaygınlaşma tehlikesi olduğunu görürüz. O, İngiltere’de devrimci düşüncelerin etkisinin yayıldığını görmekte ve bu düşüncelerin etkisiyle ortaya çıkabilecek hareketlerin mevcut düzenin sürekliliğini bozmasından kaygılanmaktaydı. Nitekim düşünceleriyle Fransız ve Amerikan Devrimlerini de etkilemiş olan İngiliz vaiz ve ahlak filozofu *Dr. Richard Price* da Burke’ü endişelendiren düşünürlerin (kendi tabiriyle sofistler) başında yer almaktaydı. Richard Price, Üniteryenliği savunan, radikal bir Protestan muhalifiydi. Uzun yıllardan beri o ve yoldaşları “Devrim Cemiyeti” çatısı altında din üzerinden yapılan ayrımcılıkları ve hukuki yetersizlikleri parlamentoda gerçekleştirilecek reform ile ortadan kaldırmaya çalışıyorlardı. Aslında Burke’ün bu düşünürlere temel itirazı, onların İngiltere’nin karşılaştığı sorunlara Aydınlanma retoriği ve özellikle Aydınlanmacı düşüncüyü karakterize eden rasyonalist bir tutumla yaklaşmalarıdır. Onlar, insan hakları, doğal hak, özgürlük, demokrasi, inanç özgürlüğü gibi konularda tam da Burke’ün kati bir şekilde karşı çıktığı görüşler sergilemekteydiler.

Dolayısıyla Burke’ün politika kavrayışını ele alacağımız önümüzdeki bölüme, öncelikle Burke’ün Devrim Cemiyeti’nin yönetimle ilgili politik iddialarına dair yürütme girişimini takip ederek başlayacağız. Daha sonra ise onun devrimci düşünürlerin Aydınlanmacı yaklaşımlarına karşıt olarak doğal haklar, özgürlük, mülkiyet, devlet ve reform konusundaki görüşlerini nasıl ortaya koyduğunu eleştirel bir şekilde tartışmaya çalışacağız. Ama bu tartışmadan önce, Burke’ün politika kavrayışının kavramsal çerçevesini daha açık kılmak adına, onun bireysel aklın sınırlılığın dair ele aldığımız görüşlerinin Aydınlanma tartışması bağlamındaki konumunu yeniden ele almak ve onun “önyargılardan kurtulma” düsturunun karakterize ettiği bir dönemde önyargıların rolünü epistemolojik bir temelde nasıl savunduğuna daha yakından bakmak gerekir. Zira Burke, gördüğümüz gibi, Aydınlanma düşüncesinin insanın tarihsel olarak elde ettiği, insan türüne ait olan ahlaki imgelemin içeriğini boşaltma isteğine sert bir şekilde karşı çıkıyordu ve bu eleştiriler çerçevesinde ise önyargıları da toplumda süregelen bir bilgelik temelinde değerlendiriyor, toplumun bütünlüğü açısından önemli bir role sahip olduklarını düşünüyordu.

Dolayısıyla Burke'e göre Aydınlanmanın tüm önyargılardan kurtulma iddiası büyük tehlikelere gebe dir. Ama Burke için de iyi ve kötü önyargılardan bahsetmek mümkündür. Zira ona göre geçmişe duyulan saygı ve çılgınca değişim isteğini bastırma çabası, kendinde olumlu olsa da her tür değişimi kati bir şekilde yadsımaya da götürebilir. Yani Jones'un dikkat çektiği gibi Burke'ün düşüncesinde Alman muhafazakârlığında karşılaştığımız taassup ve fanatizmin yeri olmadığını, onun daha ılımlı –liberal bir muhafazakâr olarak nitelenebilecek- bir yolda, toplumsal bütünlüğe ve politik amaçlara yararlı ve yararsız önyargılardan bahsettiğini söylemek mümkündür.<sup>118</sup> O bu konudaki örneklerini, ampirik yöneliminin de etkisiyle, devrim konusundaki görüşlerini ele alırken de göreceğimiz gibi, İngiltere'nin politik deneyiminden yola çıkarak tartışma yoluna gider. Burke Aydınlanmanın kalpsiz ve acımasız yenilikçi akılcılığına karşı İngiltere'de yol gösterici olan doğal duygulara atıfta bulunur. Ona göre İngiltere her zaman doğal duygularını dinlemiş ve Fransız Devriminin göstergesi haline gelen rasyonel özgürlük etkisiyle ahlakını bozmamış yani doğuştan gelen işlenmemiş duygularına ve dolayısıyla toplumsal bütünlüklerine temel teşkil eden önyargılarına sahip çıkmışlardır.

Böylece Burke yukarıda da vurguladığımız gibi, bireysel aklın yol göstericilik iddiasına şüpheyile yaklaşıyor ve bu iddianın duygular ve tecrübelerin birikiminden ortaya çıkan toplumsal yaşamın sürekliliği açısından önemli role sahip olan önyargıları silme çabasının tehlikeli olduğunu savunuyordu.<sup>119</sup> Önyargıya dair bu kavrayışı, onun Aydınlanma filozoflarının insan zihnini bir *tabula rasa* olarak tanımlamasına ve bu sebeple önyargıları tümüyle silme girişimine neden karşı çıktığına da ışık tutar. Zira ona göre Aydınlanmacılar için,,

Eski tarzda şeyleri eski oldukları için yok etmek yeterli bir nedendir. Yeniye gelince; acele ile inşa edilen bir binanın sürekliliğine ilişkin hiçbir şekilde korku içinde değillerdir; zira süreklilik kavramı, kendi dönemlerinden önce

<sup>118</sup> Jones, W. T., Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ Düşüncesi, 2. Cilt, 2. Bölüm, Farsça Çevrisinden, Çev.: Ali Ramin, Amir Kabir yayınları, Tahran, 1980. s.431- 480.

<sup>119</sup> Kendi ifadesiyle, "İnsanları, kendi şahsi akıllarına göre yaşatmaktan ve meşgul etmekten korkuyoruz; çünkü her insana düşen akıl hissesinin küçük olmasından ve bireylerin ulusların ve asırların sermayesinden ve birikiminden yararlanacaklarından şüphe ederiz" Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.129

hiçbir şey ya da çok az şey yapıldığını düşünenler ve tüm umutlarını yeni keşiflere bağlamayanlar için önemli mesele değildir.<sup>120</sup>

Yani Burke'e göre eski çağlardan bu yana süregelen ve çok kritik dönemlerde sağlam kararların alınmasına destek veren asırların bilgeliğini bir günde silip atamazsınız. Zira onun için önyargı, acil durumlarda uygulanmaya hazır bir kabiliyete sahiptir; zihni akıl ve erdemini sürekli bir akışı içerisinde hazır tutar, yani insanı önemli karar anlarında tereddütlü ve kafası karışık bir halde bırakmaz.<sup>121</sup>

Buna karşılık Aydınlanma akılcılığı, insanın işlevsel ve denenmiş kadim önyargıları yerine kendi denenmemiş, bireysel ve sonucu belli olmayan önyargılarını geçirmeye çalışmıştır. Burke için İngiltere'de ise genel önyargıları yıkma yerine, bunlarda yatan akılsal potansiyeli yani bilgeliği keşfetme basireti gösterilmiştir. Yani İngiltere'nin basiretli düşünürleri,

önyargıyı -aklı da dâhil ederek- sürdürmenin, önyargı örtüsünü bir kenara bırakıp ve geriye çıplak akıl haricinde bir şey bırakmamaktan daha akıllıca olduğunu düşünüyorlardı. Çünkü, önyargı ve onunla beraber gelen akıl, o akli eyleme geçirmek için motivasyonu sağlamakta ve içinde saklı olan uygulanım ve sevgiyle ona devamlılık kazandırmaktadır.<sup>122</sup>

Aslında Hume'u ele alırken de onun Burke'e benzer şekilde, önyargıların önemini ve toplumsal yararlarını vurguladığını görmüştük. Hume'a göre önyargı ve âdetlerin ortadan kaldırılması durumunda insanların bir arada yaşam için başvurabilecekleri tek mercileri akıl kalacaktır. Burke için de önyargılar ve âdetler, bireysel aklın iddialarının aksine tarih boyu yavaş yavaş biriken kolektif bir kültürel sermayenin mahsulüdür, yani insani bilgilerin uzun bir tarihsel birikim sonucu elde edilmişlerdir. Daha da önemlisi, Burke'e göre, insanları kendi kişisel hırslarından ve bunların yol açtığı trajik yıkımlardan muhafaza etmek için geliştirilmiş önyargı ve âdetler –kolektif bir bilgi deposu olarak- insanın bireysel akıyla asla yapamayacağı bir şeyi yerine getirebilmekte yani insanların sorumluluklarına ve görevlerine içten bir şekilde bağlanmalarını sağlamaktadır.

<sup>120</sup> Burke, Edmund, Aktaran Robert Nisbet, Muhafazakârlık Düş ve Gerçek, Çev. Kudret Bülbül, Mehmet Fatih Serenli, Kadim Yayınevi, 3.Baskı Ekim 2014. s.60.

<sup>121</sup> Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution*, Harvard Classics, Cilt: 24, Bölüm 3, 1790: <https://www.bartleby.com/24/3/6.html>, 146.pasaj, (Erişim tarihi: 2015.04.06 ve 2018.08.12).

<sup>122</sup> Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution*, 1790: <https://www.bartleby.com/24/3/6.html>, 145.pasaj, (Erişim tarihi: 2016.7.18).

Burke'ün önyargı ve âdetlere atıfla savunduğunu gördüğümüz bu bilgi türünü, Robert Nisbet genel olarak muhafazakârlığın bilgi anlayışı bağlamında şöyle ifade etmektedir:

William James'in 'bir şey hakkındaki bilgi' değil 'bir şeyin bilgisi' şeklinde tasvir ettiği bilgi idi. Bu ikincisi bizim tecrübe ile hayata veya en azından hayatın belli başlı alanlarına doğrudan maruz kalma sonucu elde ettiğimiz bilgidir. Onun özü uygulanabilirliktir. O, bizim karakterlerimizin ayrılmaz bir parçası haline gelir, zira onun kaynağı alışma işlemidir, tecrübe, bilinç veya bilinçsiz şekilde ve sıradan deneme yanılma yoluyla elde edilen bilgiyi genel yatkınlık veya içgüdüye çevirme işlemidir<sup>123</sup>

Nisbet'in James'e atıfla yaptığı bu sınıflamadaki, "bir şey hakkındaki bilgi" adını verdiği birinci bilgi türünü, kitaplardan ve başkasından aktarılmış bilgilerle yani öğrenimle mümkün olan, formülleştirebilir genel ve soyut bir bilgi olarak tanımlayabiliriz. Ama Burke'ün bilgi kavrayışına örnek teşkil edebileceğini söylediğimiz bilgi türü yani "bir şeyin bilgisi" ise sadece tecrübe ederek, dolaysız yaşantıyla elde edilebilir.

Nitekim Burke, politik meselelerde pratik bilgiye yani yaşanarak elde edilen bilgiye başvurmak gerektiğini iddia eder. Bu iki farklı bilgi türü, aslında iki politik yaklaşımın kaynağını teşkil etmektedir. Aslında Burke'ün de dahil olduğunu göreceğimiz muhafazakâr ve reformist görüş ile politik ütopyacılık ve radikal devrimci görüş arasındaki farkı burada da tespit edebiliriz: Nisbet'in verdiği örnekle, "İdare hukuku veya ilkeleri ile ilgili herkes parlak hayaller ortaya koyabilir; ancak sadece konunun iyi bilgisine sahip olan bir kişi, uygulanabilir liderlik araçlarını ortaya koyabilir veya gerçek bir yönetimde yer alabilir."<sup>124</sup>

Aşağıda Burke'ün devrim eleştirisini ele alırken de göreceğimiz gibi, aslında o önyargıları ve âdetleri önemli bir bilgi sermayesi olarak görmekle birlikte insan türünün her zaman her konuda atalarının bıraktığı izden hiç çıkmamasını yani her tür değişimin kati bir şekilde reddedilmesini savunmaz. Burke de değişimin kaçınılmaz olduğunu kabul eder ama bu değişimler müruru zamanla temel ve zorunlu gereksinimler doğrultusunda gerçekleşmelidir. Yani bu değişimler ona göre Fransız Devriminde olduğu gibi bir kişi ya da bir grup insanın metafizik ve soyut tasarılarına

<sup>123</sup> Nisbet, Robert, *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*, s.62.

<sup>124</sup> A.g.e., s.62.

bırakılmamalıdır. Bir organizmanın hayatında gerçekleşen ve kaçınılmaz olan bazı değişimler gibi bu değişimler de yavaş yavaş gerçekleşmelidir.

Dolayısıyla Fransız Devrimine dair düşüncelerini ele alırken göreceğimiz gibi, Burke İngiltere halkının kendi ilkelerine ve politik törelerine bağlı kalmaları gerektiğini güçlü bir şekilde savunmasına rağmen, onun basit bir şekilde geçmişten gelen her şeyin hiç sorgulanmaksızın kabul edilmesi gerektiği görüşünü önerdiğini düşünmek hatalı olacaktır. Aksi takdirde onun bu itaati bilinçli bağlılıkla nasıl birleştirdiği yani özgürlüğü ele alışının özgün yanları gözden kaçacaktır. Dolayısıyla onun önyargı ve âdetlere faydacı ve deneyci olarak nitelendirebileceğimiz bu yaklaşımının ana hatlarını ortaya koymaya çalıştığımız bu bölümden sonra, şimdi onun bu yaklaşımı çerçevesindeki politika kavrayışını ve bu kavrayışının en önemli bileşenleri olduğunu öne süreceğimiz doğal hak, mülkiyet, özgürlük, demokrasi üzerine düşüncelerini serimlemeye geçeceğiz.

## DEVİRİM CEMİYETİ ELEŞTİRİSİ

Burke 1792'deki *Speech on the Petition of the Unitarian Society* adlı konuşmasında Unitarian görüşünü, Jakobenzim'e yakın durduğu için İngiltere'de barış, düzen ve istikrarı tehdit etmesinden dolayı tehlikeli bulmaktaydı. Ona göre inanç özgürlüğü diğer haklar gibi doğuştan gelen ve evrensel genel geçerliğe sahip bir hak değildir. Bu yüzden o, farklı koşullarda birlik ve istikrarı zedeleyen her tür inanca karşı çıkmakta tereddüt etmemekteydi.<sup>125</sup> Dolayısıyla Burke, Devrim Cemiyeti'nin ortaya attığı düşünceleri ve faaliyetleri Price'ın Old Juri'nin toplantı salonunda, *Ülkemizi Sevmek Üzerine Bir Vaaz (A Discourse on the Love of our Country)* adlı vaazını titiz bir şekilde eleştirmekle başlar. Burke Price'ın *Şanlı Devrimle* ilgili ortaya koyduğu üç ilkesini ("1.Yöneticilerimizi seçme hakkı. 2.Yetkisini kötüye kullandığında yöneticiyi azletme hakkı. 3.Kendimiz için bir hükümet kurma hakkı.") sırasıyla ele alır ve onları çürütmeye çalışır."<sup>126</sup>

<sup>125</sup> Duman, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara, 2010, s.481-483.

<sup>126</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev.: Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara, 2016, s.36.

İlk olarak, yöneticilerin halk tarafından seçilmesiyle ilgili hak talebi konusunda Burke, tarihsel bir örnekten hareket eder. Aslında ona göre İngiliz halkına iki kere yöneticilerini seçme hakkı ile ilgili fırsat tanınmıştı: Bunların ilki, dolaylı da olsa, tebaanın hak ve özgürlüklerini ve tahtın devamını sağlayan İngiliz Yurttaş Hakları Beyannamesinin halka sorulması sırasında meydana gelmişti.<sup>127</sup> İkincisi ise Kral William ve Kraliçe Anne'nin kifayetsizliği ihtimali meselesiyle<sup>128</sup> ilgili olarak yasamaya başvurulduğundaydı. İngiliz halkı her iki durumda da yönetimle ilgili hak talebinde bulunmamış ve İngiliz Yurttaş Hakları Beyannamesi izinden yürümüşü. Burke, Beynamede tahtın aktarılması ve tebaanın hakları ve özgürlüklerinin bir arada ele alınmasını, onların ayrılmaz bir bütün olduğunun ispatı olarak görmüştür. Ona göre bu iki tarihi dönüm noktasında İngiliz halkı, Price'ın halkın yöneticisini seçme hakkıyla ilgili iddiasının tam tersi yönünde karar almıştır:

Halkımız, tahta veraset sistemiyle geçilmesi şeklindeki uygulamayı, yanlış değil doğru yaptığı işler arasında; sıkıntı değil fayda sağlayan bir iş olarak; köleliğin almeti değil, özgürlüklerin güvencesi olarak görmektedir. İngiltere halkı, uluslarını oluşturan çatının, paha biçilmez bir değere sahip olduğunu düşünmekte ve tahta geçmenin kesintiye uğramadan devam etmesini, anayasamızın diğer tüm unsurlarının istikrar ve bekasına olan bağlılık şeklinde algılamaktadır.<sup>129</sup>

Tahtın aktarılması konusunda seçim taraftarı olanlar, yani kralların egemenliğinin meşruiyet kaynağının seçim olduğunu savunanlar, tahtın verasetle aktarılmasını savunanları gerici ve eski kafalılar olarak nitelemektedir. Buna karşılık Burke, hem tek kişinin iktidarının devredilemez katı bir kutsal hak olarak meşru olduğunu savunmakta, hem de halkın keyfi iktidarını ve genel seçim aracılığıyla çoğunluğun her şeye kadir olduğu düşüncesini reddetmektedir. Öte yandan Burke, Price'ın dalkavukların krallara yaltaklanmak üzere taktıkları lakapları eleştirmesini takdir etmektedir. Ama Price'ın Kral'ın resmi törenlerde kendisini halkın hizmetçisi

<sup>127</sup>Birinci William ve Mary Yasası, (Madde 2, bl. 2): İngiliz Haklar Kanunu (1689) (English Bill of Rights) İngiliz Haklar Beyannamesi olarak da bilinen Haklar Bildirgesi, İngiltere Parlamentosu'nun anayasal bazı temel medeni haklarını ortaya koyan bir yasadır. Bu yasayla İngiltere kralının yetkileri kısıtlanıp gelecekte muhtemel keyfi davranışları engellenmiştir. Parlamento'da geçirilen yasalar Kral dahil herkese eşit derecede bağlayıcı olacaktır. Vergi ve Asger toplamak ancak Parlamento'nun onayıyla mümkün olacaktır. Meclis üyelerine tam bir ifade özgürlüğü tanınacaktır vs.

<sup>128</sup>Kral William ve Prenses'in ve Kraliçe Anne'nin çocuk sahibi olamadıkları için tahta geçme meselesi parlamento'da tekrar yasamanın önüne gelmiştir.

<sup>129</sup>A.g.e., s.50.

sıfatıyla sunması gerektiği yönündeki önerisine ise kesinlikle karşı çıkıyordu. Burke'e göre de aslında kral her zaman halkına hizmet etmektedir ve onun gücü her zaman halkın genel menfaatleri doğrultusunda olmalıdır; ama onun bir hizmetçi gibi sunulması kesinlikle hatalıdır. Zira kral hiç kimseye itaat etmez; herkes Kralda cisimleşmiş olan yasalara itaat eder. Bu yüzden anayasada da olmadığı üzere Kral hiçbir sorumluluğa tabi tutulmaz:

Devrim Cemiyeti, anayasamızın en bilge ve güzel kısımlarına doğrudan aykırı olacak şekilde, “kralın, halkın yarattığı ve halka karşı sorumlu olan halkın baş hizmetkarından başka bir şey olmadığını” iddia etme yolunu seçmiş olmasına rağmen, kral, kamusal görevleri itibariyle, yaptıkları işlerden dolayı hiçbir zaman hesap vermeye davet edilmeyen Avam Kamarası'ndan ve Lordlar Kamarası'ndan ayrı tutulmamaktadır.<sup>130</sup>

Burke'ü, Kralın otoritesine, bağımsızlığına ve tahtın güçlü duruşuna hassas kılan mesele, *Magna Carta*'da belirtildiği gibi halkın özgürlük ve haklarının korunması ve devam etmesi güvencesinin, tahtın devamına ve kralın gücüne bağlı olmasından kaynaklanır. Otorite ve özgürlük aşağıda daha detaylı olarak ele alacağımız gibi Burke'ün nezdinde birbirini dışlayan zıt kavramlar değildirler. Burke'e göre İngiliz halkı Krallığı, kendi hakları ve özgürlüklerinin güvencesi gibi algılamaktaydı; özgürlüğünün sınırlayıcısı olarak değil.

İkinci olarak, Burke Devrim Cemiyeti'nin savunduğu, yetkisini kötüye kullanan yöneticilerin görevden alınabilmesini ifade eden hakkın büyük felaketlere yol açabilecek belirsiz bir hak olduğunu iddia eder. Ona göre böyle bir hak halka verilirse hiçbir devlet ve hükümdar varlığını sürdüremez. Nitekim bu tür bir hak yerine aslında gelecekte kralların tahtlarını korumak adına şiddete başvurmalarına zorlamayı önlemek için bir takım tedbirler zaten alınmıştı ve böylece kral her türlü eyleminde sorumluluk dışı bırakılmış ama devlet yöneticilerinin sorumlulukları ağırlaştırılmıştı. Mesela, Avam Kamarası'nın parlamentoda yöneticiler aleyhinde açtığı davalarda, İngiltere kraliyet resmî mührü altında af talep edilmeyeceği yasalaştırılmak suretiyle yöneticilerin hepsi yasal olarak Parlamento'nun denetim ve gözetimine tabi tutulmuştu.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> A.g.e., s.55.

