

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

LEVIATHAN'DA TEOLOJİK-POLİTİK PROBLEM

Doktora Tezi

Ömer ALLAHVERDİ

Ankara – 2022

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

LEVIATHAN'DA TEOLOJİK-POLİTİK PROBLEM

Doktora Tezi

Ömer ALLAHVERDİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Filiz ZABCI

Ankara – 2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ANABİLİM DALI

LEVİATHAN'DA TEOLOJİK-POLİTİK PROBLEM

Ömer ALLAHVERDİ

Bütünleşik Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Filiz Zabcı

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Filiz ZABCI

.....

Prof. Dr. Mehmet Ali YETİŞ

.....

Prof. Dr. Nazan ÇİÇEK

.....

Prof. Dr. Fahri BAKIRCI

.....

Doç. Dr. İzzet ÇIVGIN

.....

Tez Savunması Tarihi

07.12.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

...Prof. Dr. Filiz ZABCI.... danışmanlığında hazırladığım “*Leviathan*’da Teolojik- Politik Problem ..(Ankara.2022) ” adlı bütünleşik doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 12.09.2022

Adı-Soyadı: Ömer ALLAHVERDİ

TEŞEKKÜR

Bu doktora tezi oldukça netameli bir sürecin ürünü olarak değerlendirilebilir. Gerek tezin ön-yazım süreci olarak ifade edilebilecek ders ve yeterlik dönemi gerekse de tez yazım dönemi; yalnızca uzun yıllara yayılmakla kalmamış; aynı zamanda birden çok ülkede, birden çok kentte ve farklı üniversitelerdeki araştırma süreçleriyle gerçekleşmiştir. Bu yüzden bu tez çalışması satırlarında açıkça ifadesini bulamayan çok sayıda “hikaye” var. Çeşitli nedenler, o hikayelere burada yer verilmesini engelliyor. Ayrıca uzun önsözler çoğu zaman ana metni okumaya niyetlenenlerin hevesini tüketme tehlikesini de barındırıyor. O yüzden, yalnızca teze katkıda bulunanlardan kısaca bahsetmek daha uygun olabilir.

Elbette bu kadar geniş bir arka planı barındıran bir çalışmanın önsözünde, çalışmaya -herhangi bir biçimde- katkı sunan herkesi anmak pek mümkün değil. Elbette kuru bir teşekkürden çok daha fazlasını hak eden bu kişilerden bazılarının isimlerini burada açıkça anmamak da -hiç kuşku yok ki- büyük bir haksızlık teşkil edecektir.

Yalnızca tezin 2013 yılındaki ilk oluşum sürecindeki desteğiyle değil; aynı zamanda disiplinle kurmuş olduğum ilişkinin güçlenmesinde önemli katkıları olan ve bu tezin ilk danışmanı olan Prof. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI’na teşekkürü bir borç bilirim. 2016 yılında Almanya’da Freie Universität Berlin ve Humboldt Universität zu Berlin’de tez araştırmamı yürütmeme olanak sağlayan danışmanlarım Prof. Dr. Bernd LADWIG ve Prof. Dr. Rolf SCHIEDER kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmanın bugünkü formatına kavuşmasında önemli bir role sahiptirler. Ludwig Maximilian Universität München’den Prof. Dr. Karsten FISCHER kendisiyle iletişime geçtiğim ilk günden itibaren tüm bilgi birikimini büyük bir hevesle benimle paylaşma nezaketini gösterdi. Tez izleme komitesinde bulunan Prof. Dr. Mehmet YETİŞ ve Doç. Dr. Ömür BİRLER’in değerli yorumları da çalışmanın son haline kavuşmasında oldukça yardımcı oldu. Aynı dönemde Doç. Dr. İzzet ÇIVGIN yalnızca tezde kullanılan Fransızca kaynaklar konusunda değil aynı zamanda içerikle de ilgili önemli önerilerde bulundu. Prof. Dr. Nazan ÇİÇEK tezle ilgili tüm süreçlerde desteğini hiçbir zaman esirgemedi. Prof. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI’nın emekli olduktan sonra danışmanlığına müsaade edilmemesinin ardından tezin danışmanlığını büyük bir yüce gönüllülükle üstlenen ve o günden itibaren büyük bir uyumla birlikte çalıştığım Prof. Dr. Filiz ZABCI’ya hem ilgisi hem de yardımlarından ötürü ziyadesiyle müteşekkirim.

Diğer yandan, varlıklarıyla bu zorlu ve uzun süreci benim için ellerinden geldiğince kolaylaştırmak için hem büyük bir çaba hem de büyük bir sabır gösteren Av. Dr. Cansu DAĞ, Dr. Arne BÖKER, Hulki ÖZKÖK, Ahmet Emre ÇOBAN, Özgür GİRAY, Burak TÜMER, Cem AYAZ, Gizem BOR ve ailem içten bir teşekkürü hak ediyor.

Bu tez **TÜBİTAK 2214 Yurtdışı doktora tez araştırma bursu**yla desteklenmiştir.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ	1
Araştırma Sorusunun Tanımlanması	7
Yönteme Dair.....	9
Kapsam ve Sınırlılıklar	18
Kullanılan Eserler ve Çevirilere Dair Notlar	20
Literatür Taraması ya da İkincil Literatüre Dair.....	22

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİR YÖNTEM OLARAK SİYASAL TEOLOJİNİN İNŞASI.....	31
1.1. Yasa- Uygulama İlişkisi Bakımından Kutsal ve İktidar	31
1.1.1. Kutsal-İktidar-Anlam Borcu	39
1.2. Laik Egemenlik Kavrayışının Doğuşu.....	45
1.2.1. Dindışılık ve Egemenlik	45
1.3. Egemenliğin Metafiziği	54
1.4. Laik ama Kutsal: Modern Siyasallığın Kurucu Momenti olarak Laiklik	63

İKİNCİ BÖLÜM

2. TEOLOJİK-POLİTİK PROBLEMİN İNŞASI	67
2.1. Siyasal Teoloji Nedir?	67
2.2. Carl Schmitt ve Siyasal Olan	68
2.2.1. Carl Schmitt ve Siyasal Teoloji	71
2.2.2. Sekülerleşmiş Teolojik Kavramlar ve Siyasal Teoloji.....	72
2.2.2.1. Desizyonizm ve Siyasal Teoloji.....	78
2.2.3. Schmittçi Siyasal Teolojiyi Aşmak.....	82
2.2.4. İki Farklı Siyasal Teoloji Geleneği	87
2.2.4.1. Eleştirel Siyasal Teoloji Geleneği.....	87
2.2.4.2. Özgürleştirici Siyasal Teoloji Geleneği	90

2.2.4.3. Din Devlet Karşıtı mı? (Demir Duvar Din mi Devlet mi?).....	99
2.3. Siyasal Teoloji ve Siyaset Felsefesinin Kesişimi: Teolojik-Politik Problem.....	104
2.3.1. Leo Strauss ve Siyaset Felsefesi	104
2.3.2. Strauss'ta Felsefe ve Teoloji İlişkisi	109
2.3.3. Teolojik-politik problem nedir?	116

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TEOLOJİK-POLİTİK PROBLEMİN SOSYOLOJİK İZDÜŞÜMÜ	121
3.1. Dinsellik, Siyasallık ve Kutsallık: Durkheimci Bir Perspektif.....	121
3.1.1. Durkheimci Tezin Kaynakları: Bir Tezin Oluşumu.....	122
3.1.2. Durkheim'da Din ve Toplum	124
3.1.3. Durkheim'da Din ve Dinin Tanımlanması Sorunu	128
3.2. Totemik İlke Klanın Kendisidir (<i>Le Principe totémique est le clan</i>)	134
3.3. Jean-Jacques Rousseau'nun Hobbes'u: Kartalın İki Başını Birleştirmek ..	144
3.3.1. Sivil Din ve Teolojik-Politik Problem	146
3.3.1.1. Sivil Dinin Kapsamı ve Mahiyeti.....	154

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. <i>LEVIATHAN</i> : TEOLOJİK-POLİTİK BİR İNCELEME	161
4.1. Ekleziyastik ve Sivil Bir Toplum Kuramı Olarak <i>Leviathan</i>	161
4.2. <i>Leviathan</i> 'da Din	168
4.2.1. Yasaların Yorumlanması ve Ruhban Sınıfı	175
4.3. Kaosun Kozmosa Dönüşümü: Doğa Durumundan Sivil Duruma	181
4.4. Modern Siyasal Düşüncede Kutsalın İnşası: <i>Leviathan</i> ve Siyasal	202
4.4.1. <i>Leviathan</i> 'da Kutsal-Siyasal-Kamusal.....	202
4.5. That Jesus is the Christ: <i>Leviathan</i> 'da Siyasal ve Kutsal'ın Amentüsü	218
SONUÇ	224
KAYNAKÇA.....	235
ÖZET	253
ABSTRACT	254

KISALTMALAR

DAO	:	Dünya Altüst Oldu
DP	:	Der Begriff des Politischen
FA	:	Fuat Aydın
HH	:	Herrschaft und Heil
İE	:	İzzet Er
L	:	Leviathan
LC	:	Leviathan Curley Ed.
LFEVR	:	Les Formes élémentaires de la vie religieuse
ÖO	:	Özer Ozankaya
PT	:	Politische Theologie
RTS	:	Rousseau ve Toplum Sözleşmesi
Sİ	:	Siyasi İlahiyat
SK	:	Siyasal Kavramı
TS	:	Toplum Sözleşmesi

GİRİŞ

“*Kutsal nedir. (...)bu, insanların kendi krallıklarında kamusal veya krala ait dedikleri şeye tekabül eden bir kelimedir.*”¹

Bu tezin genel motivasyonunu, XX. yüzyıl başlarında büyük itibar kazanan “klasik sekülerleşme teorilerinin”², 1960’lardan itibaren sorgulanması³ ve bu sorgulama ihtiyacının bugün kazandığı genel kabul oluşturmaktadır.⁴ Bu sorgulama, genel olarak, sekülerizm⁵ ve klasik sekülerleşme teorilerinin tezlerinin bazı temel varsayımlarına ve en çok da onun gelecekle ilgili öngörülerine yöneltildi.⁶ 2006 yılında yayımlanan *Political Theologies* derlemesi⁷, klasik anlamıyla sekülerleşmeyi -son derece açık bir vurguyla- aydınlanma sekülerleşmesi (*Enlightenment secularization*) şeklinde dile getirirken; Aydınlanmanın kutsalı (*sacred*) ekonomik ve siyasal yapılar tarafından özel

¹ Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, 6. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1651] 2010, s. 290; Thomas Hobbes, **Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668**, ed. E. M. Curley, Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1994, XXXV: 14, s. 277. Not: Daha sonraki atıflarda kullandığımız Türkçe çeviri için kısaca L, Latince edisyon için LC şeklinde atıf verilecektir.

² Craig J Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen, **Rethinking Secularism**, Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2011; Craig J Calhoun, Jonathan VanAntwerpen, Mark Juergensmeyer (ed.), **Laikliği Yeniden Düşünmek**, Ankara: Nika, 2017; Bryan S. Turner, **Religion and modern society: Citizenship, secularisation and the state**, Cambridge University Press, 2011.

³ Karen Dobbelaere, Larry Shiner’in 1967 tarihli ‘The Concept of Secularization in Empirical Research’ makalesine atıfla sosyolojinin kurucu babalarının sekülerleşme terimini pek kullanmadıklarını ileri sürerek aslında sekülerleşme teorilerinin sosyolojik anlamda geliştirilmesinin 60’ların sonuna denk düştüğünü ima etmektedir. Bkz. Karen Dobbelaere, Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı, **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler** içinde, İmge Yay. 2012, s.11-24.

⁴ Pippa Norris, Ronald Inglehart, **Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide**, 2nd edition Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

⁵ Sekülerizm (secularism) bir kavram olarak ilk kez 1846 ila 1851 yılları arasında muhtemelen **The Reasoner** metinlerinde George Jacob Holyoake tarafından tanımlandı. Holyoake, sekülerizmin, dinden bağımsız bir toplumsal düzene (*social order*) atıfta bulunması gerektiğini öne sürdü. Dinden bağımsız bir toplumsal düzene atfen kullanılan sekülerizm kavramı; doğrudan doğruya herhangi bir dini inancının eleştirisi olmak zorunda da değildi. Fakat bu kavram; “Daha ayrıntılı olarak, insan yaşamının tamamen dünyevi yollarla iyileştirilebileceği, bilimin böyle bir yaşam için tamamen yeterli rehberlik sunabileceği ve etik açıdan başkalarına iyilik yapma fikrinin hiçbir dini temel gerektirmediği görüşünü içeriyordu.” Holyoake’nin bu fikirleri 1880’lerde *British National Secular Society*’de oldukça öne çıktı. Bkz. Brayn S. Turner, **Religion and Modern Society**, s. 128-129.

⁶ Philip S Gorski, Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700, **American Sociological Review**, Vol. 65, No. 1, Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millenium, Feb., 2000, s. 138-167

⁷ Hent de Vries ve Lawrence Sullivan, **Political Theologies**, New York: Fordham Uni Press, 2006, s. x.

alan ile sınırlandırmayı öngördüğüne dikkat çeker.⁸ Bu öngörünün merkezi teması, toplumların modernleştikçe dinden uzaklaşacakları, dinin kamusal görünümünün ve anlamlarının azalacağı hatta yok olacağı ile ilgiliydi⁹. Fark edileceği üzere bu tür öngörüler¹⁰, yalnızca toplumun topyekûn ve total bir biçimde dindışı bir tarzda kurgulanması ve tasarlanmasıyla¹¹ ilgili değildir; aynı zamanda bireysel dinsel inanç ve ibadetlerin kazandıkları kamusal¹² formlar ve görünümle de ilgilidir.¹³ Modern siyasal düşünce açısından da bakıldığında, bu durumun merkezi temalardan biri olduğu göz ardı edilemez. İnsan hakları çerçevesinde şekillendirilmeye çalışılan liberal demokratik rejimler için, özellikle din özgürlüğünün¹⁴ sınırlarının ne kadar genişletilip ne kadar daraltılabileceğine dair tartışmalar, öncelikle hangi alanların ne derece ‘özel’ ve hangi alanların ne kadar ‘kamusal’ olduğu tartışması açısından zor bir sınava dönüşmektedir. Liberal demokrasiler bir yandan tüm yurttaşlarının haklar bakımından eşitliğini sağlamaya çalışırken; din ve vicdan özgürlüğü kapsamında tanımlanan bazı uygulamalar çoğu kez eşitliği ve kamusalılığı zedeleyen uygulamalara dönüşmekte ve liberal demokratik rejimlerin karşısına çok ciddi bir meydan okuma olarak

⁸ Vries ve Sullivan önsözde, Aydınlanmanın bu öngörüsünün beklenen sonuçlara ulaşmadığını da hemen belirtir. Bkz. Vries ve Sullivan, **Political Theologies**, s. x-xii.

⁹ Sekülerleşme tezinin din ve dinin görünümüleriyle ilgili olarak görüşlerinin özlü bir sunumu için: Bkz. <https://www.religiousstudiesproject.com/podcast/podcast-linda-woodhead-on-the-secularisation-thesis/>

¹⁰ Charles Taylor’un **A Secular Age** çalışmasına bakılacak olursa, bu öngörülerin sekülerliğin üç temel anlamıyla bağlantı olduğunu ileri sürebiliriz. i) Dinin kamusal yaşamda geriye çekilmesi, ii) dini inanç ve pratiklerin azalması, iii) inancın koşullarının değişmesi. Bkz. Charles Taylor, **A Secular Age**, 1st edition., Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, s. 423. Ayrıca Taylor, **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 497-498.

¹¹ Dindışı bir biçimde kurgulama ve tasarlama meselesi, örneğin Taylor’da da karşılığını bulan “differentiation” çerçevesinde anlamlandırılabilir. Bkz. Charles Taylor, **A Secular Age**, s. 425. Ayrıca, Taylor, **Seküler Çağ**, s.500.

¹² Jose Casanova, **Public Religions in the Modern World**, Chicago: Chicago University Press, 1994, s.3-39; Jose Casanova, **Modern Dünyada Kamusal Dinler**, Sakarya: Sakarya Üni. Yayınları, 2014, s. 9-41.

¹³ Buna ilişkin en çarpıcı çalışmalardan biri Gilles Kepel’in *The Revenge of God (La Revanche de Dieu)* kitabıdır. Bkz. Gilles Kepel, **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World**, University Park, Pa: Penn State University Press, 1993. Ayrıca, Jacques Lacan’ın 1974’te söylediği sözler de bu görünümünün yükselişini bir başka açıdan gösteriyordu: “Din sadece psikanalize karşı değil, daha birçok şeye karşı zafer kazanacaktır. Dinin ne büyük bir gücü olduğunu tahmin bile edemezsiniz (...) Şu an nasıl fukurdadığına bir bakın. Kesinlikle büyüleyici.” Bkz. Georges Corm, **21. Yüzyılda Din Sorunu**, çev. Şule Sönmez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 17. Ayrıca, Bkz. George Moyser, *Politics and Religion in the Modern World*, London; New York: Routledge, 1991.

¹⁴ Bkz. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, madde 18. (right to freedom of religion); TC Anayasası, madde 24 (Din ve Vicdan Hürriyeti).

çıkılmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla, din ve siyaset ilişkisinin nasıl konumlandırılacağına dair pratik sorunların karmaşıklığı, bu sorunların çözümüne yönelik felsefi düşünme girişimlerinin gerekliliğini de bir kez daha kuvvetli bir biçimde ortaya koymaktadır.

Sekülerleşmeye dair düşünsel öngörülerin ve pratik sonuçların, post-sekülerizm adı altında sorgulanmaya başlanması¹⁶ sekülerleşmeyi siyasal ve kutsal arasındaki ilişki açısından yeniden tartışmaya açmayı daha da anlamlı kılmaktadır. Burada tartışmanın en önemli sorusu, modern devletle ilişkilendirilen seküler (ve laik) niteliğin, liberal demokrasilerin karşılaştığı din özgürlüğü ve çoğulculuk gibi konularda ne tür bir açıklayıcı değerinin olduğudur? Modern devletin tarih sahnesindeki yükselişine¹⁷ ve güçlenişine eşlik eden, bilimsel açıklayıcılığı son derece tartışmalı olan bir tür laiklik/sekülerlik kabulü, siyaset felsefesinde ve siyaset biliminde teşhisi ve aynı zamanda çözümü oldukça güç bazı sorunlara yol açmıştır. XV. yüzyıldan itibaren reformist, hümanist ve liberal düşünceleri merkeze alan düşünür ve kesimlerin¹⁸ elbette bu kabulde önemli bir rolü de olmuştur. Modernleşme sürecine muarız(olan), muhafazakar olarak adlandırabileceğimiz çevreler de, Aydınlanma'yla sonuçlanan bu fikirleri sert bir biçimde eleştirmişlerdir. Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) ve Joseph de Maistre (1751-1821) gibi örneklerini sayabileceğimiz isimler,¹⁹ XIX ve XX. yüzyılın reaksiyoner muhafazakarlığının temelini oluşmasında ilham kaynağı olmuşlardır. Yine bu muhafazakar gelenek içinde görülen ancak yalnızca bu muhafazakar çizgiye sıkıştırılamayacak kadar tartışmalı bir düşünür olan Carl

¹⁵ Karş. Winnifred Fallers Sullivan, **The Impossibility of Religious Freedom**, Princeton University Press, 2011.

¹⁶ Jürgen Habermas, **An Awareness of what it is missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age**, Cambridge UK: Polity, 2010; Benedikt Korf, “„Wir sind nie säkular gewesen“: Politische Theologie und die Geographien des Religiösen”, **Geographica Helvetica**, C. 73, S. 2, 2018, ss. 177-86, doi:10.5194/gh-73-177-2018.

¹⁷ Gianfranco Poggi, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. Aysun Babacan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008; Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

¹⁸ Daha sonraki yüzyıllarda da bu düşünsel çevrelere dinin radikal eleştirisini yapanlar ve sekülerleştirme yanlıları (kilisenin mallarına el koyma anlamında sekülerleştirmenin) da dahil olduğunu ileri sürebiliriz.

¹⁹ Maurice Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 67-101.

Schmitt'in (1888-1985) düşüncesinde hem Aydınlanma'yla ilişkilendirilmiş birçok değer hem de seküler diye niteleyebileceğimiz bir siyaset felsefesinin eleştirisini bulabiliriz. Kategorik olarak seküler olanla eşleştirilmiş bir devlet ve egemenlik kuramını doğrudan doğruya merkezi bir biçimde soruşturan Schmitt, bu kuramın seküler niteliğini tartışmaya açar. Diğer yanda aynı konu üzerine düşünen Leo Strauss (1899-1973), Aydınlanma değerleri ve araçsal akıl²⁰ ile geliştirilmekten ziyade sınırlandırılmış bir felsefenin kurtuluşunu ararken aslında bir tür sekülerlik eleştirisini de beraberinde sunar. İki düşünürün bu eleştirileri daha önce yukarıda bahsedilen post-seküler-izm kavramından ziyade; siyasal teoloji ve teolojik-politik problem gibi kavramları tartışmaya dahil eder. Dolayısıyla Carl Schmitt ve Leo Strauss'un modern siyasal düşünceye dair mülahazalarıyla birlikte, siyasal teoloji ve teolojik-politik problem gibi kavramların çağrıştırdığı bir sorunsalın izini sürmek mümkün hale gelebilir: Kutsal²¹ ve siyasal arasındaki ilişki sorunu.

Bir önceki paragrafın başında, kutsal ve siyasal arasındaki ilişki sorunun sekülerleşme açısından değerlendirilmesinin anlamlı bir tartışma hattını oluşturduğu ifade edilmişti. Bu çerçevede de, asıl önemli olan bahsi geçen mevcut tartışma hattının nasıl oluşturulacağı ve tartışmanın odağının nasıl belirleneceğidir. Bu araştırma ilgili sorular bakımından tercihini, seküler siyaset felsefesinin sorgulanması noktasında,

²⁰ Araçsal akıl tartışması üzerine Bkz. Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 1998, s.126-127, 130, 272; Theodor Adorno ve Max Horkheimer, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabcacı, 2014, s. 124.

²¹ Kutsal kavramına dair detaylı bir çerçeve sunmak elbette çok kolay değil. Kavramın kendisine dair bazı tartışmalara tezin 3.bölümünde değinilmiştir. Kutsal kavramı bu çalışmada daha çok ayırım yapmayı mümkün kılan bir kıstas noktası minvalinde ele alınmaktadır. Bu ayırım noktası da, çoğunlukla yasak, sınır, haram, dogma, ilke, kural gibi ara terimlerle siyasal birlik ve düzenle olan ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Fakat düzenle ilişkilendirilen bu değerlendirme noktası, doğrudan doğruya kutsalın fenomenolojik boyutlarını dışlamak durumunda da değildir. Tartışmalar için Bkz. Emile Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris: Quadrige / PUF, 1912; Rudolf Otto, **Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen**, Breslau: Trewendt & Granier, [1917]1926, Rudolf Otto, **Kutsal'a Dair**, çev. Sevil Ghaffari, Kadıköy: Altıkkırkbeş Yayın, 2014; Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Alfa, 2017; William Paden, **Kutsalın Yorumu**, çev. Abdurrahman Kurt, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008; , Tuğrul, Kuşçu, Karadeniz vd. Antoine Vergote, "Kutsal", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Halife Keskin, Asım Yapıcı, C. 2, S. 2, [1974] 2002, s. 207-35.

modern devletin kavramsal olarak sistemli ve ilk düşünürlerinden olduğu kabul edilen²² Thomas Hobbes'un *Leviathan* (1651) eserini incelemekten yana kullanmıştır. Hobbes *Leviathan*'da din ve siyaset arasındaki ilişkilerin nasıl konumlandırılabilceği üzerine etraflıca kafa yormuştur. Ancak bu ilişkiyi Hobbes'un *Leviathan*'ı üstünden tartışmanın başka geçerli nedenleri de bulunmaktadır.

Tüm bu nedenlerin başında, Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da siyasal ve kutsal olanı birlikte, birbirinden ayıramaz bir biçimde düşünmesi ve kavraması gelir. Hobbes'un bu incelemesinin gösterdiği en önemli şey, kutsalın bir topluluğun siyasal bir bütünlüğe kavuşmasındaki rolüdür. Aslında Hobbes siyasal ve kutsal arasındaki ilişkiyi *Leviathan*'ın alt başlığında açıkça sunmaktadır. Siyasal bütün; aynı zamanda eklesiyastik(kilisevi-> cemaatsel) bir bütündür. Bir başka ifadeyle, *Leviathan*, bir yanıla doğa durumunda kimliksiz bir kalabalık olarak var olan insan yığını (multitudo) temsil edilebilir bir politik bütün haline getiren “sivil” (civill) bir birlikken; diğer yanıla onları adil, doğru ve iyi bir yaşamı rehber edinmiş inananlar topluluğu olarak da kavrayan eklesiyastik (ecclesiasticall) bir birliktir. Diğer nedenlere gelince bu incelemeyi *Leviathan* üzerinden yapmanın bir diğer önemli sebebi, siyasal düşünce tarihine bakıldığında devletin -kavramsal açıdan- hem Roma Katolik Kilisesi'nin resmi görüşüne aykırı biçimde hem de Ortaçağ skolastisizminin felsefi çerçevesinin dışına çıkılarak oldukça güçlü bir biçimde temellendirilmesidir. Bu temellendirme sayesinde, devlet artık Roma Katolik Kilisesi'nin argümanlarına referans vermek zorunda kalmaksızın doğal hukuka dayanan bir sözleşme ile açıklanabilmektedir. Dolayısıyla Hobbes, bu anlamıyla, modern laik devletin ilk kuramcısıdır. *Leviathan*'ın seçilmesinin

²² Bu kabule Mehmet Ali Ağaoğulları'nın Hobbes'la ilgili değerlendirmesinden bir örnek verebiliriz: “Fakat Hobbes'un kuramında beliren mutlak iktidar anlayışı, gerçekte modern devletin ta kendisidir. Auctoritas ile potestasın tek merkezde toplanıp bu merkezin de rasyonel bir meşrulukla donatıldığı siyasal yapı, modern devleti ifade etmektedir. De Corpore'nin önsözünde “Eğer fizik yeni bir şeyse, siyaset felsefesi bundan daha da yenidir. Siyaset felsefesi, benim De Cive'den daha eski değildir (Aktaran Goyard-Fabre) diye yazan Hobbes'un kendisi de, modern devletin resmini çizen ilk düşünür olduğunun bilincindedir.” Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, Levet Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İstanbul: İmge, 2004, s.165-166.

bir başka sebebi ise, kitabın büyük bir bölümünün, kapsamlı bir teolojik incelemeye ayrılmasıdır. Bu bölümde Hobbes, Roma Katolik Kilisesi'nin öğretilerine²³ muhalefet oluşturacak şekilde, dini ve dinin siyasal anlamını teolojik açıdan tartışmaktadır. Bu tartışmanın paradoksal bir biçimde modern devletin laik niteliğinin sorgulanması için verimli bir malzeme sunduğu düşünülmektedir. *Leviathan* içerdiği teolojik tartışmalarla sadece bir siyaset filozofunun eseri olmanın dışında, aynı zamanda bir teoloğun eseri olarak da görülmüştür.²⁴ Bu yönüyle Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ı aynı zamanda bir siyasal teoloji eseri olarak da kabul edilmektedir.²⁵ Son bir neden de, *Leviathan*'ın Hobbes'un kurucusu olduğunu ilan ettiği yeni siyaset felsefesinin rafine bir sunumu olarak değerlendirilebileceğidir.

Hobbes'un *Leviathan*'ını neden siyasal teoloji açısından değerlendirmeye ihtiyaç var? Bu soruya verilebilecek en iyi cevaplardan biri, Hobbes'un Ortaçağ düşüncesinden bir kopuşu temsil ederek devleti din temelli olarak değil de, tümüyle saf seküler bir doğal hukuk temelinde inşa ettiği iddiasıdır. Bu yorum açısından bakıldığında, devletin kutsalla olan zorunlu bağlantısı sanki ortadan kalkmış gibidir. Oysa -bize göre- devletin dinle veya kutsalla olan bağlantısının Hobbes'un düşüncesinde ilga edildiği yönündeki iddia Hobbes'un *Leviathan*'da dile getirdiği düşünceler ile örtüşmemektedir. Bu iddianın çözümlenebilmesi için, *Leviathan*'da kutsal olan ile siyasal olan arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna bakmak gerekmektedir. Açılıştaki *Leviathan*'dan yapılan alıntıya²⁶ dikkat edildiğinde Hobbes'un *kutsal, kamusal ve krala ait olan* arasında bir tekabüliyet ilişkisi kurduğu görülür. Bahsi geçen örtüşme veya karşılık gelme ilişkisinin

²³ Hobbes'un bu konudaki muhatabı büyük ölçüde Kardinal Bellarminus'tur. Bkz. Gilberto Sacerdoti, *Kurban ve Egemenlik*, çev. Zuhâl Yılmaz, Ankara: Dost, 2007, s. 136-145.

²⁴ Jacob Taubes (ed.), **Religionstheorie und politische Theologie: Der Fürst dieser Welt Carl Schmitt und die Folgen**, München: Fink, 1987.

²⁵ Wolfgang Palaver, Andreas Oberprantacher, Dietmar Regensburger (ed.), *Politische Philosophie versus Politische Theologie? die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion*, 1. Aufl. Innsbruck: Innsbruck University Press, 2011.

²⁶ "Kutsal nedir. (...) bu, insanların kendi krallıklarında kamusal veya krala ait dedikleri şeye tekabül eden bir kelimedir." L, s. 209; LC, XXXV: 14, s. 277.

mantığını ortaya koyabilmek için; siyasal teoloji tartışmalarıyla zenginleştirilmiş felsefi ve sosyolojik bir perspektife ihtiyaç vardır.

Hobbes'un *Leviathan*'ında siyasal olan ve kutsal olan arasındaki ilişkiyi anlamak için ne tür bir siyasal teoloji yaklaşımından yararlanılabilir? Bu çalışmada 'dinin içinden(din perspektifinden) siyasal alana dair yöneltilen hüküm, yorum ve eleştiriler' olarak tanımlanabilecek bir siyasal teoloji kavramsallaştırması yerine dinsel olanın siyasal olanla ilişkisini konumlandırma ve anlamlandırma girişimini kutsallık üzerinden merkeze alan bir yöntem ve tartışmalar bütünü olarak siyasal teoloji kavramı tercih edilmektedir. Sekülerleşme tezlerinin öngörülerine nazaran; siyasal teoloji tartışmaları çerçevesinde yöneltilen sorular yalnızca siyasal iktidarın kutsalla olan ilişkisini kavramak açısından değil; aynı zamanda modern siyasal iktidarın karakterini anlamak bakımından daha etkili inceleme araçları sunabilir. Tam bu noktada, artık sorunsalımızın ne olduğunu ve nasıl oluşturulduğunu incelemeye başlayabiliriz. Sorunsalla birlikte incelediğimiz konuya dair farklı yaklaşımları ve bu yaklaşımlar ışığında katkımızın neler olduğunu gösterebiliriz.

Araştırma Sorusunun Tanımlanması

Bu çalışmanın temel iddiasına göre, *That Jesus is the Christ* akidesi Hobbes'ta siyasal ve kutsal olan arasındaki ayrılmaz ilişkinin somut ifadesidir.

Carl Schmitt'in *Der Begriff des Politischen (Siyasal Kavramı)* başlıklı metnine düştüğü notlardan bir tanesi oldukça dikkat çekicidir. Bu not, Hobbes'un sisteminde *aşkınlığa aralanmış bir kapının*²⁷ varlığı ile ilgilidir. Jacob Taubes'in tersine²⁸, Schmitt

²⁷ Carl Schmitt, **Der Begriff des Politischen**. Berlin: Duncker & Humboldt, [1932]1979, s.76; Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, çev. Göztepe, E. Metis: İstanbul, 2006, s .158.

²⁸ Jacob Taubes, "Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott Zur Aktualität von Thomas Hobbes".

Hobbes'un devlet üzerine düşüncelerinin sistematik olduğu iddiasındadır ve bu nedenle kendi çalışmalarında bu düşünceleri "sistem" olarak adlandırmaktadır. Schmitt, Hobbes'la ilgili yorumlarını da, 'Hobbes Kristali' kavramsallaştırmasıyla sistematik bir açıklamaya dönüştürür. Buna göre, Hobbes Kristali'nin tepe noktasını, düşünürün kitap boyunca defalarca andığı, *that Jesus is the Christ* önermesi olarak belirler. Schmitt'e göre, bu önerme yalnızca, dönem itibarıyla varolan mezhep çatışmalarına kaynaklık eden dinsel yorum farklılıklarını nötralize edecek ve onları yoruma açık olmayan bu özlü ifade etrafında birleştirecek bir nitelik arz etmez. Bu ifade, aynı zamanda kamusal akıl ve kamusal ibadetin hakikatini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle bir tür zorunlu yalan da değildir. Dolayısıyla, bir tür topyekûn nötrleştirmeyi amaçlamayan bu ifadenin varlık sebebi nasıl açıklanabilir? Eğer bu soru aşkınlığın zorunluluğu bağlamında açıklanacaksa, Schmitt'in sorduğu müteakip soru önemini korumaktadır: "Soru, *that Jesus is the Christ* cümlesinin, başka bir cümle ile değiştirilip değiştirilemeyeceği sorusudur."²⁹ Bu noktada, tezin ana sorunsalının Hobbes'la olan bağlantısı da netleşmektedir. Bu tez kapsamında, biz bu soruyu şu şekilde geliştirmeyi amaçlamaktayız: Eğer *that Jesus is the Christ, İsa Mesih'tir*, biçiminde aşkınlıkla kurulmak zorunda olan bir ilişki mevcutsa ve bu ifade değiştirilebilir bir nitelik arz etmekte, fakat ilişki biçiminin kendisi zorunlu bir niteliği göstermekte ise, bu zorunluluk nasıl açıklanabilir?

Politische Theorie und Politische Theologie: Der Fürst der Welt I, içinde Ed. J. Taubes. Fink: München, 1983.

²⁹ "Hobbes kristali" (genel olarak bu devasa konu, özelde de Thomas Hobbes üzerine yaşam boyu süren bir çalışmanın meyvesi) birkaç dakikalık bir incelemeyi ve üzerinde düşünülmeyi hak ediyor. Kuşkusuz birinci cümle, 1-5 eksen, Hristiyanlar arası din savaşlarındaki karşıtlıkları nötrleştiren bir unsur içerir. Bunu müteakip, nötrleştirmenin İsa'nın Mesih olduğuna ilişkin ortak imanın ötesine götürülüp götürülemeyeceği sorusu ortaya çıkmaktadır- örneğin Tanrı'ya olan ortak inanca. Bu halde birinci cümle şöyle de ifade edilebilirdi: Allah büyüktür. Ya da nötrleştirme, yoruma muhtaç birçok gerçeklikten herhangi birisine, toplumsal ideallere, uygulanmaları kavgaya ve savaşlara yol açan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi en yüksek değer ve ilkelere; ya da: İnsan iyidir; ya da: Herkese emeğine göre, vs. vs. cümlelerine kadar genişletilebilirdi. Ben Hobbes'un, böylesine topyekûn bir nötrleştirmeyi kastettiği kanaatinde değilim. Ama burada ortaya konulmaya çalışılan şey, Hobbes'un sübjektif kanaatinin ne olduğuna dair bireysel-psikolojik sorunun ortaya atılması olmayıp aşkınlığa giden kapıyı asla kapatmayan Hobbes'un bütün siyasal teorisindeki sistematik aslı sorununun ne olduğudur. Soru, *that Jesus is the Christ* cümlesinin, başka bir cümle ile değiştirilip değiştirilemeyeceği sorusudur." Bkz. Schmitt, DP, s. 76-77; Schmitt, SK, s. 158. Not: Türkçe çevirideki "İsa'nın Hristiyanların peygamberi olduğuna" ifadesi "İsa'nın Mesih olduğu" şeklinde düzeltilmiştir.

Bu çalışmada bahsi geçen zorunlu niteliği, Hobbes'un bilinçli bir tercihle '*that Jesus is the Christ*' akidesi ile gösterdiğini düşünmekteyiz. Bir başka anlatımla, *that Jesus is the Christ* ifadesi Hobbes'ta siyasal ve kutsal arasındaki ilişkinin somutlaştığı bir ifade olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca, az önce yukarıda anılan aşkınlık, her durumda dinsel, tanrısal veya Hristiyan olmak zorunda da değildir; aynı zamanda dünyevi (seküler) olması da mümkündür; tam da bu değişkenliğin Hobbes'taki aşkınlık problemi açısından ne ifade ettiği araştırmaya değer bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu doğrudan doğruya kutsallıkla ilgilidir.³⁰ Bu noktada araştırma sorunsalına bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer önemli sorun da, *That Jesus is the Christ* önermesinin, siyasal bir bütünün oluşumunda ne gibi bir anlamı ve işlevi olduğu sorusudur. Tüm bu soruları yanıtlayabilmek üzere, öncelikle teorik perspektifimizi oluştururken yararlanmış olduğumuz metodolojik yaklaşımımızı ortaya koyduğumuz ve siyasal teoloji, teolojik-politik problem gibi kavramları çözümlediğimiz bir bölüme ihtiyacımız vardır. Bu bölümü de, yaklaşımımızın *Leviathan*'daki izdüşümlerini gösteren bir diğer bölüm takip etmektedir.

Yönteme Dair

Sorunsal, felsefi bir esere odaklanarak; siyasal ve kutsal ilişkisi³¹, siyasal teoloji ve teolojik-politik problem ekseninde şekillendirilmiştir ve bu haliyle nitel araştırma yöntemleriyle analiz edilebilecek bir soruna dönüştürülmüştür. Daha önce de belirtildiği gibi, bu çalışmanın sorunsalı, Carl Schmitt'in Hobbes'la ilgili sorusundan hareketle; *Leviathan*'daki "*That Jesus is the Christ!*" akidesinin siyasal anlamını sorgulamaktadır.

³⁰ Schmitt'in konuyu aşkınlık problemi açısından ele alması, hiç kuşkusuz, Hobbes'un sisteminin tümüyle "içkin" olduğu varsayımlarına dayanmaktadır. Meselenin bir aşkınlık problemi olarak görülmesi, onun aynı zamanda bir kutsallık problemi olarak görülmesini engelliyor olabilir. Ancak Schmitt'teki vurgu, çok açık bir biçimde konunun kutsalla olan bağlantısına işaret ediyor. Buradaki asıl sorun, aşkınlık ve içkinlik arasında kurulan zıtlık ilişkisinde, kutsallığın nerede durduğu sorunudur. Burada Schmitt'in aşkınlıktan kastettiği şeyin aynı zamanda kutsallıkla eşleşen bir yönünün olduğu rahatlıkla öne sürülebilir. Fakat Schmitt'te içkin olan bir şeyin aynı zamanda kutsal olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği tartışılabilir bir husustur.

³¹ Felsefe ve kutsal ilişkisi üzerine, Bkz. İsmail Ilgar, **Siyasal teolojiye giriş: Antik Yunan'da kutsal, siyasal ve felsefe**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Bu akidenin Hobbes'un siyasal düşüncesinde 'aşkınlığa aralanan bir kapı' olarak görülüp görülemeyeceği de buna bağlı bir sorudur. Bu soruya bağlı diğer bir soru da, bu akidenin sabit olup olmadığı ya da değiştirilebilir bir nitelik arz edip etmediğidir. Yöntemsel açıdan bakıldığında, sorulması gereken en önemli sorulardan biri bu sorunun nasıl yanıtlanabileceğidir. Bu minvalde, akla gelen ilk yanıtlama tarzı, felsefi bir esere yöneltilmiş felsefi bir sorunun 'salt felsefi araçlarla' çözümlenmesi, tartışılması ve yorumlanmasıdır. Ancak siyaset felsefesinin soruları, toplumsal varoluşun tüm yönlerine uzanan bir nitelik barındırdığında, antropoloji, tarih, hukuk, teoloji ve sosyoloji gibi diğer disiplinleri de, -büyük ölçüde kendiliğinden- çözümleme çabasına davet eder. Bu çalışmada da, tezin temel hipotezlerinin doğrudan doğruya son derece kritik antropolojik, tarihsel ve sosyolojik argümanlarla biçimlendiği öne sürülebilir.³² Kullanılan kavram setlerinin ve yaklaşımların yukarıda ifade edildiği şekilde biçimlenmesi; XVIII.yüzyıl öncesi siyaset felsefesinin pre-disipliner yapısının bir tezahürü olarak ya da Hobbes'un *Leviathan*'daki perspektifinin kaçınılmaz bir sonucu olarak da görülebilir.

Bahsi geçen pre-disipliner yapının bir sonucu olarak, yalnızca temel hipotezlerin ve sorunsalın değil; aynı zamanda *Leviathan* metninin kendisinin (de) antropoloji, sosyoloji, teoloji ve tarih gibi diğer disiplinleri araştırmaya davet etmesinden kısaca bahsetmek yerinde olur. Hobbes'un siyasal düşüncesinin en derli toplu halde sunulduğu eseri olarak kabul edebileceğimiz³³ *Leviathan*'a çok mühim bir felsefi antropolojinin damga vurduğu ileri sürülebilir. Bireyin doğasına dair bu antropolojik yaklaşım, zaman zaman olgusal örneklerle bile desteklenmeye çalışılmıştır. Bir yandan, *Leviathan* çok

³² Diğer yandan, bir soru sorma yöntem ve alışkanlığı olarak felsefenin, tüm bilimlerin ve bilimsel yaklaşımların "kurucusu" olduğu, bu nedenle de felsefi bir sorunun çözümlenmesinin kaçınılmaz olarak diğer disiplinlerle beslenmek zorunda olduğuna dair bir görüşün de ileri sürülmesi son derece haklıdır. Nitekim, klasik anlamıyla Antik Yunan felsefesinin soru sorma ve tartışma biçimlerine bakıldığında adına bir tür 'disipliner ortaklık' diyebileceğimiz bu nitelik oldukça belirgin bir biçimde karşımıza çıkar.

³³ Leo Strauss *Leviathan*'ın bu niteliğine kısmen itiraz etmektedir. Bkz. Leo Strauss, **The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis**, Chicago: University of Chicago Press, 1963.

sayıda tarihsel ve toplumsal örneğe başvururken; diğer yandan Kutsal Kitap’a, teolojik tartışmalara ve kilise tarihine atıflarda bulunur. Görünen o ki, Hobbes yeni siyaset bilimini³⁴ kurduğu bilinciyle hareket ederken, bu alanlara girmeyi gerekli görmüştür. Bir başka ifadeyle, Hobbes’un *Leviathan*’da benimsediği yöntem ve içeriğin bizzat kendisi, bizi bu alanlara başvurmaya sürüklemektedir.

Böyle bir yaklaşım, Hobbes’un *Leviathan*’daki yaklaşım tarzına ek olarak ayrıca şu şekilde de örneklendirilebilir: Siyasal olanın kutsal olanla ilişkisi bir iktidar ilişkisi olarak düşünülmektedir. Bu tür bir kavramsal ilişkinin kurgulanabilmesi için göndermede bulunduğu bir topluluk türünün olması gerekmektedir. Özellikle siyasal antropoloji disiplininin XX. yüzyılda yapmış olduğu çalışmalardan hareketle, siyasal olanla kutsal olan arasındaki ilişkinin ‘neredeyse’ ‘ilkel olandan modern’e tüm topluluk biçimlerini kapsayan bir ilişki olduğu bir hipotez olarak kabul edilmektedir. İlkelden moderne uzandığı iddia edilen bir vurguyla, ilgili hipotezin evrimsel süreç içinde incelenen tüm topluluk biçimlerine uygulanabileceği düşünülmektedir. Bir başka ifadeyle, ilgili hipotez evrensel bir niteliği haizdir. Çok çeşitli topluluk biçimlerinin yapılarının özelliklerinin evrimsel bir şemayla değerlendirilmesi; tarihsel, antropolojik ve sosyolojik yaklaşımları zorunlu olarak birbirine bağlamaktadır.

Bu noktada, yukarıdaki hipotezle de bağlantılı olan, bir diğer hipoteze değinmek yerinde olabilir. Bu hipotez, her toplumun yanıtlamak zorunda olduğu “Bir toplum nasıl yaşamalıdır?” sorusunun varlığıdır. Bu sorudan kaçılmaz. Bu soruyu yanıtlamaya yönelik tüm girişimler; Leo Strauss’un Benedictus Spinoza’dan etkilenerek tüm çalışmalarının konusu olduğunu belirttiği bir kavram olarak teolojik-politik problem

³⁴ Hobbes’un kurduğunun farkında olduğu siyaset-ahlak felsefesi ile bilimsel perspektif arasında metnin büyük bölümüne yayılmış bir gerilimin var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu tartışmaya ilişkin; Bkz. Leo Strauss, “On the Spirit of Hobbes’ Political Philosophy.” *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 4, no. 14, 1950, s. 405–31. Ayrıca, “New Science of Politics” bölümü, Bkz. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*, Chicago: University of Chicago Press, 1963.

biçiminde kavramsallaştırılmıştır. Bu problemin özünü, toplumun doğru ve iyi yaşamını belirleyecek kurallar sorunu oluşturmaktadır. Bu soruyu yanıtlamak, toplumların kendi varoluşlarını şekillendirmek ve siyasal bünyelerini inşa etmek anlamına da gelmektedir. Her topluluk bu soruyu yanıtlamak için, bir referans noktası belirlemektedir. [Emile Durkheim'dan hareketle] Bu referans noktasının ne olduğunu ve nasıl belirlendiğini anlamaya çalıştığımızda³⁵ karşımıza kutsal kavramı çıkmaktadır. Topluluklar, ancak kutsal olan-olmayan ayrımı sayesinde kendilerini var edebilmekte³⁶ ve nasıl yaşayabileceklerine karar verebilmektedir.³⁷

Az önce bahsedilen kutsal kavramı, bu çalışmada bizi siyasal teoloji kavramına götürür. Din veya dinsel yerine, kutsal olandan hareket ederek siyasal teoloji kavramına doğru ilerlemek esasen problemli görülebilir. Hem teolojik-politik problem hem de siyasal teoloji kavramları, -her durumda- açıklamak istediği olgulara, kendi toplumları tarafından verilmiş kavramlar değildir. Bu kavramlar, bahsi geçen olgusal sorunları oldukça soyut ve genel bir biçimde formüle etmeye çalışanlar tarafından kullanılır. Bazen de, bu soyutlama düzeyi, farklı kültürel evrenlerdeki ortak problematlere işaret etmek için de kullanılabilir. Örneğin, burada her iki kavramsallaştırma için de uygun görmüş olduğumuz içerik Maya kültüründeki din ve siyaset ilişkisinin anlaşılması için uygulandığında 'teoloji'nin bir kavram olarak Maya kültürüne uygunluğu sorgulanabilir ve bu sorgulama da gayet meşrudur. Farklı bir dinsel yapıya sahip bir topluluğun dinselliğinin (ve/veya siyasallığının) anlaşılabilmesi için, Batı uygarlığının bağrında doğmuş bir kavram olan teolojinin uygulanması³⁸ oldukça sorunlu görünebilir. Ancak bu çalışmada, kavramın Batıdaki kullanımlarının evrenselliğinden değil; dinsel ve siyasal alanların farklı kültürel evrenlerde konumlanma

³⁵ Bu aslında bir epistemoloji sorunudur.

³⁶ Bu da bir ontoloji sorunu olarak biçimlenmektedir.

³⁷ Bu durum sadece modernlik öncesindeki siyasal bünyelerin sorunu değil, aynı zamanda modernlik sonrasındaki toplumları da kapsayan bir sorundur.

³⁸ Keza benzer bir durum siyaset felsefesinin kavramlarının uygulanmasıyla ilgili olarak da geçerlidir.

ilişkilerinin evrenselliğinden bahsedilmektedir. Bu sorundan kurtulabilmek için, teolojik olanın anlamı kutsal olanın anlamına doğru genişletilmiştir. Kavramın içeriğine dair yapılmış olan bu müdahale ile, siyasal teoloji kavramının anlamı da genişletilmiş ve yukarıda da belirtildiği gibi **‘siyasal olanın dinsel olanla ilişkisini konumlandırma ve anlamlandırma girişimini kutsallık kavramı üzerinden merkeze alan bir yöntem ve tartışmalar bütünü’** olarak tanımlanmıştır.

Bizim çalışmamızda, siyasal teolojinin aynı zamanda bir yöntem olarak değerlendirilmesinin bir temel gerekçesi siyasal olan ile dinsel olanın tarih boyunca birbiriyle kurmuş olduğu ‘ayrılmaz’, ‘simbiyotik’, ‘içiçe geçmiş’, ‘üst-üste binmiş’ ilişkiye odaklı bir perspektifin öncelikli ve önemli görülmesidir. Bu yöndeki bir tercih, siyasal yapılara, kavramlara, eylemlere kutsallık merceğinden bakarak analiz etmeyi önerir ve bunu öncelikli hale getirir. Bu perspektif, yalnızca pre-modern toplulukların incelenmesi ve onların düşünsel yaşamlarının anlaşılabilmesi için değil, aynı zamanda modern devletin inşa süreciyle ve sonrasında ortaya çıkan günümüz toplumları için de geçerlidir.

Burada birkaç cümleyle değinilmiş temel hipotezlerin evrensel niteliğinin doğrulanması ise bir başka önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette, belirlenen varsayımlar sadece “veri” kabul edilerek ve kendilerine dair herhangi ikna edici bir delil sunulmadan da kullanılmaya çalışılabilirdi. Bu tür bir tercihin kendine has sorunları vardır. Bu sorunlarla çalışmanın temel argümanının çözümlenmesinin değerini azaltmamak adına; varsayımlara dair bazı olgusal tartışmalara tezin ilerleyen bölümlerinde yer verilmektedir. Hipotezlerin, toplumsal yaşamın gerçek sorunlarına ne ölçüde bağlı olduğu ve o sorunlara ne kadar ikna edici bir biçimde dokunduğu

gösterilirse, sorunsalın çözümüne dair sunulan argüman da o kadar güçlü hale gelecektir.

Leviathan gibi eserleri diğer disiplinlerin de katkısıyla incelemenin bir sonraki adımında metnin kendisine dair ne tür bir yaklaşımın benimseneceği temel bir yöntemsel mesele olarak değerlendirilebilir. Buna bağlı meselelerden biri de; metne yönelik yaklaşımın *textual* (metinsel) mı *contextual* (bağlamsal) mı, *intertextual* (metinlerarası) mı yoksa *intercontextual* (bağlamlararası) mı olduğudur. Özellikle de, başlığında yalnızca bir kitabın ismine atıfta bulunan bir çalışmada bu tür bir sorunun sorulması meşrudur. Dolayısıyla incelikli değerlendirmelerin konusu olan bu tartışmada³⁹, hangi tavrın benimsendiğinin öncelikli olarak ifade edilmesi önem arz edebilir. Çok özlü bir biçimde dile getirmek gerekirse, çok sayıda eser üretmiş ve farklı konular hakkındaki fikirleri tek bir çalışmaya sıkıştırılması kolay olmayan bir filozof olan Thomas Hobbes yalnızca tek bir metin -*Leviathan*- üzerinden ele alınmış ve bu noktada olabildiğince metinsel analiz (*textual analysis*) yaklaşımının ilkeleriyle çelişmemeye gayret edilmiştir. Metinsel analizin bu konudaki en önemli katkısı, kurulabilecek çok geniş bağlamsal (*contextual*) ilişkilere karşı, ilgili metnin kendine özgü yönlerini yine metnin içinden değerlendirebilmemizi sağlamasıdır. Ancak metinsel yaklaşımın, metnin iç yapılarına çok fazla odaklanması metnin hangi güncel sorunlara ve tartışmalara yanıt olarak biçimlendirildiği problemi açısından zaman zaman yetersizliklere neden olabilmektedir. Bu minvalde, bağlamsal analizin (*contextual analysis*) değeri de öne çıkmaktadır. Bağlamsal analiz sayesinde, metin yalnızca üretildiği dönemin özelliklerine, sorunlarına ve polemiklerine sıkışmadan; kendi

³⁹ Siyasal düşünce tarihi disiplini açısından bu tartışmayı özel olarak öne çıkaran ekollerden biri Cambridge Okulu'dur. Bkz. Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", **History and Theory**, C. 8, S. 1, 1969, s. 3.; J. G. A. Pocock, **Political thought and history: essays on theory and method**, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009. J. G. A. Pocock, "Theory in History Problems of Context and Narrative", **The Oxford Handbook of Political Science**, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 102-10.

yazıldığı dönemini aşarak ve siyasal düşünce tarihi ve siyasal teori disiplininin temel sorunsallarına doğru genişletilebilmektedir. Bu çerçevede, ilgili metin genel sorunsallara ilişkin olarak daha kolay bir biçimde bir araştırma nesnesinin parçası haline getirilebilmektedir. Dolayısıyla, buradaki en önemli hususların başında, *Leviathan* gibi, *klasik* haline gelmiş bir eserin,⁴⁰ hem kendi dönemi içinde hem de Batı düşünce geleneği içinde tartışılabilen çok sayıda bağlamı kapsayan ve bir araya getiren bir eser olmasıdır. Bu da bağlamsal analizi çoğu durumda zorunlu kılmaktadır. Elbette farklı çalışma ölçekleri, odakları ve kapsamı çerçevesinde belirli bir yaklaşım tercihinin neden öne çıkarıldığının kendine has gerekçeleri olacaktır. Bu çalışma, teolojik-politik probleme ilişkin tartışmanın yalnızca modern döneme değil, onun öncesinde ve sonrasında da mevcut ve etkili olan bir tartışma olduğunu da ileri sürdüğünden - yukarıda bahsedilen unsurlar da gözetildiğinde- sıklıkla bağlamlararası (*intercontextuality*) bir yaklaşım çerçevesinden değerlendirilebilir.

Yalnızca farklı disiplinlere çağrıda bulunmayan aynı zamanda da farklı dönemlerin temel sorunlarına da atıfla biçimlendirilmiş bir metin olan *Leviathan* tam da bu nedenle tezin kuramsal bölümünün oluşmasına ilham veren düşünürlerin derin ilgisine mazhar olmuştur. *Weimarer Republik* döneminin tartışmalı düşünürlerinden Carl Schmitt'in Hobbes'a olan ilgisi onun hemen hemen tüm çalışmalarına yansımış, doğrudan doğruya *Leviathan*'ı konu alan⁴¹ bir esere imza atmasına varacak noktaya ulaşmıştır. Öyle ki kendisine XX. yüzyılın Hobbes'u⁴² yakıştırılması dahi yapılmıştır.

⁴⁰ Siyasal kuramda bir eserin klasik kabul edilmesine dair eleştirel bir değerlendirme için; Bkz. Michael Levin, "What Makes A Classic in Political Theory?" *Political Science Quarterly*, vol. 88, no. 3, 1973, s. 462-76.

⁴¹ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938. Bu çalışmadan önce yayımlanan bir diğer önemli çalışma ise Carl Schmitt, "Der Staat Als Mechanismus Bei Hobbes Und Descartes.", *Archiv Für Rechts-Und Sozialphilosophie*, Sayı: 30, 1936, s. 622-32.

⁴² Schmitt'in 20. yüzyılın Hobbes'u veya Hobbesçusu olup olmadığına dair bir tartışma için Bkz. Jacob Als Thomsen, "Carl Schmitt: The Hobbesian of the 20th Century?", *Social Thought and Research*, 1997. Ayrıca Hobbes'un *Leviathan*'ın 20. yüzyıldaki muhafazakar düşüncedeki rolü için Bkz. Ömür Birler, *The Leviathan and the Contours of Conservative Imagination: The Role of Thomas Hobbes*

Temel sorunsalımız Schmitt'in *Leviathan*'a dair sorduğu bir soruyla şekillendirildiği için, Schmitt'in yöntemsel açıdan kuramsal bölüme dahil edilmesi olağandır. Fakat Schmitt bağlantısı bununla sınırlı değildir. Her şeyden önce, siyasal teoloji meselesi Schmitt'in çalışmalarında öne çıkan bir meseleye dönüşmüştür.⁴³ Schmitt'in egemenliği siyasal teoloji çerçevesinde değerlendirmesi, devlet kuramının ve teolojinin kavramlarının arasındaki benzerliklere (sosyolojik yapılar) dair vurgusu, egemenlik-karar ilişkisi kapsamındaki rasyonalizm eleştirisi vb. temalar, kendisine başvurulmayı yöntembilimsel açıdan kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu durum, hiç kuşkusuz, diğer disiplinlerin yaklaşımlarını da konuya dahil eder.

Leviathan'a dair bu incelemede, Leo Strauss'a başvurulmasının en öncelikli nedeni ise hiç kuşkusuz teolojik-politik problem meselesidir. Strauss'a göre, Hobbes da en az Spinoza kadar, teolojik-politik problemle uğraşmıştır ve *Leviathan* bu konuda en detaylı tartışmaların yapıldığı eser olmuştur. Strauss'un kendisi de çalışmalarının merkezinde teolojik-politik problemin olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Bu tür bir perspektif, Batı siyasal düşüncesi içinde teoloji ile felsefenin birbirlerine meydan okumaları ekseninde şekillenmiştir. Batı siyasal düşüncesi içinde işaretlenen iki farklı kutup olarak Atina ve Kudüs⁴⁵ arasındaki ilişkiye dair sorunlar *Leviathan*'da oldukça hacimli bir

in the Works of Schmitt, Strauss and Oakeshott, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ottawa, Ontario: Carleton University, 2008.

⁴³ Kavramın XX.yüzyıl itibarıyla 'yeniden' 'keşfedilmesi' çoğu kez Schmitt'in bu çalışmasının kazandığı şöhretle ilişkilendirilir. Bu nedenle de kavramın üzerinde sürekli olarak "Schmitt'in gölgesinin" olduğu dile getirilmiştir. Menke'den aktaran Bkz. Jürgen Brokoff, Jürgen Fohrmann (ed.), **Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert**, Paderborn: F. Schöningh, 2003.

⁴⁴ Bkz. Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, ed. Heinrich Meier, Stuttgart: J.B. Metzler, 2001. s.8.

⁴⁵ Leo Strauss'un bu konudaki dersleri için; Bkz. <https://leostrausscenter.uchicago.edu/jerusalem-and-athens-oct-25-and-nov-8-1950/> Ayrıca, 1967 tarihli kapsamlı bir söyleşisi için Bkz. <https://www.commentary.org/articles/leo-strauss/jerusalem-and-athens-some-introductory-reflections/> Ayrıca Bkz. Susan Orr, **Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss**, Lanham, MD: Rowan & Littlefield, 1995; David Janssens, **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought**, Albany: State University of New York Press, 2008.

biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, *Leviathan* bu iki ucun arasındaki tartışmalar ekseninde okunmaya açıktır.⁴⁶

Durkheim'a gelince... Kendisinin Carl Schmitt ve Leo Strauss'la kıyaslandığında, Hobbes üzerine çok kapsamlı çalışmaları yoktur.⁴⁷ Ancak yine de *Leviathan*'a dair çözümlememizi gerçekleştirirken bize çok önemli katkılarda bulunmaktadır. *Leviathan*, insanı doğal ve yalnız yaşamından, yapay ve toplumsal yaşamına doğru götürür. İnsanı bir egemene -barış içinde yaşamak için- boyun eğmeye (otoriteye itaate) iten, her şey üzerindeki hakkından vazgeçmeye yönelten, toplumsal yaşamın ihtiyacının yapay ve sözleşmeci niteliği⁴⁸ Hobbes'u özellikle modern sosyoloji bağlamında da tartışılan bir düşünür haline getirmiştir. Bu yönüyle *Leviathan*, yalnızca siyasal antropoloji literatürüne⁴⁹ sığdırılamayacak kadar geniştir. Sosyoloji literatürü içinden bakıldığında; Hobbes örneğin Durkheim'ın da kayıtsız kalamadığı düşünürlerden birisi olmuştur. Durkheim'ın Hobbes'a dair somut ilgisinin verisine ulaşabileceğimiz en önemli örnek 1894-1895 arasında Hobbes'un ahlak ve siyaset felsefesiyle ilgili verdiği dersti.⁵⁰ Aslında bu dersler, o dönemde Hobbes üzerine yapılan iki önemli çalışmadan da esinlenmiş gibi görünüyor.⁵¹ Ancak bu çalışma açısından özellikle dikkat çekici olan husus, Durkheim'ın Robertson Smith'in *The Religion of the*

⁴⁶ Her ne kadar tektanrılı dinler modern dönem öncesindeki kurumsal otoritelerini günümüzde korumasa da; Atina ve Kudüs arasında kurulan tartışmanın izleri çağdaş siyasal düşüncedeki güncel tartışmalarda da kendisini göstermektedir.

⁴⁷ Emile Durkheim, **Hobbes Üzerine**, Çev. Melike Odabaş, İstanbul: Alfa, 2012.

⁴⁸ Hobbes'un *Leviathan*'ının ana sorunsalı; bu bağlamda genel olarak 'toplumun kökeni sorunu'yla doğrudan doğruya bağlantılıdır. Hobbes'ta toplumun kökeni sorunuyla toplumsal birlik/dayanışma sorunu birbirine sıkıca bağlıdır: Barış ihtiyacına karşılık barış temelli bir dayanışma.

⁴⁹ Siyasal antropoloji literatürü açısından, Hobbes'un doğa durumuna dair tasviri ve devlet öncesine ilişkin görüşleri önemli eleştirilerin hedefi olmuştur: Bkz. Georges Balandier, **Siyasal Antropoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, [1967] 2010, s. viii ; Pierre Clastres, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları**, çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 1992, s. 40, 206.; Marshall Sahlins, **Taş Devri Ekonomisi**, çev. Şirin Özgün, Taylan Doğan, İstanbul: BGST, 2010, s. 169-180; Marc Abeles, **Devletin antropolojisi**, çev. Nazlı. Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.

⁵⁰ Durkheim, **Hobbes**. s.13.

⁵¹ Ferdinand Tönnies, **Hobbes. Leben und Lehre**, Stuttgart: Fromman, [1889]1925; Georges Lyon, **La Philosophie de Hobbes**, Paris: Felix Alcan, 1893.

*Semites*⁵² metniyle Hobbes arasındaki ilişkiye yaptığı vurgudur.⁵³ Hobbes'un dinsel ve siyasal alanın ilişkisine dair yapmış olduğu çözümlemeler, Robertson Smith'in çalışması üzerinden Durkheim'in en önemli eserlerinden biri olan *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'e⁵⁴ sızmıştır.⁵⁵ Bu haliyle, Hobbes ve Durkheim'in isimlerinin yan yana gelmesi⁵⁶ çok da şaşırtıcı değildir. Bu eser, hem felsefi düşünce ile sosyolojik-antropolojik çözümlemeyi bir araya getirmesi hem de kutsal ve toplumsal arasında bağ kurması nedeniyle; sorunsalımızın sosyolojik boyutunun⁵⁷ gösterilmesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

Kapsam ve Sınırlılıklar

Temel hipotezlerin ve yöntemsel içerik bakımından sorunun yanıtlanmasında kullanılan düşünür ve kavramların neden diğer disiplinleri de gerektirdiğinin açıklanmasının ardından yöntemsel içerikle birlikte ele alınması gereken bir başka konu da tezin kapsamı ve sınırlılıklarıdır. Evrensel olduğu düşünülen bir ilişkinin analizi için, çok sayıda tarihsel, sosyolojik, antropolojik ve de teolojik materyalden detaylı örnekler verilmesi göz ardı edilemeyecek yöntembilimsel gereklilik gibi gözükse de, çalışmanın 'yapılabilirliği' açısından bazı sınırlamalara gidilmiştir. İlk önemli sınırlama; insan topluluklarının ilk ortaya çıkışından modern döneme dair bir izleğin çıkarılmamasıdır. Böyle bir izlek, hiç kuşkusuz, öne sürdüğümüz argümanın isabetliliğine ilişkin daha

⁵² William Robinson Smith, **Religion of the Semites**, New Brunswick, 1889.

⁵³ Smith'in çalışmasının Durkheim'la ilgisi tezin ilerleyen bölümlerinde kısaca ele alınacaktır. Bkz. 3.1.2. Durkheim'da Din ve Toplum başlıklı bölüm.

⁵⁴ Émile Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris: Quadrige PUF, 1912.

⁵⁵ Ancak bu yine de bu "ilksel biçimler"ın tümüyle Hobbesçu bir çalışma olarak nitelendirilmesine müsaade etmez.

⁵⁶ Bu iki isim arasında bağlantı kurma fikri, Dirk Tänzler'in de ilgisini çekmiştir. Ancak bizim burada kutsal merkezli sunduğumuz perspektif ile Tänzler'in çalışması arasında çok fazla ortak nokta yoktur. Bkz. Dirk Tänzler, "Reading Hobbes with Durkheim: The Ritual Roots of Politics", Werner; Witte Gephart (ed.), **The Sacred and the Law: The Durkheimian Legacy**., Klostermann, 2017, s. 213-29.

⁵⁷ Ayrıca siyasal teoloji tartışmaları ve kutsal kavramı arasında bir bağlantı kurmak için de Durkheim'in ideal bir seçim olduğu düşünülmektedir. Karş. Marie-Christine Kajewski, "Im Anfang war das Heilige. Zum Wesen Politischer Theologie", **Politische Theologie und Politische Philosophie**, ed. Marie-Christine Kajewski, Jürgen Manemann, Nomos, 2016, s. 103-10.

verimli ve kapsamlı örnekler sunmamıza katkıda bulunabilirdi. Ancak böyle bir izleğin oluşturulması; çok ciddi bir yöntemsel ve içeriksel soruna yol açmaktadır. Elbette, böyle geniş bir tarihsel zeminin, bir doktora tezinde detaylı bir şekilde ele alınması pek mümkün görünmemektedir. Böyle bir girişim; çok sayıda katılımcı gerektiren, çok daha büyük hacimli ve maliyetli araştırmaların bir konusu olabilir. Bu yöntemsel sorunun aşılması için şöyle bir yöntem izlenmiştir: Yalnızca sorunsalımız açısından doğrudan öneme sahip olduğunu düşündüğümüz bazı tarihsel örneklerle yer verilmiş ve bu örneklerin de genel sorunsal ile bağlantısı kurulmuştur. Bir başka ifadeyle, kronolojik bir perspektifin tamamı teze aktarılamadığından, tartışmalarımızın içinde gerektiği düzeyde tarihsel, sosyolojik ve antropolojik örneklerle başvurma yoluna gidilmiştir.

Bu noktada şöyle bir itiraz kısmen anlamlı olabilir. Çalışma yalnızca belirli bir dönemle; örneğin Hobbes'un yaşadığı dönemle veya *Leviathan*'ın yayımlandığı XVII. yüzyılla veya belirli bir tarih aralığıyla sınırlandırılmaz mıydı? Bir başka ifadeyle, çalışma, yalnızca XVII.yüzyıl hatta ve hatta XVII.yüzyıl İngiltere'si ve Hobbes'un yaşamı boyunca bulunduğu yerler, yazmış olduğu diğer eserler, ilişkiye geçtiği kişiler, XVII.yüzyılın genel tartışma konuları vb. ile de sınırlandırılabilirdi.⁵⁸ Böyle bir sınırlandırma girişimi bile, son derece geniş bir literatür çalışmasını, bazı tarihsel veri ve dökümanlarla doğrudan teması zorunlu kılan uzun süreli arşiv çalışmalarını gerektirir. Buna karşı verilebilecek yanıt şudur: Tez eğer yalnızca Hobbes üzerine odaklanmış olsaydı, kuşkusuz, böyle bir sınırlandırma da son derece geçerli olabilirdi. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, tezin ilk iki bölümünde işlenen kuramsal tartışmanın niteliği tezin salt bir Hobbes tezi olarak değerlendirilmesini engellemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu iki bölümde bir yandan modern

⁵⁸ Hobbes biyografileri buna doğrudan örnek teşkil ettiği gibi, Quentin Skinner'ın Hobbes ve diğer başka düşünürler ve kavramlar üzerine yapmış olduğu çalışmalar da böyle bir perspektife örnek teşkil etmektedir.

devlet kuramının laik niteliği tartışmaya açılırken, diğer yandan Carl Schmitt, Jan Assmann, Leo Strauss arasında siyasal teolojiye dair ‘felsefi’ bir tartışma yürütülürken; Emile Durkheim ile de bu tartışmanın sosyolojik boyutu ele alınmaktadır.⁵⁹ Bu kuramsal tartışma sayesinde, Hobbes’un *Leviathan*’ı⁶⁰ sorunsalımız açısından bir inceleme nesnesi haline getirilmiştir.

Kullanılan Eserler ve Çevirilere Dair Notlar

Tezde kullanılan kaynaklar ve çeviri eserlere ilişkin tercihler yöntemine dair bir husus olarak değerlendirilmeye açıktır. Dil ve tercüme sorunu; özellikle çevirilerin, metinlerin doğası gereği sıradan bir çeviriden ziyade adeta bir yeniden yazma meselesine dönüşmeleri özellikle temel kavramların yorumlanması bakımından esaslı sorunlar doğurmaktadır. Her ne kadar, başvuru eserlerin Türkçe çevirilerine öncelikli olarak atıf verilmek hedeflenmişse de, çoğu zaman yukarıda bahsi geçen sorunu aşabilmek için, mümkün olduğunca metinlerin orijinallerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Böylelikle, düşünürlerin kullandığı tüm temel kavramların orijinali parantez içinde ve italik olarak verilmeye çalışılmıştır. Carl Schmitt, Leo Strauss ve Jan Assmann’ın eserlerine atıf yapıldığında orijinal metinlerin dışında Türkçe ve İngilizce çevirilere de erişilebildiği ölçüde bakılmıştır. Emile Durkheim’a ve Thomas Hobbes’a yapılan atıflar konusunda bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Şöyle ki; Durkheim’da odaklandığımız temel metin olan, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*⁶¹ (*Dinsel Hayatın İlkeleri*)’nin aslında Türkçede çok sayıda çevirisi bulunmaktadır. Sosyal bilimler

⁵⁹ Kaldı ki, sadece bu tartışmanın bile başlı başına bir doktora tezi kapsamında incelenebilmesi çok da kolay bir iş değildir. Birçok farklı örnekten; yalnızca Heinrich Meier’in Carl Schmitt ve Leo Strauss üzerine yıllar süren çalışmaları buna rahatlıkla örnek olarak gösterilebilir.

⁶⁰ Hobbes’un *Leviathan*’ı vurgusu önemlidir çünkü *Leviathan* ile modern devlet kuramı arasındaki örtüşme o kadar çok benimsenmiştir ki; modern devlet kavramı yerine *Leviathan* kavramının tercih edildiği örnekler görmekteyiz. Mesela ekonomi-politik, tarih, uluslararası ilişkiler ve karşılaştırmalı siyaset gibi alanlarda yayımlanan çalışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Thomas Ertman, **The Birth of Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe**, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁶¹ Émile Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris: Quadrige / PUF, 1912.

disiplinlerinin kurucu metinlerinin büyük bir bölümünün Türkçeye kazandırılmadığı düşünüldüğünde, bu temel eserin çok sayıda Türkçe çevirisinin bulunması elbette olumludur.⁶²

Eserin İngilizceye yapılan çevirilerinde de yaygın bir mutabakat sağlanamamıştır. İlk İngilizce tercüme, Joseph Swain'in 1915 tarihli "acelecî"⁶³ olarak nitelendirilen çevirisidir. Ardından 1995 tarihli Karen Fields⁶⁴ çevirisi gelmektedir. Her iki çevirideki eksiklikleri aşmak üzere, Oxford Üniversitesi Klasikleri dizisine eklenerek Carol Cosman tarafından 2001'de bir çeviri daha tamamlanmıştır.⁶⁵ Sonuç olarak, "*İlkel Biçimler*"⁶⁶ çalışmasından faydalanmak üzere başvuru bu çevirilerden yeterince yararlanılamadığından, çeviri metinler üzerine yapılmış çalışmalarda notlar⁶⁷ da değerlendirilmiş ve bir yandan özellikle kavramsal kargaşayı engellemek için; diğer yandan ise Durkheim'ın iddialarının doğru anlaşılabilmesi için orijinal metne de başvurulmuştur.⁶⁸

Leviathan'ın baskı ve çevirilerine baktığımızda ise *Leviathan*'ın farklı edisyonları ve yine farklı Latince versiyonlar arasındaki farklılıklara dair geniş bir literatür bulunduğunu görmekteyiz. Bu farklılıkların neler olduğu da kapsamlı

⁶² Özellikle de, metnin ilk tam çevirisinin, 1923 ve 1924 tarihlerinde "Dini Hayatın İptidai Şekilleri" adıyla Fransızca orijinalinden Hüseyin Cahit tarafından yapıldığı düşünüldüğünde, ülkemizde metne yönelik erken bir ilginin varlığından bahsedilebilir. Eski dilde yapılmış olan bu çeviriyi günümüz Türkçesiyle çevirmek isteyen Fuat Aydın ise hem bahsi geçen eski çeviriden hem de İngilizce çevirilerden yararlanarak bir tercüme daha yapmıştır. Bkz. Fuat Aydın, "Çevirenin Önsözü", Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Şekilleri**, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s.14. Ardından Fransızca aslından 2009 yılında İzzet Er, 2010 yılında da Özer Ozankaya tarafından iki çeviri daha yapılmıştır. Bkz. Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Şekilleri**, çev. İzzet Er, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009; Emile Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.

⁶³ Bu niteleme son İngilizce çeviriyi yapan Carol Cosman'a aittir.

⁶⁴ Émile Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, çev. Karen E. Fields, New York, N.Y: The Free Press, 1995.

⁶⁵ Émile Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, çev. Carol Cosman, Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁶⁶ Kitabın isminin Türkçeye en uygun çevirisinin "Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri" olabileceğini düşünüyoruz. O nedenle metin boyunca bundan böyle kısaca "*İlkel Biçimler*" olarak anılacaktır.

⁶⁷ İftar Gözaydın, Nazlı Ökten, "Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları", **Sosyoloji Dergisi**, 3, S. 21, 2010, s 4.

⁶⁸ Durkheim, E. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige / PUF., 1912.

tartışmaların konusu olmuştur.⁶⁹ Bu nedenle, bu çalışmada hangi *Leviathan* edisyonlarının kullanıldığını belirtmek zorunlu hale gelmiştir. Buna göre, 1651’de basılan⁷⁰ Head edisyonunu temel alan diğer edisyonlar arasından, öncelikli olarak tercih edilenler, Curley⁷¹, Sir Molesworth⁷², Machperson⁷³ ve Oakeshott⁷⁴ edisyonları olmuştur. Bölüm ve paragraf numarasına göre atıfta bulunmak Hobbes çalışmalarında, yaygın bir yöntem olduğundan Sir Molesworth en çok kullanılan edisyonlardan birisidir. Diğer yandan Machperson ve Oakeshott edisyonları da çeşitli düzeltmeler barındırdığı için tercih edilmişlerdir. Özellikle Oakeshott’ta bazı maddi hata düzeltmeleri bulunmaktadır. *Leviathan*’ın latince versiyonuyla ilgili olarak ise, yapmış olduğu değişiklikleri not alan bir edisyon olduğu için, Curley’in edisyonuna temel edisyon olarak başvurulmuştur. Çeviri noktasında esaslı bir hata barındırmadıkça, *Leviathan*’dan yapılan doğrudan atıflarda Semih Lim’in yapmış olduğu Türkçe çeviri⁷⁵ doğrudan alıntılanmıştır.

Literatür Taraması ya da İkincil Literatüre Dair

Yöntemsel meselelerin tamamlayıcısı olarak görülebilecek son nokta literatür taraması ya da ikincil literatürle kurulan ilişkidir. Yönteme dair kısımda, çok sayıda farklı disipline göndermede bulunan bir metnin incelenmesinde akla gelen sorular olduğundan bahsedilmişti. Bu çerçevede belki burada bir örnek vermek yerinde olabilir.

⁶⁹ Karl Schuhmann ve G.A.J. Rogers birçok farklı edisyonu ve versiyonu inceleyen kapsamlı bir çalışmaya imza atmışlardır. Thomas Hobbes, **Leviathan: A critical edition by G.A.J. Rogers and Karl Schuhmann**. London: Thoemmes Continuum, 2005.

⁷⁰ Hala var olan tek gerçek el yazması olan Egerton el yazmasıdır (The Egerton Manuscript). Bkz. Schuhmann ve Rogers, s. 47.

⁷¹ Thomas Hobbes, **Leviathan: With selected variants from the Latin edition of 1668**, Ed. Edvin Curley, Indianapolis: Hackett, 1994.

⁷² Thomas Hobbes, **The English Works, vol. III (Leviathan)**, London: Henry G. Bohn, 1651.

⁷³ Thomas Hobbes, **Leviathan**, ed. Crawford B. Macpherson, Repr Harmondsworth: Penguin Books, 1988.

⁷⁴ Thomas Hobbes, **Leviathan: Or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil**, ed. Michael Oakeshott, Oxford, [England]: B. Blackwell, 1946.

⁷⁵ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Bu örneği en yaygın olanlarından birinden Hobbes'un insan doğası anlayışından vermek ise verimli bir çerçeve sunabilir.

[Bilindiği üzere] İnsan doğasına ilişkin varsayımların Hobbes'un siyasal sorunları kavrama biçimindeki etkisinin oldukça önemli olduğu konusunda literatürde esaslı bir ayırım bulunmamakta; bu konuda hemen hemen herkes aynı görüşü paylaşmaktadır. Doğa durumu ve insanın “doğal” özelliklerine ilişkin varsayımların, *Leviathan*'da yalnızca *felsefi* bir tartışma olarak ele alınmadığı da dile getirilmelidir. O dönem için yeni keşfedilmiş bir kıta olan Amerika'daki toplulukların yaşam tarzlarının savaş durumu olarak örnek olarak gösterilmesi, Hobbes'un “böyle bir savaş zamanı veya durumunun hiç varolmadığının”⁷⁶ düşünülebileceğini söylemesi, önemli bir değişiklik yaratmamaktadır. Çünkü, Hobbes tam da bunu öne sürerek, aslında XVII.yüzyıl İngiltere'sinde yaşayan insanların ‘doğasını’, tarih ve toplum öncesine götürerek ‘doğallaştırmaktadır’. Dolayısıyla, *Leviathan*'ının *klasik* bir eser olma niteliğinden ötürü, Hobbes'un bu türdeki varsayımları, *felsefi* tartışmanın sıradan gereklilikleri olarak görülerek, atlanmamalıdır. Bize göre, *Leviathan*'la ilgili tartışmalar ne kadar çok tarihle, sosyolojiyle ve antropolojiyle ilişkilendirilirse, *felsefi* değeri o derece öne çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, *Leviathan*'ın klasik bir eser olma gücü, onun felsefi tartışmalara hapsedilerek değil, tarihsel-sosyolojik perspektifle yeniden değerlendirilerek artırılabilir.

Hatırlanacağı üzere, farklı disiplinlere başvurma bir tür yöntemsel gereklilik olarak karşımıza çıktığından yukarıda bahsedilmişti. Bununla alakalı bir başka zorunluluk ise doğrudan doğruya ele aldığımız konunun, yani Hobbes'un din (religion) hakkındaki görüşlerinin niteliğinden de kaynaklanmaktadır. Literatürde de görüldüğü

⁷⁶ L, s. 95.

üzere, Hobbes'un din üzerine tartışmasında öne çıkan ilk olgu korkudur. Hobbes'un siyasal olana ilişkin görüşlerini de kaynaklandığı korku olgusu, *Leviathan*'da özel bir yere sahiptir. Bu ikisinin arasında nasıl bir ilişkinin kurulabileceği tezin ilerleyen bölümlerinde tartışılacaktır. Burada dikkat çekmek istediğimiz mesele, dinin siyasal olanla ilişkisinin *Leviathan*'daki karmaşık boyutunun öncelikle buradan başlamasıdır. Her ne kadar doğal din, paganlık ve Hristiyanlık gibi ayrımlara gidilse de, Hobbes'ta dinsellik ve siyasallığın nasıl konumlandırılması gerektiğine dair tartışma oldukça çetrefilli bir hal alabilmektedir. Dine dair tanımlar, bizim perspektifimizin aksine, doğa durumunda da dinselliğin var olabileceğine dair çıkarımlara yol açabilmektedir. Bu kabul edildiğinde, Hobbes'ta dinin bireyselliğinin toplumsallığından önce var olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. Ancak diğer yandan, *Leviathan*'ın III. kitabında dinin sosyal ve siyasal yönünün daha baskın olduğu da gözükmemektedir. Doğa durumundan toplumsal ve siyasal yaşama geçişte, dinin rolü ve anlamının böyle bir ikircikli yaklaşımla ele alınması, tam da tarihsel ve sosyolojik düzeyde dinin anlamın ne olduğuna ve ne türden bir işlev gördüğüne dair temel soruları akla getirmektedir. Bu çerçevede Hobbes'un görüşlerinin sorgulanması gerektiği; ikincil literatürün ördüğü anlatıdan değil; hipotezimize bağlı soruların birbirine bağlanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla farklı disiplinlerden yararlanma ile ikincil literatürde var olan çalışma ve bunların kullanılması arasında her zaman mutlak bir zorunluluk bulunmamaktadır.