<sup>131</sup> A.g.e., s.53.

Burke'e göre böylece zulüm karşısında şiddete başvuracak kadar gözü dönen halkı dizginlemek için tasarlanan bu ihtiyatlı önlemlerin büyük faydası olmuştur. Önemli devlet adamlarının zamanında aldığı bu tedbirler sayesinde Burke'ün tabiriyle toplumsal olaylar, gelecek bir devrimin malzemesi yerine istikrara zemin olmayı sağlamıştır. Onların öngördükleri tedbirler sayesinde halkın hükümdara karşı şiddet içeren yollara başvurması önlenmiş ve sonu belirsiz kaotik durumlardan kaçınılması başarılmıştır. Çünkü bir kralın tahttan indirilmesi, her zaman kanlı sonuçları olan olağan dışı bir mevzu olmuştur.<sup>132</sup>

Bu çerçevede Burke, 1688 Devrimini bir iç savaş gibi görmekteydi; ama adil bir savaş. Zira ona göre eğer bir savaş adilse o gerekli bir savaştır (*justa bella quibus necessaria*). Nitekim Burke Fransız Devriminin aksine Şanlı Devrimi, tahtın korunması, eski âdetlerin sürdürülmesi doğrultusunda gerçekleştiği için meşru bir devrim olarak görmekteydi. Yani o devrimlere karşı olmasına rağmen İngiliz Devrimini gerekli bir istisna olarak görmekteydi. Onun Devrim Cemiyeti'nin savunduğu, yetkisini kötüye kullanan yöneticilerin halk tarafından görevden alınabilmesini ifade eden hakkın belirsiz olduğu iddiası da bu çerçevede anlaşılmalıdır. Zira o yöneticilere karşı başkaldırı meselesinde itaatin bittiği ve direncin başladığı bir sınır çizgisinin bulunmadığını düşünmekteydi. Ona göre olaylar kendi başlarına bu çizgiyi belirlemede yetersizdir; bu yüzden başkaldırı sınırı sadece ufukta hiçbir seçenek görülmediği zaman (onun vurguladığı tedbirlerin yetmediği zaman) aşılması gereken meşru bir sınırdır:

Zaman, olaylar ve yaşanan tahrikler, insana gerekli dersi verir. Akıl sahipleri, mevcut durumun ağırlığından ve ciddiyetinden gerekli dersi çıkarırlar; fevri insanlar hassasiyetle zulümden; yüce gönüllü insanlar liyakatsiz kişilerin elindeki yoz iktidarın kibri ve gazabından; cesur ve mert insanlar, asil bir dava uğruna kalkışılan şerefli, bir riskin yarattığı tutkudan ders çıkarır. Ne var ki, haklı olsun ya da olmasın, devrim, fikir sahiplerinin ve iyi insanların başvuracağı en son çaredir.<sup>133</sup>

Son olarak, Burke'e göre, Devrim Cemiyeti tarafından ortaya koyulan hükümet kurma hakkı, devrim sırasında en az desteklenen iddia olmuştur. Önceden söylediğimiz

<sup>132</sup> Bu mesele ortak aklın sonucu olarak ele alınmamalıdır. Kralın tahttan indirilmesi Burke'e göre "pozitif haklardan ziyade (devletin diğer meselelerinde de görüldüğü gibi) mevcut kaidelerle, kullanılan yöntemlerle ve bu kaide ve yöntemlerin muhtemel sonuçlarıyla ilgili bir mesele olmaya devam etmektedir."A.g.e., s.56.

<sup>133</sup> A.g.e., s.56-57.

gibi Burke, toplumu yeniden inşa etme fikrine bütünüyle karşı çıkmaktaydı. O, mevcut düzenin, temellerine dokunmayan küçük değişimlerle sürdürülmesini, İngiliz politikasının geçmişten süregelen özgün bir özelliği olarak görmekteydi. Ona göre, İngiltere’de o zamana kadar yapılan bütün reform ve değişimler yüzü geçmişe dönük değişimlerdi. Meydana gelen bütün gelişmeler, İngiliz geleneğine saygı ve sadakatle gerçekleşmişti. Burke’ün alaycı bir tarzda anlattığı gibi İngiliz anayasasının ruhunu ve bu anayasayı güvence altına alan politikayı anlamak için Old Jewry ve Devrim Cemiyeti’nin akşam yemeğinde kadeh kaldırırken verdikleri sloganlara değil geçmişe, sicile ve parlamentonun eylem ve faaliyetlerine bakılmalıdır. Nitekim Burke’e göre Şanlı Devrim de Fransız Devriminin aksine mevcut düzenin varlığını sürdürmesi için yapılan reformlar ve değişimlerden ibaretti. Burke’ün öngördüğü gibi gelecekte gerçekleşen reformlar bu minvalde devam edecektir. Bu reformlar ona göre:

Kadim, münakaşa edilmez kanun ve özgürlüklerimizi ve hukuk ve özgürlüğümüzün tek güvencesi olan kadim anayasal devletimizi korumak amacıyla yapılmıştır. Geçmişe geri gittiğinizde bu tür iddialarla karşılaşmazsınız. Sadece İngiltere hükümeti değil hiçbir otoritenin böyle bir iddiayı onaylamaz.<sup>134</sup>

Kısacası, Burke, Price’ın hükümet kurma hakkıyla ilgili iddiasının İngilterelilerin mizacına ve tecrübelerine uygun olmadığını iddia etmekteydi.

Yeni bir hükümet imal etme düşüncesi, bizleri nefret ve korkuyla doldurmaya yetiyor. Devrim döneminde arzu ettiğimiz gibi, şimdi de, sahip olduğumuz her şeyin, atalarımızdan aldığımız bir miras olmasını arzu ediyoruz. Bu miras ve soy sayesinde ki, orijinal bitkimize yabancı bir filiz aşılammaya dikkat ediyoruz. Bugüne kadar gerçekleştirdiğimiz ıslahatlar, eski olana saygı prensibi çerçevesinde yürütülmüştür. Umuyorum ki; hayır hayır eminim ki, bundan sonra yapılacak olanlar da, benzer teamül, yetki ve emsaller bazında dikkatli bir şekilde gerçekleştirilecektir.<sup>135</sup>

Burke, İngiltere’de politikanın değişmez bir görünüm arz ettiği kanısındaydı ve yaşanan değişimlerin ardında değişmez kalan tarihî mirasa yani kadim ve kutsal hak ve imtiyazlara dikkat çekmek istiyordu. Ona göre Magna Carta en eski reform belgesidir. O, Kral John’un bu sözleşmesinin I. Henry döneminde gerçekleşen sözleşmeye bağlı olduğunu düşünüyordu. Her iki dönemde de varılan kararlar “gerek Magna Carta’nın

<sup>134</sup> A.g.e., s.57.

<sup>135</sup> A.g.e., s.57.

gerekse I. Henry döneminde kabul edilen şartın, Krallığın ayakta duran kadim kanunlarının geçerliliğinin teyidinden başka bir şey olmadığı” kanısındaydı.<sup>136</sup>

Burke, bir ülkede etkin olan bir düzeni farklı durum ve koşulların hakim olduğu bir başka ülkenin durumuna tıpatıp uygulamayı doğru bulmamaktaydı. Çünkü ona göre farklı koşullar, farklı çözümler gerektirir. Ama o farklı tecrübelerden yararlanmayı ve farklı koşullarda alınan tedbirlerden ders çıkarmayı da inkâr etmiyordu. Hatta Burke, Fransızları, İngiltere’de varlığını sürdüren oturmuş bir demokrasiyi, komşu ülkenin tecrübelerini görmezden geldikleri için eleştirmekteydi. Kendi ifadesiyle, onlar,

Bu hoş hatanın [Fransız Devrimi’nin] vehmiyle akıl sahibi atalarınızdan çok daha öteye gittiğinizi; kadim ve yeni sadakat ve şerefizin taşıdığı ruhu muhafaza ederken, eskiden kalma haklarınızı kullanmaya yeniden başlamaya kararlı olduğunuzu yahut da kendinizden utanarak ve atalarınızın nerdeyse silinmeye yüz tutan anayasasını tam olarak anlamayıp; -akıl dolu örneklerin peşinden giderek dünyaya akıl ve irfanın (bilgeliğin) yeni örneklerini verecek şekilde, gözünüzü, Avrupa’nın eski örfi hukukunun (common law) kadim ilkelerini ve modellerini geliştirip günümüze adapte ederek canlı tutan bu topraklardaki komşularınıza çevirdiğini anlamış olsaydınız; her ulustan kıymetli düşünce sahiplerinin gözünde özgürlük davasını saygın bir konuma getirebilirdiniz.<sup>137</sup>

Böylece Burke’e göre reformlarla ve hatta ilerlemeyle zorunlu olarak çelişik olması gerekmeyen bir politik model olarak muhafazakârlık, derin ve köklü düşünümün neticesinde, doğaya boyun eğmenin hoş etkisi altında ve sezgisel bir bilgeliğin sonucu meydana gelmiştir. Burke mevcut politik düzeni, tanrı iradesinin tezahürü ve onun tarafından sunulan bir hediye olarak görüyordu. Burke için “yenilik ruhu genel olarak bencil bir ruh hâlinin ve dar görüşlerin sonucu” var olmuştur. Fakat bu durum, her türlü ilerlemeyi muhafaza etme iradesiyle karşıtlık içine sokmayı gerektirmez. Burke, devleti ve politikayı âdeta bir mülkiyet gibi görmekte ve böylelikle onun, bir mülk yani bir miras gibi korunması, benimsenmesi ve gelecek nesillere aktarılması gerektiğini düşünmektedir. Burke’ün politik modeli, doğayı örnek alan anayasal bir politikadır ve dolayısıyla İngiltere siyasal düzenine değişmez, yaşlanmayan ve doğa gibi daima yenilenen bir görünüm kazandırma iddiasındadır. Burke bu düzenin hiçbir zaman

<sup>136</sup> A.g.e., s.58.

<sup>137</sup> A.g.e., s.63-64.

yaşlanmadığını, ölüme yenik düşmediğini ama evrenin “ebedi çürüme, düşüş, yenilenme ve ilerlemenin değişken silsilesiyle”<sup>138</sup> uyum içinde olduğunu düşünmekteydi. Ona göre bu istikrarsız ve geçici bileşenlerden oluşuyormuş gibi gözükten düzen, aslında değişmez ve ebedi bir dayanağa sahiptir:

Bu nedenle, devlet idaresinde doğal yöntemi koruyarak, geliştirdiğimiz şeyde hiçbir vakit tam olarak yeni bir hâl almıyoruz; muhafaza ettiğimiz şeyde hiçbir zaman tam olarak köhneleşmiyoruz. Atalarımıza bu yol ve ilkelerle bağlandığımızda, bize antikacıların batıl inançları değil, felsefi analogi ruhu rehberlik ediyor.<sup>139</sup>

Burke’ün savunduğu ve doğayla uyum içinde olan bu düzen kendi tabiriyle “doğayı model alan anayasal bir politik model”dir. Bu düzene hiçbir zaman yaşlı, orta yaşlı ya da genç denemez. Bütün tarihsel miras, ayrıcalıklar ve mülkiyet bu sistemde benimsenmiş, korunmuş ve sonraki nesillere aktarılmıştır.<sup>140</sup> Bu politik model değişmez bir temel üzerinde yer almakta ve her zaman, ebedi bir süreci yani evrenin çürüme, düşüş, yenilenme ve ilerleme sürecini tekrarlamaktadır. Bu yüzden, ne kadar değişirse değişsin bütünüyle yeni bir hal almaz ve ne kadar kendini koruyup muhafaza etse de asla tam olarak köhneleşmez. Dolayısıyla bu tür değişmez temeller üzerine inşa edilen ve tutarlılık ve ihtiyatın karakterize ettiği bu politik model Burke için asla gericilik olarak adlandırılmaz ya da hurafelere takılıp kalmak anlamına gelmez. Nitekim ona göre, “İngiltere halkı, daha önce hiç tecrübe etmediği âdetleri taklit etmeyeceği gibi; uygulandığı yerlerde zarardan başka bir şey getirmeyen âdetlere de geri dönmeyecektir.”<sup>141</sup>

Buna karşılık Burke Fransız devrimcilerini aile mirası olan dükkanlarını ve içinde bulunan sermayeyi yakıp sonradan yeni bir dükkan açmaya parası ve gücü yetmeyen insanlara benzetiyordu. Ona göre Fransızlar her şeyi baştan yaratmak için yıktılar. Onlar kendilerine ait olan her şeyden ve hatta kendilerinden bile nefret ediyorlardı. Onların sorunu son nesillerini beğenmemeleri idi, oysa Burke’e göre bir önceki kuşağa geri dönüp oradan devam etmeye başlayabilirlerdi. Ama onlar geçmişten

---

<sup>138</sup> A.g.e, s.61.

<sup>139</sup> A.g.e., s.61.

<sup>140</sup> Burke’e göre İngilizler politikada veraset anlayışı sonucu ortaya çıkan anayasayı, aile ve kan bağlarıyla sağlamlaştırmayı amaçlamışlar, yani temel yasalarını en değerli aile içi bağlarıyla güçlendirmişlerdir.

<sup>141</sup> A.g.e., s.50.

gelen ve onlara miras kalan iyi ya da kötü olan her şeyi yıkıp o enkaz yerinde tekrar en baştan bir düzen kurmaya başlama yolunu seçtiler.<sup>142</sup> Burke, Fransızlar'ın geçmişle ilgili olarak tutmuş olmaları gereken yolu şöyle ifade eder:

Bu ataları, dindar bir saygıyla diğerlerine yeğ tutarsınız, hayalleriniz, dönemin bayağı uygulamalarının ötesinde kendi içinde bir erdem ve bilgelik seviyesine erişirdi. Böylelikle taklit etmeye heveslendiğiniz emsaller çıkarırdınız ortaya. Atalarınıza saygı göstererek, kendi kendinize saygı duymayı da öğrenmiş olurdunuz. Fransız halklarını, özgürlüğünün kazanıldığı 1789 yılına kadar, geçmişte kalmış bir halk, alt tabakaya mensup zavallı kölelerden oluşan bir ulus şekline addetmeyi tercih etmezsiniz.<sup>143</sup>

Aslında Burke devletlerin politik başarılarını, çeşitli ve zıt çıkarların bir araya getirilmesiyle ilintili buluyordu. Çıkar çatışmalarını, doğal dünyada olduğu gibi evrenin işleyişine ve harmonisine uygun buluyordu. Dolayısıyla Burke farklı çıkarların çatışmasını bir sorun olarak algılayan ve bunu tamamen ortadan kaldırmak için yeni bir düzen inşasına yönelik Fransız devrimcilerine ve onların İngiltere'deki sempatanlarına karşı çıkar. Bilakis Burke için mevcut çıkar çatışmaları ve karşı fikirleri gelecekte ani ve yanlış kararların alınmamasını için bir doğal bağımsızlık olarak görmekteydi.

Böylece Burke esas olarak devlet ve politik kurumların sürekliliğine önem vermekte ve geleneksel sosyal düzenin bir savunucusu olarak Jakobenlere karşı çıkmaktaydı. Ona göre Fransa'da gerçekleşen Jakoben devrimi eski düzene ait olan iyi ve kötü ne varsa yıktığı için yanlıştır. Burke, toplumlar geçmişlerine ait ne varsa yok sayıp yeni bir düzen ve toplum inşası fikrine kapıldıkları zaman gelişimleri sırasında elde ettikleri bütün iyi ve yararlı kurumlar ve özgürlüklerini de kaybettiklerini düşünmekteydi. Dolayısıyla o reformları yani sürekliliği koruyan değişimleri, aniden yapılan kökten değişimlere yeğlemekteydi. Ona göre Fransa'da meydana gelen devrim, aslında Fransa'yı her tür ilerlemeye kapatmıştır. Zira Burke toplumlarda ilerlemenin ancak var olan (geçmişten gelen) hak ve özgürlüklerin arttırılmasıyla mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna karşılık o, İngiltere'de gerçekleşen devrimi ise geçmişe dayanan yani sürekliliği koruyan bir değişim olarak, ilerlemeyle çelişkili olmayan bir politik model olarak savunmaktaydı.

---

<sup>142</sup> A.g.e., s.63.

<sup>143</sup> A.g.e., s.63.

Burke'ün savunduğu bu politik modelin ayırt edici özelliklerini özellikle onun, Aydınlanmacı düşüncenin doğal haklar kavrayışına dair reddiyesinde açığa kavuşturmak mümkündür. İyi bilindiği gibi, insanın doğuştan sahip olduğu vazgeçilmez ve el konulmaz hakları olduğunu ve bu evrensel hakların her zaman ve her yerde geçerli olduğunu varsayan doğal haklar teorisi bugüne kadar politika teorisinin en önemli tartışma konularından biri olmuştur. Burke'ün ise Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan rasyonalist ve seküler hukuk anlayışı karşısında, göreceğimiz gibi, tanrısal, tarihsel ve bir bakıma klasik (Aristoteles ve Aquinas'a benzer) bir doğal hukuk anlayışını savunmakta olduğunu söylemek mümkündür.

Dolayısıyla şimdi, Burke'ün felsefesinin, çağdaş politika felsefesi tartışmaları açısından en önemli unsurlarını barındıran doğal hukuk konusundaki görüşlerini incelemeye başlayacağız ve onun bu çerçevede Fransız Devrimiyle beraber ortaya çıkan insan hakları kavrayışına da nasıl karşı çıktığına ışık tutmaya çalışacağız. Bu yolda onun öğretisinin daha önce ana hatlarıyla ele aldığımız epistemolojik temellerini de göz önünde bulundurarak ilerleyeceğiz. Dolayısıyla onun sivil toplumla, sözleşme ve yasalarla ilgili evrensel haklar kavrayışının karşısında neden bağlam bağımlı, koşullu ve tarihsel bir yaklaşımı seçtiğini açıklamaya ve böylece hukuk sistemine dair görüşlerini neden mevcut İngiltere hukuk sisteminden hareketle ortaya koyma yoluna gittiğini göstermeye çalışacağız.

## **DOĞAL HAKLAR**

Rousseau'nun modern doğal hak öğretisine karşı sınırlı ve kısmi bir eleştiri ortaya koymuş olduğunu görmüştük. Hatta Hume'un şüpheciliğiyle beraber doğal hak teorisinin çöküşünün ilan edilmiş olduğunu bile söylemek mümkün hale gelmişti. Burke de bu konudaki tartışmalarda benzer bir istikamette ilerliyordu. Burke modern doğal hak öğretisinin evrenselliğini ve geçerliliğini reddetmekle birlikte yurttaşların toplumsal haklara sahip olduğunu inkâr etmiyordu. Aslında onun insan hakları kavrayışı konusundaki esas itirazı bu hakların kendilerine değil onların temellendirilme tarzına (yani Aydınlanmanın bu hakların temelini yerleştirdiği insan doğasına dair öğretilerine) yönelikti:

Gerçek insan haklarını teoride inkâr etmek şöyle dursun, (hak vermeye ya da almaya yetkim olsa) pratikte de gönlüm hiçbir zaman bu hakların geri alınmasını kabul etmez. Sahte hak taleplerini reddederken, hakiki hak taleplerini zedelemek istemiyorum; o yapmacık haklarının, tamamıyla tahrip edeceği kimseleri kastediyorum.<sup>144</sup>

Gerçi Burke düşüncesinde, sistematik bir şekilde ortaya koyulmuş bir haklar teorisi bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşlerini esas olarak hakların temeli ve dayanağı sayılan toplumsal varoluşa dair görüşlerinden hareketle anlayabiliriz. Öncelikle Burke insan haklarıyla ilgili soyut düşüncelerden her zaman nefret etmiştir diyebiliriz. Nitekim *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* kitabında da bu soyut haklar kavrayışına dair eleştirilerine sıklıkla yer vermiştir. Hatta o bu tür teorilerin belli ülkelerde gündeme gelmesini ya da önem kazanmasını tam da kötü yönetilen bir devletin belirtisi olarak görmekteydi.

Aslında Burke hakların varlığını inkâr etmiyordu hatta bazı hakların, örf ve âdetlerin yadsınamayacağını öne sürmekteydi ama Hume'a benzer şekilde, bu hakların - toplum ve toplum sözleşmeleri gibi- tarihsel kökenli olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla Burke'ün yazılarında mülkiyet, din ve kadim anayasa gibi konularda çığnenemez ilkelerden bahsettiğini görürüz, ama o, bu ilkelerin kaynağını doğada görmemekteydi. Yani ona göre bu türden ilkeler, doğal hak kuramcılarının öne sürdüğü görüşlerin aksine tarihsel deneyimlere dayanıyordu ve belli bir topluluğu uygarlığa götüren, alışlagelmiş âdetleri geleneklere çeviren belirli uygulamalardan kaynaklanmaktaydı. Dolayısıyla Burke için bir hakkı içinde bulunduğu/ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal durum ve koşullardan soyutlayarak betimlemek imkânsızdır.