Bu örneği yine, doğa durumundan toplumsal ve siyasal yaşama geçiş sorununda dinin pozisyonunun sorgulanması için tarihsel ve sosyolojik materyalden yararlanmaya dair ihtiyaçla pekiştirebiliriz. Modern toplumda din ve siyasetin konumlandırılması sorunu girişte de bahsedildiği üzere, siyasal düşünce tarihi içindeki genel bir sorunsaldır ve farklı düşünürler tarafından da farklı biçimlerde incelenmiştir. Bu bağlamda, bazı düşünürlerin fikirleri arasında bir iletişimin varlığından söz edebileceğimiz gibi,

yöntemsel açıdan birbiriyle örtüştürülemeyen yaklaşımların varlığını da belirtmek gerekir. İkincil literatürde mevcut çoğu esere bu gerekçeyle doğrudan atıfta bulunulmamıştır. Bunu şu şekilde somutlaştırabiliriz: Birçok Hobbes yorumcusu tarafından, *Leviathan*'la birlikte, düşünsel anlamda, ilk kez bir siyasal topluluğun sistematik bir şekilde, dinden, ilahi gerekçelerden ve kutsaldan bağımsız bir biçimde kurulduğu öne sürülmüştür. Bu iddia, *Leviathan*'ın III. ve IV. kitabına rağmen öne sürülmüş ve büyük ölçüde de geçerlilik kazanmıştır. Nitekim kitabın kralı destekleyen yargılarına rağmen, Hobbes'un fikirleri kendi döneminde ne kralcılar ne de Kilise tarafından kabul görmemiştir. Çünkü Hobbes gerçekten de, siyasal bünyenin inşasında ilahi bağlantıyı kesmeye ve Papalığın siyasal ve ruhani egemenlik iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Ancak Hobbes'un bu girişimi, siyasal olanın kutsalla olan bağlantısını kesmek ve koparmak yerine yeni bir düzeyde inşa etmiştir. Bu tartışmanın yapılabilmesi için, örneğin Emile Durkheim gibi Hobbes'la yakın bir biçimde ilintilendirilmeyen bir yazara başvurulurken, Hobbes'un hangi dini inanca mensup olduğunu inceleyen bazı eserlere doğrudan atıfta bulunmaya gerek duyulmamıştır. Çünkü hem odak noktası farklılaşmış hem de yöntemsel açıdan başvuru kaynaklar farklılaşmıştır. Dahası Durkheim, bize göre, dinin toplumsal rolünü anlamak ve açığa kavuşturmak isteyen bir sosyolog olarak, teolojik-politik problemin anlaşılmasında etkili bir katkı sunmuştur. Durkheim'in tezlerine, bizim çalışmamız bakımından, -kısaca- *teolojik-politik problemin sosyolojik ifadesi* diyebiliriz. Durkheim'in Kutsallık ve toplum arasında formüle ettiği ilişkinin, siyaset felsefesi açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Tezimiz açısından bakıldığında, görüldüğü üzere Schmitt'in Hobbes üzerinden sormuş olduğu soru, hem *Leviathan*'ın nasıl kavranması gerektiğine, hem de (laik) modern devletin kutsallıkla olan ilişkisine göndermede bulunmaktadır. Her ne kadar yukarıda, felsefi bir sorunun yanıtlanmasında neden tarihsel ve sosyolojik materyal ve tartışmaların bu çalışmaya taşındığı açıklanmaya çalışıldıysa da; soruya kaynaklık eden

felsefi literatürün nasıl kullanılacağına dair bir yöntemsel açıklamada bulunulmamıştır. Buna yönelik bir açıklama yapmak gerekirse, özellikle teolojik-politik problemin felsefi açıdan kavranması için, bu sorunu derinlikli bir şekilde tartışan iki siyaset felsefecisinin ve bu düşünürlere dair çalışmalarda bulunan araştırmacıların eserlerine analitik bir şekilde başvurulmuş olduğu söylenebilir. Bu sayede, ilgili düşünürleri ve tüm eserlerini detaylı bir biçimde tanımlamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Hem Schmitt hem de Strauss akademik yaşamlarına çok sayıda çalışmalar sığdırmışlardır ve yalnızca bu çalışmaların içeriklerine dair bir sunum yapmak bile başlı başına bir araştırma konusu haline gelmiştir. İkincil literatürden Heinrich Meier'in çalışmaları özellikle bu konuda çok yetkin bir örnek sunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, doğrudan doğruya düşünürlerin eser ve kişiliklerine odaklanmak yerine, tematik bir yaklaşım benimsenerek yalnızca ilgili başlık ve sorun bağlamındaki düşüncelerine odaklanılmıştır.

Leviathan üzerinden yürüttüğümüz tartışmaya dair hangi ikincil kaynaklardan yararlanıldığı ise bir başka önemli yöntemsel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Thomas Hobbes'un eserleri üzerine yüzyıllardır yayınlanmış çok sayıda çalışma mevcuttur. Bu nedenle tezin sorunsalı bağlamında ikincil literatüre ilişkin katı bir sınırlandırma tercih edilmiştir (ki bununla ilgili nasıl bir yöntem izlendiği az önce yukarıda tartışıldı). Tezin sorunsalı çerçevesinde yapılmış yayınlar incelendiğinde ilginç bir sonuçla karşılaşmıştır. Birlikte değerlendirildiğinde birbirine tamamen zıt görüşlerin varlığı göze çarpmaktadır. Bunun öncelikli nedeni, Hobbes'un çalışmalarının muğlak, belirsiz önerme ve fikirlerden oluşması değildir. Aksine Hobbes'un görüşlerinin çoğu zaman içsel bir tutarlılığa sahip olması nedeniyle, siyasal ve dinsel tartışmalarda tarafsız kişilerin kendisini saflarına dahil etme çabası olduğunu görmekteyiz. Elbette Hobbes'un hemen hemen tüm eserleri, hem döneminin hem de kendisinden önceki zamanların düşünürleriyle polemik içerisindedir. Hobbes'un bu

tartışmacı, polemikçi yönü, eserlerini tartışma açısından zenginleştirmiş ve fikirlerinin birbirine zıt biçimlerde yorumlanmasının da bir diğer nedenini oluşturmuştur.

Sorunsalımız kapsamında sınırlanan çalışmaların büyük bir bölümü, Hobbes'un kişisel dinsel tutumunu çalışmalarının bir parçası olarak görmüşlerdir. Dönemimizin yaşayan ünlü Hobbes uzmanları⁷⁷ da dahil olmak üzere birçok isim, Hobbes'un ateist mi, yoksa inançlı bir Hristiyan mı olduğunu çokça tartışmışlardır. Bahsi geçen tartışmalar Hobbes'un dinsel görüşlerine ilişkin bilgileri zenginleştirmişse de, Hobbes'un kişisel inanç ve dini tutumunun ne olduğunu, onun din ve siyaset arasındaki soruna yönelik sunduğu çözümlerde herhangi bir etkisinin olmadığı sonucuna varmış bulunmaktayız.

Dolayısıyla ilgili literatürdeki çalışmalardan ilk farklılık buradadır. Bir diğer farklılığı Hobbes'a dair siyaset bilimi ve siyaset felsefesi literatüründeki genel yorumların tersine, *Leviathan*'ın seküler yorumuna eleştirel yaklaşımlar oluşturmaktadır. Bunlar, örneğin, Hobbes'un siyasi perspektifini doğrudan doğruya bir siyasal teoloji olarak değerlendirmektedirler. Siyasal teoloji, yalnızca siyasal düşünce kanonu⁷⁸ metinlerindeki dinsel motif veya esintilere ya da siyasal olanı dinle temellendiren düşüncelere indirgendiğinde, *Leviathan*'ın bir siyasal teoloji⁷⁹ olup olmadığı, bize göre, ilk elde yalnızca bir adlandırma veya tanımlama sorunu olarak kalmakta ve herhangi bir açıklayıcılık sunmamaktadır. Çalışmanın özellikle birinci

⁷⁷ Bunların önde gelenlerinden birkaçını saymak gerekirse: A. P. Martinich, **Hobbes: A Biography**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Patricia Springborg, "Hobbes the Atheist and his Deist Reception", in Marco Geuna and Gianbattista Gori, eds, **I Filosofi e la Società senza Religione**, Bologna, Il Mulino, 2011, s.145-63; Wolfgang Palaver, **Politik und Religion bei Thomas Hobbes: eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards**, Innsbruck: Tyrolia-Verl, 1991; Edwin Curley "I Durst Not Write So Boldly' or, How to Read Hobbes's Theological-political Treatise." **Hobbes e Spinoza, Scienza e Politica**, 1992, s.497-593.

⁷⁸ Siep Stuurman, "The canon of the history of political thought: Its critique and a proposed alternative", *History and Theory*, C. 39, S. 2, 2000, ss. 147-66.

⁷⁹ Veya Hobbes'un bir siyasal teolog olup olmadığına ilişkin tartışmalar için, Bkz. Matthew Rose, "Hobbes as Political Theologian", **Political Theology**, C. 14, S. 1, 2013, s. 5-31; Jürgen Overhoff, "The Theology of Thomas Hobbes's *Leviathan*", **The Journal of Ecclesiastical History**, C. 51, S. 03, 2000, s. 527-55.

bölümünde incelendiği üzere, siyasal olan ile dinsel olan arasındaki ilişkiden ve buna bağlı olarak da siyasal teolojiden ne anlaşılması gerektiği, son derece karmaşık ve bir adlandırma sorunun çok daha ötesinde olan ve yöntemsel bir tartışma meselesini gündeme getirmektedir.

Bu çalışma *Leviathan*'ı doğrudan doğruya bir siyasal teoloji eseri olarak ele almamakla birlikte, Hobbes'un devlete dair fikirlerini seküler kabul edip, dinle ilgili yazıp çizdiklerini ise yalnızca 'dönemsel bir polemik' olarak gören çalışmalara da mesafeyle yaklaşmaktadır. Böyle bir yaklaşım ilginç sonuçlar doğurmuştur. Bunun en yaygın sonucu, daha önce de bahsedildiği gibi, *Leviathan*'ın üçüncü (Hristiyan Bir Devlet Üzerine) ve dördüncü (Karanlığın Krallığı Üzerine) kitaplarının önemsiz görülmesi olmuştur.⁸⁰ *Leviathan*'ın birinci ve ikinci kitaplarının belirli bir düzeyde güncelliği korudukları düşünülürken, üçüncü ve dördüncü kitaplarının yazarın yaşadığı döneme özgü olduğu düşüncesi yaygın düşüncelerden biridir. Oysa, bu tezin iddialarından biri de *Leviathan*'ın üçüncü ve dördüncü kitaplarının birinci ve ikinci kitaplarından ayrılmayacağı ve eserin mutlak bir bütünlüğü haiz olduğu yönündedir.⁸¹

Yukarıda anılan yaygın düşünceleri kendi içinde bile çürütmek mümkündür. Hem doğa yasalarının hem de devletin oluşumu tümüyle saf seküler⁸² bir perspektiften değerlendirildiğinde birçok tutarsız görüşle sonuçlanmaktadır. Buna verilecek en bariz örnekler, doğa yasaları ve sözleşme düşüncesidir. Doğa yasaları her ne kadar tümüyle

⁸⁰ Bu yaklaşıma bir örnek vermek gerekirse, Bkz. Cihan Deniz Zarakolu, **Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi**, İstanbul: Belge Yayınları, 2013.

⁸¹ Yaklaşımımızı destekleyen argümanlar bulabildiğimiz çalışmalardan yalnızca birini burada anmak gerekirse, Bkz. Jon Parkin, **Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700**, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007; Paul Dumouchel, "Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion", **Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture**, C. 2, S. 1, 1995, ss. 39-56; S. A. State, "The religious and the secular in the work of Thomas Hobbes", James E. Crimmins (ed.), **Religion, secularization, and political thought: Thomas Hobbes to J.S. Mill**, London ; New York: Routledge, 1989.

⁸² Edwin Curley de bu konuya dikkat çekmiştir. Bkz. Curley, Edwin. "'I Durst Not Write So Boldly' or, How to Read Hobbes's Theological-political Treatise." *Hobbes e Spinoza, Scienza e Politica*, 1992, s.497-593.

akılla temellendirilmiş gibi gözükse de, ikinci doğa yasası doğrudan Kutsal Kitap'a atıfta bulunmaktadır: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.⁸³ Sözleşme düşüncesi de, toplumların Tanrı'larıyla yaptıkları sözleşmeleriyle yapısal ortaklıklar içermektedir. Hobbes'un, belirli yerlerde *contract* yerine *covenant* sözcüğünü tercih etmesi bir tesadüf değildir.⁸⁴ Tüm bunların dışında, Martinich'in de gösterdiği gibi⁸⁵, Tanrı nosyonunun kendisinin *Leviathan*'ı anlamak bakımından özel bir yeri olduğu iddiası oldukça güçlü iddialardan biridir.

Leviathan'da Tanrı meselesi üzerine kapsamlı bir literatür mevcuttur. Az önce anılan Martinich'in çalışmasına ek olarak, anmayı burada gerekli gördüğümüz bir başka çalışma Dietrich Schotte'nin 2013 tarihli *Die Entmachtung des Gottes durch Leviathan (Tanrı'nın Leviathan aracılığı ile güçsüzleştirilmesi)*'dir.⁸⁶ Schotte modern devletin egemenlik anlayışının oluşumunu, yani *Leviathan*'ı, Tanrı'nın güçsüzleştirilmesine paralel bir süreç olarak görmektedir. Ona göre, modern devletin teorik inşası ancak Tanrı'nın sahip olduğu düşünülen güçlerinin elinden alınmasıyla mümkün olmuştur. Bu aslında, klasik sekülerleşme teorisinin temel varsayımlarını olumlayan bir yaklaşım olarak okunmaya açıktır. Bu yaklaşıma göre, devlet Tanrı'yı yerinden etmiş ve onun tahtına kurulmuştur. Oysa, Tanrı düşüncesinin *Leviathan*'ın inşasında çok karakteristik bir yeri bulunmaktadır. Az önce bahsedilen Martinich'in çalışması bunun için iyi bir örnektir. Buna göre, Tanrı'nın güçsüzleştirilmesinin aksine, Tanrı fikrinin çok daha

⁸³ “Başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap”. Ya da “Sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkalarına yapma.” Hobbes bunun aynı zamanda “tüm insanlığın yasası” olduğunu belirtir. Bu husus Hobbes bölümünde ilgili dipnotta ayrıca incelenmiştir.

⁸⁴ Bu konuyla ilgili olarak bkz. Marin Terpstra "A Political Theology of an Absent God", **Looking Beyond?: Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics**, Ed. Stoker ve van der Merwe, Leiden, The Netherlands: Brill, 2012, s. 361-377; Jürgen Moltmann “Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times”, **Scottish Journal of Theology**, 47(1), 1994, s. 19-42.

⁸⁵ A. P. Martinich, **The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 136-50, 161-85.

⁸⁶ Dietrich Schotte, **Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion**, Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 2013.

güçlü hale geldiğini savunan görüşler de mevcuttur ki;⁸⁷ Tanrı kavramının *Leviathan* metnindeki kullanımlarının oynadığı rol düşünüldüğünde bu iddialar da pek yabana atılabilir cinsten değildir.

Burada bahsedilen ve daha sonra da metnin içinde atıfta bulunulan tüm diğer kaynakların hangi yöntemsel yaklaşımla seçildiğine dair bu girizgahın ardından, modern devlete giden düşünsel süreçte kutsallık, dinsel ve siyasallık arasındaki sorunsalın nasıl kurulduğuna dair tartışmaya geçebiliriz.



⁸⁷ Jacob Taubes (ed.), **Religionstheorie und politische Theologie: Der Fürst dieser Welt Carl Schmitt und die Folgen**, München: Fink, 1987.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİR YÖNTEM OLARAK SİYASAL TEOLOJİNİN İNŞASI

1.1. Yasa- Uygulama İlişkisi Bakımından Kutsal ve İktidar

Cemal Bali Akal *İktidarın Üç Yüzü* adlı eserinde siyasal iktidar olgusunu tüm farklı toplum tiplerini kapsayacak şekilde Yasa-Uygulama ilişkisi olarak ele almaktadır.⁸⁸ İster devletli isterse de devletsiz olsun, her toplum bir Yasaya ve bu yasaya bağlı olarak yaratılan uygulamalara sahiptir. Uygulamalar kim tarafından icra edilirse edilsin -ki bu yöneten/yönetilen ayrımının ortaya çıktığı toplumlarda yönetici tarafından; bu ayrımın ortaya çıkmadığı toplumlarda da toplumun tüm üyeleri tarafından- , Yasanın gösterdiği veya öngördüğü şekillerde yapılır. Bir başka ifadeyle, ilke ve bu ilkeye bağlı olarak ortaya çıkan uygulamalar, siyasal iktidar olgusunun tüm toplum tiplerine ait olan evrensel bir olgu olduğunun bir işareti olarak görülmelidir. Siyasal iktidar olgusunu, Yasa-Uygulama ilişkisi perspektifinden ele almak, insanlık tarihinin farklı dönemlerinde rastlantısal bir biçimde ortaya çıkan devletli toplumlarla devletsiz toplumlar arasında sürekliliği gözetken ortak bir değerlendirme kriteri oluşturulmasını da sağlar.

Toplumların Yasa-Uygulama ilişkisini nasıl konumlandırıdıklarına baktığımızda ise çok kabaca ikili bir ayrımın olduğu söylenebilir: Bir yanda Yasasının kaynağını kendi dışında (manevi: Atalar, Tanrılar Tanrı, Din vb.) konumlandıran toplumlar; diğer yanda ise kendinde (dünyevi: Ulus) konumlandıranlar. Yasanın kaynağının topluma ‘dışsal’ olması, onun kutsal ve dokunulmaz niteliğini göz önüne serer. Gerek *Eksen*

⁸⁸ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost, 2005.

Çağı’nda (*Achsenzeit*)⁸⁹ tarih sahnesine çıkmış olan “erken devletler”⁹⁰ gerekse de devletsiz ilkel topluluklar, Yasa’nın bu türden dışsallığına örnek olarak gösterilebilir. Rönesans ve Reform hareketleri sonucunda, Avrupa’da modern devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte, yasanın dışsallığına dair bahsi geçen kurgunun değiştiği düşünülmüştür. Buna göre, modern devletler, kaynaklarını artık aşkın ve aşkınlığı ölçüde dışsal bir kaynaktan değil, dünyevi bir doğal hukukta (sözleşmede, halkta, ulusta vb.) bulmaktadırlar. Manevi-dünyevi ayrımın kendisi yasanın kaynağı meselesine dair öncelikle laiklik kavramını akla getirecektir; ancak yasanın kaynağının dışarıda veya içeride olması, toplumların demokratiklikleri, eşitlikçilikleri vb. diğer konularda doğrudan bir değerlendirme yapmamıza müsaade etmeyebilir. Bu değerlendirmeye izin vermediği gibi, sadece yasanın kaynağına bakarak, doğrudan doğruya toplumun bölünmüş olup olmadığı (yöneten-yönetilen ayrımının oluşması vb.) hakkında da fikir edinemeyebiliriz. Ancak bu durum yine de, toplumun Yasanın kaynağını manevi olandan dünyevi olana taşıma girişiminin demokratik ve eşitlikçi değerini azaltmaz.⁹¹

İktidarın ilkesi ve uygulaması ayrımı, bir başka ifadeyle, *Auctoritas* ve *Potestas* arasındaki ayrım meselesi Ortaçağ siyasal düşüncesinde belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. İmparator vs. Papa-Kilise, Kral vs. Papa-Kilise ilişkilerinde somut hale gelen bu çatışmanın konusu; genel olarak ilkenin, bir başka ifadeyle Yasa’nın kaynağı

⁸⁹ Karl Jaspers’in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*’de şekillendirdiği bir kavram olan Eksen Çağı, kabaca MÖ 800-200 arasına tarihlenir. Geniş bir coğrafi alanda, felsefi ve teknik anlamda bu dönemde ortaya çıkan gelişmelerin insanlık tarihinin seyri açısından spesifik bir önem arz ettiği vurgulanır. Jaspers’in öne çıkarttığı bu kavram; dinsel, siyasal ve kutsal dönüştürme bakımından günümüzde hala büyük bir ilgiye mazhurdur. Bkz. Hans Joas and Robert N. Bellah (Ed.), (2012), *The Axial Age and Its Consequences*, Belknap Press, 2012; Jan Assmann, *Achsenzeit : eine Archäologie der Moderne*, München: C.H.Beck, 2018.

⁹⁰ Claessen, Henri J. M. and Skalnik, Peter. *The Early State*, Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2011.

⁹¹ Yasa’nın kaynağının ele geçirilmesi, bir başka ifadeyle, toplumun kendi varlık nedenini Tanrı’dan değil de, halk/ulustan alıyor olması ve bu sayede de toplumun genelinin temasına “teorik” olarak açık hale gelmesi hiç kuşkusuz eşitlikçi ve demokratik bir adım olarak değerlendirilmelidir. Bu haliyle de, modern demokrasi kuramının vazgeçilmez bir unsurudur. Ancak sadece bu değişimin kendisi tek başına ne eşitlikçiliğin ne de demokratikliğin bir güvencesi olmaktadır. Bu noktada akla, hiç kuşkusuz, Batı’nın “laik” olmayan demokratik monarşileri ile “laik” olan ancak demokratik ol(a)mayan cumhuriyetleri karşılaştırmak gelecektir. Ayrıca Karş. Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 355.

üzerine değil; daha çok uygulama (*potestas*) üzerinedir. *Potestas* üzerindeki tartışma, kaynağının Tanrı olduğu kabul edilen (ve bu şekliyle kutsal olup olmadığı bir tartışmanın konusu olmayan) iktidarın kimin tarafından, hangi sınırlarla kullanılacağı üzerindedir. Bu noktada öne çıkan tartışma, kralın *potestas*a sahip olduğu dünyevi alanın nasıl belirleneceği sorunudur. Hem kralın/imparatorun hem de papanın/kilisenin hangi meselenin dünyevi alana ve hangi meselenin manevi alana ait olduğuna dair iddiaları mevcuttur. Kimin hangi alanda ne kadar tasarruf hakkına sahip olduğu sorunu, bilindiği üzere, çoğunlukla düşünsel bir tartışmanın kazanısıyla değil, iktidar mücadelesi ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. *Potestas* meselesinin diğer yönünü teşkil eden *Auctoritas* konusunda ise, *Non est potestas nisi a deo* (Tanrıdan gelmeyen hiçbir iktidar yoktur)⁹² ilkesi sorgusuz sualsiz kabul edilmiş gibidir ve bu çerçevede de iktidarın kaynağının Tanrı olup olmadığı meselesi doğrudan doğruya sorunsallaştırılmaz. Fakat *potestas* meselesi bir alanlar sınırı olarak tartışıldığından, takdir edileceği üzere, doğrudan doğruya bir egemenlik tartışmasını gündeme getirmektedir ve bu haliyle *Auctoritas*'ın nasıl yorumlandığı meselesine bağlı hale gelmektedir. Bir başka ifadeyle, kaynağı Tanrı olan *Auctoritas*'ın, yani iktidarın ilkesinin kime verildiği ve nasıl verildiği önemli bir tartışma konusu olmuştur.⁹³

Non est potestas nisi a deo sözünün kendisinden rahatlıkla çıkarsanacağı üzere, iktidarın kaynağına dair bir şüphe yoksa da, kime, ne şekilde verildiğine dair esaslı bir

⁹² Kutsal Kitap'ta bu emir *Romalılar* 13:1-7'de geçmektedir: “Herkes baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrıdan gelmeyen (hiçbir) iktidar yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. 2 Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. 3 İyilik edenler değil, kötülük edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin, öyleyse iyi olanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. 4 Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor. 5 Bunun için, yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. 6 Vergi ödemenizin nedeni de budur. Çünkü yöneticiler Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. 7 Herkese hakkını verin: Vergi hakkı olana vergi, gümrük hakkı olana gümrük, saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin.” Bkz. www.incil.info/daki çeviri düzeltilerek aktarıldı.

⁹³ Buna dair çözümlemelerin de, incelikli teolojik mülahazalara bağlı olduğu açıktır. Konuyla ilgili detaylı örnekler için, Bkz. Ernst Kantorowicz, **The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology**, Princeton: Princeton University Press, 1957.

tartışma mevcuttur. Kime verilmiştir bu iktidar? Kilise'ye mi, İmparator'a mı? Tanrı'dan doğrudan doğruya Krala mı verilmiştir? Yoksa Tanrı'dan halk aracılığıyla mı Krala⁹⁴ sunulmuştur? soruları bu tartışmanın merkezini oluşturacaktır. Görüldüğü üzere, mevzubahis sorular, Yasa-uygulama ilişkisine dair sorular olup, Tanrı'dan gelmeyen iktidar yoktur ilkesi açısından bakıldığında, Tanrı'nın ve ondan gelen iktidarın kutsallığına dair bir sorunsalı barındırmamaktadır. Ancak Tanrı'dan gelen iktidarın, kim tarafından ve ne şekilde kullanılacağı sorunu, *potestas* sahibi aktörlerin kutsalla olan ilişkilerinin nasıl konumlandırıldığıyla doğrudan doğruya bağlantılıdır. Tarihsel süreçte Avrupa'nın yaşamış olduğu değişimler sonucunda, ortaya çıkan güç ilişkilerine göre cevaplar ve yanıtlar değişecek; XVI. ve XVII.yüzyıllara gelindiğinde düşünsel ve somut çatışma, kralcı tezler lehine çözümlenmiş gibi görünecektir.

Ortaçağ siyasal düşüncesi hakkında burada ifade edilenlerin siyasal iktidara dair bir tartışmaya değindikleri açıktır ancak bunların Batı Ortaçağ siyasal düşüncesinin ana hattını oluşturduğu gibi bir iddiayı öne sürmek ise absürt olur. Çok geniş bir zaman dilimi ve coğrafyayı kapsıyor olması nedeniyle, genel geçer ana tartışma hatlarını belirlemek bile çok kolay değildir.⁹⁵ Her şeyden önce, Batı siyasal düşüncesinin genel hatlarıyla, Eski ve Yeni Ahit ile Antik Yunan felsefesi ve Roma Hukuku geleneği⁹⁶ ile harmanlanmış çok sayıda kavram ve ilişki ağlarından oluşmuş olduğunu biliyoruz. Buna ek olarak, Germen kavimlerinin kabileci-pagan kültüründen gelen eşitlikçi reflekslerinin, diğer düşünce gelenekleriyle karmaşık bir ilişkisinin olduğunu da anmak

⁹⁴ Aquinolu Thomas'a atfedilen bu formül hatırlanacak olursa: "Omnis potestas a deo sed per populum." Bkz. Marc Ortolani, "Introduction: Le peuple, du mot à la chose. Quelques jalons dans l'histoire des idées politiques", **Cahiers d'études romanes**, S. 35, 2017, s. 21-39. Karş. Akal, 2005, s.79.

⁹⁵ Böyle biri girişimin önemli örneklerinden biri için Bkz. Otto von Gierke, **The Political Theories of the Middle Age**, Cambridge: Cambridge University Press, [1903] 1913.

⁹⁶ Bkz. Michael Hoelzl, Graham Ward, **Religion and Political Thought**, London; New York: Continuum, 2006, s. 2-3, 9.

gerekecektir.⁹⁷ İki Kılıç Kuramı⁹⁸ gibi Katolik Kilisesinin feodal siyasal birimlerle olan ilişkisine dair kuramların yanında, örneğin Doğu Roma İmparatorluğu'nun siyasal geleneğinin de⁹⁹, Batı siyasal düşüncesi geleneğine dahil edilmesi gerekmektedir. Papalık kurumunun bulunmadığı, İmparatorun hem dünyevi alanda ve hem de ruhani alanda en üstün yetkilere sahip olması, (en yüksek rahip olarak *pontifex maximus*¹⁰⁰ unvanını üstlenmesi) önemli bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern laik devlet düşüncesinin oluşma sürecindeki düşünsel mücadelelere bakıldığında da, *sezaropopizm*¹⁰¹ olarak da bilinen bu geleneğin etkisi göz ardı edilecek gibi değildir. Nitekim, Doğu Roma siyasal düşüncesinin, modern laik devletin inşasında Katolik Kilisesi'nin siyasal iktidar iddialarına karşı seferber edildiğini öne süren görüşler de mevcuttur.¹⁰²

Önce Kral-Devlet, ardından da Ulus-Devletlerin tarih sahnesine çıkmalarıyla sonuçlanacak olan çatışmalar, modern laik devletin doğuşunu ifade eder. Yasa ve

⁹⁷ Yine Gierke'nin bir başka çalışması buna örnek gösterilebilir. Bkz. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. 4 Bände. Berlin 1868, 1873, 1881, 1913.

⁹⁸ Kurama dair incelemelerden bazılarını anmak gerekirse: Bkz. Otto von Gierke, **Political Theories of the Middle Ages**, çev. Frederick William Maitland, Cambridge: Cambridge University Press, 1913, s.13; James Greenaway, **The Differentiation of Authority: The Medieval Turn Toward Existence**, Catholic University of America Press, 2012, <https://doi.org/10.2307/j.ctt2852ns> ;

⁹⁹ Bkz. Grzegorz Leopold Seidler, **Bizans Siyasal Düşüncesi**, çev. Mete Tunçay, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No.451, 1980.

¹⁰⁰ Pontifex sözcüğünün etimolojisine bakıldığında yaygın kabul edilen anlamının köprü kuran-yapan (pons-fecere) olması, bu köprünün çok büyük olasıkla tanrılar ile insanlar arasında kurulan bir köprü anlamına geldiği düşünülmektedir.

¹⁰¹ Bilinen ilk kullanımı (*Cäsaropapismus*) Justus Henning Böhm'e (1674-1749) ait olan bu kavrama, Max Weber de çalışmalarında yer vermiştir. Bu kavram, kilise ile devlet ayrımının olmadığı ve devlet başkanının aynı zamanda kilisenin de başı olduğunu göstermek üzere kullanılmıştır. İlk kez Roma İmparatoru Augustus *pontifex maximus* ünvanını üstlenmişti. Bu dönemde henüz Hristiyanlık resmi din haline gelmemişti; Augustus'un yüklendiği bu sıfat, Tanrıya atfedilen sıfatları da barındırdığından imparatorluğun içinde yaşayan Hristiyanlar ise çok şiddetli bir biçimde reddediyorlardı. Ancak sezaropopizm kavramı özellikle Doğu Roma İmparatorluğu'nda İmparatorun üstlendiği dini yetkilere işaret etmektedir. Doğu Roma'da imparator aynı zamanda en yüksek eklesiyastik otoriteye sahipti. 1534 yılında İngiliz Parlamentosundan geçen *Pact of Supremacy Act* ile Kral VIII. Henry aynı zamanda Anglikan Kilisesi (*Ecclesia Anglicana*)'nin de başı ilan edilmişti. O nedenle bu yasa sonrasındaki durumla sezaropopizm kavramı arasında analogi kurulmasına da rastlanır.

¹⁰² Örneğin Bkz, Thea Cervone, **Sworn Bond in Tudor England**, MacFarland Company: North Carolina, 2011.

uygulama arasındaki ilişki, modern bir kurgu olan egemenlik kavramı ile kurulur.¹⁰³ Modern egemenlik öncesinde, kutsal Yasa odağı ile dünyevi güç birbirinden ayrı ayrı düşünülen yapılanmalarken, modern egemenlik kuramı yasa ve uygulama ilişkisinin bir elde toplanmasına karşılık düşer.¹⁰⁴ Bu bir elde toplanma işlemi, bir başka ifadeyle *Auctoritas* ile *Potestas*'ın biraraya gelmesi, özellikle ve öncelikli olarak Kral-Devleti akla getirir. Yasa ve uygulama ilişkisini birbirine dışsal bir şekilde düşünme alışkanlığı, Kral-Devlet kurgusunun karşısına Ulus-Devlet kurgusunu getirecektir. Bu kurgu, siyasal olan ile kutsal olan arasındaki ilişkiyi yeniden konumlandırmaya çalışan bir kurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsal olan devlet değil, devlete varlık sebebini veren ulus olmalıdır. Çünkü o Yasa'nın kaynağı olacaktır.¹⁰⁵ Böylelikle *Auctoritas*'ın ulusa ait olduğu, uygulayıcının ise modern devlet aygıtı olarak belirlediği bir kurgu ile *potestas*'ın sınırları tayin edilmek istenmektedir. Bu Ulus-Devlet kurgusu, Kral-Devletin dünyevi alanda temellendirilen monarşist idealine üretilen ve yine dünyevi alanda temellendirilen cumhuriyetçi bir yanıt olarak da düşünülebilir. Kral-Devletin monarşist ve monist perspektifine karşı gösterilen bir tür cumhuriyetçi-demokratik refleks... Bu refleksin amacı, az önce ifade edildiği gibi, Yasa'nın kaynağının ulusa, uygulamasının devlete verildiği böylelikle de yeniden bir tür dışsal Yasa inşa etme girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu girişimin öncelikli amacı, Yasa ve uygulamanın bir elde toplanmasının yaratmış olduğu denetimsiz iktidarın önüne geçmektir. İlk olarak XVI.yüzyılda Niccolo Machiavelli'de beliren¹⁰⁶, ancak daha eksiksiz bir tanımına

¹⁰³ “Devletli toplum da, egemenlik adı verilen modern bir kurguyla, dünyevi bir alanda, Yasa ve uygulama arasındaki ilişkiyi ya da siyasi iktidar ilişkisini kuracaktır. Elbette bu ilişki o güne kadar görülmedik bir tekçilik içermektedir: Devlet her şeyden önce Bir'dir; farklı güç odaklarına yanında yer vermeyen tek güç... Oysa devlet öncesi yapılanmalar, en azından, kutsal Yasa odağıyla dünyevi güç odağını ayrı ayrı düşünen yapılanmalardı.” Bkz. Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 2005, s. 15.

¹⁰⁴ Bu bir elde toplanma işleminin kendisi akıllara kutsallığın akıbetinin ne olduğu sorusunu da beraberinde getirir. Çünkü modern laik devletin kendisini(kendi varlık sebebini) hiç olmazsa, Katolik Kilisesi'nin Tanrısı'nın aşkın kutsallığından kurtardığı düşünülebilirse de, tüm kutsallıklardan kendisini azade kıldığını düşünmek zordur. Tezin ilerleyen sayfalarında da gösterileceği üzere siyasal olanla kutsal olan arasındaki bağın sıkı bir biçimde devam ettiğini düşünmekteyiz.

¹⁰⁵ Yasa'nın kaynağı ulus olmalıdır çünkü ileride açıklanacağı üzere, yasal olana inanç Yasa'yı yapana olan inançtan gelmektedir.

¹⁰⁶ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost, 2005, s.16.

XVII.yüzyılda Thomas Hobbes’la ulaşılan; kurulduğı anda ve yalnızca kendi kendine referansla meşruiyetini ilan eden iktidar yapılanmasının sınırsız iktidarına sınır getirme girişimini Batı siyasal düşüncesindeki cumhuriyetçi düşüncede buluruz.¹⁰⁷ Ortaçağ’ın *respublica*’sından *state*’e geçerken¹⁰⁸, tüm dünyevi ve ruhani sınırlamalarından kurtulma çabasında olan modern laik devlete nasıl bir sınır getirilebilir? Kurulduğı sınırlar içinde kendinden başka güç tanımayan, bu sınırlar içinde “en üstün güç”¹⁰⁹ olan ve “istisna haline karar veren”¹¹⁰ egemenin sınırsız gücüne karşı; çeşitli norm ve kurumlar harekete geçirilir.

Bu norm ve kurumlar içinde öncelikli olarak dikkat çeken ise sözleşme düşüncesi olacaktır. Machiavelli’yi tam anlamıyla moden egemenlik kurgusuna götüremeyen eksiklik, Jean Bodin’le giderilecektir. Bu eksiklik egemenlik kavramı ve egemenliğin sürekliliğidir. Ancak Bodin’de karşımıza çıkan egemenlik kavramında da bir eksiklik mevcuttur ve bu eksiklik de sözleşme düşüncesidir. Akal’a göre, bu eksikliğe yanıt ilk olarak Francisco Suarez tarafından sunulur. Suarez’le birlikte egemenliğin hiçbir özel bireyin (kralın) tekelinde bulunamayacağı ve ortak bir iradeyle beliren rıza ile oluşması gerektiği düşüncesi gündeme gelecektir.¹¹¹ Suarez, her ne kadar rıza düşüncesini kralın egemenliği karşısına koysa da, yasa yapma gücünü tümüyle dünyevi bir alanda kuramsallaştırmayı savunamaz; çünkü bu onu dışsal Yasa odağı olan Papalığı ve Yasanın tanrısallığını inkara götürecektir.¹¹² Suarez’in Katolik Kilisesi’ne

¹⁰⁷ Quentin Skinner, **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2018.

¹⁰⁸ Jean-Pierre Brancourt, “Estat’lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi”, **Devlet Kuramı**, (Der.) Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 177-93.

¹⁰⁹ “Romalıların Majestas dediğı egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üzerindeki en üstün, mutlak ve sürekli güçtür.” Bkz. Jean Bodin, **The Six Books of a Commonwealth**, (ed.) K. D. MacRae, Cambridge MA: Harvard University Press, 1962, s.84.

¹¹⁰ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2005; Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006.

¹¹¹ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s.17.

¹¹² Schmittçi bir perspektiften değerlendirilecek olursa, modern egemenlik kuramının teolojisi bu düşünsel katkılarla inşa edilmektedir denilebilir.

karşı ileri süremeyeceği bu itirazı, Britanya Adası'ndan Karga lakaplı Malmesbury'li tutkulu bir biçimde dile getirecektir.

Bu itirazın sahibi, bu çalışmanın ana sorunsalının da odak noktasında bulunan Thomas Hobbes'tur. O skolastik düşünceye karşı yürüttüğü mücadele ile, Suarez'in yapamadığını da yapacak ve Yasanın yaratıcısını dünyevi egemen olarak kurguladığı, Latincesi *Civitas* olan Devleti (*State*) yani *LEVİATHAN*'ı¹¹³ ilan edecektir. “Yasayı hakikat değil, otorite yapar”¹¹⁴ diyerek, egemen devletin karşısına çıkarılacak olan norma bağlı her türlü sınırlamayı reddedecektir. Cumhuriyet düşüncesinin değil ama cumhuriyetçi düşüncenin sıkı bir muhalifi¹¹⁵ olan Hobbes, güç arzusu peşindeki bireylerin birbirine karşı savaşının var olduğu doğa durumundan, barış durumu olan sivil duruma geçiş sonrasında bir meclisin de egemen olabileceğini kuramsal olarak onaylar ancak tercihini kesinlikle monarşinin sunduğu avantajlardan yana kullanır. Monarkın egemenliğini dönemin monarşi yanlılarının tersine, dönemin popüler düşüncesi olan “Kralın Tanrısal (İlahi-Kutsal) Hakkı (*Divine Right of the Kings*)”¹¹⁶ndan değil de¹¹⁷, doğal hukuk ve sözleşmeden türetmesi nedeniyle tabiri caizse ne

¹¹³ Hobbes, L, s. 17; Hobbes, LC, Introduction: 1 s. 3.

¹¹⁴ “Sed Autoritas non veritas facit legem” Bkz. Thomae Hobbes, Opera philosophica quae latine scripsit omnia : in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, Cilt III, s. 202. Karş. Schmitt, SK, s. 159; Schmitt, **Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes**, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938, s. 82 ; Ayrıca, Dietrich Schotte, “Auctoritas, Non Veritas, Facit Legem!: Zur Angeblichen Politischen Theologie in Thomas Hobbes' Leviathan”, **Deutsche Zeitschrift Für Philosophie**, C. 57, S. 5, 2009, s. 709-24, doi:10.1524/dzph.2009.57.5.709.

¹¹⁵ Quentin Skinner, **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2018 ve bu konuda Skinner'le aynı fikirde olan bir diğer Hobbes uzmanı için bkz. A. P. Martinich, **Hobbes: A Biography**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

¹¹⁶ “The Divine Right of the Kings” Kralların egemenliklerinin kaynağını doğrudan doğruya Tanrı'dan aldıklarını savunan görüştür. Örneğin, Kral James *The True Law of Free Monarchies* (1598)'de egemenlik hakkını bu şekilde savunmuştur. Bkz. Michael Hoelzl, Graham Ward, Religion and Political Thought, s. 14-15. Konuyu daha derli toplu bir biçimde tartışan ve düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan isim, XVII. yüzyıl düşünürü olan Sir Robert Filmer'dır. Filmer'ın düşüncelerinin kapsamlı bir sunumu ölümünden sonra yayımlanmış olan meşhur eseri *Patriarcha or The Natural Power of the Kings* (1680)'de bulunur. Ayrıca, Filmer Hobbes'un düşüncelerine karşı çıktığı bir eser de kaleme almıştır. Bkz. Robert Filmer, “Observations on Mr Hobbes's Leviathan”, Rogers, G. A. J., Robert Filmer, George Lawson, John Bramhall, and Edward Hyde Clarendon, **Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes**. Bristol, England: Thoemmes Press, 1995.

¹¹⁷ Bkz. Jeffrey Abramson, **Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012, s. 215-6.

İsa'ya ne de Musa'ya yaranabilmiştir. Diğer taraftan, kimilerince¹¹⁸ devleti tümüyle pozitivist bir açıdan düşünen ve dünyevi bir zemine oturtan Hobbes'un, devleti kuramsal bir zeminde temellendirirken kullanmış olduğu teolojik malzemenin ne tür bir dünyevilikte anlamlı olduğu sorusu da meşru ve manidar bir soru haline gelmektedir. Bu soru, bizi Hobbes'un *Leviathan*'daki devlet ve egemenlik kurgusunda, siyasal olan ile kutsal olan arasındaki ilişkinin nasıl ele alındığına odaklanmaya götürecektir.

Toparlayacak olursak, modern laik devlet öncesinde Tanrısallıkla temellendirilen Yasanın kutsallıkla olan bağı sorgulanmazken, laik devletin kutsallıkla olan ilişkisi ise tartışmalıdır. Sekülerizmin küçümsenemez zaferinin bir sonucu olarak, modern devletin varlık sebebinin laik bir biçimde temellendirilmesi, çoğu zaman hem Tanrısallıktan hem de kutsallıktan arınma olarak düşünülegelmiştir. Bu çalışmada, Tanrısallıktan arınma ile kutsallıktan arınmanın aynı şey olamayacağını ifade etmekteyiz.¹¹⁹ Bu da, tanrısallıktan arındırılan modern laik devletin kutsallıktan arınmamış olduğunu ve yeni seküler kutsallıklar üretmek durumunda olduğunu ileri sürmek anlamına gelecektir. Bu iddiayı tezin ilerleyen bölümlerinde tartışacağız ancak burada kısaca kutsal ile iktidar arasındaki ilişkinin soykütüğüne çok kısaca bakmamız gerekecektir.

1.1.1. Kutsal-İktidar-Anlam Borcu

Yasanın en kritik özelliği kutsal bir nitelikte donatılmış olmasıdır. Yasanın kurucu bir ilke olarak kabulü onun kutsal olarak tanınması sayesinde mümkündür. Kutsallık Yasanın temel bir niteliği olduğu için, farklı toplum tiplerinin tümünde Yasa-

¹¹⁸ Ağaoğulları'nın bu fikirde olduğunu daha önce işaretlemiştik.

¹¹⁹ Karş. Ivan Strenski, **Why Politics Can't Be Freed from Religion**, Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, s. 124,

Uygulama ilişkisi bulunduğundan kutsallık unsuru bu meselenin doğrudan doğruya bir parçası haline gelir. Yasanın “kurucu ilke”¹²⁰ olarak kabulü, onu siyasal olan ile birlikte düşünülebilir hale getirir. Çünkü siyasal olanın kurucu bir özelliği vardır.¹²¹ Siyasal olanın kurucu¹²² niteliği kimliksiz yığınları, kalabalıkları; bir ilke etrafında birleştiren ve temsil edilebilen bir kolektif haline getirir. Bu birleşme ilkenin kutsal kabul edilmesiyle mümkündür. Bir önceki başlıkta daha çok kutsal kabul edilen Yasa’nın düşünülme ve kurgulanma şekline¹²³ odaklanmıştık. Bunu akılda tutarak, uygulama kısmına genel olarak baktığımızda ise karşımıza kabaca şöyle bir tablo çıkmaktadır. Bir tarafta, Yasa’nın dışsal olduğu ve uygulama gücünün bir bütün halinde topluluğun kendisinde bulunduğu, bu yönüyle bir bölünmeye uğramamış, *bölünmemiş ‘öndersiz toplumlar’* ve “*güçsüz önderli toplumlar*”, diğer tarafta ise uygulayıcı güce topluluğun içinden belirli bir kesimin sahip çıktığı ve güçlü önderlere sahip olan; bu haliyle de artık *bölünmüş* olan ‘*güçlü önderli toplumlar*’¹²⁴ vardır. Öndersiz toplumlar ve güçsüz önderli toplumlar, kabaca, kabile demokrasileri¹²⁵ olarak da tanımlanabilirler. Topluluğun içinden hiçbir kişi, kesim, grup, küme vb. Yasa’yla özel, spesifik, ayrıcalıklı, nev-i şahsına münhasır bir ilişki kurma hakkını haiz değildir. Robert Bellah’ın *Religion in Human Evolution: From Paleolithic Age to the Axial Age*¹²⁶’de belirttiği gibi, toplumun

¹²⁰ Kurucu ilke kavramını Marcel Gauchet’ye atıfla kullanıyoruz. Bkz. Marcel Gauchet, “İlkelerde Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri”, **Devlet Kuramı**, Der. C. Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s.37.

¹²¹ Siyasal olanın kurucu özelliğine dair bir tartışma için, Bkz. Carl Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, Berlin: Duncker & Humboldt, [1932]1970; Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2006. Ayrıca, Bkz. Duygu Türk, **Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badio’da Etik ve Siyaset**, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

¹²² Kurucu iktidar ve sekülerleşme kapsamındaki bir tartışma için; Bkz. Lars Vinx, “Ernst-Wolfgang Böckenförde and the Politics of Constituent Power”, **Jurisprudence**, C. 10, S. 1, 2019, ss. 15-38, doi:10.1080/20403313.2018.1442257.

¹²³ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 21.

¹²⁴ Akal, bu toplumları aynı zamanda farklılaşmış ve kutsallaşmış siyasi iktidarlı olarak tanımlar. Bkz. Akal, İktidarın Üç Yüzü, s.358.

¹²⁵ Ronald M. Glassman, **The Origins of Democracy in Tribes, City-States and Nation-States**, 1st ed. 2017 Cham: Springer International Publishing : Imprint: Springer, 2017.

¹²⁶ Robert N. Bellah, **Religion in Human Evolution: From Paleolithic Age to the Axial Age**, Harvard Uni Press, 2011; Robert N. Bellah, **İnsan Evriminde Din: Eski Taş Çağından Eksen Çağına**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

bu açıdan sahip olduğu eşitlikçiliği¹²⁷ tehdit eden özneler (*türediler – upstarts*) aslında bir tür toplumsal iktidarla devre dışı bırakılırlar. Bir başka ifadeyle, buna cüret edebilecek kadar kibirli olan kimseleri engelleyecek gelenekler ve uygulamalar geliştirmişlerdir.¹²⁸ Yasa'nın kendisi de nitelik olarak, katı bir biçimde kutsal ve topluluğa dışsaldır. Hem Yasa hem de Yasa'ya bağlı olarak belirlenen düzenlemeler kesin bir şekilde topluluğa dışarıdan gelmiştir. Topluluk kendisinin dışında konumlandırılmış bir odağa bir tür *anlam borcu* atfetmiştir.¹²⁹ Bu odak ve topluluk arasına da aşılmaz bir mesafe koymuştur. Atalar kültü bunun en iyi örneklerindendir. Kurallar ataları tarafından belirlenmiş ve sabitlenmiştir, topluluğun yapması gereken tek şey bu kurallara sürekli olarak kulak vermek ve bu kuralları sıkı bir biçimde tatbik etmektir. Öndersiz toplum, güçsüz önderli topluma doğru bir farklılaşmaya sahipse, güçsüz önderin görevi de, topluluğun yasa ve kurallarını tekrar etmekten başka bir şey değildir. Fakat bu durum, topluluğun içinden birilerinin Yasa'yı tekrar etme dışında; Yasa' adına konuşmaya ve Yasa'yla adına konuşurken yeni kurallar üretmeye başlamasıyla ve iktidarın uygulamasını sahiplenmesiyle birlikte; bu gelişme o toplumu bölünmeye doğru götürür ve yöneten/yönetilen ayrımının oluşmasının ve kurumsallaşmasının önü açılır. Bir kişi, aile, soy, sınıf ya da küme adına Yasa'yla ayrıcalıklı bir ilişki kurduğunu iddia edenler çok çeşitlilik gösteren *güçlü önderli (bölünmüş) toplum* örneklerini oluşturacaklardır.

Yasa-uygulama ilişkisinde bahsi geçen değişimin diğer aşamasının, dışsal (ve tanrısal) Yasa'dan dünyevi yasaya olan dönüşüm (Kral-Devlet ve Ulus-Devlet)

¹²⁷ Bkz. Christopher Boehm, *Egalitarianism: Hierarchy in the Forest*.

¹²⁸ Pierre Clastres, **Devlete Karşı Toplum**, çev. Nedim Demirtaş, Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 2006. Bu uygulamalar “aynı zamanda bilinçli ve reaktif bir biçimde” devletin doğuşuna kaynaklık edebilmesi muhtemelen iktidar uygulamaları olarak da değerlendirilmelidir. Clastres'daki incelemeler ek olarak James C. Scott'un konuyla ilgili eserleri de bu tartışmaya katkı sunmuştur. Bkz. James C. Scott, **The art of not being governed: an anarchist history of upland Southeast Asia**, New Haven: Yale University Press, 2009; James C. Scott, **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance**, New Haven: Yale Univ. Press, 2000.

¹²⁹ Marcel Gauchet, **İlkelerde Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri**, s.42.

olduğunu belirtmiştik. Kral-Devlet ile Ulus-Devletler varlıklarını borçlu oldukları anlamlarını kutsal ve aşkın bir dışsallıkta değil; ulus biçiminde düşünülebilen ve yine kutsal olan dünyevi/içkin bir odakta bulmaktadırlar.¹³⁰ Bu şekilde karşımıza bir tür aşkınlık-içkinlik dikotomisi çıkmaktadır. Marcel Gauchet'ye göre, topluluğun kendine dışsal ve kutsal kurucu ilkesiyle kurmuş olduğu ilişkinin temel dolayımı *dinseldi*.¹³¹ Bahsi geçen bu dışsallık ilişkisi, bir başka ifadeyle topluluğun ilkesini dışarıya konumlandırması toplulukla ilkesi arasında bir mesafe ortaya çıkarmaktadır. Yasa'nın dünyevi bir alanda düşünülmesi, ilgili dolayım ilişkisinin dinsel değil, siyasal olmasına böylelikle de daha önce dinin bulunmuş olduğu bu alana; bu kez devletin yerleşmesiyle sonuçlanmıştır.¹³² Yasa'nın dışsal ve aşkın niteliği kendisini dinsel bir yüklemle ortaya koymaktadır. Yasasının kaynağını kendi dışında konumlandıran; öndersiz, güçsüz önderli ve güçlü önderli toplumların siyasal varoluşları aynı zamanda dinsel bir varoluşa karşılık gelmekteydi.¹³³ Marcel Gauchet'nin burada başvurduğu ve dinsel yerine siyasalın geçmesi şeklinde ifade ettiği değişim, siyasal olanla laik olan arasında kavramsal düzeyde sarsılmaz bir bağ kurmaktadır. Bu değişimi birbirlerinin yerini alan ve birbirlerini kovan olgular olarak değil de, *Janus*'un iki yüzü şeklinde görmek gerekmektedir. Siyasal olanla laik olan yerine kutsal arasında bir bağ kurulduğunda; yani tam da kutsal kavramının devreye sokulmasıyla, dinsel ve siyasal olan birbirinin yerini alan değil de, birbirlerine dönüşebilen¹³⁴ şeyler olarak da değerlendirilebilir bir hal alır.

¹³⁰ Daha öncesinde, ulus'un devleti sınırlandıran dışsal bir Yasa odağı olarak konumlandırılmaya çalışıldığını belirtmiştik. Dolayısıyla, ulusa atfedilen içkinliğin yine de dışsal bir içkinlik olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürebileceğimiz nedenlerimiz var gibi durmaktadır. Bu noktada sadece şu tespitle yetinebiliriz: Kutsal içkin ve aşkın olarak farklı biçimlerde kurgulanabilir. Ve görünen o ki, aslında Kral-Devlet'te dahi, Yasa ve Uygulama'nın biraraya gelmesi pek mümkün görünmemektedir. Bunu ileride daha detaylı bir şekilde tartışma olanağı bulabileceğimizi düşünüyoruz.

¹³¹ Aksi belirtilmedikçe vurgular tarafımıza ait.

¹³² Gauchet, *İlkelerde Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri*, s. 45.

¹³³ Karş. Ira Katznelson, Gareth Stedman Jones, *Religion and the Political Imagination*, Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2010.

¹³⁴ Karş. Ivan Strenski, **Why Politics Can't Be Freed from Religion**, Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, s. 6.

Siyasal olanın kurucu özelliği toplumsallığı yaratır ve bu durumda sosyal olan ile kutsal olanı da birlikte düşünmemiz gerektiğine dair bir kapı aralanır. Bu noktada dinsel varoluş meselesini biraz açmak gerekmektedir. Bugüne kadar hakkında bilgi sahibi olduğumuz toplumların tümünde dinsel olarak işaretlenebilen olgular¹³⁵ olduğu gözetildiğinde, dinsel varoluşun evrensel olduğu yönündeki tezler oldukça güçlü görünüyor.¹³⁶ Bu Emile Durkheim’ın “*İlksel Biçimler*”de¹³⁷ din ve toplumsallık arasında kurmuş olduğu ilişkiyi destekleyici bir durum olarak da düşünülebilir.¹³⁸ Dinsel inancın yüklemine toplumun kolektif bilincinin somutlaşması biçiminde kabaca formüle edilebilecek Durkheimcı tez, Rene Girard’a göre çağın en büyük antropolojik sezgisiydi.¹³⁹ Sosyallikle din arasında kurulan bu ontolojik ilişkinin¹⁴⁰ merkezinde kutsal olanı buluruz.¹⁴¹ Topluluğun kendi kolektif birliğine yönelmiş olan inancı

¹³⁵ Dinsel olanla ilişkilendirilen olgu ve davranışlar hiç kuşkusuz dinselliğin nasıl tanımlandığına bağlı olarak değişim gösterecektir. Ancak dinselliğin kavramsal düzeydeki içeriğine kutsallığı da dahil eden geniş tanımları hatırlandığında; dinle ilişkilendirilen olgu ve davranışların çeşitliliği oldukça artar. Bu çeşitliliğe rağmen; bunların en belirgin olanlarından biri, en basitinden en karmaşığına kadar tüm farklı toplumsal örgütlenme biçimlerinde görülen ve simgesel iletişim sayesinde mümkün olan kolektif imajinasyonlar etrafında bir araya gelme halidir.

¹³⁶ Nicholas Wade, **İnanç İçgüdüsü: Din Nasıl Ortaya Çıktı ve Neden Hala Var Olmaya Devam Ediyor?**, İstanbul: Say Yayınları, 2012; E. Fuller Torrey, **Beynin Evrimi ve Tanrıların Ortaya Çıkışı**, çev. Erkan Aktaş, İstanbul: Paloma, 2018.

¹³⁷ Émile Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris: Quadrige / PUF, 1912 ; Émile Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, çev. Karen E. Fields, New York, N.Y: The Free Press, 1995; Emile Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.

¹³⁸ Durkheim’a göre din inançlardan ve ritüellerden oluşur. İnançlar kozmosa dair düşüncelerden oluşurken, ritüeller de toplumsal yaşamı olumlayan eylemlerden oluşur. Bütün dinlerde, gündelik hayatın olağan akışını koruyan ve yeniden üreten kutsal varlıklar inancı vardır. Bu yaklaşımı kutsal ve profan ayrımı ile birleştirerek şöyle bir nihai tanıma varır: “Demek ki şu tanıma ulaşıyoruz: Bir din, kutsal, yani ayrı ve yasak sayılan şeylere ilişkin olan ve kendisine katılan herkesi “Kilise” (tapınak) denilen bir manevi topluluk durumunda birleştiren tutarlı inanç ve eylemler dizgesidir. (...) Çünkü din kavramının tapınak kavramından ayrı düşünölmeyeceğini göstermekle, dinin son derece ortaklaşa bir şey olduğunu ortaya koymaktadır” Bkz. Emile Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2010, s. 56-64, 76.

¹³⁹ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 113.

¹⁴⁰ Bazı araştırmacılar karmaşık sosyal ilişkiler geliştirmiş olan hayvanlarda da din olgusunun kökenlerini araştırmayı gerekli görmüşlerdir. Antropomorfik öğelerden arındırılmış bir dinsellik veya ön-dinsellik kavrayışının mümkün olduğunu düşünmektedirler. Özellikle ritüelistik davranışların ve sembolik iletişimin ön plana çıktığı bir dinsellik kavrayışı, evrimsel açıdan oldukça önem arz eden sonuçlara ulaşabilir görünüyor. Bkz. James B Harrod, “The Case for Chimpanzee Religion”, **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**, C. 8, S. 1, 2014, ss. 8-45, doi:10.1558/jsrnc.v8i1.8; Jane Goodall, “Primate Spirituality”, (Ed.) Bron Raymond Taylor vd. , **The Encyclopedia of Religion and Nature**, London ; New York: Thoemmes Continuum, 2005, s.1304-6.

¹⁴¹ Kutsal kavramı din kavramını genel olarak aşmaktadır ve kutsal, din kavramı tanımlanırken ona başvuru bir kavram haline gelmiştir. Karş. Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, çev. Ali Berkay, İstanbul: Alfa, 2017. Din kavramına yönelik bütünsel ve kapsamlı bir tartışma için, Bkz. Hent de Vries (ed.), **Religion: Beyond a Concept**, New York: Fordham University Press, 2008.

zorunlu olarak kutsallık halesiyle donatılarak; sosyalliği mümkün kılan kurallar ve ritüeller örgütlenir. Bu kural ve ritüeller yoluyla kutsal olan ile kutsal olmayan (profan) ayrımı da anlamlandırılır ve sosyalliğin (toplumsal yaşamın) kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyduğu gündelik yaşamın kademelendirilmesi sorunu çözüme kavuşturulur.¹⁴²

Emile Durkheim sosyolojinin modern toplumların karşılaşmış olduğu sorunları tespit edebileceğini ve bu sorunlara karşı çözümler sunabileceğini düşünüyordu. Durkheim, doktora tez çalışmasında modern toplumun temel sorunlardan biri olan iş bölümü¹⁴³ sorununa odaklanmıştı. Modern toplumun temel sorunlarına odaklanma konusundaki eğilimi onu -belki de- kaçınılmaz olarak din meselesi ile yüzleşmesi gerekliliğini doğurmuştu. Din geleneksel toplumdaki özellik ve işlevini modern toplumda kaybetmişti. Bu özellik ve işlev modern seküler toplumlarda başka unsurlar tarafından devralınmıştı. Peki din tümüyle ortadan kalkmış mıydı? Durkheim bu soruyu en doğru şekilde yanıtlamanın dinin kökenine inmekle mümkün olabileceğini öne sürmüştü. Çünkü modern toplumda din tarihsel birikimin etkisiyle defalarca değişime uğramış; birçok farklı toplumsal nitelikler ve görünüm kazanmıştı. Modern seküler toplum, ilkel toplumlardan günümüze bir evrim süreciyle oluşmuştu. Bu nedenle dinin modern toplumdaki niteliğini anlayabilmek için, tespit edilebilecek en ilkel topluma bakılmalıydı. Bu sayede, dinin özellikleri ve işlevi ortaya konabilirdi. Durkheim, bu tartışmayı yaparken modern toplumu anlamak için dinin evrensel yönünü kavramaya

¹⁴² Gündelik yaşamın kademelendirilmesi sorunu; gündelik yaşantıyı oluşturan bütün eylemlerin değerlerinin belirlenmesi sorunu olarak ifade edilebilir. Bir topluluğu oluşturan insanların gündelik yaşamlarını oluşturan eylemler bir değer sırasına göre şekillendirilir. Bu değer sırası kaçınılmaz olarak kutsal olan eylemler ve kutsal olmayan (profan) eylemler ayrımını doğurmaktadır. Modern seküler toplumlar için, daha az karmaşık görünen kutsal-profana ayrımı; 'ilkel' olarak nitelendirilen toplumlar için daha çok karmaşık görünmektedir; çünkü bu toplumlarda yaşamın tümü 'kutsal'la sıkı sıkıya örülmüş bir görünüm arz etmektedir. Bu durum beraberinde -çok kabaca- kutsallıklar arasında bir farklılaşmaya dönüşür. Böylelikle gündelik yaşam çok kutsal olan eylemlerden daha az kutsal olana doğru biçimlenir. Dolayısıyla burada kutsal olana dair de bir sonuç çıkar: O da kutsalın niteliğindeki yoğunlaşmanın farklı toplumsal ve/veya siyasal ilişkilere karşılık gelebileceğidir.

¹⁴³ Emile Durkheim, **De la division du travail social**, Chicoutimi: J.-M. Tremblay, [1893]2002; Emile Durkheim, **The Division of Labour in Society**, çev. W. D. Halls, Basingstoke: Macmillan, 1998.

çalışmıştı. Bu sayede, sekülerleşme olgusunun modern toplumlar için ne ifade ettiği daha isabetli bir şekilde tespit edilebilirdi.¹⁴⁴

Durkheim'ın konumuzla bağlantısı üzerine tartışmalar tezin ilerleyen bölümlerinde daha detaylı bir biçimde incelenecektir. Açık bir şekilde görülmektedir ki; Durkheim'ın da uğraştığı dinsel varoluş meselesinin, kutsal-profan ayrımının sosyal olanın ontolojisindeki özelliğinin siyaset felsefesi ve siyasal kuram açısından bakıldığında yaratmış olduğu ilginç gerilimin çerçevesini bir nebze de olsa çizebildiğimizi düşünüyoruz. Bu gerilim kutsalın modern toplumlarda siyasal açıdan nasıl bir karşılığı olduğu sorusunda daha net bir şekilde ortaya çıkar.¹⁴⁵ Biz bu gerilimi bir sonraki başlığımızda Gerard Mairet'nin laik modern devletin doğuşunu incelemesi üzerinden göstermeyi deneyeceğiz.

1.2. Laik Egemenlik Kavrayışının Doğuşu

1.2.1. Dindışılık ve Egemenlik

Gerard Mairet'ye göre egemenlik¹⁴⁶ modern devlete yönelik kavramsallaştırmanın temel öğelerinden biridir. “Egemenlik yalnızca, *stricto sensu* (tam anlamıyla) *dindışı* iktidar olarak kendini düşünen ya da düşünmese bile böyle uygulanan bir iktidara uyar.”¹⁴⁷ Mairet, Ortaçağ'da iktidar¹⁴⁸ sorunsalının dindışı bir kaynaktan hareketle tanımlanamaz durumda (olduğunu) ve iktidarın sürekli olarak ‘tanrısal’ ve ‘kutsal’ olanla birleştirilerek ele alınmakta olduğunu belirtir. Oysa ona göre,

¹⁴⁴ Yönteme ilişkin bu tartışmaya Durkheim *İlksel Biçimler*'de yer vermiştir.

¹⁴⁵ Bu örneğin Leo Strauss'un teolojik-politik problem olarak da adlandırmış olduğu mesele ile çok yakından bir ilişki içindedir.

¹⁴⁶ Mairet çalışmasının bir yerinde Egemenlik dedikten sonra parantez içerisinde aynen şu ifadeyi kullanmaktadır: “Egemenlik (yani dindışı etkinlik olarak siyaset).” Bkz. Gerard Mairet, “Padualı Marsilius'tan Louis XIV'e laik devletin doğuşu”, Devlet Kuramı, ed. Cemal Bali Akal, çev. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost, 2005, s. 221.

¹⁴⁷ Mairet, s. 221.

¹⁴⁸ Makalenin çoğu yerinde “güç” ifadesi kullanılmakta, biz burada çoğu zaman iktidar sözcüğünü tercih etmeyi uygun gördük.

“egemenlik, iktidara ilişkin bütünüyle laikleştirilmiş bir anlayışı ve yalnızca dindışı güç olarak tanımlanmayı gerektirir.”¹⁴⁹

Modern devletin kavramsallaştırılmasında en önemli nokta onun dindışı olarak tanımlanmasıdır. Eğer egemenlik yalnızca en üstün güç ya da en yüce olma vb. gibi sıfatlarla açıklanmaya çalışılan bir olgu olarak kabul edilirse; bu durumda Antik Mısır’daki firavunlar da rahatlıkla “egemen” olarak tanımlanabilirdi. Oysa, böyle bir egemenlik algısıyla, Bodin ve Hobbes’un kavramsal alt yapısını hazırladıkları egemenlik arasında hiçbir ortak yan yoktur, Mairer’ye göre.¹⁵⁰ Bu bağlamda, siyasal olanın veya siyasal etkinliğin özerkliğini kavramak, bir başka deyişle onu Tanrısal temeline başvurmadan tanımlamak için gerekli olan şey, siyasal topluluğun aynı zamanda sosyal topluluk olarak kavranmasıdır.¹⁵¹ Mairer, okuyucusunu aslında hiç de şaşırtmadan, buna örnek olarak doğrudan doğruya *Defensor Pacis*’in (*Barışın Koruyucusu*) yazarını göstermektedir. Padovalı Marsilius (1275-1342), topluluğu insanların ihtiyaçlarını karşılaması için bir araya gelmesi olarak tanımlamaktadır. Mairer’nin bunun ardından kullandığı ifade şudur: “İşte bu kadar! Demek ki sivil toplum kendisi için kendiliğinden var olur.”¹⁵² Site böylelikle dünyevi bir temele oturtulmuştur ve sosyallikle açıklanmıştır. Marsilius’un yaşadığı dönemde karşı çıktığı düşünce, sitenin tanrısal bir amaç için var olduğu iddiasıdır.¹⁵³ Buna rağmen, Marsilius’un düşüncesinde egemenden söz edemeyiz. “Çünkü hükümdar, artık Tanrı tarafından ‘atanmış’ olmasa bile, artık Adalbéron’un deyişiyle ‘Tanrı’nın serfi’ değilse bile, yine de yaratıcısı olmadığı *Yasaya* (Tanrısal yasa) bağlı kılınmıştır.(...) Özellikle

¹⁴⁹ Mairer, s. 217.

¹⁵⁰ Mairer, s. 218.

¹⁵¹ Mairer, s. 221.

¹⁵² Mairer, s. 221.

¹⁵³ Skinner’a göre, “halkın seküler bir devletteki egemenliğine ilişkin modern bir kuram açıkça telaffuz edilebilirdi artık; tek gereken şey aynı argümanları *civitas*’a olduğu kadar *regnum*’a da uyarlamaktı.” Bkz. Quentin Skinner, **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri I**, çev. Barış Yıldırım, Eren Buğlalılar, Ankara: Phoenix, 2014.

hükümdar iradesinin sonucu olarak *Yasa* tanımı (pozitif yasa), *Barışın Koruyucusu* 'nun yazarına yabancı bir kavramdır.¹⁵⁴ Bir başka ifadeyle, Padova'lı Marsilius'ta, hükümdar yasanın yaratıcısı değil, uygulayıcısıdır, Mairer'e göre.¹⁵⁵

Mairer modern egemenlik kuramının inşası için en önemli adımın Marsilius¹⁵⁶ tarafından atıldığını kabul etmekle beraber, yukarıda görüldüğü üzere, hükümdarın *yaratıcısı olmadığı yasaya bağlı kılınması* nedeniyle egemenliğin “henüz” oluşmadığının altını çizmeyi unutmaz ve bunun için Hobbes'un beklenmesi gerektiğini vurgular. Ancak Hobbes'tan önce, bu yolda Etienne de La Boetie (1530-1563) ile Niccolo Machiavelli (1469-1527)'yi anmaktadır. Özellikle Machiavelli vurgusu, Mairer açısından, modern egemenliği anlamak için kaçınılmaz önemi haizdir. “Kendi kendisini ortaya koyan, kendinden başka şeyi gözü görmeyen, kısacası kendi kendisinin nedeni olan bir iktidar.”¹⁵⁷ Dolayısıyla, Mairer için, modern egemenlik algısının, dindışılıktan sonraki en önemli unsuru *Auctoritas* ve *Potestas*'ın¹⁵⁸ bir elde toplanması; bir başka ifadeyle, iktidarın ilkesi ile kullanımının birbiriyle çakışmasıdır. Bu artık mutlak özerklikle tanımlanmış bir siyasallığın ifadesidir. Dolayısıyla bunun artık Tanrısal bir kaynakla doğrulanmaya ihtiyacı yoktur; o tek başına meşruiyettir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Mairer, s. 220. Parantez içindeki ifadeler bizim tarafımızdan eklendi.

¹⁵⁵ Mairer, s. 223.

¹⁵⁶ Padova'lı Marsilius düşüncelerinin premodern-modern bağlamında kapsamlı bir biçimde değerlendirildiği ve modern düşünürler olarak Althusius ve Hobbes'la karşılaştırıldığı önemli bir çalışma için Bkz. Bettina Koch, **Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie**. Duncker & Humblot, 2005.

¹⁵⁷ Mairer, s. 232. Ayrıca, ilerleyen bölümlerde, burada anılan özelliklerin Tanrı kavramıyla olan ilişkisine de değinilmektedir.

¹⁵⁸ *Auctoritas* (iktidarın ilkesi) ve *Potestas* (iktidarın kullanımı), Orta Çağ siyasal düşüncesinde, ruhani ve dünyevi iktidar arasındaki ilişkilerin tanımlanmasında kullanılan iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağ siyasal düşünce tarihine ilişkin tarih yazımı, *Auctoritas*'ın Tanrı'da olduğunun herhangi bir tartışma konusu olmaksızın kabul edildiğini; ancak asıl sorunun *potestas*'ın sınırları hakkında olduğuna dair geniş bir uzlaşımın varlığını gösterir.

¹⁵⁹ Mairer, s. 233.

Fakat bütün bu düşünsel ve tarihsel birikimin; yani modern egemenlik kavramsallaştırmasına ait tüm unsurların derli toplu bir şekilde bir araya getirilmesi için Mairet üzerinden Hobbes’a kulak vermemiz gerekmektedir:

Ama kuramda gözlemlenen, tarihi uygulamada da benzer gelişimi gösterir: Cromwell’den Louis XIV’e, devlet modeli kendisini kabul ettirir.(...)Bundan böyle, siyasi hayat “dindışı” bir etkinliktir ve **gücün kullanımı “laik” bir dini işlemdir**. Hobbes, *Leviathan*’da (1651) bu anlayışın en iyi örneğini sunar. Eseri, devletin ya da onun deyimiyle “atanmış egemenin” tartışılmaz gücünü tek başına doğrulayabilecek maddeci bir antropolojiye dayanır. Gerçekten de Hobbes, “siyaset”ini oluştururken, maddeci, yani her türlü tanrısal ya da vahyedilmiş içerikten arındırılmış bir tabiat anlayışı geliştirir.

Gerçekten de, burada geliştirilen şey, dindışı bir “tabiat” düşüncesi üstüne temellendirilmiş bir gücün özerkliği anlayışıdır. (...) *Leviathan*, insanlar tarafından, barış için ve güvenlikleri gözönüne alınarak kurulmuştur. Demek ki, “dindışı” siyasi hayat anlayışı burada en kusursuz öğretisel bütünlüğe erişmiştir: Devlet insanların yapay bir yaratısıdır; tabiatın yalnızca yararlı yanlarını (güç isteği) koruyup, zararlı yanlarını (ölüm) atarak, kendiliğinden “dindışı” olan bir tabiatı taklideden yaratır. Bir nokta aydınlatılmayı hak eder: Hobbes modern siyaseti *gerçek anlamda* başlatan kişidir.¹⁶⁰

Bu uzun alıntı incelenecek olursa, Hobbes yalnızca modern siyaseti¹⁶¹ başlatan kişi olmakla kalmaz. Modern siyaset denilen şey, aslında bu sözcüklerle kastedilen modern devlet ve onun tarafından tekel altına alınan siyasallıktır. Bahsi geçen bu siyasallık, Mairet’ye göre, yalnızca “dindışı” olarak kendisini var edebilmektedir. Bir başka ifadeyle, dindışılık, yani bu bağlamda laiklik, modern siyasallığa ontolojik olarak içkindir. Mairet bahsi geçen siyasallığın ancak “maddeci” olduğunun; böylelikle de Tanrısal ve vahyedilmiş içerikten arındırılan bir doğa anlayışıyla mümkün olabildiğinin altını tekrar tekrar çizmektedir. Fakat tam da burada; dikkatimizi çeken ilginç bir gerilim ortaya çıkar Mairet’nin anlatısında. Alıntılanan kısmın hemen başındaki ifade

¹⁶⁰ Mariet, s. 239-40. Alıntı doğrudan yapıldığından, herhangi bir düzeltme yapılmamıştır.

¹⁶¹ Karş. Ayrıca, Bkz. Gordon Hull, *Hobbes and the Making of Modern Political Thought*, London ; New York: Continuum International Publishing Group, 2009, s. 6-7.

oldukça ilgiye mazhurdır: “Bundan böyle, siyasi hayat “dindışı” bir etkinliktir ve **gücün kullanımı “laik” bir dini işlevdir.**”¹⁶²

Görüldüğü üzere, siyasi hayat dindışı bir etkinlik olarak kavranmakta, bunun doğal sonucu olarak gücün kullanımı da laik olmaktadır. Fakat gücün kullanımı neden dini bir işlevdir? Mairret’nin metninde bir anda ortaya çıkan bu ifade ne anlama gelmektedir? Bu ifade, aslında, Mairret’nin makalesinin geneline yayılmış olan bir gerilimin somutlaşmış halidir. Çünkü Mairret, modern devleti, modern siyaseti ve modern egemenlik algısını (üçünü de metinde çeşitli biçimlerde birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmıştır) dindışı olmaklıkla kavramaktadır. Dindışılığın anlamı ise, öncelikle tanrısallıktan ve vahiyden arındırılmış bir doğa kavramının inşasıyla ilgilidir. Bunun bir adım sonrası, egemenin kendini kendisine referansla meşrulaştırması, bunu yaparken de, herhangi bir Tanrısalsal ilkeye gönderme yapmak zorunluluğunun bulunmamasıdır. Çünkü bu ikisiyle birlikte, Tanrısalsal amaçlara göre örgütlenmek zorunda bulunan bir toplum tasarımı, tamamen insanların kendi ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik örgütlenen bir toplum tasarımına geçmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla, dine atıf yapmadan inşa edilebilen toplum fikri, modern devletin dindışı olarak kavranmasını mümkün kılan ve bu bağlamda siyasi olanın özerkliğinin sağlanması için de zorunlu olandır.

Mairret’nin bu anlatısında ortaya çıkan temel gerilim, dindışılığın niteliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü dindışılık siyasetin niteliği olmakla birlikte, bu etkinlik “laik” bir dini işlevi de yerine getirmektedir. Bu ifade, dindışılıkla din arasında bir dönüşümü varsaymaktadır. **Bir başka ifadeyle, laik siyasi etkinlik ile dinin işlevlerinin denk düştüğü bir kesişim kümesi mevcuttur.** Şimdi sorulması gereken ve

¹⁶² Laikliğin nasıl bir dini işlevi olduğu ya da ne tür bir dini işlevi yerine getirdiğine dair bir cevabı ne yazık ki Mairret’nin metninde bulamıyoruz.

tezin giriş bölümünde de gerekçelendirilen soru şudur: Din ve siyaset arasında bir dönüşüm, geçişlilik, birbirinin yerine geçme gibi ilişkiler mümkünse bu nasıl olmaktadır? Bir başka ifadeyle, bu ilişki-leri açıklayabilmek için nasıl bir kuramsal çerçeveye ihtiyacımız vardır ve bunun siyaset bilimi araştırmaları açısından anlamı ve önemi nedir? Bu soruya aslında, tezin genelinde yanıtlar arayacağız. Ancak ilk elde, bazı adımlar atabilmek için Mairret'deki birkaç gerilim noktasına daha odaklanmak durumundayız:

Tabiat, her zaman, iktidara atlanacak basamak görevi yapacaktır; itaat etmek ve buyurmak hep “tabii” olacaktır. Demek ki, bu devlet ideolojisi, dindışı güç ideolojisidir; gönderme yaptığı **tabiat bütünüyle kutsallıktan arındırılmıştır**; koyduğu yasa yalnızca egemenin iradesinden kaynaklanır.¹⁶³

Belki de, Mairret'nin, doğanın tümüyle kutsallıktan azade bir şekilde tasarlanabilirliği fikrinin, tanrısallıktan azade olduğu şeklinde okunması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, burada kutsallık sözcüğünden kasıt, esasen tanrısallıktır. Dolayısıyla, Mairret'ye göre, tarih sahnesinde ilk defa, tanrısallıktan tümüyle arındırılmış bir doğa fikrinin inşası mümkün olmuştur ve bu inşa sayesinde de siyasal olanın özerkliği güvence altına alınmıştır. Dünyevi iktidar, ruhani iktidara karşı zaferini ilan edecek ve önce dışarıda Roma Kilisesi'ne, içeride ise diğer kiliseler ve dini odaklara karşı, bağımsızlığını ilan edecektir. Bahsi geçen bu tarihsel mücadele, doğanın tanrısallıktan arındırılmış bir kavrayışını mümkün kılarsa da, doğanın tamamen kutsallıktan arındırıldığı ifadesi tümüyle tartışmaya açıktır. Hatta sadece kutsallıktan değil, tanrısallıktan bile yeterince ayrıldığı tartışmalıdır.¹⁶⁴ Modernite eleştirisini yürüten literatürde buna ilişkin yaygın örnekler bulmak mümkündür. Gerek XVI. yüzyılda gerekse XVII. ve sonraki yüzyıllarda birçok düşünür tarafından, her türlü kutsaldan

¹⁶³ Mairret, s. 240.

¹⁶⁴ Buna ilişkin bir tartışmadan ilerleyen bölümlerde Hobbes'ta doğa durumunu incelerken bahsedilmektedir.

arındırılmış bir doğa fikrinin inşa edildiği iddiası pek tutarlı gözükmemektedir. Doğanın maddi bilgisine, tümüyle vakıf olunamadığından, fakat gündelik hayatın sorunlarına doğaya referansla çözüm aranan durumlardaki açmazlarda yine çeşitli kutsallar ve kutsallaştırmalar devreye girmekte, çoğu kez de, ‘doğal’ olarak kabul edilenin bilgisine ‘inanmak’ ve ‘kanı olmak’ durumunda kalınmaktadır.

Şimdi kutsallık kavramının, Mairet’nin makalesinde oluşturduğu gerilimi bir başka alıntıyla biraz daha incelemek gerekmektedir:

Demek ki egemenlik, uygulamada olduğu kadar kuramsal açıdan da, mutlak özerklik gerektirir. **Öyleyse, kutsal olan, egemen iktidar olarak iktidar tanımlaması içinde yer almaz.** Bu anlamda, kralın kutsanması usulünün artık kurucu bir değeri yok, yalnızca bildirici bir değeri vardır. Hükümdarın sofu bir Hristiyan olması, egemenliği açısından hiçbir şey değiştirmez. **Onda, “egemen” olarak, dindışılık kutsallıktan önce gelir.** Hükümdarın kutsal olması, onun egemen *ilk* niteliği açısından hiçbir önem taşımaz. Zaten reformcu XVI. yüzyıl, gerektiğinde egemen hükümdarın egemenliğini ruhani güçten almadığını doğrular. **Demek ki, egemenlik, iktidarın kutsal olanla bağlantısının alt üst olmasıdır.** İktidar, artık ruhani makama bağlı değildir. Öyle ki, bu bakış açısından, egemenlik fikri, kutsal olana ilişkin bir laikleştirmeyi de içerir. **O zaman da iktidar yalnızca kendine bağlıdır; kendi hesabına, bir kutsallık kavramını – ayrıca hiç de gerekli olmayan- yeniden icat etme pahasına**¹⁶⁵... Artık o andan sonra, *siyaset* özerkliğine kavuşmuş,¹⁶⁶ kendi yasalarına ve pratiklerine sahip olmuştur: (...) Louis XIV, bir gün, “devlet benim” demiş. Daha iyisi söylenemezdi: Bir

¹⁶⁵ Mairet’nin Kutsala geri dönmesi tam da modern laik siyaset algısına dair yanıldığına bir numaralı göstergesidir. Çünkü ortada gerekli olmayan değil; aksine zorunlu olan bir inşa vardır. Bu inşa siyasal olana içkin bir kutsallıktır ve Ortaçağ’daki İlahiliğin yerine, artık farklı bir kutsallığın inşa edilmesi gerekmektedir. Nitekim Mairet, şu cümlesiyle “egemenlik fikri kutsal olana ilişkin bir laikleştirmeyi de içerir” bu durumu teslim etmek zorunda kalır. Görünen o ki; Mairet kutsal konusunda bir ileri bir geri gitme durumunda kalıyor. Kutsal olan bazen dinle özdeşleşiyor bazen ondan ayrılıp sekülerleşiyor. Bazen de tümüyle ortadan kalkıyor.

¹⁶⁶ Siyasetin özerkliğine kavuşması dindışılığı ile gerçekleşiyor. Daha sonra da, siyasal teori ve siyasal düşünceler tarihi literatürü dine büyük ölçüde bu şekilde bakıyor. Çoğunlukla, ya özel alanda kalan bir olgu ya da siyaset tarafından tümüyle kontrol edilebilen bir olgu olarak... Tam da burada, bahsedilen özerkliğe siyasetin neden ihtiyacı olmuştur? Görünen o ki; siyasal olanın kurucu niteliğine ilişkin anlayışı hatırdı tuttuğumuzda, din ile siyaset arasında (siyasetin kurucu işlevine gönderme yaptığı haliyle) bu varsayımlardan farklı bir ilişki bulunmaktadır ve bu ilişkinin izi siyasal düşünce tarihi içerisinde yeniden sürülmelidir. Siyasal teoloji meselesine ilişkin güncel gönderme ve tartışmalar biraz da bu sorunlardan beslenmektedir. Bir adım sonrasında da, laiklik meselesi bu kez büyük bir problem haline gelmektedir. Laiklik bu yukardaki iki ilişkiye ve modern devletin temel karakteristiği olma şerefine layık değilse nedir?

yanda devlet, öte yanda monark vardır, ama ikisi bir arada egemen güçtür. Devlet ideolojisi *Bir*'in ideolojisidir.¹⁶⁷

Bu alıntıda Mairret'nin kutsallıktan öncelikli olarak anladığının, Ortaçağ siyasal düşüncesinde hakim olan kutsallık algısı olduğu daha belirgin bir şekilde görünmektedir. Ancak kutsallık meselesinin hem modern devleti hem de modern öncesi siyasal toplulukları anlamak bakımından ne kadar önemli olduğunu Mairret'nin içerisine düştüğü gerilimle doğrulamak mümkündür. Mairret önce, *kutsal olanın* egemenlik tanımı içerisinde yer almayacağıyla başlar; ardından, dindışılığın kutsallıktan önce geldiğini belirtir; devamında ise aslında modern egemenlikte, yani dindışı(!) egemenlikte *kutsal olana ilişkin bir laikleşme*¹⁶⁸nin gerçekleştiğini söyler. Son olarak Mairret'nin çözümü artık paradoksal bir noktaya sürüklenmiştir. *Yalnızca kendine bağlı olan iktidar, kendi hesabına bir kutsallık kavramını yeniden icat etmiştir* – ki bu Mairret'ye göre hiç de zorunlu değildir-.

Mairret'nin çalışmasındaki, temel sorun, -aslında en net haliyle- burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü modern egemenlik kendisini her ne kadar dindışılıkla temellendirse de, bahsi geçen dindışılık yine de bir kutsala atıf yapmak zorundadır. Mairret'nin kendisi bunu “zorunlu” görmemektedir; oysa, ister laik isterse de dini temelde örgütlenmiş bir siyasal topluluktan bahsedilsin, kutsallıkla ilişki kurmayan bir iktidar ilişkisinin tesisi mümkün değildir. Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere, *kutsal olan* bazen dinle özdeşleştirilerek kullanılmakta, bazen de laikleştirilmiş egemenle, birlikte kullanılmaktadır. Yalnızca bu gerilim bile, kutsallık meselesinin modern ve modern öncesi siyasal örgütlenme biçimleriyle ilişkisinin kapsamlı bir şekilde açıklanmasını

¹⁶⁷ Mairret, s. 219- 220. Kalınlaştırılmış cümleler tarafımıza aittir. Aksi belirtilmedikçe, alıntılardaki italikler orijinal metne aittir.

¹⁶⁸ Sekülerleşme ve laikleşme kavramlarının geçerliliğini kabul etmekle birlikte açıklayıcılığını ve anlaşılabilirliğini sorgulama gerektiğine dair bir iddiaya Hristiyanlığı dinden çıkmanın dini olarak değerlendiren Marcel Gauchet'de de rastlıyoruz. Bkz. Marcel Gauchet, **Demokrasi İçinde Din**, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost, 2000, s. 15-17; Marcel Gauchet, **The Disenchantment of the World: A Political History of Religion**, Princeton University Press, 1999, s. 101-105.

gerekli kılmaktadır.¹⁶⁹ Mairet'nin gerilimli bir şekilde ifade ettiğini, biz tereddütsüz bir şekilde tekrar edelim: İktidarın laik bir şekilde temellendirilmesi de, bir kutsallaştırma pratiğidir.¹⁷⁰

Çok kısaca, bu iddiamızın temelini öne sürebiliriz. Daha önce yukarıda bahsi geçen, toplumların kurucu ilkesi olarak Yasa'lar, modern siyasal düşüncede de güvence altına alınmak üzere kutsallaştırma işlemine maruz kalmaktadır. Bir siyasal örgütlenme modelinin tesisi, herhangi bir önermenin, kurucu ilke (veya bununla eş anlamlı olarak Yasa) olarak belirlenmesine dayalıdır.¹⁷¹ Bu belirleme işlemi de, ancak ve ancak, ilgili önermeye belirli bir kutsallık yüklenmesiyle gerçekleşmektedir. Kutsallığın türü, modern öncesi dönemden modern sonrası döneme değişmekle birlikte, kutsallaştırma işleminin kendisi, yine bu işlemin unsurları değişmeye açık olmakla birlikte, bakidir. Kutsallaştırma işlemiyle birlikte gerçekleşen bu kaçınılmaz ilişkinin, siyasal olanın anlaşılmasında rolünün ne olduğu, neden böyle olmak zorunda olduğu tezin ana sorunsalıyla da doğrudan ilgili olmakla beraber; tezin yanıt aradığı temel sorulardandır. Buradaki inceleme bu temel soruya yönelik tümüyle tüketici bir yanıt sunmaktan uzak olmakla birlikte, sorunun cevaplanmasına yönelik arayışlardan birini temsil

¹⁶⁹ Doğrudan her zaman kutsala odaklanmasalar da; genel olarak bu ilişkiyi sorunsallaştırmaya çalışarak odak noktasına nitelikli çalışmalara Bellah ve Vögelin'in çalışmaları örnek gösterilebilir. Bkz. Robert N. Bellah, **Religion in Human Evolution**, 2011; Robert N. Bellah, **İnsan Evriminde Din**, 2017; Eric Voegelin, **Die politischen Religionen**, München: W. Fink, [1938]1993; Eric Voegelin, "Modernity Without Restraint", **The collected works of Eric Voegelin**, 5. Cilt, ed. Ellis Sandoz, Gilbert Weiss, William Petropoulos, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.

¹⁷⁰ Ernst Kantorowicz'in değerlendirmesi de bizi destekler niteliktedir: "Ortaçağ hukukçuları dinden ve genelde kutsallıktan ayrılmaz bir nitelikteki antik Roma hukukunun ağır ciddiyetinden doğal olarak etkilendiler. Justinianos'un derlemesinin Roma'nın dini ethosunu kendi düşünce dünyalarının koşullarına uygulamaya hevesliyidiler. Dolayısıyla krallığın eski nitelikleri ve ona ilişkin değerli benzetmelerin - kutsaldan ilham alan kral, sunu kral, rahip kral- bazıları hukuk adamlarını aracılığıyla litürjik ve Mesih-merkezlik krallık çağından devşirilip bilimsel hukuk merkezli yeni hükümdarlık idealine uyarlandılar. (...) Bununla birlikte hukukçuların kralın sıradışı dinsel özelliklerini hukukun tarihteki bir sonraki evresine taşıyıp bu yeni doğan ulus devletlerin ve mutlak monarşilerin yeni halesini hazırlayarak Ortaçağ mirasının çoğunu kurtardıkları söylenebilir." Bkz. Ernst Kantorowicz, **Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Bilgesu, 2018, s.176-7.

¹⁷¹ Kurucu ilke kavramını Marcel Gauchet'nin, "İlkelerde Anlam Borcu" makalesine atıfla kullandığımızı 109. dipnotta belirtmiştik.

edebilecektir. Tez boyunca, yukarıdaki iddiamızı gerek tezin ana sorunsalı gerekse de alt bölümlerdeki yan sorunsalların çözümüyle desteklemeye çalışacağız.

Mairet üzerine yapmış olduğumuz, bu kısa değerlendirmede temel gerilimin hem modern laik egemenlik anlayışının kutsalla bağlantısının kopmak zorunda olduğunu hem de buna rağmen yine dini işlevler üstlenmesi gerektiği olduğunu gösterdiğimizi düşünüyoruz. Bu durum egemenliğin metafiziğine dair bir tartışmayı çağırmaktadır ve bu tartışma için gerekli zeminin oluştuğu kanaatindeyiz. Egemenlik, kuşkusuz bugün de siyaset felsefesinde ve siyaset biliminde en tartışmalı kavramlardan birini oluşturmaktadır. Özellikle 1789 Fransız Devrimi'ne kadar alt yapısı oluşturulmuş ulusal egemenlik tartışması, Devrim'den sonra daha da derinleşmiştir. Ancak bu derinleşme, egemenlik meselesini tamamen çözülmüş bir sorun haline getirmektense, daha da karmaşıklştırmıştır. Bizim buradaki tartışmamızın içeriği, egemenlik kuramının genel güncel tartışmalarından bir nebze uzakta olmakla birlikte, sorunsalımızın kapsamı dahilinde görmezden gelinemeyecek unsurlarla ilgilidir. Bu içeriği, aslında, bize göre, hala güncelliğini koruyan Leon Duguit'nin Columbia Üniversitesi'nde 1920 ve 1921 yıllarında verdiği derslerden hareketle yazdığı *Egemenlik ve Özgürlük* isimli 1922 tarihli makalesi¹⁷² üzerinden tartışmayı uygun gördük. Duguit bu makalesinde, modern egemenlik kuramını “çökmekte olan metafizik bir yapı”¹⁷³ olarak görmektedir.

1.3. Egemenliğin Metafiziği

Tezin temel hipotezleri kapsamında açıkladığımız üzere; siyasal ve kutsal arasında varolan karmaşık ve zorunlu ilişkinin, özellikle Mairet'nin modern siyaset ve egemenlik anlatısında yol açtığı teorik ve kavramsal sorunları -bir önceki başlıkta-

¹⁷² Bkz. Leon Duguit, “Egemenlik ve Özgürlük”, Devlet Kuramı, ed. Cemal Bali Akal, çev.Didem Köse ve Sedef Koç, Ankara: Dost, 2005, s.379-400.

¹⁷³ Duguit, s. 384.

göstermiş olduk. Bu incelememizde, egemenlikle ilgili iki unsurun ön plana çıktığını görmüştük. Bunlar egemenliğin dindışı olması ve bir güç olmasıyla ilgiliydi. Egemen güç, kavramının aslında kabaca atfı yaptığı durum, onun bir irade olmasıyla ilgilidir. Bu irade, bir tür potansiyel enerji gibi görülebilir. Peki, nasıl bir iradeyi ifade etmektedir egemenlik? Duguit'nin Alman hukukçulara referansla verdiği yorumuna bakalım:

(...)Egemenlik, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmemek gibi, kendine ve yalnızca kendine özgü bir özelliği olan iradedir. Egemen iradeyi harekete geçirebilecek tek neden, kendisinde bulunduğu bir nedendir. Egemen bir irade hiçbir zaman, bir başka irade şu ya da bu yönde hareket etmesini istediği için, harekete geçirilemez. Onun şöyle bir gücü vardır: Yalnızca bunu istiyorsa ve istediği için hareket etmek ya da belli yönde hareket etmek zorunda kalabilir. Eylemini belirleyen nedenleri kendisi ve yalnızca kendisi hakkında verilen tüm tanımların, tüm geliştirmelerin hepsi bu kalıba indirgenebilir. Doğrudan iradenin ruhsal çözümlemesine dayandığı için, en ruhsal olan ve bu nedenle de kuşkusuz en doğru olan kalıp budur.

(...)Egemenlik, yetkisini yetkisinden alan bir iradedir, yani eylem alanını, ne yapabileceğini, ne yapmasını gerektiğini, ne yapamayacağını, ne yapmaması gerektiğini kendisi belirleyen bir iradedir. Bu şu anlama da geliyor: Egemenlik yalnızca kendisi tarafından belirlenen bir iradedir.¹⁷⁴

Yukarıda modern egemenlik kavrayışına yönelik verilmiş olan tanımlamaların, örneğin, tek-tanrılı dinlerin Tanrı kavrayışıyla taşıdığı benzerlikler dikkate değerdir. Bunu rahatça görebilmek için, teolojiden örnekler vermek yerine, egemenlik sözcüğünün yerine Tanrı sözcüğünü koyarak okumayı denemek, ne demek istediğimizi açıklamak için yeterli olacaktır:

(...)Egemenlik **Tanrı**, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmemek gibi, kendine ve yalnızca kendine özgü bir özelliği olan iradedir. ~~Egemen iradeyi Tanrıyı~~ harekete geçirebilecek tek neden, kendisinde bulunduğu bir nedendir. ~~Egemen bir irade~~ **Tanrı** hiçbir zaman, bir başka irade şu ya da bu yönde hareket etmesini istediği için, harekete geçirilemez. Onun şöyle bir gücü vardır: Yalnızca bunu istiyorsa ve istediği için hareket etmek ya da belli yönde hareket etmek zorunda kalabilir. Eylemini belirleyen nedenleri kendisi ve yalnızca kendisi hakkında verilen tüm tanımların, tüm

¹⁷⁴ Duguit, s.383-384.

geliştirmelerin hepsi bu kalıba indirgenebilir. Doğrudan iradenin ruhsal çözümlemesine dayandığı için, en ruhsal olan ve bu nedenle de kuşkusuz en doğru olan kalıp budur. (...) ~~Egemenlik~~, **Tanrı** yetkisini yetkisinden alan bir iradedir, yani eylem alanını, ne yapabileceğini, ne yapmasını gerektiğini, ne yapamayacağını, ne yapmaması gerektiğini kendisi belirleyen bir iradedir. Bu şu anlama da geliyor: ~~Egemenlik~~ **Tanrı** yalnızca kendisi tarafından belirlenen bir iradedir.¹⁷⁵

Aslında teolojik kavramlar ile siyasal kavramlar arasındaki benzerlikler¹⁷⁶ veya bu tür karşılaştırmalar, bizim tartışmamıza dair, doğrudan çok büyük bir açıklayıcılık sunuyor değildir. Sadece mesele üzerine kafa yormanın daha anlamlı olabileceğine dair ip uçları sunmak dışında çok özel bir değeri yoktur. Bizim tartışmamız açısından önemli olan sorun, Duguit'nin kendi tartışması açısından önem taşıyan sorunla da aynıdır. Yukarıda bahsi geçen iradeye sahip olan varlık kimdir ve bu nasıl açıklanabilir? Duguit'nin ifadesiyle de söylemek gerekirse: “Egemen irade niteliğindeki bu iradenin sahibi olan varlık kim?”¹⁷⁷

1789'a gelindiğinde, bu iradenin sahibi ve kaynağı olarak açıklanacak olan unsur ulustur. Peki ulus nedir? Ulus onu oluşturan bireylerin toplamının her zaman bir fazlasını ifade etmek zorundadır. Bu bir fazla ulusun kişiliği ile ilgilidir: “Ulus, onu oluşturan bireylerin sayısal toplamından farklı bir kişiliktir, ulus olarak bir bilinç ve iradeye sahiptir; her ikisi de, bireysel bilinç ve iradelerden farklı, tek ve toplu bir bilinç ve iradedir.”¹⁷⁸ Ama aynı zamanda ulus, tüm insani iradelerden üstün ve dünyevi (bir başka ifadeyle laik)dir. Ancak Duguit'ye göre, ulusal egemenlik kuramının oluşturulmasında, “Tanrısal hak öğretisi”ne sıklıkla başvurulmuştur.¹⁷⁹ Bu öğretiyi dolaylı ve doğrudan olarak ikiye ayrılmaktadır. Aziz Paulus'un *Omnis potestas a Deo* “Tüm

¹⁷⁵ Duguit, s. 383-384.

¹⁷⁶ Bu benzerlikler üzerine, bu tezde “Sekülerleşmiş Teolojik Kavramlar ve Siyasal Teoloji” s.68-74'e bakılabilir.

¹⁷⁷ Duguit, s. 387.

¹⁷⁸ Duguit, s. 391.

¹⁷⁹ Duguit, s. 388.

iktidarlar Tanrı'dan gelir" formülasyonuna uygun olarak, krallar uzun yıllar boyunca, sahip oldukları iktidarı doğrudan Tanrı'dan aldıklarına ve böylece de sadece Tanrı'ya hesap vermek zorunda olduklarını ileri sürdüler. Diğer taraftan, iktidarın dolaylı yoldan elde edilmesi ise, iktidarın kaynağını Tanrı olarak sabitlemekle birlikte, siyasal iktidarı kullananlara kimin aracılığıyla geldiği meselesini tartışmıştır. Buradaki kaynaklar ise Kilise veya halk olmuştur.

İşte ulusal egemenlik kuramı da, bu dolaylı tanrısal hak öğretisiyle yakından ilişkilidir. Duguit'ye göre; ulusal egemenlik kuramı da, kralın tanrısal hakkının yerine, halkın tanrısal hakkını geçirmiştir.¹⁸⁰ Buradan hareketle Duguit, teokratik öğretinin etkisinin açık olduğunu ifade etmektedir. Duguit bu etkinin ne olduğunu her ikisinde de, iktidarın 'tanrısal bir şeyler' barındırması şeklinde belirtmektedir.¹⁸¹ Saint Simon bununla ilgili şöyle demektedir: "Halkın iradesiyle egemenlik deyimi, yalnızca Tanrı Lütfuyla egemenliğe karşı bir şey ifade eder. Bu karşılıklı iki dogma, yalnızca birbirlerine göre varolabilirler. Onlar, Reform'dan bu yana, tüm Batı Avrupa'da hüküm süren uzun metafizik savaşın kalıntılarıdır."¹⁸²

Peki şu anda, teokratik etki olarak ifade edilen bu durum, ulusal egemenlik kuramının anlaşılmasında neden esaslı bir sorun teşkil etsin? Çünkü, Saint Simon'la birlikte, Jean-Jacques Rousseau'yu da anmakta olan Duguit için, bu iki düşünür, *yeni doğmakta olan ulusal egemenlik dininin temellerini*¹⁸³ saf sofist açıklamalarla *dinamitlemekten* başka bir şey yapmamışlardır.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Duguit, s. 391.

¹⁸¹ Duguit, s. 391. Burada Tanrı meselesindeki odağımızı kısaca hatırlatmak gerekebilir: Bahsi geçen tanrısal niteliğin ne olduğu elbette ilgilendiğimiz konulardan biri. Ancak buradaki alıntıyı yapmamızdaki vurgunun sebebi, egemenliğin dogmatik niteliğidir.

¹⁸² Simon'dan aktaran Duguit, s. 394.

¹⁸³ Karş. Simon Critchley, **İmansızların İmanı**, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2013. s. 30-56.

¹⁸⁴ Duguit, s. 394.

Duguit'nin bu ifadesi, birkaç açıdan çarpıcıdır ve yine siyasal olanla kutsal olan arasındaki ilişkiyi odak noktası yapmamız gereken bir tartışmayı çağırmaktadır. Bir yandan, Fransız Devrimi ile yükselen ulusal egemenlik anlayışına dair kuramsallaştırma girişimlerinin “bilimselliğini” sorgular hale getirirken, diğer yandan, ulusal egemenliği din şeklinde tanımlayarak, onun bir tür dogma olduğunun altını çizer. Duguit, Rousseau ile ilgili alıntısıyla bu vurguyu güçlendirir.¹⁸⁵ Buradan çıkarılacak sonuç açıktır: Ulusal egemenlik öğretisinin açıklayıcılık değeri ile, teokratik olan, tanrısal hak öğretisinin açıklayıcılık değeri arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla, bununla birlikte başta söylediğimiz noktaya geri gelmiş durumdayız. Egemenlik meselesine, geçiş yaparken, modern egemenlik öğretisiyle ilgili Duguit'nin şüphesini paylaştığımızı belirtmiştik. Ona göre, bu öğreti “*çökmekte olan metafizik bir yapı*”¹⁸⁶ idi. Şimdi son olarak, Duguit'den bir alıntı daha yaparak, Duguit'nin bu makalesinde, ortaya konan egemenliğin bir dogma olarak, “*çökmekte olan metafizik bir yapı*” vb. olarak değerlendirmesinin çalışmamız açısından taşıdığı önemi daha net bir şekilde inceleyebiliriz:

Öyleyse, pozitif bilimde sınavı geçemeyen bu ulusal egemenlik anlayışı, modern halkların hayatında ve bilincinde, böylesine hatırı sayılır bir yeri nasıl işgal etti ve de ediyor? Daha önce söylediğim nedenle, **o, bir tür dini gerçeklik, bir inanç kuralı, bir dogma olarak görüldüğü için.**(...) İnsan gördüğünü açıklamak için hep, fark ettiği olayların ardına, görmediği tabiatüstü ya da metafizik güçleri oturtma eğilimi gösterdi. Yüzyıllar boyunca, prenslerin gücünün ardına, bu gücü veren tanrısalılığı yerleştirdi. 1789'da, yöneticilerin gücünün ardında, yeni bir metafizik bütünü, ulusun egemen kişiliğini koydu. Ama burada söz konusu olan yalnızca varsayımlardı; ama bunlar

¹⁸⁵ “O anda, sözleşen her bireyin özel kişiliği yerine, bu ortaklık edimi, ahlaki ve toplu bir bütün oluşturur; mecliste ne kadar oy varsa o kadar üyeden oluşan bu bütün, aynı edimle, ortak ben' ini, hayatını, iradesini kazanır. (...) Tek bir sözcükle o bir kişidir.(...) Ulus-kışı, başlangıçtan itibaren ve tabii olarak, egemenliğin hukuki kaynağıdır. (...) Geriye, bunun neden böyle olduğunu açıklamak kalıyor. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu konuda hiçbir açıklama yapılmaz. Ya da en azından, yapılmaya çalışılan açıklamanın, bu tartışmanın başında sunduğum tanrısal hak öğretisinde egemenliği açıklamak için verilenden daha fazla değeri yoktur.” Rousseau'dan aktaran Duguit, s. 393.

¹⁸⁶ Duguit, s. 384. Vurgu bize ait.

mistik özlemleri tatmin ediyorlardı; XIX. yüzyılda yaşayan insanlar da, Orta Çağ'daki atalarının gösterdiği ateşlilikle, buna inandılar.¹⁸⁷

Mairet'nin, modern egemenlik kuramına dayanılarak oluşturulan modern devletin dindışılık ve laiklikle ilgili temellendirmesinin tutarsızlıklarını vurgulamıştık. Doğa üzerinden yapılan temellendirmelerin de, kutsallardan arındırılmayacağını ifade etmiştik. Görüldüğü üzere, Duguit'nin bu incelemesi bizim iddiamızı çeşitli açılardan destekleyici önermeler barındırmaktadır. Bunlardan Mairet'nin yaklaşımıyla taban tabana zıt olanı, ulusal egemenlik anlayışının, ki modern devletle birlikte ele alınmaktadır, doğrudan doğruya “bir tür dini gerçeklik”, “bir inanç kuralı” veya “bir dogma olarak görülmesi” hakkındaki iddialardır.

Ulusal egemenlik anlayışının, “pozitif bilimde sınavı geçememesinin” ne gibi bir sakıncası olabilir? Bir başka ifadeyle, egemenlik kuramındaki açmazlara rağmen, ulusal egemenliğin temel bir siyasal ilke olarak benimsenmesinin siyaset bilimi açısından ne gibi bir önemi olabilir? Modern siyaset anlayışının pozitif bilimle ne tür bir ilişkisi olması gerekir? Hobbesçu açıdan bakıldığında, modern egemenlik anlayışının temelindeki yer alan sözleşmenin şartlarına, insan aklını kullanarak ulaşmaktadır.¹⁸⁸ Modernlik perspektifinden bir başka isme, örneğin Max Weber'e göre, modern devlet rasyonel bürokratik egemenlik yapısına sahiptir.¹⁸⁹ Weber aynı zamanda, “hukuksal rasyonalizm olmadan ne Devrim'i, ne de mutlakçı devletin doğuşunu düşünmeye olanak vardır.”¹⁹⁰ demiştir. Herhalde, sadece bu iki örnek bile modern devlet kuramı ve rasyonalizm arasındaki ilişkinin pozitif bilimle olan ilişkisinin neden önemli olduğunu öne sürmemiz için yeterlidir. Keza, pozitivist bir hukukçu olan Leon Duguit'nin bu

¹⁸⁷ Duguit, s. 395.

¹⁸⁸ Hobbes, L, s. 96; LC, XIII: 13, s. 78.

¹⁸⁹ Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, 3. Baskı İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993, s. 216.

¹⁹⁰ Weber, **Sosyoloji Yazıları**, s. 95.

konuyu sorunsallaştırmasının karşısında Max Weber'in devletin "rasyonelliğine" yönelik vurgusunu nasıl değerlendirmek gerekmektedir? Soruyu bir adım daha geliştirecek olursak; bu soru, siyasal olanın doğasını anlamak bakımından ne söylemektedir?

Belki de, siyasal olanın doğasını anlamak bakımından, bir şeyin, bir siyasal ilkenin, "bir tür dini gerçeklik", "bir inanç kuralı" veya "bir dogma olarak görülmesinin" özel bir anlamı vardır. Bu bir ilkenin "siyasal" hale getirilmesinin temelini oluşturmaktadır. Modern egemenlik kuramının rasyonellik iddiası, bir yanıyla siyasal bünyenin (*political body*) doğanın bilgisine göre düzenlenebileceği öngörüsüne dayanmaktadır. Fakat diğer yanıyla bu iddia; özellikle Batı Avrupa'da modern devletlerin oluşumunun tarihinde, "kurumsallaşmış" Kilise'nin iktidar talebine karşı, dünyevi veya dindışı bir şekilde temellendirilen iktidar talebinin bir ifadesi olmaktadır. Bir başka ifadeyle, Bir ilkenin yerine bir başka ilkenin geçirilmesi işlemi, prenslerin tanrısal kaynaklı iktidamlarının yerine, "bir başka metafizik bütün olan" ulusun egemen kişiliğinin geçirilmesidir. Duguit'ye göre, bu işlem pozitif bilim tarafından doğrulanabilen bir işlem olmamaktadır.

Ancak, bu iddia, yani ulusal egemenlik anlayışının vücut bulduğu modern devletin, dindışı veya laik bir şekilde temellendirilmiş olması, kutsal olanlardan (kutsallıklardan) azade bir temellendirmeye varmamakta, hatta ve hatta Duguit'nin ifadeleriyle (söylenecek olursa) "bir tür dini gerçekliğe", "bir inanç kuralına" veya "bir dogma"ya dönüştürülmesini gerektirmektedir. Bizim sorumuz da burada yeşermektedir: Ulusal egemenlik anlayışının veya bir başka siyasal ilkenin, "bir dogma olarak" görülmesinin veya bir dogmaya dönüştürülmesinin gerekli/zorunlu/kaçınılmaz olmasının bir sebebi var gibi görünüyor. Buna yol açan şeyler neler olabilir?

Bu noktada Duguit'nin doğrudan bu soruyu sormadığının altını çizmekle birlikte, yukarıda yapmış olduğumuz alıntıda bazı varsayımlarda bulunduğunu da görebiliriz. Bu sebep, bize göre, sadece insanların “*mistik özlemlerinin tatmini*”¹⁹¹ ile açıklanamaz. Hatta tek başına böyle bir önermenin neyi açıkladığı bile tartışmalıdır. Aslında Duguit'de, egemenliğin neden bir dogma, dini bir inanç vb. şeklinde görüldüğünün cevabı yoktur. Bu onun tartışmasının dışındadır. Onun odak noktası, modern egemenlik kuramının pozitif bilim tarafından doğrulanamamasıdır. Ancak açık bir biçimde fark edileceği üzere, bu konu, bizim tezimizin ana sorunsalı ve diğer yan sorunsallarıyla doğrudan doğruya ilgilidir. Dolayısıyla da, yanıtı Duguit'nin yerine bizim vermemiz gerekmektedir.

Önce az önce yukarıda sorduğumuz soruyu geliştirmekle başlayalım. Ulusal egemenlik anlayışının veya bir başka siyasal ilkenin, “bir dogma olarak” görülmesinin veya bir dogmaya dönüştürülmesinin gerekli/zorunlu/kaçınılmaz olmasının sebebi ne olabilir? Bir siyasal ilke neden “bir tür dini gerçeklik”, “bir inanç kuralı” ya da “bir dogma” olarak görülür veya görülmek zorundadır? Bu dogmalaştırma, inanç haline getirmenin kendisinin siyasal olanın doğasıyla bir ilişkisi var mıdır? Aralarında bir tür ontolojik ilişki mi vardır? Varsa bu ilişkinin açıklayıcı unsurları nelerdir?

Aslında bu sorular hem tezin birinci bölümünde bahsettiğimiz hipotezlerle hem de benimsediğimiz yöntemle yakından ilişkili sorulardır. Ancak siyasal ve kutsal arasında kurulan ilişkilere odaklandığımızda bu soruları yanıtlayacak perspektifi oluşturabiliriz. Siyasal olanın kurucu niteliği ona her durumda kutsal bir hale kazandırır. Öyle ki, kutsal olmadan siyasal olan bu kurucu niteliğini sürdüremez. O nedenle, modern dönemde ulusun egemenliği ancak ulusun kutsal bir biçimde

¹⁹¹ Duguit, s. 395. Vurgu bize ait.

konumlandırılmasıyla mümkündür. İlke artık sorgulanamaz ve yapı-söküme uğratılamaz hale gelir. O artık bir dogmadır. Doğruluğu veya geçerliliği sınanmadan benimsenir. Siyasal ve kutsal olan arasında kurulan bağ ile, biçimsiz bir kalabalıktan bir ulus inşa edilir. Elle tutulamayan ve gözle görülemeyen, ancak yalnızca belirli anlarda ve belirli araçlarda somutlaşabilen ulus, bir kurucu ilke olarak toplumun tüm kılcal damarlarına yayılmaya çalışarak, toplumsal yaşamı anlamlandırmaya çalışan bir çerçeve sunar. Ayrıca, ulusun varlığına dair imajinasyon¹⁹² kutsal kabul edildiği için Yasa'nın kaynağı haline gelir ve diğer tüm yasalar bu kaynağa referansla anlamlı hale gelir (Daha önce de ifade edildiği üzere yasal olana inanç Yasa'ya inançtan kaynaklanır). Fakat burada karşımıza çok temel bir paradoks çıkar. Her ne kadar ulus dışsal bir kurucu ilke haline getirilse de, o kendi adına konuşamaz. Ancak bir temsil ilişkisiyle kendisini sunabilir. Sonuç olarak, ulusu temsil eden ve yeniden yeniden sunan (*re-present*) devlet, devleti kuran da ulus olduğunda ortaya paradoksal bir ilişki çıkmaktadır. Bu paradoksa laiklik, ulus ve demokrasi arasındaki ilişkiden hareketle bakmak gerekmektedir.

Yukarıdaki sorulara yönelik bazı ön-yanıtlarımızı burada verdik ve diğerlerini tezin içerisinde çeşitli bölümlerde tartışmaya açarak yanıtlamayı deneyeceğiz. Şimdi, hem Mairret'ye hem de Duguit'ye atıf yapan Cemal Bali Akal'ın özellikle de laiklik ve dünyevileşme meselesini nasıl ele aldığına kısaca değinmemiz gerekiyor. Değınmemiz gerekiyor çünkü, laiklik ve dünyevileşme meselesi doğrudan doğruya ulusun nasıl kutsal bir kategori olarak konumlandırıldığıının çerçevesini az çok göstermektedir. Aslında Akal'ın çizdiği teorik çerçeveyi büyük ölçüde kabul etmekle birlikte, onda da

¹⁹² Kolektif imajinasyonların etrafında biraraya gelme olgusunun 'ilkel' ve modern toplumlar arasındaki devamlılığına ilişkin popüler bir örnek için. Bkz. Yuval Noah Harari, **Sapiens**, çev. Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif, 2017, s.41. Bu husus milliyetçilik üzerinden daha detaylı bir biçimde yine akademik anlamda özel bir şöhrete kavuşmuş bir kaynaktan da incelenmiştir. Bkz. Benedict Anderson, **Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması**, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis yayınları, 2011.

laiklik, egemenlik ve ulus meseleleri gündeme alındığında ortaya çıktığını düşündüğümüz bir gerilim bulunmaktadır. Bu gerilimi somutlaştırmaya çalışalım.

1.4. Laik ama Kutsal: Modern Siyasallığın Kurucu Momenti olarak Laiklik

Bize göre, laiklikle ilgili en temel tanımlamalardan biri, onun, en temelde toplumun temel kurucu Yasa'sının, dünyevi olarak yaratılabilmesinin düşünülmesidir. İlkel topluluklardan modern devlete giden zikzaklı bir çizgi çekildiğinde, hiçbir toplum tipi Yasa'yı kendisinin inşa ettiğini düşünmemiştir.¹⁹³ Yasa'nın yaratıcısı topluma dışsaldır, toplumun dışında ve üzerinde olan atalar, tanrılar veya tek tanrıcılıkla birlikte de kadir-i mutlak (*omnipotent*) Tanrı'dır.

Akal'a göre, modern siyasal iktidar tipi olarak da tanımlanabilecek olan, modern devlette, örneğin Hobbes'la, Yasa'nın söylenme ve uygulanma işlevleri bir araya getirilmiştir. Bu bir araya getirme işlemi de, Yasa'nın dünyevileştirilmesini mümkün kılmıştır. Buradaki dünyevileştirme ifadesinin açık anlamı, Yasa'nın yaratıcısının, atalar, tanrılar veya Tanrı değil, sosyal bir bütün, bir başka ifadeyle topluluğun kendisi olduğudur. Yasa'nın yaratıcısı olarak toplum düşüncesi¹⁹⁴, modern demokrasi fikri ile de iç içe geçmiştir. Bahsi geçen dönüşümün, Yasa-Uygulama ilişkisi bakımından da, temel bir çelişkiyle karşı karşıya olduğunu belirtmektedir Akal:

¹⁹³ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s.338.

¹⁹⁴ Yasanın yaratıcısı olarak toplum düşüncesi, kutsallaştırma sorununu iyiden iyiye açığa çıkarır: "Eğer bir halkın genel irade yoluyla kendi kendisine otorite vermesi için gerekli otoriteyi sağlayan şey yasa koyucu kurgusuysa, din olmadan böyle bir otoriteye sahip olabilir miyiz peki? Yani, din olmadan, bir tür kutsallaştırma uğrağı olmadan hukuka sahip olabilir miyiz? Rousseau meseleyi çok daha keskin bir dille ifade eder: Meşru bir siyasi düzen kurmak için, "insanın tutkularının tümünü görmüş ve hiçbirini tecrübe etmemiş olan, bizim doğamızla hiçbir ilişkisi olmayan, ama onu avucunun içi gibi bilen üstün bir zeka"nın olması gerekir Ezcümle, "insanlara yasaların verilmesi için tanrılar gerekir". Bkz. Critchley, Simon. *İmansızların İmanı*, s.73.

“(…) modern demokrasi ulusun Yasa yaratıcı dünyevi işlevi üstlendiği sistemdir. Ama bu demokrasi içinde bir çelişkiyi de barındırmaktadır: Yasa yaratıcı olarak kendini ortaya koyan toplum (ulus), demokrasinin geleneksel anlamını zorlayacak biçimde, uygulama işlevini, yöneten/ yönetilen ayrımı doğrultusunda, farklılaşmış bir aygıt (devlet) bırakmaktadır.”¹⁹⁵

Burada bahsi geçen devlet, hiç kuşkusuz, Mairret’nin bahsettiği şekliyle, dindışılıkta temellendirilen, laik devlettir. Akal’ın çok yerinde bir şekilde ifade ettiği gibi, aslında XVI-XVIII. yüzyıllardaki siyasi iktidar tipinin dönüşümünü vurgulamak bakımından sıklıkla, laik-modern-ulus devlet sözcükleri bir arada kullanılmaktadır. Aslında devleti düşünmek laikliği, modernliği vb. eş anlamlı olarak düşündürmektedir.¹⁹⁶ Dolayısıyla da, laikliğin bir anlamı da, tam da Ortaçağ siyasal düşüncesindeki Yasa-Uygulama ilişkisine tezat bir şekilde, yasa ve uygulamanın ayrılmasını değil, aksine bu ikisinin bir araya gelmesini de içermektedir. Yoksa, laiklik, “ulus-devletin kurucusu modern kralın, dünyevi uygulama gücüne Yasakoyucu dünyevi gücü de ekleyerek, tek düzenleyici konumuyla, tümüyle özerkleşmek için verdiği bir siyasi mücadele süreci” anlamına mı gelmelidir? Bir başka ifadeyle, manevi ile dünyevi iktidarın birbirinden ayrılması şeklindeki geleneksel laiklik tanımı, aslında, dünyevi olanın manevi olan iktidarı da ele geçirmesi şeklinde mi olmalıdır?

Ya da laiklik, yukarıda anılan özellikleriyle de uyumlu olarak şöyle mi tanımlanmalıdır?

“Modern demokrasinin mantığı gereği, yalnızca bir tek kaynağın, halk iradesinin her ortaya çıkışı Yasa diye nitelendirilir. Bu mantığın altında, demokrasinin hep olumlu yorumlanması gerektiğine ilişkin inanç yatar. Halkın, her durumda, alacağı kararlarla

¹⁹⁵ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 338.

¹⁹⁶ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 340.

adaleti sağlayacağına iyiniyetle inanılır. Modern demokrasilerden hiçbiri, ‘halkın iyi olduğu, dolayısıyla da iradesinin her zaman yeterli olduğu varsayımına dayanmadan ayakta duramaz.’¹⁹⁷

Burada meselenin modern demokrasi ve egemenlik ile ilgili boyutu net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Halkın veya ulusun egemenliğinin kuramını güçlendirmek için laikliğe ihtiyaç duyulmuştur. Ancak bu laiklik, halkın ‘iradesi’nin somutlaştığı moment, karar ve kurum-ların kutsallaştırılmasını da beraberinde getirecektir. Yukarıda alıntılanan pasaj bunun yetkin ifadelerinden birini oluşturmaktadır. Halkın ‘iyi’ olduğuna dair bir inancın olmadığı yerde¹⁹⁸ demokrasinin kök salabilmesi ve çalışabilmesi pek olanaklı görünmemektedir. Halk, Yasa’nın kaynağı olarak, yasal olanı makbul bir norm olarak kabul edilebilir kılacaktır.¹⁹⁹ Bu nedenle laikliğe bu perspektiften baktığımızda, -Duguit’nin de öne sürdüğü gibi- ortaya çıkanın aslında bir kutsallığın yerine bir başka kutsallığın geçirilmesinden başka bir şey olmadığı sonucuna kolaylıkla varılabilir.

Egemenliğin metafiziğinin bir tür dini gerçeklik, bir inanç kuralı veya bir dogma olarak ortaya çıkması, halihazırda ulusal egemenlik veya halk egemenliği kuramlarının basit bir işlemin sonucu olmadığına ikna olmak için yeterli gözükmemektedir. Bu tartışmaların neticesinde açıkça ortaya konabilecek olan husus; modern egemenlik anlayışının felsefi ve teorik boyutlarının, kutsalın terk edilerek saf bir rasyonellik zemininde inşa edilmediğidir. Aksine modern egemenlik anlayışının meşrulaştırılması yeni kutsallaştırma süreç ve girişimlerine muhtaç görünmektedir. Bu çerçevede, modern

¹⁹⁷ Akal, İktidarın Üç Yüzü, s.335.

¹⁹⁸ Halkın iyi olduğuna dair inancın kendisi aslında siyasal bir “karar”a karşılık gelmektedir. Bu minvalde, halkın ve genel iradenin hep iyiliği istediğine dair Jean-Jacques Rousseau’nun meşhur sözü hatırlanabilir. Karş. Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s.26, 36.

¹⁹⁹ Bu konuya ileride Strauss’la ilgili bölümde toplumsal yapı, vahiy ve felsefe tartışmasında yeniden döneceğiz.

egemenlik kuramının laiklikle olan bu çetrefilli ilişkisini daha iyi anlamak ve analiz nesnesi haline getirebilmek için kutsallığı dışlayan bir laiklik anlayışı yerine kutsal ve siyasal arasındaki ilişkiyi odak noktasına alan bir siyasal teoloji perspektifinden bakmanın daha verimli bir alan açtığını dışınmaktayız. O nedenle şimdi siyasal teolojinin ne tür katkılar sunabileceğine geçebiliriz.



İKİNCİ BÖLÜM

2. TEOLOJİK-POLİTİK PROBLEMİN İNŞASI

2.1. Siyasal Teoloji Nedir?

Siyasal teoloji hakkındaki çalışmalar neredeyse sekülerleşme teorilerinin eleştirileri hakkındaki çalışmalarla doğru orantılı bir şekilde artmıştır. Buraya kadar yazdıklarımız bu konuyla ilgili yeterince fikir vermektedir. Siyasal teolojinin ne olup ne olmadığını tartışmaya başlamadan önce, önemli bir yöntemsel zorluktan bahsetmek anlamlı olabilir. Siyasal teoloji bir kavram olarak güncelliğini ve mevcut popülerliğini büyük ölçüde Carl Schmitt'e borçludur. Ancak kavramın mucidi o değildir. Kavramın kökeni çok daha eskilere gitmektedir ve bu da kavramın zaman içinde kazanmış olduğu semantik katmanları²⁰⁰ belirleme sorununa yol açmaktadır. Bir diğer yöntemsel problem ise, siyasal teolojiden bahsedildiğinde tam olarak neden bahsedildiğinin belirsiz olmasıdır. Elisabeth Philips'in kitabı bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir.²⁰¹ Bu yöntemsel sorunu net bir şekilde gösteren bir diğer örnek; Jonathan Cole'un siyasal teoloji kavramına dair literatürdeki tanımlamaları karşılaştırdığı yazısıdır.²⁰² Her ne kadar Cole'un farklı tanımları karşılaştırarak bir sonuca ulaşma çabası anlamlı gözükse de, o da yöntemsel bir yaklaşım sunmaması sebebiyle, bizim tezimiz bakımından açıklayıcı bir tablo sunmaktan uzaktır. Bize göre öncelikli olarak sorulması gereken şudur: Siyasal teoloji bir yöntem midir, bir kavram mıdır, bir siyasal polemikte rakip düşüncenin gayri bilimselliğini vurgulamak için kullanılan bir niteleme midir, sıradan

²⁰⁰ Kavramların sahip oldukları semantik katmanlar için Bkz. Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi**, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim, 2009. Ayrıca, Bkz. Melvin Richter, **The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction**, New York: Oxford University Press, 1995.

²⁰¹ Herhalde bu belirsizlik ve karışıklığa verilecek en iyi örnek Elisabeth Philips'in *Political Theology: A guide for the perplexed* başlıklı kitabıdır. Kafası karışık olanlar için bir rehber altbaşlığıyla yayımlanmış olan bu kitap da, bahsi geçen belirsizlikten nasibini ziyadesiyle almıştır. Kitabın “kafası karışık olanlara” rehber olma iddiası bir yana, bizzat kitabın anlaşılabilmesi için (belki de) bir rehber ihtiyacı vardır. Bkz. Elizabeth Phillips, **Political Theology: A Guide for the Perplexed**, London: T & T Clark, 2012.

²⁰² <https://politicaltheology.com/the-art-of-political-theology-finding-the-right-definition-and-the-proper-set-of-questions-jonathan-cole/>

bir neolojizm midir yoksa sadece siyasal olanın dinle harmanlandığı benzetmelerden mi ibarettir? Bu sorulara bu bölümde yanıt arayacağız.

Kavramın şöhretini borçlu olduğumuz Carl Schmitt'te siyasal teoloji kavramının müstesna bir yeri olduğuna dair genel bir kabul bulunduğunu²⁰³ söyleyebiliriz. Siyasal teoloji kavramını eğer Katolikliğin temel prensiplerine uygun bir siyasal model üretmek olarak düşünürsek; Schmitt'te ne bir siyasal teoloji bulabiliriz ne de Schmitt'ten bir siyasal teolog olarak bahsedebiliriz.²⁰⁴ Schmitt'in siyasal düşüncelerine dair bir çıkış noktası belirlemek istersek bunun teoloji olacağını düşünmek de büyük ölçüde isabetsiz olur. Schmitt'in çalışmalarının odak noktasını bu bağlamda teoloji veya *teolojik olan* değil siyasal olan (*das Politische*) oluşturur. Ancak siyasal olanın anlaşılabilmesi için teolojik olan görmezden gelinemez. Siyasal olanın teolojik olanla ilişkisini ortaya koyabilmek için Schmitt'te siyasal olanın nasıl kavramsallaştırıldığına kısaca bakmak gerekmektedir.

2.2. Carl Schmitt ve Siyasal Olan

1932 tarihli *Der Begriff Des Politischen* metninin açılış cümlesi²⁰⁵ devlet kavramının siyasal kavramını önceden varsaymak zorunda olması üzerine güçlü bir vurgu barındırır. Bu durumda devlet “somut ve çağa bağlı bir kavram”²⁰⁶ olarak siyasal olanın yalnızca tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkmış bir formu haline gelir. Her ne kadar Schmitt'in düşüncesinde modern dönemde devlet siyasal olanın tekeli eline geçirmek durumundaysa da, Schmitt yapmış olduğu ince kavramsal dokunuşla siyasal

²⁰³ Örneğin Bkz. Jürgen Manemann, “Politische Theologie als Theologie der Krise. Die politische Theologie von Carl Schmitt im Horizont reflexiver Modernisierung”, **Carl Schmitt und die politische theologie: Politischer anti-monotheismus** içinde, Münster: Ashcendorf, 2002, s.278-290.

²⁰⁴ Bu noktada Heinrich Meier'den belirgin bir biçimde ayrılıyoruz.

²⁰⁵ „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.” Bkz. Carl Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, Berlin: Duncker & Humboldt, 1970., s.1. Bundan sonra atıflar DP şeklinde verilecektir.

²⁰⁶ Carl Schmitt, “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, çev. Bertil Emrah Oder, C.B. Akal (Der), **Devlet Kuramı**, Ankara: Dost, 2005, s.243-54.

olan = devlet formülünün²⁰⁷ geçerliliğini sorgulanır hale getirir. Siyasal olanın devlete ilişkin olanla denkliğinin kaldırılması, siyasal olanın kavramsal olarak kapsadığı alanın da, devleti aşan bir boyutu olduğunun delilidir. Siyasal olanın devleti aşan bir boyuta sahip olması aslında onun kurucu niteliğini daha da ön plana çıkarır. İnsanlık tarihinde modern devlet öncesindeki siyasal formasyonların varlığı²⁰⁸ da hesaba katıldığında; farklı kültür ve farklı coğrafyalarda, farklı boyutlardaki insan topluluklarının kendilerini var etme/ortaya koyma biçimleri -hiç kuşkusuz- modern devlete indirgenemez.²⁰⁹ Bu indirgenemezlik sayesinde devlet kendisini tarihin belirli bir momentinde var olacak bir özü varmış gibi diğer toplum biçimlerinin kökenine yerleştirilemez. Bir başka ifadeyle, devlet bir insan topluluğunun kendini ortaya koyma tarzlarından yalnızca birisidir. İnsan toplulukların, modern devlet öncesindeki kendilerini var etme tarzlarını inceleyebilmek için hangi kavrama ihtiyacımız olduğu sorusunu soracak olursak karşımıza çıkan kavram siyasal kavramı olacaktır. Dolayısıyla, bu bağlamda siyasal olan, her şeyden önce bir halkın kendisini nasıl tanımlamak ve ortaya koymak istediği ile alakalıdır. Siyasallık aracılığı ile bir insan topluluğu kim olduğunu ve kim olabileceğine, ne olduğunu ve ne olmak istediğine (veya ne olmak istemediğine) karar verir.²¹⁰

Siyasal olan kavramı bir insan topluluğunun ne olmak istediğine karar vermesiyle ilişkilendirildiği zaman, siyasal olanın toplumsal olanı varsaydığını ya da onu yoksa bile yaratmak zorunda kalacağını rahatlıkla görebiliriz. Siyasal olanın²¹¹ bu kurucu ve tayin edici niteliği, bir insan topluluğunu/kalabalığını (*multitudio*) sembolik

²⁰⁷ Schmitt, SK, s. 51, 3. Dipnot.

²⁰⁸ Bkz. Jean-Pierre Brancourt, “Estat’lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi”, s. 177 vd.

²⁰⁹ Karş. Alessandro Passerin D’Entreves, **The Notion of the State**, Oxford: Oxford University Press, 1969, s.28-37; 89-104.

²¹⁰ Heinrich Meier, **Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie**, Stuttgart: J.B. Metzler, 2012, s. 71.

²¹¹ Siyasal olan bu şekilde kavrandığında, o tıpkı Kudüs’ün Yasa’sı gibidir. Artık bir dogma halini almıştır. Bir kutsal ilke olarak, toplumun etrafında şekillendiği bir kurucu ilkedir. Ancak ne olmak istediğimizi ve ne olmak istemediğimizi ortaya koyabileceğimiz bir kavram olarak siyasal olan kavramı, bu çerçevede değiştirilebilir bir nitelik arz eder. Kendimizi nasıl ortaya koymak istediğimizi tartışıp, yeni bir şekli talep edebiliriz. Bu da onu Strauss’taki gibi felsefeye götürür.

bir biçimde temsil edilebilir bir halk yapar. Bir insan topluluğundan temsil edilebilir bir halk oluşturmak için yapılması gereken ilk şey bir ölçüt, bir ilke belirlemektir. Bu da aslında bizi ‘farka’ ve ayırt etmeye götürür. Bu fark ve ayırım ile ben ve öteki ilişkisi kurulur. Bu ilişki sayesinde, doğadan ve diğer insan topluluklarından farklılaşmıştır. Fark edileceği üzere; ayırt etme, ölçüt belirleme ve farkı inşa etme Schmitt’in siyasal kavramsallaştırmasına²¹² o kadar içkindir ki²¹³; siyasal olanın ölçütü dost-düşman ayrımı olarak karşımıza çıkar. Tam da bu noktada, *Der Begriff des Politischen* metni; siyasal olanın ölçütü olarak dost-düşman ayrımı sayesinde farkın nasıl inşa edileceğine dair yöntembilimsel bir metin olarak okunmaya²¹⁴ açık hale gelir. Dost-düşman ayrımının farkın kuruluşuna dair bir ayırım olduğuna dair iddiamız güçlü bir iddiadır çünkü dost-düşman ayrımı “nihai bir tanım sunmadığı gibi, içeriğe dair bir şey de söylemez.”²¹⁵ Bu ayırım oluşturduğu fark sayesinde, “bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini” tayin etme/belirleme işlevi görür. Mühim olan düşman olarak kavramsallaştırılanın öteki (ve/veya yabancı) olmasıdır.²¹⁶

Düşmana dair ayırım; öteki ve yabancı olana karşılık gelirken, dost olana dair ayırımın içeriği de bu noktada birlik olarak karşımıza çıkar. Öteki ve yabancıyı belirlerken, siyasal birliğin; bir başka ifadeyle dostluğun kriterlerine dair varsayımlarda

²¹² Karş. Johan Tralau, “Thomas Hobbes, Carl Schmitt, and Three Conceptions of Politics”, **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, C. 13, S. 2-3, 2010, s. 261-74, doi:10.1080/13698231003787737.

²¹³ Anlamsal bir karışıklığa mahal vermemek için; buradaki içkinlik sözcüğünün aşkınlık (transzendent) ve içkinlik (immanenz) karşılığındaki içkinlik olmadığını belirtmemiz gerekir.

²¹⁴ Schmitt’in liberalizm ve liberal demokrasiye karşı geliştirmiş olduğu eleştirilerin arkasında Nasyonal Sosyalizmle kurduğu ilişkinin de muhakkak payı vardır. Ancak yazılarında geliştirmiş olduğu üslup ve biçim, mevcut liberalizm eleştirisinin de güçlü yanlarıyla birlikte, onu farklı yorum ve değerlendirmelere açık hale getirmiştir. Öyle ki, siyasal yelpazenin hem sağ hem de sol kanadından ziyadesiyle ilgi görmüştür. Schmitt’in çalışmalarının neden bu kadar farklı yorum ve değerlendirmelere açık olması ayrıca ilgiyi hak eden bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca Schmitt’in liberal demokrasi ve parlamentarizme yönelik eleştirileri için; Bkz. Carl Schmitt, **Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus**, Berlin: Duncker und Humblot, [1926] 2010.

²¹⁵ Schmitt, DP 33 , SK 47.

²¹⁶ Schmitt, DP 33, SK 47.

bulunulmuş olur.²¹⁷ Siyasal birlik öteki ve yabancı olanın ne olduğunu belirleyebilme kapasitesini haiz olduğu müddetçe de egemen olan birliktir.²¹⁸ Siyasal birliğe yüklenen bu egemen olma niteliği; onun yalnızca karar verip verememesiyle ilgilidir. Buradaki egemen olma halinin mutlaklıkla (mutlak egemenlikle veya diktatörlükle vb.) bir ilgisi yoktur.²¹⁹ Bunun açık anlamı, bir toplumsal formasyon devlet mekanizmasına sahip olmasa da; egemen bir siyasal birlik olabilir. İşte, bu durum siyasal kavramının neden devleti aşan ve önceleyen bir kavram olduğunu gösteren bir başka niteliği açıkça ortaya koyar.

2.2.1. Carl Schmitt ve Siyasal Teoloji

Schmitt'in siyasal olan kavrayışına dair; siyasal teoloji²²⁰ kavramıyla ilişkilendirilebilecek olan iki temel özellik vardır. Bunlardan birincisi, Schmitt'in modern devlet kuramının kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğuna dair kuvvetli vurgusudur.²²¹ İkincisi ise, egemenliğin temel ayırt edici özelliği olan istisna olana karar verme meselesidir. Karar, rasyonel bir biçimde akıl yürütme sürecinin sonlandırılması ve bir sonuca varılmasıdır. Karar ile bir ayrım noktası belirlenir. Bu ayrım noktasıyla birlikte makul olan ile makul olmayan arasında bir

²¹⁷ Dost- düşman ayrımının kuruluşunda bir öncelik sonralık ilişkisi bulunmaz. Bu ayrımın içeriği aynı anda belirlenmiş olur.

²¹⁸ Schmitt, DP 40, SK 58-59.

²¹⁹ Doğrudan Schmitt'e kulak verecek olursak: "Olası bir kriz anında etkin bir düşmana karşı yürütülecek mücadeleyi esas almanın sonucunda varılan zorunlu nokta şudur: Siyasal birlik ya dost düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir (mutlakiyetçi anlamda değil) ya da siyasal birlik mevcut değildir." SK-59.

²²⁰ Burada konumuzun dışında kalan, ancak Carl Schmitt'in kullandığı şekliyle bir başka siyasal teoloji kavramsallaştırması daha vardır. Öyle ki, bu kavramsallaştırma teolojikleştirilen siyasal düşünüş ve perspektifleri içerir. Bu nedenle de, çoğul kullanımı da bulunan bu kavramsallaştırma bize göre, Carl Schmitt'in siyasal düşüncesi içinde, çok kritik bir anlamı haiz bulunmadığından burada tartışma konusu edilmemiştir. Schmitt'in son dönem çalışmalarından olan *Politische Theologie II* isimli eseri buna örnek teşkil etmektedir. Bkz. Carl Schmitt, **Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie**, Berlin: Duncker & Humboldt, 1970; Carl Schmitt, **Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology**, çev. Michael Hoelzl, Graham Ward, 1 edition Cambridge ; Malden, MA: Polity, 2008.

²²¹ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2005, s.41-42; Carl Schmitt, **Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**, Berlin: Duncker & Humboldt, 1990; Carl Schmitt, **Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**, 10. Aufl Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

hükme varılmış olur. Bu Schmitt'te desizyonizm (*Dezisionismus*) olarak da ifadesini bulur.²²²

2.2.2. Sekülerleşmiş Teolojik Kavramlar ve Siyasal Teoloji

Schmitt'te siyasal teoloji²²³ kavramının birinci temel özelliğine geçmeden önce, Mairret'nin egemenliğe dair vurgusunu çok kısaca hatırlamak gerekmektedir. Çünkü bu nitelik doğrudan doğruya bir tür sekülerizm/laiklik eleştirisiyle birlikte düşünülmelidir. Modern devlet kavramının temel karakteristiği egemenlik ilkesidir.²²⁴ Yasanın ilkesi ile uygulaması arasındaki ilişki değişmiş; *auctoritas* ile *potestas* aynı yerde yani egemende toplanmıştır. Yasanın ilkesi ile uygulaması arasındaki bu yeni ayrım, egemenliğin dindışı bir biçimde kurgulanmasının sonucudur, Mairret'ye göre. Mairret, bu ilişkinin din-dışılığına, laikliğine dikkat çekmektedir ki; bu anlayış modern devlete ilişkin kavrayışların başında gelmektedir:

“Demek ki egemenlik kavramını, iktidarın yüce, üstün, en son kullanımı olarak tanımlamakla yetinildiği zaman, hemen hemen hiçbir şey söylenmemiş olur. Egemenlik yalnızca bu olsaydı, Antik Mısır'ın herhangi bir firavununa egemen denilebilirdi. Tabii bunu söylemek her zaman mümkündür, ama modern “egemenlik kendine özgü içeriğinden yoksun kılma koşuluyla... Aynı biçimde, Papa'nın ruhlar üzerinde kullandığı iktidara da egemen iktidar adı verilebilirdi: Bununla, Bodin ve Hobbes'un, onların ardından da modern devlete ilişkin tüm tarihi ve kuramsal geleneğin tasarladığı “egemenlik” arasında hiçbir ortak yan yoktur. Gerçekten de, egemenlik yüceliği içerir, ama ona indirgenemez. (...) egemenlik, iktidarın kullanımıyla ilkesi arasında öylesine

²²² Desizyonizme ayrıntılı olarak ilerdeki bölümlerde değineceğiz.

²²³ Schmitt'in siyasal olana yaklaşımının genel olarak teolojik olduğuna dair, Bkz. Gavin Rae, “The Theology of Carl Schmitt's Political Theology”, *Political Theology*, C. 17, S. 6, 2016, ss. 555-72.

²²⁴ Ancak bu temel karakteristiği önemli bir başka unsur takip etmektedir, o da egemenliğin Orta Çağ siyasal düşüncesinden farklı olarak (önce *omnis potestas a Deo* olarak sonra da *omnis potestas a Deo per populus* ‘tan farklı olarak) egemenliğin doğrudan doğruya ulusa dayanması meselesidir. Bu yönüyle, egemenlik artık Tanrı'nın krala bahsettiği bir hak olarak değil, bireylerden oluşan kolektif bütünü olan ulusun temsil edilmesi olarak düşünülmektedir. Bir başka ifadeyle, iktidarın kaynağının ilahi olması yerine dünyevi bir kaynağın geçişi... Gerard Mairret, laikliği kabaca böyle tanımlamaktadır: Modern devlet laikdir. *Auctoritas* (iktidarın kaynağı) artık ilahi bir güç, Tanrı değil, ulusun kendisidir ve ulus kendisinin kaynağı kendisinde olan iktidarı yine egemenlik ilkesi gereğince yine kendisi kullanmaktadır. Bkz. Mairret, s.45-58; Ayrıca karş. Akal, *İktidarın Üç yüzü*, s. 64-74.

açık bir ayrım gerektirir ki, tanımı gereği bu ayrım tarihi devlete ilişkin gerçeklikte birlikte var olamaz.”²²⁵

Anlaşıldığı gibi, Mairret’nin temel derdi, egemenliğin üstünlüğü veya yüceliği değil; bir önceki bölümde ifade edildiği gibi, dindışı bir biçimde kurgulanmış olmasıdır. Peki, Mairret bu dindışılığın önemini vurgularken, Schmitt’in, modern devlet kuramına ilişkin tüm kavramların “*sekülerleşmiş teolojik kavramlar*”²²⁶ olduğuna dair savı ne anlama gelmektedir? Eğer, modern devlet kuramına ilişkin egemenlik anlayışının temeli dindışılıkta bulunuyorsa, Schmitt’in savını nasıl anlamak gerekmektedir? Schmitt 1922 tarihli *Politische Theologie (Siyasal Teoloji)* eserinin aynı ismi taşıyan üçüncü bölümünü şu cümlelerle açmaktadır:

Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son yüzyıllarda kaydettiği gelişim anlaşılabilir. Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm [yaradancılık] ve mucizeyi dünyadan kovan ilahiyat ve metafizikle beraber galebe çalmıştır. Bu ilahiyat ve metafizik, hem doğa kanunlarının ‘doğrudan bir müdahale sonucu meydana gelen bir istisna’ tarafından ihlalini – ki bu, mucize kavramının doğasında vardır- hem de egemenin yürürlükte olan hukuk düzenine doğrudan müdahalesini reddeder. Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetti. Böylelikle, karşı-devrimin tutucu yazarlarının tek tanrı, monarkın kişisel egemenliğini, tek tanrı ilahiyattan devraldığı kıyaslarla ideolojik olarak desteklemeye çalışabildi.²²⁷

Şimdi Schmitt’in bu iddiasını; yani kavramların teolojiden aktarılmış olduğu iddiasını çözümlemeye çalışalım. Yukarıda Schmitt’ten yapmış olduğumuz bu uzun

²²⁵ Mairret, s. 50.

²²⁶ Türkçe çeviride “dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları” şeklinde geçmektedir.

²²⁷ Carl Schmitt. *Siyasi İlahiyat*, s. 41-42.

alıntı iki önemli varsayımı bünyesinde barındırmaktadır. Bunlardan birincisi, devlet kuramına aktarılan teolojik kavramların, bahsi geçen aktarma (*übertragen*) işlemi için ‘hazır ve nazır’ oldukları varsayımdır.²²⁸ Buna göre, bahsi geçen kavramlar maneviyat dünyasına aitlerdi ve orada anlamlıydı. Bir başka ifadeyle, bu kavramlar salt veya saf teolojik kavramlardı ve modern devlet kuramının hukuki boyutunu temellendirmek için hem gerekli hem de işlevseldi. Modern devlet kuramını biçimlendirmek için, bir biçimde teolojiye ait olan bu kavramlar; laik muarızları tarafından aşkınlıklarından arındırılarak, içkinleştirilmiş ve dünyevileştirilmişlerdir. Modern devlet kuramının tüm önemli kavramları teolojiden aktarılabilirse, buna göre kavramlar -daha önce de belirtildiği gibi- bu kavramların modern devlet kuramıyla açık veya örtük bir biçimde, modern devlet kuramıyla uyumlu oldukları anlamına gelmektedir. Bu uyum imasıyla, modern devlet kuramının örneğin Mairer’deki anlatımıyla tümüyle dindışı bir kuram olduğuna dair iddiası da boşa çıkmaktadır. Ancak bu varsayıma bağlı akıl yürütmemiz, şu soruya da davetiye çıkaracaktır: Teolojideki hangi unsurlar modern devlet kuramına aktarılabilir ve dahil edilebilir niteliktedir?²²⁹

İkinci varsayım ise, bu kavramların yalnızca teolojik açıdan değil, aynı zamanda sosyolojik açıdan da değiştirilebilir ve dönüştürülebilir bir nitelik arz ediyor olabileceğidir. Sosyolojik açıdan değiştirilebilir olmak; olguya dair bir dönüşümü de imlemektedir. Buna göre, teolojik olanın siyasal olana [veya toplumsal (sivil) olana] dönüşümü mümkündür. Dolayısıyla bu dönüşüm, aslında Schmitt’e göre, yapısal bir ortaklıkla mümkündür. **Schmitt’te karşılığını açıkça bulamadığımız bu yapısal ortaklığı kutsallık kavramı üzerinden tez boyunca göstereceğiz.** Konudan uzaklaşmadan, Schmitt’in varsayımını çözümlemeyi bir adım daha ileri götürmeliyiz.

²²⁸ Bir başka ifadeyle; bu varsayıma göre, aslında modern devlet kuramının tüm önemli kavramlarının teolojinin bağrında saklı olduğu anlamına ulaşmak zor değil.

²²⁹ Bu soruyu ikinci varsayım ile birlikte düşündüğümüzde biraz olsun yanıtlayabiliriz.

Bu yapısal ortaklığın Schmitt'teki somut karşılığı; kavramların modern devlet kuramına aktarıldıkları hallerinin, teolojinin kavramlarına “benzerliklerinin” de yapısal olarak devam etmesidir. Dolayısıyla, modern devlet kuramına aktarılan kavramların dünyevileştirilme işlemi gerçekleştirilmiş olsa bile; tümüyle aşkınlıktan arındırılması pek mümkün olmamıştır. Bir başka ifadeyle, modern devlet kuramının içindeki pozitivist hukuk yanlıları, dünyevileştirme ve buna bağlı olarak içkinleştirme hareketına girişmiş olsalar bile, aşkınlık bir biçimde devam etmektedir. Bu durumda pozitivist hukuk yanlıları egemenlik kuramına dair araştırmalarında ‘hayalet avcılığı’ yapmaya mahkum kalmışlardır. Sonuç olarak, pozitivist hukuk yanlılarının aşkınlıktan arındırmaya dair tüm bu çabaları²³⁰ Schmittyen bir perspektiften bakıldığında en basitinden nafiyledir.

Peki kavramlar eğer teolojiden modern devlet kuramına aktarıldıysa, bu kavramların içindeki teolojik unsur hakkında ne söylenebilir? Schmitt'in modern devlet kuramına ait kavramların teolojik yapıları ile ilgili tezini, Henning Ottmann da desteklemekte hatta birkaç adım da ileri götürmektedir. Ottmann'a göre: “Teoloji, modern politik kavramların doğasına kazılıdır. Bu nedenle teolojiden (dinden) tamamen kurtulmuş modern bir siyasal felsefe (özgürlük) üzerinde ısrar etmek boşunadır. Siyasal teoloji²³¹, seküler siyasal terminoloji içinde gizli bir biçimde yaşamaktadır.”²³²

²³⁰ Bu minvalde, bir önceki bölümde incelediğimiz Leon Duguit'nin iddiaları anımsanabilir.

²³¹ Kavramların aktarılmasına dair bir diğer önemli husus da, örneğin Schmitt'in “Nötrleştirme ve Depolitikleştirmenin Kademeleri” başında bahsettiği siyasal ideolojilerin içinde teolojikleştirilen unsurlardır. Bir başka ifadeyle, Schmitt'e göre ideolojilerin içinde bazı unsurlar teolojik işlevler yüklenir. Örneğin liberal ideolojinin tarihsel gelişim çizgisinde tarafsız devlet (*stato neutrale*) vurgusunun bir siyasal teoloji icrası olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, Schmitt için siyasal teolojinin bir başka anlamı da, bir ideolojinin içinde tartışmaya açılmayan ve tabiri caizse dogmatlaştırılan yönlerini ifade etmektir. Bkz, Schmitt, SK, s.109. Kavramların aktarılmasındaki dünyevileştirmeye dair bir tartışma için, Bkz. A. Wedemeyer, “Herrschaftszeiten! Theopolitical Profanities in the Face of Secularization”, New German Critique, C. 35, S. 3 105, 2008, ss. 121-41, doi:10.1215/0094033X-2008-016.

²³² Bkz. Henning Ottmann, “Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann”, **Der Begriff der Politik: Bedingungen und Gründe politischen Handelns**, der. Volker Gerhardt, Stuttgart: Metzler, 1990, s. 176-8. ‘den aktaran Taner Yelkenci, “Din ve Devlet Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi”, **Felsefelogos**, sayı:40, 2011.

Bu noktada Ottmann'a göre, kavramlar Schmitt'in dediği gibi sadece sekülerleşmekle kalmazlar; teoloji (teolojik olan) bu kavramlardan ayrıştırılamaz. Dünyevileştirilseler dahi, teoloji halen orada yaşamaktadır. Peki burada kastedilen nedir? Kastedilen siyasal olanın aşkınlıkla kurmak durumunda olduğu zorunlu ilişki midir? O nedenle mi siyaset felsefesi teolojik olandan kurtarılamaz? Anlaşılan o ki; Ottmann, Schmitt'ten hareketle, dinsel ve siyasallık arasındaki ilişkiyi koparılamaz bulmaktadır.²³³ Bu bağlamda, şu iddiayı incelemeye devam edebiliriz: Modern siyasal kuram ne kadar sekülerleştirilirse sekülerleştirilsin özünde din vardır! Acaba mümkün mü böyle bir şey?

Bu iddiaya dair itirazı dile getirmek için öncelikle antropolog Talal Asad'ın, Schmitt'le ilgili eleştirisinden başlamak yerinde olabilir. Asad, Schmitt'i Hans Blumenberg'den yararlanarak şu biçimde eleştirecektir: “Zira eğer dini fikirlerin sekülerleşebileceğini kabul edersek, bu sekülerleşen kavramların *dini bir özü* koruyacaklarını, milliyetçiliğin de dini bir kökene sahip olduğunu kabule yavaşabiliriz.”²³⁴ Kısacası, mesela Schmitt'in yaptığı gibi, “modernlik öncesi ilahiyat kavramları ile seküler anayasal²³⁵ söylemde kullanılan kavramlar arasındaki yapısal benzerliklere işaret etmek yeterli değildir, çünkü bu kavramların kolaylaştırdığı ve örgütlediği pratikler, içinde gerçekleştikleri tarihsel formasyonlara göre farklılık gösterirler.”²³⁶

²³³ Ottmann'ın perspektifini benimsemekle birlikte, bizim vurguyu dinden kutsala doğru çevirmemiz gerekmektedir. Ya da Ottmann'ın teoloji dediği şeyi, dinden bağımsız bir biçimde kutsal olanla eşitlersek o zaman bizim perspektifimizle uyumlu hale gelebileceğini söylemeliyiz.

²³⁴ Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007., s.226.

²³⁵ Alıntı yapılan yere sadık kalındığından; ilahiyat yerine teoloji; seküler anayasa yerine de laik anayasa ifadesi tercih edilmedi.

²³⁶ Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s.228; David Scott, Charles Hirschkind, **Powers of the Secular Modern Talal Asad and His Interlocutors**, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006.

Asad'ın eleştirisinin haklılık payı olmakla birlikte, esasen Schmitt'in tezinin içeriğini tamamen boşaltıyor veya çürütüyor değildir. Hans Blumenberg, haklı olarak, “kavramlar arasındaki yapısal benzerliklere işaret etmek yeterli değildir” demektedir ve bu kavramların tarihsel formasyonlardaki pratiklerinin farklılık göstereceğini ifade etmektedir. Burada bir yanlış yoktur. Ancak, Schmitt'in tezi, her şeyden önce bu farklılıkların önünü kapatan bir yaklaşım içermediği gibi; esasen toplumsal formasyonların, modern devlet öncesi ile sonrası arasındaki halleriyle kurulan dikotomik ilişki biçimini aşabilecek nitelikteki bir değerlendirmeye de açılabılır. Burada bize göre önemli olan, teolojinin kavramlarının bir biçimde yapısal olarak modern devlet hakkındaki teorilere taşınması değil; bu kavramların karşılık geldiği toplumsal dinamiklerin yapısal olarak nasıl böyle bir sonuca vardığıdır. Dolayısıyla, modern devlet kuramındaki niteliklerin teoloji ile olan yapısal akrabalığına bu çerçevede baktığımızda, Asad'ın “milliyetçiliğin dini bir özü” koruyabileceği uyarısı havada kalır. Eğer bir “öz”ün varlığı kabul edilse bile, teoloji ile modern devlet teorisinin, siyasal düzeni “aşkınsal” bir şekilde inşa etme girişimleri bu özün varlığına işaret edebilir. Fakat bir öz aramaktansa, bu benzerliği paylaşılan bir ilişkiselliğin varlığına işaret etmek daha öncelikli ve yararlı olabilir. Aslında, “modern devlet kuramının kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğu”na dair sav ve bunun etrafında dönen tartışmalar; siyasal olan ile kutsal olan arasındaki ilişkinin kopmadığını ve koparılamayacağını göstermekten başka bir şey yapmamakta ve bu ilişkiyi sorunsallaştırmaktadır. Dolayısıyla, konu siyasal olanla kutsal olan arasındaki ilişkinin modernlikle birlikte nasıl konumlandığıdır. Schmitt'te bu ilişkiye dair tartışma çoğu kez bir “aşkınlık problemi” olarak karşımıza çıkar.²³⁷

²³⁷ Bu tartışma bağlamında asıl önemli olan ve Schmitt'in siyaset felsefesine dair temel bir soruna karşılık gelen husus; aşkınlık probleminin nasıl konumlandırıldığı ve nasıl çözümlendiği sorunudur. Karş. Claus Heimes, **Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin**, Berlin: Duncker & Humblot, 2009; Montserrat Herrero López, **The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order**, Lanham: Rowman & Littlefield International, 2015.

2.2.2.1. Desizyonizm ve Siyasal Teoloji

Şimdi, Schmitt'in egemenlik hakkındaki tezinin güçlü olan diğer yanına ve modern siyasal teori ile teoloji arasında bulunan ilişkinin diğer kısmına dönelim. Schmitt'e göre egemenliğin bu unsuru bahsi geçen ilişkiyi daha net bir biçimde işaretler: "Egemen, olağanüstü hale karar verendir".²³⁸ Olağanüstü hâl ve karar; egemenliğin bu iki temel niteliğinin, modern siyasal teori ile teoloji arasındaki yapısal akrabalığın görünmesini mümkün hale getirdiği düşünülmektedir.²³⁹

Kuşku yok ki desizyonizmin kutsal niteliği; "Egemen nihai atıf noktası olmasında ve *kararıyla* hukuki düzeni mümkün hale getiren *aşkın koşul* olmasında görülebilir.²⁴⁰ Buraya kadar, modern devlet teorisinin merkezindeki egemenlik kavramının teolojik bir içeriği²⁴¹ barındırdığından bahsedildi. Egemene atfedilen niteliklerin Tanrı'yla kıyaslanması²⁴² yeterli değil midir?²⁴³ Kadir-i mutlak Tanrı ve her şeye muktedir yasa koyucu arasında tespit edilen bu benzerliğe başka benzerlikler eklemek de pekala mümkündür.²⁴⁴

²³⁸ „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ Schmitt, **PT**, s.13; Schmitt, **Sİ**, s. 10-45

²³⁹ Yelkenci, s. 61-77.

²⁴⁰ Yelkenci, s. 68.

²⁴¹ Bu teolojik içeriğin, teolojiye nereden geldiğini Assmann dan hareketle tartışacağız.

²⁴² Bir önceki bölümde Duguit'den alıntıladığımız pasajda iki kavramı değiştirerek yeniden yazmıştık.

²⁴³ Schmitt'ten aktarmak gerekirse: "*Imiter les décrets immuables de la Divinité* [değişmez tanrısal hükümlerin taklidi], devletin hukuki yaşamının, XVIII. Yüzyıl rasyonalizmi tarafından derhal akla yakın bulunan idealiydi. Bu ifadenin yer aldığı Rousseau'nun *Économie politique* başlıklı makalesinde, teolojik kavramların, özellikle egemenlik kavramı söz konusu olduğunda politize edilişi, siyasi yazılarının erbabının gözünden kaçmayacak kadar çarpıcıdır. Boumty [...] ["Rousseau, egemene, filozofların Tanrı için uygun buldukları fikri yakıştırmıştır: O istediği her şeyi yapabilir; ama kötülük isteyemez"] vb. demektedir. Atger [...] monarkın, XVII. Yüzyıl devlet kuramında Tanrı'yla özdeşleştirildiğini ve devlet içinde, Kartezyen sistemin tanrısının dünyadaki konumuna son derece benzer bir konuma sahip olduğunu fark etti: [...] ["Prens, devletin doğasında var olan bütün özellikleri bir tür sürekli yaratım yoluyla geliştirir. Prens, siyasi dünyaya aktarılan kartezyen Tanrı'dır"] [...] Bir seferinde Descartes'ın Mersenne'e yazdığı gibi: [...] ["Doğadaki bu yasaları yapan Tanrı'dır, tıpkı kralın kendi krallığındaki yasaları yaptığı gibi"]. XVII. ve XVIII. yüzyıl, bu tasarımın [tek egemen düşüncesi ç.n.] hakimiyeti altındaydı [...] Dünyanın mimarı aynı zamanda yaratıcı ve kanun koyucudur, yani meşrulaştırıcı otoritedir. Fransız Devrimi'ne kadar tüm Aydınlanma Çağı boyunca böylesi bir dünya ve devlet mimarı, "législateur" [kanun koyucu] olarak adlandırılmıştır." Bkz. Schmitt, **Sİ**, s.40.

²⁴⁴ "Schmitt ilaveten şunları da sayar: Mono-teizm ve monarşi, mucize ve olağanüstü hal, doğa yasasına bağlı olmayan Tanrı ve princeps legibus solutus (hükümdar yasalara bağlı değildir), creatio ex nihilo (yoktan var etmek) ve egemen(in) karar(ı)." Bkz. Ottmann, "Politische Theologie als Begriffsgeschichte.

Bütün bunlar modern devlete hayat veren kavramların teolojik bir temel üzerinde yükseldiklerini düşündürmeye devam etmektedir. Bu gibi benzerliklerin yapısal nitelikte olmalarının öne sürülmesinin ardında önemli bir iddia hazırlanmaktadır. Schmitt'in gerek *Politische Theologie*'de gerekse de *Der Begriff des Politischen*'de ve diğer ilgili çalışmalarında bir sorunsal olarak ifadesini bulan bir iddia olan; siyasal olanın aşkınlıkla kurmak durumunda olduğu zorunlu bir ilişkinin var olduğu iddiasıdır. Schmitt'e göre "siyasal birlik aşkınsal bir deneyime dayanır; bu dayanaktan yoksun bir siyasal birlik kurmak imkânsızdır."²⁴⁵

Her ne kadar karar, aşkınlık ve siyasallık arasında varolan ilişki açık gibi görünse de, Schmitt'in desizyonizme ne şekillerde değindiğine biraz bakmak gerekecektir. Terimsel anlamıyla kavram, kararı ve karar vericiyi odak noktasına alan siyasal ve hukuki bir doktrine karşılık düşmektedir. Bir kararın verilmesi ve uygulanması, kararın alınmasına sebep olan gerekçelerden, değerlerden, normlardan daha önemlidir.²⁴⁶ Kararın içeriği dahi ikinci plandadır. Bir kararın verilmesine kaynaklık eden karar anı, rasyonel müzakere sürecinin durduğu bir andır. Bir düşüncenin karşısında ona muhalif bir başka düşünce her daim vardır. Bu yüzden tümüyle (saf) rasyonel bir karar yoktur. Bir şeyin karara dönüşmesi bu nedenle metafizik bir andır. Birbirini takip eden rasyonel fikirlerden bir kopuştur. Bu onu sanki keyfi bir şeymiş gibi gösterir. Ancak yine de, bahsedilen mevcut kopuş karşısında;

Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann", s. 187. 'den aktaran Yelkenci, s.70. Not: Doğrudan alıntıdan parantez içindeki devlet sözcüğü çıkarıldı. Çünkü bizim perspektifimize göre, devlet olmayan siyasal birlikler de bu deneyime dayanmak durumundadır.

²⁴⁵ Claus Heimes, *Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Berlin:

Duncker & Humblot, 2009, s. 123 ve 126.)'den aktaran Yelkenci, s. 72.

²⁴⁶ Eckard Bolsinger, "Was ist Dezisionismus? Rekonstruktion eines autonomen Typs politischer Theorie", *Politische Vierteljahresschrift*, C. 39, S. 3, 1998, s. 471-502.

mantıksal gerekçeler ve etik değerlendirmeler ikincil kalır.²⁴⁷ Schmitt, desizyonizmi bu yönleriyle normativist ve kurumsal(cı) hukuktan ayırt etmektedir.

Desizyonizmin kararların rasyonel bir ölçütle değerlendirilemeyeceğine dair vurgusu; onu aşkınlıkla birlikte ele almamızı sağlasa da bir nokta kafalarda şüpheyandırmaya yetmektedir. Schmitt *Politische Theologie*'ye 1933'te yazmış olduğu ikinci baskıya önsözde desizyonizm ve normativizmi zıt bir biçimde konumlandırırken; desizyonizmin aşkınlıktan uzak bir biçimde kavranabileceğine dair bir imada bulunur. Schmitt'e göre, desizyonist, zamanlamaya odaklanması yüzünden her büyük siyasi harekette bulunan daimi varoluşu ıskalamak tehlikesiyle her zaman karşı karşıyadır.²⁴⁸ Çünkü, "Aşkın şeklin *a priori* boşluğu onda yoktur."²⁴⁹ Fakat bu konu Schmitt'te daha fazla detaylandırılmadığından, bizim burada desizyonizm ve aşkınlık arasında kurmuş olduğumuz ilişkiye yeterli seviyede muhalif olup olmadığından emin olamıyoruz. Bize göre, siyaset ile hukukun birleştiği bir alanda desizyonizm tam da, siyasal iktidarın neden kutsal olanla birlikte ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Sonuçta, tez boyunca temellendirmeye çalıştığımız siyasal olan ile kutsal olan arasındaki ilişki bizi Schmitt'te siyasal düzen ve aşkınlık arasındaki bir ilişkiye götürmektedir. Heimes'in Schmitt'i yorumlama biçimine dayanarak şunu söyleyebiliriz. Siyasal düzenin aşkınsal bir deneyime, daha doğru bir ifadeyle, aşkınsal bir temele dayandığını ifade edebiliriz. Ancak burada 'aşkınsal' olanın niteliğinin ne olduğu hakkında dikkatli olmak gerekir. Buradaki aşkınlık Tanrı'dan Devlet'e aktarılan bir nitelik olarak aşkınlıktır. Ancak bu aşkınlık, belirli bir içkinlikle, daha doğrusu, kutsalın seküler formuyla birlikte inşa edilen bir aşkınlıktır. Devletin aşkınsal niteliğinin Tanrı'nın aşkınsal niteliğiyle akrabalığını ancak bu çerçevede görebiliriz. Bu 'aşkınlık'

²⁴⁷ Carl Schmitt, **Kanunilik ve Meşruiyet**, çev. Mehmet Cemil Ozansü, İstanbul: İthaki, 2016, s. 10.

²⁴⁸ „...der Dezisionist immer in der Gefahr steht, durch die Funktualisierung des Augenblicks das in jeder großen politischen Bewegung enthaltene ruhende Sein zu verfehlen...“ Bkz. Schmitt, PT, s. 8; Sİ, s. 10-11.

²⁴⁹ „Sie hat nicht die apriorische Leerheit der transzendentalen Form...“; Schmitt, PT, s. 40; Sİ, s. 39.

halen ‘kutsal’dır. Marcel Gauchet’nin din ve devlet arasındaki ilişkiye yaklaşımı buraya uyarlanabilir. Din ve devletin toplumun ontolojisi ile olan bağlantısına bakıldığında bu kutsallık inşasının tüm toplum biçimlerine doğru genişletilebilir bir ilişkiselliği işaretlediği görülebilir.²⁵⁰ Bu çerçevede, bahsi geçen ilişkisellik; devlet kavramının dine atıf yapmasındaki zorunluluğun nedeni olarak bir “kutsallaştırma” pratiği ihtiyacının varlığını göstermektedir. Sonuç olarak, “*seküler kavramı din fıkri olmadan yapamaz*” şeklinde Asad’ın öne sürdüğü argümanı²⁵¹ ‘*devlet kavramı* din olmadan yapamaz şeklinde’ geliştirmek bile yetmez. Bu argüman, her iki kavram da (hem devlet hem de din) “kutsal” olmadan yapamaz şeklinde bir adım ileri götürmek gerekmektedir. Bu noktada kutsallık, önce din ve siyasal, sonrasında da din ve devleti kavramsal olarak birbirine bağlayan kesişim kümesinin bir elemanı olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵²

Tüm bu değerlendirmeler siyasal teolojinin Schmittçi kavramsallaştırmasının hem siyaset felsefesi hem de siyasal teori açısından ne kadar zihin açıcı olduğunu göstermeye yetse de; Schmitt’in mevcut kavramsal pozisyonun çok sert bir aydınlanma ve sekülerleşme eleştirisiyle malul olduğunu da ortaya koymaktadır. Her ne kadar sekülerleşme tezlerine eleştirel bir pozisyon geliştirmek verimli bir analiz imkanı sunsa da, Schmitt’in liberalizm ve Aydınlanma eleştirisinin “neredeyse” düşmanlık boyutuna ulaşması, siyasal teoloji kavramsallaştırmasına ilişkin bazı temel ve önemli yönlerin eksik kalmasına yol açar. O nedenle, biz şimdi kavramın Schmitt’te gölgede kalan veya Schmitt’i aşan yönlerine bakalım.

²⁵⁰ Gauchet, Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. Çev. O. Erözden, *Devlet Kuramı*, Der. C. Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s.45-58

²⁵¹ Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s.239; Ayrıca, Talal Asad, **Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity**, Stanford, California: Stanford University Press, 2003, s. 200.