Nitekim Burke doğal hak kuramcılarının öne sürdüğü doğal eşitlik görüşü gibi soyut haklar biçiminde dile getirilen kavrayışları da eleştirir. Ona göre doğal eşitlik görüşü gerçekleşmesi mümkün bir fikir olmadığı gibi zaten doğadan da kaynaklanmaz. Benzer şekilde çoğunluk fikrinin kaynağı doğa değil toplumun ta kendisidir. Bu gibi idealler ve haklar uzlaşımınla yerleşmiş, daha sonra ise zamanla alışkanlık haline gelmiştir. Toplumu örgütlenmiş bir grup ve politik bir vücut olarak kavrayan Burke

---

<sup>144</sup> A.g.e., s.91.

için, doğal eşitlik kavrayışını savunanların aksine sınıf, mevki gibi düzey farklılıkları toplumun kendi yapısından kaynaklanmaktadır.<sup>145</sup>

Burke'ün bu fikrinin, Platon'un organizmacı toplum kavrayışına benzerliğini görmek ve dolayısıyla onun Antik felsefede savunulan türden bir eşitlik kavrayışı savunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim toplumu biyolojik bir organizma gibi alan görüş için toplum, onu oluşturan bileşenlerin toplamına indirgenemeyen bir bütünlük arz eder. Toplumu oluşturan tek tek bileşenlerin değer ve işlevi, bir organizmanın sağlığının ancak organizmanın sağlığı ya da sağlıksızlığı ölçüsünde değerlendirebilmesine benzer şekilde ancak toplumun bütünlüğü çerçevesinde anlaşılabilir. Bu görüşün bir sonucu da insan bedeninde olduğu gibi, organizmanın belli bir merkeze (baş) bağlı olmasıdır. Dolayısıyla toplumun her bileşeni aynı bir organizmanın organları gibi sadece kendi işlevlerini yerine getirmek zorundadır. Böylece toplum hiyerarşik bir bütün olarak ele alınır. Bu açıdan eşitlik de "orantılı bir eşitlik" (eşit olanlar arasında eşitlik) ya da liyakate dayalı bir eşitlik olarak karşımıza çıkar.<sup>146</sup> Bu açıdan Burke, Aristoteles'in dağıtımsal adalet kavrayışına benzer bir görüş sergiler. Onun için, eşitlik adaletle aynı şey değildir. İnsanlar toplumda eşit hakka sahip olabilirler ama bu, onların eşit mal ve mevkiye sahip oldukları anlamına gelmez:

Ancak, beş şilini olan kişi, üretilen mevcut mallardan eşit pay almadığı gibi; ben başka bir varlıktan ziyade sivil toplumsal insan üzerinde kafa yorduğum için, insanın sivil bir toplumda doğrudan asli hakları arasında olduğunu reddettiğim için, her bireyin devletin yönetiminde sahip olması gerektiğine inanılan güç, yetki ve kontrolden de eşit pay almamaktadır. Bu, bir sözleşmeyle halledebilecek bir meseledir.<sup>147</sup>

Yani Burke için eğer bir ortaklık söz konusuysa herkesin ortaya koyduğu kadarına sahibi olma hakkı vardır. Bu koşullar altında, orantılı eşitlik kavrayışı çerçevesinde, birinin daha az diğerinin daha fazla hak sahibi olduğu bir durum adaletsizlik sayılamaz.

Dahası Burke, soyut doğal hakların, sadece doğal eşitlik gibi belirli taleplerini hatalı olduğu için eleştirmekle yetinmez, onların devlet ve toplumun oluşumunda hiçbir etkisi olmadığını iddia eder. Ona göre soyut doğal hakların mükemmelliği tıpkı ideal bir

<sup>145</sup> Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, s.305.

<sup>146</sup> Ağaogulları, Mehmet Ali, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 99

<sup>147</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.91.

üçgenin doğada bulunmadığı gibi gerçek toplumlarda da karşımıza çıkamaz. Dolayısıyla devlet de, doğal hak kuramcılarının iddia ettiği gibi, “varlığını devletten bağımsız sürdürebilen ve çok net bir şekilde ve son derece soyut bir mükemmellik içinde var olabilen; gel gör ki fiiliyatta kusuru da bu soyut mükemmellik olan doğal haklara bağlı olarak yaratılmamıştır.”<sup>148</sup> Burke için devlet eğer bir fayda üzerine inşa edilmişse onun yasaları ve öngördüğü haklar da bu ortak faydanın kendisi olmaktadır.

Böylece Burke’e göre devlet, “insanoğlunun, arzularını karşılamaya yönelik bir buluşudur.”<sup>149</sup> İnsanlar arzularını akılları aracılığıyla gerçekleştirme hakkına sahiptirler ama ona göre insanların gereksinimleri arasında, sivil bir toplum inşası aracılığıyla arzularını dizginleme arzusu da mevcuttur. Bir başka deyişle, insanların arzularını hayata geçirme hakkı vardır ama onların toplum içinde ve onun istekleri doğrultusunda belli bir düzeyde tutkularının kısıtlanması da hakkıdır. Bunun bir sonucu olarak, insani tutkular ve tikel iradelerin ötesine uzanan devlet, bireysel düzeydeki bütün tutkular ve eğilimleri yumuşatıp sınırlandırdığı gibi, toplum içindeki grupların da isteklerini kendi kontrolü altına almak durumundadır. Burke’ün bu konuda vurgulamak istediği husus, devlet tarafından insan özgürlüğüne getirilen sınırlamaların insanların özgürlüğü kadar haklı olduğudur. Ancak ona göre, “özgürlük ve kısıtlamalar, zamana ve duruma değişiklik gösterdiği ve üzerinde sonsuz sayıda değişiklik yapılmasına imkân verdiği için, bu özgürlük ve kısıtlamaları soyut bir kural etrafında tartışmaktan daha ahmakça bir şey de yoktur”.<sup>150</sup>

Böylece görüldüğü üzere, Burke için devlet işlerini anlamak konusunda, soyut haklar ve metafizik hak öğretilerinin hiçbir yeri yoktur. Burke’e göre başvurulacak tek bilgi, ihtiyaçları kolay karşılama ve gereksinimlere daha rahat ulaşmayı sağlayacak olan pratik bilgidir. Dolayısıyla ona göre, “Bir insanın gıda ya da ilaç alma gibi soyut bir hakkını tartışmanın, kime ne yararı vardır? Mesele, gıda ya da ilacın temin edilmesi ya da alınmasının hangi yöntemle gerçekleştirdiğidir. Bu tartışmada, metafizik profesöründen değil, çiftçi ve doktorlardan yardım istenmesini tavsiye ederim.”<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> A.g.e., s.93.

<sup>149</sup> A.g.e., s.92-93

<sup>150</sup> A.g.e., s.93.

<sup>151</sup> A.g.e., s.93.

Burke metafizik hak öğretilerini reddetmesine rağmen toplumun bir sözleşme sonucu ortaya çıktığını inkâr etmez. Ama o, bu sözleşmeyi erdemler ve mükemmellikte bir *ortaklık* olarak anlamaktaydı. Yani Burke de toplumsal düzeni, insan haklarını gerçekleştirmek, insanları mutlu kılmak ve bu mutluluğun arayış hakkını güvence altına almak açısından temellendirmekteydi. Ama mutluluk hakkından kast ettiği şey, yukarıda da ele aldığımız gibi, tutkuların erdemlerle dizginlenmiş halleriydi. Burke'e göre, insanların yönetime ve yasaya tabi olmaları ve bütün kısıtlamalara boyun eğmeleri de bireysel özgürlükleri gibi onların hakları arasında yer almaktadır. İnsanlar her zaman başkalarıyla birlikte yaşadıkları için ahlaki yükümlülük onlara zorunlu kılınmış ve dolayısıyla da insanların özgür iradelerine yönelik kısıtlamalar da yönetimi gerekli ve haklı kılmıştır. Yani Burke için hükümetin temeli hayali haklarda değil görevlerimizin yerine getirilmesinde yatmakta ve bu görevler hiçbir surette insanların karşılıklı rızasına dayalı sözleşmeden türetilmemektedir.<sup>152</sup>

Dolayısıyla aslında Burke doğal haklar teorisinin dilini kullanmaktan çekinmiyordu ama onun doğal hukuk düşüncesi modern hak kuramlarından önemli ölçüde ayrılıyordu. Ona göre doğa durumundaki yani sözleşme öncesindeki insanların doğal hakları vardır ama bu durumda onlar henüz erdemle yoğrulmuş toplumsal haklardan mahrumdurlar. Dolayısıyla doğal hak kuramcılarının aksine Burke'e göre doğal durum ve ondan hareketle bireylere atfedilen hak ve özgürlükler, toplumsal haklar için bir ölçüt teşkil edemez.<sup>153</sup> Yani onun için insan hakları kavrayışının, mevcut herhangi bir yönetimi ve pozitif anayasanın meşruluğunu yadsımak için yeterli değildir. Ona göre, eğer belli bir toplumdaki bir yönetim belli uygulamalar ve tedbirlerle insanların gereksinimlerini güvence altına alıp onların ahlaki erdemlerini geliştirebilmişse o yönetim ve anayasası meşru sayılmalıdır. Kısacası, Burke için, doğal hak kuramcılarının ileri sürdüğünün aksine, mevcut yönetim ve yasaları salt akılla ulaşılabilen ve deneyimin dışında yer alan herhangi bir ölçüt vasıtasıyla yargılamak mümkün değildir.

---

<sup>152</sup> Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev.: Murat Erşen ve Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.341-355.

<sup>153</sup> A.g.e., s.341-355.

Burke'e göre metafizik hak teorisyenlerinin, bir doğal duruma referansla ortaya koydukları -kendi ifadesiyle- "yapmacık hakları" metafiziksel olarak doğru göründükleri ölçüde ahlaki ve politik olarak da o kadar yanlıştır. Burke insan haklarının belirli tanımlarına ulaşmanın imkânsız olduğunu düşünmesine rağmen bu hakların ayırt edilebilmesinin tam anlamıyla imkânsız olduğunu düşünmüyordu. Ona göre, insanların politik yönetimle ilgili hakları onların kendi yararlarını gözetmesiyle ilişkili olan haklarıdır. Bu haklar genellikle farklı iyiler arasındaki dengelerde, bazen iyi ve kötü ya da kötü ile kötü arasındaki uzlaşılarda ortaya çıkar. Ona göre bu denge bir tür ahlaki hesaplama olmadan meydana gelmektedir. Yani Burke'ün düşüncesinde politik akıl yürütme, ahlaki bir hesap yapmadan yani toplama çıkarma çarpma ve bölmeden ibarettir. Ama önemli olan nokta, bu hesaplamaların pratik bir denge kurma çabası olması, yani doğal hak kuramcılarının düşündüğünün aksine metafizik zeminde değil ahlaki bir zeminde yer almasıdır.<sup>154</sup>

Burke'ün nezdinde bir yasanın meşruiyeti deneyimden hareketle faydalarının saptanmasıyla doğrulanabilir. Dolayısıyla insanların ilk sözleşmesinin ona göre hiçbir siyasal önemi bulunmamaktadır. Ona göre, asıl önemli olan ve toplumsal düzenin gelişmesine yardımcı olan, bir ilk sözleşmeye zamanla ilave edilen erdemli alışkanlıklardır. Yani Burke'ün bu bakış açısına göre halk anayasanın yaratıcısı değil tersine onun bir yaratımı olarak anlaşılmalıdır.<sup>155</sup> Dolayısıyla Burke, doğa durumu insanına geri dönmez. Onu ilgilendiren husus, uygar insan ve onun toplumsal varoluşudur. Ona göre insan kendini bildiği zamandan beri bir toplum içinde bulunmaktadır. Nitekim o insanın doğa durumunda belli oranda bir makuliyete sahip olduğunu ama hiç de mükemmel olmadığını düşünür. İnsan ancak aklını geliştirebileceği ve baskın bir hale getirebileceği bir toplumsal çerçeveye yerleştikten sonra gelişebilecektir.<sup>156</sup>

Kısacası, teorik olarak öne sürülen doğal ve adil düzen ya da başka bir ifadeyle mükemmel bir düzen tasavvuru, Burke için gerçekte var olmayan bir düzene karşılık düşer. Dolayısıyla doğal hak kuramcılarının teorik olarak doğa durumundan çıkardığı,

<sup>154</sup> Burke, Edmund, Fransa'daki *Devrim Üzerine Düşünceler*, s.95.

<sup>155</sup> Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, s.352-353.

<sup>156</sup> Burke, Edmund, "Appeal from the New Whigs to the Old" *Works*, III, s.86-87.

değişmez olduklarını savundukları yasalar gerçeğe uygulanabilir değildir. Bu yüzden Burke soyut teorik yaklaşımlara karşı deneyimden kaynaklanan ve hassas ve çetrefil bir ustalığı barındıran pratik bir bilgeliği vurguluyordu.<sup>157</sup> Zira ona göre basitlik, kesinlik ve birörneklik özelliklerine sahip olan teorinin aksine pratik bilgelik, her zaman istisnalar, düzeltmeler, tavizler ve karışımlarla iş görmektedir. Nitekim o, bu çerçevede, yasalara ağırlık veren yaklaşımları da spekülatif düşünceler ortaya koymakla eleştirmekteydi. Zira ona göre yasaların sabit ve değişmez doğası tikel ve özel durumlar karşısında yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla Burke, toplumsal ve politik sorunların salt yasaların gücüne dayanarak bir takım yasal değişikliklerle çözüme girişimlerini de kolayca kaçmak olarak görüyordu.

Dahası Burke'e göre metafizik insan hakları öğretilerini savunanlar var oldukları sürece hiçbir hükümet kendi sürekliliğini ve güvenini yani düzenini ve bekasını sürdüremeyecektir. Bu tür soyut hakları temele alan teorisyenler, kendi savundukları yönetim modeline uymayan tüm politik yönetimlere - ister zorba ve gaddar isterse eski ve şefkatli bir yönetim olsun- aynı şekilde itiraz edeceklerdir. Dolayısıyla Burke'e göre, deneyimi, cahil insanların akılsallığı olarak görüp küçümseyen bu teorisyenler, her tür uzlaşma kapalı oldukları için tüm yönetim şekilleriyle sorun yaşarlar.<sup>158</sup>

Aslında Burke doğal hak düşünürlerinin, bireyin kendi menfaatleri doğrultusunda haklar sahibi olduğu savını reddetmiyordu. Yani Burke, modern doğal hak savunucularının, insanların haklı bir şekilde kendi irade ve güçleriyle hayatlarını korumaya çalıştıkları ve mutluluk arayışında oldukları düşüncesini kabul ediyordu. Ama o insanların bu mutluluk arayışının araçlarını, politik bir hakka temel teşkil edebilecek bir şekilde kendi iradeleriyle özerk bir şekilde seçebileceklerini kabul etmiyordu. Yani ona göre kendi hayatını sürdürme, kendi ihtiyaçlarını karşılama gibi toplumsal hakların, politik güce katılım hakkıyla hiçbir alakası yoktur.<sup>159</sup> Bir başka deyişle, onun için, güvenli ve mutlu bir yaşam sürmek için adil ve iyi bir yönetime sahip olma hakkından yola çıkarak herkesin yönetimden pay alma hakkı çıkarılamaz.

<sup>157</sup> Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, s.341-354.

<sup>158</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.90.

<sup>159</sup> Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, s.341-358.

Sonuç olarak Burke, evrenselcilik iddiasındaki metafizik insan haklarının var olmadığı kanısındaydı. O, “olması gereken”i ifade eden soyut haklar yerine “olan”ı, tarihsel deneyimle oluşmuş, tekrar tekrar doğrulanmış ve insanlar arasında konsensüs yoluyla var olan toplumsal hakları koymaktaydı. Onun hak öğretisi, rasyonalist yaklaşımların aksine, sürekli tarih ve zaman içerisinde değişimi vurgular. Dolayısıyla Burke’e göre hakları belirlemek için bilinmedik topraklarda keşfe çıkmak maceraperestlik ve tehlikelidir. Toplumda var olan haklar yani devlet ve insanlar arasındaki haklar, basit bir şekilde devleti ve toplumu meydana getiren haklardır. Bu hakların bireysel iradelere atıfla anlaşılması mümkün değildir. Bu bağlamda Burke için soyut birey hakkından anlamsız bir şey yoktur. Zira ona göre haklar karşılıklı ilişkilerden, durum ve şartlardan bağımsız var olamazlar. Bu açıdan Burke için her bireyin, toplumdaki konumuyla ilişkili olarak bir hak sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Mesela, bir birey hangi işte çalışıyorsa kendi işleriyle ve kendi sahip olduğu şeylerle ilgili potansiyel olarak hak sahibidir diyebiliriz. Elbette bu ilişkisellik çerçevesinde, bir durumda birine iyi olan bir şey bir başkasının yararlarına ters düşebilir. Dolayısıyla Burke’e göre her bir birey başkalarının hakkına tecavüz etmediği ölçüde hak öznesi haline gelebilir.

Böylece Burke doğal hak kuramcılarının terminolojisini belli ölçüde paylaşmakla birlikte bu hakların ele alınma konusunda onlardan önemli ölçüde ayrılıyordu. Onun rasyonalist doğal hak kuramcılarına karşı olarak deneyimi, deneyimden çıkan pratik bilgeliği ve toplumsal hakları vurgulayan ampirik bir yaklaşımı tercih ettiğini gördük. Onun bu yaklaşımı, onun mülkiyet, özgürlük ve demokrasi hakkındaki düşüncelerini de doğrudan şekillendirmektedir. Nitekim genel olarak muhafazakâr düşüncede olduğu gibi, göreceğimiz gibi Burke’de de özgürlük ve mülkiyet birbirinden ayrılmaz bir şekilde ele alınır. Dolayısıyla şimdi ilk olarak, Burke’ün mülkiyet ve özgürlük kavrayışlarını birbirleriyle bağlantılı bir şekilde ele alacak, ondan sonra ise bu görüşleri çerçevesinde onun neden kusursuz ve mükemmel bir demokrasi modelini reddettiğini açık kılmaya çalışacağız.

## MÜLKİYET

Burke'e göre özel mülkiyetin var olmadığı bir durumda özgürlük söz konusu bile olamaz. Dolayısıyla o, Jakobenlerin özel mülkiyete saldırılarına ve kamulaştırmayı savunmalarını bir saldırı olarak nitelendirmekteydi. Ona göre bu saldırı hem Hıristiyanlığa hem de monarşiye ve aristokrasiye karşı yapılan bir saldırıydı. Burke toprağa dayalı değişmez ve ağır hareket eden mülkiyeti parasal, taşınabilir ve hızla yükselen ya da değer kaybeden bir mülkiyet türünün karşısında üstün tutmaktaydı. Bunun sebebi aşağıda da göreceğimiz gibi ona göre toprağın, eski düzene ait olan bütün değerleri kendinde barındırmasıdır. Nitekim Burke eski düzeni yıkmayı amaçlayan Jakobenler'in taşınabilir mülkiyeti yani parayı savunduğunu düşünür ve dolayısıyla toprağa dayalı bir mülkiyet anlayışını güçlü bir şekilde savunur.

Hatta Nisbet'in dikkat çektiği gibi, Burke'ün eski rejimin toplu mülkiyet kavrayışını savunması muhafazakâr düşüncedeki Ortaçağ unsurlarını mükemmel bir şekilde resmetmektedir. Doğal hakların bireysellik adına Jakoben yöneticiler ise toplu mülkiyetin mevcut olmadığını ilan etmişlerdi. Zira doğal hukuk kuramlarında yalnız bireyler mülkiyete hak kazanabilirlerdi. Buna karşılık Burke için mülkiyet “hem tapuda hem tarihî gelenekte büyük, yarı-kamusal, kiliseye ait vakıflar ve üniversiteler ve hayır kurumları da içinde olmak üzere sivil vakıfların” elinde tutulmalıdır”.<sup>160</sup> Çünkü Burke, bir devlet için vazgeçilmez olan ve topluma yararlı olan mülkiyetin ancak toplu mülkiyet olduğunu savunmaktaydı. Ona göre sermaye ve güç, doğası gereği her zaman daha büyük ve daha güçlü yere akar. Bu açıdan Burke için bir devleti devlet yapan şey, o devletin kabiliyet/yeterliliği yani gücü kadar mülkiyeti olarak da görülür. Ona göre kabiliyet/yeterlilik etkin ve canlı olmasına karşılık, mülkiyet ağır ve hareketsizdir ama önemli olan ikisinin bir arada tutulabilmesi yani devlette birlikte temsil edilebilmesidir. Bir başka deyişle, mülkiyetin, farklı güç ve kabiliyetlerin yaratabileceği tehlikelerden korunması için onun devlette daha üstün bir konumda temsil edilmesi lazımdır.<sup>161</sup>

<sup>160</sup>Robert, Nisbet., “Mülkiyet ve hayat”, çev.: M. Fatih Serenli ve Kudret Bülbül, *Muhafazakâr Düşünce*, sayı:7, 2011, s.80.