²⁵² Bu kesişim, 4.’te Dinsellik, Siyasallık ve Kutsallık: Durkheimci Bir Perspektif başlığında daha detaylı bir biçimde ele alınmaktadır. Ayrıca, Karş. Bryan S. Turner, **The Religious and The Political**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

2.2.3. Schmittçi Siyasal Teolojiyi Aşmak

Siyasal teoloji kavramının günümüzdeki popülerliğinin oluşmasındaki rolü nedeniyle, konuya Carl Schmitt'le başlayarak, onun siyasal teolojiden ne anladığını ve ne şekilde kullandığını dile getirmeye çalıştık. Schmitt'in kavramı kullanırken referans verdiği öncelikli ismin Mihail Bakunin olduğunu biliyoruz.²⁵³ Schmitt kavramın vurucu etkisini artırmak üzere Bakunin'i anmıştır, çünkü Schmitt tam da tüm teolojik siyaset algısının reddinin savunulduğu bir isim olan Bakunin'de siyasal olanın teolojik yönünü teşhis etmeye girişmiştir. Buna göre, teolojiyi reddeden hatta ve hatta Mazzini'yi "siyasal teoloji" yapmakla suçlayan Bakunin, Schmitt'e göre siyasal olanı teolojik bir biçimde düşünmektedir.²⁵⁴ Bakunin'in dışında atıf yaptığı düşünürler ise, muhafazakâr Cortes, de. Maistre vb. isimlerdir. Schmitt'in siyasal teolojisi tartışması çoğu zaman bu düşünürlerle bağlı bir biçimde anlaşılmaktadır. Şimdi ise, kavramın daha ilksel kullanımlarına doğru hareket etmek ve buna bağlı olarak da, Schmittyen anlamlarını²⁵⁵

²⁵³ Buna dikkat çeken metinlerden biri için, Bkz. Heinrich Meier, **Was Ist Politische Theologie?**, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006.

²⁵⁴ "... o anti-teolojik olanın teoloğu, anti-diktatörlüğün diktatörü-dür" Bkz. Schmitt, **SI**, s. 67.

²⁵⁵ Kavramın Schmitt'in eseriyle ün kazanması oldukça ilginç sonuçlara yol açmıştır. Kavramın Schmitt'ten önceki kullanımları çoğu kez dikkate alınmadığı gibi, kavramın kökeni olan üçlü teolojik ayırma (doğal, mitik ve sivil teoloji) pek fazla atıf yoktur. Schmitt'in kullandığı anlamlarıyla siyasal teolojinin en basitinden iki anlamı olduğu açıktır. Bunların birincisi, devlet kuramında karşılaşılan kavramların sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğundan hareketle dinsel ve siyasallık kategorileri arasındaki birbirine dönüşlülüğü de barındıran ilişki tarzlarına yaptığı vurgudur. Diğeri ise, siyaset üzerine yazılarda, teolojik referansların kullanılmasıyla siyasal ideolojilerin kendi açıklamalarına yönelik meşruiyet aramaları veya bu siyasal ideolojilerin birbiriyle tezlerini "teolojiklikle" suçlamalarıdır. Bu ikinci anlamıyla, Schmitt'in de kavrama referans yaptığı kişi -birçoklarına şaşırtıcı gelecek şekilde- Rus anarşist Michael Bakunin'dir. Bakunin'in 1871 tarihli "Political Theology of Mazzini and the International" eserinde, Mazzini'nin görüşlerini "teolojik" olduğu gerekçesiyle eleştirir. Bkz. Meier, **Was Ist Politische Theologie?**.

Kavramın bir başka genel kullanımını da, hiç kuşkusuz, doğrudan doğruya vahye dayanan kapsamlı siyasal iddiaları bulanan görüşlerin dile getirilmesi oluşturmaktadır. Örneğin, Luther'in veya Calvin'in siyasal teolojisi gibi. Bu gibi düşünürlerin düşüncelerinin siyasal teoloji olup olmadığına yönelik ateşli bir kavga mevcut değilken, konu örneğin, bizim de kullandığımız Hobbes olduğunda kavga şiddetlenmektedir. Daha sonra hem literatür taramasında hem de tezin ilerleyen bölümlerinde gösterileceği üzere, Hobbes'un düşüncesinin bir siyasal teoloji olarak okunması veya okunmaması gerektiği üzerine de bir tartışma mevcuttur.

Kavramın bir kavgaya yol açması ise, doğrudan doğruya sekülerlik, bilim, din, kilise vb. arasındaki siyasal kutuplaşmanın bir sonucu olarak okunmaya açıktır. Kavramlar yalnız olmayıp, hep diğer kavramlar ve daha büyük meselelerle ilgili olmuştur. Bu tür kavgaların, bizim çalışmamız bakımından en önemli göstergelerinden biri, Hobbes'un *Leviathan*'ının üçüncü ve dördüncü kitaplarına fazla odaklanılmaması olmuştur. Hatta bazı eski Almanca çevirilerde üçüncü ve dördüncü kitabın 'gereksiz', 'güncelliğini yitirmiş', 'yalnızca o döneme özgü bir polemikten ibaret' bulunarak çevrilmemesi olmuştur.

da kapsayacak şekilde aksine başka ne tür anlamlarının olabileceğini göstermek istiyoruz. Çünkü her ne kadar, Schmitt'in meseleye yaklaşımı; teolojik olanın ve aşkın olanın siyasal olanla ilişkisini çözümlemeye dair zihin açıcı olsa da, bir tür Aydınlanma ve sekülerizm eleştirisiyle çarçabuk teolojik olana ait görülen hatta ve hatta onun daha üstün olabileceğini ima eden tavırdan kurtulmalıyız.

Siyasal teoloji kavramının kökenine baktığımızda kavramı tarihsel olarak Romalı Marcus Terentius Varro'yla (İ.Ö.116-27) başlatabiliriz. Onun Stoacı *theologie tripertita*'sına (üçlü teolojisine) baktığımızda; *doğal teoloji (theologia kosmiké)*, *mitik teoloji (theologia mythiké)* ve *sivil teoloji (theologia politiké)* olarak üçlü bir sınıflandırma görürüz.²⁵⁶ Vries'in de ilginç bir şekilde ifade ettiği gibi, Varro'dan sonra "kaybolan" bir kavram olarak siyasal teolojinin; *Theologia politike* yerine *theologia civilis* şeklindeki aktarımı bile başlı başına önemli bir çalışmanın konusu olabilecek derinlikte bir sorunu işaret etmektedir.²⁵⁷ Ancak biz burada yalnızca bu durumun siyasal olanla sosyal olan arasındaki yakın ilişkiyi²⁵⁸ imlediğini belirtmekle yetinelim.²⁵⁹

Yalnızca birinci ve ikinci kitabın Hobbes'un devlete dair görüşlerini "tümüyle" açıkladığı, üçüncü ve dördüncü kitabın ise dönemin ruhuna uygun olan teolojik tartışmalara yanıtı ibaret olduğu iddiası hakimdir böyle bir girişimin ardında. Karş. Wolfgang Kersting (ed.), "Vorwort zur 2. Auflage" Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, 2., bearb. Aufl Berlin: Akad.-Verl, 2008, s.4; Dietrich Schotte, "Thomas Hobbes: Leviathan Oder Stoff, Form Und Gewalt Eines Kirchlichen Und Bürgerlichen Staates. Teil I Und II. Aus Dem Englischen von Walter Euchner, Kommentar von Lothar R. Waas (Stb 18)", *Philosophischer Literaturanzeiger*, C. 65, S. 1, 2012, s. 5-17.

²⁵⁶ Hent de Vries Sullivan ve Lawrence Eugene (ed.), "Introduction", *Political Theologies*, New York: Fordham University Press, 2006, s.25-26; Godo Lieberg, "Die Theologia Tripertita Als Formprinzip Antiken Denkens", *Rheinisches Museum für Philologie*, C. 125, S. 1, 1982, ss. 25-53.

²⁵⁷ Bu türde bir aktarma işlemi, sonrasında sivil din (*civil religion*) kavramına ve onun etrafında biçimlenen tartışmalara giden yolu da açmıştır.

²⁵⁸ Hatta siyasal ve sosyal olanın birbiriyle olan ilişkisine dair benimsenen teorik pozisyona göre, bu kavramlar birbirinin yerine ya da tamamen dışlayıcı biçimlerde de kullanılmıştır.

²⁵⁹ Siyasal ve sosyal olan arasındaki bu ilişkinin, çeviri ölçeğinde karşımıza çıkan bir diğer önemli örneği hiç kuşkusuz Aquinolu Tommaso'nun Aristoteles'in *zoon politikon* unu *animal sociale et politicum* (...) (siyasal ve sosyal hayvan) olarak Latinceye aktarmasıdır: "Naturale autem est homini ut sit *animal sociale et politicum*, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat(...)" Bkz. Thomas Aquinas, *De regno, lib. 1 cap. 1*, 69921, <https://www.corpusthomicum.org/orp.html#69921> ; Thomas Aquinas, *De regno ad regem Cypri*, ed. B. de Lucca, Editori di San Tommaso, 1979.

Jan Assmann da, *Herrschaft und Heil*'da (*Egemenlik ve Kutsal*) ilk önce, kavramın bu üçlü kökensel ayrımına atıf yapar.²⁶⁰ Buna göre, “Siyasal teoloji kavramını Batı dünyasına aktaran Romalı Varro’nun net bir şekilde belirttiği gibi, devletsel (staatlich) müesseseler, dinin kökeni ile özdeşdir.”²⁶¹ Bu ayırmda var olan sivil teoloji, bir arada nasıl yaşayacağımıza dair normları araştıran bir düşünce geleneği olarak karşımıza çıkar. Toplumsal yaşamı belirleyen normlara dair düşünmek; bu bağlamda sivil teolojiyi polisın bilgisinin ne olduğuna dair düşünmekle eşdeğer hale getirir. Bir başka ifadeyle, sivil teoloji kavramı polisın bilgisinin ne olduğunu araştıran bir düşünce geleneği olarak ele alındığında bir tür siyaset bilimi anlayışına denk düşer. Dolayısıyla, Assmann’a göre, siyasal teoloji de “siyasal topluluk ve dinsel düzen, iktidar ve kutsallık arasında değişken ilişkiler kurmak zorundadır.”²⁶² Buna göre, siyasal teolojiyi biz her iki olgunun da (siyasal olan ve teolojik olan) birbirine olan etkileri çerçevesinde iki boyuta ele alınmalıdır. Bu iki boyutun birincisi: siyasal olanın teolojik sonuçları iken; diğeri teolojik olanın siyasal sonuçlarıdır.²⁶³

Siyasal teolojiye, iktidar ve toplum hakkında hem Tanrı ve Tanrılardan kaynaklanan açık ve örtük göndermeler hem de Tanrı ve Tanrılar hakkındaki söylevler, yani insan dünyasının dikey ve yatay yapısını kapsayan alanlar dahildir. Assmann’ın burada dikey alandan kastı kurumsallaşmış iktidarın ve toplulukla arasındaki ilişkilerken (ki burada yöneticilerin yönetilenlerle arasındaki ayrımın belirli bir düzeyde tamamlandığı varsayılmaktadır), yatay alandan kastı da topluluk arası ilişkilerdir.²⁶⁴ Siyasal teolojinin sorusu, Carl Schmitt’in açıklamalarında görüldüğü şekliyle siyasalın örtük teolojisi hakkında olduğu gibi, Jacob Taubes’in pozisyonunda olduğu gibi, genel

²⁶⁰ Jan Assmann, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa: Politische Theologie in Altägypten, Israel Und Europa*. München: Carl Hanser Verlag, 2000, s.14.

²⁶¹ Assmann, HH, s.14.

²⁶² Assmann, HH, s.14.

²⁶³ Assmann, HH, s.14-15.

²⁶⁴ Assmann, HH, s. 15-16.

veya teolojik dinsel söylemin içerisindeki örtük siyaset bilimi, sosyoloji hatta antropoloji hakkındadır.²⁶⁵

Kavram bu şekilde değerlendirildiğinde, kavramla ilişkilendirilebilecek olan şeyleri iki farklı biçimde görebiliriz. Bunlardan biri toplumsal ilişkileri tasvir etme ve tanımlama çabası iken diğeri de daha gündelik siyasetle ilişkilendirilebilecek hal ve tavırlardır. Bir başka ifadeyle ya tanımlayıcı ve normatif ya da siyasal olarak karşımıza çıkar. Siyasal teoloji, “siyasal bir kavram olarak” kullanıldığında, Assmann’a göre, tüm siyasal kavramlar, varsayımlar ve sözcükler gibi polemik bir anlam kazanır.²⁶⁶ Bu yönüyle tanımlayıcı bir kavram olma özelliğini aşarak ondan ayrılır.²⁶⁷

Siyasal teoloji Batı tarihinin ve bununla birlikte Hıristiyanlığın özgül bir noktası olarak kabul edilir. Gerekli olduğunda kavram Yahudilik ve antik paganizm²⁶⁸ (paganlık-Heidentum) ile ilişkilendirilir; ki bu bağlamda ilk defa Varro ve Spinoza tarafından kullanılmıştır. Ama şimdiye kadar Antik Mısır’ın, Mezopotamya’nın ya da Kolomb öncesi Amerika Krallıklarının siyasal teoloji olarak adlandırılmadığı görülmüştür. Yani, teoloji kesinlikle Hıristiyanlığa mahsus bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Bu arada teolojinin *dinbilimsel* (*religionswissenschaftlich*) bir kavram olarak, diğer dinlere özel olarak da Antik Mısır’a uygulanabilen bir şekilde geliştirildiği de bilinmektedir. Teoloji, basitçe tanrısallık üzerine gelişen didaktik ve polemiksel sözler toplamı olarak tanımlanmaktadır. Buna bağlı olarak da siyasal teolojiyi iktidar ve kutsallık üzerine gelişen didaktik ve polemiksel sözler ve düşünceler toplamı olarak kavramayı önermektedir Assmann. Bu aynı zamanda siyasal biçimler üzerine sorunun, iktidar ve kutsal arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran ve

²⁶⁵ Assmann, HH, s.16.

²⁶⁶ Koselleck’teki düşman kavramlar gibi bir kullanım.

²⁶⁷ Assmann, HH, s.16. Not: Aslında tam da bu özelliği sayesinde kavramın kullanımları aşırı belirsiz bir hale gelmiştir

²⁶⁸ Karş. Marc Augé, **Paganizmin Dehası**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

kurumsallaştırılan bir şekilde yanıtlanması olarak da görülebilir.²⁶⁹ Assmann'ın siyasal teolojiyi tanımlarken iktidar ve kutsallık üzerine yapmış olduğu vurgu bizim için çok değerli. Bu haliyle biz yalnızca fazladan bir adım atarak, siyasal teolojiyi bir kavram olarak görmekten ziyade onu siyasal olanı anlamada ve incelemede bir yöntem olarak benimsenebileceğini ileri sürmekteyiz.

Assmann siyasal teolojiye dair yapmış olduğu değerlendirmeleri daha net bir şekilde temellendirmek ve iddiasını güçlendirmek için Carl Schmitt'i de mercek altına alır. Bunun için özellikle Schmitt'in tezini en parlak biçimde sunduğu yerdeki boşluğa yönelir ve Schmittçi siyasal teolojiye aşağıdaki biçimde müdahalede bulunur:

Modern devlet kuramının tüm kaydadeğer kavramları sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır. Buna göre, bu cümle tersine çevrilmelidir: Tüm kaydadeğer kavramlar – veya teolojinin tüm merkezi kavramları- teolojikleştirilmiş siyasal kavramlardır. Sekülerleşme sürecinin, zıt yönlü bir hattının olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Ben bu süreci, “teolojikleştirme“ olarak adlandırıyorum ve bu süreci teolojik hale gelmiş merkezi siyasal kavramlar aracılığıyla göstermek istiyorum; tıpkı Carl Schmitt'in sekülerleşme sürecini, siyasal hale gelmiş teolojik kavramlar aracılığıyla kanıtlamak istediği gibi. Schmittçi siyasal teoloji projesi şöyle de başlıklandırılabilir: Siyasal olanın (devlet hukukunun) teolojinin ruhundan doğuşu. Bunu tersine çevirirsek, dinin siyasal olanın ruhundan doğuşu.²⁷⁰

Assmann'ın perspektifi görüldüğü gibi doğrudan doğruya dinsel ve siyasal olan arasında tarihsel süreç içerisinde bir geçişliliği ve dönüşlülüğü öne çıkarmaktadır. Bizim perspektifimizden bakıldığında, bu süreci kutsal ve siyasal olana doğru genişletmek gerekecektir. Hem de bu geçişlilik ve dönüşüm süreç(leri), tarihte bir defaya mahsus bir süreç olarak yaşanmamıştır. Sekülerleşme sürecine zıt bir hattın daha belirlenmesi gerekmektedir²⁷¹. Dolayısıyla, Schmitt'in tezini, sorgulamadan kabul etmek ve siyasal

²⁶⁹ Assmann, HH, s. 15-16.

²⁷⁰ Assmann, HH, s. 34.

²⁷¹ Assmann, HH, s. 33.

teoloji kavramını buna göre inşa etmek büyük bir kavramsal sabotaj arz etmekte; kavramı güdükleştirmektedir. Öte yandan, Assmann'ın önerdiği hattı takip edebilmek için, Antik Mısır ve Yahudilik örneklerine²⁷² daha detaylıca değinmek gerekebilir. Ancak bunu yapmadan önce Assmann'ın siyasal teoloji hakkındaki düşüncelerini biraz daha gelişmiş bir şekilde gördüğümüz bir başka eserine odaklanmak daha zaruri görünmektedir. Yukarıdaki eleştirel yaklaşımın hemen devamında, Assmann'ın Batı siyasal düşüncesi içinde farklı siyasal teoloji gelenekleri konumlandığına kısaca değinmek, kavramın farklı kullanımları hakkında biraz daha fikir verecektir. Bu gereklidir, çünkü siyasal teolojinin neden bir yöntem olarak düşünülmesi gerektiğine dair iddiamızı da güçlendirecek niteliktedir. Çünkü doğrudan doğruya siyasal ve kutsal arasındaki ilişkiye odaklanmanın kaçınılmazlığını da gözler önüne sermektedir.

2.2.4. İki Farklı Siyasal Teoloji Geleneği

2.2.4.1. Eleştirel Siyasal Teoloji Geleneği

Bu siyasal teoloji geleneklerinden birincisi olan ve bizim burada üzerinde çok detaylı bir incelemede bulunmayacağımız gelenek; kısaca 'dinin siyasal eleştirisi' olarak adlandırabileceğimiz bir düşünce geleneğidir. Bu düşünsel pratik çok kabaca ifade edilecek olursa, başlangıcı Antik Yunan'a kadar götürülebilen, Roma'da devam eden ardından XVII. yüzyılda Spinoza ile son derece gelişkin bir hal alan ve Aydınlanma süreci ile birlikte en üst noktasına ulaşmış bir eleştiri geleneğini oluşturarak günümüze kadar uzanmaktadır. Bu eleştiri geleneği, dinin siyasal amaçlarla nasıl araçsal hale getirildiğini inceler ve bu araçsallaştırmanın sonuçlarını 'ortak iyi' açısından bir eleştiriye tabi tutar. Ortak iyi açısından yapılan bir eleştiri, din istismarının

²⁷² Jan Assmann, **Mısırlı Musa: Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi**, çev. Bozkurt Leblebicioğlu, İstanbul: İthaki, 2016.

kamusal ve bireysel sonuçlarını sorunsallaştırırken kaçınılmaz olarak doğru dinin ne olduğuna dair sözler etmek zorunda kalır. Doğru dinin ne olduğunu veya olabileceğini, bazen dinin içinden bazen de siyasetin içinden yapar. Bir başka ifadeyle, bir yandan bir ‘teolog’ olarak teolojinin içinden, doğru dinin imkanlarını tartışırken, diğer yandan hükümdarın sağ kolu, muktedirin rehberi veya siyasetçi olarak doğru dini (ve bunun bir uzantısı olarak da doğru siyaseti) tanımlamaya girişir. Bu girişim, kuşkusuz dinin siyasal eleştirisini son derece polemiksel bir konuya dönüştürür. Dinle siyaseti, kilise ile devleti ve daha genel bir ifadeyle **iktidarla ve kutsal arasındaki ilişkilerin** nasıl konumlanması gerektiğine dair sorular ve yanıtlardan oluşan bu polemik çoğu zaman icracıları için de büyük bir tehlikeye dönüşmektedir.²⁷³

Dinin siyasal eleştirisinin kapsamına bakıldığında, örneğin araçsallaştırma meselesinin hem olumlu hem de olumsuz bir biçimde ele alındığını görebiliriz. Buna göre, araçsallaştırılan dinin yaşamı biçimlendirmede hükümdara çeşitli yönetsel ve siyasal ayrıcalıklar sağladığını görebiliriz. Siyasal varoluş dinsel varoluşla harmanlanır; böylece muktedirin pozisyonuna kutsal/tanrısal bir koruma sağlamış olur, çıkarılan yasaların aynı zamanda dinsel bir yasa olarak tanımlanması uyrukların günah işleme korkusu ile denetlenmesini sağlar. Fakat bu araçsallaştırma zaman zaman tersine de dönebilir; her ne kadar hükümdarlara bazı ‘muafiyet’ler getirilmiş olsa da, çeşitli tarihsel koşullarda bu araçsallaştırma ilişkisi uyrukların lehine yöneticinin faaliyetlerini sınırlamaya dönük bir duruş da sergileyebilir. Hükümdarın pozisyonunu eleştiriden muaf tutmaya yönelik yorumlama yöntemleri, iktidar mücadelesi içinde uyruklar tarafından da kullanılarak -tarihte daha az rastlanılan bir olgu da olsa- bu sefer ters yönlü olarak işler. Bu durum aynı zamanda bir kutsallıklar çatışması halinde okunmaya

²⁷³ Bu tehlikeye, Leo Strauss’un filozofun ezoterik dil tercihiyle ilgili yazdıkları örnek gösterilebilir. Bkz. Heinrich Meier, **Leo Strauss and the Theological-Political Problem**, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006, s. 65.

da açıktır. Firavunun kutsalına karşı Yahudilerin kutsalı, Roma'nın kutsalına karşı Hristiyanlığın kutsalı, Alman Prenslerinin kutsalına karşı, Alman köylülerinin kutsalı... Bir başka ifadeyle, bir dine karşı bir başka din, bir siyasete karşı bir başka siyaset... Görüleceği üzere kutsallıklar üzerindeki çatışma tümüyle birbirinden farklılaşmış kutsallar olabileceği gibi, aynı kutsal üzerindeki farklı yorumlar üzerine de olabilir. Nasıl ki; iktidar ilişkisi yönetenden yönetilene doğru tek yönlü bir ilişki değil ve grift bir çerçeve içinde anlamlıysa; kutsal ve iktidar arasındaki içiçe geçmiş ilişki biçimi de tek yönlü değildir.

Aynı kapsamdaki bir başka eleştiri ise dine atfedilen unsur ve motiflerin dinsel olmadığına dair ateistik diyebileceğimiz bir eleştiridir. Bu yaklaşıma göre, din yine bir araçtır. Fakat dinin kendine has bir unsuru yoktur. O sadece toplumsal bir çatışmanın görünümü olarak karşımıza çıkar. Din arka planda işlemekte olan ekonomik veya siyasal bir ilişkinin görünen bir unsurundan başka bir şey değildir. Ekonomik veya siyasal taleplerin görünen bir yüzü olarak din eleştirisinin amacı, arka planda var olan ve ilk aşamada kendisini göstermeyen gerçeği açığa çıkarmaktır. Ters duranı düz hale getirmek, karanlıkta olanı aydınlığa çıkartmak... Bir hakikat savunusu olarak dinin araçsallaştırılmasının eleştirisi, karşısına çıkan tüm kutsalları unufak ederek, kişiyi ve toplulukları dogmalardan uzaklaştırarak onları kurtaracaktır. Hakikat erişilebilirdir. Özgürleşme hedefi olanlar ancak bu şekilde kurtuluşa erebilirler.²⁷⁴ Diğer yandan ateistik eleştiri de, dini eleştirirken kullanmış olduğu değerleri ne ölçüde kutsallaştırıp kutsallaştırmadığına dikkat etmeden hareket etme tehlikesiyle karşı karşıyadır.²⁷⁵ Tam da, bu noktada ateistik eleştirinin vurguladığı din-den özgürleşmenin karşısında,

²⁷⁴ Tıpkı sol Hegelcilerin ve Marx'ın din eleştirisinde ifade edildiği gibi.

²⁷⁵ Buna dikkat etmediğinde, o yalnızca taraflı bir felsefe olarak elinde balyozuyla dinin kutsallarına saldırıya geçer. Oysa hakiki bir felsefi ateistik eleştiri, sadece dinin kutsallarına değil tüm kutsallara karşı aynı tavrı uygulamalıdır. Bu noktada, teolojik-politik problemin de ana konusu oluşur: Tüm kutsalları eleştiri süzgecinden geçirerek sonsuzca siyasal iyiyi düşünmek.

teolojinin siyasal-dan özgürleşmeyi savunabilen; özgürleştirici ve kurucu bir rol oynayabileceği gelenekten de bahsetmek gerekebilir.

2.2.4.2. Özgürleştirici Siyasal Teoloji Geleneği

Eleştirel siyasal teoloji geleneğinin karşısına Assmann bir başka siyasal teoloji tipini koymaktadır. Bu monoteistik (tektanrıcı) siyasal teolojidir. Ona göre tektanrıcı siyasal teolojinin tarih içinde özgül bir yanı vardır. Batı siyasal düşünce geleneğini çarpıcı bir biçimde etkilemiş olan bu tektanrıcı siyasal teolojiyi anlamak için yapılması gereken, öncelikle onun doğum koşullarına bakmaktır. Assmann yedi ana unsur çerçevesinde ele aldığı bir tektanrıcılık anlayışı sunmaktadır. Bu yedi ana unsur şunlardır:

- i)Özgürlük (Kurtuluş) Motifi
- ii)Tanrının Biricikliği
- iii)Yasakoyucu olarak Tanrı (Gott als Gesetzgeber)
- iv) Tanrı'nın Gazabı
- v) Tasvir Yasağı (Der politische Sinn des Bilderverbots)
- vi) Musa Ayrımı
- vii)Tektanrıcılığın Devrimci Unsuru (Das revolutionäre Element des Monotheismus)

Tektanrıcılık ve daha özelde YHVH'cilik (*Jahweismus*) doğuş anına bakıldığında kaçınılmaz olarak siyasal bir karakter arz etmektedir. Çünkü Assmann'ın yedi ana unsurdan ilk olarak saydığı özgürleşme veya kurtuluş motifi diyebileceğimiz bu ilk unsur Mısır'dan çıkışa (*Exodus*) dayalıdır. Mısır'dan çıkış siyasal bir eylemdi. Ne Eski ne de Yeni Ahit'te bulunan bu özgürlük sözcüğü öncelikli olarak köleliğin evinden çıkış anlamında görülmelidir. Burada amaç Mısır'daki karmaşıklaşmış (gelişmiş)

siyasal yapıya, bir başka ifadeyle devlete alternatif bir Yahudi devleti kurmak değildir. Aksine Yahudilerin insani esarete mahkum edilmesini mümkün kılan bu siyasal yapıya karşı, bir başka ifadeyle devlete karşı (*antistaatliche*) bir toplum kurmaktır. Devlet karşıtı bu motivasyon Mısır'a direniş olarak ifade buldu. Bu bağlamda Assmann'a göre, "Mısır, devletin somutlaştığı bir yer anlamında esaretin evidir, putperestliğin değil."²⁷⁶ YHVH²⁷⁷ ile yapılan anlaşmanın içeriği, Mısır'daki yanlış dinin bir sonucu olarak tezahür etmemiş; aksine yanlış siyasetin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yanlış siyaset Yahudilere uygulanan baskı, haklardan mahrum bırakma, kötü muamele ve firavunun kibrinden oluşuyordu. Eski ve Yeni ahit metinleri açısından bakıldığında, tektanrıcılık ve din Mısır'daki zulümden kurtulmayı ve alternatif bir toplumsal yaşamı inşa etmeye dayalıdır. Bu toplumsal yaşam, insani esaretin, köleliğin bulunmadığı; Firavunun - hükümdarın- olmadığı; bir başka ifadeyle insanın insan üstünde tahakküm kurmadığı bir toplumsal yaşamdır. Bu toplumsal yaşam, insanların Tanrı'yla yapmış oldukları ahit sayesinde, yalnızca Tanrı'nın hükümrانlığı altında, "özgürce" yaşanan bir yaşamı sunmaktadır. Hem YHVH tarzındaki bir Tanrının hükümrانlığı altında oluşturulan "devletsiz bir toplum"²⁷⁸ hem de yine Tanrının himayesi altında yürütölmüş bir direniş hareketi²⁷⁹ biçiminde bir din tarihinde ilk kez ortaya çıkmıştı.²⁸⁰

Bir siyasal teoloji olarak tektanrıcılığın ikinci önemli unsuru tanrısının biricikliğidir (*Gottes Einzigkeit*). Bu Tanrı'nın politeistik dinlerin tanrılarından önemli bir farklılığı bulunuyordu. Çoktanrıcı kozmosun içinde bulunan birisi, kendisini bir

²⁷⁶ Jan Assmann, "Monotheismus als Politische Theologie", Jürgen Brokoff, Jürgen Fohrmann (ed.), **Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert**, Paderborn: F. Schöningh, 2003, s.22.

²⁷⁷ Fuat Aydın, "Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi (YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)", **Usul İslam Araştırmaları**, c. 2, sy. 2 (2004).

²⁷⁸ Assmann, *anti-staatliche Gesellschaft* kavramını 5.dipnotta Pritchard'ın kabilelerin düzenli anarşisi ile karşılaştırmaktadır. Buradaki *anti-staatliche Gesellschaft* Pierre Clastres'in *La Société contre l'État*'ı (Devlete karşı toplum-u) gibi de düşünülebilir ve burada doğrudan Clastres'den neden bahsedilmediği de bir açıdan düşündürücüdür.

²⁷⁹ Farklı bir bağlamda Kurtuluşçu teoloji tartışması için, Bkz. Christopher Rowland (ed.), **Kurtuluş Teolojisi**, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

²⁸⁰ Assmann, "Monotheismus als Politische Theologie", s.22.

tanrıya adayabilir ve teslim olabilirdi; ancak bu adanma ve teslim durumu bir başka tanrının mutlak anlamda öfke ve kıskançlığını üzerine çekeceği anlamına gelmezdi. Tanrı'yla yapılan sözleşmenin tarafı olanlar yalnızca YHVH'ye inanmak durumundadırlar. YHVH başka tanrıların varlığını katiyen reddetmez. Bir başka ifadeyle, Eski ve Yeni Ahit'in Tanrısı, benden başka tanrı yoktur demez. Sizlerin benden başka tanrısı olmamalıdır der. Çünkü İsrail'i biraraya getiren tek ve biricik Tanrı YHVH'dir ve YHVH bu bağlamda tek efendidir. İki efendiye aynı anda hizmet edilemez: "Hem Tanrı hem de Firavun ile ittifak kurulamaz."²⁸¹ Bu nedenle Assmann'a göre, böyle bir tektanrıcılık kökensel olarak Tanrı'nın idrakıyla (*Erkenntnis*) ilgili değil, bağlılıkla ve bağlanmayla (*Bündnis*) ilgilidir.

İlk iki unsuruyla, siyasal bir direnişi örgütleyen ve yalnızca kendisine itaat bekleyen YHVH'nin bir diğer siyasal müdahalesi yalnızca kendine ait yasalar koymasıydı. Yasakoyucu olarak Tanrı, artık Hükümdar ile rekabet ve çatışma halindedir. Politeistik erken devletlerde, yasa krallara ait bir şey olarak görülürken ve bu haliyle de insani (*menschlich*) iken²⁸², Adalet fikri ilahiydi. Bir başka ifadeyle, Tanrılara ait bir unsurdu. Krallara ait şeyler olarak yasalar, sürekli olarak yenisi yapılabilen ve yürürlüğe konulabilen şeylerdi. Merhamet gerektiren bir durumda kral tarafından ilga edilebilirdi. Bu kral ve onun yasaları, tanrıyla rekabet eden ve çatışan yasalar değildir. Kral yeryüzünde tanrısal adalet ilkesinin savunucusu ve yeryüzünde onu temsil edendir. Fakat Tanrı kralın bu yasa yapma egemenliğine müdahale ederek, onun tahtına

²⁸¹ Assmann, "Monotheismus als Politische Theologie", s.23.

²⁸² Bu "*menschlich*" (insani) meselesi çok tartışmalı görünüyor. Seküler siyasal teori, ilk kez modern devletle, yasalarını kendi adına yapan, bu anlamda da herhangi bir tanrıya veya aşkınlığa referansta bulunmadan egemenliğin kurulduğunu ifade edecektir. Burada karşımıza çıkan "dünyevilik" veya "insanilik" yani *menschlich* olma durumu, sınırlı bir yasa yapma ediminin kralla ait olması, oysa adaletin anlamının Tanrılara ait olmasıdır. Bu bağlamda, tüm politeistik erken devletlerde, bir tür dünyevi egemenliğin oluştuğunu kabul etmek durumundayız. Bu durum tanrıların gözetimi ve denetimi altında gerçekleşen bir yasa yapma edimidir. Asla ve asla tek başına bir kralla (dünyevi bir kralla) atfedilebilecek mutlak bir özellik değildir.

gececektir.²⁸³ Assmann bunu radikal anlamıyla siyasal teoloji olarak, ‘siyasetçi olarak Tanrı’ (*Gott als Politiker*) olarak tanımlamaktadır. Assmann’a göre, bu noktada anarşist bir unsur mevcuttur. Tanrı bu müdahalesiyle, her türlü dünyevi iktidarı sorunsal haline getirecektir ve dünyevi iktidarı kurmak isteyenlerin karşısına Yasasıyla birlikte dikilecektir. Bu yüzden “Krallık” İsrail’de salt kral olmaktan türetilebilecek büyük bir anlam ifade etmez. Kral Tanrı’nın Yasasının altındadır ve Torah’ya boyun eğmek zorundadır.

Çoktanrıcılığın tanrılarının yasalara uyanlara ödülleri bahşetmesi ve ceza vermesi şaşırtıcı bir olgu değildir. Ancak tek tanrı olan YHVH’nin gazabı bunun biraz dışında kalır. Tanrı’nın öfkesi ve gazabı, tıpkı kıskançlığı gibi siyasal bağlamlarda ortaya çıkar. Bu bağlamda, Düşüş Mitosu, Kabil’in öldürülmesi veya Babil Kulesi olayı Tanrı’nın gazabı olarak değerlendirilmemelidir. Tanrı’nın gazabı Doğaya bir müdahaledir; Tanrı’nın kurtarıcı adaletinin dünyaya uygulanmasıdır ve bu doğrudan bir müdahaledir. Gazap siyasal suçlarda ortaya çıkacaktır. Bu siyasal suçlar YHVH’nin Sözü’nün ve yasasının reddi ile ortaya çıkan suçlardır.

Doğrudan bir müdahale olarak Tanrı’nın gazabı, çoğunlukla kendi yasalarının ihlaliyle ortaya çıkar. Onun gazabının en sert şekilde ortaya çıktığı ilk yer, diğer tanrılara tapmaya başlamanın hikayesi olan Altın Buzağı²⁸⁴ hikayesidir. Mezopotamya’daki imparatorluk tanrıları, Asur’daki Assur, Sümer’deki Marduk ve Mısır’daki Amon Ra hüküm süren ama yönetmeyen Tanrı imgesindeki tanrılara benzemektedirler. Doğrudan değil, dolaylı yoldan eylemlerde bulunurlardı ve her şeyden önce, öncelikli olarak insanlar üzerinde değil, diğer tanrılar üzerinde hüküm sürerlerdi. Bu tanrıların iktidarı krallar tarafından temsil edilirdi. Kral, (ulusal)

²⁸³ Bunun karşılığı en düz haliyle *Theos-kratos* (Teokrazi)’dir.

²⁸⁴ Çıkış 32:1-35.

koruyucu Tanrı'nın diğer tanrılar üzerindeki hükümlerliğini kendi iktidarına benzetir; ve bu benzetme ilişkisi (*Abbildbeziehung*) üstünden de meşruiyetini türetirdi.²⁸⁵ Mısır'da firavunun en önemli yüklemelerinden biri, Firavunun Tanrının Sureti olmasıdır. Ancak YHVH'nin iktidarı bu şekilde yeryüzünde cisimleşmez, Onun iktidarı hükümdarın üzerindedir. Aracısız bir şekilde hükmeden İsrail'in Tanrı'sı temsil edilemez. O yüzden de, her türlü temsil putperestlik olarak yasaklanmıştır. Tasvir yasağı²⁸⁶ tam da bu nedenle siyasal bir içerik teşkil etmektedir. Burada dikkatimizi çeken temel unsur; aslında iktidar ve kutsal arasındaki ilişkinin kutsalın yapısının ve mahiyetinin değiştirilerek dönüştürülmesidir. Bir başka ifadeyle, kutsala dair yorum, Mısır'daki siyasal yapıyla kıyaslandığında öylesine değiştirilmiştir ki; siyasal olan, kutsaldaki radikal değişimle birlikte daha özgürleştirici ve eşitlikçi bir yapının oluşturulabilmesinde ve sürdürülmesinde bir rol oynayacak şekilde biçimlenmiştir.

YHVH'nin sözüyle, vahiyle, temsili olarak biçimlenmiş politeistik erken devletlerin siyasal-teolojik düzenine kökten bir meydan okuma gerçekleşmiştir. Assmann bu olguyu 'Musa ayrımı' (*Mosaische Unterscheidung*) olarak adlandırmıştır.²⁸⁷ Musa figürü ile kendisini Tanrı'nın davasına adanmış kişinin dünyevi güçlerle olan kaçınılmaz çatışması başlamıştır. Musa Firavun'un karşısına dikilirken, İsa Pilatus'un karşısına dikilecektir. Roma'nın Hristiyanlığı ve Yahudiliği hedef almasının sebebi, onların tek bir tanrıya iman etmeleri değil, imparatorluk kültürünü tanımayı reddetmeleri idi.²⁸⁸ Assmann'ın yorumuna göre, bu Musa ayrımı ile, kutsal ile iktidarın şaşmaz birlikteliği bozulmuştur. Assmann'ın bozulmadan kastı; daha sonra

²⁸⁵ Schmitt ve Peterson'da karşımıza çıkan Tanrı'nın resmi olarak yönetici imgesi bunla temellendirilir. Bkz. Erik Peterson, *Theological Tractates*, çev. Michael Hollerich, Stanford, California: Stanford University Press, 2011; G. Gereby, "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt", *New German Critique*, C. 35, S. 3 105, 2008, ss. 7-33.

²⁸⁶ Borgeaud'a göre, "Varro'nun Romalılara özgü olarak gördüğü dinsel tasvir karşıtlığıyla" karşılaştırılabilir. Bkz. Philippe Borgeaud, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

²⁸⁷ Assmann, *Mısırlı Musa, Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi*, s. 26, 278.

²⁸⁸ Yahudi Mesihçiliği siyasal boyutunu kaybetmezken, Hristiyanlıktaki "Benim Krallığım bu dünyada" değil iddiasıyla, İsa Mesih'in girişimi bir tür depolitizasyonu içeriyordu.

Hristiyanlıkta ortaya çıkacak olan manevi/dünyevi ayrımının kökenini teşkil eder. Bize göre, bu bir bozulma olsa bile sonrasında kutsal ile iktidarın yeni biçimlerle bir araya geldiğini görmekteyiz. Yahudilerin “devlet karşıtı” siyasal örgütlenmesinde iktidarın kutsaldan bağımsız olduğu düşünülemez. Hatta belki de şöyle de tarif edilebilmelidir: yalnızca Yasa’nın kutsallığından dolayımlanan kural, ilke ve prensiplerce yönetilmek; dünyevi (!) liderlerin, kralların boyunduruğu altında yaşamamak, insanın insana hakimiyetinden kurtulmak.

Gerek dinler tarihi gerekse din antropolojisi literatüründeki bazı yaklaşımlar²⁸⁹; Mısır, Mezopotamya ve Kanaan çoktanrıcılıklarından tektanrıcılığa doğru evrimsel bir yolun olduğunu ileri sürmüşlerdir. Assmann’a göre; tektanrıcılık kesinlikle evrimsel bir gelişimle değil, devrimle ortaya çıkmış bir şeydir. Tek tanrı kendisini her zaman dışarıdan temellendirmiş ve sonunda vahiyle kendisini göstermiştir. Doğuş anında devlet esaretinden kurtuluş anlamına gelen bu devrimci çıkış, sonrasında Mezopotamya’daki büyük güçlerin egemenlik mücadelesine karşı, bir tür kendi kendine yeterlik ve bağımsızlık düşüncesine dönüşmüştür. Assmann’a göre, tektanrıcı siyasal teolojinin temelde Yahvecilik açısından bakıldığındaki yedi temel unsuru bu şekilde sıralanabilmektedir.

Tektanrıcı siyasal teolojinin yedi temel unsuru sıraladıktan sonra, Assmann’ın tektanrıcılığın kutsal ve iktidar arasındaki birliği bozduğu iddiasına geri dönmek gerekmektedir. Öncesinde kökensel olarak birbirinden ayrılmamış olan bu birlik, tektanrıcılık tarafından kısa devreye uğratılmış ve dünyevi iktidar sahibinin kutsal olana dokunabilme ve sahip olabilme ayrıcalığı askıya alınmıştır. Kutsal olan dokunulmaz bir şekilde Tanrı’ya ait hale getirilmiştir. Diğer taraftan tektanrıcılığın serüvenine

²⁸⁹ Tektanrı düşüncesinin kadim politeistik dinlerin içinde bulunan ve tarihsel evrimle ortaya çıkan bir şey olduğu iddiasını öne sürenler buraya eklenebilir.

bakıldığında, iktidarla kutsal olan arasında tesis edilmeye çalışılan bu yeni ilişki formu; dünyevi ve manevi iktidarın üstüste bindirilmesi projesi ile birlikte yukarıda bahsedilen ve başlangıcında ‘anti-devletçi’, ‘özgürlükçü’ ve ‘dünyevi iktidarın her türlüsüne karşı eleştirel’ olan perspektifini kaybetmeye başlamıştır. Bu kaybedildiğinde, ortaya çıkan mutlakiyetçi ve köktenci bir perspektif tektanrıcılığın siyasal ufkunu şekillendirecektir. Bu açıdan bakıldığında ortaya çıkan normatif manzara -Assmann’a göre- şöyledir: Din dünyevi iktidara karşı eleştirel kalarak onu ele geçirmeye çalışmamalıdır.²⁹⁰ Diğer taraftan da, dünyevi iktidar sahipleri de kendilerini tek kurtarıcı kutsal öğreti (*alleinseligmachende Heilslehre*) olarak pazarlamaya kalkmamalıdır.²⁹¹

Assmann’ın kutsalla iktidarın birliğinin tektanrıcılıkla bozulduğu iddiasını biraz daha açalım. Bu iddiaya göre, politeistik erken devletlerde kutsalla iktidarın birliği söz konusuydu. Bu pagan dinlerde, doğrudan doğruya hükümdar ile ilişkilendirilmiş tanrılar, tanrısal anlatılar ve mitler mevcuttu. Hükümdarın meşruiyeti²⁹² onun tanrılar ile olan özel ilişkisine bağlıydı; çoğu zaman tanrısallık hükümdarlara ait bir özellikti ve hükümdarlar tanrı-ların yeryüzündeki suretiydiler. Bazı durumlarda ise doğrudan doğruya tanrılıklarını ilan edebilirlerdi. Hükümdarın yasa yapma, yürütme ve yargılama hakları bu ilişkilere bağlı olarak kendilerine verilmişti. Pratikte geleneklerin ve törenin öngördüğü normlarla çelişkiye düşen yasaların yapılmış olması, hükümdarların “sınırsız” iktidara sahip olduğu izlenimini doğurabilir. Hükümdara tanrılar tarafından bahsedilmiş olan iktidar, ortak yarardan ziyade, zulme, baskıya, tahakküme, köleliğe olanak tanıyacak şekilde kullanılmıştır. Ancak bu tür kullanımlarda bile, bu tür iktidar uygulamalarına imkan sağlayan kutsal-iktidar birlikteliğine karşı, bir başka kutsal-

²⁹⁰ Karş. Wolfgang Palaver “„Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ Über das komplexe Verhältnis von Religion und Politik“ Monika Datterl, Wilhelm Guggenberger, Claudia Paganini (ed.), **Glaube und Politik in einer pluralen Welt**, 1. Auflage Innsbrucker Theologische Sommertage, Innsbruck: Innsbruck University Press, 2017, s. 27-29.

²⁹¹ Assmann, “Monotheismus als Politische Theologie”, s. 26-27.

²⁹² Aaron Tugendhaft, Baal and the Problem of Politics in the Bronze Age, Doctoral Dissertation, New York Uni, May 2012. s. 4-5.

iktidar ilişkisinin harekete geçirildiğini de görmekteyiz. Politeistik erken devletlerin dinsel kozmoslarında, hükümdarın sahip olduğu iktidar yetkisinin istismarının sonuçlarına dair mitsel anlatılar mevcuttur. Ancak görülen o ki; bu mitsel anlatılar kimi zaman iktidarın ‘sınırsız’ kullanımına karşı bir uyarı teşkil ettiyse de; çoğu zaman etkili bir denge-fren mekanizmasına dönüşmemiştir. Sonuç olarak ortaya çıkan ‘sınırsız’ iktidarlara, hiçbir zaman hükümdarlar tarafından, kendi meşruiyetini kendinden alan ve tümüyle tanrısalıktan arındırılmış bir zeminde konumlandırılmamıştır. Hükümdarın çoğu kez çıplak gücüne dayanan eylemleri, tanrısal bir alametin işareti olarak kabul edilmiştir.

Buradaki tartışmayı derinleştirmek için şu soruya ihtiyacımız olabilir: Politeistik erken devlet öncesinde, bir başka ifadeyle, tarihsel süreç içinde, yöneten yönetilen ayrımının kurumsallaşarak yavaş yavaş devletli toplumlara geçilmesinin öncesinde, bölünmeye karşı inatçı refleksleri bulunan, devlete-karşı toplumlarda²⁹³ kutsalla iktidar ilişkisi nasıl şekillenmiştir?²⁹⁴ Ataların koymuş olduğu kurallar, gelenek ve töre biçiminde karşımıza çıkan Yasa, kutsallığı sayesinde son derece katı bir şekilde koruma altına alınmıştır. Nasıl yaşacaklarını belirleyecek olan kurallara, topluluğun içinden hiçbir kesim, kişi, soy, aile, savaşçı, şef, rahip-din adamı veya şaman tek başına müdahale edememektedir. Topluluğun nasıl yaşayacağını biçimlendiren Yasa, o topluluğa kesin bir şekilde ‘dışardan’ ve ‘uzaktan’ gelmektedir. Herhangi bir kimsenin bu alana müdahale ederek, kutsalla özel bir ilişkiye geçerek yasayı değiştirmesi mümkün değildir. Kutsalla kurulan ilişkinin böylesine katı bir denetimi ile, sınırlı iktidar kullanımına sahip bir şef yasanın yapıcısı değil, yalnızca yasanın koyduğu kuralın tekrarlayıcısı haline gelmektedir. Aslında iktidar ve kutsalın birlikteliği yine

²⁹³ Clastres , **Devlete Karşı Toplum.**

²⁹⁴ Bu soruya Durkheim’la ilgili bölümümüzde daha detaylı bir biçimde yer vereceğiz.

karşımıza çıkmaktadır.²⁹⁵ Ancak burada erken devletlerdeki gibi, kutsal adına ‘sınırsız’ iktidar kullanımı mümkün değildir.

Tektanrıcılığın müdahalesiyle, hükümdarda cisimleşen ve onunla hemhal bulunan iktidar ile kutsallığın birliğinin bozulması sonucunda, Assmann’a göre, kutsal olan Tanrı’ya ait bir alana taşınmıştır. Burada tektanrıcılığın müdahalesi bize adeta ilkelerin kutsal ve iktidar arasında kurmuş oldukları katı ilişkiyi hatırlatmaktadır. Şef Yasayı tekrar eden ancak kutsala sahip çıkarak veya onunla ilişki kurarak yeni bir yasa üretememektedir çünkü yasa atalara aittir, onlar tarafından konulmuştur ve topluluk atalarının belirlemiş olduğu ve içeriden herhangi birisinin değiştirmesinin mümkün olmadığı bir şeydir. Tektanrıcılığın iddiasına baktığımızda, böylelikle hükümdar kutsalın sahibi olarak veya kutsalla ilişki kurabilen yegane kişi olarak, kutsal adına yönetemeyecektir. Kutsallık Tanrıya ait olduğundan, yeryüzünde iktidarı kullanacak olan hükümdar, eylemlerini sürekli olarak Tanrı’nın yasasına uygun bir şekilde gerçekleştirmek zorunda kalacaktır. Hükümdar böylelikle asla ‘yaşayan yasa’ olamaz. Sözüyle yasa üretemez. O yalnızca, geçerliliğini kutsallığından alan Tanrı’nın yasasının uygulayıcısına dönüşmek zorundadır. Bu az önce yukarıda bahsedildiği üzere, politeistik erken devletin kurumsallaşmış ve gelişmiş iktidar yapısına karşı, ‘sınırlayıcı’ bir müdahale olarak karşımıza çıkar. Bu sınırlayıcı müdahalenin en somut hali, hükümdarsız kurulan Tanrı’nın Yasası ve onun hükmü altında yaşayan bir halkın inşasına varacaktır. Hükümdarın değil, Tanrı’nın yönettiği ve böylelikle de ‘devlete’ ihtiyacı olmayan bir toplumun kuruluşu (ve bir rejim olarak *theos-kratos*’un doğuşu²⁹⁶).

²⁹⁵ Karş. Marcel Gauchet, **İlkelerde Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri**, s.42-51.

²⁹⁶ Teokrasi kavramı üzerine Bkz. Egon Flaig, “Radikale Anthroponomie. Wieso griechische Polis und Theokratie diametrale Gegensätze sind“, Kai Trampedach, Andreas Pečar (ed.), **Theokratie und theokratischer Diskurs: die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich**, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.S. 75-99.

Eski Ahit'e bakıldığında bu durum, Yahudilerin öncelikle başlarına bir kral istemesiyle²⁹⁷ zaman içinde bozulmaya başlayacaktır.

2.2.4.3. Din Devlet Karşıtı mı? (Demir Duvar Din mi Devlet mi?)

Jan Assmann'ın anti-devletçi olarak tanımladığı *Yahveciliğe*, din olgusu üzerinden biraz daha bakalım. Toplulukların ilkel (*primitive*) kökenlerinden şefliklere, şefliklerden devletliliğe (*statehood- Staatlichkeit*) sıçrayışı, 'devrimsel' adımları içinde barındıran bir siyasal evrim şeması olarak kabul edilebilir. Devlet ve din arasındaki ilişkiye dair bir teorik çerçeve çizme girişimi tüm topluluk tiplerini (devletsiz toplumlar da dahil olmak üzere) akılda tutmalıdır. Devletsiz toplumlardan devletli toplumlara geçiş siyasal evrim şemasında nasıl önemli bir eşiği işaretliyorsa, Yahudiliğin doğuşunun da böyle önemli bir eşiği işaretlediği düşünülmelidir. Bu eşiğin sınırlarını çizen şeyler ise -örneğin Assman'ın tabiri ile - 'dinin' doğuşu ve tek tanrıcılık tasavvurudur.²⁹⁸

²⁹⁷ Bkz. **Eski Ahit**, 1. Samuel VIII.4-20. "4 Bu yüzden İsrail'in bütün ileri gelenleri toplanıp Rama'ya, Samuel'in yanına vardılar. 5 Ona, "Bak, sen yaşlandı" dediler, "Oğulların da senin yolunda yürümüyor. Şimdi, öteki uluslarda olduğu gibi, bizi yönetecek bir kral ata." 6 Ne var ki, "Bizi yönetecek bir kral ata" demeleri Samuel'in hoşuna gitmedi. Samuel RAB'be yakardı. 7 RAB, Samuel'e şu karşılığı verdi: "Halkın sana bütün söylediklerini dinle. Çünkü reddettikleri sen değilsin; kralları olarak beni reddettiler. 8 Onları Mısır'dan çıkardığım günden bu yana bütün yaptıklarının aynısını sana da yapıyorlar. Beni bırakıp başka ilahlara kulluk ettiler. 9 Şimdi onları dinle. Ancak onları açıkça uyar ve kendilerine krallık yapacak kişinin onları nasıl yöneteceğini söyle." 10 Samuel kendisinden kral isteyen halka RAB'bin bütün söylediklerini bildirdi: 11 "Size krallık yapacak kişinin yönetimi şöyle olacak: Oğullarınızı alıp savaş arabalarında ve atlı birliklerinde görevlendirecek. Onun savaş arabalarının önünde koşacaklar. 12 Bazılarını biner, bazılarını ellişer kişilik birliklere komutan atayacak. Kimisini toprağını sürüp ekinini biçmek, kimisini de silahların ve savaş arabalarının donatımını yapmak için görevlendirecek. 13 Kızlarınızı itriyatçı, aşçı, fırıncı olmak üzere alacak. 14 Seçkin tarlalarınızı, bağlarınızı, zeytinliklerinizi alıp hizmetkârlarına verecek. 15 Tahıllarınızın, üzümünüzün ondalığını alıp saray görevlileriyle öbür hizmetkârlarına dağıtacak. 16 Kadın erkek kölelerinizi, seçkin boğalarınızı, eşeklerinizi alıp kendi işinde çalıştıracak. 17 Sürülerinizin de ondalığını alacak. Sizler ise onun köleleri olacaksınız. 18 Bunlar gerçekleştiğinde, seçtiğiniz kral yüzünden feryat edeceksiniz. Ama RAB o gün size karşılık vermeyecek." 19 Ne var ki, halk Samuel'in sözünü dinlemek istemedi. "Hayır, bizi yönetecek bir kral olsun" dediler, 20 "Böylece biz de bütün uluslar gibi olacağız. Krallımız bizi yönetecek, önümüzden gidip savaşlarımızı sürdürecektir."

²⁹⁸ Daha kapsamlı bir tartışma ve inceleme için, Bkz. Sigmund Freud, **Dinin Kökenleri**, çev. Ayşen Kapkın Tekşen, İstanbul: Payel Yayınevi, 2002.

Dinin doğuşu tabiri kışkırtıcı olmakla birlikte kışkırtıcı olduğu kadar da riskli bir kullanımdır. Bu riskli kullanıma ilişkin iki unsuru belirtmek gerekir. Birincisi, dinin doğuşunun Yahudiliğe endekslenmesi sonucunda ilkel toplulukları ‘dini’ olmayan-dinsiz- topluluklar olarak işaretleme riskidir. İkincisi ise, dine yönelik kavramsallaştırma girişimlerinin Yahudiliğin özgül ve onun mirasına sahip olan diğer dinlerle sınırlı kalması riskidir. Aslında Assmann bu durumun farkındadır ve dinleri kültürün bir parçası olarak gördüğünü belirtir.²⁹⁹

Nasıl ki, dinin doğuşu, Yahudilik bahsiyle birlikte riskli bir kullanımsa devletin doğuşu tabiri veya devlet kavramının gelişigüzel kullanımları da benzer riskler barındırmaktadır. İkisi arasındaki bu ortaklık yine az ilgi çekici değildir. Daha önceden Yahudilikle gelen Yasa öncesinde yasa tipleri sözlü, tekrara dayanan, atalar kültü vb.ile ilişkiliyken diğer yandan klan- aile-akrabalık vb.ile de ilişkilidir. Yahudilik aile-akrabalık- klan vb.bağları şiddetle eleştirip yeniden biçimlendirecek ve atomize bireyin (bir başka ifadeyle kulluk halinin) tarihteki ilk biçimlerinden birini kurumsallaştırmanın önünü açacaktır.

Burada Assmann’ın tercih edilmesinin nedeni, yukarıda belirtildiği gibi, Assmann’ın Yahudiliği dinin yeni ve etkileyici bir biçimde yeniden yaratılması³⁰⁰ olarak görmesidir. Ona göre, din bu yeni şekliyle, yazılı bellek oluşturma ve kanonlaştırma sayesinde genel kültürden bağımsızlaşmış ve tüm kültürel değişimlere,

²⁹⁹ Assmann’ın kendi cümleleriyle ifade etmek gerekirse: “ ‘Din’ ile ‘kültür’ arasında fark gözetilmeyen bir dünyada kültürel yaşam tahayyül edemeyeceğimiz kadar dinin etkisi altındadır, öyle ki her etkinlik, her türlü iletişim pratikte, açık veya örtük olarak, o alandan sorumlu tanrıya tapınmayı gerektirir. Oysa sadece tek bir Tanrı’yı benimseyen bir grup, kültür topluluğunun dışına çıkarak kendine özgü bir halk olarak kurulur. Artık bu gruba aidiyet göç, evlenme ya da aidiyetin herhangi bilinen biçimlerinden biri ile değil, ancak ‘dine kabul’ ile mümkündür.” Bkz. Jan Assmann, **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001, 5.bölüm. Ayrıca Karş. Bernd U. Schipper, “Ma’at und die „gespaltene Welt“. Zur Anwendung der Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion auf die Religion Ägyptens”, Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, ed. Andreas Wagner, Berlin, Boston: DE GRUYTER, 2006, s.191-209.

³⁰⁰ Assmann, **Kültürel Bellek**, s.195.

yabancılaşmalara ve asimilasyonlara karşı varlığını sürdürebilir hale gelmiştir. Assmann'ın ifadesiyle belirtecek olursak: “Din, adeta onu benimseyen halkı saran ve yabancı olarak tanımlanan öteki kültür ile sınırları belli eden bir *demir duvar*” olmuştur.³⁰¹ Bu demir duvar, Assmann'ın Schmitt eleştirisinde karşımıza çıkan bir unsur olarak düşünülebilir. Bu bir kalabalığı (*multitudio*) halk yapan edimdir. Bu Schmitt'e göre siyasal olana karşılık gelirken, Assmann'a göre ise dinin siyasal kökenine karşılık düşmektedir. Assmann, Schmitt eleştirisi'nde modern hukuk kavramları teolojiden siyasete aktarılmışsa, peki teoloji bunları nereden almıştır? sorusunu soruyordu. Teoloji tektanrıcılıkla birlikte düşünüldüğünde Mezopotamya'nın erken devletlerinin emperyal baskısına karşı savunan bir *Yahvecilik* olarak çıkmaktadır. Din, bu açıdan bakıldığında, yok olmakta olan bir halkın, var olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, teoloji, erken devletlerin 'kötücül' ve 'sınırsız' iktidarına karşı alternatif bir var olma, alternatif bir siyasal varoluş çağırısı olarak okunmaya açık hale gelir. Bunun sonucu, İsrailoğullarının da bu kavramları yine siyasal olandan, dolayısıyla Firavunun egemenliğindeki Mısır İmparatorluğu'ndan almış ve türetmiş olduğudur.

Dinden bahsedilirken tercih edilen 'demir duvar' metaforunun, toplumu dış etkilere karşı bir koruma ve direniş ilişkisine gönderme yaptığına kanaat getirebiliriz.³⁰² Aslında bu durum, ilk elde tüm topluluklarda var olan bir reflekstir. Özellikle ilkel toplumlar üzerinden de gözlemleyebileceğimiz üzere, toplumun kuralları ve bu çerçevede ortaya çıkacak değişimler sıkı bir denetim altına alınmıştır. Ancak Assmann'ın belirttiği, bu denetim ilişkisinin farklı bir boyutta yeniden kurulması ile ilgilidir. Antik Mısır toplumunun kendisini inşa etme ve devamlılığını sürdürme sürecinde, adım adım devlet örgütlenmesine yönelmesine benzer biçimde,³⁰³

³⁰¹ Aslında bu olgu, bir tür dost-düşman ayrımı tayin etme olarak da okunmaya açıktır.

³⁰² Assmann, **Kültürel Bellek**, s. 196 vd.

³⁰³ Assmann Mısır toplumunun kazanımının devlet olduğunu belirtirken, İsrail toplumunun kazanımının da din olduğunu belirtir. Bkz. Assmann, **Kültürel Bellek**, s.195.

İsrailoğulları da dine yönelmiştir. Peki, İsrail toplumu dine yönelirken devletsiz bir siyasal yapı mı inşa etmiştir? İlk aşamada sorunun cevabı evettir ama devamındaki sürece bakıldığında hayır. Ama burada asıl önemli olan dindeki yeni biçim ve onun devletle olan ilişkisidir. Bu yeni biçim, tarihsel süreçte, devlette -özellikle modern devlete giden yolda- köklü bir değişimin nedeni olarak okunmaya açıktır.

Assmann bu dinin özgül koşullarının neler olduğunu hatırlama- bellek ilişkisi açısından gösterdiği eserinde altını çizdiği diğer önemli husus -az önce siyasal teoloji olarak da ele aldığı- tek tanrıcılıktır (*Monotheism -Monotheismus*). Daha doğru bir biçimde ifade etmek gerekirse, tek tanrıcılığın biçimidir.³⁰⁴ Assmann'ın belirttiği gibi, YHVH kültü³⁰⁵ YHVH'nin en büyük Tanrı olduğunun işaretiyken, Tek YHVH hareketinin zaman içerisinde kazandığı etkinin³⁰⁶ sonucunda YHVH tek, kadir-i mutlak tanrıya dönüşmüştür.³⁰⁷ Bu çerçevede Yahudilik aşkın bir Tanrı tasavvuru ile Yasanın kaynağını yeni bir şekilde tasarlamıştır. Buradan hareketle öne sürmek istediğimiz, dinin inşa ettiği bu yeni aşkınlık biçiminin, modern devlet düşüncesine giden yolu da düşünülebilir kıldığı şeklindedir.

Tektanrıcılık modern devlet düşüncesinin inşasında neden bu kadar önemli olsun? şeklinde bir soru burada anlamlı hale gelebilir. Tek tanrıcılığın şekillenmesinde ön plana çıkan unsurların devlet ile ne gibi bir ilişkisi olabilir? Tek tanrıya ilişkin

³⁰⁴ Burada Stanley Jeyaraja Tambiah'ın **Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı** isimli eserinde İsrail tektanrıcılığı ile söylediklerine değinmekte yarar var: "İsrail tektanrıcılığının ayırıcı özelliği, yalnızca tek bir Tanrısı'nın olması değil aynı zamanda bu Tanrı'nın egemenliğinin başlangıçta var olan ya da başka türlü hiçbir alem tarafından sınırlanamamasıydı. (...) Üstelik İsrail'in bu tek egemen Tanrısı evreni *ex nihilo* olarak yaratmıştı; kullandığı, önceden var olan hiçbir şey yoktu, kendi iradesiyle yaratmıştı ve doğanın tüm işleyişleri onun tanrısal kararlarıyla kurulmuştu." Bkz. Stanley J. Tambiah, **Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002, s. 20.

³⁰⁵ Assmann, **Kültürel Bellek**, s. 202.

³⁰⁶ Tek YHVH hareketinin nasıl etkili bir grup haline geldiğini ve dini dönüştürdüğünü sosyo-tarihsel olarak incelemenin oldukça aydınlatıcı olacağını düşünüyorum. Ancak bu tartışma, bu metnin kapsamının dışında kalmaktadır.

³⁰⁷ Assmann, **Tek Tanrıcılık ve Şiddetin Dili**, İstanbul: Avesta, 2011.

tarihsel birikimin, devlet teorisinin önemli unsurlarından bağımsız ele alınamayacağı görüşünü destekleyen unsurlar nelerdir?

Hristiyanlık ve İslam³⁰⁸, Tanrıyı belirli bir aşkınlık biçiminde kavrayan tipleri bakımından; Yahudilik ile bir tür ortaklığı paylaşmaktadır. Tanrı düşüncesiyle inşa edilen bu aşkın alan sayesinde, aşkın Tanrının müdahalesine tümüyle açık bir toplumsal uzam düşüncesi mümkün olmuştur. Tanrının gazabı ve rahmeti olağanüstü koşullarda, bir başka ifadeyle mucize şeklinde ortaya çıkmaktadır. Olağanüstü koşullar burada Antik Yunan düşüncesine atıfta bulunulacak olursa, doğa-karşıtı, doğanın askıya alındığı veya doğaya rağmen olarak anlaşılmalıdır. Modern devlet teorisi de toplumu bu çerçevede tümüyle siyasal iktidar tarafından düzenlenebilir ve müdahale edilebilir bir şey olarak görecektir.

Modern devletin toplumun ‘üzerinde’ yükselen ve ona ‘yabancılaşmış’ bir örgütlenme olarak toplumu tümüyle dönüştürülebilir bir uzam olarak görebilmesi, hem Marcel Gauchet’nin topluluğun kendi kurucu ilkesini topluluğun dışında konumlandırması sonucunda ortaya çıkan ‘mesafe’ ile hem de tektanrıci dinde görülen bu aşkınlık anlayışının devlet düşüncesine devri ile mümkün olmuştur.³⁰⁹ Buradaki yapısal unsurları net bir biçimde ortaya koymak için siyasal teolojinin bir yöntem olarak kavranması gerekliliği bir kez daha gösterilmelidir. Modern devlete dair kuramların dinden aktarılmasının ehemmiyeti burada ikincil hale gelir. Belirleyici olan, kutsal olan ile siyasal olan arasındaki ilişkiye odaklanan ve çözümlemeye başlayan bir yöntemsel perspektife duyulan ihtiyaçtır. Fark edileceği üzere, aslında kutsal olan siyasal olanın şekillenmesinde (hem siyasal olanın kavramsal çerçevesinin belirlenmesinde hem de içeriğinin belirlenmesinde) hep merkezde durmaktadır. Onun bu merkezi rolü sebebiyle,

³⁰⁸ Burada Hristiyanlık ve İslam Tanrı’yı bu haliyle kavrayan mezhepleriyle değerlendirilmektedir.

³⁰⁹ Bu şekilde Gauchet’nin argümanında küçük bir güncelleme yapmış oluyoruz.

siyasal teolojinin bir yöntemsel yaklaşım sunmaya dönük bir perspektifi işaretlediği belki de bir kez daha vurgulanmalıdır. Siyasal teoloji bir yöntem olarak görüldüğünde, ister eleştirel isterse de özgürleştirici yönüyle bir düşünce geleneği olmayı aşmaktadır. Böylece her iki düşünce geleneğine ait düşünsel polemik ve soruşturmalar siyasal olanın anlaşılmasında ve incelenmesinde vazgeçilmez araçları sunan bir yöntemsel yaklaşım haline gelir. Siyasal ve kutsal olan arasındaki ilişkiyi sistemli bir biçimde sorgulamaya ve incelemeye dönüştürmek için oluşturulması gereken sorular kümesine de teolojik-politik problem adı verebiliriz. Bu sayede siyasal teoloji ile teolojik-politik problem arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğunu gösterebiliriz. [Dolayısıyla, teolojik-politik problemin ne olduğuna yönelik bir soru da, bu minvalde tezimizde yanıtlanması gereken meşru bir soru haline gelir.] Bu bölümde ele alınan tüm bu sorunların, Leo Strauss'ta teolojik-politik problem olarak adlandırılan sorunla ne tür bir ilgisi vardır? Bu soru ile, yasa-uygulama ilişkisi olarak ifade edilen ilişkinin siyasal teoloji ile bağlantısını somutlaştırmak istiyoruz. Bu bağlantı somut bir probleme karşılık gelir ve bu somut problemi de teolojik-politik problem olarak ifade edilip edilemeyeceğini tartışmaya açmak gerekmektedir. Bir sonraki bölüm bu soruya bir yanıt arayacaktır.

2.3. Siyasal Teoloji ve Siyaset Felsefesinin Kesişimi: Teolojik-Politik Problem

2.3.1. Leo Strauss ve Siyaset Felsefesi

Siyasal ve kutsal olan arasındaki -ayrılmaz- ilişki sadece modern devlet öncesindeki siyasal yapılara indirgenemez. Laik modern devletle birlikte bu ilişki sonlanmamış, ancak yeniden formüle edilmiştir. Bunun açık anlamı, siyasal teoloji ile siyaset felsefesi arasındaki gerilimli ilişkinin modernlikle birlikte bitmek bir yana, yeni bir boyutta devam etmesidir. Bu noktada, belki biraz Leo Strauss'un modern siyaset felsefesine dair

eleştirilerine biraz daha yakından bakmak gerekebilir. Strauss *Siyaset Felsefesi Nedir?*³¹⁰ (*What is Political Philosophy*)'de felsefenin hakikate sahip olmak için değil, onu aramak için yola çıktığını belirtmektedir. Bu Strauss'un modern siyaset felsefesini eleştirirken kullandığı temel çıkış noktalarından birisidir. Bu itirazla, Strauss felsefenin Sokratesçi özünü hatırlatmak istemektedir. Bilindiği üzere, Sokrates'in tek bildiği hiçbir şey bilmediğiydi. Sokrates öğrencisi Platon'un aksine, siyasal anlamda iyyinin bilgisine (*noesis* veya *episteme*) vakıf olduğunu iddia etmiyordu. Dolayısıyla Sokratesçi anlamda felsefenin öncelikli görevi hakikati inşa etmek değil, hakikate giden yolun olanaklarını soruşturmadır. Felsefenin bu sürekli sorgulama girişimi -daha önce de ifade edildiği üzere- onu var olan siyasal düzenin normlarıyla bir çatışmaya götürecektir. Bu noktada filozof, her zaman tehlikeli sularda yüzmektedir.

Strauss'a göre bu çatışma kaçınılmazdır. İnsanın nasıl iyi bir yaşam kurması gerektiğine dair soru, her zaman sorulması gereken bir soru olduğu gibi aslında mutlak yanıtı olan bir soru da değildir. Ancak bu soruyu yöneltmek ve buna yanıt arama girişimi, felsefeyi siyasal düzenin yanında aynı zamanda teolojiyle veya vahiyle de bir çatışma içerisine sokmaz mı? Vahiy veya teoloji, felsefenin de sorduğu "iyi bir yaşam nedir?" ve "nasıl daha iyi bir yaşama ulaşabiliriz?" sorusunun 'kesin' yanıtını barındırdığı iddiasındadır. Bir başka ifadeyle, vahiy, bu soruya 'değişmez' ve 'mutlak' bir yanıt vermektedir. Ve daha önce, Yasa bahsinde ele almış olduğumuz gibi, vahiy siyasal düzenle örtüşmüş bir durumda da bulunabilir. Bu durumda, yukarıdaki sorunun, her zaman iki farklı ayağı bulunmaktadır. Vahiy eğer düzenle de örtüşmüş bir durumda ise, filozof hem vahye karşı teolojik hem de siyasal düzene karşı siyasal bir itirazı ileri sürmek durumundadır. Dolayısıyla, Strauss'un söylediklerini başka türlü söyleyecek

³¹⁰ Leo Strauss, **What is political philosophy? and other studies**, University of Chicago Press ed Chicago: University of Chicago Press, [1957] 1988.; Leo Strauss, **Politika felsefesi nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt. Hünler, İstanbul: Paradigma, 2000; Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt, İstanbul: Öteki, 2017.

olursak, felsefe durmak bilmeksizin hakikate giden yolun olanaklarını bulma mücadelesi olarak görülebilir. Bu çerçevede, siyaset felsefesi de siyasete dair hakikate ulaşma olanaklarının mücadelesi haline gelir. Felsefenin siyasal olanın doğasının ne olabileceğine yönelik araştırması, onun siyasal olanla ilgili kanı-lardan (*doksa*) uzaklaşmasına ve siyasal olanın doğasının bilgisine (*episteme*) odaklanmasına yol açar. Hemen fark edileceği üzere, bir bilgi olarak *episteme*'nin niteliği ile bir bilgi türü olarak vahyin niteliği, vahyin neden filozofun aradığı soruya yanıt veremeyeceğini de gözler önüne serer.

Strauss'un felsefeye dair bu tartışmasının arkasında yalnızca din ve felsefe arasındaki potansiyel çatışma olanakları bulunmaz. Aynı zamanda onun ampirik siyaset bilimine yöneltmiş olduğu itirazlar vardır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD'de gelişme gösteren ampirist-pozitivist siyaset bilimi, normlardan, değerlerden bağımsız nesnel bir araştırma yaptığı iddiasını ortaya atmaktadır. Siyasal olanın doğasına dair bilgi, ancak ve ancak, değerlerden bağımsız pozitivist bir inceleme ile mümkündür. Değerlerin göreceliliği bizleri tutarlı bilimsel değerlendirmelerden alıkoymaktadır ve Strauss buna karşı çıkmaktadır. O değerlerin göreceliliğini kabul etmekle birlikte, siyasal olanın doğasına dair bilginin oluşturulmasında bu göreceliliğin bir sınırı olması gerektiğini -öncelikle- öne sürer. Örneğin adalet ve iyiye dair normlar toplumlara göre kuşkusuz çok büyük bir çeşitlilik arz etmektedir. Fakat, bu çeşitliliğin arkasında ortak normlar olarak nitelendirilebilecek normlar yok mudur?³¹¹ Bir başka ifadeyle, farklı kültürlere sahip toplulukların yapılarına bakıldığında, iyi bir yaşam nedir sorusunun yanıtına da karşılık gelen kurallar ve düzenlemeler bulunamaz mı? Buna yanıt olarak, Strauss şu örneği seçmektedir: "Yüzyıllardır birbiriyle mücadele eden iki komşu ulus arasındaki savaşa bakarak hangi ulusun davasında daha adil olduğuna karar

³¹¹ Karş. Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis, 2006, s.13-14.

veremiyorsak, İzebel'in Navot'a karşı davranışının mazur görülemez olduğuna da mı karar veremeyiz?"³¹² Navot atalarından miras olarak gördüğü arazisini krala vermek istememektedir ve bunun sonucunda kralın eşi olan İzebel, kralın araziye alabilmesi için Navot'a bir tuzak hazırlayacaktır.³¹³

Strauss'a göre pozitivist siyaset biliminin iddialarına karşı getirilecek tek itiraz³¹⁴ bu değildir. Değerden bağımsız olduğunu iddia eden siyaset biliminin aslında değerlerden bağımsız bir araştırma yürütebilmesi mümkün değildir. Siyaset biliminin her şeyden önce siyasal olanla siyasal olmayan arasında bir ayrım yapması gerekmektedir ve bu felsefi bir soruşturma olmadan mümkün değildir. Bu araştırmayı yapmayan siyaset bilimi, siyasal olduğunu varsaydığı olgulara yaslanarak araştırmasını yürütür. Bunun somut karşılığı, hiç kuşkusuz, Batılı modern liberal demokrasiye ait değerleri merkezine alan, kapitalizmi verili kabul eden, "değerlerden" bağımsız, pozitivist bir siyaset bilimidir.

Değerlerden bağımsız bir siyaset biliminin olamayacağına dair Straussçu itirazı, bir önceki bölümde ele aldığımız siyasal teoloji meselesi ile birlikte düşündüğümüzde neler söyleyebiliriz? Felsefenin ve teolojinin ortak sorulara sahip olmaları ilk elde özel bir soruna veya çatışmaya yol açmamaktadır. Bu sorulara farklı yanıtlar vermeleri de aslında doğrudan bir çatışmaya yol açmaz. Ancak teolojinin vahiy temelli yanıtı, vahyin ve vahiyden dolayımlanmış bilgiyle çevrili olduğundan sınırsız bir sorgulama girişimine

³¹² "Değer yargılarının, son tahlilde, rasyonel denetime tâbi olmadığı inancı, doğru ve yanlış veya iyi ve kötü hakkında sorumsuz iddialarda bulunma eğilimini teşvik eder. Böylece ciddi meseleler, basit bir hileyle, değer problemleri olarak geçirilir ve bu gibi meselelere dair ciddi tartışmadan kaçınılır. Hatta öyle bir izlenim yaratılır ki, bu izlenime göre, tüm önemli İnsanî çatışmalar değer çatışmalarıdır; oysa, en kestirme deyişle, bu çatışmaların çoğu, insanların tam da değerler hakkındaki mutabakatından doğar." Bkz. Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt, İstanbul: Öteki, 2017, s. 60; Leo Strauss, *Politika felsefesi nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt. Hünler, İstanbul: Paradigma, 2000, s. 51; Leo Strauss, **What is political philosophy? and other studies**, University of Chicago Press ed Chicago: University of Chicago Press, 1988., s. 21-22.

³¹³ *Krallar I*, XX.1-15.

³¹⁴ Strauss'un pozitivist siyaset bilimine son itirazı da, böyle bir pozitivistin onu zorunlu olarak *historicism'e* (tarihsicilik) götüreceği şeklindedir.

açık olmamayı tercih eder. Felsefenin de teolojiyle çatışması işte bu noktada kaçınılmaz hale gelir. Siyasal teoloji vahye dayalı siyasal düşünceler olarak düşünüldüğünde, Tanrı'nın sözü olarak görülen öğretiler tartışmaya açık değildir. Fakat Tanrı'nın sözü olarak vahyin sunduğu bilgi “mutlak” bir açıklığa (sarihliğe) sahip olmadığından yoruma açıktır. Bu nedenle, Tanrı'nın sözü bir yorumcuya ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle de, siyasal teolojinin siyaset felsefesiyle ortak olan sorusu "iyi bir yaşam nedir?, "insan nasıl daha iyi yaşayabilir?" sorusuna yanıtı, tam da vahyin mutlaklığından ötürü "belirli"ymiş gibi görünse de, aslında ‘sınırsız’ yoruma açık olması nedeniyle belirsiz hale gelecektir. Çünkü Tanrı'nın sözü yorumlanmaya muhtaçtır. Bu yorumlama da, aşkın olan Tanrı'nın sözünün anlaşılmasını insani(dünyevi) bir etkinlik haline getirmektedir.³¹⁵ İlahi vahiy ile insan aklı ve muhakemesi arasında bir bağlantı kurulmak zorundadır.

İşte burada kaçınılmaz olarak, Hobbes'un *Leviathan*'ının da merkezinde duran bir soru ortaya çıkacaktır: Kim yorumlayacak? Tanrı'nın sözüne dayalı siyasal öğretiler olarak siyasal teolojinin açmazı bununla da bitmemektedir. Vahye dayalı siyasal öğretinin sahibi olduğu iddiası ile öne çıkan siyasal teolojinin tüm iddialarını akıl ile doğrulama zorunluluğu kesinlikle bulunmamaktadır. Bu iddialar akli bir eleştirel yorum ile ortak yarar açısından değerlendirilemez. Öne çıkarılan sıklıkla iman-inanç ve itaat olur. Öyle ki, o gücünü tam da Tertullianus'un veciz sözünde bulmaktadır: *credo quia absurdum: inanıyorum çünkü saçma!*

Ancak böyle bir doğrulama zorunluluğunun bulunmaması, teolojiye siyasal hayatı tek başına bütünüyle düzenleyecek her şeyi sunmamaktadır. Çünkü felsefe,

³¹⁵ „Doch das Leben, das sich in der Offenbarung gegründet glaubt, bedarf wie jedes menschliche Leben notwendig menschlichen Urteils, menschlicher Einsicht, menschlicher Entscheidung.“ Heinrich Meier, **Das theologisch-politische Problem: Zum Thema von Leo Strauss**, Stuttgart: J.B. Metzler, 2003.s. 35.

siyasal düzeni her yönüyle eleştirmek ve sorgulamak için hazır ve nazırdır. O yüzden de, teoloji vahiyle birlikte aklın alanına da girmekte ve felsefenin argümanlarını savuşturmak zorunda kalmaktadır. Ancak hakiki olduğu iddiasını barındıran vahyin yoruma açık olması³¹⁶ felsefenin itirazlarını savuşturarak hakikati tek başına ortaya koymasını imkansız kılmaktadır.

Diğer yandan, inanç konusu olan vahyin ise felsefi, bir başka ifadeyle rasyonel bir şekilde çürütülmesi de mümkün değildir. XVII. yüzyılla birlikte siyaset felsefesi, teoloji ile söz söylediği ortak alanda, seküler modern devletle bir ittifaka gidecek ve teolojiyle olan bu bağına tümüyle kopartmaya girişecektir. Ancak siyaset felsefesinin seküler modern devletle kurmaya giriştiği bu ittifak aynı zamanda onun işlevsizliğini de beraberinde getirecektir. Felsefe sorgulamaktan vazgeçemez. Felsefe teolojinin yapabileceği şekilde devletle iş birliği yapamaz, yaparsa felsefe değil teoloji olacaktır çünkü. İşte bu dönüşüm ilişkisi teolojik-politik problemi gündeme getirecektir.

2.3.2. Strauss'ta Felsefe ve Teoloji İlişkisi

Yukarda az önce anılan ittifakla birlikte, Batı siyaset felsefesi geleneğinde XVII. yüzyıl sonrasında akıl, insana dair tüm sorunları çözebilecek ana kaynak pozisyonuna yerleştirilmeye başlandı. Ancak modernleşme sürecinin geldiği noktada aklın [en azından belirli bir biçimiyle aklın³¹⁷] insanın tüm sorunlarını çözebilmesinin mümkün olmadığı üzerine birçok farklı tartışma yürütülmüştür. İnsanların yalnızca akıl yoluyla, insanlığın tüm sorunlarını çözebileceğine dair varsayımın; pratik düzeyde Fransız Devrimi, İkinci Dünya Savaşı vb. gibi sonuçlara yol açtığı öne sürüldüğü gibi; teorik

³¹⁶ Hobbes tam da bu nedenle Kutsal Kitap'ın tek geçerli yorumunun egemenin yorumu olacağını ileri sürmektedir.

³¹⁷ Michel Foucault, Aydınlanma nedir. **Özne ve İktidar**. Der. Işık Ergüden & Tuncay Birkan. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 162-192

düzeide de ciddi entelektüel açmazlarla karşı karşıya olduğu çok sayıda düşünürü meşgul eden bir konu olmuştur. Modernliğin getirilerine şüpheyle yaklaşanlar, modernliğe yüklenen ve insanlık için bir vaade dönüşen bu somut ve zihinsel durumu çoğunlukla bir kriz olarak adlandırmışlardır. Bu durum modernitenin krizi olarak da ifade edilebilir.

Batı siyaset felsefesi geleneğinin aslında üç önemli kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan biri Roma hukukudur. Diğer ikisi ise, Strauss'a göre, *Atina* ve *Kudüs*'tür.³¹⁸ Atina'nın temsil ettiğı felsefe anlayışının iki temel unsuru vardır: Birinci unsur 'iyi yaşamın' imkanları üzerine düşünmeyi ve insan yaşamının mükemmelleştirilmesine dair soru(n)ları barındırmaktadır. İkinci unsur ise var olan siyasal düzen ve yapının eleştirisini içermektedir. İyi yaşam üzerine düşünme, bir siyasal bütünün insan mutluluğıyla ilişkili tüm yönlerine dair sonsuz bir kuşkuyu esas alır ve bu minvalde bir sorgulama faaliyetine zemin hazırlar. Felsefe bu yönüyle kaçınılmaz olarak yıkıcı bir faaliyete karşılık gelir. Bir başka ifadeyle, polisın kuruluşunu ve işleyişini mümkün kılan Yasa'ya ve ondan kaynaklanan diğer tüm normlara karşı mesafeli durmak zorundadır. Çünkü düzen (çoğunlukla) durağan olarak idealize edilmektedir ancak hiçbir düzen değişime kapalı kalamamaktadır. Dolayısıyla da, siyaset felsefesi, iyi yaşam üzerine durmak bilmez sorgulamanın (bir başka ifadeyle hakikat arayışının) kaçınılmaz sonucudur.³¹⁹

Bu çerçevede büyük harfle Yasa, bu siyasal olanın ontolojisiyle ilişkilendirilebilir. Yasa tek bireylerden oluşan yığın halindeki kalabalığı (*multitudio*)

³¹⁸ Leo Strauss, **Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections**. New York: The City College, The City College Papers No. 6., 1967; Leo Strauss, **Studies in Platonic political philosophy**, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

³¹⁹ Ancak felsefe bazı koşullarda bu zorunlu misyonundan kaçınmaya çalışabilir. Bunu kısaca açacağız: Strauss'un örneğı XVII.yüzyıl itibariyle siyaset felsefesinin modern devlet lehine, hakikat arayışından vazgeçip kendisini teolojikleştirmesidir.

bir bütün haline getiren ilkenin kendisidir. Siyasal bir varoluşu olmayan kalabalık, Yasa ile siyasal bir varoluşa sahip olur. Yasa-Uygulama ilişkisi de, bu minvalde bu kurucu niteliği haiz olan ilkeden dolayımlanan kurallar ve bu kurallara ilişkin uygulamalardır. Yasa kalabalığı temsil edilebilir bir siyasal-dinsel bütün haline getiren şeyse ; Straussçu açıdan bakıldığında bu Yasa vahye karşılık gelmektedir.³²⁰ İsrailoğulları örneğinde vahiy Yahudileri siyasal bir birliğe dönüştürür. Bu bağlamda vahiy teolojik olana karşılık gelmektedir. Yasa olarak Vahiy,³²¹ ne felsefenin soruları ile çürütülebilir ne de felsefenin katkısıyla geliştirilebilir. Başka bir ifadeyle, YHVH'siz İsrailoğulları siyasal birlikten yoksun bir insan kalabalığı iken, YHVH ile yapmış olduğu sözleşme sonucunda onun Yasası altında biraraya gelmiş bir halktır. Dolayısıyla, Yasa olarak vahyin kabulü topluluğun varlığını ve birliğini mümkün kılan siyasal (ve bu bağlamda aynı zamanda teolojik) ilkeye dönüşür. Kısaca dile getirmek gerekirse; bu minvalde siyasal ontoloji, teolojiktir ve teolojik olarak okunmak zorundadır.³²²

Bu açıdan değerlendirildiğinde Strauss'ta siyasal ontoloji meselesi teolojik olandan bağımsız ele alınamaz hale gelmektedir.³²³ Bir başka ifadeyle, teolojik-politik problem kaçınılmaz bir biçimde siyaset felsefesinin merkezinde durmaktadır. Siyaset felsefesi de gündelik siyasal sorunlarımızla ilgilendiğine göre, bu soru gündelik siyasal

³²⁰ Yasanın altının oyulması aslında her durumda doğrudan gerekli değildir; ancak toplumsal normların sürekli eleştirisi Yasa'nın sorgulanamazlığını sürekli olarak tehdit etmektedir. Nihayetinde belirli bir rasyonel sürecin sonunda, Yasa değişmeksizin yasalar değiştirilmekte ve sorgulanmaktadır. Ancak bu yasaların sorgulanması da örtük olarak, Yasayı ve buradan dolayımılarak oluşturulan yasaları var eden iradenin (örneğin millet iradesi) üzerinde şüphe oluşturmaktadır. Tanrı'nın yasası değişmez, ulusun Yasası değişebilir nitelikte olsa bile, milletin iradesinin nasıl Yasa olarak tecelli ettiği meselesi hiçbir zaman tamamen, saf rasyonel bir süreç olarak da açıklanamaz. Bu yasa haline gelme, desizyonizm ve kutsallık arasında bir bağ olduğunun da temel bir işareti olarak okunmalıdır.

³²¹ Karş. Funda Günsoy Kaya, Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan", İstanbul: Paradigma, 2010, s. 141-142.

³²² Vahyin yokluğunda ise Yasa, bir başka ilkenin kutsallaştırılarak kabul edilmesiyle Yasa haline gelecektir.

³²³ Buradaki okuma biçimiyle vahiy yalnızca kutsallığı (yasanın kutsallığını) güvence altına alan dış ve genel bir ilkeye dönüşmek zorundadır. Bu da, Yahudilik ve İslam'ın tüm toplumsal hayatı düzenleyen dinler olduğu ile ilgili iddianın mesele üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı ile sonuçlanır. Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam birbirlerinden farklı olsalar da, Mamonides'in çözümünde dahi, vahiy bu niteliğine indirgenmek zorundadır. (Dış yasa iç yasa ayrımı). Felsefeye alan açma girişimi, bana göre, kaçınılmaz olarak bununla sonuçlanır. Krş: Funda Kaya Günsoy, **Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Strauss ve Schmitt'te "Politik Olan"**, İstanbul: Paradigma, 2010.

sorunlarımızın da temelinde durmaktadır. Tüm siyasal çözümlemeler ve öneriler, aynı zamanda teolojik-politik probleme yanıt gibidir.

Strauss'un *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*³²⁴ çalışmasına bakarsak söylemek istediklerimizi biraz daha açabiliriz. Strauss'un bu eserde incelediği en önemli hususlardan biri Spinoza'nın dine dair temel itirazının geçerli olmadığıdır. Çünkü vahiy, akılla çürütülemez. Bir başka ifadeyle, aklın çalıştığı rasyonel ilkelerle vahyin karşı karşıya getirilmesi vahyi anlamsız ve değersiz bir hale getiremez. Strauss Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'ta yapmaya çalıştığı şey tam da bu olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, Spinoza farklı dinsel hassasiyetlerden kaynaklı çatışmaları çözüme kavuşturmayı hedefler ve rasyonel amaçlar etrafında bir araya gelen, liberal toplumsal bir düzeni savunur. Bu çerçevede, Spinoza'nın "Yahudi sorunu"na dair çözüm önerisi Yahudiliğin asimilasyonundan başka bir şey değildir ve üstelik Spinoza bunun imkanlarını Kutsal Kitap'tan hareketle aramakta ve ortaya koymaya çalışmaktadır.

Spinoza ünlü eseri *Tractatus Theologico-Politicus*'da (1670) şöyle yazmaktadır: "Devlet için en güvenli şey, dine bağlılıkla dini yalnızca yardımsever ve haksever uygulamalara indirgemek, üstün gücü kullananların kutsal ve dindışı sorunlar konusundaki hakkını sadece eylemleri göz önüne alarak düzenlemek, her insanı da istediğini düşünmek ve düşündüğünü söylemekte özgür bırakmaktır."³²⁵ XVII.yüzyıl Avrupa'sının karmaşası ve din savaşları göz önünde bulundurulduğunda, Spinoza'nın din sorununa dair sunduğu çözüm oldukça sadedir. Spinoza'ya göre bütün dinlerin

³²⁴Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin: Akademie-Verlag, 1930. Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books, 1982.

³²⁵ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, İstanbul: Dost, 2010, s. 268-269, 292.

temeli ve amacı aynıdır: Hemcinsini (insanı) sevmek ve yardımseverlik. Bu basit amaçtan da anlaşılacağı üzere; aslında din, bir başka ifadeyle teoloji, evrenseldir.

Tüm dinlerin amacı sevgi ve yardımseverlikse ve devlet kutsal olanla olmayanın ayrımının tek karar vericisi olarak kabul edilebilirse, farklı dinler arasındaki çatışmacı ayrımlar düzenlenebilir bir hal alabilir. Çünkü dinlerin dogmalarına dair çatışmaya yol açan farklılıkları ve özellikleri, “doğal ışık” olan akılla incelendiğinde çürütülebilir ve ortadan kaldırılabılır niteliktedir. Bir başka ifadeyle bu ayrılıkların ve farklılıkların rasyonel açıdan görelî ve spekülâtif oldukları ortaya konabilir. Dolayısıyla da, devletin ‘doğal ışık’ olan akıl yerine bahsi geçen görelî ve spekülâtif farklılıklardan hareketle düzenlenmesi olanaklı değildir. Doğru yorumu konusunda sayısız değerlendirmelere açık olan dinsel değerlerin, yasa olarak kabul edilmeleri sonucunda bu yasaların iyi yasalar olacağı oldukça şüphelidir. Bu tarzdaki yasaların, toplumu kaosa ve düzensizliğe sürükleyeceği açıktır. Böyle bir durum, uyruklar açısından devletin yasalarına itaati ciddi anlamda zorlaştıracaktır. Dinsel değerlerin bu şekilde yasa olarak kabulü; Spinoza’nın tespit ettiği dinin temel amaç ve hedefinden de sapması anlamına gelecektir.³²⁶ Spinoza’ya göre insanın dinsiz olması için bir gerekçe de yoktur. Dinin amacı bir yanda yasalara itaat ve diğer yanda da insanı sevmek ve yardımseverlik olarak kavrandığında, dinsizlik Spinoza için kabul edilemez bir şey haline gelmektedir.

Spinoza için din meselesi neden bu kadar merkezi bir yer teşkil etmektedir? XVII. yüzyıl, Katolik Kilisesinin dünya görüşüne alternatif bir doğal hukukla sözleşmecî bir toplum kuramı düşüncesinin güçlendiği bir dönemdir. Bu düşünce, Ortaçağ siyasal teolojisinin paradigmasını değiştirmiş ve yeni bir siyaset felsefesinin temellendirmeye başlamıştı. Bu çerçevede, teolojik meselelerin de aslında yeniden bu

³²⁶ Bu bağlamda dinin önemli bir hedefi de yasalara itaat edilmesidir.

felsefeyle değerlendirilip çözüme kavuşturulması gerekiyordu. Çünkü siyasal olana ilişkin sorunların çözümü teolojik olana ilişkin sorunların da çözümünü kaçınılmaz kılıyordu. Bu çerçevede Spinoza, dinle ilgili birçok konuyu incelemeye itmiş ve bu da eserinin adında cisimleşmiştir: *Tractatus Theologico-Politicus*. Aslında, Spinoza bu incelemesinde keskin bir sonuca ulaşmıştır: Doğal ışık olan akıl ile çelişen iddialar öne sürdüğünde Kutsal Kitap geçersizdir. Çünkü Spinoza'ya göre Tanrı'nın kelamı hiçbir biçimde doğal ışık olan akla aykırı olamaz. Bu tespit zorunlu ve kaçınılmaz olarak Spinoza'yı felsefe ile teolojiyi birbirinden ayırmaya götürür. Bu nedenle; ikisi de birbirinin alanına girmemelidir:

"Teoloji aklın, akıl da teolojinin hizmetinde sayılmamalı, her biri kendi alanında hüküm sürmelidir. Söylediğimiz gibi, akıl gerçeklik ve bilgelik alanın, teoloji de dine bağlılık ve itaat alanını elinde tutar. Çünkü yine gösterdiğimiz gibi, aklın gücü insanların yalnızca itaat göstererek ve şeyleri hiç anlayamadan sonsuz mutluluğu yakalayıp yakalayamayacaklarını belirleyecek kadar uzağa gidemez. Teolojiye gelince, o yalnızca bu noktayı öğretir ve itaatten başka bir şey de buyurmaz."³²⁷

Spinoza her ne kadar böyle bir ayrım yapmışsa da; bazı dogmaların yalnızca Kutsal Kitap'tan öğrenilebileğini ve kabul edileceğini belirtir. Bunlar aklın bir sözünün ve işlevinin olmayacağı konular olarak görülmüşse de, özellikle XV. Bölümün tamamı dikkate alındığında bazı çelişkili kısımlar karşımıza çıkmaktadır. Bu çelişki aslında Spinoza'ya göre, birbirine müdahale etmemesi gereken akıl ve teolojinin bazı noktalarda iç içe geçmesiyle ilgilidir. Öyle ki, bazı meselelerde akıl, ahlak ve din kavramıyla ilişkilendirilen birçok husus bir araya gelmekte ve bu minvalde bu kavramlar bazı durumlarda özdeş hale gelebilmektedir. Kanımca bu, Spinoza'nın *Ethica*'daki³²⁸ Tanrı ve evren kavrayışıyla birlikte düşünüldüğünde çok da tutarsız değildir.

³²⁷ Spinoza, **TTP**, s. 225.

³²⁸ Benedictus Spinoza, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

Sorunun kaynağı açıktır: Akıl ve teolojiyi birbirinden ayırmaya çalışmak oldukça meşakkatli bir iştir ve örneğin Hobbes elinden geldiğince ayırmaya değil, ikisi arasındaki çatışmaları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. İkincisi bu ayırım noktasında, akla sağlanan ayrıcalık zamanın ruhuyla da uyumlu görünmektedir. Spinoza tam doğal ışık dediği aklın sunduğu ilkeler kapsamında yapmış olduğu akıl yürütmeyle; dini, sevgi ve yardımseverliğe indirgemıştır. Aklın ilkeleriyle, dinin özünde ne olduğu ortaya konmakta, dinin mesajı evrenselleştirilmektedir. Yine doğru akıl yürütme sayesinde dinin içindeki çelişkiler de etkisiz hale getirilmeye çalışılmaktadır. Aklın gücü ve etkisi, yine kutsal kitabın yorumlanmasına yönelik yöntemsel tartışmalarda da öne çıkmaktadır. Bu noktada, Spinoza'nın çözümü ise, akılla kavrayamayacağımız noktalarda Kutsal Kitap'ı tartışmasız olarak otorite olarak kabul etmektir.³²⁹ Ancak burada önemli bir ayırım noktasına dikkat etmek gerekmektedir. O da hurafedir. Hurafe, dini dogmadan farklı olarak; burada 'akılla kavranamayacak olan noktalar' kapsamına girmez. Aksine hurafe, rahatlıkla akıl yoluyla elimine edilecek önermelerden oluşan uydurma dini bilgiler ve şartlardır.

Genel olarak bakıldığında, Spinoza teolojik-politik³³⁰ problemin sınırlarını bu sorunlar çerçevesinde belirliyor ve incelemeye çalışıyordu. Bu çerçevede, Strauss'un

³²⁹ Sonuç olarak, Spinoza'nın TTP'sinde hareketle dile getirebiliriz ki; Spinoza'da doğru ve gerçek dinin akılla çelişkili olması mümkün değildir. Akılla çelişen dinsel unsurların neler olduğu sorusunun yanıtı, genellikle de hurafedir. Bir başka ifadeyle, Spinoza'nın girişimi dinden hurafelerin ayıklanması şeklinde de değerlendirilebilir. Spinoza'nın din eleştirisinin en büyük başarısı ise, Yahudi ortodoksisinin teolojik doktrinlerinin felsefi düzeydeki geçersizliğini ortaya koymasındır. Yalnızca bu açıdan değerlendirdiğimizde Strauss'un Spinoza'ya yönelik eleştirisinin tutarlı noktaları olduğu ileri sürülebilir. Strauss'a ayrıca bir başka konuya daha dikkat çekmek ister. Spinoza'da doruk noktasına ulaşan modern felsefenin yaptığı şey, kendisini paradoksal bir biçimde reddettiği inanç kategorisinden yeniden temellendirmeye çalışmasıdır. Kabaca söylemek gerekirse, modern felsefenin yaptığı Tanrı inancı yerine, akla inancı geçirmek gibidir. Böylelikle felsefenin teolojikleşmesinin önü açılmış, özellikle de belirli noktalarda siyaset felsefesi teoloji haline getirilmiştir. Bize göre, bu elbette tüm modern felsefeyi kapsayacak şekilde değerlendirilerek topyekun felsefenin mahkum edilmesine yol açmamalıdır. Onun yerine felsefenin teoloji haline gelebildiği durumlara bakmak daha yararlı olabilir. Felsefenin teolojikleştiği argümanına dair pratik ve düşünsel düzeydeki örnek, Strauss'un "modernitenin üç dalgası"nda somutlaşan liberalizm, komünizm ve faşizmdir. Bkz. Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?, çev. Solmaz Zelyüt, İstanbul: Öteki, 2017, s. 15.

³³⁰ Spinoza'nın TTP'siyle ilgili olarak, özellikle de bu çalışma kapsamında söylenebilecek daha çok şey var. Ancak bu noktada birkaç hususa hızlıca değinip tartışmamıza devam etmemiz gerekiyor.

Spinoza incelemesinden hareketle, teolojik-politik problemin kavramsal sınırlarının nasıl belirlenebileceğine bir göz atalım.

2.3.3. Teolojik-politik problem nedir?

Leo Strauss üzerine yapmış olduğu kapsamlı çalışmalarla tanınan Heinrich Meier, teolojik-politik problemin Strauss'un tüm çalışmalarının merkezinde durduğunu öne hatırlatır.³³¹ Strauss'da teolojik-politik problemin karşılığı, kabaca, felsefe ve dinin sormuş oldukları ortak soruya, "İyi bir yaşam nedir?" sorusuna ilişkin vermiş oldukları yanıtlardır. Bu yanıtlar aslında iyi bir yaşam çerçevesinin nasıl çizileceğine dair normlara ilişkindir. Bunun problem olarak adlandırılmasının sebebi bir bu ilişkinin bir açmaz olmasında yatar. Daha önce de ifade edildiği gibi, Strauss'a göre, bu bir açmazdır; çünkü ne teoloji felsefeyi çürütebilir, ne de felsefe teolojiyi. Bahsi geçen bu açmaz aslında teolojik olan ile felsefi olanın arasındaki çatışmalı ilişki etrafında kümelenen sorunların neler olduğunu gündeme getirmelidir. Strauss'un açısından bakıldığında, felsefe örneğin vahyin kökensel açıdan kaynağını *physis* (doğa) ile çürütemez. Dolayısıyla, felsefenin vahyin kaynağına ilişkin bir soru sorma ve yanıtlama becerisinden yoksun olduğunu kabul edebiliriz. Ancak, vahiy temel alınarak oluşturulan diğer norm ve önermelere dair de felsefeden mutlak bir suskunluk beklenemez. Vahyin

Spinoza'nın devlete dair görüşlerini Thomas Hobbes'la karşılaştırdığımız zaman çoğu hususta hem fikir olduklarını görürüz. Ancak az sayıdaki farklılıklarına baktığımızda da, bunların çok belirgin ve keskin olduğu fark edilir. Bunların başında, Spinoza'nın ifade özgürlüğünün zorunlu olduğuna dair iddiası gelir. Spinoza'ya göre, insanlar ortak kurallara uyuyor olsalar da, her zaman aynı şeyleri düşünemezler. Hatta çoğu zaman aynı kanılara da sahip olamazlar. Dolayısıyla, insanlar bu fikirlerini kamuyla paylaşmak ve dolaşıma sokmak durumundadırlar. Farklı fikirlere sahip olmak ve bu fikirleri paylaşma özgürlüğü devredilebilecek veya vazgeçilebilecek bir özgürlük değildir. Yurttaşlar bu haklarından üstün güç (egemen) lehine vazgeçmemişlerdir. Bu hak devredilemez bir niteliktedir. Takdir edileceği üzere, bu ifade özgürlüğünün sınırı da üstün gücü (egemeni) yıkıma götürecek sözler ve faaliyetlerdir. Spinoza'ya göre, bu söz ve faaliyetler büyük bir kötülüktür. Ancak düşünce özgürlüğünü kısıtlamak ve siyasal birliğin yozlaşmasına yol açmak daha büyük bir kötülüktür. Doğrudan doğruya Üstün gücü kullananları itibarsızlaştırmaya yönelmeyen ve siyasal birliğin ortak iyiliğine hizmet edebilecek olan fikirler kamuyla paylaşılmalıdır. Spinoza'ya göre. Bu husus özgür bir devlet için vazgeçilmezdir. Çünkü siyasal birliğin en önemli amaçlarından biri; korkudan uzak durmak ve buna bağlı olarak özgürlüklere sahip olmaktır. Takdir edilirse, Spinoza'ya göre, bu devletin herhangi bir dini dogmayı yurttaşlarına empoze etmesi kabul edilemez.

³³¹ Heinrich Meier, **Das theologisch-politische Problem Zum Thema von Leo Strauss**, Stuttgart: Metzler, 2003.

kaynağı *physis*'de değilse bile, uygulanması ve yorumlanması onu *physis* alanı üzerinde söz söylemeye götürdüğünde, felsefenin de bu noktada söz hakkının olacağı tartışmasıdır. Buradaki açmazın, siyasal alandaki karşılığının nasıl olacağı ise, bu noktadan sonra son derece basit bir hal almaktadır. Felsefe ortak siyasal iyi üzerine yapmış olduğu mülahazalarda, ister teolojik isterse de politik³³² (siyasal) bir kutsal ile karşılaşsın, eğer epistemolojik açıdan araçları yeterliyse o karşısına çıkan tüm normları ortak bir siyasal iyi uğruna yeniden gözden geçirecek ve sorgulayacaktır. Ortak siyasal iyyinin olanakları üzerine bir sorgulama, bir siyasal bütünü (yöneten yönetilen ayrımı olsun olmasın) asla kaçamayacağı bir sorunun varlığını göz önüne sermektedir. Bu bağlamda, Teolojik-politik problem yöneten yönetilen ayrımının olmadığı ve atalardan kaynaklanmış olan siyasal iyyinin, gelenek olarak karşımıza çıktığı yerde, toplumsal değişmeyle topluluğun nasıl mücadele edeceğine dair sorun olarak da karşımıza çıkar. Her toplumun kendisine içkin olan bir muhafazakar refleksle³³³, atalarından aldığı geleneği katı bir biçimde koruma girişimi Yasa'nın neden kutsal olmak zorunda olduğunu da açıklar. Bu noktada felsefe, kutsal olan Yasa'nın hüküm sürdüğü, 'konuştuğu' alanda, söz söylemek durumundadır. Kendisi siyasal anlamda doğruyu öne sürmezse de, mevcut normların ortak iyiye ne kadar hizmet ettiğine dair bir sorgulama içindedir. Ancak topluluğu "değişmez" bir biçimde ataların doğrularına sabitlemek ile toplumsal değişme açısından varolan gerilim, toplumların felsefeye duydukları - bilinçsiz de olsa- ihtiyacı göstermek için de yeterlidir. Ortak iyyinin mükemmelleştirilmesine dair sorunun getirdiği ve çoğu zaman da ezoterik olan bu meydan okuma (*Challenge-Herausforderung*) karşısında, Yasa'nın istikrarını sıkı bir biçimde güvence altına almaya çalışan mekanizmaları bulur. Tam da bu ilişki tarzının zorunluluğu, merkezde duran teolojik-politik problemin kutsal olanla ilgili olmak

³³² Felsefenin vahiyle çatışması, felsefenin siyasal otoriteyle çatışmasından "tarihsel olarak" sonra gelir. Ancak siyasal otoriteyle çatışma ile vahiyle çatışma arasında da bir benzerlik vardır. Bu benzerlik kutsallık kategorisi üzerinden kurulur. Aradaki fark ise, vahyin kutsallığının daha farklı bir düzeydeki kutsallığa karşılık gelmesinde yatar.

³³³ Bu muhafazakar refleks, modern muhafazakarlıkla büyük ölçüde zıttır.

zorunda olduğunu net bir biçimde gösterir. Bunun açık anlamı, felsefenin ortak iynin olanaklarını sorgulamasında doğrudan kutsal olana saldırısını değil, ancak kutsal olandan dolayımlanan siyasal ve dinsel düzenin normlarının eleştirisini sağladığıdır.

Düşünsel açıdan bakıldığında, bir siyasal bütünü (*polis*)’in kendisini bir kutsalda temellendirmek zorunda olduğu konusunda pek bir şüphe olmadığı düşüncesinden bahsetmiştik. -özellikle de modernlik öncesinde- pek bir şüphe bulunmamaktadır. Ancak modernlikle birlikte, özellikle XVII. yüzyıl siyasal düşüncesinde baskın olan motifin, siyasal olanın temellendirilmesinde Ortaçağ siyasal düşüncesinin aksine, *physis* olduğu öne sürülmüştür. Daha önce de ifade edildiği üzere, siyasal düşünceden Ortaçağ Katolisizminin teolojik argümanlarının ayıklanması, siyasal düşünceyi kutsaldan azade kılmamıştır. Örneğin Hobbes’la birlikte karşımıza çıkan, yeni ahlak felsefesi (gerçek siyasal felsefe) siyasal düşüncede kutsal olanın önemini bir kez daha göstermiştir. Bu nedenle, XVII.yüzyılda siyasal düşüncedeki bu dönüşüm, felsefenin teolojiye karşı zaferi olarak görölse bile, bu yalnızca **belirli bir felsefenin belirli bir teolojiye** karşı zaferini gösterebilir ancak. Oysa yukarda da açıklandığı haliyle teolojik-politik problem yine ve en az her zamanki kadar güçlü ve etkileyici bir biçimde sahnededir. Etkileyici bir biçimde sahnededir çünkü aynı zamanda artık yeni bir kutsalın inşasına da sahne olmaktadır. Filozofların bir kısmı, ortak iyiye dair sorgulamayı bırakmış, yeni inşa edilmekte olan modern devlet düşüncesinin (ve aynı zamanda kapitalist sivil toplumun) teoloğu olmuşlardır. Ancak bu durum ne olursa olsun felsefeye ve tüm filozoflara mal edilemez.³³⁴ Açık ki, bu noktada Strauss’un modern felsefe ilişkin görüşlerinden ayrılmaktayız. Katolik Kilisesi’nin Avrupa’daki hakimiyeti, onu hakimiyet ilişkilerinde

³³⁴ Örneğin Strauss’a göre modern felsefe ve devlet arasında şöyle bir ilişki vardır: “Modern felsefenin siyasal egemenle seküler ittifakta kavramsal önerisi olan barış ve güvenlik, ilerici doğa hakimiyeti ve insan yaşam koşullarının bir bütün olarak mümkün kıldığı dönüşümü yoluyla elde edilebilir. Felsefe, doğanın planlı fethi ve toplumun rasyonel yeniden örgütlenmesi için gerekli güvenilir ve yönetilebilir bilgiyi sağlarken, egemen siyasi koruma için felsefeye bununla ilgili bir bedel ödemek zorunda kaldı.” Bkz. Meier, **Das theologisch-politische Problem Zum Thema von Leo Strauss**, s. 23.

hatırı sayılır bir özne yaparken diğer yanda bu hakimiyete karşı direnen diğer öznelere bulunması anlaşılabilir bir durumdur. Ayrıca işin bizim araştırmamız açısından ilginç yanı, ister farklı mezheplerden bir teolog, isterse de felsefeden devşirilmiş bir teolog olsun ya da hala felsefenin alanına dürüstlikle bağlı bir filozof olsun, herkesin muhatap olduğu sorun yine teolojik-politik problem etrafında kümelenmiş sorular bütünüyle iç içe geçmiş bir açmazdır. Kapitalizmin, modern sivil toplumun, modern devletin ve yeni kiliselerin yükseldiği bu çağda bir insan nasıl yaşamalıdır ya da iyi bir yaşam nedir? Tıpkı Mark Lilla'nın dediği gibi, teolojik-politik problem, modern devletlerin inşa edildiği yerde bir dönüşüme uğramakla birlikte varlığını sürdürmekteydi.³³⁵

Ancak burada, küçük bir nüansa dikkat çekmek gerekebilir. Bu noktada Strauss için, felsefenin teolojik ve politik olana bir alternatif³³⁶ olarak görülmesi gerekliliğine dair kuvvetli vurgusunun öz bir ifadesi olarak karşımıza çıkar teolojik-politik problem. Bu kavramı 1964'te Strauss neden çalışmalarının merkezi teması olarak adlandırmıştır? Neden tıpkı eskiden olduğu gibi “Atina ve Kudüs” formülasyonunu tercih etmemiştir? Acaba teolojik-politik problem sadece felsefe ve vahiy çatışmasına indirgenmeyeceği için mi? Bu aynı zamanda modern ile kadim/antik felsefe arasındaki ayrımdı. Antik felsefe vahyi çürütmekle uğraşmıyordu. Strauss, felsefenin talep ettiği sorgulama ve bilme özgürlüğünün ve Vahiy tarafından dikte edilen egemen otoriteye itaat etmenin birbirine dayandığı muhalefeti ortaya koyar: “İnsanın mutluluğunun özgür araştırma veya kavrayıştan ibaret olduğu felsefi görüşüne göre, İncil insanın mutluluğunun Tanrı'ya itaat etmekten ibaret olduğu görüşüne karşı çıkar. Vahiy gerçeğin (iyinin) bilgisine sadece sahip olduğunu iddia etmez. Aynı zamanda bu yöndeki bir arayışı ve soruşturmayı da beyhude bulur. Bir başka ifadeyle, özgür bir arzu olarak gerçeğin

³³⁵ Mark Lilla, **The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West**. New York: Vintage Books, 2008.

³³⁶ Heinrich Meier, **Das theologisch-politische Problem Zum Thema von Leo Strauss**, s.14.

bilgisine ulaşma arzusunu reddeder. Yalnızca iman etmeyi ve güven duymayı öne çıkarır. Çünkü Strauss için aslında temel sorun din mi felsefe mi şeklinde düalist bir sorun değildir. Strauss için iyi bir yaşam nedir? Sorusu esasında siyasal bir soru olduğundan felsefenin vahiyle birlikte bu sorunun olanaklarını geliştirip geliştiremeyeceği; örneğin özel olarak teoloğun Yasa'ya bağlı norm olarak hukukun oluşturmasında merkezi bir yer teşkil edecektir. Buradan bakıldığında, felsefenin pozisyonu kesin olarak kendini veya bir başkasını (örneğin siyasal iktidarı kullananları) meşrulaştırma hizmeti değildir. Diğer taraftan felsefe, kendi kendini gerekçelendirme uğraşısıyla da yetinemez. Kendi kendine yeten bir siyasal birimi tepeden tırnağa inşa edemez; onun imkanlarını sorgular. Dolayısıyla, teolojik-politik problemde, felsefenin rolü, bu ikisini de aşacak bir biçimde, iyi bir yaşam nedir sorusunu kanıtlanabilir ve doğrulanabilir bir düzlemde sorma, inceleme ve olanaklarını inşa etmek olabilir.

Teolojik-politik problemin kapsamının neler olduğunu bu şekilde kısaca gösterdikten sonra, problemin neden böyle isimlendirildiğini anlayabilmek için, son bir nokta kalmaktadır. Bunun için yapılması gereken siyasal iktidar ve kutsal ilişkisine özellikle de sosyolojik açıdan yakından bakmaktır. Bu ilişkiyi ortaya koyabilmek, siyasal toplumların yapısına yönelik -fark edildiği üzere- evrimci bir bakış açısını da gerektirmektedir. Çünkü bu durum, ilkelden kadim olana, ondan da modern olana doğru çekilebilecek bir hat üzerinden gösterilmelidir. Bu aşamada Strauss'un felsefi alanda sözünün bittiği yerde, bize yardımcı olacağını düşündüğümüz bir sosyoloğun perspektifine ihtiyaç duymaktayız. Bir düşüncenin gücü, onun toplumsal ilişkileri açıklayabilmekteki gücüyle bir bütünlük arz edecektir. O nedenle de, başvuracağımız kişi modern toplumda din sorununu anlamak üzere, onun daha ilksel biçimlerine başvuran Emile Durkheim olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TEOLOJİK-POLİTİK PROBLEMİN SOSYOLOJİK İZDÜŞÜMÜ

3.1. Dinsellik, Siyasallık ve Kutsallık: Durkheimci Bir Perspektif

*Kısaca eski tanrılar ihtiyarlıyor veya ölüyorlar,
yenileriye henüz doğmamıştır.*³³⁷

‘İlkel toplumların toteme yönelen inancının, aslında topluluğun kendisine duymuş olduğu inanç’ biçiminde çok kısaca formüleleştirilebilecek olan Durkheimci tez, ona yöneltilmiş olan tüm sert eleştirilere karşın³³⁸, dinle ilgili araştırmalarda halen kolaylıkla görmezden gelinemeyecek bir yere sahiptir. Dinin toplumsal anlamı ve ifadesi kendisinden önceki hiçbir çalışmada bu kadar kapsamlı ve tutarlı bir biçimde ele alınmamıştır. Dinin toplumsal anlamı, işlevi ve değerini, toplumu oluşturan bireylerle sıkı ilişkisi çerçevesinde ele almasıyla Durkheim neredeyse kendi içinde eksiksiz bir perspektif sunmaya çalışmıştır. Bir başka ifadeyle, dinin toplumsal işlevi ve toplumsal anlamı açıklanırken; birey-toplum dikotomisi açısından bakıldığında, Durkheim, dinin bireysel yönlerini kesinlikle ihmal etmemiştir. Tam manasıyla bir olgunluk dönemi çalışması olarak nitelendirilebilecek “*Les Formes Elementaries de vie la Religiose*” (1912) isimli esere; bu çalışmanın sorunsalının çözümlenmesinde temel bir katkısı olduğu düşünüldüğünden özel bir yer ve değer verilmektedir. Bize göre Durkheimci tez, siyasal teoloji ve teolojik-politik problemle ilgili olan çalışmalar için kilit bir rol üstlenmektedir. Bu kilit rol, siyasal ve kutsal olan arasındaki ilişkidir.

³³⁷ Emile Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2010, s.436; Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Şekilleri**, çev. İzzet Er, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, s. 432; Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Şekilleri**, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s. 500.

³³⁸ Brian Morris, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, çev. Tayfun Atay, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, s. 196-233.

3.1.1. Durkheimci Tezin Kaynakları: Bir Tezin Oluşumu

Emile Durkheim'ın *İlksel Biçimler*'deki çalışmasında onu etkileyen üç önemli eserden bahsedilebilir. Bunlar, Fustel De Coulanges'ın *La Cite Antique*³³⁹'i (1864), Robertson Smith'in *The Religion of the Semites*³⁴⁰'i (1894) ve Andrew Lang'ın *The Making of Religion*³⁴¹ (1898)'udur. *La Cite Antique* kolaylıkla dinin sosyolojik açıdan değerlendirildiği bir eser olarak kabul edilebilir. Babasoylu topluluklar olan Antik Yunan ve Roma'da en göze çarpan dinsel unsur atalar kültüdür. Bu atalar kültü anlayışına göre, aile toplumu ayakta tutan temel unsur olarak görülürken, bu ailenin reisi³⁴² de bir tür rahip gibi değerlendirilebilir. Coulanges'a göre, zaman içinde din değiştiği için toplum da değişmiştir ve dindeki dönüşüm ailenin belirleyiciliğinden kentin belirleyiciliğine doğru bir dönüşüme sebep olmuştur.³⁴³ Bir başka ifadeyle, dinsel dönüşüm toplumsal dönüşüme yol açmıştı. Durkheim bu perspektiften etkilenmekle birlikte, bu yorumun ziyadesiyle idealist olduğunu ve din ile toplum arasında kurulmuş olan bu ilişkinin hatalı olduğunu düşünüyordu. Durkheim'a göre bu ilişkide neden ile sonuç birbirine karışmıştır. Bu nedenle de, ilişki ters yönde kurulmalıydı.³⁴⁴ Fakat Durkheim'ın bu idealizm eleştirisi, onun -kestirmeden- kaba bir materyalist olduğu şeklinde de değerlendirilmemelidir.³⁴⁵

³³⁹ Fustel De Coulanges, **Antik Site: Yunan'dan Roma'ya Tapınma, Hukuk ve Kurumlar**, çev. İsmail Kılınç, Ankara: Epos, 2011.

³⁴⁰ W. Robertson Smith, **Religion of the Semites**, New Brunswick, N.J: Transaction Publishers, [1889] 2002; William Robertson Smith, **Lectures on the Religion of the Semites**. Second and Third Series, ed. John Day, Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.

³⁴¹ Andrew Lang, *The Making of Religion*, Project Gutenberg, 2004. <http://www.gutenberg.org/ebooks/12353>

³⁴² Aile reisi olarak *Pater Familias*'ın siyasal unsurları için, Bkz: Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.

³⁴³ Morris, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, s.182

³⁴⁴ Morris, 182.

³⁴⁵ "... Aslında bu metinde Durkheim'ın, dini inançların, ritüeller gibi somut toplumsal pratiklere dayandıklarını varsaydığı için kendisinin fazlaca maddeci görüleceğinden gerçekte kaygılandığını görmekteyiz." Bkz. Georg Ritzer, Jeffrey Stepnisky, **Sosyoloji Kuramları**, çev. Himmet Hülür, Ankara: De Ki, 2014.s. 98.

The Religion of the Semites'te Smith aslında John Mc Lennan'ın totemizmin dinin en erken formu ve böylelikle de egzogamik klan yapısıyla yakından ilişkili³⁴⁶ olduğu şeklindeki iddiasını benimsemiş ve geliştirmeye çalışmıştır. 1879 tarihinde Kuzey Afrika Bedevileriyle ilgili araştırmalarını yaparken “eski Arabistan’ın Semitik toplumlarının, her birisinin belli bir hayvan türüyle, onu kendi kutsal totemleri sayarak özel bir ilişki içinde olan anasoylu klanlarından oluştuğunu sürdürdü.”³⁴⁷ Buna göre klan ile bahsi geçen hayvan arasında bir akrabalık bağının varolduğu düşünülüyordu. Dolayısıyla dinin en erken formu olan klan totemizmi klanın tanrılaştırılması ve somut olarak da totem hayvanında temsil edilmesi düşüncesine dayanıyordu. Smith’e göre, bu durumun kökeninde kurban olgusu yatıyordu. Kurban her ne kadar ve öncelikle tanrılara bir armağan sunmak anlamına geliyorsa da, kurban eyleminin kökeninde yatan olgu; kurbanın kutsal eti ve kanı aracılığıyla tanrı-lar ile iletişim kurmaktır. Kurban olgusu, klanın düzenli aralıklarla birliğini ve dayanışmasını³⁴⁸ gösterdiği; klan üyelerini birbirlerine ve tanrılarına bağlayan ritüalistik bir yemek³⁴⁹ olarak görülmeliydi.³⁵⁰ Durkheim, önce Mc Lennan’da ardından da Smith’te geliştirilen en ilkel dinin totemizm olduğu düşüncesini benimseyecek³⁵¹ ve bu düşüncesini Avustralya’daki topluluklarla ilgili incelemesine uyarlayacaktır. Buna ek olarak Durkheim, Smith’te ön plana çıkan ritüelin (örn: Kurban) inancı öncelediği düşüncesine de, kuramında hatırı sayılır bir yer verecektir.

³⁴⁶ Morris, s.183.

³⁴⁷ Morris, s.183.

³⁴⁸ Buradaki dayanışma kavramı İbn-i Haldun’un asabiyetiyle (*asabiyyah*- عصبية) birlikte düşünülebilir bir niteliği haizse de, ona indirgenemez.

³⁴⁹ E.E.Pritchard bu yaklaşımı şu biçimde eleştirmiştir: “Bir bütün olarak bu kuram için tek söylenebilecek olan, ... totem hayvanını yemek kurbanın en eski biçimi ve dinin kökeni olabilirse de, bunun böyle olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.” Aktaran, Morris, s.222.

³⁵⁰ Morris, 184.

³⁵¹ Durkheim, “dinin toplumsal hayatta oynadığı rol konusunda net bir his kazanmam 1895’i bulur ve bu da William Robertson Smith’in ve ekolünün çalışmalarını okuyarak oldu” demiştir. Aktaran Gözaydın ve Ökten. s.4.

“İlksel Biçimler”de Durkheim’in referans verdiği bir diğer önemli isim ise din antropolojisi alanında önemli çalışmalar yapmış İskoç Andrew Lang ve çalışması *The Making of Religion*’dır. Genel anlamıyla dinin ve özel olarak da totemizmin tanımlanması ve açıklanması hususunda Durkheim, Lang’a tümüyle karşıdır. Lang dini tinsel varlıklara inanç, totemizmi ise bir din değil, en ilkel ibadet şekli olarak görüyordu.³⁵² Fakat Durkheim, Lang’ın totemizmin en ilkel olduğuna dair iddiasını da kendi kuramını güçlendirmesi bakımından anmayı uygun bulmuştur.

3.1.2. Durkheim’da Din ve Toplum

Durkheim’in din sosyolojisi ile ilgili ilk çalışması “İlksel Biçimler” olmamakla birlikte, dinle ilgili fikirlerinin bu çalışmada olgunlaşmış olduğunu söylemeliyiz. Bu çalışmanın öncesinde de dinin sosyolojisi ile ilgilenen Durkheim, ilk olarak 1897’de “*De la Définition des Phenomenes Religieux*” bir makale yayımlamıştır. Bu yazıyı 1903 tarihli “*Sur le Totemisme*” ve 1907 tarihli “*Un Cours sur les Origines de la Vie Religieuse*” izlemiştir. Bu yazılarda dine ilişkin tanımları daha çok zorunluluk kavramı ile ilgilidir ve henüz kutsal-profana ayrımı merkezi bir yer teşkil etmez.³⁵³

Aslında Durkheim bu çalışmalarının öncesinde de, doktora tez çalışması olan 1893 tarihli *Toplumsal İşbölümü*’nde din sorunuyla karşılaşmıştır.³⁵⁴ Burada dikotomik bir yaklaşımı benimseyen Durkheim, mekanik dayanışmayı dinde somutlaşmış olan kolektif bilince dayandırırken, organik dayanışmayı modern toplumla karmaşıklaşmış bireysel ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların giderilmesine dayandırmıştır. Mekanik dayanışma hacmi, yoğunluğu ve dinselliği yüksek olan; kuralların bastırıcı ve yaptırımcı olduğu bir

³⁵² Andrew Lang, *The Making of Religion*, Project Gutenberg, 2004.

³⁵³ Gözaydın ve Gülsoy, *Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları*, s. 4.

³⁵⁴ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Chicoutimi: J.-M. Tremblay, [1893]2002; Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, çev. W. D. Halls, Basingstoke: Macmillan, 1998.

topluma dairdir. Kuralların sert yaptırımlara bağlı olması, kural ihlallerinin kolektif bilinçte³⁵⁵ temsil edilen tanrılara karşı işlenmiş suçlar olarak görülmesiyle ilgilidir. Bir başka ifadeyle, “kolektif bilincin buyruklarından sapmak toplumun tüm üyelerine ve tanrılara karşı işlenmiş bir suçtur.”³⁵⁶ Bu durum organik dayanışmanın bulunduğu toplumlarda değişime uğrayacaktır. Mekanik dayanışmanın bulunduğu toplumlarda siyaset, hukuk, iktisat vb. alanlar dinle içiçeyken, organik dayanışmanın bulunduğu toplumlarda bu alanlar dinden özerkleşecektir ve rasyonelleşecektir. Max Weber’in *Wissenschaft als Beruf* (Meslek olarak Bilim)’unda “dünyanın büyüünün bozulması”³⁵⁷ (*Entzauberung der Welt*) şeklinde karşımıza çıkan, bu özerkleşme sonucunda, seküler bir ahlakın inşa edilmesi gerekecektir. Seküler ahlakın inşası ile (ilkel toplumlarda gözüken) kutsalın bulaşıcılığı (*contagiousite*) sınırlandırılmıştır.³⁵⁸ Dinsel olanın gerilemesi, kolektif olanın da gerilemesiyle sonuçlanmaktadır.³⁵⁹

Fark edildiği üzere, Durkheim’in doktora tezinde din sorunuyla karşılaşması modern toplumda zayıflayan, görünürlüğünü kaybeden, etkinliğini yitiren ve fakat varlığını da bir biçimde devam ettiren bir olgu olarak başlamıştır. Özellikle *İntihar* (1897) çalışmasında, bazı intihar davranışlarının dinsel inanca göre değişiklik gösterdiğini saptaması³⁶⁰, onu modern toplumda din sorununu ortaya koyma ihtiyacına daha çok yöneltecektir. Ancak modern toplumda din çok katmanlı bir biçim aldığından, din olgusunu anlayabilmek için onun en yalın ve en saf halini incelemeyi aslında yöntemsel olarak uygun bir çözüm olarak görecektir ve bunu “*İlkel Biçimler*”de yapmaya

³⁵⁵ Kolektif Bilinç kavramı ve bu kavrama bağlı sorunlar, ileride Totemik İlke Klanın Kendisidir bölümünde daha kapsamlı olarak ele alınacaktır.

³⁵⁶ Jonathan H. Turner, Leonard Beeghley, Charles H. Powers, **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2010, s. 357.

³⁵⁷ Weber, **Wissenschaft als Beruf**, 1919.

³⁵⁸ Gözaydın ve Ökten, s.5.

³⁵⁹ Gözaydın ve Ökten s.6. Kolektif olanın “gerilemesi”, onun farklı bir biçim alması veya daha düşük yoğunluk göstermesi şeklinde okunabilir.

³⁶⁰ Émile Durkheim, **İntihar: bir toplumbilim incelemesi**, çev. Z. Zühre İlkelen, Birinci baskı İstanbul: Pozitif, 2013.

girişecektir. Durkheim, modern toplumda din meselesini kavrayabilmek için, dinin ilkel formuna bakmanın itirazlara yol açabileceğinin³⁶¹ farkındadır.

Metodolojik açıdan bakıldığında, Durkheim'ın incelemek için ilkel dini seçmesinin sebebi, insanlığın temel ve sürekli bir yönünü göstermede diğer bütün dinlerden daha yararlı olabileceğini düşünmesidir.³⁶² Bunun amacı, günümüz insanının temel bir yönü olan dinselliği anlamaktır. Günümüz toplumları gelişmiş ve karmaşık toplumlardır. Dolayısıyla, insanın dinsellikle olan ilişkisini günümüz toplumları üzerinden anlamak ve açıklamak daha çok çabayı gerektirir. Bu yüzden, *tüm topluluklarda ortak olan*³⁶³ “dinselliğin” açıklanabilmesi için ilkel bir din seçilirse bu daha doğru bir tercih olur.³⁶⁴ Durkheim bunu bütün dinlerde olan ortaklaşa öğenin bulunması zorunluluğu olarak ifade etmiştir.³⁶⁵ Çünkü ilkel dinler, sadece dinin kurucu öğelerini daha kolay bir biçimde ortaya çıkarmakla kalmaz³⁶⁶, aynı zamanda da daha kolay açıklanmasını sağlamak gibi bir yararı da vardır. Ancak seçilen ilkel din, örgütlenişindeki sadelik bakımından toplumların en aşağısında bulunmalı ve kendisinden önce gelen hiçbir öğeye başvurmadan açıklanabilmelidir.³⁶⁷

³⁶¹ Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 21; FA, s.1, İE, s. 22.

³⁶² Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 22; FA, s.1.

³⁶³ Durkheim'ın din tartışmasındaki perspektifinin evrensel olduğunu belirginleştirmek amacıyla vurgu tarafımca eklendi.

³⁶⁴ Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 22, 24-25; FA, s. 3.

³⁶⁵ “Bütün dinler birbiriyle karşılaştırılabilirliğine göre, hepsi de aynı türün değişik örnekleri olduğuna göre, hepsinde ortaklaşa olan bir takım öğelerin bulunması zorunludur. Bu ortaklaşa öğelerle anlatmak istediğimiz, yalnızca hepsinin aynı biçimde taşıdığı dışsal ve gözle görülebilen ve araştırmanın başından beri ona geçici bir tanım getirmeye olanak veren özellikleri değildir; bu görünürdeki işaretleri bulmak görece kolaydır; çünkü bunun için gerekli olan gözlemin olayların yüzeyinden öteye geçmesine gerek yoktur. Ama bu dış benzerlikler, derinlerde yer alan daha başka benzerlikler bulunduğunu anlatır. Bütün inanç dizgilerinin ve bütün tapınmaların temelinde, birbirlerinden değişik biçimler alabilmekle birlikte her yerde aynı nesnel anlamı taşıyan ve her yerde aynı işlevleri yerine getiren birtakım temel önemde tasarımların ve törensel tutumların bulunması zorunludur. İşte dinde kalıcı ve insansal olan şeyi oluşturan da bu sürekli öğelerdir. Genellikle dinden söz edildiğinde anlatılan düşüncenin tüm nesnel içeriği bunlardır. Onlara nasıl ulaşılabilir?” Bkz. Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 26; FA, s. 4.

³⁶⁶ Bu perspektife yönelik, ilkel dinleri araştırmanın hiç de kolay olmadığı yönünde eleştiriler yapılmıştır. İlgili referansları ekle.

³⁶⁷ Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 21, 29 vb.

Durkheim, bir sosyoloğun, dinler tarihini ve etnolojiyi dine karşı bir savaş aracı olarak görmemesi gerektiğini belirttikten sonra, insan yapısı olan bir kurumun, bir yanılığın ya da yalan üzerine kurulu olmasının önemi olmadığını, çünkü insan yapısı kurumların gerçek yaşamın doğasından kaynaklandığını ifade eder. Eğer bahsi geçen kurum, gerçek yaşamın doğasından kaynaklanmıyorsa, o kurum karşılayamayacağı dirençlerle karşılaşır. Dolayısıyla, ilkel dinlerin, gerçek yaşamın doğasından kaynaklandıklarını ve gerçek bir varlıkları olduğunu biliyoruz. Bu nedenle, bir dinin “yanlış”³⁶⁸ olarak nitelendirilmesi de olanaksızdır.³⁶⁹

Fakat çalışmasında ilkel dine odaklanmasının gerekçelerini açıklayan Durkheim için çok önemli bir sorun vardır. Hangi din en ilkel, en saf, en yalın olandır? Hangi din kendisinden önce gelen hiçbir ögeye başvurulmadan açıklanabilir? En ilkel olan toplum hangisiyse, en ilkel din de onun olmalıdır. Durkheim’a göre, bilinen en ilkel toplum Avustralya Aborjinlerinden Aruntular’dır. Durkheim bu toplumun hangi kriter ve özellikler nedeniyle bilinen en ilkel toplum olduğu sorusuna yanıt verirken, Mc Lennan, Frazer, Morgan, Spencer ve Gillen’a atıflarda bulunduysa da, sorunu bu toplumların yapısal özelliklerini elden geçirerek yanıtladığı biraz şüphelidir. Durkheim bu sorunu totemizmin en ilkel din olduğu sonucuna vararak çözüme yoluna gitmiştir.³⁷⁰ Bu sonuca varırken, diğer ilkel dinler olarak kabul edilen, animizm ve natüralizm üzerine mülâhazalarda bulunmuş ve bu dinlerin totemizmden evrimsel olarak daha öncesinde var olamayacağını ortaya koymuştur.

³⁶⁸ Durkheim burada bir yanda tek ve doğru olan bir din, diğer yanda ise yanlış ve batıl dinler olduğu şeklindeki yorumun bilimsel geçersizliğine vurgu yapmaktadır.

³⁶⁹ Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 23; FA, s.2.

³⁷⁰ *İlksel Biçimler*’de kendine önemli bir yer bulan ve en “gelişmemiş”, “yalın”, “saf” dinin temelini animizm, natüralizm veya totemizm mi olduğu tartışması aslında doğrudan bizim tartışmamızın merkezinde değildir. Çünkü bahsi geçen din türlerinin hangisinin diğerinden daha önce geldiği sorunu, Durkheim’ın “totemik ilkenin klanın kendisi” (*Le Principe totémique est le clan*) olduğu şeklindeki temel tezini değişikliğe/bozulmaya uğratan bir sorun değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Durkheim, özellikle Robertson Smith’in *The Religion of the Semites* (1894)’te öne sürdüğü ve totemizmin bilinen en eski din olması iddiasını benimsemiştir. Ayrıca, Bkz, Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 132-143.

3.1.3. Durkheim’da Din ve Dinin Tanımlanması Sorunu

Literatürde üzerinde uzlaşmış bir siyaset tanımı olmadığı gibi, üzerinde uzlaşmış bir din tanımı da bulunmamaktadır. Bu husus daha öncesinde yöntem bölümünde tartışılmıştı. Fakat iktidar kavramına yer vermeyen siyaset tanımları az olduğu gibi, kutsallık kavramına yer vermeyen din tanımları da azdır. Durkheim da yapmış olduğu din tanımıyla kutsallık kavramına çok önemli ve merkezi bir yer vermiştir. Bunu birazdan aşağıdaki tanımda göreceğiz. Durkheim *İlksel Biçimler*’de dini ‘Dinsel olayın ve dinin tanımı’ başlıklı bölümünde tanımlar. Durkheim’a göre dinsel olgular iki temel unsurdan oluşmaktadır. Bunlar inançlar ve dinsel törenlerdir. Durkheim’ın dinsel düşüncesinin ayırt edici özelliği olarak gördüğü kutsal ve profan ayrımı da, bu yukarıdaki temel unsurlara eklendiğinde ortaya şöyle bir din tanımı çıkmaktadır:

Bir din kutsal, yani profandan ayrılmış, yasaklanmış şeylerle ilgili inanç ve uygulamalara dayalı bir sistemdir, bu inançlar ve uygulamalar, onları kabul eden herkesi, kilise diye isimlendirilmiş manevi bir cemaat içinde birleştirir. Tarifimizde yer alan ikinci unsur birinciden daha az esaslı değildir; zira din fikrinin kilise³⁷¹ fikrinden ayrılmaz olduğunu göstererek dinin gayet kolektif bir şey olduğunu hissettirir.³⁷²

Görüldüğü üzere, Durkheim’ın din tanımının en önemli vurgusunun, dinin kolektivist (cemaatsel- toplumsal) yönü olduğu anlaşılıyor. Bu tanım açıkça dinin bireysel boyutunu öne çıkaran her türlü tanım ve yaklaşıma açıkça meydan okur. Tüm dinlerin bireysel yönleri vardır. Fakat tüm bu bireysel yönler, bu dinlerin kolektivist özelliklerinden süzülerek bireylerde gerçekleşir (somutlaşır). Durkheim’ın bu yaklaşımı örneğin William James’in *The Varieties of Religious Experience*’te oldukça yetkin bir

³⁷¹ Kilise sözcüğünün kökeni Ecclesia topluluk, cemaat anlamına gelmektedir. Cami- Cemaat benzerliğinde olduğu gibi.

³⁷² Durkheim, **LFEVR**, İE, s.63.

biçimde gösterilen bireysel dinsel tecrübenin değeri ve anlamını kesinlikle azaltmaz.³⁷³ Yalnızca son derece sübjektif (daha doğru bir ifadeyle bireysel) görünen dinsel deneyimlerin de, dinlerin toplumsal boyutlarından süzülerek onlarda karşılık bulduğunu gösterir. Durkheim'ın totemlerin kişisel yönlerini³⁷⁴ açıkladığı kısımlar buna kolaylıkla örnek olarak verilebilir. Ayrıca, Durkheim'a göre, ciddi anlamda çeşitlilik gösteren dinsel deneyimlere³⁷⁵ karşılık gelen duyguların “nesnel, evrensel ve ebedi” sebebinin toplum olduğu bu çalışmada açıkça gösterilmiştir.³⁷⁶ Bu perspektif, Durkheim'ın toplumsal olguların bireylere olan dışsallığını vurguladığı 1895 tarihli *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’ndaki yaklaşımıyla da uyumludur. Toplumsal olguyu Durkheim şöyle tanımlar: “Bireye dışsal olan ve onu kontrol altında tutan zorlayıcı güce sahip eylem, düşünme ve hissetme biçimlerini içerir.”³⁷⁷

Durkheim'ın din tanımında onun toplumsal yönüne vurgu yapması, çalışmasının öne sürdüğü genel tezle kesin bir uyum arz eder. Çünkü Durkheim'da din, toplumun kendisini bir fikir, bir ideal olarak ifade etme biçimidir. Ancak bunun dışında, dinsel eylemler aynı zamanda toplumsal işlevlere de sahiptir. Bu durumda, dinin Durkheim'da açıkça ifade edilmesi zorunlu olan iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan biri toplum fikrinin somutlaşması olarak karşımıza çıkan ve soyut bir birlikteliğin ifadesi olan yönü

³⁷³ Durkheim; William James'e şu şekilde yanıt vermektedir: “Bütün incelememiz, her çağda inananlar için ortaklaşa olan bu duygunun boş bir varsayım olamayacağı postülasına dayanır. Onun için tıpkı yeni bir iman savunucusu gibi, dinsel inançların, bir anlamda kanıtlama değeri bilimsel deneyimlerinkinden daha düşük olmayan, ancak onlardan farklı olan özel bir deneyim üzerine kurulu olduğunu kabul ediyoruz. Biz de “bir ağacın meyvelerine bakılarak tanınacağını”, köklerinin değerine en iyi kanıtın da onun verimlilik derecesi olduğunu düşünüyoruz. Ama “dinsel deneyim” denilecek bir şeyin var ve bir ölçüde temelli olmasından (zaten böyle olmayan bir deneyim olabilir mi?) hiçbir biçimde o deneyime temel olan gerçekliğin inananların düşüncesindekine nesnel biçimde uygun düştüğü sonucu çıkmaz.” Bkz. Durkheim, *LFEVR*, ÖO, s.570 , İE, 423)

³⁷⁴ Durkheim, *LFEVR*, İE, s.429.

³⁷⁵ Örneğin kişisel ibadetlerle ilgili Durkheim şöyle demektedir: “(...) Ferdi ibadetlerin varlığı, dine karşı olan veya onu kabul eden hiçbir sosyolojik ifade içermez; zira kişisel ibadetin yöneldiği dini kuvvetler, kolektif kuvvetlerin ancak kişiselleşmiş bir takım şekilleridir. Böylece din, tamamen kişinin vicdanına kapanmış gibi görüldüğü sırada bile, yine de bunun nedeni beslendiği diri kaynağın toplum olmasıdır. Dini sırf kişisel bir şey olmasını isteyen bu radikal ferdiyetçiliğin değerinin ne olduğunu şimdi tahmin edebiliriz: O da dini hayatın temel şartlarını bilmemektir.” Bkz. *LFEVR*, İE, s.429-430. (Çeviri hatası düzeltilmiştir)

³⁷⁶ Durkheim, *LFEVR*, ÖO, s.571, İE, s.424.

³⁷⁷ Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost, 2012, s.3.

iken, diğeri bu soyut birlikteliği mümkün kılan somut uygulamalardan (inanç ve ritüellerden) oluşan işlevsel faaliyetler yönüdür. Bu açıdan bakıldığında, Durkheim’da dinin tanımı; hem kuruluş hem de yeniden üretim açısından değerlendirildiğinde anlam kazanır.³⁷⁸ Tanımda geçen inançlar ve uygulamalar bu çerçevede toplumsal olana göndermede bulunurlar ve bu sayede de bir cemaati (Ecclesia-Kiliseyi) mümkün hale getirirler.

Burada Durkheim’a yöneltilen yaygın soru ve eleştirilerden biri, dinsel düşünüşlere inanan ve dinsel ritüelleri icra eden failin iç dünyasında bunun karşılığının ne olduğudur? Dinsel eylemlerin bilinçli bir icrası açıkça ve doğrudan toplumsal olana atıfta bulunmayabilir. Bir başka ifadeyle, dinsel eylemi gerçekleştiren icracılar (fail-aktör-mümin) açıkça “ben topluma tapıyorum” dememektedirler. Bu dinsel eylem olarak tanımlanan eylemin aracılığı ile dolaylı yoldan vuku bulur. Totem³⁷⁹ örneğine bakıldığında bu daha net anlaşılabilir. Toteme olan inancını gösteren kişi, totemde temsil edilen hayvan veya bitkinin somut varlığına değil; bu hayvan veya bitkide; yani totemde, cisimleşen simgeselleşmiş olan güce³⁸⁰ inanmaktadır.

Durkheimcı anlamda ‘Kutsal ve profan ayrımına göre biçimlendirilmiş inançlar ve ritüeller (uygulamalar) etrafında bir araya gelmek’ dinin kısa tanımı olarak ele alındığında, toplum ve din neredeyse kavram olarak birbirlerine denk hale gelir. Durkheim’da toplum ideali (fikri), dinin özünü teşkil etmektedir.³⁸¹ Durkheim’ın din tanımındaki toplumsallık vurgusunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, tanımın ilk

³⁷⁸ “Birliğini ve şahsiyetini oluşturan kolektif düşünce ve duyguları, düzenli aralıklarla sürdürme ve güçlendirme ihtiyacı duymayan toplum olamaz.” Durkheim, LEFVR, İE, s.431,

³⁷⁹ Durkheim’a göre: “Totem kelimesinin etnografya literatüründe görünmesi yalnız on sekizinci asrın sonlarıdır. İlk defa olarak, ona, Amerika yerlilerinden bir tercüman olan J. Long’un 1791’de Londra’da yayımlandığı kitabında rastlanır. Totemizm, yaklaşık yarım asır boyunca, özellikle bir Amerikan müessesesi olarak tanındı. Ancak Grey’in kalıcı şöhrete sahip bir pasajda, Avustralya’da tamamıyla benzer uygulamaların varlığına işaret etmesi, ancak 1841’de oldu. O zamandan itibaren genellikle bir sistemle karşı karşıya bulunulduğu düşünülmeye başlandı.” Bkz. LFEVR, İE, s.104.

³⁸⁰ Bu güç meselesini ilerleyen bölümlerde daha detaylı inceleyeceğiz.

³⁸¹ Durkheim, LFEVR, İE, s. 424.

kısımında bahsi geçen kutsal ve profan ayrımına kısaca bakmak gerekmektedir. Açık bir şekilde görüldüğü üzere Durkheim’da kutsallık kavramı zıttıyla (kutsal olmayan-profan³⁸²) sıkı bir birliktelik içindedir. Bu iki kavram arasındaki zıtlık mutlak anlamda bir antagonizma içermez.³⁸³ Bu ayrım özellikle gündelik hayatın olağan akışının anlamlandırılması ve kademelendirilmesi bakımından hayati bir önem arz etmektedir. Ancak bu ayırmadan daha fazla kafa karıştırıcı olan, kutsalın kendi içindeki ikili anlamıdır. Buradaki ikili anlam ise, antagonistik bir niteliğe sahiptir. Durkheim, kutsalın farklı anlamlarından bahsederken Robertson Smith’in kavramın bu çok anlam(lılığ)ını³⁸⁴ gündeme getirmesinin önemini vurgulamıştır. Kendisi de bu farklı anlamlara gelmeyi, dini güçlerin iyileri ve kötülerini şeklinde ifade etmiştir. Durkheim faydalı dini güçleri şöyle tanımlamıştır: “Maddi ve manevi düzeni koruyan, hayat, sıhhat gibi insanların değer verdikleri her şeyi dağıtan hayırsever kuvvetlerdir: Her çeşide dağılmış olan totem esası, efsanevi cet, koruyucu hayvan, medenileştirilen kahramanlar, her tür ve her derecede koruyucu tanrılar bu gruba dahildir.” Zararlı kuvvetler ise: “Bir takım kötü ve alçak, karışıklık meydana getiren, ölüme, hastalıklara sebep olan, kutsal şeyleri çiğnemeye insanları sevk eden güçler de vardır”. Büyücü veya sihirbazın ‘kullandığı’ güçler, kadınların adet kanı veya kötü cin ve periler vb. bu kötü güçlerle ilişkilidir. Özet olarak, kutsalın bu ikili niteliği şu şekilde özlü bir biçimde ifade edilebilir: Kendisine saygı duyulan da, kendisinden korkulan veya tiksnilen de kutsaldır.³⁸⁵

³⁸² Profan sözcüğü Türkçeye aktarılması son derece zor bir sözcüktür. Bunun en açık göstergelerinden biri, Mircea Eliade’nin kitabının Türkçeye olan ilk tercümesinin Kutsal ve Dindışı (Kılıçbay) şeklinde çevrilmesidir. Daha sonradan Ali Berkay tarafından yapılan çeviride Kutsal ve Kutsal-Dışı ifadesi tercih edilmiştir. Çalışmanın daha önceki bölümlerinde de ifade edildiği gibi, kutsal ve din kavramları özellikle sekülerleşme/laikleşme literatüründe sıklıkla ve büyük bir talihsizlik sonucunda özdeş kullanılmıştır.

³⁸³ Ancak bu noktada eğer Eliade’nin *Kutsal ve Kutsal-Dışı* kitabına bakılacak olursa, Eliade’nin bizim yorumumuzdan tümüyle farklı bir yerde durduğu sonucuna varılabilir. Eliade zıtlıkları ön plana çıkaran bir açıklama sunar.

³⁸⁴ Bu çok anlamlılık hem Rudolf Otto’nun *Das Heilige*’sinde hem de Eliade’de daha da geliştirilmiştir.

³⁸⁵ Kutsalın duygular bakımından ayrıntılı ve detaylı analizine özellikle Rudolf Otto’nun “*Das Heilige*”sinde rastlanmaktadır.

Kutsal ve profan ayrımının gündelik toplumsal yaşamın anlamlandırılmasına dayandığını öne sürdüğümüz zaman, özellikle ilkel toplumlarda karşımıza toplumsal yaşamın hemen hemen her anının bir tür kutsallıkla ifade edildiği olgusunun açıklanması bir zorunluluk haline gelir. Kutsal ve profan ayrımının mutlak antagonizma içermemesi, gündelik yaşamda kutsalın derecelendirilmesini de mümkün kılar. Profan olandan (bunlar çok azdır) kutsal olana doğru kademelendirilmiş birçok eylem karşımıza çıkar. Bu eylemlerde kutsalın karşılığı genel olarak *mana* (*orenda*; *wakan*) ile açıklanır. Mana kavramı ile, eylemlerin kutsal kabul edilen güç-lerle ilişkisi ortaya konur³⁸⁶. Bu kutsal kabul edilen güçlerle olan ilişkinin ne doğaüstü ne de insanüstü ilişkiler olarak ifade edilmesini gerektirecek bir şey yoktur. Adeta modern fizikteki hareket kavramının gündelik olayları açıklamasının mistik ifadesi gibidir. Durkheim bunu şu şekilde dile getirmiştir:

³⁸⁶ Bu noktada önemli bir konuya değinmek isteriz. Eylemlerin kutsal kabul edilen güçlerle ilişkisinin modernlikle birlikte ortadan kalktığına dair en önemli ifade -çok yaygınlıkla kullanılan- Max Weber'in "*Entzauberung der Welt*" (*Dünyanın Büyüsünün Bozulması*) ifadesidir. Bu ifade çoğunlukla bağlamından kopuk bir biçimde, sekülerleşme eleştirilerine bağlanmaktadır. Oysa Max Weber'in bu terimle ifade ettiği tam da yukarıda bahsi geçen ilişkinin modern dönemde artık olmamasıdır. Kastedilen dinden çıkılıp sekülerliğe geçmek değildir. Kastedilen eylemlerin artık manevi güçler üzerinden hükmedilemeyeceğidir. Bilindiği üzere, büyü'nün temel sebebi, bu güçlerle iletişime geçerek söz konusu eylemin sonucunu etkilemektir. Sıklıkla bilindiğinin aksine Weber bu ifadeyi, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruh* eserinde değil, *Wissenschaft als Beruf* (1917)'de doğrudan doğruya modern toplumdaki rasyonelleşme bağlamında değerlendirmiştir: „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.“ Bkz. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 11. Aufl., Neusatz auf Basis der Ausg. von 1996 Berlin: Duncker & Humblot, 2011, Karş. Max Weber: **Wissenschaft als Beruf**. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1919, s. 16. Digitale Volltext-Ausgabe bei Wikisource.

Taha Parla tarafından yapılan çeviri şöyledir: (...) O halde, entelektüalizasyon ve rasyonelizasyonun artması, içinde yaşadığımız koşullar hakkındaki bilgimizin artması ve genelleşmesi değildir. Ama başka bir şey demektir: İsterse insanın her an öğrenebileceği bilgisi ya da inancı demektir. Yani, ilke olarak işe esrarengiz, hesaplanamaz güçlerin karışmadığını, tersine ilke olarak insanın her şeyi hesaplayarak denetleyebileceğini bilmektir. Bu da dünyanın "büyüsünün bozulması" demektir. Artık, esrarengiz güçlerin varlığına inanan vahşiler gibi, ruhları yardıma çağırmak ya da onlara egemen olmak için büyü araçlarına başvurmak gerekmiyor. Teknik araç ve hesaplarla işler hallediliyor. Entelektüalizasyon, her şeyden önce bu anlama geliyor.“ Bkz. Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, 3. Baskı İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993, s.126-155.

Konuyla ilgili iki önemli eser: Hartmut Lehmann: *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*. Wallstein, Göttingen 2009; Hans Joas, **Die Macht des Heiligen: eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung**, Erste Auflage Berlin: Suhrkamp, 2017.

(Yerlinin) Oku hedefine varmışsa, bu, mana ile yüklü olmasındandır; bir ağa çok balık tutturan, bir sandalı denize çok dayanıklı kılan vs.yine aynı sebeptir. Gerçek şu ki, Codrington'un bazı ifadeleri harfi harfine alınırsa, mana, özellikle "insanın gücünü aşan, tabiatın normal akışı dışında olan her şey" ifadesiyle anlatılanların sebebi olacaktır. Fakat zikredilen örneklerde bile, mananın çevresinin çok daha geniş olduğu sonucu çıkar. Gerçekte, mana alışlagelmiş ve günlük olayları açıklamaya yarar; bir geminin seyretmesinde, bir avcının hayvan avlamasında vs. ne insanüstü ne de tabiatüstü hiçbir şey yoktur. (...) *Mana*, *orenda* veya *wakan* hakkında doğru olan şeyler aynı şekilde totem esası için de söylenebilir.³⁸⁷

Kutsalın gündelik yaşamın içinde mana kavramıyla kendisine yer bulmasının sebebi kutsalın özelliklerinden de kaynaklanır. Kutsalın bu özellikleri onun temeldeki ikili (faydalı-zararlı) anlamına dayanır. Son derece karmaşık olmakla birlikte, bu ikili anlamın sonucundan, kutsalın belirsizliği (*ambiguité*) ve kutsalın sirayet ediciliği (*Contagiosité*) doğar. Kutsalın belirsizliği ve sirayet ediciliği, sembolize ettiği toplumsal güç ile alakalıdır.³⁸⁸ Bu toplumsal güç bir totem veya bir tanrı olarak karşımıza çıktığında, az önce bahsi geçen gündelik eylemlerin her birinde rol oynayan totemler, tanrılar karşımıza çıkar. Kutsal olan, bu totem veya tanrılar aracılığıyla birçok toplumsal eyleme sirayet eder. Kutsalın gündelik eylemlere bu kadar çok yayılması, özellikle de bu eylemlerin mutlaka ve sürekli başarılı olmaları da mümkün olmadığından, -az önce de bahsedildiği gibi- kutsalın faydalı ve zararlı niteliklerle karşımıza çıkmasıyla sonuçlanır. Toplumu oluşturan bireyler, toplumsal amaç, hedef ve özlemlerini gerçekleştirmek için, nesnelerin dünyasına sirayet etmiş olan kutsalı (*mana* vb) etkilemeye, ona ulaşmaya çalışırlar. Toplumun kendisinde simgeselleşen güç açıkça

³⁸⁷ Durkheim, LFEVR, İE, s. 218.

³⁸⁸ "Fakat totemik esas belirli bir hayvan veya bitki türünü konutu olarak seçmişse de, orada yerleşip kalamazdı. Kutsal karakter son derecede yüksek seviyede bulaşıcıdır (*contagieux*); onun için totemik varlıktan, ona yakınında veya uzağında bulunan her şeye yayıldı. Hayvanın uyandırdığı dini duygular, onun beslendiği ve semirmesine yarayan maddelere, kendisine benzeyen şeylere ve sürekli ilişki içinde olduğu diğer varlıklara da geçti. Böylece alt totemler azar azar totemlere bağlandı, ilkel sınıflandırmaların yansıttığı bu kozmolojik sistemler oluştu. Sonuç olarak bütün dünya aynı kabilenin totemik kökenleri arasında bölünmüş oldu." Bkz. Durkheim, LFEVR, İE, s.237.

kutsalken; *Mana* ismiyle kutsal olan, toplumun kendisinde simgeselleşen (temsil edilen) güçten dolayımlanan bir güçtür.

3.2. Totemik İlke Klanın Kendisidir (*Le Principe totémique est le clan*)

Kutsal olan manevi (soyut) bir güç olarak kabul edildiğinden onun, hiyerofanileri olur. Kutsal olan bir yerlerde, bir şeyler aracılığı ile gözüktür, ortaya çıkar. Din tanımında geçen dinsel inançlar dediğimiz şeylerin hemen hemen büyük bölümü, bunlarla ilgili düşüncelerden oluşmuştur. Durkheim'ın "*Le Principe totémique est le clan*" biçiminde ifade ettiği, 'totemik ilkenin klanın kendisi' olduğuna dair görüşü³⁸⁹, onun temel tezinin merkezi önermesini oluşturur.³⁹⁰ "Toteme³⁹¹ olan inanç, toplumun potansiyel ve fiili gücüne³⁹² olan inançtır" şeklinde formüle edebileceğimiz temel tez şu şekilde açıklanabilir: Totemik ilke sayesinde toplum kendi soyut varlığına bir simge kazandırmıştır. Toplumun soyut varlığı totemik ilkede toplumun gücünü (somut) temsil eder. Totemik ilkeyi burada bir boz ayı resmi olarak düşünebiliriz. Tek başına yalnızca bir boz ayının resmi olarak değerlendirilebilecek olan bu totemik simge, kendisine toplum tarafından yüklenmiş olan anlamlarla birlikte bir klanın kendisini ortaya koyma azim ve kararlılığının ifadesi olma anlamını taşımaktadır. Bu azim ve kararlılık da aslında, o toplumun kolektif aksiyon becerisi ve kabiliyetine karşılık düşer. Buradaki beceri bir güç olarak nitelendirilmelidir ve bu da totemik mana ile totemik ilkenin

³⁸⁹ Karş. Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost, 1999.

³⁹⁰ Burada Marksist literatür içinden bu düşüncenin izlerini bulabileceğimiz Dr. Hikmet Kıvılcımlı'dan kısaca bahsedebiliriz. Kıvılcımlı'ya göre, Komün ile totemin ortaya çıkma anı ve bunları ortaya çıkaran güç aynıdır ve bu anlamda totemizm, insanın toteme bağlanmak yoluyla kendini topluma dâhil etmesi ve kutsallaştırmasıdır. Kıvılcımlı, kutsallık ile toplumsallık arasındaki ilişkiyi, en vurucu şekilde, "Komün Totem, Totem Komün demektir" ifadesiyle sunmuştur. Bkz. Hikmet Kıvılcımlı, **Allah Peygamber Kitap**, İstanbul, Bumerang Yayınları, 1999, İkinci Bölüm.

³⁹¹ Eski tanrılar gibi totemler de, bütünlüğün simgesi olarak iş gören asli nesnelerdir; topluluğun temsillerinin işaretleri ve hatta topluluğun isimleridir. Totem ve klanın bütünlüğüne ilişkin bu saptama, totem sözcüğünün etimolojik kökeninde de kendini açığa vurmaktadır. *Etymonline*'dan baktığımızda, totem sözcüğü, Algonkin'lerin dilinde (muhtemelen Ojibva) doodem (klan, soy, aile) odoodeman (klanım, soyum), sözcüklerinden türetilmiştir.

³⁹² Bu haliye, İbn-i Halduncu *Asabiyet (asabiyyah- عصبية)* kavramıyla da uyum içinde okunmaya açıktır.

örtüştüğüne dair Durkheimci düşünce ile paralellik arz eder. Durkheim bunu şu şekilde ifade eder: “(...) Totem, aynı zamanda hem tanrının hem de toplumun sembolü olursa tanrı ve toplum bir olmuş değil midir?”³⁹³

İlk bakışta karmaşık görünen bu ilişkiler ağını somutlaştırmak gereklidir. Durkheim’ın toplumsal olgu kavramından bahsederken, onu zorlayıcı güce sahip olan, eylem ve düşünme biçimleri olduğundan söz edilmişti. Bir toplumsal olgu olarak din, toplumun bilinçler üzerinde uyguladığı zorlayıcı bir güç olarak karşımıza çıkar. Burada zorlayıcı bir güç olma durumu, siyasal iktidarın niteliğine dair tartışmaları bize hatırlatır. Çıplak güçle toplumu sürekli olarak yönetmek mümkün değildir; toplumun yönetilmesi /veya toplumun kendi kendisini yönetmesi için bir manevi/moral (Durkheim’in ifadesiyle) otorite gereklidir. Toplumsal kurallara uyma eylemi, salt çıplak bir gücün sürekli olarak bireylere uygulanmasından veya uygulanma tehdidi olmasından kaynaklanmaz; toplumsal kurallar tam da moral ve manevi olmalarıyla, bireyi içinden kavrar ve onun vicdanına dönüşür. Artık onun kendisini sürekli olarak izleyen bir tanrısı vardır: vicdan. Durkheim bunu, moral otoritenin saygı konusu olmasına bağlamıştır.³⁹⁴

İlkel bir topluma baktığımızda, bu toplumsal kuralların en önemli savunucularının toplumun tüm üyeleri olduğu görülür. Normlar; bireysel olan eylemlerden ve bu eylemlerin sonuçlarından, yani profanlıklarından ayrıştırılarak kutsal olarak kabul edilmişlerdir. Bu kutsallığın manevi nüfuzuyla, bireylerin ağızlarıyla konuşan bir toplum karşımıza çıkar. Onları dinlerken duyduğumuz artık toplumun sesidir ve bu sesin tek bir kişinin sesinin sahip olamayacağı bir ağırlığı

³⁹³ Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 467.

³⁹⁴ Durkheim, LFEVR, İE, s.222vd, FA, s. 253vd.

bulunmaktadır.³⁹⁵ Daha önce de belirtildiği üzere, ilkel toplumlardaki kuralların eleştirilmesi ve ihlali açıkça tanrılara karşı işlenmiş bir suç olarak karşımıza çıkar.³⁹⁶ Toplum tam da kendi aksiyon gücünü kaybetmemek, kendisini zayıflatmamak için, söz konusu “bölücü” teşebbüse şiddetle karşılık verir. Durkheim’ın ifadesiyle söyleyecek olursak ve konuyu modern bir çerçeveye taşıyacak olursak, bu genel kanıya (*état de l’opinion*) dönüşür. Bu toplumda her bir ağızdan dile gelen bir genel kanı halini alır. Bu durum Yasanın tekrarına dair bir tartışmaya zemin hazırlayabilir. Bir şey toplumun tüm üyelerinde dile gelen bir genel kanı haline geldiğinde, “her bireyin o hususta kafasında oluşturduğu düşünce, kaynakları ve içinde doğduğu şartlardan dolayı, boyun eğmeyenlerin bile hissedeceği bir aksiyon gücü elde eder. Ona muhalefet eden düşünceleri def etme eğilimindedir.”³⁹⁷ Çıplak bir güç ile değil ancak bir tür manevi baskıyla diğer düşünceleri kontrol altına almaya yönelmiştir. Durkheim bunu manevi otorite (*l’autorité morale*) olarak adlandırır.³⁹⁸ Durkheim bu kavramla aslında çalışması açısından çok önemli bir noktaya gelmiştir. Bizim tezimizde öne sürülen, siyasal olanın dinsel olanla kutsallık üzerinden varolan ortaklığının arkasındaki temel meseleye gelmiştir. **Toplumun bir ‘ideal’ olarak kendisini dinsel bir biçimde ortaya koyması, toplumun kendisini siyasal bir biçimde ortaya koymasından farklı değildir.** Çünkü fark edileceği üzere, siyasal iktidar Durkheim’ın da incelemiş olduğu devletsiz olan toplumlarda, toplumun dinsel olarak dizayn ettiği anlam dünyasına bağlı kurallar ve bu kuralların uygulanması (daha öncesinde bahsettiğimiz Yasa-Uygulama: Meşruiyet İlişkisi) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Durkheim şu ifadesiyle konuyu bu noktaya getirmiş ancak devamını incelememiştir: “Son derece sosyal bir şey olarak karşımıza

³⁹⁵ Durkheim, LFEVR, İE, s.224.

³⁹⁶ Bu çerçevede, bir topluma ve bir ulusa karşı işlenmiş suçtan belki de, tek farkı, infazının farklı şekillerde yapılmasıdır.

³⁹⁷ Durkheim, LFEVR, İE, 224..

³⁹⁸ Aydın, 679.dipnot ve Er 6.dipnot buraya eklenebilir.

çıkan bu görüşler (*opinion*), yukarıda bahsedilen durumdan ötürü manevi bir otorite kaynağıdır ve bütün otoritelerin ondan türeyip türemedikleri bile sorulabilir.”³⁹⁹

Bu cümlelerin devamındaki cümleler ise adeta Hobbes’la⁴⁰⁰ “gizli bir diyalog” gibidir:

Bilimin, düzelttiği ve mücadele ettiği hataları bulunan genel kanıya sık sık muhalif olduğuna itiraz edilebilir. Fakat bilim, bu görevde, ancak yeterli bir otoriteye sahip bulunursa başarılı olabilir ve bu otorite de, yine sadece genel kanının kendisinden alınabilir. Bir halkın bilime güveni yoksa bilimin ispatladığı her şey zihinlerde tesirsiz olacaktır. Bugün bile, bilim çok kuvvetli bir genel kanı cereyanına karşı mukavemet göstermek durumunda kalırsa, saygınlığını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya gelecektir.⁴⁰¹

Toplumu oluşturan totemik ilke ile dinselilik olgusunun örtüştüğüne dair Durkheimci iddia, aslında Durkheim’ı kendiliğinden siyasal iktidarın kökenine veya bir başka ifadeyle son derece karmaşık bir konu olan din-siyaset ilişkisine götürmüştür. Durkheim bu ilkeyi açıklamaya çalıştıkça konudan ayrılamaz. Kuralların toplum tarafından, toplumun iyiliği ve biraradallığını mümkün kılmak üzere din olgusu ile “kutsallaştırdığını” fark etmiş olan Durkheim, konunun siyasal izdüşümlerini net bir şekilde görmeye başlamıştır. Durkheim’ın burada kullandığı ifadeler o kadar ilginçtir ki; konuyu tüm yönleriyle açıkça ortaya koymaktan kaçınıp kaçınmadığı bir belirsizlik konusudur.⁴⁰²

³⁹⁹ Durkheim, LFEVR, İE, 224.