<sup>161</sup> “Devletin gerek yeterliliğini gerek mülkiyetini temsil etmeyen, bir devletteki uygun ve yeterli bir temsil hiçbir şeydir. Yeterlilik, canlı ve aktif bir ilke iken; mülkiyet, ağır, hareketsiz ve çekingendir. Mülkiyet, tamamen orantısız olarak temsilde baskın olmadıkça, yeterliliğin istilasından asla güvende olamaz. Yığılmış büyük kitlelerde temsil edilmek zorundadır. Yoksa doğru olarak temsil edilmez. Edinilmesi ve korunmasının birleşik ilkelerinden oluşan mülkiyetin yapısal özü, eşitsiz olmaktır. Böyle olduğundan çekememeziği kışkırtan ve doymazlığı özendiren büyük yığınlar, tehlike imkânının dışına konmak zorundadır. O zaman onlar, her dereceden küçük mülkiyet için doğal bir siper oluştururlar”. Burke'den aktaran Robert, Nisbet, “Mülkiyet ve hayat”, çev.: M. Fatih Serenli -Kudret Bülbül, *Muhafazakâr Düşünce*, sayı: 7, 2011, s.26.

Dolayısıyla Burke mülkiyetin sürekliliği yani korunması ve güvenli bir şekilde aktarılması için, mülkiyetin küçük parçalara bölünmemesi gerektiğini savunur:

Doğal seyri gereği, çok sayıda kişi arasında bölüştürülen aynı miktarda mülkiyet, fiiliyatta aynı etkiyi yaratmaz. Mülkiyet dağıtıldıkça mülkiyeti savunma gücü zayıflar. Mülkiyet, dağıtıldığında, kişi başına düşen pay, aslında kişinin bir hevesle arzu ettiği paydan daha az olur.; ve kişi, başkalarının birikimlerinin dağıtılması yoluyla mülkiyet edime hüsnükuruntusuna kapılabilir. Azınlığın talan edilmesi, talan edilen mülkiyetin çoğunluğa dağıtılmasında çoğunluğa inanılmaz derecede az pay düşmesine neden olur.<sup>162</sup>

Burke'e göre çoğunluk, azınlığın talan edilen mallarının bu yeniden dağıtımının kötü sonuçları konusunda hiçbir fikre sahip olmadığı gibi bu yağmacılığı savunanların da niyeti asla adil bir yeniden paylaşım değildir.

Böylece Burke'e göre toplumsal düzenin olmazsa olmazı olan mülkiyet hakkı, doğası gereği eşitsizliği her zaman beraberinde getirmiştir. Hatta bu eşitsizlik doğal olmasının yanı sıra insanları daha iyi bir yaşam koşullarına sahip olmaları için daha yükseklere tırmanmaları yolunda motive etmektedir. Yani özel mülkiyet toplum içinde rekabet ortamını yaratmaktadır. Rousseau tarafından bütün kötülüklerin başlangıcı olarak reddedilen bu rekabet, Burke için ise doğaldır. Ona göre toplum varsa mülkiyet ve rekabet de vardır. Döneminin birçok filozofu (Locke, Hume) gibi aslında Burke'de de insanın doğası gereği sahip olduğu sınırsız açgözlülüğüne karşı kaynakların sınırlılığı, mülkiyet hakkının zamanla pozitif bir hak olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Böyle bir hak, toplumsal ve politik bir mesele olmasının yanı sıra ahlakın temelini de oluşturuyor olarak ele alınmaktaydı. Bu açıdan Burke de Hume gibi bir toplumsal düzenin varlığının ve istikrarının korunmasının, mülkiyet hakkının korunmasına doğrudan bağlı olduğunu düşünüyordu. Bu yaklaşımda mülkiyet hakkının bir taraftan bireyin güvenliğini, sahip olduğu malları güvence altına aldığı, diğer taraftan devletin egemenliğinin meşruiyetini ve bu sayede bireyin kendi rızasıyla otoriteye boyun eğmesini sağladığı düşünülüyordu. Mülkiyet bu bakış açısına göre bireyin otoriteye bağlılığının yanı sıra bireyin özgürlüğünü ve bağımsızlığını da otorite karşısında güvence altına almaktaydı. Ama Burke için mülkiyet aynı zamanda

---

<sup>162</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 81.

sorumluluk demektir. Mülkiyet hakkı ona göre bireylerin ahlaki ve toplumsal sorumlulukları üstlenmesini ve karşılıklı haklara saygı göstermesini sağlamaktadır.

Burke için mülkiyetin nesilden nesile aktarılması ve bu aktarımın sürekliliğinin korunması, toplumun devamı ve ebedileştirmesinin güvencesi sayılmaktadır. Bundan dolayı da Burke'e göre aktarılan mirasın sahipleri bu mülkiyetin doğal koruyucuları sayıldıkları için Lordlar Kamarası İngiltere'de varlığını korumuştur. Burke böyle bir sınıflandırmayı doğal görmekte ve hatta bunu toplum için yararlı ve zorunlu görmektedir:

Miras yoluyla geçen servet ve bu servetle birlikte gelen mevki, yerlerde sürünen parazitler ve gücün kör ve adi hayranları tarafından fazlasıyla putlaştırılsa dahi, aslında, felsefenin fevri, küstah, basiretsiz züppelerin sağ yorumları içinde hesapsızca hakir görülmektedir. Biraz haysiyet, ölçülü seçkinlik, (belli kişilerin tekelinde olmadan) biraz doğuştan gelen özelliklerin üstün tutulması, doğaya aykırı olmadığı gibi, adaletsiz ya da sağduyuya aykırı bir şey de değildir.<sup>163</sup>

Burke mülkiyetin dokunulmazlığı konusunda, İngiliz siyasal sistemini ele alırken devlet kurumlarının yanında dini kurumlara da yer vermiştir. Onun düşüncesinde bu tarihi kurumların muhafaza edilmesi gereklidir ve hatta bu kurumların varlığı, İngiliz tipi demokrasinin karakteristik özelliklerinden birisini teşkil eder. Dolayısıyla Burke, Fransız devrimcilerinin kilisenin mal varlığına el koyarak bu kurumun ekonomik özerkliğini yok etmelerinden ciddi boyutta rahatsızlık duymuştur. Dini kurumların aşağılanması Burke'e göre toplumun sadece faydalı bir kurumdan mahrum bırakılması şöyle dursun devletin var olma gereğinin de ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Burke mülkiyet hakkının vazgeçilmez ve kutsal bir hak olduğunu ve bu çerçevede, bütün kurumların ekonomik özerkliğinin ortadan kaldırılmaz olduğunu savunmaktaydı.<sup>164</sup>

Böylece Burke, Kilisenin özerkliğini ortadan kaldıran Fransız devrimcilerini aslında ahlak ve toplumun temeline saldırdıkları için suçlamaktaydı. Keyfi uygulamalarla mülkiyet hakkının temellerini ortadan kaldırmanın sonuçlarının sadece Fransa'yı değil bu devrimi örnek alan başka Avrupa ülkelerini de tehlikeli bir şekilde

<sup>163</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.82

<sup>164</sup> Canavan, Francis, "Edmund Burke'de mülkiyet ve hükümet", çev.: C. Güngör, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:7, Sayı:12, 2011, s.11-38.

etkileyebileceği kanısındaydı.<sup>165</sup> Dolayısıyla o, Fransa’da Kilisenin mülkiyet hakkını yadsımak için öne sürülen sebepleri de eleştirmekteydi. Fransız devrimcileri mülkiyet hakkının ortadan kaldırılmasının sebebini, kralın alacaklılara karşı vermesi gereken taahhüt olarak açıklamış ve bunu, “ulusal inanca” saygı şeklinde sunmuşlardı. Burke’e göre bu bahane ne kadar kibar ve titiz kaygılardan kaynaklanmış gibi gözükse de aslında basit bir şekilde yurttaşların en önde gelen haklarının ihlalinden yani mülkiyet hakkının inkârından başka bir şey değildir. Ona göre:

Bu insan hakları öğreticileri... sivil toplumun en başta gelen ve asli inancının bağlı olduğu şeyin aslında yurttaşların mülkiyeti olduğunu, devletten alacaklı olanların taleplerine bağlı olmadığını bilmeleri gerekirdi. Yurttaşların talebi, zaman bakımından geçmişe ait; nitelik bakımından önemli; hak bakımından üstündür. Sonradan kazanılarak elde edilmiş olsun ya da soydan geçmiş olsun yahut bir grup ya da topluluğun elinde bulundurduğu mal ve mülke katılım sayesinde olsun, bireylerin elde tuttuğu servetler, açıkça ya da ima yoluyla, alacaklının teminatının bir parçasını oluşturmamaktadır.<sup>166</sup>

Burke için devlet yurttaşlardan adil şekilde alınan vergi haricinde hiçbir kamu mülküne el koyamaz. Devletin mülkiyete el koyması aslında kendi gerekçesini yani mülkiyetin korunmasını sağlayan bir güç olarak mülkiyet hakkını yok saymak ya da başka bir deyişle kendi var olma nedenini yadsımak anlamına gelmektedir. Nitekim onun için Fransa’da Kilisenin mallarına el koyulması, dolaylı bir şekilde İngiltere’de mülkiyetin güvenliğinin sağlanmasına yardımcı olmuştur. Zira kendi ifadesiyle:

Kilisenin yağmalanması, halkın, riyakârlık ve sahtekârlıkla yola çıkan ve aleni bir şekilde şiddet ve yağmaya bulaşan sinsi adamların ne denli bencil ve dar görüşlü olduklarını daha iyi görmesini sağlamış; âdeta halkın gözünü açmıştır.<sup>167</sup>

Böylece Burke, Fransa’daki aristokrasi ve kilisenin mallarına el koyulmasına şiddetle karşı çıkıyordu. O bir devletin, tebaasının mülkiyet hakkını koruyabilmesi için mülk sahibi sınıfın yönetiminde olması gerektiğini düşünüyordu. Bu açıdan onun, hayatı boyunca bağlı bulunduğu parti, yani Whig’lerin düşünsel çerçevesinden, yani soylu bir yönetim ve aristokrasiyi savunma çizgisinden, çıkmadığını söyleyebiliriz.

<sup>165</sup> Onu politikada motive eden ve *Düşünceleri* yazmaya iten temel sebep de gördüğümüz gibi Avrupa’nın ortak değer ve erdemlerinin kaybolup gitmesinden duyduğu endişeydi. O, Fransa’da Kilisenin mallarına ve bağımsızlığına el koyulması gibi girişimleri kiliseyi yok etme projesinin asli bir unsuru olarak görmekteydi. Burke, Edmund, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.171.

<sup>166</sup> A.g.e., s.154.

<sup>167</sup> A.g.e., s.151.

Burke'ün toprak sahiplerine vermiş olduğu önem ve öncelik, onun tarihsel süregelen bütün kurumlar ve gelenekleri koruma hassasiyetinden kaynaklanmıştır. Diğer nedeni ise yüksek eğitim seviyesi, ortak değerler, erdemlerin geliştirebilmesi için yeterli boş zamanın bu mülk sahiplerinde bulunduğunu düşünmesinden ileri gelir. Onun için bu özelliklere sahip olan aristokratlar, her zaman geleneklerin koruyucusu ve kültürün taşıyıcısı olmuşlardır. Dahası ona göre Britanya halkının desteklediği aristokrasi, Britanya'nın değişik halklarının (Anglosaksonlar, Kornişler, Gali'ler ve İskoçlar) hepsini temsil ediyordu.<sup>168</sup>

Burke'ün aristokratik düzeni tercih etmesine bir başka neden ise onun gücün doğasına ve güç sahiplerinin karşılıklı denetim mekanizmalarına dair görüşlerinde bulunur. Ona göre yurttaşları farklı sınıflarda temsil etmek, doğanın kendisinde vardır. Bu yüzden bilge yasa koyucular her zaman bu durumu hesaba katarak politik düzenlere yön vermişlerdir. Dolayısıyla Burke Fransa devrimcilerine, doğal düzeni yok ederek yerine metafizik ve geometrik bir düzen inşa etmek istedikleri için karşı çıkmaktaydı.<sup>169</sup> Nitekim onun feodal düzenin, toprağa dayalı ve aile merkezli mülkiyet kavrayışını desteklemesinin sebebi de, bu tür mülkiyetin toplumda güçlü geleneklere yaslanıyor olması ve bu geleneklerin devam etmesini sağlamasında yatmaktadır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Burke toprağa dayalı mülkiyeti durağan ağır ve utangaç olarak, ticarete dayalı mülkiyeti ise maceracı ve girişimci olarak betimlemekteydi. Ona göre geleneği, istikrarı ve özgürlüğü toprağa dayalı mülkiyet ve otorite desteklediği halde değişimi ve yenilenmeyi ise parasal zenginlik sahibi olanlar desteklemekteydi. Aslında Burke için her iki zenginlik ve onların toplumsal karşılığı olan sınıfların –yani mülk sahipleri ve tacirler sınıfının- birlikte var olması gerekmektedir. O da Hume gibi toprak ve ticaretin uyumlu olduğu bir düzeni savunmaktaydı.<sup>170</sup>

Mülkiyeti aileye bağlı gören bu düşünce ise aslında Roma dönemine ait aile terminolojisiyle örtüşmekteydi. Roma hukukunda *familia* sözcüğünün kök anlamı mülkiyete dayanmaktaydı. Her *familia* Roma'da bir eve ve mülke sahip olan, bir çatı

<sup>168</sup> Canavan, Francis, “Edmund Burke’de mülkiyet ve hükümet”, s.29.

<sup>169</sup> A.g.e., s.22.

<sup>170</sup> Duman, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, s.217.

altında ve bir *pater familias* otoritesi altında yaşayan bir grup *famuli*'den oluşmaktaydı. Yani bireysel mülkiyet Roma dönemi insanlarına göre anlaşılabilir bir şey değildi.<sup>171</sup> Mülkiyeti ve aristokrasiyi korumak adına, mirasın en büyük oğula geçmesini buyuran yasanın, yerini eşit miras bölüşümüne bıraktığı bireysel mülkiyeti merkeze alan düşüncenin yaygınlaşması eski düzen için tehlike arz ediyordu. Dolayısıyla mülkiyeti aileden ayıran bu uygulama, Burke'ün savunduğu düzeni yani toprağa dayalı ve aileye bağlı mülkiyetin karakterize ettiği düzeni tehdit ediyordu.

Öte yandan feodal düzenin mülkiyet hakkını savunan Burke, aynı zamanda Nisbet'in dikkat çektiği gibi, âdeta, *laissez faire* ilkesinin bir öncüsü olarak da ele alınabilir gözükmektedir. Öncelikle Burke, Jakobenlerin metafizikçi akıl hocalarının etkisinde kalarak halkın bütün meselelerine doğrudan müdahale etmesinin olumsuz etkiler doğurduğu kanısındaydı. Dolayısıyla ona göre devletin görevi, eşitsizlikleri kaldırmak ve insanları geçindirmek değildir:

İhtiyaç anımızda gereksinimlerimizi karşılamak, hükümetin yetkisinde değildir. Devlet adamının bunu yapabileceğini düşünmek boşunadır. İnsanlar onları geçindirir, onlar insanları değil. Hükümetin görevi daha fazla zarara engel olmaktır; bunda çok az pozitif iyilik yapabilir, veya başka hiçbir şey yapamaz.<sup>172</sup>

Yani Burke göre yardımlaşma dini ve sosyal kurumların sorumluluğundadır, devletin değil.<sup>173</sup> Burke'ün bu düşüncesi muhafazakâr görüşün meşhur “ters etki ilkesi”ni anımsatmaktadır. Bu ilkeye göre devletin yoksullar ve işsizlere bir dış müdahale olarak yardımı toplumda işsizlik ve fakirlik oranını düşürmek yerine arttırmaktadır. Bu bakımdan Burke, sınırlı devlet fikrinin öncüllerinden sayılmaktadır. Sonuç olarak

<sup>171</sup> Nisbet, Robert, *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*, s.90-91.

<sup>172</sup> Burke, Edmund, “Kıtlık üzerine Düşünceler ve Ayrıntılar”, Aktaran Robert, Nisbet, Mülkiyet ve hayat, çev.: M. Fatih Serenli -Kudret Bülbül, *Muhafazakâr Düşünce*,7, 2011, s.82.

<sup>173</sup> O, “Kıtlık üzerine Düşünceler ve Ayrıntılar” çalışmasında devletin görevlerini ve sınırlarını şöyle anlatmaktadır: “Devletin, kendini devlet saydığı şeye veya devletin varlıklarına (yani dininin dış oluşumu, yargıçlığı, hazinesi, deniz ve kara bakımından askerî gücü, mevcudiyetlerini onun kararına borçlu olan şirketler, tek kelimedede, *gerçekten ve uygun şekilde* kamu olan her şeye, kamu düzenine, kamu refahına) hapsedmesi gerektiğidir. Kendilerini bilen devlet adamları, bilgeliklerine ait olan saygınlıkla, sadece bunda üst küreye ve görevlerinin ilk hareket ettiricisine, durmadan, ihtiyatla, şiddetle ve cesaretle ilerleyeceklerdir. Kalan ne ise bir şekilde kendisi için sağlayacaktır. Fakat onlar devletten eyalete, eyaletten ilçeye, ilçeden eve inerken, düşüşlerine hızlanarak devam edeceklerdir. Onlar alt görevi yapamazlar ve onu denerken ki oranda kesinlikle daha yüksektekini başaramayacaklardır. Şeylerin farklı bölümlerini bilmek durumundadırlar: Yasalara ne aittir ve tek basına hangi biçimde düzenlenebilir. Büyük politikacılar, bunlara yönelirler. Fakat bir yasa, çıkartamazlar” Burke'ten aktaran Canavan, Francis, “Edmund Burke'de Mülkiyet ve Hükümet” s.17.

Burke, insanlar arasındaki ilişkiler ve karşılıklı yardımlaşmaların, devlet bürokrasisinden uzak tutulmasını savunuyordu ve yardımlaşmayı aileden kiliseye toplumun içindeki kurumların görevi olarak görmekteydi.

Böylece Burkeci muhafazakârlık, hem liberalizmin mülkiyeti bireysel bir doğal hak olarak tanımlamasına hem de komünizmin özel mülkiyete bir gasp olarak ele almasına karşı çıkıyordu diyebiliriz. Komünist düşünceye karşı özel mülkiyeti özgürlükle iç içe ele alan ve savunan Burke, liberal düşünceye karşı ise toplu mülkiyeti öne çıkarıyor ve özel mülkiyetin topluma karşı bir sorumluluk üstlenmesini vurguluyordu. Dolayısıyla özel mülkiyeti ne bir gasp, ne de kişisel çıkarları sağlayan bir hak olarak ele alan Burke, bu açıdan hem bireyci liberal yaklaşımdan hem de komünist düşünceden ayrılmaktaydı.<sup>174</sup> Dolayısıyla Burke'ün bu yaklaşımı, onun düşüncesinin, Fransız muhafazakâr düşünür *Joseph de Maistre*'in sergilediği türden kralcı ve gerici bir yaklaşımla aynı şekilde ele alınamaz olduğunu da gösteriyordu. Dolayısıyla Burke'ün muhafazakârlığını basit bir şekilde gerici ve özgürlük düşmanı bir yaklaşım olarak yaftalamadan önce onun özgürlük kavrayışına daha yakından bakmak gerekir.

## ÖZGÜRLÜK

Burke'ün felsefesinin bir yüzünün muhafazakârlığa diğer yüzünün ise liberal ve özgürlükçü bir tutuma karşılık geldiğini söylemek mümkündür. O, *Düşünceler*'in son satırlarında bu liberal pozisyonunu, tüm amacının başkalarının özgürlüğünü için mücadele etmek olduğunu söyleyerek, açıkça vurgulamaktadır:

İfade ettiğim görüşler, iktidara maşa olmamış; büyüklüğe dalkavukluk etmemiş; ve en nihayetinde hâl ve hareketleriyle hayatın gidişatıyla ters düşmeyi arzu etmeyen bir kişinin görüşleridir. Bu görüşler, tüm gayesi başkalarının özgürlüğü için mücadele etmek olan; yüreğinde hiçbir öfkenin kalıcı olmadığı ya da hiddetin alevlenmediği, aksine bu duyguları despotluk olarak gören; ve iyi niyetli adamların, zenginlikle kurulan baskının itibarını sarsma gayretleri içindeki yeri alan; sizin meseleleriniz üzerinde saatlerini harcayan ve bununla da kendini olağan görev ve sorumluluklarından ayrılmadığına kendisini ikna etmiş bir kişinin görüşleri.<sup>175</sup>

Nitekim İngilizlerin Hindistan'ı sömürmesiyle ilgili konuda (yani Warren Hastings davası) ve Amerikan kolonileri meselesinde Burke'ün tutumunun, çoğu zaman gölgede

<sup>174</sup> Acar, Mustafa, "Özgürlük ve Medeniyetin Temel Kurumu: Özel Mülkiyet", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:7, Sayı:12, 2011, s.39-56.