⁴⁰⁰ Leviathan’ın 11.bölümünde Hobbes şöyle demişti: “(...) Çünkü hiç şüphem yoktur ki, bir üçgenin üç açısı bir karenin iki açısına eşit olmalıdır fikri eğer herhangi bir kimsenin egemenlik hakkına veya egemenlik sahibi insanların çıkarına aykırı bir şey olsaydı, doğruluğu tartışılmasa bile, ilgili kişinin elinden geldiği ölçüde, bütün geometri kitaplarının yakılması suretiyle yer yüzünden silinirdi.” Bkz. L, s. 85-86 İki argümanın birbiriyle bağlantısı kamunun gücü ile egemenin gücünün yapısal olarak birbirine yakın bir şekilde ele alınmasıdır.

⁴⁰¹ Durkheim, LFEVR, İE, 224. Not: Çevirideki Kamuoyu ifadesi yerine daha doğru bir anlam verdiği için genel kanı ifadesi tercih edilmiştir.

⁴⁰² Bu konuyla ilgili bir tahmin yürütmek isteriz: Durkheim’ın tüm çalışmalarının odak noktasında ‘toplumsal olanın’ özerkliği ve nesnelliği olduğu ileri sürülebilir. Durkheim, toplumsal olanın özerkliğine dair incelemesinin onu götürdüğü yerin siyasal olanla ortaklığına götürdüğünü sezmiş ve toplumsal ile

Durkheim siyasal iktidar olgusunun kutsalla olan ilişkisini kavramaya çok çok yaklaşmıştı. Siyasal olan, bir topluluğun kendisini nasıl ve kim olarak ortaya koyacağına dair bir tavırla ilgiliyken, siyasal iktidar olgusu, toplumun gücü (aksiyon kabiliyeti) ile çok yakından ilgilidir. Özellikle dini olguların kolektif özelliğiyle insanların üzerindeki etkisi, kolektif olanın kutsal ve bireysel olanın profan olana karşılık geldiği (çok kaba ve antagonistik bir ayrım olmamakla birlikte) bir ilişkiler ağına sahne olacaktır.

Kutsalın kolektif olanla ilişkisine dair konuşulduğunda Durkheim konuyu egemenlerin neden kutsallaştırıldığını açıklamaya getirir. Burayı ne yazık ki çok detaylı ve uzun tutmaz. Ancak konuyu Fransız Devrimi'ne bağlayacak kadar birkaç örnek üzerinden işlemeyi uygun görür. Ona göre, toplum kendi özlemlerini, ihtiyaçlarını tahrik ve tatmin edecek bir insan bulunduğunda, o insan çok üstün bir yere konulur ve adeta tanrılaştırılır (*divinisé*). Bu insana toplum tarafından tıpkı tanrıları koruyacak olanlara verilen cinsten bir yücelik atfedilir. Tarih boyunca güvenilen çoğu hükümdara (*souverain*) yapılan budur: Tanrılaştırılmadıklarında bile ilahiliğin (tanrısallığın) doğrudan temsilcileri kabul edildiler. Bu tanrılaştırma faaliyetinin toplum tarafından yapıldığına en iyi örnek liyakat sahibi olmayanların da bu konumla kutsanmış (takdis edilmiş) olmasıdır. Durkheim'a göre, yüksek sosyal işlevler yüklenmiş insanların uyandırdığı saygı, dini saygı ile başka bir yapıda değildir. Yüksek şahsiyete sahip olduğu düşünülen bu kişiye, mesafeli yaklaşılır, ihtiyatlı durulur, farklı bir dil kullanılır ve farklı hareketler yapılır. Tam olarak Durkheim'ın ifadesiyle söylenecek olursa: **“Bu durumlarda hissedilen duygu, dini duyguya o kadar yakındır ki, pek çok topluluk**

siyasal olan arasındaki -kendi çalışmalarının ortaya koyduğu üzere- belirgin haline gelmiş ilişkiyi açıkça ortaya koymaktan kaçınmış da olabilir. Ancak bunları ifade ederken, bir niyet okuma peşinde değiliz. Yalnızca Durkheim'a yönelttiğimiz kendi okuma perspektifimizden çıkabilecek olası bir sonucu işaret etmek üzere bu ifadeyi dile getiriyoruz.

onları birbirine karıştırmıştır.”⁴⁰³ Tam da bu muğlak ifade, Durkheim’ı sosyolojik anlamda -farkında olsun ya da olmasın- teolojik-politik açmazı sosyolojinin konusu yapmış biri haline getirirken; diğer yandan da siyasal teolojinin bir perspektif olarak siyasal olanın anlaşılmasında ne kadar kritik olduğunun önemini güncel kılar.

Hükümdarlar, soylular ve başkanlara yöneltilen saygılar kutsal bir karakter kazanmıştır.⁴⁰⁴ “Mesela Malenezya’da, Polinezya’da etkili bir insanın *mana* sahibi olduğu söylenir, etkisini bu *manadan* almıştır.”⁴⁰⁵ Buna karşı, bahsi geçen kişinin konumunun ona toplum tarafından veya buraya uygun bir ifade ile ona toplum tarafından verildiği son derece açıktır. Durkheim’a göre bu, toplumun vermiş olduğu manevi otorite(güç) ile kutsal şeylere verilen manevi kudretin (güç) sebebi, esasen onların aynı kaynaktan gelmeleri ve aynı unsurlardan müteşekkil olmalarıdır. Örnekte olduğu gibi bazı insanlar (hükümdarlar, soylar, peygamberler, dini liderler vb.) kutsallaştırıldıkları gibi, şeyler ve fikirler de kutsallaştırılabilir.⁴⁰⁶

Durkheim’ın bu olguyu tam da hem ilkelleri (devletsiz) hem de devletli toplumları kapsayacak şekilde, ortak bir biçimde dile getiriyor olması sekülerlik veya

⁴⁰³ Az önce yukarıda, konuyu tüm yönleriyle açıklamaktan kaçınıp kaçınmadığından bahsetmiştik. Bunun en önemli sebebi bu ifadedir. Toplumlar gerçekten bu duygular birbirine yakın olduğu için mi bu duyguları birbiriyle karıştırmıştır. Yoksa aynı kökenden geldikleri için dini duygular siyasal figürlere mi aktarılmıştır? Siyasal alan, tam da kutsallıkların alanı olduğundan, bu duyguların oradan oraya aktarılması, toplulukların bunları birbirleriyle karıştırmaması değil, tam da mevcut siyasal iktidar ilişkilerinin kurulmasının zorunlu bir sonucu olarak görülmelidir.

⁴⁰⁴ Aslında bu saygılar kutsal bir karakter kazanmamıştır. Kutsal olmak zorunda olduğu için saygı yönelttilmiştir denilmelidir. Bu sadece saygıda değil, iktidarda da ortaya çıkar: (...) “Bu açıdan bakılırsa kral, kral olması nedeniyle güçle donatılmıştır ve ona ancak bazı önlemler alarak yaklaşabilirsiniz; krala dokunulmaz, kralın gözlerinin içine bakılmaz, onunla konuşulmaz vb. Bazı bölgelerde hükümdar toprağa dokunmamalıdır, çünkü güçleriyle toprağın ölmesine neden olabilir; bu nedenle taşınmalı ya da halı üzerinde yürümelidir vb.” Bkz. Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s.41.

⁴⁰⁵ Durkheim, LFEVR, İE, s. 228.

⁴⁰⁶ Durkheim, LFEVR, İE, s. 228-229. Fikirlerin kutsallaştırılmasına Durkheim’ın verdiği örnek, ifade özgürlüğüdür. Bir başka ifadeyle eleştiri serbestisidir. “Serbest tenkide en çok düşkün toplulukların bile tartışma üstü tutmağa ve dokunulmaz gibi, yani kutsal gibi bakmaya eğilimli oldukları bir prensip vardır: Bu da serbestçe tenkit yapabilme prensibidir.” demektedir. Aslında bu ifadesiyle, Durkheim için gerilimin ne olduğu anlaşılabilir. “kutsal gibi bakmaya eğilimli” diyerek, aslında modern toplumda eleştiri özgürlüğünün “tam manasıyla” kutsal olup olmadığından pek emin görünmemektedir.

laiklik olgusunun kutsallıktan azade olamayacağı şeklindeki argümanımız bakımından çok önemlidir. Çünkü Durkheim’a göre:

Toplunun bu tanrı olarak ortaya çıkma veya tanrılar meydana getirme kabiliyeti hiçbir yerde Devrimin ilk yıllarındaki kadar gözle görülebilir olmamıştır. Gerçekten bu zamanda genel galeyanın tesiri altında yapıları gereği saf laik olan birtakım şeyler kamuoyu tarafından kutsal şeyler haline dönüştürüldü: Bunlar vatan, hürriyet ve akıldır. İnançları, sembolleri, sunakları (mihrapları) ve bayramları olan bir din kendi kendine oluşmaya başladı. Akıl ve Yüce Varlık ibadetinin resmi bir tür tatmin sağlamayı denemesi işte bu samimi özlemlerden ileri gelir. Bu dini yenilenme gerçekten sadece geçici bir süre devam etti. Fakat başlangıçta halk kitlelerini kendinden geçiren vatanseverlik coşkusu da gittikçe zayıflıyordu. **Sebep kaybolunca, etki devam edemezdi.** Fakat tecrübe, kısa da olsa, sosyolojik önemini tamamen korur. Ne var ki, belirli bir durumda, toplumun ve esas fikirlerinin doğrudan doğruya ve hiçbir değişikliğe uğramadan gerçek bir ibadet konusu olduğu hep görülmüştür.⁴⁰⁷

Fransız Devrimi örneği, modern ulus idealinin hem seküler hem de kutsal olduğunu gösteren en iyi örneklerden biridir. Durkheim’ın dinle ilgili tezlerinin çok önemli bir yönü de bu örnekle birlikte gösterilmiş olur. Her ne kadar, Devrim’in esnasında ve sonrasında “dini” bir yenilenme gerçekleştiyse de; Devrim, onu yapanların beklentilerinden, (*eşitlik, özgürlük, kardeşlik*) uzaklaştığında, -yukarıda vurguladığımız gibi- nedeni ortadan kalktığı için, bu nedene bağlı olarak inşa edilen inançlar ve uygulamalar da etkilerini ve geçerliliklerini kaybettiler.

⁴⁰⁷ Durkheim, LFEVR, İE, s. 229. Vurgu bize ait. Orijinal metin: “Cette aptitude de la société à s’ériger en dieu ou à créer des dieux ne fut nulle part plus visible que pendant les premières années de la Révolution. À ce moment, en effet, sous l’influence de l’enthousiasme général, des choses, purement laïques par nature, furent transformées par l’opinion publique en choses sacrées : c’est la Patrie, la Liberté, la Raison[15]. Une religion tendit d’elle-même à s’établir qui avait son dogme[16], ses symboles[17], ses autels[18] et ses fêtes[19]. C’est à ces aspirations spontanées que le culte de la Raison et de l’Être suprême essaya d’apporter une sorte de satisfaction officielle. Cette rénovation religieuse n’eut, il est vrai, qu’une durée éphémère. Mais c’est que l’enthousiasme patriotique qui, à l’origine, transportait les masses, alla lui-même en s’affaiblissant[20]. **La cause disparaissant, l’effet ne pouvait se maintenir.** Mais l’expérience, pour avoir été courte, garde tout son intérêt sociologique. Il reste que, dans un cas déterminé, on a vu la société et ses idées essentielles devenir, directement et sans transfiguration d’aucune sorte, l’objet d’un véritable culte.” Bkz. Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris : Quadrige / PUF, 1912, s. 292-293.

Burada siyaset bilimi bakımından şu soru anlamlı olabilir; belki de, yalnızca kriz anlarında,⁴⁰⁸ devrim gibi, savaş gibi toplumu derinden sarsan ve değiştiren anlarda, siyasal olan dinsel görünümlere daha çok ihtiyaç duymaktadır. Bu anlarda toplum ([daha doğru bir ifadeyle] toplumun yeniden üretim sürecindeki aktif özneler), kolektif aksiyon üretme becerisi sarsıldığı için, kültürel olarak kutsalla ilişkilendirebileceği tüm malzemeyi mobilize etmektedir. Bunun sonucunda, siyasal olan unsurlar dinsel olan unsurlarla daha çok birlikte ele alınarak, kolektif aksiyonu mümkün kılacak eylemlerin ‘kutsal’ niteliğini artırmaya çabalamaktadır. Değişim anlarında ortaya çıkan toplumsal kriz, eski kutsal düzenin bozularak, yeni kutsal düzenin kurulması şeklinde ortaya çıktığından, yeni toplumsal düzenin kutsallıklarının inşa edilmesi zorunluluğunu doğurur. Bir başka ifadeyle, yeni bir düzenin kuruluşunda kutsallaştırma faaliyetleri toplumun genelini kapsayacak şekilde, dini bir görünüm arz edebilir. Fakat ‘kuruluş süreci geçtikten sonra, bu faaliyetler kuruluş anındaki önemini kaybedecektir’ şeklindeki bir argüman da; kanımızca geçersizdir. Çünkü hem Durkheim’ın gösterdiği gibi, hem de genel anlamıyla modern toplumların bayram, bayrak, ulus anlatıları, milliyetçilikleri⁴⁰⁹ vb. unsurlar değerlendirildiğinde, kutsallaştırma faaliyetleri kesinlikle yalnızca kuruluş dönemine has faaliyetler olarak düşünülmemelidir. Kutsallaştırma faaliyetleri, siyasal iktidar açısından bakıldığında hem kuruluş hem de yeniden üretim aşamalarında her daim rol oynamaktadır. Ancak kutsallaştırmanın yoğunluğu; bir başka ifadeyle, kutsal olduğu düşünülen unsurların yoğun kullanımları

⁴⁰⁸ Bu olgu, Raymond Firth’in meşhur *Spiritual Aroma: Religion and Politics* makalesinde de dile getirilmiştir. Bkz. Raymond Firth, "Spiritual Aroma: Religion and Politics", **American Anthropologist**, Sep., 1981, New Series, Vol. 83, No. 3 (Sep., 1981), s.590. Ayrıca Bkz, Raymond Firth, **Religion: A Humanist Interpretation**, Routledge: New York, 2004 s. 52.

⁴⁰⁹ Milliyetçilikle din arasında bağ kuran ve nation sözcüğünün etimolojik kökenindeki sözcüklerden kabileye (tribe) vurgu yapan Carlton Hayes’i de burada anımsayabiliriz. Hayes aynı zamanda din ve milliyetçilik arasında bağ kurarken dinsel unsurların milliyetçilikteki yansımalarına da tarihsel örnekler vermeye çalışmıştır. Bkz. Carlton J. H. Hayes, **Nationalism: a religion**, New York: Macmillan, 1960; yine bu konudaki bir çalışma için Bkz. Rudolf Rucker, **Nationalismus und Kultur**, korr. u. erg. Neuausg. d. zuerst 1949 unter dem Titel Die Entscheidung des Abendlandes ersch. Werkes Münster: Bibliothek Thélème, 1999, s. 235-250.

bakımından kriz anlarında bir farklılık gösterdiği düşüncesi de makul bir biçimde ileri sürülebilir.

Sonuç olarak, bu bölümle birlikte, Durkheim'ın din hakkındaki tezleri sayesinde, kutsal olanın, toplumsal ve siyasal anlamdaki rolünü gösterebildik. Burada bu konuyla bağlantılı olarak vurgulamak istediğimiz şey, kutsal-profane ayrımı dışında, dinin güç (*force*) olgusuyla birlikte ele alınmasıdır.⁴¹⁰ Dini, toplumsal güç, bir başka ifadeyle, kolektif aksiyon gücü, kapasitesi olarak kavramak, onun toplum ve siyasetle olan bağlantısını çok daha anlaşılır hale getirir. Dini, güç olgusuyla bağlı olarak ele almak, dini psikolojik açılardan ele alan yaklaşımların yetersizliğini de gösterir. Bu güç (*force*) kavramı, doğrudan doğruya iktidar (*power*) kavramına geçişi sağlamaz. Durkheim'ın kolektif güce yapmış olduğu bu vurgu; -az önce ifade ettiğimiz gibi-, kolektif bir eylem kapasitesine, gücü kullanabilme becerisine doğru bizi taşıyabilir. Burada güç (*force*) olarak potansiyel halde ve potansiyel halde olduğundan da, biçimsiz olan güç; toplumsal kurallarla sınırları çizilerek iktidara (*power*) dönüştürülür.⁴¹¹ İktidar olarak kavranması mümkün olan bu toplumsal güç, aynı zamanda toplumun eylem kapasitesi olarak onun siyasal kapasitesine; dolayısıyla da onun varoluşsal kapasitesine de göndermede bulunacaktır.⁴¹² Aslında temel tez üzerine biraz düşünülerek de ortaya konabilecek olan bu görüşe göre, topluluğun kendisine duymuş olduğu inanç, bir yandan onun ontolojik anlamda varolabilmesinin kaçınılmaz bir koşulu iken, diğer

⁴¹⁰ “Tapınma da gerçekte bu ortak ilkeye yapılmaktadır. Başka deyişle totemcilik, şu hayvanların, şu insanların ya da şu resimlerin dini değil, bu varlıkların her birinde bulunan ama onlardan hiçbirisine karışmayan adsız, kişisiz bir tür gücün dinidir.” Durkheim, LFEVR, ÖO, s. 267.

⁴¹¹ Din kavramının toplumsal bütünlüğe ek olarak iktidar ilişkileriyle birlikte ele alınmasına ilişkin uyarı için yine Raymond Firth'in uyarısı oldukça değerlidir. Bkz. Raymond Firth, *Spiritual Aroma*, 1981. Ayrıca, Bkz. Paul N. Siegel, **Dünya Dinleri ve İktidar**, çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2013.

⁴¹² Varoluşsal kapasitenin somutlaştığı toplumsal bütünlük otorite kavramıyla birlikte okunmaya açıktır. Dolayısıyla Güç (*Force*), İktidar (*Power*) ve Otorite (*Authority*) halinde üç ayrı boyutuyla ele alındığında din kavramı; Alessandro Passerin D'Entreves'nin *The Notion of the State*'te sunduğu üçlü ayrımla birlikte incelendiğinde ilgi çekici bir başka tartışmanın konusu haline gelebilir. Bkz. Alessandro Passerin D'Entreves, **The Notion of the State: An Introduction to Political Theory**, Oxford: Oxford University Press, 1969.

yandan da bu inanca bağı olarak gerçekleştirilen tüm eylemler, topluluğun sahip olduğu iktidarı ve bu iktidara bağı olarak sahip olduğu tüm potansiyel eylemlerini temellendirmektedir. Tüm bu iddialar, özlü bir şekilde ifade edilecek olursa, dinsel inanç ve dinsellik, kutsallık kavramı sayesinde siyasal iktidar olgusuyla kopmaz bir bağlantı içinde düşünülmelidir.

Fakat yine de, kutsallık kavramının tek başına ileri sürülmesi de yeterli olmayacaktır. Toteme yönelen inanç olarak ifade ettiğimiz unsur, toplumun herhangi bir nesne veya anlamla bir temsil ilişkisi kurmasıdır. Şeylerin temsil ettiği anlam kutsal olarak kabul edilir. Bu daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz ve topluluğun kurucu unsuru olarak kabul ettiğimiz Yasa’dır. Yasa ve ona bağı olarak üretilen anlam dünyası içinde, kutsal olan ile kutsal olmayan, makbul olan ile makbul olmayan şeyler kural haline getirilerek, gündelik hayatın kurumsallaşması gerçekleştirilir. Kurallar ile totem veya atalar arasında kutsal bir ilişki tesis edilir. Buna göre, atalar tarafından, topluluğun bu anlamda “dışından” gelen kurallar ile dokunulamaz ve müdahale edilemez bir ilişki kurulur. Burada kurulan kutsallık ilişkisinin niteliği dışsaldır. Bu kurucu dışsallık ile, toplum kendisi ve kendisinin ifadesini mümkün kılan ilkeyle arasında bir mesafe inşa eder. Bu mesafe sayesinde, “Bütün toplumlar, bir ötekinin kendilerini düşündüğünü düşünerek kendi kendilerini düşünürler.”⁴¹³ Marcel Gauchet’nin bu ifadesiyle birlikte, Yasa ile kutsallık arasındaki ilişkinin dışsal niteliğini de göstermiş bulunuyoruz. Durkheim ve Gauchet tarafından ilkel topluluklara referansla gösterilmiş olan bu ilişkinin modern devlete giden yoldaki devamlılığına atıflar yapmakla birlikte, henüz tam anlamıyla göstermiş değiliz.

⁴¹³ Gauchet M., Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri, s. 55.

3.3. Jean-Jacques Rousseau’nun Hobbes’u: Kartalın İki Başını Birleştirmek

Hobbes’un politik sisteminde tiksinti uyandıran şey,
Ondaki yanlış ve korkunç şeylerden çok,
haklı ve doğru olanlardır⁴¹⁴.

Bir önceki bölümde Emile Durkheim’in çalışmaları yardımıyla teolojik-politik problemin sosyolojik boyutunu göstermiş olduğumuzu düşünüyoruz. Daha öncesinde Carl Schmitt ve Leo Strauss’un katkılarıyla teolojik-politik problemin felsefi boyutunu ortaya koymuştuk. Bu sayede kutsal ve siyasal arasındaki koparılamaz bağı, hem çağdaş siyaset felsefesinin hem de sosyolojinin temel bir meselesi olarak inşa etme imkanı bulduk. Şimdi geriye, bu sorunsalın modern siyasal düşüncenin kurucu isimlerinden biri olan Thomas Hobbes’un *Leviathan*’ına nasıl eşlik ettiğini göstermek kaldı.

Thomas Hobbes’u özellikle din ile siyaset ilişkilerini konumlandırma şekli bakımından takdir eden⁴¹⁵ bir düşünürle konuya (incelememize) giriş yapmak yerinde olacaktır. Siyasal düşünce tarihçileri ve siyasal teoriyle ilgilenenler, teolojik-politik problemi esaslı bir biçimde sorunsallaştıran bir başka önemli düşünürü de -doğal olarak- hatırlayacaklardır. Bu isim kuşkusuz, Jean- Jacques Rousseau’dur. Sadece *Du Contract Social* ile sınırlı olmamakla birlikte, din meselesi Rousseau düşüncesinde de önemli bir

⁴¹⁴ Bkz. Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 128.

⁴¹⁵ “Bütün Hristiyan yazarlar içinde, hem derdi, hem devayı görüp kartalın iki başını birleştirmeyi salık vermek cesaretini gösteren yalnız filozof Hobbes olmuştur. Ona göre, her şeyi politik birliğe götürmek gerek. Çünkü politik birlik olmadan ne devlet iyice kurulabilir, ne de hükümet. Ama Hobbes ister istemez gördü ki, kendi sistemi Hristiyanlığın ağır basan havasıyla bağdaşamıyordu ve rahibin çıkarı her zaman devletinkinden daha güçlü idi.” Bkz. Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 128. Orijinal metinde: “De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l’aigle, et de tout ramener à l’unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué [2] ; mais il a dû voir que l’esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l’intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l’État. Ce n’est pas tant ce qu’il y a d’horrible et de faux dans sa politique, que ce qu’il y a de juste et de vrai, qui l’a rendue odieuse [3].” Bkz. https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Rousseau_-_Du_Contrat_social_éd._Beaulavon_1903.djvu/331

yer teşkil etmektedir. Fakat özellikle *Du Contract Social*'daki sivil din tartışması teolojik-politik problemi oldukça yetkin bir biçimde gözler önüne serer.

Fakat burada şöyle bir soru akla gelebilir: Teolojik-politik problemi ve onun tuttuğu yeri Hobbes'un *Leviathan*'ı üzerinde göstermeden önce neden Rousseau'dan ve sivil dinden bahsedilmektedir? Bu tercihin gerekçesi nedir? şeklindeki sorular haklı olabilir. Özellikle de, Hobbes'un *Leviathan*'ı bu konuyla ilgili yeterli malzeme sunmaktayken bu soru teknik olarak -yani sorunsalın çözümlenmesi açısından- meşru bir soru haline de gelebilir. Rousseau'nun toplum sözleşmesindeki teolojik-politik perspektif Hobbes'un yaklaşımından önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu etkilenme sonucunda varmış olduğu sivil din tartışması özellikle Hobbes'un *Leviathan*'ındaki teolojik-politik problemi daha iyi anlamaya da yardımcı olmaktadır.

Bilindiği üzere, Rousseau'ya göre Hobbes din ve siyaset arasındaki çatışmalı ilişkiye dair sorunun özünü gören ve bir çözüm öneren düşündürdür. Bir siyasal birlikte ancak tek bir egemen olabilirdi ve bu bağlamda örneğin kralda veya bir mecliste cisimleşen siyasal otorite ile kilisede veya ruhban sınıfında cisimleşmiş bir dinsel otorite arasında paylaştırılmış bir egemenlik kuramı kabul edilebilir değildi. Eğer bir siyasal/sivil egemen varsa, bu egemenin başka bir otoriteyle egemenlik yetkisini paylaşması söz konusu olamazdı. Bu nedenle Hobbes'un yaptığı gibi, çok başlılığa son verilmeli ve “kartalın iki başı birleştirilmeliydi”.⁴¹⁶

⁴¹⁶ Bkz. Rousseau, *TS*, s.128.

3.3.1. Sivil Din ve Teolojik-Politik Problem

Fakat Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramında *sivil din* (*De La Religion Civile*) sorunu sadece bu soruna indirgenmez ve mesele aslında doğrudan doğruya teolojik-politik bir problem olarak ele alınır.⁴¹⁷ Konu sözleşme ile oluşturulan siyasal birliğin kurucu yasalarının oluşturulmasında ve güvence altına alınmasında en belirgin halini alır. [Her ne kadar tek tek yerleşik dinlerin toplum sözleşmesi ile uyumunu ele alıp tartışsa da...] Bir başka ifadeyle, *Du Contract Social*'in müellifi için önemli olan, siyasal birliğin temelini oluşturan sözleşmenin kutsallaştırılmasıdır. Yurttaşların siyasal birliğin yasalarıyla ilişkisi, o yasaları kendilerinin yapmaları suretiyle kolaylıkla itaat edeceklerine dair bir rasyonaliteye dayanır. Fakat tabii bu çok kolay değildir. Çünkü halk iyiyi istese de, onu çoğu zaman göremediği için onun muhakemesini aydınlatacak bir yasakoyucu gerekecektir.⁴¹⁸ Bu karmaşık sürecin çözümü siyasal bütünde akılla iradenin birleşimine dayalıdır.⁴¹⁹ [Modern] Toplum sözleşmesi öncesindeki/(dışındaki) siyasal birlik modelleri, yurttaşların kendilerinin yaratmadıkları, tümüyle dışsal yasalara dayalı modellerdi ve bu yasalara uyma sorunu onların çoğunlukla teolojik bir nedensellikte güvence altına alınmalarına dayalıydı.⁴²⁰ Rousseau'da bu durum ikili bir

⁴¹⁷ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Lee Ward, **Modern Democracy and the Theological-Political Problem**, Palgrave, 2014.

⁴¹⁸ “Halk kendi başına bırakıldığında hep iyiyi ister, fakat bu iyyinin ne olduğunu her zaman kendi başına göremez. Genel irade her zaman doğrudur, ama ona yönlendiren anlayış her zaman aydınlık değildir. (...) “Halk hiçbir zaman yozlaştırılmaz ve çoğu kez aldatılır.” Bkz. Rousseau, **TS**, II, VI.; II, III; Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus- Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006, s. 95; Emile Durkheim, **Rousseau ve Toplum Sözleşmesi**, çev. Özge Bilge Kara, İstanbul: Pinhan, 2019, s.54-56; Ayrıca Karş. Rousseau, **TS**, s. 26, 36.

⁴¹⁹ Rousseau, **TS**, II, VI.

⁴²⁰ [Durkheim’la ilgili tartışmamızdan da hatırlanacağı üzere] Örneğin devletsiz ilkel topluluklarda, kurallar tümüyle dinsel bir nitelik arz etmekte ve yasalara karşı gelmek tanrılara karşı gelmekle eş anlamlıydı. Erken devletler ve sonrasındaki diğer siyasal oluşumlarda da, yasalar çoğunlukla bir kutsallık zırhıyla kuşatılmaktaydı. Çünkü yasayı o toplumlara veren, topluma dışsal olan ve ondan çok daha kudretli olduğu düşünülen bir unsurdan kaynaklanmaktaydı: Tanrılar, atalar, mitolojik kahramanlar, peygamberler veya tek bir mutlak tanrı ya da kudretinden sual edilemez bir kişiden, kral veya imparator... Hobbesçu çerçeve egemenliğin kaynağının doğa durumunda tümüyle eşit haklara sahip olan bireylerden hareketle düşünülmesi gerektiğini ortaya koyduğunda, -her ne kadar- mutlak monarşiyi savunan bir kuram ortaya koyduysa da, bu durum kralcılarının (kralın mutlak iktidarının kaynağının ona Tanrı’dan bahsedilmiş bir hak olarak sunulduğunu düşünenler) hoşuna gitmemişti. Rousseaucu çerçeve de, toplum sözleşmesi çizgisinde egemenliğin kaynağını Tanrı’dan hareketle değil, halktan hareketle

hat üzerinden kendisine tartışma alanı bulur. Bunlardan birincisi (ve bizim de oldukça önemli bulduğumuz) yasa koyucunun karakteriyle alakalıdır: Yasa koyucu insani tutkuları (insan doğasını) iyi bilmesine karşın, ulusa uygun olan en iyi toplumsal ilkeleri teşhis ve tespit edebilecek bir üstün zeka (güncel çağrışımları hiç hoş olmayan bir tabirle söyleyecek olursak üst akıl) sahibi olmalıdır. Bir başka ifadeyle, yasa koyuculuğun gerektirdiği akıl kamusal çıkarı (ortak iyiyi) temsil ederken; insani zaafılar özel çıkarı temsil etmektedir.⁴²¹ Bu çerçeveden bakıldığında, insani zaafılar karşında aklın önceliği dışsallığıyla beraber ele alınmaktadır. Tarihte bunun iyi örnekleri arasında bazı büyük peygamberler, büyük komutanlar, kurucu atalar ve nihayet tanrılar vardır... Rousseau'nun Yasakoyucu bölümündeki sözünün temeli buradadır: “*Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes*” (İnsanlara yasalar vermek için tanrılar gerek!) [Onlar] Kuruluşu mümkün kılan doğru ve adil yasaları doğal hukuka uygun bir biçimde, fakat ona dinsel bir karakter vererek yapmışlardır. Bu dinsellik hem dışsallığı hem de yasalara dini bir saygı ve inançla uymayı beraberinde getirmiştir. Modernlikle beraber⁴²² de Rousseau, bu dışsallığı akıl üstünden sağlamaya çalışırken, ona aynı zamanda nasıl dinsel bir karakter verebileceği üzerine kafa yormaktadır; ki bu da ikinci tartışma hattını oluşturmaktadır. Toplum sözleşmesi ile sivil din arasındaki Rousseau'da karşımıza çıkan teolojik-politik problem bu ikili tartışma hattının üzerine bina edilmiştir.

çizmişti. Daha güçlü bir ifadeyle söylemek gerekirse, onu kadir-i mutlak Tanrı'nın tanrısal aşkınlığından arındırmıştı. Fakat bu arındırma işlemi, tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi Rousseau'da da sorunu çözmemiştir. Çünkü söz konusu olan, bir siyasal birlik kuramı oluşturmak olduğunda, tanrısal aşkınlıktan kurtulmak, her türlü aşkınlıktan kurtulmanın imkanını doğrudan sunmaz.

⁴²¹ Karş. Durkheim, RTS, s. 55.

⁴²² Durkheim'a kulak verecek olursak: “Bununla birlikte Rousseau böyle diyerek bir toplum kurmak için yeterli olduğunu kastetmez. Bu dini saygıyı zorla kabul ettirmesi gereken kişi her şeyden önce bizzat yasa koyucunun kendisi, bu dini saygıdan bahseden dehanın kendisidir. ‘Yasa koyucunun büyük ruhu görevini kanıtlaması gereken tek mucizedir’. Belki de bu akıl yürütme gelecekte bile bu tür tanrılaştırmaların Rousseau'ya nasıl tamamen imkansız görünmediğini anlamamıza yardımcı olur.” Durkheim, RTS, s.55-56.

Rousseau'nun sözleşmecî kuramının temelinde insanın nasıl daha iyi bir yaşama kavuşacağı sorunsallaştırılmıştır. Hedef daha fazla mutluluk ve mükemmelliktir.⁴²³ Bu mutluluk ve mükemmellik, kamusal çıkarı önceleyen ve bununla birlikte bireysel özgürlükleri de güvence altına alan bir toplumsal-siyasal kuramın imkanını düşünmek ve gerçekleştirmekte saklıydı. Bu bireysel özgürlüklerden, -hiç kuşkusuz- inanç özgürlüğü ise son derece katı bir biçimde güvence altına alınmaya çalışılıyordu. Hiçbir dini odak, bireyi herhangi bir din özelinde inanmaya ve ibadet etmeye zorlayamazdı. Özellikle bu çerçeveden bakıldığında, Rousseau'nun yerleşik Kiliselerin yurttaşlar üzerindeki olası bir hakimiyetini kökten reddedeceği her zaman hatırdta tutulmalıdır. Bu minvalde Rousseau, gerek Gallikanizm gerek Katolik Kilisesi gerekse de Protestanlık örneğinde Hristiyanlığı eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmuş ve Hristiyanlığa kendi öngördüğü toplumsal sözleşme kuramında olumlu bir yer bulamamıştır. Hristiyanlık eleştirisiyle, öncelikle dinden bağımsız bir çözüm bulmaya çalışan Rousseau, bir biçimde yeniden “din” kavramına dönmüş bunu da önüne getirdiği “sivil” ifadesiyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Rousseau'nun sivil din kavramına dönüşü öylesine çarpıcıdır ki; sivil din kavramı bu haliyle laiklik ve sekülerlik tartışmalarında da hemen her zaman gündeme gelen bir kavram olmayı sürdürmüştür.⁴²⁴

Nitekim Simon Critchley de bu meseleyi *İmansızların İmanı*'nda⁴²⁵ detaylı bir biçimde inceleme ihtiyacı hissetmiştir. Critchley, Rousseau'nun sivil din çözümünü dinsel/teolojik bir çözüme savrulma olarak görür.⁴²⁶ Siyasal olan (siyasallık), bir halkın

⁴²³ Teolojik-politik problemin Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramının temelinde de bulunduğunu belirtmiştik. Durkheim da Rousseau'nun toplum sözleşmesini şu şekilde değerlendirmektedir: “Toplum bize en fazla mutluluğu ve mükemmelliği sağlayacak tarzda nasıl organize edilebilir? Toplum sözleşmesinin amacı bu soruya cevap bulmaktır.”. Bkz. Emile Durkheim. RTS, s.32.

⁴²⁴ En bilinen örneklerinden biri için, Bkz. Robert N. Bellah, **The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial**, Chicago: University Of Chicago Press, 1992; Ronald Beiner, *Civil religion: a dialogue in the history of political philosophy*, New York, NY: Cambridge University Press, 2011.

⁴²⁵ Simon Critchley, *İmansızların İmanı*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

⁴²⁶ “Bir yandan Rousseau'nun siyaset ve hukuk sorununu çözmek için sivil bir iman beyanının, bir yurttaşlık ilmihalinin gerekli olduğu iddiasına metinsel ve kavramsal düzeyde yakından bakmak istiyorum. Rousseau'daki siyaset sorununun –bir halkın halk olmasını sağlayan edim olarak anlaşılan

halk olmasını mümkün kılan unsurdur ve Rousseau'nun siyasallığı bu şekilde anladığı - bizce de- su götürmez. Ancak Rousseau'nun bulduğu çözümü doğrudan doğruya teolojik/(ya da dinsel) olarak adlandırmak konusunda acele etmemek gereklidir. Critchley metninin açılışında, tam da provokatif bir şekilde “dinsel bir boyutu olmadan siyaset yapmak mümkün müdür?” diye sorar ve ardından da cevabı aslında “kutsallaştırma” olarak verir. Dolayısıyla Critchley'in perspektifini kendi çalışmamız(sorunsalımız) açısından şu şekilde formüle etmek gerekmektedir: Kutsallık kavramına başvurmayan bir siyasallık mümkün olabilir mi? Tam da buradan hareketle, Rousseau'nun başvurduğu çözümün dinsel veya teolojik değil; aksine zaten siyasal olan kavramının kutsallıkla kurmuş olduğu kaçınılmaz ilişki sebebiyle olduğunu söylemek gerekebilir. Bir başka ifadeyle, siyasal bir çözüm bulmaya çalışan Rousseau siyasal bir sorunu dinsellikle [teolojik bir formülasyonla] çözmemiş, hali hazırda siyasallığın vurgulamak zorunda olduğu bir kutsallığı fark etmiş veya onu açıkça dile getirmiştir, diyebiliriz.

Daha önceki bölümlerde de gösterdiğimiz gibi din, kutsallık, tanrısallık, aşkınlık vb. kavramlar ile siyaset arasında çok açık bir kavramsal ilişki kurulamıyor olsa bile, siyaset ile din arasında adı konamayan ilişkiler ağının bulunduğu konusunda çoğu araştırmacı hem fikir olabiliyor. Din ve siyaset arasında birinin diğerine kaynaklık ettiği bir ilişki değilse de, siyasetin dinsel bir boyut barındırdığı ya da dinin siyasal bir boyut barındırdığı daha da sıklıkla dile getirilebiliyor. Söz konusu Rousseau'nun toplum sözleşmesi olduğunda da durum farklı görünmüyor. Critchley'in şu ifadesine bakalım:

Peki siyaset din olmadan yapılabilir mi? Soru işte budur. Rousseau'nun siyaset düşüncesinin karşı karşıya geldiği soru da budur. “Bir tür dinsel, temel değilse de, boyut olmadan; aşkınlığa, dışsallığa, giriş kısmında Charles Taylor'a atıfta bulunarak "tamlik"

siyasalın bizatihi varlığının –nasıl da kendisini kaçınılmaz biçimde dinsel bir çözüme doğru sürükleyen bir “egemenlik paradoksu” çevresinde dile getirildiğini göstermek istiyorum.” Bkz. Critchley, s.31.

dediğimiz şeye başvurmadan (bu başvurunun ne ölçüde kapsamlı olduğundan bağımsız olarak), bir halkı ya da halkları şekillendirmenin, teşvik etmenin ve seferber etmenin bir yolu olarak etkili olabilir mi siyaset?⁴²⁷

Biz aslında Critchley’in sormuş olduğu bu soruya önceki bölümlerde yanıt verdik. Siyasal olan kutsal olan ile anlaşılabilir ve ortaya konabilir. İkisini birbirinden ayırmak mümkün olmaz. Keza dini de kutsal kavramından azade düşünmek pek mümkün değildir. İşte siyaset ve din; ortak kullandıkları bir kavram olan “kutsal” nedeniyle çoğu durumda birbiriyle çatışmalı veya içiçe bir görünüm arz etmektedir. Bu durum modern toplumlar için de geçerlidir.⁴²⁸ Sekülerleşme kutsallaşmayı dışlamaz. Tam da bu nedenle Rousseau ve Hobbes gibi filozoflar, Ortaçağ siyasal düşüncesine olan zıtlıklarıyla, siyaseti tanrısallıktan arındıran düşünürler olarak siyasal ve kutsal ilişkisi bakımından ele alınmayı hak etmektedirler.

O nedenle yeniden Critchley’in Rousseau’nun toplum sözleşmesine dair incelemesine dönelim. Rousseau’nun aklındaki temel sorun; sözleşmeyle kurulmuş olan toplumda yurttaşları yasalara uymaya zorlayacak olan gücün ne olduğu sorunudur. Hobbes’un bulduğu çözümde olduğu gibi, bireylerin üzerinde olan ve onları zorlayacak olan bir şiddetin varlığı tek başına bir çözüm sunamaz. Rousseau’nun ilk çözümü, yasaları yurttaşların kendilerinin yapmış olmaları ve özellikle yürütmenin de yine genel irade aracılığıyla gerçekleştirilmesidir. Bu noktada Rousseau tarafından, ilahi adalet veya Tanrı’nın yaptırım gücü yeterli bir çözüm olarak görülmez. Rousseau’nun ilk çözümünü destekleyecek unsur sivil din meselesi olacaktır. Critchley’in de ifade ettiği üzere, *Toplum Sözleşmesi*’nin ilk versiyonu olarak kabul edilebilecek *Cenevre*

⁴²⁷ Critchley, s.33

⁴²⁸ Emilio Gentile, **Politics as Religion**, Princeton: Princeton University Press, 2006; Emilio Gentile, **The Sacralization of Politics in Fascist Italy**, çev. Keith Botsford, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.

Elyazması'na sivil din bölümünün eklenmesi Rousseau'nun din ve siyaset ilişkisini konumlandırması noktasında yaşadığı kararsızlığa dair iyi bir örnektir.⁴²⁹

Siyasal teori açısından bakıldığında Rousseau'nun temel sorununun, çokluğu (*multitudio*) bir halk olarak kurmak ve bu halk olma edimini müteakiben halkın kendi yasalarına sahip olması, halkın kurucu egemenliğine dışardan bir müdahale olmaması; bir başka ifadeyle, bir özgür yurttaşlar kolektivitesi olması gerekliliğidir. Yasaların belirlenmesi bir sınır çizmedir. Yurttaşların nasıl yaşaması gerektiğine kuralların belirlenmesidir. Rousseau ikisinin üzerine de kafa yorar. Yurttaşların bir halk olarak kendi yaptıkları yasalara uygun bir biçimde yaşamaları, kendi yaptıkları yasalara itaat etmeleri sorunu üzerine düşünmek onu sivil din sorununa götürüyormuş gibi görünüyor. Ancak bize göre, bundan biraz daha fazlasıdır. Aslında sivil din bölümünün içeriğine ve Rousseau'nun düşüncesindeki yerine baktığımızda bunun aslında bir halkın halk olma edimiyle bağlantılı olduğunu da görürüz. İşte bu durum, siyasal olanın (siyasallığın) kendisini kutsallıkla birlikte ele alma zorunluluğunu gösterir. Bu da aslında sözleşmenin kutsallıkla birlikte ele alınması gerektiğine dair Rousseaucu bir çıkarımla doğrudan bağlantılıdır.

Bu sorunsal teolojik-politik problem perspektifinden kurulmuştur: 'İnsan nasıl yaşamalıdır?' Rousseau bu soruyu yanıtlamak için dine hem felsefi hem de sosyolojik açıdan yaklaşmayı dener. Felsefi yaklaşımı onu doğrudan doğruya dogmaları merkeze almayan, tanrıya doğal yollardan ulaşmayı amaçlayan bir deizme götürür. Bir tanrısallık varsa, buna ulaşılabilecek en pratik yollardan ulaşılmalıdır. Dine dair felsefi tartışmanın konusu, her şeye rağmen yine onun ahlaka olan etkisidir. Kamuya mal olmuş bir

⁴²⁹ Critchley, s.39-43.

biçimde tanrılara saygı duymayı hedefleyen ibadetlerin farklılaşması kadar olağan bir şey yoktur Rousseau'ya göre. 'Kamuya malolmuşluk' yine burada dikkate değer olan noktadır. Toplum sözleşmesi aracılığıyla eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsal/siyasal yaşamın nasıl olabileceğini soruşturan Rousseau için, en aslında önemli nokta onun sosyalliğe, kamusal yaşama ve kamusal iyiye olan katkısıdır ya da sosyalliği inşa etme kapasitesindeki gücüdür. Bir başka ifadeyle, bir dinin hakikiliği onun teolojik dogmaları üzerine mülâhazalarla değil; onun sosyallikle olan ilişkisinde aranmalıdır. Rousseau bunu şu sözlerle vurgular: "Kesin olarak görünen o ki, eğer insan toplum için yaratıldıysa, en gerçek din aynı zamanda en *toplumcul* (*sociable*) ve en insani dindir."⁴³⁰

Rousseau'nun sosyalliğe verdiği değeri gösteren bu ifadesini Voltaire'e yazılan bir mektupla pekiştirmek gereklidir: "(...) Doğrusu, her devlette müsbet olarak kabul etmekle yükümlü tutulacağı toplumsal mahiyetteki özdeyişleri ve menfi olarak da yine herkesin- kafirane olduklarından değil ama fesat çıkarıcı olduklarından- reddetmekle yükümlü tutulacağı bağınazca özdeyişleri biraraya toplamış bir ahlak yasasının ya da bir tür **sivil amentünün** bulunmuş olmasını isterdim."⁴³¹ Oldukça etkileyici ve veciz olan bu ifadeyle Rousseau'nun negatif sivil teolojisini net bir biçimde görürüz.

Negatif bir pozisyondan hareket eden Rousseau için burada din yerine sivil amentü sözcüğünü kullanması bile, oldukça dikkate değerdir. Rousseau kamusal yaşamın ahengine halel getirecek haslet ve davranışları bir etik kod olarak ve bir inancın temeli olarak formüle etmek istiyordu. Ortak iyiye uyumu bozabilecek davranışlar, bir inancın temelini yok ediyormuşçasına infial yaratacak düzeydeki davranışlardır. Rousseau'nun arzusu anlaşılan o ki, bunların sıradan kural ihlalleri olarak değil,

⁴³⁰ Rousseau'dan (Lettre a Christophe de Beaumont, Euvres Complètes, c. IV, s.969'dan aktaran, Maurice Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, s. 160. (Vurgu tarafımızca eklendi)

⁴³¹ Barbier, s.161. (Alıntılanan yerdeki yazım yanlışları düzeltilmedi)

toplumun ortak iyi ekseninde oluşturacağı bir hayatın tüm uyumuna zarar verecek nitelikteki davranışlar olarak kodlanması gerekliliğidir. Görüldüğü üzere, bu tür ifadeler sofu bir din adamının hiddetli ve şiddetli hezeyanlarından çok, ortak iyiyi merkeze almış ve tutarlı bir siyasallığı biçimlendirmeye çalışan aydınlanmacı bir filozofun hakikat arayışı şeklindedir.

Çıkış noktası itibariyle Rousseau'nun güvence altına almaya çalıştığı şeyin kamusal yaşamın ahengi olduğunu gördük. Peki bir din veya etik kod olmadan, ortak iyiyi merkezine alan bir kamusal yaşam neden oluşturulamaz? Neden kaçınılmaz olarak bir dine ihtiyaç vardır? Sorusuna Rousseau sadece yasaklamalar ve kuralların ihlalinin bir günah gibi görülmesi gibi korku, caydırma (şiddet) odaklı bir cevap verme niyetinde değildir. Negatif sivil teolojiyle kamusal harmoninin bozulmamasını hedeflerken, pozitif bir sivil teolojiyle de kamusal harmoninin gerçekleştirilmesi amaçlanmaktadır. Yurttaşlar yaşadıkları toplumun kurucu unsurlarıdır. Yasalarını kendileri yapmakta ve kendi kendilerini yönetmektedirler. Yurttaşlar sevdikleri bir toplumda kendi arzularına göre yaşamalıdır. Toplumun bu çerçevede bir temeli olacaksa, bu korku değil, sevgi olmalıdır.⁴³² Bir başka ifadeyle, kamusal yaşamın uyumunu güvence altına alacak ödevler, korkudan ötürü değil, sevgiden ötürü icra edilmelidir.⁴³³

Rousseaucu pozitif sivil teolojinin önceliği tahmin edileceği üzere dogmalar⁴³⁴ değildir; dinle ahlak arasında kopmaz bir bağ kuran Rousseau için, din bu anlamda

⁴³² (...) yasalara uyulmasını istiyorsanız, onların sevildiğinden emin olun."49 (Critchley). Orjinal atıf toplum sözleşmesi!

⁴³³ Rousseau özellikle doğa durumundaki insanın duygularını incelerken, Hobbes'u oldukça başarılı bir şekilde aşmıştır. Rousseau açısından şöyle bir değerlendirme mümkündür: İnsanların yalnızca birbirlerinden korktukları için değil, birlikte yaşayabilen ve birlikte mutlu olabilen sosyal varlıklar oldukları için toplumsallığa yöneldikleri ileri sürülebilir.

⁴³⁴ Durkheim'ın da vurguladığı gibi, sivil dinle ilişkilendirilen dogmalar doğrudan doğruya ahlakla ilgili olanlardır. Bkz. Durkheim, RTS, s. 68.

yurttaşlık ödevleri, erdemler, doğal hukukun doğrularına itaat ve ortak-kamusal iyi⁴³⁵ anlayışıdır.⁴³⁶ Bu oldukça önemlidir çünkü yabancılaştırmanın engellendiği bir toplumda, yurttaş-bireylerin yaşadıkları toplumu severek yaşayabilmelerinin bir koşulu gibidir. Bu bakış açısı Rousseau'nun da yanıtlamaya çalıştığı bir devlete neden zorunlu olarak bir din gerekir ve bu din nasıl olmalıdır sorularına da yanıt şeklindedir.

3.3.1.1. Sivil Dinin Kapsamı ve Mahiyeti

Rousseau'da sivil din tartışması diğer dinlerle karşılaştırılarak da ele alınmıştır. Rousseau bu dinlere doğrudan doğruya toplumsallık açısından yaklaşır. Bu çerçevede, insanın dini⁴³⁷ (veya doğal din⁴³⁸) ve yurttaşın dini⁴³⁹ diye bir ayrımı⁴⁴⁰ gider⁴⁴¹. İnsanın dininde, tapınaklar, sunaklar, törenler yoktur. Üstün ve yüce bir tanrıya salt içten gelen bir tapınma mevcuttur. Böyle bir tapınmanın doğal sonucu aslında yüksek moral ödevlerdir. Tüm büyük dinlerin temelinde aslında bu temiz ve sade din anlayışı vardır. Bir başka ifadeyle, bu din, tanrısal bir doğal hukukla eş anlamlıdır diyebiliriz. İkinci dinde, yani yurttaşın dininde ise yalnızca tek bir ülkede (toplumda) geçerli, sıkı bir biçimde o toplumun kurallarını düzenleyen tapınaklar, sunaklar, ritüeller barındıran bir anlayış mevcuttur. Tüm Tanrı-lar, tanrısal varlıklar ve dogmalar sadece o toplumun üyelerine seslenirler ve bu haliyle topluma özgü olduğu haliyle bir biriciklik ve sahihlik iddiasına sahiptirler. Toplumun dışında olan her şey, kutsal-dışı ve nihayet “insanlık

⁴³⁵ Barbier, s.161.

⁴³⁶ Durkheim da, Rousseau'nun sivil dinini ahlakın otoritesinin güçlendirilmesi için “bazı zorunlu ilkelere indirgenmesi” olarak görmektedir. Bkz. Durkheim, RTS, s.68.

⁴³⁷ Rousseau, TS, s.129.

⁴³⁸ *Emile*'de doğal din ya da teizm terimleriyle karşımıza çıkan din anlayışı, toplum sözleşmesinde de ‘insan-ın dini’ biçiminde karşımıza çıkar.

⁴³⁹ “Toplumla ilgisi bakımından hem genel, hem özel olan din, bir de insanın dini ve yurttaşın dini diye de ikiye ayrılabilir.” Bkz. Rousseau, TS, s.129

⁴⁴⁰ Maurice Barbier, Rousseau'nun bu ayrımı Pufendorf'tan aldığını ileri sürer. Bkz. Barbier, s.176.

⁴⁴¹ Rousseau her ne kadar dini burada ikiye ayırsa da; ardından bir de “tuhaf” üçüncü din vardır diyerek Hristiyanlıktan bahseder ve bunu da “papaz dini” olarak adlandırır. Bkz. Rousseau, TS, s.129.

dışı”dır. Yalnızca o toplumu yücelten bir hakikat mevcuttur. Rousseau’ya göre, ilk kavimlerin dinlerinin genel karakteristiği buydu ve bu aynı zamanda pozitif din-i hukuk olarak da adlandırılabilir.⁴⁴²

Rousseau’nun din ile toplumsal birlik arasında şaşmaz bir bağ kurması; onun toplum sözleşmesini ele alış tarzıyla uyumludur. Her ikisinin de merkezinde toplumsal birlik, uyum ve kamu yararı gibi kavramlar vardır. Dine bu perspektiften yaklaşan Rousseau’nun, dine yüklediği moral değerler de bu çerçevede şekillenir. Sonuç aşıkardır: Toplumsal birliğe hizmet eden dinsel değerler ve uygulamalar iyiye, toplumsal birliği bozan, onu akamete uğratacak dinsel değerler kötüdür.⁴⁴³ Egemen varlık, yurttaşlar için bu değerleri toplumsal uyuma hizmet eden ödevleri sevmeleri ve benimsemeleri üzerinden değerlendirebilir ancak.⁴⁴⁴ Toplumsal uzlaşıyla sınırları çizilen bir iyi yaşamı rehber edinen, bu iyi yaşamın değerlerine sahip çıkanlar bu sayede iyi bir yurttaş ve sadık bir uyruk haline gelirler.⁴⁴⁵

Peki bireysel özgürlüğe bu kadar önem veren bir düşünür açısından bunun açık anlamı nedir? Örneğin egemen varlığın (sivil)dinin değerlerini (normlarını) reddedenler üzerinde nasıl bir yaptırım hakkı vardır? İlk aşamada verilecek yanıt, bu değerler üzerinde egemen varlığın söz hakkının yalnızca kamusal yarar bakımından var olduğudur. İkinci yanıt ise, uyrukların dinsel dogmalarla, normlarla ve değerlerle ilgili olarak ancak kamuyu ilgilendiren hususlarla ilgili olarak hesap verebilir olduklarıdır. Dinin kamuyu ilgilendiren unsuları, insanları uzlaştıran, toplumsal varlığı ve uyumu

⁴⁴² Rousseau, TS, s.129.

⁴⁴³ Barbier, s.130.

⁴⁴⁴ Toplum sözleşmesinin egemen varlığa uyrukları üzerinde tanıdığı hak, daha önce de söylediğim gibi, kamu yararının sınırlarını hiçbir zaman aşmaz. Demek, uyruklar egemen varlığa yalnız kamuyu ilgilendiren düşüncelerinin hesabını vermek zorundadırlar. Onun için, her yurttaşın kendine görevini sevdirecek bir dini olması devlet için çok önemlidir; ama bu dinin dogmaları devletle üyelerini, bu dinden olduğunu açıkça söyleyen kimsenin ahlakı ve başkalarına karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevler bakımından ilgilendirir ancak. Egemen burada kamu çıkarıyla sınırlandırılmıştır. Bkz. Rousseau, TS, s.133-134.

⁴⁴⁵ Barbier, s.133-134.

yücelten konularla ilgilidir. Egemen varlık yurttaşları hiçbir dini dogmaya inanmaya zorlayamaz⁴⁴⁶ ancak yurttaşların bağımsız bireysel inançları, toplum yaşamına elverişsiz bir ortama yol açıyor, yasaları ve ödevleri sevmeye engel teşkil ediyorsa; orada müdahale hakkı doğmaktadır. Yalnızca bu açıdan bakıldığında, ‘inanmayan’lar, aslında dinsiz oldukları veya kafir oldukları için değil; toplumsal uyumu bozmaları hatta toplumsal uyumu ortadan kaldırdıkları için devlet dışına sürme hatta öldürme hakkına sahip olabilir: “Bu dogmaları herkesin önünde kabul edip, bunlara inanmıyormuş, gibi davranan kimseyi ölümle cezalandırmalıdır; suçların en büyüğünü işlemiştir çünkü: Yasalara karşı yalan söylemiştir.”⁴⁴⁷

Sivil dinin kurallarına karşı gelmenin sonucu bu kadar ağırsa, o zaman bu sivil dinin kurallarının oldukça hakkaniyetli bir biçimde belirlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle sivil dinin kuralları “yalın, az sayıda, açıklamalara ve yorumlara yer vermeyecek kadar belirli olmalıdır: Her şeye gücü yeten, akıllı, iyiliksever, her şeyi önceden gören, yardımsever bir Tanrı’nın varlığı, doğruların mutluluğu, kötülerin ceza görmesi, toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığı. İşte, olumlu dogmalar!”⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Ağaogulları, **Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 163.

⁴⁴⁷ Barbier, s.130-138; Ayrıca, Jean Jacques Rousseau’dan aktaran, Emilio Gentile, s.19. Bkz: “While [the sovereign] can compel no one to believe them, it can banish from the State whoever does not believe them—it can banish him, not for impiety, but as an anti-social being, incapable of truly loving the laws and justice, and of sacrificing, at need, his life to his duty. If any one, after publicly recognizing these dogmas, behaves as if he does not believe them, let him be punished by death: he has committed the worst of all crimes, that of lying before the law.” Türkçe Çeviri: “Demek, sadece toplumla ilgili bir inanç belirtisi vardır; bunun maddelerini saptamak egemen varlığın hakkıdır; bunlar din dogmaları gibi değil, insanları uzlaştırıcı duygulardır; bu duygular olmadıkça, ne iyi bir yurttaş olunabilir, ne de sadık bir uyruk. Egemen varlık kimseyi bunlara inanmaya zorlayamamakla birlikte, inanmayanları devlet sınırları dışına sürebilir dinsiz diye değil, toplum yaşamına elverişsiz diye; yasaları ve doğruluğu içten sevmeye ve gereğinde ödevi uğrunda yaşamını hiçe saymaya yetersiz bir adam diye. Bu dogmaları herkesin önünde kabul edip, bunlara inanmıyormuş, gibi davranan kimseyi ölümle cezalandırmalıdır; suçlarının en büyüğünü işlemiştir çünkü: Yasalara karşı yalan söylemiştir.” Bkz. Rousseau, TS, s.134.

⁴⁴⁸ Burada Rousseau’nun son derece bilinçli şekilde kullandığı ‘dogma’ sözü, tezin genelinde savunduğumuz siyasal ve kutsal arasındaki ilişkiyi gösteren son derece iyi bir örnektir. Rousseau’da ortak iyi, kamusal çıkar ve mutlu bir siyasal/toplumsal yaşamın ilkeleri akıl ile soruşturulup bulunsa da, siyasal yaşamın kurumsallaşması ve ortak iyinin, kamusal çıkarın güvence altına alınması akıl ile ulaşılan bu temel ilkelerin dogmalaştırılmasıyla mümkün olmaktadır. Rousseau bu çerçevede dinle siyasetin ortak noktası olan kutsallaştırma ve dogmalaştırmayı teşhis ve tespit etmiş; siyasal kavramının modern felsefede en güçlü yönleriyle ortaya koyan düşünürlerden birisi olmuştur.

Olumsuzlara gelince, ben de onları bire indiriyorum: O da hoşgörüsüzlüktür ki, hesaptan çıkardığımız dinlere girer.”⁴⁴⁹

Bu alıntıda da görüldüğü üzere, Rousseau’nun “hesaptan çıkardığı dinler”in ortak özelliği hoşgörüsüzlüktür. Diğer yanda, doğal din insanların toplumsal bir yaşama doğrudan yöneltmemesi sebebiyle (temel özellikleri bakımından değilse de) gözden çıkarılmıştır. Birçok özelliği yüceltilen eski pagan dinleri ise, toplumsal özellikleri ve vatan sevgisi gibi özellikleri nedeniyle Rousseau’nun övgüsüne mazhar olduysa da, hurafeyle olan ilişkisi ve de hoşgörüsüzlüğü nedeniyle bir çözüm sunmaktan uzaktır. Papaz dini şeklinde kısaca tanımladığı dinler ise, “insanlara iki çeşit yasa, iki baş, iki yurt vererek birbirleriyle çelişen ödevler”⁴⁵⁰ yüklediği için, onlar ne yurttaşlık görevlerini ne de dini görevlerini tam anlamıyla yerine getirebilirler. Bu nedenle Hristiyanlık Rousseau için kabul edilebilir bir din olmadığı gibi toplum sözleşmesi ile uyumlu hale getirilebilir bir görünüm de arz etmemektedir.⁴⁵¹ Aslında bakılırsa Rousseau’nun Hristiyanlıktan ne anladığı önemli bir tartışma konusudur. Kapsamlı bir tartışma olan bu konuyla ilgili uzun değerlendirmelere girmek yersiz. Kısaca ifade edilecek olursa, Rousseau Hristiyanlıktan bahsederken, ya ilk dönem Hristiyanlığı veya İncil Hristiyanlığından ya da Katoliklikten bahseder. Bunların ilki doğal dinle ve ilahi doğal hukukla o kadar içiçe bir haldedir ki; bu özelliği onu sürdürülebilir ve pratik olmaktan uzaklaştırır. Evrensel bir biçimde sunulan kardeşlik mesajı farklı toplumların siyasal birliklerini tehdit altına sokar. Buna ek olarak, İsa’nın mesajı dünyaya göklerin egemenliğini ilan ederek, insanlar için iki ayrı dünya sunar. Daha önce de belirtildiği üzere, bu durum Rousseau için toplumsal ruha tümenden terstir. Rousseau bu çerçevede

⁴⁴⁹ Barbier, s.134.

⁴⁵⁰ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, IV, VIII, s. 129. Ayrıca, Ağaoğulları, Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği, s.162.

⁴⁵¹ Bu minvalde Rousseau’nun Hristiyanlıkla ilişkisi ve ilgili düşünceleri de ayrı bir araştırmanın konusu olacak kadar kapsamlı ve grift bir hal almaktadır. Ancak takdir edileceği üzere bu konu çalışmanın ana sorunsalının kapsamının dışında yer almaktadır.

hakiki Hristiyanlardan oluşan bir toplumun imkansızlığını doğal dinle ilişkilendirilen yüce duyguların pratik imkansızlığıyla birleştirerek sunar.⁴⁵² Pagan dinlerinin dünyevi hakimiyetine karşı doğuşunda bu tür bir mesajı ileri süren ilk dönem Hristiyanlığı, Katolisizmin hakim olduğu dünyada ise onu doğal dine yaklaştıran kardeşçe duygulardan uzaklaşır ve kendisini benimseyen toplumları kapanmaz bir ikiliğe sürükler. Rousseau için toplumları iç kargaşaya ve bölünmeye sürükleyen Katolik düalitesinin kötülüğü toplumsal birliğe yönelmiş olan tehdidiyle bile açıkta gözükmetedir.⁴⁵³

Soru bizim için tam da burada yeniden açıkça karşımıza çıkmaktadır. Rousseau tarafından “Kartalın iki başını birleştirmekle övgüye mazhar olan tek Hristiyan düşünür”⁴⁵⁴ olarak tanımlanan Hobbes, toplum sözleşmesi temelinde inşa ettiği *Leviathan*’da Hristiyanlığı devletin siyasal ve dinsel birliğinin en önemli unsuru olarak görürken, onu öven Rousseau çözümü neden Hristiyanlık dışında yeni bir sivil din inşa etmekte bulmuştur? Elbette bu soruya, ilk elde verilmesi gereken kısa bir ön cevap vardır. Her ikisinin de üzerine konuştuğu Hristiyanlık ne derece ayındır? Özellikle Katolisizm eleştirileri konusunda oldukça örtüşen yorumlara sahip olan her iki düşünür de, Hristiyanlığın genel teolojik unsurları hakkında farklı değerlendirmelere sahiptirler. Aslında burada, bize göre, yöntemsel ve kavramsal bir mesele de ziyadesiyle rol oynamaktadır. Çünkü Rousseau ve Hobbes özellikle doğal din olgusunu ele alırken ve dinin anlamı üzerine mülahazalarda bulunurken farklı yöntemsel ve kavramsal tercihlere yönelmişlerdir. Bir sonraki bölüm, Hobbes’un *Leviathan*’ını kutsal kavramı merkezinde teolojik-politik problem açısından incelerken, bu ve benzeri yan sorulara da yanıt vermiş olacaktır.

⁴⁵² Barbier, s.165-166

⁴⁵³ Rousseau, s.126-131, Barbier, s. 167.

⁴⁵⁴ Rousseau, TS, IV, VIII, s. 128.

Siyasal teoloji tartışmalarının hangi temalar üzerinde şekillendiğini ve bu tartışmaların siyasal ve kutsal arasındaki ilişkiye dair ne tür sorulara imkan verdiğini incelediğimiz bu bölümle birlikte sorunsalımızı çözümleyeceğimiz dördüncü bölümün alt yapısını hazırlamış olduk. Bu sayede, Hobbes'un *Leviathan*'ının da siyasal olanı irdelerken onun kutsalla biraradalığını daha rahat gösterebileceğiz. Schmitt ile birlikte, bir yandan egemenlik teorisine ait kavramların teolojiden aktarıldığını işaretlemişken; diğer taraftan Assmann'ın yürüttüğü tartışmanın katkısıyla bu kavramların diğer tüm kategorileri tarihsel ve mantıksal açıdan önceleyen bir biçimde dinden geldiğinin düşünülmesi ve böylelikle de yalnızca dinselliğe hasredilmesinin sorunlu olduğunu ortaya koyarak, kavramların sosyal olanla ilişkisini öne plana çıkarmış olduk. Her iki sorunun alt yapısı da, siyasal teolojiye dair yöntemsel ve içeriksel bir tartışmanın sunulmasıyla oluşturulabildi. Diğer taraftan, erken modern dönemin Ortaçağ'dan kopuşunda belirgin hale gelen siyasal alanda aşkınlık sorununun doğal hukuk kuramına rağmen nasıl devam ettiğini de Leo Strauss'un itirazları ile birlikte işaretlemiş olduk. Leo Strauss'un diğer önemli katkısının ise, siyasal düşünce kanonunun oluşumunda Antik Yunan felsefesi kadar Eski ve Yeni Ahit'in de etkisinin belirgin olduğunun göstermek olduğunu söyleyebiliriz. Son olarak Durkheim ile tüm bu felsefi tartışmaların sosyolojik ve antropolojik anlamdaki karşılığının ne olduğunu ifade etme imkanı bulduk. [Şimdi siyasal ve kutsal arasındaki ilişkiyi "kaçınılmaz" bir biçimde siyasal kuramının merkezine almak durumunda kalan ve bunu yaparken de Hobbes'a hakkını teslim eden bir düşünürle, Jean- Jacques Rousseau'yla devam ederken; yalnızca siyasal birliğe itaatten ötürü değil, aynı zamanda siyasal birliği mümkün kılan bir şey olarak 'sivil din' tartışmasının teolojik-politik problemle bağlantısını ortaya koymalıyız.] [Ancak bunun ardından] Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da Roma Katolik Kilisesi'sinin hakimiyet iddialarına karşı, zaman zaman giydiği siyasal teolog pelerini ancak bu perspektiften yaklaşıp anlayabiliriz. Ayrıca, yeni siyaset felsefesini[veya yeni siyaset

bilimini (new science of politics) oluştururken, siyasal olana 6zerkliğini teslim etme girişiminde Katolisizmle ve Presbiteryanizmle [Genel olarak belki ruhbanla olan veya ruhbanın siyasal iddiaları demeliyiz] m6cadele eden Hobbes'un siyasal ve kutsal ilişkisini teolojik-politik probleme bir yanıt olarak nasıl tesis ettiğini net bir biçimde ayırdedebiliriz.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. LEVIATHAN: TEOLOJİK-POLİTİK BİR İNCELEME

4.1. Eklesiyastik ve Sivil Bir Toplum Kuramı Olarak *Leviathan*

Dolayısıyla şurası açıktır ki halkın eğitimi, tümüyle gençliğin üniversitelerde doğru bir biçimde eğitilmesine bağlıdır. Fakat bazıları diyebilir ki, İngiltere'nin üniversiteleri bunu yapabilmek için yeterince bilgili değil mi zaten? Veya, üniversiteleri eğitecek olan sen misin? Zor sorular. (...) İkinci soruya gelince, evet veya hayır demem, ne uygun ne de gereklidir: çünkü benim ne yapmakta olduğumu gören herkes ne düşündüğümü kolayca anlayabilir.⁴⁵⁵

Hobbes'un din ve siyaset arasındaki ilişkileri temellendirme çabasını büyük bir övgüyle selamlayan Rousseau'nun sivil din kavramsallaştırmasıyla ileri sürdüğü çözüm (veya bir başka ifadeyle ortaya koyduğu teolojik-politik paradoks) kendinden sonraki birçok düşünürü etkilemiş; günümüzdeki birçok tartışmaya da yön vermiştir. Rousseaucu sivil din perspektifi, bir yandan her ne kadar dine hak ettiği kavramsal değeri sunuyormuş gibi değerlendirilebilirse de, diğer yandan dini siyasetin basit bir aracı haline getiriyormuş gibi de yorumlanmaya açıktır. Bize göre, bu problem Rousseau için ikincildir. Çünkü Rousseau bir kalabalığın halk olması edimini toplum sözleşmesiyle çözerken, önceliği bir siyasal ontoloji perspektifini temellendirmektir.

Peki Hobbes'un *Leviathan*'ında dinsel olan nasıl ele alınmış ve onun siyasal olanla ilişkisi nasıl kurulmuştu? Rousseau'nun övdüğü ve kendi toplum sözleşmesini sivil dinle tamamladığı düşünüldüğünde, Hobbes kendi siyasal kuramını temellendirirken dini nasıl konumlandırmıştı? Hobbes Taubes'in dediği gibi, "tüm

⁴⁵⁵ L. 256, LC, 30:14.

modern siyasal teoloji sorunlarımızın kurucusu muydu”⁴⁵⁶ yoksa dini siyasetin kurucu özelliği karşısında ikincilleştirmiş ve araçsallaştırmış bir düşünür müydü? Yoksa aksine, din mi siyasetin içinde eritilmişti?⁴⁵⁷ Yoksa ikisi arasında, ikisinin de hakkını teslim eden bir ittifak mı kurmuştu Hobbes? Bizce, tartışma hattı bu yaklaşımların biraz dışına çıkarılmalı. Çünkü Hobbes’un *Leviathan*’ın asıl kuramsal gücü, dini siyaset karşısında araçsallaştırması değil, siyasal ve kutsal arasındaki zorunlu ilişkiyi modern devlet kuramı içinde gösterebilmesiydi.⁴⁵⁸

Daha önce de ifade edildiği gibi, Hobbes’un *Leviathan*’ı sözleşmecî laik modern devletin kuramı olarak kabul edildiği ölçüde, dinle ilgili sözleri önemsiz ya da yalnızca dönemine dair polemikler⁴⁵⁹ olarak görülmüştür.⁴⁶⁰ Oysa, *Leviathan*’ın yarıdan fazlası ‘teolojik meselelere’ ayrılmıştır. Siyaset felsefesi üzerine yazılmış olan bir eserin, dinsel konulara bu ölçüde geniş bir yer ayırmış olmasının nedeni, dinsel meselelerin siyasal olan açısından⁴⁶¹ kayıtsız kalınamayacak kadar önemli olmasıdır.⁴⁶² Çünkü siyasal ve

⁴⁵⁶ Taubes, *Leviathan als sterblicher Gott*, s. 9.

⁴⁵⁷ George Wright’ın dediği gibi, Hobbes’un dinsel formülasyonları onun siyasal yükümlülük doktrinine içkindi; onun doğrudan doğruya içsel (*intrinsic*) bir parçasıydı. Bkz. George Herbert Wright, **Religion, Politics and Thomas Hobbes**, Dordrecht: Springer, 2006, s. 15.

⁴⁵⁸ Bu nedenle, Hobbes’un sözleşme, din ve Hristiyanlıkla ilgili görüşlerine geçmeden önce, Emilio Gentile’nin *Politics as Religion*’da yaptığı kavramsal bir incelemede kuramsal açıdan nerede durduğunu göstermekle işe başlamak ilginç bir başlangıç noktası oluşturabilir.

Gentile’de din olarak siyasetin modern dönem sonrasında iki önemli görünümü vardır. Bunlardan biri demokratik değerlerle harmanlanmış sivil dinken ve diğer daha totaliter özellikler sunan siyasal dindir. Sivil din... siyasal din... Gentile’nin perspektifinden Hobbes nerede durmaktadır? Hobbes’un cumhuriyetçi ve çoğulcu değerlere karşı geliştirdiği muhalif duruştan hareketle ilk elde onun bu kavramsal zeminde siyasal din tarafında olduğu düşünülebilir. Oysa bizim burada ileri süreceğimiz üzere, o bu iki yaklaşımın da dışında kalmaktadır. Ancak tam da, Hobbes’un *Leviathan*’daki kuramsal çerçevesi, bize göre, Gentile’nin din olarak siyaset yaklaşımını temellendiren siyasal ve kutsal arasındaki ilişkiyi konumlandırma becerisine sahiptir. Çünkü Hobbes tam da hem sivil dinde hem de siyasal dinde ortak olan, bir kutsal- siyasal-kamusal örtüşmesini konumlandırmaya çalışmıştır.

⁴⁵⁹ *Leviathan* metninin polemiksel yönüne dair bir gönderme için; Bkz Gerrit Manenschijn, “*That Jesus is The Christ: Political Theology of Leviathan*”, **The Journal of Religious Ethics**, Vol. 25, No. 1, Spring, 1997, s. 35-64.

⁴⁶⁰ Pocock’un vurguladığı gibi, araştırmacılar bu kısımlar yokmuş gibi davranmışlar ya da Hobbes’un kast ettiğinin aslında onlar olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bkz. John G. A. Pocock, **Politics, language and time : essays on political thought and history**, New York: Atheneum, 1971, s.160.

⁴⁶¹ Springborg da, siyasal otoritenin temellendirilmesi sorununun dinsel otoritenin (ecclesiastical authority) konumlandırılmasına bağlı olduğunu düşünür. Bkz. Patricia Springborg, “*Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*”, **Political Theory**, C .3, S. 3, 1975, s. 289-303,

⁴⁶² Bu konuda karşıt görüş öne sürenlerden biri de, Norberto Bobbio’dur. Bobbio Hobbes’un siyasal düşüncesinde din konusunu öne çıkaran çalışmalara kuşkuyla yaklaştığını belirtir. Bu tarz çalışmalar, Hobbes’un düşüncesinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmuşsa da, bu çalışmalarla ortaya çıkan çeşitlilik,

dinsel olanın kaçınılmaz bir ortak ilgi alanı vardır: Kutsal. Hobbes bunu fark eden ve ortaya koyan düşünürlerden biri olarak; siyasetle uğraşan bir eserin en az onun kadar hatta ondan daha çok dinle de uğraşmak durumunda olduğunu bize gösterir.

Leviathan kapsamında dini siyasetle olan ilişkisi ölçüsünde ele almak, Hobbes'un ortaya koyduğu siyaset teorisi için yeterlidir. Bir başka ifadeyle, *Leviathan*'da din meselesi;, “*Leviathan*'ın din politikası nedir?” veya “*Leviathan*'da dinin rolü nedir?” şeklindeki sorularla ele alınabilir. Çünkü bu tür sorular *Leviathan*'da din-siyaset ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair kuramsal bir tartışmaya kapı aralayabilir. Diğer taraftan, Hobbes'un gerçek bir Hristiyan mı yoksa bir ateist mi olduğu vb. soruların *Leviathan*'ı anlamak bakımından hiçbir işlevi yoktur. Bu işlev yokluğuna dair verilecek en iyi örnek, Hobbes'un inançlı bir Hristiyan, Ortodoks Hristiyan, Heterodoks Hristiyan, Protestan Hristiyan, Ateist Hristiyan, Calvinist veya Teist, Deist, Ateist olduğunu savunan görüşlerin literatürde bulunmasıdır.⁴⁶³ Bu kadar farklı görüşlerin olmasının temel sebebi aslında Hobbes'un kendi dinsel pozisyonunun muğlak olması değildir. Doğrudan doğruya “içsel inanç” konusu olan bir konuda neredeyse sınırsız sayıda spekülasyon yapılabiliyor olmasıdır. Bu spekülasyonun bilimsel açıdan pek avantajlı olduğu söylenemezse de; araştırmacılar açısından çeşitli “avantajları” olabilir. Hobbes'un inancını belirleyerek, düşünciyi inançtan temellendiren bir kestirme yol arıyor olabilirler. Örneğin, ‘Hobbes bir ateist olduğu için kuramı da şöyleydi...’ veya ‘Hobbes inançlı bir Hristiyan olduğu için kuramı da böyleydi...’ gibi. Diğer taraftan Hobbes'u kendilerinin beğendiği bir dinle etiketleyerek Hobbes'u kendi yanlarına çekmeye ya da beğenmedikleri bir dinle damgalayarak

okuyucularının Hobbes'un siyasal düşüncesinin özünden uzaklaşmasına yol açmıştır. Bkz. Norberto Bobbio, **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, Chicago: University of Chicago Press, 1993, s. xii.

⁴⁶³ Bunların içinde en ilginç olanlarında biri, Hobbes'un bir Hristiyan ateizmini savunduğunu iddia eden Henry Hammond'un yakıştırmasıdır. Bkz. Richard Tuck, “The ‘Christian Atheism’ of Thomas Hobbes”, **Atheism from the Reformation to the Enlightenment**, ed. Michael Hunter, David Wootton, Oxford University Press, 1992, s. 111-30.

mahkum etmeye çalışıyor olabilirler. Biz bu tür tartışma ve değerlendirmeleri işlevsiz buluyoruz.

Bu tür tartışmaların işlevsizliğini Hobbes'un düşünceleri üzerinden de açıklayabiliriz. *Leviathan*'a baktığımızda genel olarak bireylerin kişisel/özel (*private*)⁴⁶⁴ inançlarının ne olduğu tümüyle önemsiz değildir. Ancak bundan daha önemlisi; tek tek bireylerin dini inançlarının kamusal açıdan bir belirleyiciliğinin olmaması gerektiğidir. Bu aynı zamanda Hobbes'un kendi bireysel dinsel inanç ve tutumunun sisteminin belirleyici noktası olmaması gerektiği şeklinde de düşünülmelidir. Hobbes'un *Leviathan*'da temellendirmeye çalıştığı sistemin en önemli unsurlarından biri, kişisel dinsel inançların siyasette belirleyici bir rol üstlenmemesi gerektiğidir. Bireylerin tümüyle kişisel yargılarına dayanan dinsel tutum ve yargıları toplumsal düzenin belirleyici bir unsuruna dönüştürülemez. Herkesin tümüyle göreceli bir şekilde değerlendirebileceği ve kişisel olarak yorumlayabileceği normlardan bir Yasa türetilemez. Hobbes'un yaşadığı dönem tabir-i caizse din savaşlarının yaşandığı bir dönemdi ve birçok düşünür ülkelerin muzdarip olduğu bu somut çatışmanın çözümüne dair bir reçete üretmeye çalışıyordu. Hobbes'un bu konudaki bakış açısı; her bir birey/grup tarafından farklı yorumlanmaya müsait olan dinsel değerlendirmelerinin siyasette oynayacağı rol yerine, yalnızca egemen tarafından doğru yorumunun mümkün olduğu bir kamusal dinin⁴⁶⁵ varolması gerekliliğidir. *Leviathan*'da kuramsal çerçevesi çizilen bu kamusal din anlayışı, 1555 Augsburg Dieti'nde (*Augsburger Reichs und Religionsfrieden*) kabul edilen *cuius regio, eius religio* prensibinin uzantısında şekillenmiş bir anlayış olarak da görülebilir.

⁴⁶⁴ Hobbes da *private* sözcüğünü kullanıyor. Ve siyasal alandaki belirleyici unsurlardan en önemlisi açıkça *public/private* ikiliğidir. Public; kutsal, 'siyasal olan' ve 'toplumsal olan' olarak bir tarafta dururken, diğer yanda keyfi (*ve private*) olan durur.

⁴⁶⁵ Bu perspektife göre, *The Protestant Hobbes* (1985) başlıklı bir tez de yazmış olan George Wright Hobbes'un egemenini bir kamu teoloğu olarak nitelendirir. Bkz. George Wright, **Religion, Politics and Thomas Hobbes**, Dordrecht: Springer, 2006, s. x, 293-309.

XVI.yüzyıl Avrupası Kutsal Kitap çevirilerinin de önemli etkisiyle Hristiyanlık açısından “yorumlar” çağı olarak değerlendirilebilir. Daha öncesinde doğrudan doğruya Kutsal Kitabın yorumlanmasına dayanmayan mezhepleşme ve farklı yorumlar hareketleri olmasına rağmen; bu çağın özellikle de Protestanlık gözetildiğinde doğrudan doğruya Kutsal Kitabın farklı yorumlanmasına dayanan bir hareketliliğe sahne olduğu bilinmektedir. Kutsal Kitabın farklı dillere çevrilmesi, ilk elde alt sınıftan, sıradan dindarların Kutsal Kitabı bireysel becerileri kapsamında okuduğu ve yorumladığı anlamına gelmemelidir. Bunun için birkaç yüzyıl daha beklemek gerekecektir. Ancak XVI. Yüzyıldan XVII.yüzyıla geçildiğinde, vakıa olarak kaydetmek gerekir ki; artık Avrupa coğrafyasında farklı Kutsal Kitap çevirileri yapılmıştır ve bunun getirdiği bir yorum zenginliği ve gürültüsü olmuştur. Sanıldığının aksine, Roma Katolik Kilisesi’nin Avrupa’daki sarsılmaz egemenliğinin olduğu dönemde de, her yerde tek tip bir Hristiyanlık olduğuna dair düşünce de, gerçekten uzaktır. Bu çerçevedeki öne çıkarılması gereken temel farklılık, artık doğrudan doğruya Kutsal Kitaba referans verilerek ve tümüyle Kilise’nin kurumsal yapısının dışından, Roma Katolik Kilisesi’nin yorumlarına karşı çıkılmasıdır. Bu alternatif yorumlar ve okumaların daha fazla taraftar bulması da yine bu farklılığın önemli bir uzantısıdır. Papalığa karşıt bir biçimde konumlanan din adamları, Kutsal Kitaba ilişkin kendi perspektiflerine dayanan yorumlar yapıyor ve bu yorumlara dayalı yeni “doğru yorum” iddialarında bulunuyorlardı. Son derece anlaşılır bir şey de, farklı coğrafyalarda farklı toplumsal sınıflara sahip kesimlerin, bu yeni “doğru” yorum iddialarının, siyasal ve sosyal sonuçlarının olacağıdır. Kutsal Kitabı derinlemesine bir incelemeye tabi tutan ve kendince “doğru” yorumunu yapanlardan biri de -hiç kuşkusuz- -daha önce de ifade edildiği gibi- Hobbes’tur. Bu konuya Hobbes açısından bakabilmek için, Ada’nın durumunu kısaca hatırlamak gerekebilir.