<sup>175</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.337

kalan özgürlükçü yanını ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Zira Burke Amerikan kolonicileri, Hindistan ve İrlanda halkları üzerine yaptığı konuşmalarda, ısrarlı bir şekilde, kendi âdetleri ve gelenekleri ile yaşayan insanların özgürlüklerini savunuyordu.<sup>176</sup>

Aslında Burke kendisini hiçbir zaman bir özgürlük düşmanı olarak sunmamıştır. Onun Fransız devrimiyle ilgili eleştirileri de bu devrimi ve yeni yönetimini, kendi iddialarının aksine özgürlükçü bir düzenin inşası olarak görmemesinden ileri gelmekteydi diyebiliriz. Bilakis Burke, Fransa'da yaşananları, akıl ve erdemden ortadan kaldırıldığı, özgürlüğün kökten baltalandığı barbarca bir girişim olarak görmekteydi. Ona göre her şeyi yapabilme özgürlüğü budalalıktır ve sağlam bir düzenin devam edebilmesine imkân tanımaz. Burke kendisini erdemli bir özgürlük savunucusu olarak sunar:

Erdemli bir özgürlüğün ne olduğunu bilenler, özgürlüğün, şatafatlı laflar sarf etmek için kabiliyetsiz kimselerce lekelenmesine katlanamamaktadırlar. O yüce ve biraz da şişirilmiş özgürlük duygularını ise hakir görmüyorum. Bu tarzdan hisler, yüreği ısıtmakta; ufkumuzu genişletip zihinlerimizi özgürleştirmekte; çatışmanın olduğu bir dönemde cesaretimizi canlı tutmaktadır.<sup>177</sup>

Burke'e göre, birilerine ya da topluma, bütün dizginleri gevşetmek anlamında basit bir şekilde özgürlük vermek kolay iştir ama özgür bir düzen oluşturmak zordur. Onun esas olarak savunduğu ve gerçekleştirmenin zor olduğunu söylediği özgürlük ise zorunluluk ile özgür irade, sınırsızlık ile sınır arasında uyum ve denge sağlama sanatı ve bilgeliğidir. İşte Burke, Fransa'da böylesi bir bilgeliğin tezahür ettiğini görmemekteydi. Burkeci özgürlük, sınırlara gönüllü boyun eğmekten geçmektedir diyebiliriz. Bu açıdan Burke'ün özgürlük kavrayışı Hobbes'un bireylerin güvenlikleri için özgürlüklerini kendi rızalarıyla (sözleşme) bir egemene devretmesine benzer gözükse de onun bu sözleşmeyi, sözleşme geleneğinin aksine bireye değil türe, belli bir döneme değil uzun bir tarihsel sürece yaymakta olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız.

Böylece Burke'ün özgürlük anlayışında özgürlük ve otorite birbirini dışlayan iki kavram değildir. Hatta ona göre otoritenin var olmadığı bir düzene özgür bir düzen

<sup>176</sup> Nisbet, Robert Aktaran Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık; Akıl, Toplum, Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s.134.

<sup>177</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.333.

denemez, zira insanların özgürlüğünün güvencesini ancak otorite sağlayabilir. Öte yandan, otorite devletin bekası için zorunludur, ama bir devleti devlet yapan da doğru şekilde anlaşılan bir özgürlüktür: “Özgürlük olmaksızın Britanya imparatorluğu olamayacaktır... itaat/boyun eğme olmaksızın ise bir imparatorluk olmayacaktır.”<sup>178</sup> Yani Burke’ün düşüncesinde sadece otoritenin sınırları tartışma konusu olabilir, onun gerekliliği değil.

Nitekim Burke, Fransa’da gerçekleşen devrimi, özgürlük adına insanı köleleştiren bir devrim olarak eleştirmekteydi ve bir Fransız Ulusal Meclis üyesinin onun bu eleştirilerine yönelik itirazlarına cevap verirken de Fransa’da farklı görüş ve çıkarları bir arada ve dengede tutabilecek bir otoritenin gerekliliğini vurgulama yoluna gitmişti. Ona göre böylesi bir güç ortadan kalktığı ve kral hapse atıldığı için Fransa herhangi bir özgürlüğü gerçekleştirebilecek bir durumda değildir. Onun düşüncesinde:

İnsanlar, ancak tutkularına gem vurabilecekleri oranda özgürlüğe hak kazanırlar. Adalet sevgisini açgözlülüğe, sağduyu ve ılımlılığı bencillik ve arsızlığa, doğru sözlüğü dalkavukluğa üstün tuttıkları zaman, özgürlük denen bu eşsiz hazineye, göğüslerini gere gere sahip çıkabilirler. İrade ve tutkuları denetleyen bir güç olmaksızın, bir toplum var olmaz. Bu denetçi güç, yurtiçinde azaldığı oranda, yurtdışında artar. İlımsız kişilerin özgür olmayacağı, eşyanın ezeli yapısında yazılıdır. Tutkuları önünde sonunda, onların ayak bağı olur.<sup>179</sup>

Böylece Burke’e göre bir ulusun refaha ve mutluluğa erişebilmesi için, toplumdaki irade ve tutkuları denetleyebilecek bir krala bütün gerekli yetki ve otorite verilmelidir. Ama bu yetkiler kişisel özgürlükleri yok etmeyecek ve her türlü denetime tabi tutulabilecek bir oranda verilmelidir. Dolayısıyla otorite Burke’ün nezdinde bir ulusun varlığını, bekasını, refahını ve özgürlüğünü koruyabilmesi için şarttır. Ona göre otorite özgürlüğün karşıtı değil, tam tersine özgürlüğü ortaya çıkaracak bir zorunluluktur. Kısacası, Burke aslında bir taraftan halkın meşru özgürlüklerini savunmakta diğer taraftan devlet otoritesini zorunlu görmektedir. O, bir taraftan bireyin otoritenin sınırlandırmalarına boyun eğmesini öte yandan otoritenin denetlenmesi ve

<sup>178</sup> Burke’den aktaran, Duman, Fatih, “Edmund Burke”, (ed) Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi -Platon’dan Zizek’e-*, s.337.

<sup>179</sup> Burke, Edmund, *Batı’da Siyasal düşünceler Tarihi II Yeni Çağ*, çev.: Mete Tunçay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Haziran 2011, Ankara, s.644-645.

sınırlandırılmasını vurgulamaktaydı. Yani Burke baskıyla özgürlüğün bir tür dengelenmiş birleşimini savunmaktaydı.<sup>180</sup>

Böylece Burke'ün özgürlük anlayışına göre, var olan özgürlükleri muhafaza etmek ve düzene, normlara, âdetlere boyun eğmek suretiyle bu özgürlükleri aşama aşama geliştirmek önemlidir. Burke için özgürlüğün anlaşılmasında, soyut, metafizik spekülasyonlara yer yoktur. Özgürlük, Burke'de insanlara ve kurumlara fayda sağladığı için varlığını ve gerekliliğini devam ettirmektedir. Yani özgürlük, somut yararlarından dolayı önemlidir. Bu konuyla ilgili Burke şöyle yazmaktadır:

Sivil özgürlük, Baylar, birçoklarının sizi öyle olduğuna ikna etmeye çalıştıkları gibi kavranması güç bir bilimde saklı değildir. Soyut bir spekülasyon değil bir nimet ve faydadır. Sosyal ve sivil özgürlük, her topluluğun mizacına göre çeşitlilik içinde biçimlenmiştir. Özgürlüğün aşırısı (ki onun bu soyut mükemmelliğidir, aynı zamanda hakiki kusuru) hiçbir yere ulaştırmaz. Ulaştırmaması da gereklidir; çünkü hepimizin bildiği gibi, hayattaki ödevlerimiz veya tatminlerimizle ilgili olan her noktadaki aşırılıklar hem erdemi hem de (bu şeyden) yararlanmayı tahrip edicidir. Özgürlük de, ona sahip olunabilmesi için sınırlı olmalıdır. Kısıtlamanın derecesini her durum için kesin olarak tayin etmek imkânsızdır. Fakat, toplumun bu kısıtlamanın ne kadar azı veya ne kadar çoğuyla varlığını idame ettirebileceği ihtiyatlı tecrübeler, rasyonel ve soğukkanlı çabalarla bulmak, aklı başında her kamusal görüşün daimi amacı olmalıdır; çünkü özgürlük geliştirilmesi gereken bir iyidir, azaltılması gereken bir kötü değildir.<sup>181</sup>

Dolayısıyla Burke'e göre aşırı ya da mutlak bir özgürlük bizi hiçbir yere ulaştıramaz. Yani özgürlüğe sahip olmak ancak onun sınırlandırılmasıyla mümkündür. Burke için bu sınırlandırmaların derecesi kesin bir şekilde tayin edilmez olsa da bunun soyut rasyonel ve evrensel teorilere dayanarak anlaşılamayacağını, tersine uzun bir tarihsel süreç içinde gerçekleştiğini ve kurumlar ve gelenekler arası konsensüse dayanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Devrimciler Burke'ün nezdinde tarihsel süreç içinde gelişerek özgürlüğü toplum için anlamlı kılan (ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan) bu denetim ve sınırlandırıcı mekanizmaları yok ederek aslında devleti despotizme götürmektedir. Dolayısıyla ona göre, soyut hak öğretilerinden yola çıkarak bireyi özgürleştirdiğini iddia

<sup>180</sup> Burke'ün özgürlük anlayışı “erkeksi, ahlaki ve kurallara bağlanmış” bir özgürlüktür. Burke için, Güler'in ifadesiyle; “Fransız usulü metafizik özgürlük, bu türden değildir, olsa olsa törelere bozar. Burke törelere ve toplumsal otoritelere büyük önem vermenin yanı sıra iktidarın zorlayıcı eyleminin zorunluluğundan da yanadır”. Güler, E. Zeynep, “Muhafazakârlık”, H.Birsen Örs (der.), *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal ideolojiler*, s.138

<sup>181</sup> Aktaran: Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık : Akıl Toplum Siyaset*, Tîmaş yayınları, İstanbul 2011, s.36-137.

eden devrimci hareketler, belli bir kesimin iradesi ve çıkarlarına hizmet eden yani gerçekten toplumsal olamayan ve yukarıdan aşağıya uygulanan bir özgürlüğü savunmaktadırlar.<sup>182</sup>

Burke'ün özgürlük kavrayışı, onun pek çok farklı konudaki yaklaşımına benzer şekilde, koşullar ve duruma bağlı olarak anlaşılmalıdır:

Sanırım özgürlüğe, diğer ulusların imrendiği kadar, imreniyorum. Ancak metafizik soyutlamanın bütün çıplaklığı ve yalnızlığı içinde, her tür ilişkiden soyutlanmış basit bir bakış açısına dayanarak, insani faaliyetleri ve insan kaygılarıyla ilişkili olan her hangi bir şeyin karşısında duramam, övemem ya da kınayamam. Aslında her siyasi ilkeye ayırt edici rengini ve ayırt edici etkisini veren şey... koşullardır. Her sivil veya siyasi düzenlemeyi insanlık için yararlı veya zararlı kılan şey de durum ya da koşullardır.<sup>183</sup>

Dolayısıyla Burke soyut ve tarihsellikten yoksun metafizik politik ve ahlaki yaklaşımlara karşı pratik düşüncüyü savunur. Onun için, koşullarını gözden geçirmeden bir durumu değerlendirmek mümkün değildir. Bu yüzden Burke, devrim öncesi Fransa'yı sadece devlet sahibi olduğu için o devletin mahiyetini hesaba katmadan övmeyi olduğu gibi, devrim sonrası Fransa'yı da sadece özgürlük sahibi olduğu için bu özgürlüğün herhangi bir sağduyu ve erdeme dayanıp dayanmadığını göz önünde bulundurmaksızın takdir etmeyi yanlış değerlendirme olarak görmekteydi.

Böylece Burke'ün hayatı boyunca Rousseau ve başka Aydınlanma düşünürleri gibi özgürlük ve eşitlik ideallerine duyarlı olduğunu ve dolayısıyla zorbalık ve güçten nefret ettiğini söylemek mümkündür. Ama onun diğer özgürlükçü yaklaşımların karşısında aldığı özgün tavrı, bu asil ve köklü idealleri gerçekçilikle uzlaştırma çabasından ileri geliyordu denebilir. Burke bu ideallerin farklı zamanlar ve koşullarda farklı anlamlar taşıdıklarını düşünüyordu. Çünkü ona göre bu ideallerin içerikleri insan doğasının o anda mevcut olan kapasitesine ve insan doğasının bağlı bulunduğu karmaşık kurumların gelişim aşamasına bağlıydı. Burke'ün organizmacı toplum anlayışına göre kurumların yavaş ve tedrici gelişimi ve sürekliliğinden küçük bir kopuşun gerçekleşmesi bile toplumsal yapının bozulmasına yol açabilir. Onun için bu kurumlar çok yavaş ve doğal bir şekilde gelişmektedirler. Organizmacı toplum kavrayışı

<sup>182</sup> Duman, Fatih, *Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon'dan Zizek'e-*, Cilt I, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s.326-342.

<sup>183</sup> Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution*: <http://www.bartleby.com/24/3/1.html> , (Erişim tarihi 2016.11.12).

çerçevesinde bir örnek verirsek: bir insanın gelişim sürecinde, onun doğumdan ergenliğine kadar sadece belli bir miktarda ve sınırlı olarak daha fazla büyümesine yardımcı olabiliriz. Diyet ve sporla sağlığını koruyabiliriz ama eğer büyüme hızının ahenginde bir değişim yaratmak istersek büyük felaketlere yol açabiliriz. İnsanın vücudu gibi toplum da böyledir. Bu bağlamda Burke için, dünyanın arzu ettiğimiz gibi olmasını istemek yerine düşüncelerimizin temelinde dünyayı olduğu gibi görme ve anlamayı koymanın gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

Dolayısıyla Burke özgürlüğün kendisine değil, soyut özgürlüğe karşıydı. O, teorik özgürlüğü savunanlar için “üzgün çehreli şövalye” sıfatını kullanarak, Donkişot’a gönderme yapmıştır. Burke’ün bu hikayenin atıfta bulunduğu kısmında, Donkişot zorla çalıştırılmaya götürülen kürek mahkûmlarını görür ve onların kendi iradeleri dışında, güç kullanılarak götürüldükleri için en doğal hakları olan özgürlüklerinden yoksun bırakıldıklarını düşünür ve onları kurtarır. Ancak onları kurtarır kurtarmaz, kendisi bu suçluların saldırısına maruz kalmıştır. Bu hikayeden hareketle Burke metafizik hak teorisyenlerinin özgürlük savunusunu ironik bir şekilde eleştirir:

Özgürlük, teorik olarak insanlığın üzerindeki nimetler arasında sayılabilir diye, şimdi ben, hücresinin karanlığından ve demir parmaklıklardan kaçmış bir deliyi, ışığa ve özgürlüğe kavuştu diye, ciddi ciddi takdir etmeli miyim? Böyle bir şey, kürek mahkûmlarının ve onların kahraman kurtarıcısının, metafizik “üzgün çehreli şövalye” sahnesini yeniden oynamak gibi bir şey olurdu.<sup>184</sup>

Burke’e göre özgürlük, salt akılla keşfedilebilen metafizik bir insan hakları kavrayışı tarafından anlaşılabilir. Gerçek özgürlük somut bir şekilde mevcut olan özgürlüktür ve Britanya halkına kalmış bir mirastır. Bu açıdan Burke Fransız Devriminin negatif özgürlük anlayışını yadsımaktadır. Burke Fransız Devrimi’nin ve Haklar Bildirgesi’nin en önemli vurgusunun, bireyin özgürlüğünün ulusa devri olduğunu iddia etmektedir. Ona göre özgürlük bir şeyden özgürleşme olarak değil, insanın daha geniş bir topluluğa ve onun bin yıllar boyunca oluşmuş kurallarına yönelme, katılma ve boyun eğme özgürlüğü olarak anlaşılmalıdır.<sup>185</sup> Dolayısıyla onun

<sup>184</sup> Burke, Edmund, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.26.

<sup>185</sup> Güler, E.Zeynep, “Muhafazakârlık”, H.Birsen Örs (der.), *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, s.138.

için önemli olan soyut bir kavram (soyut bir istem) olarak özgürlük değil, somut olarak var olan, devlet içinde tanımlanan bir özgürlüktür. Burke mükemmeliyetçi ve dolayısıyla soyut yaklaşımlara karşı kusurluluk üzerine inşa edilen özgürlük ve eşitlik anlayışını benimsemiştir diyebiliriz. Gördüğümüz üzere, Burke mükemmel bir yaşamın hayalini kuran ve dünyayı yeniden bir soyut özgürlük ve eşitlik ideali ile yapılandırmayı düşleyen devrimci tutumlara karşı her zaman gerçekçi bir tutumdan yana tavır almıştır. Bu yüzden Burke ne kadar kusurlu olsalar da gerçekten var olan haklar ve özgürlükler üzerinde durmayı tercih etmektedir. Mevcut düzeni muhafaza edip ihtiyatlı reformlarla bu düzeni yavaş da olsa ileriye götürmek ve var olan özgürlükleri, koşulları hesaba katarak çoğaltmak, onun politik düşüncesinde sağduyu ve bilgeliğin ta kendisidir. Bu yaklaşımı göreceğimiz gibi onun demokrasi konusundaki eleştirilerini de doğrudan belirler.

## DEMOKRASİ

Burke kusursuz ve mükemmel bir demokrasi tasarısını açıkça reddeder. Ona göre sınırsız bir halk iktidarında insanların kendi güçlerine güvenleri sınırsız olacak ve onlar istedikleri ve arzuladıkları her şeyi engelsiz bir şekilde elde edebileceklerdir. Yani mükemmel bir demokraside, çoğunluğun yapma isteği ile yapma gücü arasında Burke'e göre tehlikeli bir şekilde hiçbir dolayım bulunmayacaktır. Dolayısıyla Burke için bu tür bir halk iktidarında insanların kendilerini değerlendirme sorumlulukları ve denetleme kapasiteleri giderek azalacaktır. Zira çoğunluğun sebep olduğu bir rezalet paylaşıldığı zaman, âdeta kişi başına düşen rezalet payı göz ardı edilecek bir miktara düşecektir. Burke'e göre gücü elinde bulunduranların tabi olacağı denetlemeler azaldığı ölçüde de gücün suiistimali artacaktır. Bu suiistimalleri gerçekleştirenler de kendi amaçlarının halkın iradesi ve görüşleriyle aynı olduğunu öne süreceklerdir. Bu sistemde cezalandırmalar çoğunluğu koruma adına yapılacağı için çoğunluğun yapacağı hatalar asla cezalandırılmayacaktır. Bu sebeple, mükemmel bir demokrasi, Burke'e göre, "aslında dünyadaki en arsız şeydir. Yeryüzündeki en arsız, en utanma nedir bilmez şey olması sebebiyle de, aynı zamanda dünyadaki en korku bilmez şeydir."<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup>Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution*  
<http://www.bartleby.com/24/3/14.html> , 160.p (Erişim tarihi 2016.8.8).

Bu sebeple Burke, demokrasi savunucularına karşı olarak, halkın kendi iradelerinin doğru ve yanlışlığın ölçütü olduğunu düşünmelerinin, böyle bir vasfa sahip olmadıkları için kendi güvenlikleri açısından nasıl tehlikeli olabileceği konusunda ikna edilmeleri gerektiğini düşünmektedir.<sup>187</sup> Böylelikle Burke, halktan hükümdarların iradesine kayıtsız şartsız hiçbir sınır getirmeden itaat etmesini istemekte ve onların yöneticileri kendi amaçlarının hizmetçileri olarak görme hatasına düşmemeleri gerektiğini söylemektedir. Aksi bir durumda Burke'e göre halk, yöneticilerde bulunan ahlak prensipleri, saygınlık, yargılama gücü ve tutarlı karakter yapısına zarar vermiş olacaklardır. Diğer taraftan yöneticiler de meşruiyetlerini korumak için yetki ve makamların daha güvenilir ellerde olması için titiz davranmak zorundadırlar.<sup>188</sup>

Burke bu düşüncelerinin kanıtını yine Fransız Devriminde bulur. Ona göre Fransız halkı devrimcilerin peşine takılarak, toplumu ve sistemi yeniden inşa etmek fikrini savunan bir kaç filozofun sınırlı aklının kurbanı olmuştur ve sonu belli olmayan bir maceraya sürüklenmişlerdir. Burke Fransa'da tamamen yeni bir düzeni inşa etmek adına, her tür despotluk ve gaddarlığa başvuran demokrasi savunucularını, gerek düşüncede gerekse pratikte, “monarkın despotluğu” ve “yığınların despotluğu” arasında başka bir seçenek bulamamakla suçlar. Aslında Burke Fransa'da devrimden sonra gücü ele geçirerek yönetime geçen tarafın, hangi kategoride sınıflanabileceği konusunda tartışmalı olduğunu düşünür. Zira ona göre bu yönetim kendisini katıksız bir demokrasi olarak göstermek istese de gün geçtikçe kendisini daha belirgin bir biçimde oligarşi olarak göstermektedir.<sup>189</sup>

Gerçi Burke'ün mutlak demokrasinin tehlikelerine dair görüşleri göz önünde tutulduğunda, bu yönetim şeklini demokrasi olarak sınıflandırırızak bile onun bu konudaki eleştirileri baki kalacaktır. Çünkü o demokrasiyi, “halka ait sağlam bir anayasadan ziyade yolsuzluk ve yozlaşma şeklinde değerlendirmekte” olan düşünürlere katıldığını söyler ve bu konuda, demokrasiyi kötü yönetim biçimleri arasında sayan Aristoteles ile hemfikir olduğunu dile getirir.<sup>190</sup> Yani Burke de Aristoteles'in *Politika*

<sup>187</sup> Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution*: <http://www.bartleby.com/24/3/14.html> , 160.p (Erişim Tarihi 2016.8.8).

<sup>188</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.137.

<sup>189</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.176.

<sup>190</sup> A.g.e., s.177.

kitabında demokrasiyle tiranlığı bozulmuş yönetim biçimleri olarak ele almasına benzer bir şekilde,<sup>191</sup> mutlak bir demokrasi ve mutlak bir monarşinin her ikisinin de gücü bütünlükle kendi ellerinde tutan despotik yönetim biçimleri olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu iki yönetim biçimi etik karakter açısından birbirlerine benzer:

Her ikisi de iyi yurttaş sınıfına despotça davranıyor; verilen hükümler bir yanda; emir ve kararlar bir yanda: demagogla makbul sayılan mahkeme de nadir de olsa aynı şahıslardan oluşmuyor; lakin her daim birbiriyle yakın bir benzerlik içinde; ve temel güç bunların elinde; her biri kendi yönetim şekliyle; mutlak monarşinin gözdeleleri ve tasvir ettiğim halkın demagoglari<sup>192</sup>

Hatta o, demokrasiyi çoğunluğun despotluğu olarak nitelemekle kalmamış, bu tür bir yönetim altındaki yaşamın, gaddar bir monarkın yönetiminde yaşanan eziyetlerden daha acı ve vahim bir hale bürünebileceğini de ileri sürmüştür. Zira ona göre mutlak bir monarkın eziyetlerinin karşısında halk türdeşlerinin tesellisine sığınabilir ama bir çoğunluk despotluğunda halk böylesi bir teselliden de mahrum kalacaktır.<sup>193</sup>

Böylece Burke parti tiranlığıyla sonuçlanmaya mahkum mutlak demokrasi karşısında monarşinin diğer yönetim şekillerine göre yeğlenmesi gerektiğini savunan düşünürlerle katılıyordu. Hatta o, dönemin bir siyaset düşünürü olan Henry St. John'a atıfta bulunarak, monarşiye ait vasıfları cumhuriyete aşılamaktansa, cumhuriyete ait vasıfların monarşiye aşılamanın daha kolay olduğunu iddia etmektedir.<sup>194</sup> Dolayısıyla o, Fransız devrimcilerinin Fransa'nın despotik monarşisi üzerinden yönelttikleri suçlamalara karşı, monarşinin bir yönetim biçimi olarak kötü örnekler sergileyebildiği kadar pek çok iyi şeyi de kendinde barındırdığına dikkat çeker. Yani aslında Burke'e göre, "monarşiyi (özgür ve dolayısıyla iyi bir anayasa olmaksızın) görüntüden ziyade fiiliyatta despotizme çeviren Fransız monarşisinin, monarşiden kaynaklanan kötülükleri düzelten dinden, kanundan, adabımuâşeretten, kanaatten nasibini alması gerekirdi"<sup>195</sup>

Bir başka deyişle, Burke Fransa'daki devrim öncesi hükümetin sorunlarının, onun monarşik yapısından kaynaklandığını düşünmüyordu. Yani ona göre esas sorun, yönetim biçiminde değil, aslında halkın temsilcilerinin denetim mekanizmalarından

<sup>191</sup> Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009. İV Bölüm. başlık. 4. s.112-114.

<sup>192</sup> Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.177.

<sup>193</sup> A.g.e., s.177-178.

<sup>194</sup> A.g.e., s.178.

<sup>195</sup> A.g.e., s.180-181.

yoksun bırakıldığı tüm monarşilerde olduğu gibi, bu yönetimin suiistimallere açık olmasındaydı. Dolayısıyla Burke için Fransız devrimcileri, devrimi gerekli kılacak hiçbir meşru nedene sahip değildir. Yani Burke teorik, deneysel bir yapının inşası için devletin topyekûn tüm dokusunun bir anda yerle yeksan edilmesinin mutlak bir gereklilik olduğunu savunan devrimcilere karşı aslında Fransız hükümetinde söz konusu suiistimleri engelleyebilecek bir reforma gidilmesinin yeterli olabileceğini düşünmekteydi.<sup>196</sup>

Nitekim Burke, Fransa monarşisini, gaddar Pers imparatorluğu ve Türklerin anarşik despotizmiyle karşılaştırır ve aslında onun değişime açık olmayan bu düzenlerden hiç de daha kötü olmadığını yani ona karşı topyekûn bir başkaldırıyı meşru kılacak hiçbir sebebin olmadığını savunur. Dolayısıyla ona göre, reform karşısında devrimi tercih eden ve hiçbir tür değişimi yeterli bulmayan, bu sebepten düzeni yıkıp her şeyi yerle yeksan etmekten başka hiçbir şeyden memnun kalmayan devrimciler, toplumun genel çıkarını kendi dar görüşlü çıkarlarına feda etmişlerdir. Burke'e göre Fransa devrimcileri, süreklilik taşıyan mevcut düzende, kendi kişisel çıkarlarının ve karmaşık tutkularının gerçekleşebilmesi için bir umut görmediklerinden dolayı düzene bütünüyle karşı çıkmışlardır.<sup>197</sup>

Burke devrime karşı reformları savunduğu görüşlerini, Fransa ve İngiltere'nin tarihsel deneyimlerini karşılaştırmak suretiyle de örnekler. Ona göre İngiltere'nin kralsız kaldığı iki kritik dönem olan Restorasyon ve Devrim dönemlerinde bile koruma ve ıslahat ilkeleri, işlemeye devam edebilmiştir. Bunun sebebi ise bu iki dönemde de ulusun tarihsel yapısı içindeki birlik bağı kesintiye uğramış olmasına rağmen toplumsal dokunun bütünüyle çözülememiş olmasıdır. Böylece Burke'e göre "ulus eski anayasanın tahribata uğramamış kısımları sayesinde, anayasanın eksik kısımlarını düzeltebilmiştir. Ulus, düzeltilen kısımları kendilerine uygun hâle getirirken; anayasanın eski kısımlarını da tam manasıyla olduğu gibi muhafaza etmiştir".<sup>198</sup>

Nitekim Burke, Cromwell'e atıfta bulunarak, İngiltere'de toplumsal sıkıntıların yaşandığı dönemlerde toplumsal değişim yapmaya çalışanların (her ne kadar toplumsal

---

<sup>196</sup> A.g.e., s.179.

<sup>197</sup> A.g.e., s.78.

<sup>198</sup> A.g.e., s.43-44.

huzursuzluklara yol açsalar da), Fransız devrimcilerinin aksine iktidarı gasp etmeyi ve ülkelerini yıkmayı değil yönetmeyi ve düzeltmeyi amaçladıklarını söyler.<sup>199</sup> Aslında Burke bu durumun sadece Cromwell için değil, Giuse, Condes ve Colignis, Richelieu, Dördüncü Henry ve Sullyleri gibi Fransa'nın ülkeyi geri dönülmez bir noktaya taşımamış eski devrimcileri için de geçerli olduğunu düşünür. Burke'e göre zamanında Fransa'nın iç savaştan kısa bir süre içinde kurtulup eski haline dönebilmesini mümkün kılan şey, onların Jakobenlerin aksine, yaşanan onca katliama rağmen ülkelerinin ruhunu katletmemeleriydi. Böylece Burke'ün ifadesiyle, “Bilinçli bir haysiyet, soylu bir gurur, şan ve imrenilme duygusu yok olmadı. Aksine, daha bir canlandı ve kızıştı. Devleti oluşturan organlar tuzla buz olsa bile hayatta kaldı. Şeref ve erdemin tüm mükâfatı, tüm ödülleri ve ayırt edici özellikleri aynen kaldı.”<sup>200</sup>

Böylece Burke'e göre Fransa'daki son yaşananlar İngiltere'nin Şanlı Devriminin aksine toplum ve ülkenin yaşam kaynaklarını hedef almıştır ve devrimciler “eskiye ait olan tüm örnekleri, tüm teamülleri, tüm sözleşmeleri, meclis kararlarını âdeta büyük bir patlamayla havaya uçuracak bir mayın döşemişlerdir.”<sup>201</sup> Dolayısıyla Burke bu devrimcilerin eylemlerinin meşruiyeti adına âdeta bir silah gibi ellerinde tuttukları “insan hakları” mefhumu var olduğu sürece hiçbir hükümetin güvenlik ya da adil bir yönetim peşinde koşmasına izin vermeyeceğine dikkat çeker<sup>202</sup> ve İngiltere'nin komşularına bir kez daha Britanya anayasasını örnek olarak gösterir. Ona göre şüphesiz Britanya yurttaşlarının da sorunları, mevcut durumdan şikayetleri ve endişeleri olduğu inkâr edilmez ama bunlar anayasadan değil, belirli davranış biçimlerinden kaynaklanmaktadır. O Britanya'nın, içinde bulunduğu –kendi ifadesiyle- “mesut hali”, anayasasının şu ya da bu bölümüne değil bütününe, yani “muhtelif gözden geçirme ve reformlarla ve değiştirilip üzerine ekleme yapılarak ayakta tutulan sisteme” borçlu olduğunu düşünür.<sup>203</sup>

Dolayısıyla Burke İngiliz demokrasisinin, mutlak demokrasiyi savunanların toplumun yeniden inşası için atıfta buldukları türden bir takım evrensel ve metafizik

---

<sup>199</sup> A.g.e., s. 76-77.

<sup>200</sup> A.g.e., s.78.

<sup>201</sup> A.g.e., s.90.

<sup>202</sup> A.g.e., s.90.

<sup>203</sup> A.g.e., s.335-336.

ilkelerden değil, tarihsel bir deneyimler yığınından meydana gelmiş olduğunu vurgular. Bu yüzden Burke için İngiliz demokrasisi tam da mutlak bir monarşi ve mutlak bir demokrasi arasındaki üçüncü bir seçeneğe nasıl monarşiden yola çıkılarak gelinebileceğinin en iyi örneğidir. Zira ona göre İngiliz demokrasinin özgünlüğü, İngilizlerin kendi monarşik düzenlerine tedbirli ve ihtiyatlı bir şekilde cumhuriyeti ve demokrasiyi aşlamalarıyla uzun bir tarihsel süreç içinde ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak Burke'un şu sözü tam da onun muhafazakârlıktan anladığı şeyi özlü bir şekilde ortaya koyar: "Sistemde değişiklik yapmayı reddediyor değilim ancak değişiklik yaptığımda bile bu değişikliği, esasen muhafaza etmek gayesiyle yapmam gerek... Burada atalarımızın yolundan gitmeliyim. Binanın mevcut tarzına mümkün olduğunca yakın tarzda bir tadilat yolunu seçmeliyim."<sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> A.g.e., s.336

## SONUÇ

Muhafazakâr öğretinin, 18. yüzyılın sonunda Avrupa'da burjuva sınıfının değişim isteğine bir tepki olarak geleneksel toplumsal düzenini korumak amacıyla ortaya çıktığını gördük. Nitekim Burke'ün muhafazakârlığının da döneminin tarihsel sorunlarına ve özellikle gelenek ve göreneklere bağlı eski yaşam biçimlerini tehdit eden modernleşme süreçlerine karşı bilinçli bir tepki olduğuna dikkat çekmeye çalıştık. Muhafazakâr yaklaşım Aydınlanma düşüncesine karşıtlık içinde ortaya çıktığı için, Burke'ün muhafazakâr öğretisini anlama yolunda ilk olarak Fransız Devriminin düşünsel temelini teşkil eden Aydınlanma felsefesine dair tartışmaları ana hatlarıyla ele aldık. Aydınlanma düşünürlerinin, doğa bilimlerinde elde edilen başarıya dayanarak, toplumsal yaşamın akıl ile düzenlenebileceği ya da daha genel olarak insan yaşamının akıl ile daha iyi hale getirilebileceği iddiasının altını çizdik. Fakat Aydınlanmanın sistematik ve homojen bir felsefe yapısına sahip olmadığını ve farklı ülkelerde farklı Aydınlanma türlerinin (İngiliz-İskoç, Fransız, Alman ve Amerikan Aydınlanmalarının) ortaya çıktığına dikkat çektik.

Bu bağlamda ağırlıklı olarak soyut akla dayanan Kıta Avrupası Aydınlanma felsefesinin aksine İskoç Aydınlanmasının, bilgi edinme sürecinde aklın yanında duyulara da yer verdiğini ve hatta akli duyulara/tutkulara tabi tuttuğunu gördük. Nitekim İskoç Aydınlanma düşünürleri moral ve politik meseleleri salt rasyonel bir zeminde değil, fayda, duygu ve imgelem gibi pathos alanında ele almaktaydılar. Yani onlar, Burke'ün yaklaşımında da gördüğümüz gibi, insan doğası ve insanlar arası ilişkilerden meydana gelen varsayımların toplumsal yaşamımızdan yani deneyimden soyutlanmasına karşı çıkmaktaydılar. Onlar doğa durumu ve toplumsal sözleşme gibi akılcı temeli olan kavramların soyut aklın ürünü olduğunu ve yaşadığımız dünyayla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını düşünüyorlardı.

Böylece İskoç Aydınlanma filozofları Kıta Avrupa düşünürlerinin aksine insan hayatı ve toplumsal meselelerde kesin ve mutlak hakikate ulaşmanın olanaksız olduğunu düşünüyorlardı. Dolayısıyla Burke'ün yaklaşımını Aydınlanma düşüncesine dair bir tartışma çerçevesinde anlama çabamızda İskoç Aydınlanması önemli bir zemin sunuyordu. Zira Kıta Avrupası planlanmış bir dünya kurma arzusundaydı ama İskoç

Aydınlanması kendiliğinden olana ve soyut aklın müdahalesinden bağımsız organik bir toplumsallaşmaya vurgu yapmaktaydı. Yani muhafazakâr yaklaşıma benzer bir şekilde, İskoç Aydınlanma düşünürlerinin de -Kıta Avrupası Aydınlanma düşünürlerinin Jakobin devrimci yaklaşımına karşı çıkararak- reformcu bir anlayışa daha yakın durduklarına dikkat çektik.

Aslında muhafazakârlık genel olarak doğrudan ilk bölümde de ele aldığımız gibi Karşı-Aydınlanma geleneği çerçevesinde ele alınır. Buna karşılık biz Aydınlanma düşüncesindeki ayrışmanın altını çizmek suretiyle, Burke'ün muhafazakârlığını karşı Aydınlanma geleneği ile özdeşleştirmenin her zaman doğru olmadığını göstermeye çalıştık. Burke'ün Aydınlanma aklına dair eleştirilerinin Hume ve İskoç Aydınlanma felsefesine benzer bir yaklaşımı sergilediğini vurguladık. Hatta muhafazakâr düşüncenin burjuva toplumunun lükslerine ve her türlü gelişime karşıt olmak bakımından Kıta Avrupa Aydınlanmacı akımlarına da yakın yerde durmakta olduğuna dikkat çektik. Ama bu benzerliklerin yanı sıra Burke'ün hem İskoç Aydınlanma filozoflarına karşı düzenin devamı için otoritenin gerekliliğini savunduğunu hem de Rousseau'nun eşitlik ve doğuştan özgürlük fikrine tamamen karşı çıktığı hususunu da göz önünde bulundurduk.

Dolayısıyla Burke'ün düşüncesinin özgün yönlerini anlayabilmek için, doğrudan onun politika kavrayışını ve kavrayışın epistemolojik temellerini ele almadan önce, Aydınlanma tartışması çerçevesinde onun felsefesine zemin teşkil ettiğini düşündüğümüz Hume ve Rousseau'nun felsefelerini metnin hedefleriyle ilişkili olarak ele alma yoluna gittik. Zira giriş bölümünde de belirttiğimiz üzere, Burke'ün politika kavrayışının özgün unsurlarını ortaya çıkarmanın, ancak onun düşüncelerini Aydınlanma tartışması içinde konumlamakla ve bu tartışma içinde de özellikle Hume'un akıl eleştirisi ve Rousseau'nun Aydınlanma eleştirisiyle ilişkilendirme tarzını göz önünde bulundurmakla mümkün olduğunu göstermeye çalıştık. Dolayısıyla Burke'ün politika kavrayışı ve bu kavrayışın epistemolojik temellerini araştırmaya geçmeden önce Hume ve Rousseau'nun Aydınlanma felsefesiyle ilgili yaklaşımlarının tam da bu araştırmaya ışık tutabileceğini düşündüğümüz unsurlarını ele alma yoluna gittik.

Nitekim Burke'ün pathos merkezli epistemolojisini incelediğimiz bölümde, özellikle Hume'un bilgi kavrayışının Burke'ün yaklaşımını daha açık kılmak için nasıl önemli olduğunu göstermeye çalıştık. Bu bağlamda ilk olarak Burke'ün düşüncesinin özgün yönlerinden birisini teşkil eden ve onun politik ve moral düşüncesini anlamakta hayati önem taşıyan yüce ve güzel kavramları bağlamında estetik yargıya dair görüşlerini ele aldık. Burke için de o dönemin diğer bazı düşünürleri gibi estetik insan doğasıyla ilgili her tür araştırmayı kapsamaktaydı. Burke'ün yeni bir estetik anlayışın öncüleri arasında saymanın mümkün olduğunu iddia ettik. Bu yeni estetik anlayış çerçevesinde, insanın duyuşal deneyimlerinin incelemesi olmaksızın hiçbir toplumsal incelemenin geçerli olmayacağı düşüncesinin nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalıştık. Dolayısıyla bu estetik anlayış, otoritenin gerekliliği ve kabulü konusunda insanları akılla değil duyularla ikna etme gerçeğine ve politik yönetimler için duyulur dünyayı hesaba katmanın önemine işaret ediyordu.

Bu bağlamda Burke'ün Hume'un politik yönetimle ilgili geliştirdiği “tavırlar ve kanaatler” üzerine düşüncelerini nasıl ele aldığı üzerinde durduk. Burke Hume gibi bir devletin, var olması ve varlığını devam ettirmesi için yalın güce değil ikna gücüne (yönetilenlerin iknasına) dayanması gerektiği kanısındaydı. Bu anlayışa göre, politik yönetiminin biçimi, aslında yönetim şeklinden çok bu tavırlarda saklı olarak düşünülür; kaba güce ve zorbalığa dayanan yönetimler ile ölçülü ve insanlar arasında kabul gören ve uygun tavırlarla yönetilen yönetimler farkıdır. Burke için de yönetim şekli ve politik kurumlar akılsal tasarılar olmadığı, bilakis tarihsel bir süreç içinde olumsal olarak geliştikleri için, bir yönetimin meşruiyeti akılla değil insanların beğenilerini olumlu yönde etkilediği ölçüde doğrulanmaktadır. Yani bu açıdan politik yönetim insanların akıllarına değil duyularına hitap etmelidir.

Burke döneminde yaygın olan estetik düşünce, güzelliğin her güzel nesnenin özünde var olduğunu ve bu güzelliğin hangi dönemde ve yerde olursa olsun duyarlı olan herkes tarafından anlaşılabilceğini varsaymaktaydı. Burke ise güzelliğin beğeni sahibi zihnin bir etkinliği olarak psikolojik bir zeminde incelemesinden yanaydı. Yani o, insan zihninin dışında değişmez bir güzelliğin varlığından şüphe duyuyordu ve güzelliği onu kavrayan aynı zamanda ondan etkilenen zihinlerin sınırları içerisinde araştırmaktaydı. O

duygu temelli yeni bir beğeni biliminin imkânını araştırma yolunda, beğenide bulunan zihni yücelik ve güzellik kavramlarına atıfla tanımlıyor ve bunları da insanda bıraktıkları acı ve haz duygularına indirgiyordu. Böylece o sırf akılla keşif ve formüle edilebilen sabit bir güzellik ilkesinin olmadığını savunmaktaydı.

Bu düşüncelerinin altını çizmemizin sebebi ise, onun tutarlı bir şekilde aynı tutumu doğal hak ve insan hakları, âdalet ve özgürlük gibi kavramların mahiyeti söz konusu olduğu zaman da sergilemesinden ileri geliyordu. O ahlak ve politika meselelerinde de estetik konusunda olduğu gibi soyut aklın egemenliği dışında yeni bir perspektiften değerlendirme yapmaya çalışıyordu. Nitekim onun politik yönetim ve toplumsal sorunlara dair kanaatler ve tavırlar çerçevesinde yürüttüğü analizinin de yüce ve güzel kavramlarından hareket ettiğini gördük. Bu açıdan Burke'ün bu estetik politik tavrı, sevgiden ve güzellikten yoksun olan modern politikanın reddiyesi olarak görülür. Bu anlayışa göre iktidar ve güce dayanan devlet yüceliği, kilise ve diğer kurumlar ise güzelliği ve merhameti temsil ediyordu. Burke'ün politik düşüncesinde sağlam bir politik düzen bu ikisi arasındaki dengenin sağlanmasına bağlıdır; otoritenin sonsuz güç ve dehşetinden meydana gelen yücelik hissini, güzelliğin belirtisi sayılan müsamaha ve merhamet duygusuyla yumuşatılması gereklidir. Böylesi bir dengeye dayanan bir yönetimde, insanlar kendi rızalarıyla boyun eğeceklerdir.