Konu Ada'nın durumuna bakmak olduğunda, elbette XVII.yüzyıl İngilteresi'nin genel bir panoramasını çizmek çok da kolay değildir. Bir düşünür büyük ölçüde dönemindeki olaylardan, çelişkilerden ve pek tabii düşünce dünyasından etkilenmektedir. Bilindiği kadarıyla, İngiltere iç savaşa sürüklenirken Hobbes da siyasal meselelere ilişkin incelemelerini, diğer konulara kıyasla önceliği haline getirmişti. İç savaşı hazırlayan koşullar ve savaşın patlak vermesi, ardından Cumhuriyet'in kurulması ve Restorasyon... Burada bizim için asıl önemli olan Hobbes'un *Leviathan*'ı yazarken Ada'da genel anlamda düşünce dünyasına yön veren ne tür olaylar olduğu olabilir. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: The Radical Ideas during the English Revolution*'da (*Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler*) farklı (dinsel) tarikatların ortaya koyduğu dinsel ve siyasal düşüncelerden bahsetmiştir.⁴⁶⁶ XVI.yüzyılda çok büyük bir etkisi olan Reform hareketlerinin İngiltere'deki etkisi böylelikle çok daha net gözükmüş oluyor. Hill'in bahsettiği alt üst olma durumu siyasal düşünce ve dinsel yorum dünyası için de geçerliydi: “Eski kurumlar, eski inançlar, eski değerler sorgulanıyordu...”⁴⁶⁷ ve Hobbes da bu ortamda oldukça bilinçli bir şekilde “yeni siyaset-ahlak felsefesi”ni kuruyordu. Anlaşılan o ki; dinsel düşünce dünyasındaki hareketlilik, Hobbes için de oldukça önemliydi ve Hobbes siyasal ve dinsel alanı birbirinden ayrı görmüyordu. Bunun için de, kendi teolojik-politik incelemesi olan *Leviathan*'da Kutsal Kitap merkezli incelemeleriyle modern dünyanın siyasal teoloji sorularını da karşılıyordu.

Siyasal alanda görünen çatışma ise, sadece parlamento ve kral arasındaki (bir başka ifadeyle sadece mülk sahibi sınıflar arasındaki) bir çatışma gibi değildi. Nüfusun

⁴⁶⁶ Christopher Hill, **Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

⁴⁶⁷ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s.18

artışıyla⁴⁶⁸ ve çitleme hareketleriyle toplumun yoksul kesimlerinde ciddi bir hareketlilik⁴⁶⁹ de mevcuttu. Dolayısıyla, Ada halkı aslında büyük bir değişim ve dönüşümün içindeydi. Hobbes lehine denebilir ki; bu büyük değişim ve dönüşüm, düşünce dünyasında da “yeni” bir düşünceyi gerektirmekteydi. Hobbes’un eserleri de onun bu çalkantılı döneme yanıtı ve hatta çözümü şeklinde görülebilir. Kuşku yok ki; Hobbes’un “yeni” düşüncesi, siyasal-ekonomik-sosyal hayattaki bu dönüşümlere karşılık düşen “yeni” dinsel düşüncelerle de bağlantı içindeydi.⁴⁷⁰ Toplumsal yaşamın içindeki esaslı farklılıklar tarihin hemen her döneminde dinsel tutumlara yansımıştır. Bu durum kendisini mezhepsel farklılıklarda ve çok çeşitli tarikatlaşmalarda göstermiştir. Dinlerin gündelik yaşamda aldığı biçimlerin tarihine bakıldığında görülen çok sayıda içiçe geçme ve dışlama ilişkilerinin varlığı herhalde buna verilebilecek en iyi örnektir. Ada’ya baktığımızda da durum çok farklı görünmemekte: Lollard’lar, Baptistler, Anabaptistler, Familistler⁴⁷¹, Kilise Bağımsızlığı Hareketi (*Independency*), Presbiteryenler, Arministler, Erastianistler vd. pek çok farklı akım ve grup sayılabilir. Hobbes’un bunlardan hangisine yakın olduğu vb. tartışmalar daha önce de belirtildiği gibi bu çalışmanın ilgisinin biraz dışında. Ancak Hobbes’un bunların büyük bölümünün farkında olduğunu ileri sürebiliriz. Hill’in aktardığına göre, Hobbes *Philosophical Rudiments*’ta “Din bahanesi altında (...) aşağı türden yurttaşlar ... [özgür olma] hakkı görüyorlar” diyordu. Köylü Savaşları’nda ortaya çıkan düşüncelerin İngiltere’de de karşılığının olduğu yaban atılabilecek bir iddia değildir ve Hobbes’un bu türdeki özgürlükçü düşünceleri hoş karşılayacağı pek söylenemez. Tahmin edileceği üzere

⁴⁶⁸ Nüfus artışı için genel olarak 16.ve 17. Yüzyıllar için söyleyebileceğimiz ‘rakamlar’a kabaca baktığımızda 1560’da 3.2Milyon olan nüfusun 1650’de 5.3M olduğu düşünülmektedir. Bkz. E. A. Wrigley, Roger Schofield, **The population history of England, 1541-1871: A Reconstruction**, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1981, s. 208-9.

⁴⁶⁹ Ayrıca Hill de şöyle demektedir: “Bunlar toplumun başıboşluğunu, insanların köklerinden kopup, tek başlarına ya da arkadaşlarıyla birlikte kırsalda dolaşıp kolayca yaşamayı başarmalarını teyit etmektedir.” Bkz. Hill, DAO, s. 57.

⁴⁷⁰ Mesela Hobbes bu reformist dinsel düşüncelerle Great Tew grubundakilerle sıklıkla tartışıyordu. Bkz. Martinich, Hobbes A Biography, s. 104.

⁴⁷¹ Thomas Münzer’in takipçisi olduğu iddia edilen Niclaes’in etrafında kurulmuş “ortakçı” bir Hristiyan tarikat.

Hobbes'un bu farklı mezhepsel yaklaşımlara karşı ilgisinin öncelikli odak noktasını, iç savaşı körükleyen ve kamusal barışı bozan özelliklerinin ortadan kaldırılmaları oluşturmaktaydı.

Genel olarak o dönemki Puriten⁴⁷² akımların dinsel⁴⁷³ düşüncesinde göze çarpan en önemli unsurlardan birisi -şaşırtıcı da olsa- eşitlikçilikti. Eşitlikçiliğe dair, özellikle maddiyat temelinde yapılan değerlendirmeler mülk sahibi sınıfları elbette ki endişelendirecek seviyedeydi. Ancak eşitlikçilikle ilgili vurgular mülk dışında, soyluluğu da sorgulanır hale⁴⁷⁴ getiriyordu. En az onun kadar genel bir tavır da Katoliklikle ilgili eleştirilerdi. Bu eleştirel tavır beraberinde ruhban sınıfına karşı -neredeyse gelenekselleşmiş olan- bir eleştiriyi de getiriyordu. Dinsel alandaki tartışmaların kaçınılmaz olarak siyasal sonuçları olacaktı.⁴⁷⁵

4.2. *Leviathan*'da Din

Tam bu noktada, doğrudan doğruya, Hobbes'un *Leviathan*'da dini(*religion*) nasıl kavradığından bahsetmek gerekebilir. Aslında Hobbes'un yalnızca “insana

⁴⁷² “Profesör Walzer, Puritan’ların içsel disiplin konusundaki ısrarlarının, efendisizlik söz konusu olmadan düşünülemeyeceğini ileri sürmektedir. Amaçları kendilerinde yeni bir efendi, yeni kişiliği biçimlendiren katı bir öz-denetim bulmaktır. Din değiştirme, baskı, kolektif disiplin, toplumun istikrar bulmamış durumuna, yeni bir adam yaratma, yeni bir düzen yaratma yoluyla verdiği cevaptı.” Hobbes açısından bu tarzdaki bir içsel disiplin, çoğu zaman doğal haklardan vazgeçme çerçevesinde akılla meşrulaştırılacaktır. Bkz. Hill, DAO, s. 54-55.

⁴⁷³ Anti-ruhban da önemli bir puritanist öğedir: “Lancashire ve Cheshire’deki Puritanizm konusunda en bilgili otorite olan Dr. Richardson, aynen Dr. Thirsk’in sezinlemiş olacağı gibi, Puritanizm’in en ziyade pazar kasabalarında ve kırsal yörelerde güçlü olduğuna işaret etmektedir. Dr. Richardson ayrıca, 1642’den önce Puritanizm’in belirli bir görevli ya da kasaba hatibinin etrafında geliştiğini, artan oranda, çoğu zaman papazlarından daha radikal oldukları görülen kilise dışı insanları içerdiğini; ve aslında bu tür bir Puritanizmin anti-ruhban bir yönde geliştiğini gözlemlemektedir.” Bkz. Hill, DAO, s.88.

Leviathan’ın anti-ruhban niteliği, onun egemenden bağımsız bir otoriteye sahip olması çerçevesinde anlaşılır hale gelir. *Leviathan*’da bu kesinlikle reddedilir. Egemenin otoritesi altında bir ruhban sınıfının varlığı ise doğrudan doğruya bir eleştiri konusu haline getirilmez.

⁴⁷⁴ Hill, DAO, s.42.

⁴⁷⁵ Hill, Devlet ve kilisenin birbirinden ayrılması talebi, ruhbanın üstünlüğüne, onların baskıcı otoritelerine bir son verilmesi talebiydi. Kaçınılmaz olarak, ayrımcı cemaatler arasındaki tartışmalar din alanından siyaset alanına taşdı. 1640’ların başının sarhoş edici yeni özgürlüğünde sınır yoktu.

özgü”⁴⁷⁶ olduğunu belirttiği din kavramına yönelik değerlendirmeleri onun ontolojik niteliğine odaklanmaktan çok epistemolojiktir. Bir başka ifadeyle, din kavramı insanın bilgiyle olan ilişkisi kavramı ekseninde ele alınır ve Hobbes tarafından bu -ilk elde- doğal din⁴⁷⁷ olarak adlandırılır. Dolayısıyla Hobbes, öncelikle insanın kendi geleceğine dair bilgisizliğinin yol açtığı kaygı ve korkudan hareketle din kavramının alt yapısını oluşturur. Hatta Hobbes’un pagan dinlerinin kökenlerinin korkuya dayandığı konusunda bir kuşkusu dahi yoktur. Çünkü insan, Hobbes’a göre nedenlerin bilgisine yönelmek isteyen bir canlıdır⁴⁷⁸ ve nedenlerin bilgisine erişemediğinde “iyi veya kötü talihinden dolayı, bir güç veya görünmez bir varlıktan başka, suçlayacağı bir şey de yoktur”.⁴⁷⁹ Hobbes aynı zamanda, nedenlerin bilgisine doğal olarak yönelen insanın, aynı biçimde Tanrı düşüncesine de⁴⁸⁰ yöneleceğini de belirterek, din kavramını Tanrı kavramından bağımsız ele almayacağını da hemen belirtmiş olur. İnsanlar böyle bir Tanrı kavrayışına, “şeylerin başlangıcının düşünülmesinden”⁴⁸¹ ve “şeylerin birbirini izlediğinin gözlenmesinden”⁴⁸² doğal olarak ulaşırlar. Dolayısıyla, doğaya ilişkin bilgiyle çelişmeyecek bir şekillendirilen bu Tanrı kavrayışının Hobbes için doğa durumunda dahi varlığından söz edilebilir. Bunun bir adım sonrası da, doğal din⁴⁸³ ve bunun uzantısı olarak tasarlanan Tanrı fikrinin doğa durumunda insanlara yol göstermiş

⁴⁷⁶ LC, s. 63.

⁴⁷⁷ Hobbes, *Leviathan*’ın 12. Bölümü olan Din Üzerine’ye geçmeden hemen önce 11.bölümün sonunda doğal dinden bahseder.

⁴⁷⁸ “İlk olarak, nedenleri bilmek arzusundan. İlk olarak, gördüğü olayların nedenlerini merak etmek, insan doğasına özgüdür, bazı insanlarda daha fazla, bazılarında daha az; fakat, en azından, bütün insanlar kendi iyi ve kötü talihlerinin nedenlerini bilmek arzusundadırlar.” Bkz. Hobbes, L, s.82; “*From his desire of knowing Causes*” Bkz. Hobbes, LC, XII: 2, s.63.

⁴⁷⁹ Hobbes, L, s. 89.

⁴⁸⁰ “Merak ve nedenleri bilme isteği, insanı, sonuçların düşünülmesinden, nedenleri aramaya götürür; ve ayrıca, nedenlerin de nedenlerini; insan, böylece, zorunlu olarak, daha önceki başka bir nedene dayalı olmayan, ezeli bir nedene varır; insanlar buna Tanrı derler. Dolayısıyla, başı ve sonu olmayan bir Tanrı’nın var olduğu inancına yönelmeksizin, doğal nedenlerin derin bir araştırmasını yapmak mümkün değildir; ancak insanlar, kafalarında, onun doğasına uygun bir Tanrı fikrine sahip olmazlar. (...)bütün bunların Tanrı denilen bir nedeni olduğunu kavrayabilir; fakat, kafasında, ona ilişkin bir fikir veya imaj oluşturamazlar.” Hobbes, L, s.86; Karş. LC, XI:25, s. 62.

⁴⁸¹ “*From the consideration of the Beginning of things*” Bkz. Hobbes, LC, XII: 3, s. 63.

⁴⁸² “*From his observation of the Sequel of things*” Bkz. Hobbes, LC, s. 63; L, s. 82.

⁴⁸³ Thomas L. Pangle, “A Critique of Hobbes’s Critique of Biblical and Natural Religion in” *Leviathan*”, *Jewish Political Studies Review*, 1992, ss. 25-57.

olabileceğidir.⁴⁸⁴ Fakat her ne kadar insanlarda, nedenlerin bilgisine ulaşmaktan kaynaklanan bir Tanrı kavrayışı olsa da, onlar nedenlerin bilgisine kolaylıkla erişemezler ve bu durum onları görünmeyen güç ve varlıklara inanmaya iter.⁴⁸⁵ Kendi geleceklerine dair çok sayıda kaygı ve korkunun⁴⁸⁶ varlığı da, çok sayıda tanrıya yol açmıştır ki; bu tanrılar yukarıda bahsedilen tek Tanrı'nın kabulünden daha temelde farklılaşır. Doğanın bilgisine erişememeye dair kaotik perspektif, çok sayıda tanrının birbiriyle kaotik ilişkisine yol açmışken; “sonu ve başı olmayan, gücü her şeye yeten bir tek Tanrı'nın kabulü; insanın başına gelecekte başına geleceğinden korktuğu şeylerden duyduğu korkudan ziyade, doğal cisimlerin ve onların değişik özellik ve işleyişlerinin

⁴⁸⁴ Andın Amacı ve Andın Şekli (*The End and Form an Oath*) LC, XIV: 31, s. 87-8; L, s. 104-05. Hobbes sözlerin tutulmasının öneminin insanlara gerekli olduğunun gösterilmesinden bahsederken; “dayanılması gereken duygunun korku” olduğunu ileri sürer ve bu korkunun iki nesnesinden ilkinin insanın doğasında bulunan kendi dini olduğunu; ikincisinin ise diğer insanların gücü olduğunu söyler. Bu minvalde, devlet gücünün olmadığı bir durumda (aynı anlama gelecek şekilde uygar toplum öncesi veya savaşla kesintiye uğramış uygar toplumda) iki kişi arasında gerçekleşebilecek bir ahdi güçlendirebilecek tek şey Tanrı üzerine yemindir. Sonuç olarak Hobbes'un burada kullandığı “insan doğasında bulunan insanın kendi dini” şeklindeki ifadesinin [ve aynı paragraftaki diğer açıklamalarının] hem Tanrı kavramının hem de din kavramının doğa durumundaki pozisyonuna ilişkin iddiamızı kuvvetlendirdiği ileri sürülebilir.

⁴⁸⁵ L, s. 81-84.

⁴⁸⁶ Hobbes'un *Leviathan*'da din konusunu ayrı bir başlık halinde ele aldığı XII.bölüme geçmeden önce XI.bölümün sonunda din (*religion*) ile batıl inanç arasında (*superstition*) arasında bir bağlantı kurar. “Şeylerin doğal nedenlerini pek az araştıran veya hiç araştırmayanlar, onlara bu kadar çok iyilik veya kötülük yapma gücüne sahip olan şeyin ne olduğunu bilmemekten gelen korkuyla, çeşitli türden görünmez güçler varsaymaya ve kendilerini bunlara inandırmaya; ve kendi tahayyüllerinin önünde huşu içinde durup; zor durumlarda bunların yardımına sığınmaya; ve ayrıca, başarılı oldukları vakit, onlara şükranlarını sunmaya eğilimlidirler; böylece, kendi hayallerinin ürünlerini kendi tanrılarına dönüştürürler. İşte bu yolladır ki, insanların, hayal gücünün sayısız çeşitlemelerinden, bu dünyada sayısız türde tanrılar yaratmışlardır. İşte, görülemeyen şeylerden duyulan bu korku, herkesin din dediği şeyin; ve, başkalarından farklı biçimde o güce tapanlar veya ondan korkanlarda bulunan batıl inancın doğal kökenidir.” L. s. 81-82. Bu bağlantı aynı zamanda etimolojik bir bağlantı olarak da değerlendirilebilir; ki konu Hobbes olduğunda bu durum kabul edilebilir. Benson Saler, “*Religio and the Definition of Religion*” makalesinde, Roma döneminde *religio* sözcüğü ile *superstitio* sözcüğü arasında var olan bir bağlantıdan söz etmektedir. Benveniste ve Fowler gibi isimlerden yararlanan Benson, *religio* gibi sözcüklerin karşısını da içinde barındıran bir anlam çeşitliliğine sahip olabileceğini ve Roma'da bu iki sözcüğünün birbirine çok yakın anlamlarda kullanıldığına dikkat çekmektedir. Bkz. Benson Saler, “Religio and the Definition of Religion”, *Cultural Anthropology*, C. 3, S. 2, 1987, ss. 395-99. Hobbes'un satırlarında bu ilginç benzetmeyi çağrıştıran bir kullanımla karşı karşıyayız. Hobbes burada din ve batıl inancın, hurafenin kökünün aynı sebebe dayandığını ifade etmektedir. Bu da, *religio* dan türetilen *religion* sözcüğünün batıl inanç (*superstition*) ile aynı bağlam içerisinde kullanıldığına dair bir örnek olarak gösterilebilir. Religion sözcüğünün kökeninden hareketle benzer bir semantik vurguyu Giorgio Agamben'de de bulabiliriz. Ona göre, *religion*'un etimolojisi *religare*'ye değil (insanı tanrısal olana bağlayan, birleştiren) *relegere* sözcüğüne dayalıdır ve bu da tanrılarla ilişkili olarak yanlış bir şey yapmaktan imtina etme, kaçınma anlamına gelir. Bkz. Giorgio Agamben, *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Mono KL Yayınları, 2011, s. 128. Ayrıca kavramın modern ve pre-modern boyutuyla ilgili bir tartışma için, Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven: Yale University Press, 2013; Ernst Feil, *On the Concept of Religion*, Binghamton, N.Y.: Academic Studies in Religion and the Social Order, Global Publications, Binghamton University, 2000.

nedenlerini bilmek arzusundan kaynaklanır”⁴⁸⁷ Görüldüğü üzere, Hobbes din konusuna girişinin daha hemen başında pagan tanrılarının doğuşunu irrasyonellikle özdeşleştirirken, Tek Tanrı düşüncesinin ortaya çıkışına ise bir rasyonellik atfetmek peşindedir. Bu durum Hobbes’un Hristiyanlığa olan yaklaşımında da -hiç kuşkusuz- belirleyici olacaktır.

Hobbes, yukarıdaki temel bilgi problemine bağlı olarak dinin dört doğal kökeni olduğu sonucuna varır: “hayaletlere inanmak, ikincil nedenleri bilmemek, korkulan şeylere adanmışlık (*devotion*) ve geçici şeyleri alamet olarak kabul etmek.”⁴⁸⁸ Bu kökenlerin üzerine; “kendi icatları” (*own invention*) olan bir din inşa edenlerle;⁴⁸⁹ bunu Tanrı’nın emir ve yönlendirmesiyle yapanlar iki ayrı din anlayışına yönelirler. Bir başka ifadeyle, Hobbes din ve bilgi arasında kurduğu ilişki sonucunda aslında iki ayrı din anlayışına varıyor gibi görünüyor. Bu iki ayrı tür din anlayışı da, kültürle farklılaşan bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla bunlar, -tarihsel süreçte açısından da değerlendirildiğinde- kültürle farklılaşan çok sayıda farklı dinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hobbes’un birinci tür din dediği, din; insan politikasının (*human politics*) bir parçası olup basitçe kralların uyruklarından talep ettiği görevleri öğretir. Dolayısıyla, “bütün devletlerin kurucuları ve paganların yasa yapıcıları”⁴⁹⁰ birinci türe denk düşmektedir. İkinci tür din ise, “ilahi politikadır (*divine politics*); ve Tanrı’nın krallığının kulları olmayı kabul etmiş olanlara yönelik ilkeler”⁴⁹¹ sahiptir. Ancak Hobbes’a göre kültürle farklılaşabilen

⁴⁸⁷ L, s. 83; LC, s. 64.

⁴⁸⁸ L, s. 85; Karş. “*taking of things casual for prognostics*” LC, s. 66.

⁴⁸⁹ Hobbes özellikle dinin doğal kökenleriyle ilişkilendirerek ele aldığı haliyle, ayrık özler doktrininin (*separated essence doctrine*) siyasal bir yönü olduğunu tespit etmiştir. Çünkü ilgili doktrin; bedensiz ruhlar (hayalet vb) anlayışını ortaya koyarak, bu varlıklardan, korkulmasına yol açmaktadır ve özellikle rahipler uyrukları bunlarla korkutarak egemenlerinden yüz çevirmelerine yol açıyordu. Bkz. George Wright, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, s. 20.

⁴⁹⁰ İnsan politikası ve ilahi politika sözcükleri Latince edisyonda Hobbes tarafından tercih edilmemiştir. Ancak semantik düzeyde büyük bir değişiklik yapılmış gibi görünmüyor. Bu nedenle bu ayrıma dayalı bir kavramsal tercih söz konusu olduğunda bu hususa dikkat etmek gerekebilir. Bkz. LC, s. 67. Ayrıca Karş. Devin Stauffer, “‘Of Religion’ in Hobbes’s *Leviathan*”, *The Journal of Politics*, C. 72, S. 3, 2010, s. 868-79.

⁴⁹¹ L, s. 85.

bu iki temel din anlayışının da amacı aynıdır: “İnsanları itaate, yasalara, barışa, yardımseverliğe ve topluma daha eğilimli kılmaktır.”⁴⁹²

Bu nokta Hobbes’a göre önemlidir çünkü türü ve kökeni ne olursa olsun; din olgusunu somut bir amaçla ilişkilendirir ve buradan insanlar için dinin evrensel bir olgu sonucuna varmış olur. Bu amaç temelde (yukarıda da belirtildiği gibi) insanları toplumsal yaşama eğilimli kılmaktır. Çünkü Hobbes’a göre toplumsal yaşam; en temelde barışa ve sonrasında da barışı mümkün kılan doğal yasalara uygun diğer ilkelerle mümkündür.

Hobbes’un dinleri bilgi açısından ele aldığından az önce yukarda bahsetmiştik. Bu bağlamda paganlığı ele aldığımızda, insanların “ikincil nedenler hakkındaki bilgisizlik”leri⁴⁹³ nedeniyle sahip oldukları korku ve cehaletin yasa koyucuları nezdindeki istismarı üzerine kurulu olduğunu görürüz. Bu bilgisizliğin bir sonucu olarak insanlar iyi ve kötü talihlerini ilgisiz nedenlere bağlarlar.⁴⁹⁴ Bu sayede, her bir durum ve her bir olay için birbiriyle ilişkili olan çok sayıda tanrının varlığı mümkün hale gelir. Bu tanrılar ‘sahip oldukları güçler’le bu durum ve olayları etkileme gücüne sahiptirler. Bu yüzden de bu tanrıları ritüeller, kurbanlar, festivaller ve türlü ibadetlerle memnun etmek ve gazaplarından kaçınmak gerekmektedir. İşte pagan dinlerinin kurucuları aynı zamanda bir devlet düzenini de beraberinde kurduklarından, halkı barış ve itaat içinde tutmayı hedefleyen tüm yasalarını aynı zamanda dinsel bir yasa şeklinde düzenleme yolunu tercih etmişlerdir.⁴⁹⁵ Görünen o ki; Hobbes önce pagan dinlerinden bahsederek, **geçmişte de** din ve devlet arasında bir ayrıma gidilmesinin önünü katı bir biçimde kapatmak istemektedir. Paganlık konusundaki görüşlerine genel olarak

⁴⁹² L, s. 85.

⁴⁹³ LC, XII: 13-19. s. 67-69.

⁴⁹⁴ L, s. 86; LC, XII: 17, s. 68.

⁴⁹⁵ L, s. 92-94.

baktığımızda, hem onun sahilhliğine yönelik bilgi çerçevesinden eleştiriler getirerek hem de bu dinlerin kurucularının siyasal hedeflerini öne çıkararak; Hobbes açıkça paganlığı siyasal hedeflerin bir aracı gibi görür.

Hobbes paganlıkla ilgili bu notları düştükten sonra, ortaya yeni bir terim atar: *Gerçek din*. Paganların sahil olmayan dinlerinin⁴⁹⁶ aksine; Tanrı, doğa üstü vahiy yoluyla bir din getirdiğinde bu gerçek din olur.⁴⁹⁷ Aslında sahip olduğu gücüyle Kadir-i Mutlak Tek Tanrı⁴⁹⁸ tüm yer yeryüzünün *doğal olarak*⁴⁹⁹ kralıdır; ancak ahit (*covenant*) yoluyla seçilmiş bir halkın da kralı olabilir.⁵⁰⁰ Hobbes'un gerçek din dediğı bu dinin kökeni, Tanrı ile İbrahim⁵⁰¹ arasında yapılmış olan bir "mukaveleye" (*contract*)⁵⁰² dayanır.⁵⁰³ Bu şu anlama geliyor: Hobbes *Tekvin* XVII'ye dayanarak burada "İbrahim'in kendisini ve soyunu özel bir biçimde, Tanrı'nın pozitif yasasına tabi

⁴⁹⁶ Hobbes için paganlığın anlamı bu çerçevede belirlenmiştir. Paganlık bir din olarak sahil bir dinsel hakikat koymak zorunda değildir. Önemli olan kamusal olarak belirlenmiş *hikayelerin* herkesçe kabul edilmesidir. Herkesçe kabul edilen kamusal hikayeler, bilgiyle olan ilişkisinden bağımsız bir biçimde çoktan din sıfatını kazanmıştır. Mevzubahis olan inançlar, herkesçe kabul edilmeyen hikayeler içeriyorsa bunlar -açık bir biçimde- o toplumdaki insanlar için hurafeden başka bir şey değildir.

⁴⁹⁷ Hobbes, *Leviathan*'da duyuları ele aldığı 6.bölümde de dinden bahseder. *Din, Hurafe, Gerçek Din* alt başlığı kapsamında dinler şöyle tanımlanır; "Zihnin uydurduğu veya herkesçe kabul edilen görünmez bir güçten korkulması DİN; eğer bu hikayeler herkesçe kabul edilmiyorsa, HURAFE (*SUPERSTITION*). Hayal edilen güç, gerçekten hayal ettiğimiz gibi ise, GERÇEK DİN (*TRUE RELIGION*).” Bkz. L, s.51. Latince *Leviathan*'da ; buradan hareketle sorulabilecek "Görünmez bir gücü nasıl hayal edebiliriz?" sorusuna Appendix III'te yanıt vermeye çalışmıştır. Buradaki tanımlar, Hobbes'un rahip Bramhall'la tartışmasında öne çıkan yerlerden biri olmuştur. Bkz. LC, s. 31, Dipnot 3.

⁴⁹⁸ Hobbes *Leviathan*'da, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığından kaynaklı bir egemenlik hakkı olduğundan bahseder ve bunu Tanrı'nın krallığı kavramı bahsinde ele alır. Bu bağlamda, Tanrı'nın doğal (*natural*) ve peygamberane (*prophetic*) iki çeşit krallığı bulunmaktadır. "Tanrı, doğru aklın doğru ilkeleriyle (*natural dictates of right reason*) inayetini kabul etmiş insanları yönetir (...)" L, s.248. sözüyle Hobbes anlaşılan o ki, doğa yasalarını kast etmektedir. (Nitekim sayfa 247'deki ifadesiyle de bu anlaşılmaktadır.) Dolayısıyla, Hobbes'un din ve Tanrı anlayışının bilgiyle kurulan ilişkisi bir kez daha burada belirgin hale gelir. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın doğa yasasına aykırı bir hükmü epistemolojik açıdan mümkün değildir. Not: Ayrıca *natural dictates of right reason*; Doğru aklın doğal hükümlerince şeklinde de düşünülebilir. Burada çevirideki ifade genel sonuçları açısından Hobbes'un maksadıyla çelişmiyor gibi görünüyor.

⁴⁹⁹ L, s. 286; LC, XXXV: 3, s. 272.

⁵⁰⁰ L, s. 89, 287; LC, XXXV: 5, s. 273.

⁵⁰¹ "Sana ve senden sonra senin tohumuna bir Tanrı olmak üzere, ebedi bir ahit olarak, ben ve sen ve senden sonra kuşaklar boyunca senin tohumun, arasında ahdimi tesis edeceğim; ve şimdi bir gurbetçi olduğun ülkeyi, bütün Kenan ülkesini, senin ve senden sonra tohumunun ebedi mülkiyetine vereceğim." Bkz. *Tekvin* XVII.8.; Bkz. L, 287; Ayrıca, *Tekvin* XVII. 11

⁵⁰² Hobbes burada *contract* sözcüğünü tercih etmiş ve Türkçe çeviride de bu ifade mukavele olarak karşılanmıştır. Hobbes'un genel kullanımı bakımından *covenant* anlamında kullanılan bir *contract* sözcüğü gibi duruyor. Bkz. L, s. 287; LC, XXXV: 4, s. 273.

⁵⁰³ L, s. 287; LC, XXXV: 4, s. 273.

olmakla yükümlü kılmıştır; çünkü ahlak yasasına, bir bağlılık yeminiyle önceden zaten tabi idi.” demişse de; Curley’in de dipnot düştüğü gibi, *Tekvin*’in ilgili kısmında İbrahim’in kendisini yükümlü (bağlı) kıldığına dair bir ifade bulunmamaktadır. Sanırım Hobbes o nedenle, bu bağlılığın sebebinin önceden yapılmış bir bağlılık yeminiyle göstermeye çalışmıştır.

Hobbes dinlerin doğuşuna dair sunmuş olduğu çerçeve bilgi-sizliğe dayandığından, Hobbes dinlerde değişimlerin ve bozulmanın çok da zor olmadığını açıklamaya girişir. Dinsel yasaların kaynağı olan tanrılarla ‘bir biçimde’ ilişkisi olan ve kutsal kabul edilen kişilerin olduğunu belirtir Hobbes ve bunların dinsel otoriteye sahip olduğunu söyler. Dinsel otorite sahibi olanların; bilgelikleri, içtenlikleri veya tanrısal vahye ilişkin kanıt sunma becerileri şüpheye düştüğünde o dinin bozulmasının önu açılmış demektir. Ayrıca bu kişiler, “imkansız şeylere inanılmasını emreder”⁵⁰⁴ ve “kurdukları dine aykırı şeyler yaparlarsa”⁵⁰⁵ bunlar da bozulma ve değişimin diğer nedenlerini oluştururlar. Genellikle bu eylemler, dinsel otorite sahibi olan kişilerin özel amaçlar peşinde koşmasıyla⁵⁰⁶ ilgilidir ki; Hobbes bundan hem Hristiyanlığın Roma imparatorluğu dönemindeki yayılmasında rol oynadığından bahseder hem de örneğin Roma Kilisesi’nin dininin İngiltere’de ilga edilmesinde⁵⁰⁷ rol oynadığını ileri sürer. Çünkü bu bağlamda ele alınabilecek özel amaçlar peşinde koşmak, ahlaki yozlaşmanın bir göstergesidir.⁵⁰⁸ Ahlaki yozlaşma açık bir biçimde dinde değişim ve bozulma ekseninde ele alınmıştır. Dindeki bozulmayı halkın inancının zayıflaması takip

⁵⁰⁴ “Enjoining belief of impossibilities” LC, s. 71, L, s. 90.

⁵⁰⁵ “Doing contrary to the Religion they establish” LC, s. 72.

⁵⁰⁶ L, s. 90.

⁵⁰⁷ L, s. 91.

⁵⁰⁸ Hobbes bu yozlaşmanın örneğin Samuel’in oğullarının rüşvet almaya ve haksız kararlar vermesi sonucunda adalet duygusunu yok ettiği için, kendileri için bir kral istemeleriyle sonuçlanmasından bahseder. Bu Hobbes için o kadar çarpıcıdır ki; dinsel otorite olarak ahlaksızlığa bulaşmış kişiler, İsrail halkını Tanrı’sının iktidarını reddetmeye ve bir kral istemeye yöneltmiştir. Hobbes bu yozlaşma bağlantısını; ‘adalet yok olunca inancın da yok olduğu’ olgusu üzerinden kurmuştur. Bkz. L, s. 91; LC, XII: 30, s.73. Ayrıca, Bkz. *Samuel* 1 VIII, 3.

etmiştir.⁵⁰⁹ Sonuç olarak Hobbes, değişme ve bozulma bahsini; tek bir ana nedene “kötü din adamlarına”⁵¹⁰ bağlar.⁵¹¹

4.2.1. Yasaların Yorumlanması ve Ruhban Sınıfı

Hobbes’un dinde bozulma bahsini kötü din adamlarına bir başka ifadeyle ruhban sınıfına indirgemesi elbette onun Roma Katolik Kilisesi’nin ve diğer Kiliselerin siyasal iddialarına ilişkin itirazıyla birlikte değerlendirildiğinde pek tesadüfi görünmemektedir. Bu durum doğrudan doğruya ve belirgin bir biçimde ruhbanın siyasal rolüne ilişkindir.

Hobbes *Leviathan*’dan önce kaleme aldığı *De Cive* adlı çalışmasında, Kutsal Kitabın yorumlanması hususunda din adamlarına⁵¹² özel bir yer vermişti. Çünkü Kutsal Kitap yorumlanmaya mutlak suretle ihtiyaç duyan bir kitap olarak alelade kimseler tarafından yorumlanıp değerlendirilemezdi. Bu tabiri caizse bir tür ‘uzmanlık’, ‘bilgi birikimi’ gerektiren bir işti. *De Cive*’de Hobbes’a göre, ruhban sınıfı bu değerlendirmeyi yapabilecek kapasitede olan kimselerden müteşekkil bir sınıftı. Dolayısıyla, her ne kadar nihai kararı verecek olan egemen olsa da; dini konularda danışmanlık almak için Kilise’ye ihtiyaç duyması olağandı. Hobbes’un *De Cive*’de tercih ettiği bu “orta yolcu” tavır sonucunda Anglikan Kilisesi’nin *De Cive*’e bakış açısı olumlu denebilecek gibiydi.⁵¹³ Martinich’e göre, *De Cive*, Kilise’nin öğreti konularında seküler iktidardan bağımsız diğer konularda ise seküler iktidara tabi olduğu ılımlı Anglikan görüşü savunuyordu.⁵¹⁴ Bu haliyle Anglikan Kilisesi’yle çok uyumsuz gözükmeyen *De Cive*;

⁵⁰⁹ LC, s. 73, L, s. 91.

⁵¹⁰ LC, s. 74, L, s. 92.

⁵¹¹ Bu son cümle Charles’a sunulan edisyonda değiştirilmiş ve bu durumun sadece dine değil devlete de zararlı olduğu belirtilmiştir. Bkz. LC, s. 74, 20.dipnot.

⁵¹² Kral I. James “ Piskopos yoksa, kral da yok” demişti. Bkz. Martinich, **Two Gods of Leviathan**, s. 334.

⁵¹³ A. P. Martinich, Hobbes, çev. Akın Terzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s.134; Ayrıca, Martinich’e göre; Richard Tuck da, *De Cive*’in pek çok Anglikan kralcı tarafından memnuniyetle okunduğunu belirtir. Bkz.. s. 270, 297.

⁵¹⁴ A.P. Martinich, Hobbes, s. 246.

Katolikler açısından⁵¹⁵ bakıldığında da, (*Leviathan*'ın aksine) sert bir eleştiriye yer vermemiştir. Ancak Hobbes'un ruhban sınıfına tanımış olduğu bu ayrıcalık egemenin sahip olması gereken mutlak iktidarıyla çelişecek veya bu iktidarı tehdit edecek bir niteliği barındıramazdı. Bu nedenle Hobbes, *De Cive*'de Kilise'ye tanımış olduğu bu ayrıcalığı *Leviathan*'da yoruma yer bırakmayacak şekilde ortadan kaldırmıştır. Aslında *De Cive*'de de bu durum Hobbes Kilise'ye bu konuda çok geniş haklar tanıdığı hatta ve hatta egemenin karşısında bir başka egemenlik unsuru gibi görülmesi şeklinde de algılanmamalıdır. Ancak din konusu XVII.yüzyılda öylesine ateşli bir konu haline gelmiştir ki; bazı şeyler çok açık söylenmekte⁵¹⁶ bazıları ise çok açık bir şekilde söylenmeden ifade edilmekte ve böylelikle 'söylenenler' kadar 'söylenmeyenler' de yazarlar için soruna dönüşebilmektedir. Bu nedenle Hobbes, *Leviathan*'da herhangi bir yanlış anlaşılmaya ve farklı yoruma yer vermeyecek şekilde Kutsal Kitabın yorumlanması ve dinsel konulardaki nihai kararı⁵¹⁷ egemene vermiştir.⁵¹⁸ Kutsal Kitabın "doğru" yorumunu bir siyasi birlikte ancak ve ancak egemen yapabilir. Çünkü Kutsal Kitabın egemenin dışında; örneğin sıradan bireyler veya devletin içinde farklı bir kurum⁵¹⁹ tarafından "doğru" yorumunun yapılabilirliğine dair bir kapının açılması

⁵¹⁵ Aslında *Leviathan*'a bakıldığında hem Katoliklik hem de Presbiteryenlik gerçek din ve istikrarlı bir biçimde kamusal barışı sağlayan egemen için bir tehlikeydi. Bkz. Martinich, Hobbes, s. 247.

⁵¹⁶ Hobbes'un çalışmalarında farklı kesimlere farklı biçimlerde hitap ettiğine dair çeşitlendirilmiş bir iletişim tarzı olduğu iddiasına dair, Bkz. Eva Helene Odzuck, "I Professed to Write Not All to All", *Hobbes Studies*, C. 30, S. 2, 2017, ss. 123-55.

⁵¹⁷ L, s. 375; LC, XLII:72, s. 368.'deki alt başlıkta da ifade edildiği gibi, bu konulara ek olarak işleri de doğrudan ve bizzat yapmaya da yetkilidirler. "Hristiyan krallar, her türden papazlık işlerini yapmaya yetkilidirler." Dolayısıyla bu durum aynı zamanda Hristiyan bir cismani egemenin aynı zamanda kendi hüküm sürdüğü sınırlar içindeki Kilise'nin de başı olması gerektiği fikriyle de uyumludur. Bkz. L, 401; LC, XLII:79, s. 372.

⁵¹⁸ *De Cive*'deki görüşün yoruma yer bırakılmayacak şekilde *Leviathan*'da yeniden ele alınmış olmasına ilişkin bazı nedenler ileri sürülmüştür. O yıllarda Anglikan Kilisesi'nde ortaya çıkan boşluğun (York ve Canterbury Başpiskoposlukları'nın boş olması) ve Hobbes'un din adamlarından kötü muamele görmesinin bu konudaki tavrını değiştirmiş olabileceği düşünülmüştür. Ancak Martinich bunun *post hoc, ergo propter hoc* yanıltmacası olabileceğini belirtir. Bkz. Martinich, Hobbes: A Biography, s. 117; Martinich, Hobbes, s.134-135.

⁵¹⁹ Egemen Gücün Kamu Görevlileri (*Of the Public Ministers of Sovereign Power*) başlıklı XXIII. bölümünde "*Halkın Eğitimi (For instruction of the People)*" alt başlığına bakılacak olursa; öğretme yetkisi egemen tarafından doğrudan doğruya (*immediate*) Tanrı'dan alınmıştır. Bir başka ifadeyle egemenin bu yetkisi salt Tanrı'nın inayetiyle (*Dei Gratia*) ona sağlanmıştır. Egemenin onayıyla, öğretme yetkisini haiz kamu görevlilerinin bu yetkiyi yalnızca ve yalnızca egemenden alabileceğini ifade eden Hobbes, aynı bölümde danışmanlık görevlerini icra edenlerin ise hiçbir şekilde kamu görevlisi sayılamayacağından bahseder. Bu durum akıllara, her ne kadar Hobbes'un kiliseye biçtiği öğretme

kamusal barış açısından tehlikelidir ve Hobbes *Leviathan*'da buna kesinlikle müsaade etmez.

Kutsal Kitabın yorumlanması⁵²⁰ aslında yasaların yorumlanması gibidir. Hobbes'un *Leviathan* XXVI. Bölüm'de belirttiği gibi, "tüm yasaların yorumlanmaya ihtiyacı vardır."⁵²¹ Hobbes'a göre, yasaların yorumlanması egemen tarafından gerçekleştirilir. Yasalar herhangi biri tarafından kişisel⁵²² veya başka bir geçerli olduğu düşünülen yönteme dayanılarak da yorumlanamaz.⁵²³ Hobbes "yasaların yorumu egemen güce aittir"⁵²⁴ derken; "bir yasanın özü, onun lafzı değil, o yasa konulurkenki amaç veya niyet, yani, (yasa koyucunun ona verdiği anlam olan) yasanın asıl anlamı"⁵²⁵ olduğunu da belirtir. Çünkü "bir yorumcunun kurnazlığıyla"⁵²⁶ yasalara tümüyle farklı bir anlam verilebilir bu da onu Hobbes'a göre "yasa koyucunun yerine geçirmiş olurdu."⁵²⁷ Bu bağlamda yasaların yorumlanması hususunda tek tutarlı açıklama

yetkisini getiriyor olsa da, halkı eğitme yetkisi yalnızca egemen güce aittir Bkz. LC, XXIII:6, L, s.175. Hobbes danışmanlık adı altında yapılan işlemlerin yalnızca egemen güce sahip olan kişilere/kurumlara yapıldığının altını ısrarla çizerek; örneğin danışmanların ve bu minvalde Kilise'nin 'egemen tarafından onaylanmamış bağımsız bir görüşle' doğrudan halka seslenmesinin önünü almıştır. Nitekim bir önceki dipnotta da bu husus *De Cive* ve *Leviathan* açısından ayrıca değerlendirilmiştir.

⁵²⁰ Martinich'ten hareketle ifade edecek olursak; Hobbes her ne kadar Hristiyanlığa ilişkin meselelerde çoğu zaman "tıpkı tutucu bir Protestan gibi" doğrudan doğruya Kutsal Kitaba başvurmuşsa da, Kutsal Kitabın "kendi kendini yorumlamayacak" olmasının Hristiyanlar arasında ortaya çıkaracağı sorunların da farkındaydı. Karş. Martinich, Hobbes, s.127. Aslında Hobbes burada teolojik-politik problemle ilişkilendirilebilecek bir meseleye temelden değinmiş oluyordu, Kutsal Kitabın ilkelerine göre bir yaşam sürmek isteyenlerin önlerinde aşılması zor bir engel vardır: Kim, hangi hakla ve nasıl Kutsal Kitabı yorumlayacaktır? Hobbes ilk olarak *Elements*'te dile getirdiği bu sorunu *Leviathan*'da bir çözüme kavuşturmuştur.

⁵²¹ "All Laws Need Interpretation" Bkz. LC, XXVI: 21, s. 180; L, s. 196.

⁵²² "That private men may interpret the law as they please". Bkz. L, s. 472; LC, XLVI:38, s.466. Hobbes'un siyasal kuramının en açık yanlarından biri de, devlet siyasallık ve kamusal düşünceinin birbiriyle örtüşmesidir. Devletin ve yasaların işleyişi; hiçbir biçimde kişisel (*private-özel*) tikel bir yoruma ve kanılara terk edilemez. Ayrıca Hobbes LC, s. 464'te haksız bir biçimde Aristoteles'in iyiyi ve kötüyü insanların keyiflerine göre (*appetite*) tanımladığını ileri sürer ve tek kamusal iynin devletin iradesi ve arzusu olan yasaya dayanabileceğini belirtir. Bkz. LC, XLVI :32, s. 464; L, s. 469. Not: *Leviathan*'ın XLVI. Bölümün Latincesi ile İngilizce edisyonlar arasındaki büyük farklılıklar nedeniyle Curley tarafından ayrı ayrı verilmiştir.

⁵²³ "The Authentic Interpretation of Law is not that of writers" altbaşlığıyla Hobbes, doğa yasalarının yorumlanmasının ahlak felsefesi kitaplarına – ki bu kitaplardaki yorumlar her ne kadar haklı ve iyi temellendirilmiş olsalar da- bağlı olamayacağını da belirtir. Bkz. LC; XXVI: 22, s. 180, L, s. 464.

⁵²⁴ LC, XXVI: 20, s. 180; L, s. 196.

⁵²⁵ L, s. 199.

⁵²⁶ "By the craft of an interpreter" LC, XXVI: 20, s. 180. Not: Bu cümle Latince *Leviathan*'da bulunmamaktadır.

⁵²⁷ LC, XXVI: 20, s. 180; L, s. 196.

Hobbes’a göre, onun egemen güç tarafından açıklanmasıdır; çünkü ancak o şekilde yasalar “toplumsal hukukun bir parçası”⁵²⁸ haline gelir. Bu aynı zamanda açıkça, Hobbes’un ‘Yasayı hakikat değil, otorite yapar’⁵²⁹ sözünün yasaların yorumlanması hakkındaki somut karşılığıdır.⁵³⁰ Kutsal Kitabın yorumlanması da bundan bağımsız değildir.⁵³¹ Nasıl ki, doğa yasaları -her ne kadar Hobbes’a göre yoruma yer bırakmayacak kadar açıksa da- ve onun da egemen tarafından yorumlanması gerekiyorsa; Kutsal Kitabın da ne uyruklarca ne de ruhban tarafından⁵³² -egemenden bağımsız bir biçimde- yorumlanmasının⁵³³ önü açılmaz.

Leviathan’ın 4. Kısımının giriş bölümü olan, Bölüm XLIV, *Kutsal Kitab’ın Yanlış Yorumlanmasından Gelen Manevi Karanlık Üzerine*⁵³⁴ *Efeslilere Mektup*, VI: 12’yle⁵³⁵ başlar. Hobbes’un Papalığın siyasal iddialarına ilişkin şiddetli muhalefedinin doruk noktasına ulaştığı bölümlerden biridir bu: *Karanlığın Krallığı*’na (*Kingdom of Darkness*) karşı “ışığın çocukları”⁵³⁶nın mücadelesidir ve Hobbes bu mücadeleyi

⁵²⁸ LC, XXVI: 22, s. 180.

⁵²⁹ “Sed Autoritas non veritas facit legem” Bkz. Thomae Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia* : in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, Cilt III, s. 202. Karş. Schmitt, SK, s. 159; Schmitt, **Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes**, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938, s. 82 ; Ayrıca, Dietrich Schotte, “Auctoritas, Non Veritas, Facit Legem!: Zur Angeblichen Politischen Theologie in Thomas Hobbes’ Leviathan”, **Deutsche Zeitschrift Für Philosophie**, C. 57, S. 5, 2009, s. 709-24, doi:10.1524/dzph.2009.57.5.709.

⁵³⁰ Hobbes’un Aristoteles’in politikasının “İnsanlar değil, yasa yönetir” şeklindeki yanılgısı olarak ileri sürdüğü eleştirisiyle de uyumludur. Not: Hobbes burada doğrudan Aristotle’s politics ifadesini kullanmıştır. Bkz. LC, XLVI: 36, s.465-466; L, s. 471.

⁵³¹ George Wright’ın dediği gibi bu çerçevede egemenin rolü aynı zamanda bir ‘kamu teoloğu’ (*public theologian*) olmaktır. Karş. Martinich, Hobbes, s. 246; George Wright, 2006. s. x.

⁵³² *Leviathan* XLVI. Bölümde ‘Aklın Bastırılması’ (*Suppression of Reason*) alt başlığında buna bir kez daha açıklık getirir: “Zira, din adamları (devlete tabi oldukları bir durumda) kendi başlarına bir şey üstlendikleri zaman, buna Tanrı’nın hakkı deseler bile, bu bir gasptan başka bir şey olmaz. L.s 503. Not: Hobbes burada din adamları derken “*power ecclesiastics*” ifadesini kullanır. Bkz. LC, XLVI: 42, s. 468.

⁵³³ Maurice Barbier *De Cive*’de de ruhbanla ilişkin serbest yorumlama hakkı tanınmadığını ifade etmektedir ki; bu görüşünde haklıdır. Fakat burada şunu ifade etmek gerekir; daha önce de ifade edildiği üzere *De Cive*’de Kutsal Kitaba veya imana ilişkin bir konuda egemen ruhbanın görüşüne başvurabilir ancak nihai yorum egemenin kendisine aittir. Ruhban sınıfının egemenden ayrı bir tüzel kişilik olarak Kutsal Kitaba ilişkin bir meseleyi yorumlaması ve görüş bildirmesi mümkün değildir, Hobbes’a göre. Bu durum, *Leviathan*’da XLIV.bölümde daha net ifadelerle dile getirilir.

⁵³⁴ “*Of Spiritual Darkness from Misinterpretation of Scripture*”

⁵³⁵ *Efeslilere Mektup* VI.12-13 “Çünkü savaşımız insanlara karşı değil, yönetimlere, hükümlerlere, bu karanlık dünyanın güçlerine, kötülüğün göksel yerlerdeki ruhsal ordularına karşıdır. 13 Bu nedenle, kötü günde dayanabilmek, gerekli her şeyi yaptıktan sonra yerinizde durabilmek için Tanrı’nın bütün silahlarını kuşanın.”

⁵³⁶ L, s. 421; LC, XLIV: 1, s. 411.

yaparken görünen o ki; elinden geldiğince “Tanrı’nın bütün silahlarını kuşanıyor”⁵³⁷... Bu bölümde, genel olarak Hobbes’un odak noktası Roma Katolikliği’nin Kutsal Kitabı yorumlama hakkıdır ve buradaki en önemli kısım Tanrı’nın krallığı kavramının yanlış yorumlanmasından kaynaklı olan, papazlara ruhban sınıfı denmesini de sert bir biçimde eleştirerek, aslında Roma Katolikliğindeki rahiplerin ruhban sınıfı olamayacağını onları Levililer’le karşılaştırarak değerlendirir. Bu değerlendirmeyeyle aslında Roma Katolikliği’nin dışındaki din adamlarından teşekkül edecek ruhbanın varlık nedenini de ortadan kaldırma teşebbüsünde bulunan Hobbes, sözlerinin varacağı yerin farkında olduğundan konuyu Levililer’in Tanrı’nın hakkı olarak almış olduğu vergiye bağlar ve Hristiyanlar’dan alınan biri devlete öteki ruhbanı ödenen çift verginin adaletsiz olduğunu belirtir. Dolayısıyla Hobbes’un kendisi için önemli olanın yeniden herhangi bir ruhban sınıfının varlığının değil, egemen gibi hareket etmesi olduğu anlaşılmış olur. Papalığın bu şekilde hareket etmesinin kökeninde de, onun Tanrı’nın krallığı kavramıyla karıştırılması yatmaktadır. Hobbes buna örnek olarak, Papalığın tavsiye niteliğindeki kanon⁵³⁸ yasalarının Papanın güçlenmesiyle birlikte “*emredilen kurallara*”⁵³⁹ dönüşmesini verir ve bunun temelsiz olduğunu bir kez daha vurgular.

Hobbes için, Kutsal Kitap *Leviathan*’ın yarısından çoğunda merkezdedir. Kutsal Kitabın geçerli yorumunu egemenin yapacağını söylemek onun için yeterli değildir. Çünkü yeni siyaset (yeni ahlak) felsefesinin kurucusu kendisine; egemenlik haklarını kutsal kitaba dayandıran krallara ve papaya karşı düşünsel bir mücadele vermek gibi bir misyon daha biçmiştir. Roma Katolikliğinin siyasal iddialarına karşı giriştiği mücadelede Hobbes’un seçtiği düşünsel muarız, Kardinal Bellarminus olmuştur. Kilise’nin dünyevi egemenliğin de sahibi olduğunu savunan Bellarminus’a karşı

⁵³⁷ *Efeslilere Mektup*, VI. 13.

⁵³⁸ Vincent Lloyd, David True, “What Is the Political Theology Canon?”, *Political Theology*, C. 18, S. 7, 2017, ss. 539-41, doi:10.1080/1462317X.2017.1372935.

⁵³⁹ LC, XLIV: 8, s. 415; L, s. 425.

Hobbes; Kutsal Kitap'ta Kilisenin siyasal egemenliğini savunan tezlerin olmadığını ispatlama yolunu seçmiştir. Hobbes'a göre, Kutsal Kitap'tan Kilise için çıkarılabilecek tek yetki dini öğretme yetkisidir ve bu yetki de hiçbir biçimde zorlayıcı güç kullanmayı içeremez.

Aslında Hobbes'un Kutsal Kitaba dair incelemeleri sadece bunlarla da sınırlı değildir. Batı siyasal düşüncesinin Antik Yunan felsefesi ve Roma hukukundan sonra diğer önemli kaynağının Hristiyanlık olduğu düşünüldüğünde bunda garipsenecek bir şey de yoktur. Bu açıdan bakıldığında; Hobbes'un siyasal düşüncesindeki önemli iki unsur, yine Kutsal Kitap merkezlidir. Tahmin edileceği üzere bunlardan biri egemen ve uyruk arasındaki ahit (*covenant*) ilişkisiyken; diğeri egemenin metaforik anlatımı olan *Leviathan* imgesidir⁵⁴⁰. Dolayısıyla, Hobbes'un *Leviathan* metni, bir yanıyla her ne kadar -büyük ölçüde- laik modern devletin teorik inşası olarak görülse de, diğer yanıyla da bir teoloji çalışması olarak da görülmelidir.⁵⁴¹ Metnin teolojik meselelere dair içeriğinin derinliği, bir önceki bölümde de bahsedildiği üzere; Hobbes'un Jacob Taubes tarafından, modern çağın tüm siyasal teoloji sorunlarının ustası (*Lehrmeister*) olarak nitelendirilmesine neden olmuştur.⁵⁴² Son otuz yıl içinde yapılan çalışmalarla da birlikte *Leviathan*'ın büyük bir bölümünü kapsayan teolojik içeriğin Hobbes'un siyasal düşüncesinden bağımsız görülemeyeceği konusunda bir mutabakata varılmış olduğu söylenebilir.

⁵⁴⁰ Horst Bredekamp, Thomas Hobbes - Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001, Thomas Hobbes - Der Leviathan, Berlin: Akademie Verlag, 2015.

⁵⁴¹ Augustino Lupoli'ye göre, Hobbes'un teoloji alanında yazdıkları, onun çağdaşı olan muhatapları tarafından ciddiye alınıp değerlendirilmemiştir çoğu zaman. Bunun yerine yapılan daha çok onun bir kafir veya ateist olduğunu belirtip geçmekti. Bkz. Agostino Lupoli, Hobbes and Religion Without Theology, ed. A. P. Martinich, Kinch Hoekstra, Oxford University Press, 2016.

⁵⁴² "Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott Zur Aktualität von Thomas Hobbes". **Politische Theorie und Politische Theologie: Der Fürst der Welt I**, içinde Ed. J. Taubes, Fink: München, 1983, s. 9.

4.3. Kaosun Kozmosa Dönüşümü: Doğa Durumundan Sivil Duruma

Leviathan'da doğa durumundan sivil duruma geçiş, bir birey için dünyanın kaostan kozmosa dönüşümünü temsil eder. Hobbes'un siyaset felsefesinde, doğa durumu tasarımı, sivil durumun düzenine ilişkin temel prensiplerin türetildiği yerdir. Teolojik-politik problem açısından ele alındığında, bir savaş durumu olarak doğa durumu tasviri, barış durumunun 'mutlu' ve 'kurtuluşa ermesi mümkün' olan insanın cehennemi gibidir. Siyasal teori açısından bakıldığında, altın çağ mitoslarının tam tersi bir biçimde kurgulanmış ve adeta 'içinden çıkılmış'⁵⁴³ bir tür kıyamet ve/ya cehennem⁵⁴⁴ gibi tasvir edilir; korku ve kaygının hakim olduğu bir zulüm durumudur. Bu çerçevede, yöntemsel⁵⁴⁵ bir yönü olduğu kadar işlevsel bir yönünün de olduğu dile getirilmelidir. Hobbes'un perspektifinden en sorunlu sivil durumun, iç savaş ortamına ve dolayısıyla da doğa durumuna göre tercih edilebilir olduğu sonucuna varmak zor değil. Yöntemsel açıdan bakıldığında, ilk elde, doğa durumu tasarımıyla; doğal yasa ve doğal hak ayrımının ne olduğu gösterilmektedir. Doğa durumu sırasında bireylerin hangi davranışları sergilediğine bakılır ve bunun sonucunda ortaya çıkan "akli" bir sonuç olarak siyasal düzen ve devlet karakterize edilir. Ancak bu akli sonucu, Mairet'nin tabirine benzetmek de mümkündür: "rasyonel panik".⁵⁴⁶ Dolayısıyla doğa durumu ve siyasal düzen arasındaki ilişki hem birbirinin zıttı biçimindedir. Fakat bu zıtlık ilişkisiyle; hem doğa durumu hem de sivil durumun temel karakteristikleri

⁵⁴³ *Exodus; Mısır'dan çıkış.*

⁵⁴⁴ Doğa durumundan sivil duruma geçiş de bu noktada cehennemden cennete geçiş gibidir. "Cennet'in güvenli ve kalıcı mutluluğunu başka bir yoldan kazanmak beyhudedir: çünkü bunun tek bir yolu vardır ve o da, ahdi bozmamaktır, ahde uymaktır". L, s. 108.

⁵⁴⁵ "Doğal hal-siyasal hal ikilemi insanlığın tarihsel seyrinin bir çözümlemesi gibi değil, yöntembilimsel bir alet olarak, halihazırdaki durumun mantıksal bir izahını sunmaya çalışan, var olan gerçekliği bir -miş gibi'den hareketle düşünmeye olanak veren tümdengelmisel bir yaklaşım olarak anlaşılmalıdır." Bkz. Philippe Corcuff, *Siyasetin Büyük Düşünürleri: Siyaset Felsefesinde Eleştirel Güzergahlar*, Versus, 2008, s. 30-31.

⁵⁴⁶ Mairet'ten aktaran Ağaoğulları, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 210. Çünkü *Elements*'te bu akli bir sonuç olarak belirtilmişse de *Leviathan*'da duyguların yönlendirdiği ve nihayetinde akılla çözüme kavuşturulan bir sonuç olarak gösterilir. Benzer bir değerlendirme için; Bkz. Martinich, Hobbes.

birbirine bağılı olarak oluşturulmuştur. Bu çerçevede, doğa durumuna dair anlatımın, yalnızca bir tür mantıksal tasvir⁵⁴⁷ olduğu görüşü *Leviathan*'da öne çıkar.

Doğa durumuna bağılı olarak doğal yasa ve doğal hak ayrımının dışında önemli olan bir başka mesele de hiç kuşkusuz, bireylerin eşitliği ve tezimizin sorunsalı kapsamında da öne sürdüğümüz bir iddia olarak bireyin kutsallığının inşasıdır. Birey Thomas Hobbes'un düşüncesinde merkezi bir yer teşkil etmekle birlikte, Hobbes devletin mutlak egemenliğini savunduğundan genel olarak John Locke'la başlatılan siyasal liberalizm geleneğinin dışında tutulur. Bu durum Hobbes'un kuramının liberalizmle ve liberal devlet kuramıyla bağlantısını asla koparmaz.⁵⁴⁸ Hobbes'un *Leviathan*'ı vazgeçilemez bir şekilde sahip olduğu yaşam hakkına sıkı sıkıya bağılı bir birey anlayışının etrafında örülmüş ve onun hem siyasal hem de dinsel kurtuluşunu merkeze alan bir teori oluşturmuştur. Çok fazla dikkat edilmeyen bir ayrıntı ile: eşit olduğu düşünülen bireylerle.

Hobbes'un doğa durumu tasviri hemen hemen tüm siyaset bilimi öğrencileri tarafından bilinmektedir. Çünkü siyaset bilimine giriş derslerinde kullanılan ders kitaplarının hemen hemen hepsinde Hobbes'un sözleri alıntılanmaktadır. *Leviathan*'da doğa durumu: "(...) Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer."⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ Doğa durumunun kurgusal niteliğine ilişkin, Karş. Corcuff, s. 30-31; Marshall Sahlins, **Taş Devri Ekonomisi**, çev. Şirin Özgün, Taylan Doğan, İstanbul: BGST, 2010, s. 171-80; Marshall Sahlins, **Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması**, çev. Emin Ayhan, Zeynep Demirsü, İstanbul: bgst Yayınları, 2012; Edgar Morin, **Yitik Paradigma İnsan Doğası**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

⁵⁴⁸ Norberto Bobbio, Thomas Hobbes'un siyasal düşüncesinin merkezinde ne yurttaşın özgürlüğü düşüncesinin ne de total devlet olduğunu; sadece ve sadece devletin birliği anlayışının olduğunu ileri sürer. Bkz. Norberto Bobbio, **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, çev. Daniela Gobetti, Chicago: University of Chicago Press, 1993, s. xi; Akal, İktidarın Üç Yüzü, s. 92-93.

⁵⁴⁹ L, s. 94-95; LC, s. XIII: 9, s.76.

Hemen hemen herkesin bildiği bu ifade aslında bir neden değildir. İnsanın doğası gereği birbiriyle “o denli” eşitliğinin bir sonucudur. Bu temelde ele alınan insan, kendi türdeşleriyle sahip olduğu farklılıklara rağmen, nihayetinde eşit olan bir insandır. Hobbes’un modern Bir’i; bireylerin eşitliğine dayanan bir siyaset felsefesinin inşası üzerinde yükselir. İnsan doğa tarafından öylesine eşit yaratılmıştır ki; insanların birbirleriyle olan ‘farkları’ o eşitliği bozacak kadar değildir.⁵⁵⁰ Kiminin fiziksel üstünlükleri kimininse zihinsel üstünlükleri vardır ancak sonuç toplamda ‘korkutucu’ bir eşitliğe varmaktadır. Bu eşitlik ‘korkutucu’dur çünkü birbirlerine toplam özellikleri bakımından eşit olan insanlar, “amaçlarına erişme umudu”⁵⁵¹nda eşittirler ve bu eşitlik sonucunda insanlar arasında bir güvensizlik doğması⁵⁵² (*From Equality proceeds diffidence*) kaçınılmazdır. Güvensizlik ortamı insanlar arasında bir savaş ortamını doğurur.⁵⁵³ Bu savaş ortamının temel kavga nedenleri; mallar arasında rekabet, şan ve şeref sahibi peşinde koşma ve kendi güvenliğini sağlama şeklinde karşımıza çıkar.⁵⁵⁴ Dolayısıyla böyle bir rekabet ve savaş ortamının sonucu olarak yukarıdaki doğa durumunda insan hayatı tasviri yapılır: “şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi”⁵⁵⁵ olan, “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa”⁵⁵⁶ bir hayat! Böylesi bir ortamda, herkesin eylemlerini düzenleyebilecek, onların her şey üzerindeki haklarından vazgeçmelerini ve böylelikle de barış ortamını doğuracak bir gücün olmadığı yerde, kurallar da bulunamayacağına göre, adalet ve adaletsizlik de yoktur.⁵⁵⁷

⁵⁵⁰ L, s. 92-99; LC, XIII:1, s. 74.

⁵⁵¹ “From this equality of ability ariseth equality of hope in the attaining of our ends”; L, s.93; LC, s, 75.

⁵⁵² L, 94; LC, XIII: 4, s, 75.

⁵⁵³ “*From diffidence War*”, L, s. 94; LC, s, 75.

⁵⁵⁴ “*First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory*”, L. 95; LC, XIII: 6, 76.

⁵⁵⁵ L, s. 94-95; LC, s. XIII: 9, s.76.

⁵⁵⁶ L, s. 94-95; LC, s. XIII: 9, s.76.

⁵⁵⁷ *Böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir.* Bu herkesin herkes karşı savaşının bir sonucu da, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır [Hiçbir şeye adil olmayan denemez. Karş. LC, s.78, 9. dipnot]. Orada, doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur, yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur.(...) Bunlar, tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.” L, s.96-97; LC, XIII: 13, s. 78.

Bir savaş durumu olarak doğa durumu tasvirinin nelere dayandığı üzerine biraz daha düşünmek gerekmektedir. Doğa durumunun, birbirinden farkları olan ancak bu farklara rağmen birbirlerine eşit olan insanlardan oluştuğunu ifade etmiştik. Peki böyle bir doğa durumunun gerçekte nasıl bir ilişkisi vardır? Anlaşılacağı üzere, devletin hatta ve hatta siyasal düzenin bulunmadığı bir ‘aşama’, bir ‘süreç’ vardır ve bahsi geçen bu süreçteki genel durumdan hareketle siyasal düzene ve toplumsal yaşama geçilmektedir. Tümüyle bir varsayım, sadece genel bir akıl yürütmeye zemin hazırlamak için kurgulanan bu doğa durumunun gerçeklikle ilişkisi üzerine ne söylenebilir?

Hobbes buna ilişkin şöyle demektedir:

Böyle bir savaş zamanı veya durumunun hiç varolmadığı belki düşünülebilir; ve ben de, dünyanın her yerinde durumun hep böyle olduğuna inanmıyorum: ancak, günümüzde bile, dünyada insanların böyle bir durumda yaşadığı pek çok yerler vardır. Amerika'nın birçok yerlerindeki vahşiler, doğal istekler sayesinde bir arada yaşayan küçük ailelerin yönetimi dışında, hiçbir yönetim şekline sahip değildirler; ve bugün bile, daha önce belirttiğim o vahşi durumda yaşarlar. Korkulacak genel bir güç, olmasaydı hayatın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁸ L, 95; LC, XIII: 11, s. 77. Elbette burada atılacak olan ilk adımın, Hobbes'un Amerika'daki vahşilere ilişkin görüşlerinin nasıl oluşmuş olabileceğini anlamak olduğu düşünülebilir. Kitabın büyük bölümünün XVII.yüzyılın ilk yarısında yazıldığı düşünüldüğünde, Hobbes'un Amerika'daki vahşilere ilişkin bilgilerinin sınırlarına küçük bir zahmetle erişebiliriz. Fakat burada öncelikle daha önemli bir tartışmaya odaklanmayı düşünebiliriz. Tümüyle varsayımsal olduğu görülen bu doğa durumuna neden olgusal belki de sosyolojik veya antropolojik bir temel yaratılmak istenmektedir? Hobbes bunu -sadece- argümanını nesnel olduğu düşünülen bir veri ile güçlendirmek için mi yapmıştır? Yoksa bu düşünce tarihinde yüzyıllardan beri kullanılmış olan “önceden böyleydi, şimdi de böyle” veya “önceden böyle olduğu için şimdi de böyle olmak zorunda” şeklindeki bir düşünce biçimine sivrilmekten mi ibarettir?

Devletin varlığını veya devlet iktidarını olumlayan çalışmaların büyük bir bölümünde bu tip bir akıl yürütmeye rastlanır. Aslında yalnızca devletin varlığını değil, tanrının varlığını temellendirmeye çalışan çalışmalarda da bu akıl yürütme mevcuttur. Bir şeyin çok önceden var olduğu ve bu şekilde de ezel ebed var olacağına dair argümantasyon biçimi, tarihselliğin veya sosyolojik ve antropolojik bilginin “detaylarını” budamaya hizmet eden bir argümantasyon biçimi olarak görülebilir. Örneğin, ‘Türkler hep devlet kurmuşlar ve devletli bir yönetim tarzını tercih etmişlerdir’ şeklindeki genel geçer yargılar; hem devletin Orta Asya’da yaşamış olan Türkik kabileler içindeki şeklini görmezden gelmekte, hem de (modern) devleti gereğini ve maksadını açacak biçimde “geriye” götürüp yerleştirmeye yol açmaktadır. Bu şekilde, devleti olmayan veya modern devlet tarzından çok farklı bir siyasal yapıya sahip olan topluluklar “devlet efsanesi”ne yerleştirilmekte ve bu yönlü bir okumaya tabi tutulmaktadır. Bu tür bir

Fakat Hobbes'ta doğa durumu, eşdeğer anlamda kullanacak olursak “devletsizlik hali” yukarıdaki gibi bir ebedi bir süreklilik hali şeklinde ele alınmamış; aksine kaos halinden düzene geçiş olarak kuramsallaştırılmıştır. Salt bir kurgu olarak düşünülmüşse de; Hobbes doğa durumunu, Amerikan yerlilerine benzeterek, tarihselleştirme girişiminde de bulunmuştur⁵⁵⁹. Dolayısıyla, yalnızca saf “mantıksal” olarak ve “kurgusal” olarak değil, aynı zamanda ‘tarihsel bir zorunluluk’ olarak sivil duruma geçilmiştir. Yukarıdaki örnekte, devamlılık olarak kurgulanan ilişki, Hobbes'ta ‘kırılma’ olarak kullanılmıştır. Buna göre, Hobbes'a şunu söyletebiliriz: Amerikan yerlileri de aralarında yapacağı “yeni” bir sözleşme ile içinde bulundukları doğa durumunu aşarak, sivil duruma geçebilir ve sözleşme ile devleti oluşturabilirler. Bu yorum, Hobbes'un Amerikan yerlileri hakkında yazdıklarının, yalnızca doğa durumunu okuyucularının zihninde somutlaştırmak üzere vermiş olduğu basit bir örnek olmaktan çıktığını gösterir. Bu örnek, tam da yoğun coğrafi keşiflerle geçen XVI.yüzyıldan XVII.yüzyılın düşünce dünyasına uygun olarak, aktarılmış olan ilkel-modern karşıtlığı içinde bir formülasyona denk düşer.⁵⁶⁰ Bununla karşılaştırılabilecek diğer Hobbes değerlendirmesi de, barış içinde yaşayan insanların iç savaş durumuna dönmesidir ki; bu da kaosun bir kereye mahsusluk bir şey olmadığını; bir başka ifadeyle, doğa durumuna kurucu bir metodolojik nitelik atfedilse dahi; bu savaş durumunun hemen herkes için yanı başımızda, hazır ve nazır olmasıdır. Yapılan ahde uymamak; tıpkı Yahudilerin Tanrı'yla yapmış oldukları ahde vefa göstermeyerek yeniden zulüm ve

tartışma için Bkz. Ümit Hassan, **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009; Ümit Hassan “ ‘İlk Devlet’ Neye Yarar? ”, **Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 49-4, 1984, s. 84-98. Ayrıca ‘devlet takıntısı’ özelindeki bir tartışma için Bkz. Marc Abeles, **Devletin antropolojisi**, çev. Nazlı. Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.

⁵⁵⁹ Doğa durumu kurgusunun yalnızca bir hukuksal temel sorunu olduğunu ileri sürenlerden birini örnek vermek gerekirse, Bkz. Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 359.

⁵⁶⁰ Bu karşıtlığa göre, modernleşmekte, gelişmekte ve ilerlemekte olan Batı'nın üstünlüğü, bilim ve teknikte geri kalmış olan ilkelerin “keşfedemediği” devlette yatmaktadır. Modern devlet düşüncesi, Batı'nın bu tarihsel birikimi ekseninde, ilkellerle kurulan bir karşıtlık düşüncesi içinde kendisine kurumsallaşacak bir alan bulmuştur. Dolayısıyla doğa durumu düşüncesi ister Hobbes'taki gibi savaş durumu isterse de Locke ve Rousseau'da olduğu gibi daha barışçıl bir duruma karşılık düşüyor olsun, ardında yatan temel karşıtlıkta bu durum yadsınamaz.

kargaşaya dönmelerine benzetilebilir. Bireyin kendi varolma tarzından kaynaklanan güç temelli ilişkilere dönüş, sivil durumdaki, barış durumundaki insan için hiç de uzak bir ihtimal değildir.⁵⁶¹ Burada önemli olan, bahsedilen bu biçimin, Hobbes için ‘yeni siyaset felsefesinin’ temeline yerleştiriliyor olmasıdır.

Klasik bir eser olarak *Leviathan*’ın kurgusu da bu şekilde yapılandırılmıştır. Önce insan ele alınmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Hobbes’un *Leviathan* isimli eseri dört ana kısımdan oluşmaktadır ve bunlardan birincisinin başlığı İNSAN ÜZERİNE’dir. Siyasal düzeni anlayabilmek ve onu yönetebilmenin birincil koşulu insana dair, dolayısıyla da insanlığa⁵⁶² dair her şeyin bilgisine vakıf olmaktan geçer. Bu yüzden de, Hobbes eserinin açılış bölümünü insanın ne olduğunu anlamaya ve göstermeye ayırmıştır. Hobbes 16 bölümden oluşan bu kısımda, insana dair tüm önemli gördüğü özellikleri sıralamaya ve insanın hareketlerinin sebeplerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu hareketlerinin sonucuna baktığımızda, insanın kendisini barışa yönelten duygulara ve barışın şartlarını ortaya koyabilecek akli melekelerle sahip olduğunu görürüz.

4.3.1. İnsan ve Doğası

Canlılarda yaşamın özü Hobbes’un çaba dediği şeye dayanır. Çaba harekettir. Tüm canlıların doğumundan ölümüne kadar devam eden; kan dolaşımı, nabız, soluk alma, sindirim, beslenme, boşaltım gibi hareketlere, hayati hareketler denir. “Bu hareketler için muhayyilenin yardımına ihtiyaç yoktur.”⁵⁶³ Diğer hareketler ise, algı aracılığıyla zihnimizde oluşan ve bunun sonucunda yapmış olduğumuz “iradi veya

⁵⁶¹ Foucault’nun Hobbes yorumu bununla ilişkilendirilebilir. Foucault’nun bu konudaki tartışması için Bkz. Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 55-60.

⁵⁶² L, s.19.

⁵⁶³ L, s. 46; LC, VI:1, s. 27.

hayvansal” denilen hareketlerdir⁵⁶⁴. Ellerimizi kollarımızı oynatmak, konuşmak gibi eylemler iradi hareketlerdir. Bu iki hareket tipine dayanarak, Hobbes’da insan, hayati ve iradi hareketlerinin bir toplamıdır şeklinde bir tanıma varılabilir. Burada adım adım ilerlemek istediğimiz için öncelikle duygulardan bahsetmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Peki Hobbes’ta insanın duyguları nasıl anlaşılmalıdır?

Hobbes’un bu soruya doğrudan verdiği bir cevap bulunmamaktadır. Ancak onun yazdıklarından hareketle biz şöyle bir kabalaştırma kullanacağız: İnsanın hayati hareketlerinin sonucu olarak ortaya çıkan şeyler duygulardır ve bu duygular aslında insanın iradi hareketlerinin başlangıcı olarak görülebilir. Nitekim *Leviathan*’ın VI. bölümünün başlığı da bu zorluğu net bir biçimde gösterecek şekilde seçilmiştir: “İradi Hareketlerin, Genellikle Duygular Denilen İçsel Başlangıçları ve Bunların İfade Edildiği Sözler Üzerine”⁵⁶⁵

Aslında hemen hemen tüm duygular Hobbes’un “insan vücudundaki küçük hareket başlangıçları”⁵⁶⁶ dediği, çabadan kaynaklanır. Çaba kendisine neden olan şeye yönelik olduğunda İŞTAH veya ARZU adını alır. “Çaba bir şeyden kaçınmak olduğunda ise İSTİKRAH adını alır.”⁵⁶⁷ Arzu ve istikrah sözcükleri bir şeyin yokluğuna göndermede bulunurlar. Bunların varlığı ise, eğer arzu nesnelere yönelik ise sevgi, eğer istikrah nesnelere yönelikse nefret adını alır.

⁵⁶⁴ L. s. 46; LC, VI:1, s. 27.

⁵⁶⁵ “*Of the Interior Beginnings of Voluntary Motions , Commonly Called the Passions and the Speeches by which They are Expressed*” Bkz, LC, s. 27.

⁵⁶⁶ L, s. 47.

⁵⁶⁷ Hobbes her iki sözcüğün de Latince’den alındığını ve hareketi ifade ettiğini belirtir: *appetite* ve *aversion*. Bkz. L, s. 49.

“Bir insan vücudunun yapısı sürekli bir değişim içinde olduğu için, aynı şeylerin onda daima aynı arzuları ve istikrahları uyandırması imkansızdır; ve bütün insanların aynı nesneye arzu duymakta birleşmeleri ihtimali bundan daha da azdır.”⁵⁶⁸

Sevgi ve nefreti arzu ve istikrah ile açıklayan Hobbes için iyi ve kötü kavramları da yine başka bir dış değer dolayımından bağımsız olarak açıklanır. Buna göre; “Bir insanın iştah veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi bir şeydir: onun nefret ve istikrahlının yöneldiği nesne kötü; istihfafının⁵⁶⁹ nesnesi ise süfli ve değersizdir.”⁵⁷⁰ Devletin olmadığı yerde, değerler bireylerin kendi bakış açısına göre belirlenir, bu bağlamda tümüyle göreceli hale de gelebilirler. Mutlak iyi ve mutlak kötü diye bir şey yoktur.

İyinin görünüşü ve algısına haz veya hoşlanma denirken, kötünün görünüş ve algısına taciz veya rahatsızlık denir.⁵⁷¹ Bunlar aynı zamanda bireyin kendi karar verme yetisine göre, iyiye dair olduğunda latif veya yararlı; kötüye dair olduklarında yararsız, faydasız ve zararlı denecektir.⁵⁷² Bu nesnelerle kurulan ilişkiler sonucunda ortaya çıkan duygu halleri ise; bir tarafta Sevinç diğer tarafta ise acı ve keder olarak adlandırılırlar.

Bunların devamında Hobbes ilgili bölümde adeta bir duygular kataloğu çıkarır. Neredeyse günümüz “duygular ve siyaset” literatürüne temel kaynak olacak kadar çok sayıda duyguyu ele alır; bunların az önce yukarıda bahsedilen temel nitelikteki duygular ile olan ilişkilerini kısaca ortaya koyar. Bu yönüyle Hobbes’un insanı anlama çabası,

⁵⁶⁸ Bu ifade -hemen fark edileceği üzere- herkesin barışı arzulaması açısından biraz problemli gözükmemektedir. Ancak şöyle bir yanıt üretilebilir: Doğa durumunda insanlar amaçlarına ulaşma imkanları bakımından hemen hemen aynı durumdadırlar. Eğer herkesin aynı anda aynı şeyi arzu etme ihtimali bu kadar düşükse; herkes nasıll aynı anda barışı arzulayabilir? Hobbes’un buradaki yanıtı muhtemelen barış istediğinin temel bir doğa yasası olmasından ileri gelecektir.

⁵⁶⁹ İstihfah: ne nefret ne de arzu duyduğumuz şeyler.

⁵⁷⁰ L, s. 48.

⁵⁷¹ L, s. 51.

⁵⁷² Latince Pulchrum (güzel); Turpe (çirkin). açılımlarıdır bunlar.

klasik seküler siyaset felsefesinin yalnızca “akıl” odaklı olarak ele aldığı insanı, “duyguları” ile ele almayı da kapsamaktadır. Ancak Hobbes’ta, akıl ve duygular ilişkisinin nihai noktası onu toplumsal insan, siyasal insan olmaya itecek olan korku duygusunun akıl ile düzenlenmesi olmaktadır.⁵⁷³

Peki neler vardır bu duygular kataloğunun içinde? Az önce, bizim “temel nitelikteki duygular” olarak adlandırdığımız bu duygulara Hobbes, “yalın duygular”⁵⁷⁴ demektedir ve duygular kataloğunda bulunan diğer tüm duygular bu yalın duygulardan kaynaklanırlar. Bir başka ifadeyle, bahsi geçen yalın duyguların çeşitli durumlarda aldığı şekillerdir. Bu çerçevede tümüyle bu yalın duyguların diğer nesnelerle olan ilişkilerine dayanırlar. Dolayısıyla, ilişkiseldirler.⁵⁷⁵

Korku ve Umut doğrudan doğruya doğa durumu ve sivil duruma geçiş bakımından son derece önemli duygulardır. Teemmül duygular arasındaki geçişliliğe ve bu geçişlilik sürecinde onun nasıl sonlandığı ile ilgili olan süreçtir. Teemmül bu çerçevede bir tür akıl yürütme, duyguların “belirli” bir süzgeçten geçirilerek bir sonuca bağlanmasıdır. Bir başka ifadeyle, arzu ve istikrahlarımızın nasıl sonuçlanacağına dair bir zihinsel sürece karşılık gelir. Sonuca bağlandığı anda teemmül biter. Yine tüm bu duygular içindeki en önemli duygulardan birisi MUTLULUK (FELICITY) tur. Mutluluk,

⁵⁷³ Hobbes’ta akıl ve duygu ilişkisine yeniden döneceğiz.

⁵⁷⁴ L, s. 49.

⁵⁷⁵ Hobbes’un *Leviathan*’da; iştah, arzu, sevgi, istikrah, nefret, sevinç ve kederden kaynaklandığını belirttiği duygular şunlardır: Umut -Umutsuzluk, Korku- Cesaret, Öfke, Güven , Çekingenlik, İnfial, Hayırseverlik, İyi kalplilik, iyi niyet, hamiyet; Açgözlülük, Hırs, Pısrıklık, Büyüklük, Yığıtlik, Cömertlik, Hasislik, Alçaklık, Nekeslik, Şefkat, Doğal şehvet (İnsanları sadece nefsi sevindirmek için sevmek. Sefa, Aşk tutkusu, kıskançlık. İntikam. Merak, Din, Dehşet. Korku, Hayranlık. Gurur. Beyhude Gurur, Yeis. Ani sevinç. Gülme, Ani yeis. Ağlama, Utanç. Yüz kızarması, Pişkinlik Acıma. Birlikte acı çekme. Halden Anlama , İnsafsızlık, Taklit. Haset. Teemmül Mutluluk Övgü. Yüceltme.