Burke'ün politik analizinin temellerinde bulunan bilgi anlayışını ortaya koymaya çalışırken, Hume'un onun düşünceleri üzerindeki etkisinin sadece estetik konusuyla sınırlı olmadığını hatta esas olarak Hume'un radikal akıl ve nedensellik eleştirisinden kaynaklandığını gördük. Hume doğada bulunan ve her tür bilgiye temel teşkil ettiği varsayılan tüm düzenliliklerin (dolayısıyla nedensellik ve süreklilik ilkelerinin), akıl ve duyularımızla değil imgelem yetimiz aracılığıyla doğrulandığını bir başka deyişle alışkanlıklar tarafından belirlendiğini ortaya koymuştu. Dahası akıl Hume'un felsefesinde pasiftir yani o yalnız başına hiçbir tutkuyu harekete geçiremez, hiçbir tür eylemde bulunamaz ve tutkular arasında ahlaki yargıda bulunmak için kullanılamaz. Dolayısıyla Hume için olgulardan değer yargıları meşru bir şekilde çıkarılamaz yani ahlaki doğruları olgu doğrularından ayırmak gerekir. Bu yüzden de Hume ahlak kurallarını acı ve haz ve böylece Burke'de de gördüğümüz gibi

duygudaşlık ilkesiyle temellendirmeye çalışır. Nitekim Burke'ün de insanları toplumda uyumlu kılan yani onu diğer insanları anlamaya ve ahlaki kurallara uymaya bağlayan unsuru duygudaşlık olarak aldığına dikkat çektik.

Kısacası, Burke'ün bu konuda Hume'u takip ederek duygudaşlık ve faydayı nasıl epistemolojisinin temellerine yerleştirdiğini göstermeye çalıştık. Dahası Hume'un tümevarım ve nedensellik üzerine dayanan bilgimize dair eleştirisinde imgelem yetisine verdiği rolün Burke'ün epistemolojisine nasıl temel teşkil ettiğini ve onun nasıl akıl ve duyuların yanına bu yetiyi koyduğunu gördük. Burke'e göre insanların duyular konusunda aynı şeyi algılaması ama beğeni konusunda hemen herkesin farklılık göstermesi, duyularımızın ortak olduğu ama âdetler ve alışkanlıkların, yani imgelemin içeriğinin farklı olduğunun kanıtıydı. Bu açıdan imgelem, hem sürekliliği yani geçmişle şimdiki zaman ve gelecek arasındaki tutarlığı temin eden hem de diğer insanların duyduğu acı ve zevki -dolaylı bir fayda üzerinden- hissetmemizi sağlayan yani duygudaşlığı mümkün kılan yetimizdir. Burke insan aklının soyutlanmış bir şekilde, yani âdeta bir boşluk içinde çalışmadığını iddia etmiş ve dolayısıyla aklın verili bir dünya içerisinde "ahlaki bir imgelem" bağlamında çalıştığını savunmuştur. Ahlaki imgelemin içeriği de insanların uzun bir tarihsel süreç içindeki deneyimlerinden oluşmuştur. Burke'e göre insanlar, tarihsel tecrübelerinin yardımıyla, insanın kısmi akli kapasitesi ve keyfi iradesini, ortak yaşamın gereklilikleriyle uyumlu hale getirmenin yollarını ve geleneksel olarak bunları devam ettirmenin ilke ve kurallarını bulmuşlardır.

Burada önemli bir nokta, imgelemin içeriğinin tarihsel bir sürecin sonucunda aşamalı olarak –tam da Aydınlanmanın aşmaya çalıştığı- geleneklerden ve önyargılardan oluşmuş olmasıdır. Nitekim Burke'ün felsefesinin Aydınlanma düşüncesinin insan türünün tarihsel olarak elde ettiği ahlaki imgelemin içeriğini boşaltma isteğine sert bir tepki olarak ortaya çıktığını vurguladık. Burke Fransız Devrimcilerine toplumsal imgelemin içeriğini tasfiye etme ve insanların zihnini tüm yararlı önyargılardan boşaltma girişiminde buldukları için sert bir şekilde karşı çıkmaktaydı. Burke için önyargılar, deneyimlerin toplamından oluşan, tarih boyu yavaş yavaş biriken kolektif bir kültürel sermayeden meydana gelen rafine bir bilgi türüdür. Burke için önyargı ve âdetler hem insanları kendi bencilliğinden ve kişisel hırslarının

yol açtığı trajik yıkımlardan korumak için hem de insanların sorumluluklarına ve görevlerine içten bağlılığını mümkün kılmak için can alıcı bir öneme sahiptir.

Kısacası Burke önyargıların toplumun bütünlüğü açısından zorunlu olduğunu savunuyordu. Dolayısıyla o, Jakobenlerin tüm önyargılara hurafe damgası vurarak silip atma hedefine karşı olarak, eski çağlardan bu yana süregelen ve kritik dönemlerde daha pratik ve faydalı kararların alınmasına destek veren asırların bilgeliğini bir günde silip atmanın büyük felakete yol açacağından emindi. Zira onun için önyargı, acil durumlarda uygulanmaya hazır bir bilgi biçimi olma niteliğine sahipti; bu bilgi türü zihni akıl ve erdemin sürekli bir akışı içerisinde hazır tutmakta ve insanların karışık anlarda tereddütsüz bir şekilde karar almalarını sağlamaktaydı. Dolayısıyla Burke'ün Aydınlanma akılcılığını, uzun bir tarihsel süreçte denenmiş olan ve böylelikle insanların yaşamı için faydalı olduğunu kanıtlamış kadim önyargılar yerine kendi denenmemiş, bireysel ve sonucu belli olmayan fikirlerini geçirmeye çalışmakla suçladığını gördük.

Burke'ün kolektif tarihsel deneyim mahsulü olan yani yaşanarak elde edilen bilgiyi savunma biçimi ve bu yolda yaptığı teorik ve pratik bilgi ayırımı, onun bir bütün olarak düşüncesi üzerinde etkili olduğunu göstermeye çalıştık. Nitekim çalışmamız boyunca ele aldığımız tüm politik meselelerde onun hep pratik bilgiden yana olduğunu ve pragmatist bir tutum sergilediğini tespit ettik. Bu iki bilgi türünü, aynı zamanda iki politik yaklaşım arasındaki (muhafazakâr ve reformist görüş ile politik ütopyacılık ve radikal devrimci görüş arasındaki) ayırımının kaynağı olarak ele aldık. Böylelikle Burke'ün Fransız Devrimcilerine yönelik eleştirisinin epistemolojik dayanaklarını açığa vurmaya çalıştık. Zira Burke'e göre önyargılar ve gelenekler yavaş yavaş bir tarihsel süreç sonucu insanların imgeleminde sonra da kolektif bilgisinde yani ahlaki imgeleminde oluştuğu için ancak mürur-i zamanla değişme uğrar ya da uğramalıdır. Bu yüzden de Fransız Devriminde olduğu gibi bireysel aklın tasarıları uğruna bir günde geleneğin silinip atılmasını hedefleyen girişimler, Burke için insan aklının sınırlılığını ve bu sınırlara uymamanın nasıl tehlikeli sonuçlara yol açtığını göstermiştir.

Böylece bu epistemolojik tartışmaların ışığında Burke'ün politik düşüncelerini incelemeye öncelikle *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* kitabından yola çıkarak başladık. Gördüğümüz gibi Burke toplumsal incelemelerde her tür teorik yaklaşımın

yetersizliği konusunda kararlıydı. Böylece biz de onun tarihsel bir örnekten hareket ederek ilerlediği araştırma yolunu takip ettik. Bu yolda ise ilk olarak, Burke'ün Price'ın, *Şanlı Devrimle* ilgili ortaya koyduğu üç ilkesine yönelttiği eleştirisini ele aldık. Burke'ün Devrim Cemiyetinin “yöneticilerin halk tarafından seçilmesi”, “yetkisini kötüye kullanan yöneticilerin görevden alınması” ve “yönetilenlerin hükümet kurma haklarıyla” ilgili iddialarını nasıl çürütmeye çalıştığını ele aldık.

Bu incelemede Burke'ü esas olarak endişelendiren ve Fransız Devrimine karşı cephe almasını sağlayan unsurların başında, bu devrimi örnek alarak İngiltere'ye uygulamayı düşünen Richard Price gibi düşünürlerin örtülü bir şekilde kraliyetin otoritesini yok sayan yaklaşımının bulunduğunu gördük. Oysa Burke için kraliyet, kilise ve diğer tarihsel kurumlar İngiltere'nin ne olursa olsun koruması gereken faydalı önyargılarının merkezinde yer almaktaydı. Nitekim Burke'e göre yöneticilerin halk tarafından seçilmesi iddiasının İngiliz halkında karşılığı yoktur. Burke İngiliz halkına iki kere yöneticilerini seçme hakkı ile ilgili hak talep etme fırsatı tanınmış olduğunu ama İngiliz halkının, böyle bir talepte bulunmak yerine kendi özgürlük ve haklarının korunması ve devam etmesinin güvencesinin, tahtın devamına ve kralın gücüne bağlı olduğunun farkında olarak hareket etmiş olduğunu öne sürer. Burada önemli olan bir husus, Burke'e göre otorite ve özgürlüğün birbirini dışlayan kavramlar olmamasıdır. Yani ona göre İngiliz halkı Krallığı, kendi hakları ve özgürlüklerinin güvencesi gibi algılamaktaydı; özgürlüğünün sınırlayıcısı olarak değil.

Yöneticileri görevden alma hakkına karşı olarak ise Burke'ün böyle bir hakkın olası tehlikelerine dikkat çekerek eleştiri yönelttiğini gördük. Ona göre böyle bir hak halka verilirse bir taraftan hiçbir devlet ve hükümdar istikrarlı bir şekilde varlığını sürdüremez diğer taraftan bu durum, hükümdarları kendi tahtlarını koruma adına her türlü şiddete başvurmaya mecbur bırakır. Aslında Burke'ün pratik akla inancını ve tarihselliğe önem veren tutumunu bu konuda da sergilemekten geri durmadığını gördük. Burke yöneticinin meşruiyetiyle ilgili olarak -Rousseau gibi cumhuriyetçilerin aksine- yönetimin insanların rızasına ve onlar arasında sürekli yenilenen sözleşmelere dayandırılması gerektiğini düşünmez. Burke'e göre bir yönetimin meşruiyeti gelenekler ve tarihte bulunabilir. Benzer şekilde, yöneticilere karşı başkaldırı meselesine gelince de

Burke'ün yine özgürlük ve otorite kavramları arasındaki ilişkiye dair görüşlerine paralel bir eleştiri yönelttiğini gördük. İtaatin bittiği ve direncin başladığı bir sınır çizginin belirsizliğini hatırlatan Burke'e göre olayları tarihsel bağlamlarından soyutlamak, bu türden bir çizgiyi tayin etmede asla yeterli olamaz. Başkaldırının sadece ufukta hiçbir seçenek görülmediği zaman aşılması meşru bir sınır olabileceği söylenebilir.

Dolayısıyla Burke'ün toplumu yeniden inşa etme fikrine bütünüyle karşı çıktığını gördük. O, yine Hume'da da gördüğümüz gibi büyük değişimlerin imkânsızlığı meselesine vurgu yapmıştır. Hatta Burke değişimlerin, mevcut düzenin temellerine dokunmaksızın küçük hamlelerle sürdürülmesini, İngiliz politikasının geçmişten süregelen özgün bir özelliği olarak düşünür. Ona göre, İngiltere'de o zamana kadar yapılan bütün reform ve değişimler aslında yüzü geçmişe dönük değişimlerdir ve değişimler, İngiliz geleneğine saygı ve sadakatle gerçekleşmiştir. Bu yüzden, Fransız Devrimcilerinin tasarıları İngiltere'ye asla uygulanamaz.

Aslında açık olan bir husus, Burke'ün statükocu bir düşünür olduğudur ama onun değişime tamamen karşı olarak ele almanın doğru olmadığını gördük. Zira o yenilik ruhunun dar görüşlü ve bencil olduğunu düşünüyordu ve dolayısıyla sadece geçmişe dönük, saygılı ve mütevazı değişimlerden yanaydı. Süreklilik ve tarihe bağlı kalan reformları, aniden yapılan kökten değişimlere yeğlediği için Fransa'da meydana gelen devrimin aksine İngiltere'de gerçekleşen devrimi, yani önyargularla uyumlu, geleneklere dayanan ve sürekliliği koruyan bir değişim olarak savunmaktaydı. Hatta İngiltere Devriminin örneği olduğu değişim biçimini, ilerlemeyle çelişkili olmayan bir politik model olarak savunmaktaydı. Burke, İngiltere'de mevcut olan politik düzeni organik bir ilerlemenin sonucu ve tanrısal iradenin tezahürü olarak görmekteydi. Ona göre bu İngiltere'de varlığını koruyan politik model doğayla uyumlu bir şekilde değişmez, yaşlanmayan ve doğa gibi daima yenilenen ama doğanın ebedi çürüme, düşüş, yenilenme ve ilerlemesiyle uyumlu olan bir modeldir. O, Şanlı Devrimi bu politik modele uyduğu için desteklemekteydi.

Böylece Burke'ün kendine özgü bir doğa anlayışına atıfla savunduğu politik modelinin ayırt edici özelliklerini açığa vurmak için onun doğal hak kuramlarına dair görüşlerini ele alma yoluna gittik. 18. yüzyılın yaygın felsefi rasyonalizm geleneğinin

mahsulü olan doğal hukuk sistemi evrenselci bir birey anlayışı üzerinde yükselmişti. Bu bireyci liberalizm çerçevesinde bireye tüm diğer kolektif varlıklara nazaran daha fazla bir değer verilmekteydi. Doğal hak sistemin bu evrenselci birey anlayışı çerçevesinde insanlar hak sahibi özneler olarak her yerde aynı haklara da sahip olarak düşünülürler. Bu rasyonalist insan doğası anlayışına göre doğa durumunda hakim olan ve herkesi bağlayan yasalar bulunmakta ve insanlar da işleyişi bakımından aynı akla sahip olduklarına göre her yerde aynı doğa yasalarını keşfetmeye muktedir olmaktadır. Gördüğümüz gibi Rousseau, doğal hak sisteminin akıl merkezli görüşüne karşı çıkarak insanları toplum içinde birbirine bağlayan unsurun (salt akıl değil) duygu olduğunu savunarak doğal hukuk sisteminin eleştirilerine bir zemin teşkil etmişti. O, kapsamlı bir tarzda olmasa bile Locke gibi liberal düşünürlerinin toplumsal meseleleri faydacı bir bakış açısına göre ele almalarına ve toplumun insanların mülkiyetini korumak amaçlı icat edildiğine karşı çıkmıştı. Diğer taraftan Burke'ün perspektifinden Hume'un radikal akıl eleştirisi aracılığıyla doğal hak teorisinin ve dolayısıyla rasyonel soyut ahlak ve sözleşmeye dayalı politik düzen kavrayışının temelleri önemli bir sarsıntıya uğramıştır diyebiliriz.

Öte yandan Burke'ün modern doğal hak öğretisinin evrenselliğini ve geçerliliğini reddetmesine karşılık onun yurttaşların toplumsal haklara sahip olduğunu inkâr etmediğini de gördük. Aslında onun insan hakları kavrayışı eleştirisi, bu hakların doğrudan kendilerine değil, Aydınlanmanın onu savunma biçimine (doğal hukuk sisteminin temeline yerleştirdiği insan doğası kavrayışına) karşıydı denebilir. Kısacası, Burke'ün tüm toplumsal ve politik meselelerde olduğu gibi insan haklarıyla ilgili de soyut düşüncelerden her zaman uzak durmuş olduğunu gördük. O, metafizik hak teorisyenlerinin doğal yasalara referansla ortaya koydukları hakları, metafiziksel olarak doğru gördükleri ölçüde ahlaki ve politik açıdan o denli yanlış bulmaktaydı. Aslında Burke'ün doğal hak kuramcılarının terminolojisini belli ölçüde paylaşmakla birlikte bu hakların ele alınma konusunda onlardan önemli ölçüde ayrılmakta olduğunu göstermeye çalıştık. Zira Burke bu hakların varlığını inkâr etmiyordu ama doğal hak kuramcılarının aksine bu hakların kaynağını doğada değil tarihte arıyordu.

Nitekim Burke'ün mülkiyet, din ve kadim anayasa gibi konularda çığnenemez ilkelerden bahsettiğini görürüz, ama o, bu ilkelerin kaynağını doğada aramaz. Ona göre bu türden ilkeler, doğal hak kuramcılarının öne sürdüğü görüşlerin aksine tarihsel deneyimlere dayanıyordu ve belli bir topluluğu uygarlığa götüren, alışlagelmiş âdetleri geleneklere çeviren belirli uygulamalardan kaynaklanmaktaydı. Dolayısıyla Burke için hiçbir şeyi bağlamından soyutlayarak anlayamadığımız gibi bir hakkı da içinde bulunduğu/ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal durum ve koşullardan soyutlayarak tespit etmek imkânsızdır. Burke bireyin iradesine atfedilen soyut hakların, insanlar arası ilişkilerden, durum ve şartlar çerçevesinden ayrıldıkları ölçüde anlamlarını yitirdiklerini düşünmekteydi. Bu açıdan Burke için her bireyin, ancak toplumdaki konumuyla ilişkili olarak bir hak sahibi olduğunu söylemek mümkündür.

Dolayısıyla Burke'e göre doğa durumunda, henüz anlaşmaya girmemiş insanlar her şeyi yapma hakkına sahip olsalar da aslında hiçbir spesifik hakka sahip değillerdir. Burke, doğal hak kuramlarının aksine, -aslında insan haklarına temel teşkil eden erdemlerden yoksun olan- doğa durumunda yer aldığı varsayılan insana ait tüm hakların, toplumsal durumda yaşayan insanların haklarını belirleme konusunda hiçbir geçerliliğinin olmadığını öne sürüyordu. O, sivil toplumun insanları mutlu etmek ve insanların mutluluğunu korumak amaçlı ortaya çıktığını ve bunun ise ancak insan tutkularına erdemler sayesinde getirilen kısıtlamalar sayesinde mümkün olduğunu iddia ediyordu. Dolayısıyla Burke için insan özgürlüğü kadar insan iradesine getirilen kısıtlamalar da insanın hakkı sayılmalıdır.

Böylece Burke için devletin, mesela Locke için olduğu gibi doğal hakların değil ortak faydanın üzerine inşa edilmiş olduğunu gördük. Bu yüzden devletin yasaları ve öngördüğü haklar da bu ortak faydanın kendisinden başka bir şey değildir. Yine de Burke devlet ve otoritenin sadece insanoğlunun arzularını ve isteklerini gerçekleştirmeye yönelik bir buluş olmadığını aynı zamanda sivil toplumun inşasıyla insanlığın arzularını dizginlemeye hizmet ettiğini düşünür. Aslında Burke, herkesin doğal olarak mutlu olma ve kendini koruma hakkına sahip olduğunu inkâr etmiyordu ama insanlara bu mutluluğa ve güvenliğe sahip olma araçlarını seçme ve dolayısıyla siyasi güçten pay alma hakkını tanımakta tereddüt ediyordu. Burke da Hume gibi ilk

toplumların sözleşmeyle kurulduğuna açıkça karşı çıkmıyordu ama bunun, bugünkü toplumların yenilenen sözleşmelere ve açık rızaya dayandığı anlamına gelmediğini savunuyordu. Hatta Burke insanlar var olan bir toplumun içine doğdukları için toplumun kendisinin bir sözleşmeden ibaret olduğunu savunmaktaydı.

Böylece Burke'ün devlet işlerini anlamak konusunda, soyut haklar ve metafizik hak öğretilerinin dayandığı metafizik bilgilere asla başvurmadığını gördük. Ona göre bu konularda başvurulacak tek bilgi, ihtiyaçları kolay karşılama ve gereksinimlere daha rahat ulaşmayı sağlayacak olan pratik bilgilerdir. Dolayısıyla o politik ve toplumsal meseleler karşısında açık bir şekilde pragmatist bir yaklaşım sergilemekteydi. Bu çerçevede Burke'ün düşüncesinin en özgün yanlarından birisinin de politik alanda her tür teorik tasarı ve spekülasyonunun yanlış sonuçlar doğuracağı fikri olduğunu vurgulamaya çalıştık.

Bu bağlamda Burke'ün doğal hak teorisyenleriyle uzlaşmadığı önemli bir diğer nokta “birey” kavrayışı hakkındaydı. Burke'ün yaklaşımın epistemolojik dayanaklarını ele alırken dikkat çektiğimiz gibi o, soyutlanmış bireyin sınırlı aklının işlevselliğinden şüphe duymaktaydı. Soyut birey kavramını anlamsız bulmakla kalmıyor, bireyin birey olmak bakımından aptal olduğunu düşünüyordu. Zira ona göre bireyin değil, ancak tarih boyu elde edilmiş insan türünün kolektif bilgisi toplum açısından düşünölmeye değerdir. Böylece rasyonalist doğal hak kuramcılarının bireysel aklın gücüne dair varsayımlarını da açıkça yadsıyordu. O, tekrar vurgulamak gerekirse, rasyonalist doğal hak kuramcılarına karşı olarak deneyimi, deneyimden çıkan pratik bilgeliği ve toplumsal hakları vurgulayan ampirik bir yaklaşımı tercih ediyordu. Aynı yaklaşımı, onun mülkiyet, özgürlük ve demokrasi hakkındaki düşüncelerinde de göstermeye çalıştık.

Bu yaklaşım çerçevesinde Burke'e göre insanların politik yönetimle ilgili hakları onların kendi yararlarını gözetmesiyle ilişkili olan haklarıdır. Bu haklar genellikle farklı iyiler arasındaki dengelerde, bazen iyi ve kötü ya da kötü ile kötü arasındaki uzlaşımelerde ortaya çıkar. Burke'ün düşüncesinde politik akıl yürütme, ahlaki bir hesap yapmadan yani toplama çıkarma çarpma ve bölmeden ibarettir. Önemli olan bu

hesaplamanın pratik bir denge kurma çabası olması, metafizik zeminde değil somut ahlaki bir zeminde gerçekleşmesidir.

Böylece Burke için teorik bilginin sonucu olarak düşünülen mükemmel adil ve sağlam bir düzen gerçekte basit bir şekilde asla var olmayan ve olamayacak bir düzendir. Dolayısıyla doğal hak kuramcılarının teorik olarak doğa durumundan çıkardığı, değişmez olduklarını savundukları toplumsal yasalar gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Bu yüzden Burke soyut teorik yaklaşımlara karşı deneyimden kaynaklanan ve hassas ve çetrefil bir ustalığı barındıran pratik bir bilgeliği vurguluyordu. Zira ona göre basitlik, kesinlik ve bir örneklik özelliklerine sahip olan teorinin aksine pratik bilgeliğin, her zaman istisnalar, düzeltmeler, tavizler ve karışımlarla iş görmektedir. O, “olması gereken”i ifade eden soyut hakların (evrenselcilik iddiasındaki metafizik insan hakların) yerine “olan”ı yani tarihsel deneyimle oluşmuş, tekrar tekrar doğrulanmış ve insanlar arasında konsensüs yoluyla var olan toplumsal hakları koymaktaydı. Onun hak öğretisi, rasyonalist yaklaşımların aksine, sürekli tarih ve zaman içerisindeki değişimi vurgular. Toplumda var olan haklar basit bir şekilde devleti ve toplumu meydana getiren haklardır. Dolayısıyla ona göre haklar karşılıklı ilişkilere bağımlı olarak, belirli durum ve şartlar çerçevesinde anlam kazanmaktadırlar.

Burke’ün rasyonalist doğal hak kuramcılarına karşı olarak deneyimi, deneyimden çıkan pratik bilgeliği ve toplumsal hakları vurgulayan ampirik ve faydacı yaklaşımının, onun mülkiyet, özgürlük ve demokrasi hakkındaki görüşlerini de şekillendirdiğini göstermeye çalıştık. Bu yolda öncelikle onun nezdinde özgürlük ve mülkiyetin nasıl birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde ele alındığına dikkat çektik. Aslında Burke bir Wig üyesiydi ve kendi döneminde İngiltere aristokrat zümresinin bir savunucusu olarak bilinmekteydi. Bu yüzden o Jakobenlerin özel mülkiyete karşı çıkışlarını ve kamulaştırmayı savunmalarını temel hak ve özgürlüklere bir saldırı olarak nitelendirmekteydi. Burke’ün bu bağlamda özellikle taşınabilir mülkiyetin yani parasal sermayenin toprağa dayalı mülkiyetin yerine geçmesinden ve dolayısıyla feodal düzenin tehdit edilmesinden rahatsızlık duymakta olduğunu gördük. Nitekim o Fransız Devrimcilerini eski düzene ait bütün değerleri yok etme girişiminde buldukları için terörle suçluyordu. Onun için İngiltere’de aristokrasi kadim bir kurum olarak kadim

kültür ve gelenekleri korumakta ve asil değerleri muhafaza etmektedir. Daha da genel olarak, mevcut düzeni ve onun dayandığı kurumlara saldırmayı, Avrupa değerlerine saldırı gibi algılamaktaydı. Nitekim Burke'ün, Fransız Devriminde kilisenin mal varlığına el koyulması ve bu kurumun ekonomik özerkliğinin ortadan kaldırılmasını ciddi bir tehdit olarak değerlendirdiğine ve dolayısıyla kurumların özerkliğini destekleyen toplu mülkiyeti her zaman desteklediğine dikkat çektik. Dahası o, mülkiyetin mahiyeti gereği küçük parçalar halinde olduğunda güçsüz ve etkisiz hale geldiğini düşündüğü için büyük mülkiyet ve onların sahiplerinin desteklenmesi gerektiğini savunuyordu.

Bu mülkiyet kavrayışı çerçevesinde Burke, toplumda var olan sınıf ayrımlarının doğada da var olduğunu savunuyor ve doğal eşitsizliği yok saymayı doğru bulmuyordu. Ona göre eşitsizlik toplumda rekabete neden olur aynı zamanda ilerleme ve gelişme için motivasyon sağlar. Bu açıdan Burke için de Hume ve diğer liberal düşünürlerde gördüğümüz gibi toplumsal düzenin istikrarı mülkiyet hakkının korunmasıyla iç içedir. Mülkiyete el uzatma ve el koyma gibi müdahaleler devlet ve otoritenin meşruiyetinin kaybı anlamına gelir. Bu yüzden o Fransız Devriminden sonra vuku bulan müsadereleleri büyük bir hakkın ihlali olarak değerlendirmekteydi. Bu bağlamda mülkiyetin korunması için mülkiyetin bütünlüğü ve sürekliliği elzemdir. Bunun anlamı, mülkiyetin bir kuşaktan sonraki kuşaklara sekteye uğramadan aktarılması yani feodal düzen ve aristokrat sınıfının korunmasının, Burke'ün politik düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olduğudur.

Bu görüşlerinde dikkat çeken bir hususun, feodal düzenin mülkiyet hakkını savunan Burke'ün, aynı zamanda âdeta, *laissez faire* ilkesinin bir öncüsü olarak da ele alınabilir olduğuna işaret ettiğini gördük. Zira Burke, Jakobenlerin halkın bütün meselelerine doğrudan müdahaleyi savunmalarına karşılık, devletin görevinin eşitsizlikleri kaldırmak ve insanları geçindirmek olmadığına ısrar etmektedir. Bu tutumu Burke'ün, devlet müdahalesinin en asgari düzeye indirilmesi gerektiği düşünen düşünürler ve ekonomistler arasında sayılmasına da yol açmaktadır. Aslında Burkeci muhafazakârlığın, hem liberalizmin mülkiyeti bireysel bir doğal hak olarak tanımlamasına hem de komünizmin özel mülkiyete bir gasp olarak ele almasına karşı

çıkıldığını söylemek mümkündür. Komünist düşünceye karşı özel mülkiyeti özgürlükle içe içe ele alan ve savunan Burke, liberal düşünceye karşı ise toplu mülkiyeti öne çıkarıyor ve özel mülkiyetin topluma karşı bir sorumluluk üstlenmesini vurguluyordu. Dolayısıyla özel mülkiyeti ne bir gasp, ne de kişisel çıkarları sağlayan bir hak olarak ele alan Burke, bu açıdan hem bireyci liberal yaklaşımlardan hem de komünist düşünceden ayrılmaktaydı.

Böylece Burke'ün muhafazakâr yaklaşımının basit bir şekilde gerici ve özgürlük düşmanı bir yaklaşım olarak değerlendirilemeyeceğini göstermeye çalıştık. Burke dizginleri gevşetmek anlamında özgürlük vermenin kolay olduğunu ama özgür bir düzeni yaratmanın zor olduğunu düşünmekteydi. Onun gerçekleştirmek istediği özgürlük, zorunluluk ile özgür irade, sınırsızlık ile sınır arasında uyum ve denge sağlama bilgeliğidir. Burke'cü özgürlük, sınırlara gönüllü boyun eğmeyle gerçekleşir. Burke'e göre insan toplumda sınırlara ve yasalara boyun eğdiğinde özgürdür. Böylece Burke'ün özgürlük anlayışında, tekrar söylemek gerekirse, özgürlük ve otorite asla birbirlerini dışlayan kavramlar değildir. Onun yaklaşımında otoritenin sınırları tartışma konusu olabilir, ama onun gerekliliği değil. Otoritenin, Burke'ün muhafazakârlığında özgürlüğün güvencesi ve tamamlayıcısı olarak ele alındığına sürekli dikkat çekmeye çalıştık. Nitekim ona göre Fransa Devrimi mevcut otoriteyi ve mülkiyet haklarını yok ettiği için özgürlüğü de ortadan kaldırmıştır. Öte yandan, otorite devletin bekası için zorunludur, ama bir devleti devlet yapan da doğru şekilde anlaşılacak bir özgürlüğe dayanmasıdır. Dolayısıyla Burke bir taraftan halkın meşru özgürlüklerini savunmakta diğer taraftan devlet otoritesini zorunlu görmektedir. O, bir taraftan bireyin otoritenin sınırlandırmalarına gönüllü olarak boyun eğmesini öte yandan otoritenin “uygun bir biçimde” denetlenmesi ve sınırlandırılmasını vurgulamaktaydı. Yani Burke baskıyla özgürlüğün bir tür dengelenmiş birleşimini savunmaktaydı.

Böylece Burke için özgürlüğe sahip olmak ancak onun sınırlandırılmasıyla mümkün olur. Ama önemli olan husus, Burke için bu sınırlamaların ne kesin bir ölçüye göre tayin edilebilir olduğunu ne de rasyonel ve evrensel teorilere dayanarak anlaşılabilir olduğunu gözden kaçırmamaktır. Ona göre özgürlüğü mümkün kılan ve uzun bir tarihsel süreç içinde ortaya çıkmış olan bu sınırlamalar, aslında kurumlar ve

gelenekler arası konsensüse dayanmaktadır. Nitekim Burke Fransız Devrimcilerini, tarihsel bir süreçte ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan ve bazı hak ve özgürlüklerin toplumun önyargıları haline gelmesini sağlayan otoritenin sınırlandırıcı mekanizmalarını yok etmek suretiyle aslında devleti despotizme sürüklemiş olmakla suçlamıştır. Doğal hak kuramlarına dair eleştirisini ele alırken de gördüğümüz gibi, Burke'e göre özgürlük, salt akılla keşfedilebilen metafizik bir insan hakları kavrayışı tarafından asla anlaşılabilir.

Böylece pozitif ve negatif özgürlük ayırımına atıfla söylemek gerekirse, Burke'e göre özgürlük bir şeyden özgürleşme olarak değil, insanın daha geniş bir topluluğa ve onun bin yıllar boyunca oluşmuş kurallarına yönelme, katılma ve boyun eğme özgürlüğü olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Burke için gerçek özgürlük Britanya halkına kalmış somut bir mirastır. Dolayısıyla onun sivil toplumla, sözleşme ve yasalarla ilgili evrensel haklar kavrayışının karşısında bir kez daha bağlam bağımlı, koşullu ve tarihsel bir yaklaşımı seçtiğini görürüz. Nitekim Burke'ün genel olarak politika ve hukuk sistemine dair görüşlerini de İngiltere'nin -sergilediğini iddia ettiği- mevcut politik modelinden ve hukuk sisteminden hareketle ortaya koyma yoluna gittiğini vurgulamaya çalıştık.

Böylece Burke'ün demokrasi anlayışını da söz konusu yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık ve onun demokrasiyi kötü yönetim biçimleri arasında sayan Aristoteles ile hemfikir olduğunu gördük. Burke Fransız Devrim'iyle beraber halkın egemenliği adına yapılan bütün icraatları problemin yanlış tespitine dayandığını düşünüyordu. Ona göre Fransa'daki sorun yönetim şeklinden, yani monarşi olmasından çok denetim mekanizmalarından yoksun bir düzen olmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Burke için Fransız devrimcileri, devrimi gerekli kılacak hiçbir meşru nedene sahip değildiler. Yani Burke teorik bir tasarının inşası için devletin topyekûn dokusunun bir anda yerle yeksan edilmesini savunan Jakobenlere karşı Fransız hükümetinde sorunları engelleyebilecek reformlara gidilmesinin yeterli olabileceğini düşünmekteydi.

Fransız Jakobenlerin akıl hocası olarak sayılan Rousseau, gördüğümüz gibi insanın özgür bir irade sahibi olduğunda yani hiçbir engel olmadan özgürce bir şeyi

seçebildiği takdirde (toplumda) var olduğuna inanıyordu ve bu iradelerin toplamından oluşan düzeni yani kitlesel bir demokrasi tezahürü olan cumhuriyetçiliği savunmaktaydı. İnsanın doğuştan iyi ve mükemmel olduğunu düşünen bu anlayış çerçevesinde insanın doğal engeller ve kendi kendisine koyduğu kısıtlamalar dışında hiçbir otoritenin sınırlamalarına boyun eğmemesi gerektiği savunuluyordu. Burke ise özgür iradenin bir efsane olduğuna inanıyor ve insanın sınırlı ve mükemmellikten uzak bir doğaya sahip olduğunu hatırlatarak salt demokrasinin tehlikelerine dikkat çekmek istiyordu. O, anayasa ve geleneklere bağlı mevcut düzeni, kusurlu da olsa reformlara ve güçlü denetim mekanizmalarına tabi tutulmuş uzun bir tarihsel süreç içinde denenmiş bir demokrasinin cisim bulmuş hali olarak anlamaktaydı.

Böylece Burke, kusursuz ve mükemmel bir demokrasi tasarısını açıkça reddediyordu. Zira Burke, sınırsız bir halk iktidarının insanların kendi güçlerine güvenlerini sınırsız kılacağını ve onların istedikleri ve arzuladıkları her şeyi engelsiz bir şekilde açığa vuracakları bir düzene yol açacağını düşünüyordu. Ona göre çoğunluğun yapma isteği ile yapma gücü arasında hiçbir dolayım bulunmayan bir toplumsal düzen ise büyük tehlikelere gebe olacaktır. Çünkü halk iktidarında çoğunluğun sebep olduğu kötülükler çoğunluğu teşkil eden insanlar arasında paylaşıldığı ve böylece kişi başına düşen rezalet payı göz ardı edilecek bir miktara geldiği için insanların kendilerini değerlendirme sorumlulukları ve denetleme kapasiteleri giderek azalacaktır. Dolayısıyla Burke halkın, eylemlerinin ölçütü olarak kendilerini almalarının nasıl tehlikelere yol açabileceği konusunda ikna edilmeleri gerektiğini düşünmekteydi.

Kısaca Burke demokrasiyi tarihin belli bir döneminde bir kaç filozofun metafizik hak anlayışı üzerine kurulu olarak tasavvur ettiği bir yönetim şekli olarak değil uzun bir süreç içinde tarihsel deneyimler yığından meydana gelen ve tanrı iradesinin sonucu farklı çıkarların arasında kurulan bir denge olarak görmekteydi. Bu denge Burke'de gelenekler ve tarih boyu sürekliliğini koruyan kurumlarda kendisini açığa vurmaktadır. Burke bu konuda örnek olarak aldığı İngiliz demokrasinin özgünlüğünü savunmaktaydı. Çünkü ona göre İngiltere halkı, despot bir monarşiden kurtulmaya çalışırken demokratik despotluğa zemin hazırlayan Fransız halkının aksine tanrı iradesi ve tarihin doğal seyrine sırt çevirmemiştir. Ona göre İngiltere demokrasisi,

mevcut tarihsel düzene yani monarşiye tedbirli ve ihtiyatlı reformlarla cumhuriyet ve demokrasiyi aşılama ile ortaya çıkmıştır.

Burke'ün anlattıklarından yola çıkarak, İngiliz demokrasinin mutlak bir monarşi ve mutlak bir demokrasi arasındaki üçüncü bir seçeneğe monarşiden yola çıkılarak gelinebileceğinin en iyi örneğini sunabileceğini göstermeye çalıştı. O, önyargıları gözetken ve geleneklere ve kurumlara bağlı mevcut düzeni ve anayasayı İngiltere'de oturtulmuş bir demokrasinin belirtisi olarak görmekteydi. Elbette Burke'ün yüzü geçmişe dönük organik bir toplum anlayışına bağlı olması, günümüz dünyasındaki hakim politika düşüncesi bağlamında eleştirilebilir pek çok yöne sahiptir. Ama öte yandan o, çağdaş modernite eleştirilerine uygun şekilde politik sorunlarla ilişkili olarak pratik ve uygulanabilir somut değişimleri çözüm olarak öne sürmekteydi. Sonuç olarak, bir kez daha vurgulamak gerekirse, Burke'ün şu sözü onun muhafazakârlıktan anladığı şey kadar onun muhafazakâr yaklaşımının çağdaş politika tartışmalarına katkıda bulunabilecek unsurlarını da özlü bir şekilde ortaya koymaktadır: “Sistemde değişiklik yapmayı reddediyor değilim ancak değişiklik yaptığımda bile bu değişikliği, esasen muhafaza etmek gayesiyle yapmam gerek... Burada atalarımızın yolundan gitmeliyim. Binanın mevcut tarzına mümkün olduğunca yakın tarzda bir tadilat yolunu seçmeliyim.”<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> A.g.e., s.336

## KAYNAKÇA

Acar, Mustafa, “Özgürlük ve Medeniyetin Temel Kurumu: Özel Mülkiyet”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:7, Sayı:12, 2011, s.39-56.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 2008.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, *İmparatorluktan-Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, *Kent Devletinden-İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.

Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009.

Akkaş, Hasan Hüseyin, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2000.

Beneton, Philippe, *Muhafazakârlık*, çev.: Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Berlin, Isaiah. *Romantikliğin Kökleri*, çev.: Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

Bronowski, J. ve Mazlish, B., *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, çev.: E. Ö. Adanır, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Burke, Edmund, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, çev.: M. Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yay., Ankara, 2008.

Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev.: Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara, 2016.

Burke, Edmund, “Speech on the Reform of the Representation of the House of Commons”, *Works*, Cilt: 6, s.146.

Burke, Edmund, *Select Works of Edmund Burke*. Cilt: 4, Indianapolis: Liberty

Fund, 1774: Kaynak: <http://oll.libertyfund.org/titles/burke-select-works-of-edmund-burke-vol-4/simple>, (Erişim Tarihi: 2018.08.12).

Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution*, Harvard Classics, cilt: 24, Bölüm 3, 1790: Kaynak: <https://www.bartleby.com/24/3/>, (Erişim tarihi: 2015.04.06 ve 2018.08.12).

Canavan, Francis, “Edmund Burke’de Mülkiyet ve Hükümet”, çev.: C. Güngör, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:7, Sayı:12, 2011, s.11-38.

Casirer, Ernest, *Rousseau, Kant, Goethe*, çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

Davis, İstephen, “Aydınlanma”, *Liberal Düşünce*, Sayı 37, Kış 2005, s.8-9

Duman, Fatih, “Edmund Burke”, İçinde: Tunçel, Ahu ve Gülenç, Kurtul (ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon’dan Zizek’e-*, Cilt I, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s.326-342.

Duman, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara, 2010.

Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, çev.: Gözkân, Bülend ve Hünler, Hakkı vd., Doruk Yay., Ankara, 2002.

Fargo, France, “Hume” İçinde: Russ, Jacqueline (ed.), *Felsefe Tarihi Cilt 3 Aklın Zaferi*, çev.: İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.75-89.

Güler, E. Zeynep, “Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, İçinde:, Örs, H. Birsen (der.) vd., *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal ideolojiler*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.115-158.

Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*, çev.: Ergün Baylan, BilgeSu Yay., Ankara, 2009.

Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev.: Münevver Özgen, Biblos Yay., İstanbul, 2014.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1896 ed.), 1739: Kaynak:

<http://oll.libertyfund.org/titles/hume-a-treatise-of-human-nature>, (Erişim Tarihi: 2015.02.18).

Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ Düşüncesi*, 2. Cilt, 2. Bölüm, Farsça Çevrisinden, Çev.: Ali Ramin, Amir Kabir yayınları, Tahran, 1980.

Kirk, Russell, “Burke and the Philosophy of Prescription”, *Journal of the History of Ideas*, Cilt: 14, 1953, s.365–80.

Nisbet, Robert, *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*, çev.: Kudret Bülbül, Mehmet Fatih Serenli, Kadim Yayınevi, Ankara, 2014.

Robert, Nisbet., “Mülkiyet ve Hayat”, çev.: M. Fatih Serenli ve Kudret Bülbül, *Muhafazakâr Düşünce*, sayı:7, 2011, s.79-92.

Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık: Akıl Toplum Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme: veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev.: Cenap Karakaya, İletişim yayınları, İstanbul, 2014.

Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul. 2013.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi Aydınlanma Çağı*, çev.: Erol Esençay, İlya Yayınları, İzmir, 2001.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi Cilt 1*, çev.: Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, çev.: Alp Öktem, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1969.

Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev.: Murat Erşen ve Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Zelyüt, Solmaz, *Dört Adalı: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010.

## ÖZGEÇMİŞ

1983 Tahran doğumluyum. 2009'da Sera Mühendisliğinden mezun oldum. Yıllarca gazetecilik yaptıktan sonra Türkiye'ye yerleşerek Ege Üniversite'si Felsefe Tarihi Bölümünü kazandım ve 2018 yılında yüksek lisans öğrenimimi tamamladım.