“insanın zaman zaman arzu ettiği şeyleri elde etmede sürekli başarı göstermesi, yani sürekli olarak muvaffak olması, insanların mutluluk dediği şeydir; ben bu hayatın mutluluğunu kastediyorum. Çünkü hayatımız boyunca sürekli bir zihinsel dinginlik diye bir şey yoktur; hayat hareketten ibarettir ve algı oldukça, asla arzusuz ve korkusuz olmaz. Tanrı’nın kendisine imanla bağlı olanlar için nasıl bir mutluluk hazırladığı, onu yaşamadan önce bilinemeyecektir; çünkü bu, şimdiki halde, âlimler’in mesut hayal dediği gibi anlaşılamaz niteliktedir.”⁵⁷⁶

Mutluluk da yine doğa durumunda elde edilebilmesi pek mümkün olmayan bir duyguya benzemektedir Hobbes’a göre. Çünkü doğa durumunda sürekli olarak muvaffak olmak pek mümkün görünmemektedir. Eğer birey⁵⁷⁷ arzu ettiği şeylerin peşinden giden, onları elde etmeye çalışan, onları elde etmek konusunda her türlü fedakarlığı gösterebilen ve bunu da “sürekli” olarak yapmak isteyen bir canlı ise, bunun ancak ve ancak sivil durumda gerçekleşebileceğini görecektir.

Daha önce ifade edildiği üzere, doğa durumundan sivil duruma geçiş insanın barışı araması doğal yasası ile mümkün olmaktadır. İnsanı barışı aramaya iten şey ise, korkudur. Bireylerdeki sürekli korku durumunun bir sonucu olarak kolektif bir duyguya dönüşen DEHŞET ortamında, bireyin tek ‘arzusu’ bu duruma bir son vermektir. Buna son vermek ise yeni bir duygunun doğuşu ile değil, ancak AKIL ile mümkündür. Korku, aklın barış ortamına ulaşması için araç olarak kullanılmasını tetikleyen duygudur. Bu tetiklenmenin sonucu sözleşmeyi ve *LEVİATHAN*’ı doğuracaktır.

Peki Hobbes’ta akıl nedir? Hobbes’a göre bir insan akıl yürüttüğünde tek yaptığı şey, parçaların toplanması ve çıkarılması sonucunda bir bakiyeye ulaşmaktır. Bu sözcüklerle yapılabileceği gibi sayılarla da yapılabilir. Buna göre aklın tanımı şudur:

⁵⁷⁶ “Tanrı’nın...” şeklinde başlayan üçüncü cümle Latince *Leviathan*’da tercih edilmemiştir. Bkz. L, s. 55; LC, VI: 58, s. 34.

⁵⁷⁷ Meşhur Sahiplenici birey tartışması için, C.B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**, Oxford: Oxford University Press, 1962.

Ne olduğunu tanımlayabileceğimiz, yani belirleyebileceğimiz, bütün şeylerden *akıl* sözcüğüyle kastedilen, zihnin melekeleri arasında bulunur. Bu anlamda, AKIL, *düşünme yeteneği*, yani düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmış, genel adların *hesaplanmasından*, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir; kendi kendimize düşünürken, düşüncelerimizin *işaretlenmesi*, düşüncelerimizi başkalarına gösterir veya bildirirken ise ifade edilmesi diyorum.⁵⁷⁸

Aklın tanımı bu olduğunda, akılla ilgili olarak önemli olan şeyin, düşünme yeteneği olduğu anlaşılır. Düşünme yeteneği, düşüncelerin işaretlenmesi, ifade edilmesi ve hesaplanmasıdır. Ancak düşünme yeteneği tek başına doğru bir sonuç vermez. Doğru sonuca ulaşmak için yapılması gereken şeyler vardır. En basitinden bu süreç eğer bir hesaplama ise hesaplamının bilinmesi gerekmektedir. Bu nedenle Hobbes, akıl yürütme sonucunda oluşan doğru sonuçların oluşması için hatadan ve saçmalıktan kaçınılması gerektiğini ileri sürecektir.

Hata ile saçmalık (*error and absurdity*) birbirlerinden farklı olmakla birlikte ikisi de düşüncede ortaya çıkan şeylerdir. Hata, çok kabaca, birbirlerini izlemesi gereken şeylerin mümkün olmadığı halde izlediğinin sanılması iken, saçmalık anlamsız ve abes olandır. “Yuvarlak bir dörtgenden”⁵⁷⁹ bahsedilmesi saçmadır. Saçmalığın ortaya çıkmasının nedenlerine baktığımızda Hobbes yedi neden saymaktadır; ancak bu yedi nedeni iki başlıkta özetleyebiliriz: i) Yöntemsizlik ve ii) Hiçbir anlamı olmayan, fakat okullarda öğretilen ve ezberletilen *hypostatical*, *transubstantiate*, *consubstantiate*, sonsuz-şimdi, ve alimlerin diğer anlamsız lafları gibi adlardır.⁵⁸⁰ Aslında ikinci başlık bile, bir yorum ile yöntem sorunun bir parçası haline getirilebilir ve bu bağlamda da saçmalığın nedeninin “yöntemsizlik” olduğu sonucuna varılabilir.⁵⁸¹ Diğer sayılan

⁵⁷⁸ L, s. 41; LC, V:2, s. 22-23.

⁵⁷⁹ L, s. 43, LC, s. 24.

⁵⁸⁰ L, s. 44, LC, s. 25.

⁵⁸¹ L, s. 43-45, LC, s. 24-25.

nedenler, tümüyle yine yöntemsizliğin çeşitleridir. Dolayısıyla, aklın doğru kullanımı aslında aklın yöntemli bir biçimde kullanımı haline gelir. Aklın yöntemli bir biçimde kullanımı ise BİLİM'dir. Hobbes'a göre:

Görülüyor ki akıl, algı ve belleğin tersine, doğuştan gelmez, basiret gibi deneyimle de edinilmez; fakat çalışmakla kazanılır; ilk olarak, adların doğru kullanılmasıyla; ve ikinci olarak da, adlar olan unsurlardan onların birbirine bağlanmasıyla oluşturulan beyanlara; ve oradan da, bir beyanın başka beyanlara bağlanmasıyla olan tasımlara ilerlerken, ta ki eldeki konuyla ilgili adlar, bütün sorunların bilgisine; yani, BİLİM denilen şeye varıncaya kadar, iyi ve düzenli bir yöntemin benimsenmesiyle kazanılır.⁵⁸²

Hobbes'un doğa durumu hakkındaki açıklamalarından ve Hobbes'un insan üzerine yazdıklarından hareketle tüm canlıların yaşamlarının kaynağı olan çabadan, bilime⁵⁸³ kadar bir hat çizdik. Bu çizgi aynı zamanda doğa durumunun da ana hattını oluşturmaktadır. Doğa durumunda “sıfır” noktasında, algılar ile başlayan süreç, bilimle sonuçlanan bir sürece doğru ilerlemektedir. Hatırlanacağı üzere, doğa durumundan sivil duruma geçen insanlar, korkularının tetiklediği aklın yol göstericiliğinde sivil duruma geçmektedirler. Son derece ‘sınırlı’ olmakla birlikte, doğa durumundaki yaşam ile bireyler hem bir deneyim çokluğuna (basiret= *Prudentia*) hem de bilgi çokluğuna (hikmet= *Sapientia*) ulaşmıştır.⁵⁸⁴ Bu birikim, insanları sivil duruma taşıyacaktır.⁵⁸⁵ Bir başka ifadeyle, yöntemsel bir süreç olarak değerlendirilebilecek doğa durumu;

⁵⁸² Deneyimin çokluğu basiret (*prudentia*), bilimin çokluğu ise hikmettir (*sapientia*). Bkz. L, s.44-45, LC, s. 24-25,

⁵⁸³ Hobbes'un bilim anlayışıyla ilgili önemli çalışmalardan biri için, Bkz. Steven Shapin, Simon Schaffer, **Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life** : Including a Translation of Thomas Hobbes, *Dialogus Physicus de Natura Aeris* by Simon Schaffer, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.

⁵⁸⁴ Bilgi çokluğu tarafımızca bu şekilde ifade edilmiştir. Bölüm 5'te “bilimin çokluğu” ifadesi kullanılmıştır ve LC'de de “*so is much science*” ifadesi vardır. Bizim bilgi çokluğunu tercih etmemizin sebebi, doğa durumunda bir bilimin oluşup oluşmadığından emin olamamaktır. Ancak bilim doğa durumundan “çıkışta” oluşmaya başlar; çünkü sözcüklerin doğru anlamına ilişkin bir uzlaşma olmaksızın; insanlar birbirleriyle bir ahit gerçekleştiremezler. Bkz. L, s. 47; LC, V: 21, s. 26.

⁵⁸⁵ Doğal yasalara baktığımızda temel olan doğal yasaları ile bundan türeyenleri göreceğiz, dikkat edileceği üzere temel doğal yasaları bir, doğa durumundaki “süreç” ile birlikte oluşmaktadır.

insanlara barışı aramaları için yeterli olan basiret ve hikmeti sağlamıştır. Doğa durumundan edinilen basiret ve hikmetle sivil durumun imajinasyonu türetilmiştir.

4.3.2. Doğal Hak- Doğal Yasa Ayrımı

Leviathan'da XIII. Bölümden XIV.bölüme geçişin “İnsanları barışan yöneltten duygular”⁵⁸⁶ paragrafı ile yapıldığını daha önce belirtmiştik. Korku ve umut: “...ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu”. Doğa durumunun insana sunduğu nihai bir umut.... Akıl ise, “insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara doğa yasaları (*laws of nature*) da denilir”.⁵⁸⁷ Hobbes doğa yasasını (*lex naturalis*) şöyle tanımlar: “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı⁵⁸⁸ veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan⁵⁸⁹ veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır.”⁵⁹⁰ Hobbes doğa yasalarına ilişkin bilimin kendisini doğrudan doğruya “gerçek ve tek ahlak felsefesi”⁵⁹¹ olarak görmektedir. Burası Hobbes’un iyi ve kötüye dair konuşmaya başladığı yerdir. Oysa doğa durumunda yasa olmadığı ve bu yasaya bağlı bir düzen de olmadığı için, doğa durumunda adaletten bahsedilemezdi.⁵⁹² Fakat Hobbes için burada bir araf durum ortaya çıkar ve insanların duyguları ve akıllarıyla yöneldiği barış durumu aslında onlar için iyi ve kötünün de inşa edilmeye başlandığı yerdir. İyi ve kötüye dair konuşmak adalet ve

⁵⁸⁶ “*The Passions that incline men to Peace*”, LC, s. 78.

⁵⁸⁷ *İnsanları barışa yöneltten duygular*. İnsanları barışa yöneltten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara Doğa Yasaları denilir.” L, s. 96; LC, XIII: 14, s. 78.

⁵⁸⁸ Hobbes bu bağlamda sanki doğa yasalarının sanki kişiden kişiye değişebileceği izlenimi veriyorsa da, aslında en başında kullandığı “akılla bulunan” ifadesi ile bunun görece bir şey olabileceği ihtimalini azaltmaktadır. Hobbes’un *Leviathan*’daki genel yaklaşımı da, bunun görece bir husus olamayacağı şeklindedir.

⁵⁸⁹ Latince *Leviathan*’da “Onun kendi kaybına yol açmaya eğilimli gözüken” (seems to him to tend to his own loss) şeklinde değiştirilmiştir. Curley’e göre meseleye bağlı tamamlayıcı bölüm: XV. 34-41.

⁵⁹⁰ L, s. 96-97; LC, s. XIV:3, s.79.

⁵⁹¹ “True and only moral philosophy”, L, s. 116; LC, XV: 40, s.100.

⁵⁹² L, 15. Bölüm ; LC, XV: , s.?

erdemlere dair konuşmaktır ve onların yerin doğa durumu değil sivil durumdur.⁵⁹³ Ve her ne kadar, doğa yasaları yeni ve “gerçek ahlak felsefesinin” ilkelerini ortaya koyuyorsa da, Hobbes için çözülmesi zor bir sorun vardır. O da doğa yasalarının, aslında tam anlamıyla yasa olmadığı gerçeğidir.⁵⁹⁴ Çünkü doğa yasasıyla ilgili en önemli husus:

“İnsanlar aklın bu buyruklarını uygunsuz bir biçimde yasalar diye adlandırırlar: bu uygun bir adlandırma değildir, çünkü bunlar insanların kendilerini korumasına ve savunmasına nelerin yarayışlı olduğu ile ilgili çıkarsamalar veya teoremlerdir; yasa ise tam anlamıyla, başkaları üzerinde buyurma yetkisine meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür. Ancak bu teoremleri, her şey üzerinde buyurma yetkisine sahip olan Tanrı’nın sözü biçiminde tebliğ edilmiş olarak düşünersek, o zaman onlara yerinde olarak yasalar denebilir.”⁵⁹⁵

Dolayısıyla, doğa yasalarını barışı arayan yurttaşın erdemlerinin içeriğine yönelik etik ilkeler olarak görebiliriz. Fakat Hobbes, doğa yasalarının felsefi bir tartışmanın ürünü (teoremler) olduğunun farkındadır ve bu ‘etik ilkelerin’ tek başlarına hem de doğa durumunda yasa niteliğine sahip olmaları mümkün değildir. Tam da bu noktada Hobbes Tanrı’yı devreye sokacaktır. Eğer Hobbes’un burada ortaya koyduğu gibi; akıl yoluyla ulaşılmış olan bu ilkeler Tanrı’nın sözü biçiminde *düşünülrse* kadir-i mutlaklığıyla yeryüzünün doğal kralı⁵⁹⁶ olan Tanrı’nın rasyonel sözüne dönüşür.⁵⁹⁷ Bu

⁵⁹³ Ancak Hobbes’a burada haksızlık yapmamak gerek çünkü insanı barışa yönelten erdemlerin “çalışmaya başlayacağı yer” ancak ve ancak sivil duruma geçildikten sonrasındır. Dolayısıyla, her ne kadar iyi ve kötü, adil olan olmayanın temellendiği yer doğa durumundan çıkışa yönelten barış prensibiye de, onlar henüz yasa değildir. Peki Ya doğa yasaları Tanrı’nın yasası olarak kabul edilirse?

⁵⁹⁴ Yasa hükmünü kazanmasına ilişkin tamamlayıcı ifadeler için Bkz. L, s.202; LC, XXVI:8 , s. 174.

⁵⁹⁵ L, s. 117, LC, XV: 41, s. 100

⁵⁹⁶ L, s. 249, LC, XXXI: 5, s. 235.

⁵⁹⁷ “Devlet yönetimi (*civil government*) altında yaşamayan insanlara, yekdiğeri bakımından ne yapmaları ve nelerden kaçınmaları gerektiğini bildiren yasa, aynı şeyleri, devletlere, yani, egemen kralların ve egemen meclislerin vicdanlarına da bildirir; doğal adaletin tek mahkemesi vicdandır; ve orada insan değil Tanrı hüküm sürer; Tanrı karşısında bütün insanlığı yükümlülük altında sokan Tanrı yasaları, doğayı yaratan o olduğu için, *doğal*; ve aynı Tanrı karşısında, kralların Kralı o olduğu için (*as he is King of Kings*), *yasa*’dırlar.” Bkz. L, s. 247; LC, XXX: 30, s. 233 ; Karş. LC, XV: 41, s.100.

sayede, akıl yoluyla ulaşılmış olan bu etik ilkeler ‘yasa’ niteliğine kavuşabilir.⁵⁹⁸ Bu sorun, Hobbes’un teolojik-politik problemin kapsamında karşılaştığı sorunlardan biridir ve doğa yasasına ilahi bir boyut kazandırarak çözmeye çalıştığı bir sorun olmuştur bu ve ancak doğa ve Tanrı arasında kurulan karmaşık bir ilişkiyle çözümü mümkün olmuştur. Siyasal ve kutsal arasındaki ilişki açısından değerlendirildiğinde mevcut sorun ne kadar karmaşık olursa olsun, sonuç açıktır: Tanrı’nın rasyonel sözü olarak doğa yasaları kutsal bir niteliğe kavuşturulmadan, yasa hükmüne dönüştürülemez.⁵⁹⁹

Tıpkı aklın belirli bir süreçle devreye girmesi gibi, doğa yasası da akılla bulunan bir şey olduğundan doğal haktan sonra gelir. Doğal hak, *-jus naturale-* insanın kendi hayatını devam ettirmek ve korumak için gücünü dilediği gibi kullanma özgürlüğüdür.⁶⁰⁰ Özgürlük ise, dış engellerin yokluğu ve gücün dilediğince kullanılmasıdır. Bu noktada doğal hak ve yasa kavramı arasındaki fark netleşir: “HAK yapmak ve yapmamak özgürlüğü iken, YASA, bunlardan birini tesbit ve ilzam eder”⁶⁰¹. Doğa durumunun temel karakteristiği, herkesin her şeye hakkının olması ve bunun sonucunda ortaya çıkan herkesin herkese karşı savaşıdır⁶⁰² (*bello omnium contra*

⁵⁹⁸ Martinich’e göre; *Elements*’te tanrısal (*divine*), doğal (*natural*), sivil (*civil*) üç ayrı biçimde ele alınan yasa fikri, sonrasında tanrısal ve doğal olanın eşitlenmesiyle sonuçlanacaktır. Bkz. Martinich, *Two Gods of Leviathan*, s. 109. Martinich’ten hareketle söyleyecek olursak, *Leviathan*’da doğal ve tanrısal olan çoğu kez bu şekilde üst üste binmiştir.

⁵⁹⁹ Burada şu tartışmaya değinmek gerekebilir. Hobbes’un yukardaki sözleri dikkate alındığında onun bir ahlaki yükümlülüğün ilahi buyruğu teorisi (*divine command theory of moral obligation*) ileri sürdüğü Warrender, Hood, ve Martinich gibi isimler tarafından savunulmuştur. Daha kapsamlı bir tartışma için, Bkz. Perez Zagorin, **Hobbes and the Law of Nature**, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009. Manenschijn ise yukardaki görüşe katılmadığını belirtir ve Hobbes’un bu ilkeye seküler bir biçimde ulaştığını iddia eder. Bkz. Manenschijn, s.40. Biz ise, doğa ve tanrı arasında bilgi üzerinden kurulan karmaşık ilişki olmadan; sadece ilahi değil, hiçbir ahlaki yükümlülüğün mümkün olmadığını ve meselenin ancak doğa yasasına kutsal bir nitelik atfedilerek çözüme kavuşturulduğunu öne sürüyoruz.

⁶⁰⁰ L, s. 96; LC, XIV: 1, s. 79.

⁶⁰¹ L, s. 97; LC, XIV: 4, s. 80.

⁶⁰² L, s. 94; LC, XIII: 8, s. 76. “Out of Civil States there is always war of every one against everyone.” Curley de betimlenen savaş durumunun tarihsel bir vurguyla alakalı olmadığına dair bir değerlendirmede bulunur, ona göre bu sivil durumun yokluğunu belirtir. “*Bellum Omnium Contra Omnes*” ifadesi ise *De Cive*’in Önsözü *Præfatio*’da geçmektedir.

*omnes*⁶⁰³). Bu sürdürülebilir bir durum olmadığı için, herkes bu durumdan kurtulmanın yollarını aramaktadır:

Dolayısıyla, *herkesin (...) barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği* ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır. Bu kuralın ilk bölümü, birinci ve temel doğa yasasını içerir; *barışı aramak ve izlemek*. İkinci bölümü ise, doğal hakkın özetini verir: *bütün yolları kullanarak kendimizi korumak*⁶⁰⁴

Herkesin herkese karşı savaşının nedeninin “herkesin her şeye hakkının olması”⁶⁰⁵ olduğu düşünüldüğünde, barışa ulaşabilmek için, savaşın nedeninin ortadan kaldırılması gerekir. Bu da herkesin, her şey üzerindeki bu hakkını bırakması ve “başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinme”⁶⁰⁶sidir. Bu herkesin aynı anda yapması gereken bir işlemdir, aksi takdirde bunu yapmak için bir neden yoktur. Herkesin bunu aynı anda yapması ve de “sürdürmesi” İncil’in şu yasasıdır⁶⁰⁷: başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap. Bütün insanlığın da şu yasası⁶⁰⁸: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.⁶⁰⁹

⁶⁰³ Thomae Hobbes, Opera philosophica, Cilt III, s. 100.

⁶⁰⁴ L, s. 97; LC, XIV:4, s. 80.

⁶⁰⁵ L, s. 97; LC, XIV:4, s. 80.

⁶⁰⁶ L, s. 97; LC, XIV:5, s. 80.

⁶⁰⁷ Hobbes burada *Gospel* sözcüğünü kullanır. LC, XIV:5, s. 80. Ayrıca Yunus Emre dört kitabın varsa eğer bir anlamı budur diyerek benzer bir tespitte bulunur:

Sen sana ne sanırsan ayrığa da onu san

Dört kitabın ma’nîsi budur eğer var ise

Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, İş Bankası, s. 390: 2180-2190.

⁶⁰⁸ Bu ilke tüm dünya dinleri açısından temel bir etik ilke olarak da kabul edilmekte ve literatürde Altın Kural (Golden Rule) olarak geçmektedir. Bkz. Jacob Neusner, Bruce Chilton, **The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions**, London: Continuum, 2008, s. 102.

⁶⁰⁹ Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi sen de başkalarına yapma. Bkz. L.104; Curley Ed. s. 81. Ayrıca, Matta (7:12), Ayrıca, Luka (6:27-31).

Bu noktada kişinin sahip olduğu haklardan feragat etmesi veya vazgeçmesi gündeme gelecektir. Hobbes bütün hakların devredilebilir nitelikte olmadığını hemen vurgulayacaktır:

Bir insan hakkını devreder veya ondan ferağ ederken; ya buna karşılık kendisine de bir hakkın devredilmesini bekler veya bundan ötürü başka bir fayda sağlamayı umar. Çünkü bu iradi bir eylemdir ve herkesin iradi eylemlerinin amacı kendisine bir fayda sağlamaktır. Dolayısıyla, hiç kimsenin, herhangi bir söz veya işaretle, bırakmış veya devretmiş, kabul edilemeyeceği bazı haklar vardır. İlk olarak, insan, canını almak için kendisine cebren saldıranlara direnmek hakkını bırakamaz; çünkü, bu hakkı bırakmakla, kendisi için herhangi bir yarar elde etmeyi amaçladığı düşünülemez. Aynı şey, yaralanmak, zincire vurulmak ve hapis edilmek için de söylenebilir; çünkü, böyle durumlarda sabretmekten gelecek bir yarar yoktur; bir başkasının yaralanması veya hapsedilmesine izin vermekten gelecek bir yarar olmadığı gibi; ve ayrıca, insan birilerinin kendisine şiddetle yaklaştıklarını gördüğünde, onların kendisini öldürmeye niyetli olup olmadıklarını da bilemez. Son olarak, hakkın ferağı ve devrinin saiki ve amacı, insanın can güvenliğini ve canını koruma yollarının güvenliğini, bu konuda endişeli olmayacak şekilde sağlamaktan başka birşey değildir. Dolayısıyla, bir insan, sözlerle veya başka işaretlerle, bu işaretlerin yaratılma nedeninden yoksun kılıyor gibi görünürse; istediği şeyin bu olduğu veya iradesinin bu yönde olduğu değil; bu sözler ve eylemlerin anlamı hakkında bilgisiz olduğu düşünülmelidir.⁶¹⁰

Bu uzun alıntıdan da anlaşılacağı üzere devredilemeyen tek temel hak yaşam hakkıdır. Yaşam hakkından feragat etmek 'yararsızdır'. Hobbes'un insanın doğasına ilişkin yapmış olduğu gözlemlerinden şöyle bir sonucu çıkarmak mümkün olabilir: İnsan mutlu olmak arzusuyla çabalayan bir varlıktır⁶¹¹ ve mutluluk ile ölüm arasında hiçbir ilişki olamaz Hobbes'a göre. O yüzden de, bir kişinin bilerek ve isteyerek yaşam

⁶¹⁰ L, s. 98-99; LC, XIV:8, s. 82.

⁶¹¹ Bu bağlamda Hobbes'un mutluluk ve güç arasında da Hobbes bir bağlantı kurduğu düşünülmektedir.

hakkından vazgeçmesi düşünülemez. Bu “şöyle şöyle yapmazsam beni öldürün”⁶¹² şeklinde biçimlenmiş sözleşmeler için bile böyledir çünkü orada bile kendi canını almak için gelenlere karşı “direnme”⁶¹³ ihtimali oldukça yüksektir.⁶¹⁴

Buraya kadar, Hobbes’un doğa durumunu sivil/medeni durum (veya aynı anlama gelecek şekilde devletli toplum) ile bir karşıtlık ilişkisi⁶¹⁵ içinde kurguladığı vurgulandı. Buna göre, bireyin hayatının “şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi”⁶¹⁶ olan, “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa”⁶¹⁷ bir hayat olduğu doğa durumundan, bunun tam tersi olan sivil duruma geçilecektir. Sivil duruma geçiş; bireylerin kendi aralarında yapmış oldukları bir ahitle her şey üzerlerindeki haklarından vazgeçmeye ‘karar vermeleridir’. Bu bağlamda bireysel bir kararın ürünü olan ve herkesin aynı şekilde davranmayı sürdürmesiyle devam eden bir ahitle; bireylerin hem eklesiyastik (dini-cemaatsel) ve hem de toplumsal (sivil) olarak refahlarının sağlanmasının⁶¹⁸ ve kurtuluşlarının⁶¹⁹ umudu olan devlet (*commonwealth*) ve toplum aynı anda yaratılmış olur.

⁶¹² L, s. 104; LC, XIV: 29, s. 87.

⁶¹³ “Çünkü insan, doğal olarak, ehven-i şeri seçer; yani, bu durumda, direnmeyince mutlak ve kesin olan ölüm yerine, direnirken ölme tehlikesini seçer. Bunun doğru olduğu herkes tarafından kabul edilir: öyle ki suçlular kendilerini mahkum eden yasayı önceden kabul ettikleri halde, idama ve hapishaneye silahlı adamlar eşliğinde götürülürler.” Bkz. L, s.104; LC: 29, s. 87. Ayrıca, Karş. Jeffrey Abramson, Minerva’nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012, s. 235.

⁶¹⁴ Bu direnme meselesi sivil düzen içinde tekrar ele alınacaktır. Egemene karşı direnmenin tek koşulu yaşam hakkının tehlikeye girmesidir. Hobbes’un insanın doğrudan doğruya ve öncelikle biyolojik yaşamını merkeze alan bu yaklaşımının, siyasal düşüncede biyopolitika düşüncesinin ilk sistematik kökenini de oluşturduğu fikrine ulaşılabilir. Çünkü bireyler eğer yaşam haklarından hiçbir koşulda vazgeçemiyorlarsa, bunun “yaşam koşulları” bakımından bir sonucu olacaktır. Buna göre, hiç kimse bu tercihle karşı karşıya kalmak istemez ve bunun için gerekli koşulları da toplumdan veya “egemen”den talep edebilir. Bu durum burada *zoe* ile *bios* ayrımını ortadan kalkar hale getirebilir. Bu minvalde, egemenin görevi yalnızca biyolojik anlamda yaşamı güvence altına almak değil aynı zamanda ‘iyi yaşamı’ da sağlamaya dönüşebilir. Bir başka ifadeyle; yaşam hakkının güvenliği karşılığında egemene verilen mutlak iktidar; mantıksal uzantısına götürüldüğünde, yaşam hakkının güvenliği yaşam hakkının esenliğini de beraberinde getirecektir.

⁶¹⁵ Bilindiği üzere, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau’nun kurgulamış oldukları “doğa durum”ları Hobbes’unkinden farklıdır. Farklı doğa durumu kurguları, farklı sivil durum kurgulamalarını da beraberinde getirmiştir. Hobbes’ta doğa durumu ile sivil durum birbirinin tümüyle karşıtı iken, diğer düşünürlerde tam karşıtlık bulunmamaktadır.

⁶¹⁶ “*Continual fear and danger of violent death*” Bkz. L, s. 94-95; LC, s. XIII: 9, s.76.

⁶¹⁷ L, s. 94-95; LC, s. XIII: 9, s.76.

⁶¹⁸ Çok tartışmalı bir ifade olmakla birlikte bu aşamada *Leviathan* Bölüm XXIV ve XXVI’dan hareketle bu ifadeyi bu ifadeyi tercih ediyorum.

⁶¹⁹ Burada Kurtuluş (salvation) bilinçli bir biçimde seçilmiş bir ifade. Hobbes’un devleti ve toplumu eklesiyastik bir bütün olarak görmesi, Hobbes’un aynı zamanda bireylerin “bireysel” kurtuluşlarını da

4.3.3. Sözleşme mi? Ahit mi?

Bir siyasal varlık olarak modern Commonwealth'in (ve eşanlamli olmak kaydıyla *Leviathan*'ın) inşası ona egemenlik ruhunun verilmesiyle mümkündür ve Hobbes'un *Leviathan*'ı ona bu ruhu verme girişimidir. Kaosun dünyası olan doğa durumunda bu ruhtan eser yoktur. Bu kaos durumunda, bedensel varlıklarının geleceklerinden kaygılanan bireyler, aklın gösterdiği ilkeleri takip ederek kendi aralarında yapmış oldukları bir ahitle devlet denilen siyasi varlığı oluşturarak sivil duruma geçiş yaparlar. Bir başka ifadeyle, bu insanlık durumunun kaostan sivil durumun kozmosuna geçmektir. Bu bağlamda kozmosu mümkün kılan, insanların kendi aralarında gerçekleştirdikleri bir ahittir (*covenant*). Bir ahit olarak toplumun ve devletin inşası aynı anda gerçekleşir ve bu Tanrı'nın *fiat* emrine benzer⁶²⁰. Yalnızca saygıdeğer bir benzetme mi? Yoksa insanların devleti⁶²¹ (*ölümlü tanrıyı*) *yaratmalarının*⁶²² imkanına dair özenle ve incelikle seçilmiş bir sözcük mü?

Schmitt bölümünde teolojik kavramların siyasal kuramdaki kullanımlarının basit bir analogi olarak görülmemesi gerektiğini düşündüğümüzü ifade etmiştik. Hobbes açısından baktığımızda ise *Kitab-ı Mukaddes*'ten bazı kavram ve sözcüklerin kullanılması Hobbes'un *Leviathan*'ını kestirmeden bir siyasal teoloji olarak nitelendirilmesine de olanak tanımaz. Burada önemli olan başvurulana (veya seçilen) teolojik kavramların siyasal ve kutsal arasındaki yapısal ilişkiye dair bir hususu gösterip göstermediğidir ki; tam da Hobbesçu sözleşme perspektifi bunun net bir örneğini

hedeflediği şeklinde düşünülebilir. Kabul etmek gerekir ki; Hobbes'un vicdan konusunda yazdıkları bu hususa dair oldukça tezat teşkil edecek ifadeler barındırmaktadır. Biraz fazla iddialı bir çıkış. Ancak yine de Hobbes'un bireysel kurtuluşu da hedeflediğini savunan tezler için bkz. Sarah Mortimer, **Reason and Religion in the English Revolution the Challenge of Socinianism**, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. Naaman'a verilen izin bu iddiayı destekleyen bir unsur olarak okunmaya açıktır. Bkz. L, s. 367; LC, XLII:11, s. 339.

⁶²⁰ L, s. 18; LC, s. 4.

⁶²¹ L, s. 130; LC, XVII: 13, s. 109.

⁶²² Vurgu bana ait.

oluşturmaktadır. Sözleşmenin ‘gerçekten yapılmış’ olmaktan ziyade yöntemsal ve mantıksal bir perspektiften sunulması öne sürdüğümüz iddiayı da destekler nitelikte olduğu dile getirilebilir. Sonuç olarak, modern insanın kaostan kozmosa geçişi Tanrısal yaratma eylemiyle yapısal olarak ilişkilendirilir ve modern siyasal evrenin adeta yokluktan var ediliyormuşçasına insanların bir araya gelerek yapabileceği en kudretli eylem olarak düşünülür. Hobbes’un modernliği bu çerçeveden değerlendirildiğinde sorgulanamayacak kadar güçlüdür⁶²³; modern birey kendi siyasal dünyasını kendi yaratandır, paradoksal bir biçimde olsa da.⁶²⁴

Leviathan’da bulunan ve önemli siyasal analogilerin parçası olmuş diğer sözcük ve kavramlar da bununla alakalı benzer bir kaderi paylaşmaktadır. Bunu ahit kavramında da görmekteyiz. Sözleşme ve ahit arasındaki anlamsal farklılık⁶²⁵ aslında Hobbes açısından *Leviathan*’da yeterince sarıh değil gibi görünüyor. Hobbes’un her ikisini de birbirinden tümüyle ayrı ve birbirinin yerine hiçbir şekilde geçmeyecek şekilde kullanıyor olduğu da söylenemez. Ancak net bir biçimde göze çarpan şudur ki; metnin genelinde ahit (*covenant*) sözcüğü çoğu zaman belirli bir anlamı kapsayacak şekilde ve bilinçli bir biçimde tercih edilmiş gibi duruyor. Her ne kadar *Leviathan* Bölüm XIV’te her ikisini de ayrı ayrı tanımlasa da, birbirine yakın anlamlarda kullanıldığı da görülür.⁶²⁶ Hobbes burada ileride (gelecekte) ifa etme vurgusunu ön plana çıkarılarak yapılan sözleşmelerin “anlaşma veya ahit adını”⁶²⁷ alacağını⁶²⁸ belirtir.

⁶²³ Ancak doğa yasasının tanrısal niteliği düşünüldüğünde Hobbes’un modernliğinin esaslı bir tartışma konusuna dönüşmesine dair Bkz. Edwin Curley “‘I Durst Not Write So Boldly’ or, How to Read Hobbes’s Theological-political Treatise.” **Hobbes e Spinoza, Scienza e Politica**, 1992, s. 500.

⁶²⁴ Neden paradoksal? Bir yanda siyasal büneyi bir sözleşmeyle kurmaktadır ancak bu o kadar tanrısal bir eylemdir ki, egemenle aramızdaki ilişkileri tahayyül etmek üzere yöntemsal ve mantıksal olarak düşünülebilecek ancak gerçekleştirilemeyecek bir eylemdir. Modern insanın kurucu iradesinin niteliğini bu paradoks çok çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır.

⁶²⁵ Ağaoğulları Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*’daki Hobbes bölümünde de, bu ayrıma dair bir detay verilmemiş, yalnızca sözleşme sözcüğü tercih edilmiştir.

⁶²⁶ Çalışmada kullandığımız Türkçe çeviride “sözleşmeler ve ahitler” şeklinde çevrilmişse de, anlaşmalar ve ahitler (*pacts and covenants*) daha uygun bir çeviri olabilir. Bkz L, s. 18; LC; s. 3.

⁶²⁷ “*Pact or Covenant*” L, s. 99; LC, XIV:11, s. 82.

⁶²⁸ L, s. 99; LC, XIV: 11, s. 82.

Bu bağlamda, egemenliğe dair ahdin geleceğe yönelik kapsamı tereddütsüz bir itaatı⁶²⁹ barındırır.⁶³⁰ Burada aslında bizim açımızdan asıl önemli olan, Hobbes’un kendi içinde bu kavramları birbiriyle ne kadar tutarlı bir biçimde kullandığından çok, siyasal ve kutsal arasındaki ilişkiye dair ahit (*covenant*) sözcüğünün özel ve belirleyici bir anlamının olup olmadığıdır.⁶³¹ Hobbes’un bu sözcüğü titizlikle seçtiğini düşünmek için elde yeterince veri var gibi görünüyor. Devletin oluşumu kişilerin kendi aralarında yapmış oldukları ahitlerle mümkündür ve görünen o ki bu tam da bireylerin birbirlerine itimat⁶³² ederek geleceğe yönelik nasıl davranacaklarına dair taahhüdünü içermektedir. Egemenliğin yaratılmasına ilişkin ahdin içeriğini belirleyen ve geleceğe yönelik olarak değerlendirilecek olan davranış, ortak olarak belirlenmiş olan mutlak otoritenin buyruklarına itaat etmektir.⁶³³ Bu Hobbes için iki önemli unsur aynı anda birbirine bağlıyordu. Mevcut ahit kapsamındaki taahhütleri gereği, uyruklar birbirlerine karşı bulundukları taahhüt gereği “egemen güçten vazgeçemezler”⁶³⁴ hem de “yönetim şeklini değiştiremezler”di.⁶³⁵ Hobbes *Leviathan*’ın yaratımını vazgeçilemeyen ve değiştirilemeyen bir ahdin sonucu olduğunu ilan ederken; bir yanda uyrukların egemene mutlak itaatini güvence altına almaya çalışıyor; diğer yanda da, XVI.yüzyıl itibariyle Avrupa’da popülerlik kazanan ve egemeni ahdin bir tarafıymış gibi kurgulayan sözleşmecî düşüncelerin⁶³⁶ de temellerini çürütmeye çalışıyordu: “Egemen açısından

⁶²⁹ Martinich, Hobbes , s. 172-173; Martinich, Hobbes: A Biography, s. 150-51.

⁶³⁰ Ahdin geçersiz hale geldiği durum, yaşam hakkıdır.

⁶³¹ Martinich, “XVII.yüzyılda *covenant* sözcüğünün teolojik yan anlamları” olduğunu belirtir ve ardından İskoçların 1638’de kaleme aldıkları National Covenant’ı hatırlatır. Bkz. Martinich, Hobbes s.173; Martinich, Hobbes: A Biography, s. 150.

⁶³² İtimat-güven (*being trusted*) sözcüğünün burada geçmesi aslında bütünleyicidir. Bireyler barış içinde yaşamak için yapmış oldukları ahitlere güvenmek zorundadırlar; eğer bunun karşısında bir *violation of faith* olursa egemen devreye girecektir. Bu ifade Türkçe çeviride “sadakatın ihlali” diye geçmektedir. Bkz. L, s. 99; LC, XIV: 11, s. 82.

⁶³³ Martinich, Hobbes, s.173; Martinich, Hobbes: A Biography, s.150.

⁶³⁴ L, s. 132; LC, XVIII: 4, s. 111.

⁶³⁵ L, s. 131; LC, XVIII: 3, s. 110.

⁶³⁶ Jürgen Moltmann, *Leviathan or Covenant* makalesinde 1574’te yazılmış ve yazarının Philip Duplessis Mornay olduğu öne sürülen, *Vindicae contra Tyrannos*’ta *covenant* sözcüğünün, Tanrı’yla yapılan ahdin tiranlara direnişe olanak tanıdığını belirtir. s. 20. Bkz. Jürgen Moltmann, “Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times”, *Scottish Journal of Theology*, C. 47, S. 1, 1994, s. 19-42.

herhangi bir ahdin ihlali söz konusu olamaz”⁶³⁷ çünkü ahit egemenle uyruklar arasında değil⁶³⁸, yalnızca uyrukların kendi arasında yaptığı bir ahittir. Son olarak; *Covenant* sözcüğünün Hobbes için *Leviathan*’daki en belirgin özelliklerinden biri de “Tanrı’nın kişiliğini temsil eden birinin aracılığı olmaksızın”⁶³⁹ Tanrıyla ahit yapmanın mümkün olmamasıdır. Hobbes böylelikle Eski ve Yeni Ahit’teki örnekler dışında; Tanrı’yla yapıldığı iddia edilen ahitlerin tümünün geçersizliğini kendi düşüncesi kapsamında güvence altına almış olur.

4.4. Modern Siyasal Düşüncede Kutsalın İnşası: *Leviathan* ve Siyasal

4.4.1. *Leviathan*’da Kutsal-Siyasal-Kamusal

Hobbes’un siyasal düşüncesinde teolojinin/dinin önemine dikkat çeken çalışmalarda, öne çıkan temaların *Leviathan* imgesi, sözleşme düşüncesinin Yahudi-Hristiyan Geleneğinden devri gibi temalar olduğu göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, Hobbes için teoloji ve bu anlamda din önemli bir konu başlığı olmakla birlikte Hobbes için asıl önemli olan siyasal ve kutsal arasındaki bağıdır. Hobbes siyasal olanın kutsal olandan azade bir şekilde ele alınamayacağını farkında olan bir düşünür olarak, siyasal ve kutsal arasındaki bağı inşa etmeyi son derece önemli bir sorun olarak görmüştür. Bunun için, *Leviathan*’da ilk bakılması gereken yer Kutsal Kitap’ta Tanrı’nın Krallığı, Kutsal, Mukaddes ve Ayinin Anlamı Üzerine (Of the Signification in Scripture of KINGDOME OF GOD, of HOLY, SACRED, and SACRAMENT.) başlıklı XXXV. bölümdür.

⁶³⁷ Kullandığımız çeviride geçen sözleşme sözcüğü ahit olarak düzeltildi. “(...) there can happen no breach of covenant on the part of the sovereign” Bkz. LC, XVIII: 4, s.111.

⁶³⁸ Egemenle karşılıklı yapılabilecek bir ahdin imkanına dair farklı bir görüş için, Bkz. Edwin Curley, “The Covenant with God in Hobbes’s *Leviathan*”, *Leviathan after 350 Years*, ed. Tom Sorell, Luc Foisneau, Oxford University Press, 2004, s. 199-216.

⁶³⁹ “Çünkü Tanrı’nın kişiliğini temsil eden birinin aracılığı olmaksızın Tanrı ile **ahit** yapılamaz”. LC, s. 111. “And whereas some men have pretended for their disobedience to their sovereign a new covenant, made (not with men, but) with God, this also is unjust; for there is no **covenant** with God but by mediation of somebody that representeth God’s person, which none doth but God’s lieutenant, who hath the sovereignty under God.” Bkz. L, s. 131; LC, XVIII: 3, s. 110; Karş. LC XIV: 23, s. 85.

Çalışmanın girişinde de ifade edildiği gibi; Hobbes siyasal olanı kutsal olanla birlikte; birbirinden ayrılmaz bir biçimde düşünmekte ve kavramaktadır. Aslında Hobbes bunun mesajını *Leviathan*'ın alt başlığında⁶⁴⁰ açıkça vermektedir. Siyasal bütün; aynı zamanda eklesiyastik (kilisevi- cemaatsel) bir bütündür. Bir başka ifadeyle, *Leviathan*, doğa durumunda kimliksiz bir kalabalık olarak var olan insan yığını (multitudo) temsil edilebilir bir politik bütün haline getiren “sivil” (civill) bir birlikken; onları adil, doğru ve iyi bir yaşamı rehber edinmiş inananlar topluluğu olarak da gören eklesiyastik (ecclesiasticall)- dini bir birliktir.

Hobbes’a göre Kutsal (Holy)⁶⁴¹ olan insanların krallıklarında kamusal (publique) veya kralla ait dedikleri şeydir. Bu kutsalın en doğru yorumudur çünkü bu yorum Tanrı’nın Krallığı (Kingdom of God) kavramından türetilmektedir. Hobbes XXXV. bölümde kutsal olanı tanımlamadan önce, Tanrı’nın Krallığı kavramını açıklamakta ve bu kavramı Kutsal Kitap’taki haliyle somut, gerçek bir kavram olarak kabul etmektedir. Rahiplerin vaazlarında bu kavramı bir tür yüksek, aşkın bir mutluluk hali olarak soyut ve mecazi bir kavram olarak kullandıklarına dikkat çeken Hobbes,⁶⁴² özellikle Eski Ahit’te İsrail kavmi’nin Tanrı’yla yapmış olduğu ahit ile kurulmuş bir krallık olduğunu vurgular. Bu Tekvin’de geçen, Tanrı’nın İbrahim’le Kenan ülkesinin vaadi ile

⁶⁴⁰ Kullandığımız çeviride: Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti; İngilizcede “...or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil”; Latince “De Materia, Forma, et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis” şeklinde geçmektedir. Türkçe çeviride ecclesiasticall’ın karşılığı olarak din sözcüğünün tercih edilmesi gerçekten de tercüman için oldukça zorlu bir mesele olmuş olmalıdır. Ecclesiasticall sözcüğünün bir topluluğun dini olarak biraya gelmiş olma halini ve bütünlüğü anlamına geldiği düşünülmektedir.

⁶⁴¹ Hobbes’un Kutsal olanı sacred olarak değil de, Holy olarak alması; Hobbes’un kutsallığı her şeye rağmen Hristiyanlığın Tanrısının içinde ve ona bağlı olarak kavradığının bir göstergesi olarak okunmaya açıktır. Ama sadece buradan hareketle, Hobbes’un devletin ecclesiastical yönünü sadece Hristiyan devletler açısından ele aldığına dair bir yorum da yanıltıcı olacaktır. Hobbes’un devlet kuramı içinde Hristiyan teolojisinden unsurlar barındırmasına karşın, farklı dinsel inançları kamusal inanç kapsamında değerlendirmeye teorik olarak imkan veren bir kuram olarak görülmelidir. Bu haliyle, Hobbes’un kuramındaki siyasal ve kutsal ilişkisinin Hristiyanlığı aşan bir kuramsal yönünün olduğunu ileri sürmekteyiz.

⁶⁴² L, s. 286, LC, XXXV: 14, s. 277.

oluşturulmuş olan ahittir.⁶⁴³ Bu ahit Musa ile yenilenmiştir. *Çıkış* XIX. 5’e baktığımızda bunu görebiliriz: “Benim sözüme gerçekten uyacak ve ahdi tutacak olursanız, benim has kavmim olacaksınız, çünkü bütün yeryüzü benimdir; ve benim rahibi⁶⁴⁴ krallığım (*regnum sacerdotale*) ve kutsal kavmim (*gens sancta*) olacaksınız.”⁶⁴⁵ Bu ahit ile, kutsal sözcüğünün İsrail kavmini diğer kavimlerden ayıran ve onu genel, herhangi, sıradan bir topluluktan; özel, spesifik, belirli, seçilmiş bir topluluk haline getirmekte olduğunu görebiliriz. Bu kutsal kavmin kralı ve egemeni ise Tanrı’nın ta kendisidir.⁶⁴⁶ Nitekim *Samuel I* VIII.7’de İsrail halkının başlarına bir kral istemeleri üzerine, Tanrı Samuel’e halkın reddettiğinin Samuel değil, Tanrı’nın ta kendisi olduğunu bildirmişti. İsa’nın ihya edeceği krallık ise, Saul’un seçilmesiyle son bulmuş olan Tanrı’nın Krallığı’nın yeniden ihya edilmesi anlamına gelmektedir. Sonuç olarak, Hobbes Eski Ahit’e referansla krallık kavramının somut, cismani bir karşılığı olduğunu göstermiş;Yeni Ahit’teki kullanımların da bu kullanıma bağlı olduğunu öne sürmüştür. Hobbes’un bu incelemesinin bize gösterdiği en önemli şey, kutsalın bir topluluğun siyasal bir bütünlüğe kavuşmasındaki rolüdür. O nedenle kutsal *kamusal*-dır⁶⁴⁷ ve egemenin bir kral olduğu yerde de kutsallığın temsili o kralda cisimlendiğinden, kutsal olan Hobbes’un da vurguladığı gibi *krala ait*⁶⁴⁸ olan şeklinde de⁶⁴⁹ tanımlanabilmektedir.

⁶⁴³ Bkz. *Tekvin* (XVII. 4,8). Tanrı, 4 “Seninle yaptığım antlaşma şudur” dedi, “Birçok ulusun babası olacaksın. 5 Artık adın Avram değil, İbrahim olacak. Çünkü seni birçok ulusun babası yapacağım. 6 Seni çok verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak, krallar çıkacak. 7 Antlaşmamı seninle ve soyunla kuşaklar boyunca, sonsuza dek sürdüreceğim. Senin, senden sonra da soyunun Tanrısı olacağım. 8 Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım.” (kutsalkitap.org çevirisi) Vulgate’de pactum sözcüğü geçiyor.

⁶⁴⁴ Sacerdotal sözcüğünün Türkçede tam bir karşılığı yok. Kullandığımız çeviride, Semih Lim “rahibi” sözcüğünü uydurmak zorunda kaldığını belirtir. Bkz. L, s. 287; Curley’in vurguladığı gibi örneğin Kral James edisyonunda “*sacerdotal kingdom*” yerine, “*kingdom of priest*” ifadesi kullanılmıştır ve Hobbes bu çeviriyi bilinçli olarak reddetmiş görünüyor. Bkz. LC, XXXV: 5, s. 273. Vulgate’de “*regnum sacerdotale*” şeklinde geçmektedir.

⁶⁴⁵ L, s. 287; LC XXXV: 5, s. 273.

⁶⁴⁶ Daha önce Jan Assmann’ın siyasal teolojiye dair değerlendirmelerinde bu konuya ayrıntılı bir biçimde değinilmişti.

⁶⁴⁷ Kutsal’ın topluluğun bütünsel varoluşuna dair içkinliğinden, Durkheim bölümünde detaylı bir biçimde bahsedilmişti.

⁶⁴⁸ Egemenin bir kral olduğu yerde kralın varoluşu toplumun bütününe kapsayan bir temsil ilişkisiyle açıklanabileceğinden ötürü kralın varoluşu kamusal bir varoluştur. Hobbes’un “*The King is the People*” (“Kral aslında halk dediğimdir”) sözünde olduğu gibi. Bkz. *De Cive*, XII,8. s.164. “Halk tek bir istence

Peki Hobbes'un mukaddes (*sacred*) sözcüğüne dair tanımının siyasal açıdan özel bir anlamının olup olmadığı⁶⁵⁰ nasıl ele alınmalıdır? Önce yanıtımızı verip açıklamamızı ardından verebiliriz. Hobbes'ta mukaddes sözcüğü kutsal olanın (*holy*) tanımının bir devamı olarak görülmelidir ve kutsal olanın Hobbes'ta siyasal olanla ilişkisi ölçüsünde mukaddes olan da siyasal olanla bağlantılıdır. Kutsal olanı (*holy*) tanımlarken, Tanrı'nın krallığı kavramına başvurmakta olan Hobbes, mukaddes (*sacred*) sözcüğünü tanımlarken onu karşıt anlamlı bir sözcükle karşılaştırır.⁶⁵¹ Tahmin edileceği üzere bu sözcük, profandır. Türkçe çeviride bu sözcük bayağı ile karşılanmışsa da; onu daha çok sıradan veya kutsal olmayan olarak düşünebiliriz. Bu durum, bize Durkheim bölümünde ele almış olduğumuz, kutsal ve profan karşıtlığını hatırlatmalıdır. Bu karşıtlığın Hobbesçu değerlendirmesine baktığımızda ise, gördüğümüz şey; kutsal olanın sıradan olandan ayrılmış, ayrıştırılmış olduğu gerçeğidir.⁶⁵² Durkheim'daki kutsal ve profan karşıtlığı, dinseliliğin temel dayanağıydı. Hobbes'un değerlendirmesi de, gündelik olanla farklılığın inşa edilmesine paralel biçimdedir. Bu çerçevede Hobbes'un mukaddes olana (*sacred*) ilişkin vermiş olduğu örnekler yedinci gün ve kamusal hizmete ayrılan şeyler (tapınaklar, kurbanlar, adaklar

sahip tekil bir varlıktır ve ona bir edim atfedilebilir. Ama bunların hiçbirisi kalabalık için söz konusu değildir. Her devlette Halk yönetir; Monarşilerde bile gücü kullanan Halktır; zira halk tek bir kişinin istenci vasıtasıyla bir istençte bulunur. Ama yurttaşlar, eş deyişle tebaalar, bir kalabalıktır. Demokrasi ve Aristokraside yurttaşlar kalabalık ve konsey halk iken; Monarşide ise tebaalar kalabalık ve (paradoksall bir şekilde) *Kral halktır.*” ; Bkz. De Cive, Warrender Ed. s.151.

⁶⁴⁹ Bu açıdan bakıldığında, kutsal'ın kamusalılığı hiçbir biçimde değişmez. Ancak krala ait olup olmaması değişebilir. Krala ait olmak yerine kutsalın siyasalla kurduğu bağ kapsamında halka ait, tanrıya ait vb. şekilde farklı aitlikler tanımlanabilir.

⁶⁵⁰ Strong'un çalışması da konu olarak ilgilendiğimiz meseleye çok yakın olmakla birlikte, yaklaşım açısından bakıldığında büyük ölçüde farklıdır. Bkz. Tracy Strong, “The Sacred Quality of the Political: Reflections on Hobbes, Schmitt and Saint Paul”, **Politisches Denken Jahrbuch** 2010, Berlin: Dunker & Humblot, 2010.

⁶⁵¹ “Mukaddes nedir. Bayağı (Profane) kelimesi ise, Kutsal Kitap'ta, ortak [“common” -Çev.] ile aynı anlamda alınır; ve dolayısıyla Tanrı'nın krallığında onların karşıtları olan kutsal ve has da aynı olmalıdır. Fakat mecazi olarak, bütün dünyevi amaçlarını terkedip kendilerini tümüyle Tanrı'ya vermiş, olarak dindarca yaşamış kişiler kutsal olarak adlandırılır. Doğru anlamda, Tanrı tarafından kendi kullanımı için tahsis edilip ayrılarak kutsal kılınmış bir şeyin, dördüncü emirdeki yedinci gün gibi; ve Yeni Ahit'teki seçilmişlerin, dindarlık ruhu ile dolu olduklarında takdis edil- dikleri söylendiği gibi, Tanrı tarafından takdis edildiği söylenir. İnsanların tahsis edişleriyle kutsal kılınan ve sadece onun kamusal hizmetinde kullanılmak üzere Tanrı'ya verilen, tapınaklar, diğer kamusal ibadet evleri ve bunların araç ve gereçleri, rahipleri ve papazları, kurbanlar, adaklar ve ayin eşyalarına MUKADDES de denilir.” Bkz. L, s. 291; LC, s. 277.

⁶⁵² Ayrıca Karş. Agamben, **Dünyevileştirmeler**, çev. Betül Parlak, İstanbul: Mono KL Yayınları, 2011, s. 128-133.

vb) dir. Bu kamusalılık vurgusu, mukaddes olanın kutsal olanla uyumluluğunu ve siyasal olanla bağlantısını göstermesi açısından son derece önemlidir.⁶⁵³ Dolayısıyla, ister bir önceki bölümde ele aldığımız Durkheimci çerçeveden istersek de Hobbes'un kendi açıklamalarında hareket ettiğimizde kutsal anlamında kullanılan farklı sözcükleri birbirine oldukça yakın gördüğünü ileri sürmek mümkündür. Görüldüğü üzere, ister *holy* olarak *Kutsal* isterse de *sacred* olarak *Mukaddes*'ten bahsediyor olalım, Hobbes'un siyasal olanı kuramlaştırması noktasında her iki kavram da birbiriyle uyum içindedir. Hobbes'un kuramında Tanrı'nın oynadığı rol düşünüldüğünde, Kutsal olan için ilk anlamda *sacred* yerine *holy*'nin seçilmiş olması tutarsız da değildir. Burada *sacred* için verilen tanım ve örnekler de *holy*'yle uyumludur. Profandan bahsederek *sacred*'i tanımlaması ise, aslında *Holy*'nin kavramsallaştırılmasının bir devamı olarak okunmalıdır.

Hobbes'un *Leviathan*'da kutsaldan bahsettiği bir diğer *Devleti Zayıflatan ve Çökmesine Yol Açan Şeyler* başlıklı 29.bölümdür. İlham İddiası (*Pretence of Inspiration*) alt başlığında Hobbes, cahil din adamlarının çabalarının neden olduğu bir düşünce olan “inanç ve kutsallığın akıl yoluyla değil, doğaüstü (*supernatural*) ilham ve içe doğma (*infusion*)”⁶⁵⁴ ile edinilebileceği düşüncesine saldırır. Bu düşünce, devletin zayıflamasına yol açan bir düşüncedir çünkü doğaüstü ilhama erişebildiğini iddia eden

⁶⁵³ Hobbes'da siyasal olan bireylerin kendi aralarında yapmış oldukları bir ahitle kurulan topluma karşılık gelir. Bu ahit ile kamusal olan da inşa edilir. Bu kamusal alan modern kapitalist liberal demokrasi kuramlarında tanımlanan sivil bir kamusal alanı düşündürmez. Egemenin sorumluluğunda olan, tüm görüşümleri egemen tarafından biçimlenmiş bir kamusalılığı düşündürür. Bu haliyle kamusal olan da, eğer egemenlik bir kişideyse, kralın barışa dair eylemlerinde ve kralın şahsında somutlaşmış ilişkiler olarak tanımlanabilir. Tam da bu nedenle, kamusal olan ve krala ait olan kutsallık halesiyle donatılmak zorundadır. Çünkü o barış içinde yaşamak isteyen bireyleri temsil eden ve bu şekliyle toplumsallığı inşa eden bir ilişki biçimi olarak yalnızca kutsalsa geçerli olabilir. Sonuç olarak Hobbes'da Siyasal->kamusal->kutsal örtüşmek zorundadır.

Tezimizle uyumlu bir perspektiften değerlendirildiğinde; Hobbes'ta barış içinde yaşamayı ilişkiler ağının tesisi için kutsal ve siyasal arasındaki ilişkinin kurulması kaçınılmazdır. Mesela, bu noktada biyopolitik bir Hobbes yorumu da anlamlı hale getirilebilir: Hobbes'da bireylerin biyolojik yaşamlarının devamlılığı da kutsallaştırılmıştır çünkü bu bireyin vazgeçemeyeceği bir şeydir ve sözleşmenin, kutsal kavramının içeriğine atıfla düşünüldüğünde- en dokunulmaz kısmı da budur. Tam da bu nedenle, bu kutsallık tehdit altına girdiğinde sözleşmenin kutsallığı da ortadan kalkmaktadır.

⁶⁵⁴ L, s. 228; LC, XXIX: 8, s. 212-213.

kişiler, yalnızca egemenin karar vermesi gereken konularda karar vermeye teşebbüs edebilir veya halk onlara böyle bir yetkiyi verme yanılgısına düşebilir. Hobbes için, sıradan bireylerin kişisel⁶⁵⁵ ilham iddiasına dayanan bir siyasal yapı mümkün değildir. İlham ve mucize iddialarının, egemenin kamusalılığı ile özdeşleştirilmiş kutsallığının aksine, alternatif bir kutsallık⁶⁵⁶ (ve böylelikle de alternatif bir siyasallık) sunabileceği iddiasının farkındadır Hobbes. Hobbes bu ifadeleriyle bir yandan, bu “cahil din adamlarının”⁶⁵⁷ devletin çözülmesine yol açabileceği alternatif kutsallık iddialarının önünü kapatmaya çalışırken, diğer yandan kendi oluşturduğu yeni siyaset felsefesinde doğal aklın ilkeleriyle kutsallığın bir arada bulunduğu⁶⁵⁸ şeklindeki temellendirmesini güçlendirmeye çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle, doğal aklın ilkeleriyle kutsallık zorunlu bir zıtlığın içinde değildir. Burada da Hobbes, kutsallık kavramından bahsederken, *holy* ve *sacred* in dışında bir diğer sözcüğe *sanctity*’ye⁶⁵⁹ başvurmuşsa da bu sözcüğün de hem *holy* hem de *sacred*’le uyumlu bir biçimde kullanıldığını görmekteyiz.

4.4.2. Ecclesiastic(al) Olan ve Kilise (Ekklesia-Church)

Yukarıdaki incelememizle, kutsal kavramının Hobbes’ta neden önemli olduğunu onun XXIX. ve XXXV. bölümlerde yapmış olduğu değerlendirmelere baktığımızda net bir biçimde görebiliyoruz. Siyasal, kamusal ve kutsal arasındaki ilişki, Hobbes’un

⁶⁵⁵ Hobbes ayrıca kişisel görüşlerin farklılıklarından doğan vicdan çeşitliliğini de “hatalı vicdan” (*erroneous conscience*) olarak değerlendirir ve bu çeşitliliğin karmaşasından ancak “kamu vicdanıyla” (*public conscience*) çıkabileceğini de belirtir. Doğa durumunda kendi vicdanını izlemekten başka çaresi olmayan insan için devlette durum farklıdır. Artık onun izlemesi gereken yasa “uymaya söz vermiş olduğu kamu vicdanıdır”. Bkz. L, s. 227; LC, XXIX: 7, s. 212.

⁶⁵⁶ L, s. 231; LC, XXIX: 15, s. 215.

⁶⁵⁷ L, s. 228; LC, XXIX: 8, s. 213.

⁶⁵⁸ Ancak anlaşılan o ki; Hobbes; bu ikisinin bir arada bulunamayacağını iddia eden cahil din adamlarını eleştirdiği bu son cümleyi Latince *Leviathan*’a dahil etmeyi uygun görmemiştir. Bu yine de doğa yasalarının tanrısal olduğu ve aynı zamanda da Hobbes’un bunlara kutsallık atfettiği şeklindeki görüşü de ortadan kaldırmaz. Bkz. L, s. 228; LC, XXIX: 9, s. 213.

⁶⁵⁹ 1600’lü yıllar itibarıyla bu sözcüğün kullanımının “inviolability” bozulmazlık, dokunulmazlık gibi bir anlamda kullanıldığını da düşündüğümüzde; Hobbes’un farklı kutsallık düzeylerine ilişkin bir tartışmanın da açılacağı bir zemini inşa ettiği düşünülebilir.

siyasal birliği aynı zamanda eklesiyastik bir birlik (cemaat) olarak görmesiyle birlikte düşünöldüğünde çok daha anlamlı bir hale gelir. Bu minvalde, Hobbes’un eklesiyastik olanı nasıl açıkladığına değinelim. Dolayısıyla şunu söylemeliyiz. Hobbes’un siyasal kuramında kutsalın pozisyonunu anlamak için XXXV. bölümden sonra bakmamız gereken diğer bölüm Kutsal Kitap’ta Kilise Kelimesinin Anlamı (*Of the Signification in Scripture Of the Word CHURCH*)⁶⁶⁰ başlıklı XXXIX. bölümdür.

Bazı sözcüklerin, özellikle de siyasal ve dinsel kavramların oluşturulmasında temel alınan sözcüklerin etimolojik yapıları, o kadar farklı katmanları içinde barındırır ki; onların tanımsal içeriklerini aşan boyutlar sunabilir. *Church* sözcüğü de, bu sözcüklerden biri olarak değerlendirilebilir. Türkçedeki cami⁶⁶¹ sözcüğüne benzer biçimde, Kilise (*Church-Ecclesia*) sözcüğünün de kökeninde de bir araya gelme, toplanma anlamları vardır. Hobbes bölümün başlığında *Church* sözcüğünü kullandıktan hemen sonra parantez içinde *Ecclesia* sözcüğünü kullanır. Özellikle *Rabbin Evi* anlamında kullanılan *kuriake* sözcüğünün örneğın Almancada *Kirche* ve İngilizce’de *Church* olarak kullanılması da *ecclesia* sözcüğüyle yine bağlantılıdır. Buna verilecek bir örnek de, Kral James’in İncil tercümesinde *ecclesia* sözcüğünün çoğunlukla church şeklinde çevrilmesidir. Hobbes’un da burada vurgulamak istediğı, onun ev, *Tanrı’nın evi* biçimindeki anlamındansa *magistranın* konuşmasına katılmak için bir araya gelmiş, fiili bir biçimde toplanmış insanlar; bir cemaat veya yurttaşlar topluluğı⁶⁶² şeklindeki anlamıdır. Fakat anlam yine de sadece fiili bir toplanmanın ötesinde simgesel ve temsili bir toplanmayı ve topluluk olmayı da içermektedir. Hobbes, sözcüğün Kutsal Kitap’ta

⁶⁶⁰ L, s. 324; LC, s. 314.

⁶⁶¹ Güncel Türkçe Sözlük’te “Müslömanların ibadet etmek için toplandıkları yer” şeklinde tanımlanan cami, toplama, toplanma, biraraya gelme anlamlarına gelen cem sözcüğünden türetilmiş bir sözcük olarak karşımıza çıkar. Cami sözcüğünün nadir olarak “toplayan, bir araya getiren, bir arada bulunduran” şeklinde sıfat kullanımı da vardır. Cemaat sözcüğü de yine bu kökten türemiştir. Güncel Türkçe Sözlük’te “Bir imama uyup namaza duran kişiler”, “insan kalabalığı, topluluk”, “bir dinden veya bir soydan olanların topluluğı” şeklinde verilen üç ayrı tanım da yine türediğı sözcüğün kökensel anlamına bağlıdır.

⁶⁶² Aristoteles’in Atinalıların Anayasaları kitabında da yurttaşların bir araya gelmesi şeklinde de bir kullanımı mevcuttur.

bu şekilde kullanıldığına örnek olarak; *Elçilerin İşleri* VIII:3'ü "Saul ise inanlılar topluluğunu kırıp geçirmeye başladı"⁶⁶³, ⁶⁶⁴ verir. 'Hristiyan müminlerden oluşan bir topluluk', 'bir inananlar topluluğu' anlamında kullanıldığı diğer önemli örnek ise *Matta* XVIII:17'dedir: "Bunu Kilise'ye söyle; ve eğer Kilise'yi dinlemeyi ihmal ederse, o sana bir pagan veya bir vergi mültezimi [*publicanus*] gibi olsun."⁶⁶⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere, Kilise *Matta* XVIII:17'deki anlamıyla; yasalar yapma, buyurma, ilan etme veya başka herhangi bir işi yapma kudretine sahip tek bir kişilik⁶⁶⁶ değerlendirilebilir. Tahmin edileceği gibi, Hobbes'un burada yasalar yapma vb. hususları tanıma eklemesinin asıl nedeni, Kilise'nin dünyadaki tüm inançlı Hristiyanlardan oluşan tek bir kişilik; tek bir topluluk olarak sunabilecek bir kavram olarak kullanılmasının önüne geçmektir. Bu yönüyle, Kilise kavramı evrensel olarak dünyadaki tüm Hristiyanları kavrayan bir cemaat şeklinde düşünülemez ve kullanılamaz. En azından Hobbes'a göre, Roma Katolik Kilisesi'nin (Papalığın) iddiasının tersine, Kutsal Kitap'tan çıkarılabilecek böyle bir Kilise tanımı bulunmamaktadır.

Tüm bu değerlendirmelerin ardından Hobbes, Kilise'ye dair bir tanım sunar: "...buyruğu üzerine toplanmaları gereken ve izni olmadıkça toplanmamaları gereken bir egemenin kişiliğinde birleşmiş olan, Hristiyan dinine iman etmiş insanlardan oluşan bir topluluk."⁶⁶⁷ Çünkü Hobbes'a göre, "Hristiyan bir devlet ve bir kilise aynı şeydir".⁶⁶⁸

⁶⁶³ Bkz. kutsalkitap.org; Vulgate: Actus Apostolorum VIII.3: "Saulus vero devastabat **ecclesiam** per domos intrans et trahens viros ac mulieres tradebat in custodiam => But Saul made havock of the **church**, entering in from house to house: and dragging away men and women, committed them to prison."

⁶⁶⁴

⁶⁶⁵ Vulgate: Mattheum XVIII.17: quod si non audierit eos dic ecclesiae si autem et ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus. => And if he will not hear them: tell the church. And if he will not hear the church, let him be to thee as the heathen and publican.

⁶⁶⁶ L, s. 325, LC, XXXIX:4 s. 315-316.

⁶⁶⁷ "...Accompany of men professing Christian religion, united in the person of one sovereign, at whose comand they ought to assemble, and without whose authority they ought not to assemble." Bkz. L. s. 325, LC, s. 316. Hobbes *Leviathan* Appendix III 27'de böylelikle pagan imparatorlar döneminde toplanan Havariler Konsülünü (Council of Apostles) ve Nikea Konsülü'nden önce toplanan tüm Konsüllerin meşru Kilise'ler olmadığını açıkça vurgular. LC, Appendix III:27, s. 545.

⁶⁶⁸ "Zira Hristiyan monarklar kendi halklarının; yani, kendi Kiliselerinin gerçek monarklarıdır; zira Kilise, Hristiyan bir halk ile aynı şeydir." Bkz. L, s. 325; LC, XXXIX:5, s. 316. Karş. L. 418, LC, XLII: 115, s.388

Devlet ve cemaatin bu şekilde birleştirilmesi, Kilise kavramının kutsal kitaptaki tanımlarına uygun olduğu gibi, Hobbes'un *Leviathan*'ın alt başlığında kullanmış olduğu "ecclesiastical" sıfatıyla da uyumludur. Hobbes'un siyasal kuramında, siyasal birlik aynı zamanda dinsel (ecclesiastical) bir birliktir. Bir başka ifadeyle, Hobbes'ta devlet (commonwealth) aynı zamanda Kilise'dir. Çünkü sivil toplumla, dinsel toplum (cemaat) aynı anda ve birbirinden koparılamayacak bir biçimde inşa edilir.

Görüldüğü üzere, Hobbes burada yine bir tür *cuius regio, eius religio* prensibinin savunusunu yapıyor gibidir. Evrensel bir Kilise'nin yokluğunun somut anlamlarından biri, Papa'nın tüm Hristiyanları bağlayan bir yasa koyamayacağı ve onları dünyevi egemenlerine karşı itaatsizliğe⁶⁶⁹ çağıramayacağıdır.⁶⁷⁰ Hiç kimse iki efendiye birden itaat edemez.⁶⁷¹ Evrensel bir Hristiyan cemaatinin yokluğu, dünyada Hristiyanlığı benimseyen siyasal birlikler kadar farklı kilise olabileceği anlamına gelmektedir. Her farklı Kilise'de egemenin uygun gördüğü Kutsal Kitap yorumu geçerli olacak ve her farklı Kilise'de o Kilise'nin egemeninin koyduğu yasalar takip edilecektir.⁶⁷² Bu değerlendirme, Hobbes'un Bellarminus'un Papa'ya tanıdığı yetkileri

⁶⁶⁹ Hobbes'a göre, Hristiyanların egemenlerine karşı itaat yükümlülüğü Kutsal Kitap'ta bulunan *Koloselilere Mektup* III:20-22; *Romalılara Mektup* XIII: 1-6; *Petrus'un Birinci Mektubu* II: 13,14,15 ve *Titus'a Mektup* III:1 ile temellendirilmiştir. Buradaki egemenlere yönelik itaat yükümlülüğü onların kafir egemenler olmalarına rağmen varsa, "Tanrı'nın üzerimizde egemenlik gücü verdiği Hristiyan hükümdarlara daha da fazla itaat etmeliyiz." L, s. 345, LC, XLII:10, s. 337-338.

⁶⁷⁰ Hobbes bu bahsi örneğin XLIV. Bölümde, Kutsal Kitaplar'ın yanlış yorumlanmasına değindiği yerlerde ayrıca işlemiştir. L, 44, s. 422-424; LC, XLIV: 4,5,6, s. 412-414.

⁶⁷¹ "Hiçbir uşak iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edip öbürünü sever, ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı'ya, hem paraya kulluk edemezsiniz." Bkz. *Matta* VI:24, *Luka* XVI:13. Her ne kadar Kutsal Kitap'ta maddi zenginlik (para) bağlamında kullanıldıysa da; Rousseau'nun Hobbes değerlendirmesinde de bu tabir kullanılır.

⁶⁷² Yorumlamaya ilişkin bir tartışmada Hobbes'un egemen ve peygamber arasında kurduğu ilişki de eklenmelidir. Hobbes *Leviathan*'ın XXXVI. bölümündeki ilginç bir pasajla bunun altını çizmiştir. Bu vurguyla Hobbes hem egemenle peygamber arasında bir bağ kurmuş hem de ekümenik iddiaların önünü bir kez daha kapatmaya çalışmıştır. "Zira Hristiyanlar, **Hristiyan egemenlerini** Tanrı'nın peygamberi olarak almazlarsa; ya, kendi rüyalarını, tarafından yönetilmek istedikleri peygamberlik olarak ve kendi kalplerinin urunu da Tanrı'nın ruhu olarak almak; veya yabancı bir kral tarafından yönetilmeye veya, bazen olağanüstü bir talih ve cezasız kalma dışında, iddialarını destekleyecek bir mucize olmaksızın, hükümeti karalayarak, onları isyana sürükleyen; ve böylece, ilahi ve beşeri bütün yasaları tahrip ederek, bütün nizam(*order*), hükümet(*government*) ve cemiyeti(*society*), şiddet ve iç savaşın kaosu ger, döndüren uyrukdaşları tarafından yönetilmeye katlanmak zorundadırlar." Bkz. L, s.304 Not: Latince *Leviathan*'da Hristiyan egemen ifadesi çıkarılmış ve yerine "kral veya egemen meclis" ifadesi tercih

eleştirirken vardığı bir sonuçta somut karşılığını bulur: “Dünyevi ve ruhani iktidar arasındaki bu ayrım, sözlerden ibarettir.”⁶⁷³

Peki, her bir siyasal birim aynı zamanda ayrı bir Hristiyan Kiliseyi (Cemaati) temsil ediyorsa, ruhban sınıfı anlamında Kilise’nin Hobbes’un siyasal kuramındaki yeri nedir? şeklindeki bir soru anlamlı olabilir. İster ulusal düzeyde örgütlenmiş olsun isterse de evrensel bir iddiası olsun, Hobbes’a göre Kilise’nin tek bir yetkisi ve görevi olabilir. O da, İsa’nın mesajını öğretmektir. Ruhbanın, İsa’nın mesajını insanlara duyurmak ve öğretmekten başka bir görevi yoktur. Bu görev de, Hobbes’a göre, doğası gereği asla zorlayıcı bir niteliğe sahip olamaz. Zorlayıcılık yalnızca ve yalnızca egemene özgüdür.

Hobbes için Kilise’nin yetkisinin yalnızca öğretme yetkisiyle⁶⁷⁴ sınırlı olmasının kuramsal bir önemi vardır. Çünkü Kilise’nin yetkisinin bununla sınırlandırılması, Roma Katolik Kilisesi’nin siyasal iddialarına karşı felsefi bir itirazın temelini oluşturur. Bunun içindir ki, Papalığın siyasal iddialarını Kutsal Kitap temelli açıklamalarla savunanlara karşı Hobbes, Kutsal Kitap’tan Kilise’ye dair çıkarılabilecek tek yetkinin⁶⁷⁵ öğretme yetkisi olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu öğretme yetkisine ek olarak; vaaz vermek, vaftiz etmek, günahları bağışlamak ve tutmak, aforoz etmek.⁶⁷⁶

edilmiştir. Burada da Hobbes açıkça Hristiyanların Hristiyan olmayan egemenlere de itaat borcunun olduğunu bir kez daha vurgular. Bkz. LC, XXXVI: 20, 39. dipnot, s. 293.

⁶⁷³ Paragraf şu cümlelerle son bulur: “İktidar, doğrudan bir iktidarla paylaşıldığında nasıl gerçekten ve her açıdan tehlikeli biçimde bölünüyorsa, dolaylı bir iktidarla paylaşıldığında da aynı biçimde bölünür.” Bkz. L, s. 397, LC, XLII:123, s. 392.

⁶⁷⁴ L. s. 343; LC, XLII:5, s. 336.

⁶⁷⁵ Hobbes’a göre bu tek yetki Teslisle temellendirilebilen ve ruhani iktidar (*ecclesiastical power*) Mübarek Kurtarıcı Olan İsa’dan havarilere, havarilerden de Kilise’ye bir öğretme yetkisi olarak aktarılmıştır. Bkz. L, s. 343-345; LC, XLII:5,6,7,9 s. 337. Bu yetkinin kanıtları ise; Mesih’in yetkisinin sınırları (*Leviathan* XLI. ve XLIII. bölümlerde işlenmiştir) Mesih’in cismani hükümdarlara bıraktığı yetkidir.

⁶⁷⁶ Hobbes aforoz etmeyi detaylı bir biçimde ele alır ve cismani iktidarın Hristiyan olmadığı bir yerde aforoz yetkisinin yalnızca bazı “davranışların düzeltilmesi için” kullanılabileceğini belirtir. Bkz. L. s. 370-374. Anlaşılan o ki, aforoz, bu düzeltme yalnızca cismani egemenin olmadığı ancak yönetme yetkisine de sahip bir Kilisenin (cemaatin) olduğu bir yerde ancak mümkündür. Cismani egemenin olduğu yerde, Kilise’nin aforoz hükmü vermesi mümkün değildir; zira Kilise bunu ancak dışsal eylemleri yargılayarak yapabilir, ancak bu yargılama yetkisi de cismani egemene aittir. Bkz. L. 376. (Not: Bu son değerlendirme Latince *Leviathan*’da kendisine yer bulamamıştır Bkz. LC, XLII:29, s. 348

Ruhani iktidarın özünde “iktidar değil ikna vardır”.⁶⁷⁷ Hobbes’a göre; hem Mesih’in krallığı bu dünyada olmadığı⁶⁷⁸ için; hem de havariler “uyruklara krallar gibi değil, kurtlara koyunlar gibi gönderildiği”⁶⁷⁹ için hiçbir biçimde buradan bir yasa yapma ve buna bağlı olarak egemenlik yetkisi türetilemez.⁶⁸⁰

4.4.3. Vicdan Özgürlüğü Meselesi

Siyasal (sivil) toplumla dinsel (*ecclesiastic*) toplumun aynı anda inşa edilmesi; bu toplumda din ve vicdan özgürlüğünün olup olmadığı sorusunu da beraberinde getirir. Bu konuda Hobbes’un görüşü şudur: Vicdan dışarıdan hiç kimsenin müdahale edemeyeceği güçlü bir alandır. O nedenle egemen bireyin vicdanına müdahale edemez. Ancak bu herkesin kendi inandığı dine, inandığı şekilde ibadet edebileceği anlamına da gelmez. Yurttaşlar ancak ve ancak egemenin öngördüğü ve sınırlarını çizdiği kamusal ibadeti yerine getirmekle yükümlüdürler. Kamusal ibadetten farklı bir ibadetin uygulanması, egemen tarafından “doğru” bir biçimde yorumlanmış olan ibadet konusunda ikiliklerin ortaya çıkmasına yol açacak ve bu da (toplumsal barışı) tehdit edecektir.

Devletlerin veya bir Hristiyan uyruğun aforoz edilmesine gelince; ortak bir cemaat ve yargılama yetkisinin ikisinin birlikte olması aforoz için gerekli olduğundan devletlerin aforoz edilmesi mümkün değildir. Ayrıca bu içerik olarak da mümkün değildir: “Aforoz hükmü, aforoz edilen kişiyle birlikte olunmamasını ve hatta onunla yemek bile yenmemesini için bir öğüt içerdiğinden bir egemen hükümdar veya meclis aforoz edilirse, hüküm geçerli değildir.” Bkz. L, s.354. Sonuç olarak Hobbes, aforoz yetkisinin içerik olarak “Kilise havarileri ve babalarının Kurtarıcımız’dan aldıkları yetkinin amacını aşmamalıdır; bu yetki ise, buyurma ve zorlama ile yönetmek değil, insanları gelecek dünyada kurtuluş yolunda öğretmek ve yönlendirmek”ten ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. L, s. 355.

⁶⁷⁷ “In all which there is nothing of power, but of persuasion”. Bu cümle Latince *Leviathan*’da “nothing of command, but only of counsel” (buyruk değil nasihat vardır) biçiminde değiştirilmiştir. Bkz. L, s.362; LC, XLII: 44, s355.

⁶⁷⁸ *Yuhanna* XVIII.36: “İsa, “Benim krallığım bu dünyadan değildir” diye karşılık verdi. “Krallığım bu dünyadan olsaydı, yandaşlarım, Yahudi yetkililere teslim edilmemem için savaşırıldardı. Oysa benim krallığım buradan değildir.”; Vulgate: *respondit Iesus regnum meum non est de mundo hoc si ex hoc mundo esset regnum meum ministri mei decertarent ut non traderer Iudaeis nunc autem meum regnum non est hinc.*

⁶⁷⁹ *Matta* X.12.

⁶⁸⁰ Kutsal Kitap’ın Yasa olmasına dair tartışma ve Kanoniklik tartışması şurada işlenmiştir. Bkz. L, s.360-363; LC, 42:40-43, s. 353.

Hobbes bu konuya Naaman'ın izni üzerinden bir açıklama getirir.⁶⁸¹ Bu izin hem egemenin kurmuş olduğu tek biçimli bir kamusal din olması gerektiğini onaylayan; hem de egemeninin dinini onaylamadığı halde yurttaşların neden kamusal ibadeti⁶⁸² yerine getirmesi gerektiğini gösterir. Aynı zamanda Hobbes vicdandaki inancın egemenin kurallarından da güçlü olduğunu dolayısıyla kurtuluşun içsel inançla⁶⁸³ mümkün olduğunu gösterir ve örnekler. Fakat bu iznin anlaşılabilmesi öncelikli olarak Hobbes'un kamusal ve özel tapınma üzerinden yapmış olduğu ayrımın açıklanmasına bağlıdır.

Hobbes, *Leviathan*'da bu konuyu öncelikle, ikinci kısmı üçüncü kısma bağlayan "Tanrı'nın Doğal Krallığı (Of The Natural Kingdom of the God) isimli XXXI. bölümde ele alır. Hobbes önce zorunlu ve özgür tapınmayı açıklar: "*Zorunlu ve özgür tapınma. (...) kendisine tapınılan tarafından şart koşulduğuna zorunlu: tapanın uygun bulduğu şekilde olduğunda ise özgür. Zorunlu olduğu vakit tapınma, sözler veya vücut hareketleri değil, itaattir.*"⁶⁸⁴ Ardından da, kamusal ve özel tapınma meselesini tanımsal olarak açıklığa kavuşturmak ister:

Kamusal ve özel tapınma. Yine, bir kamusal ve bir özel tapınma vardır. Kamusal tapınma, bir toplumun tek bir kişilik olarak yaptığı tapınmadır. Özel tapınma ise, özel bir kişinin sergilediği tapınmadır. Kamusal tapınma, bütün toplum açısından, serbesttir,

⁶⁸¹ " Ama RAB kulunu bir konuda bağışlasın. Efendim tapınmak için Rimmon Tapınağı'na girip kendisine eşlik etmemi isteyince, tapınakta onunla birlikte yere kapandığımda RAB bu kulunu bağışlasın." Bkz. *Krallar 2* V.18; *Vulgate*: hoc autem solum est de quo depreceris Dominum pro servo tuo quando ingreditur dominus meus templum Remmon ut adoret et illo innitente super manum meam si adoravero in templo Remmon adorante me in eodem loco ut ignoscat mihi Dominus servo tuo pro hac re. King James Version: "In this thing the Lord pardon thy servant, that when my master goeth into the house of Rimmon to worship there, and he leaneth on my hand, and I bow myself in the house of Rimmon: when I bow down myself in the house of Rimmon, the Lord pardon thy servant in this thing."

⁶⁸² Kamusal tapınma ve onun biçimi hakkında: Bkz. L, s. 251- 255; LC, XXXI: 12- 37, s. 238- 242.

⁶⁸³ "Dahili inanç doğası gereği görülemez ve dolayısıyla bütün beşeri muhakemeden bağıstır. *Oysa bundan kaynaklanan sözler ve eylemler, devlete bağlılığımızın ihlalleri olarak, Tanrı ve insan önünde adaletsizliktir." Bkz. L, s. 361; LC, XLII: 43, s. 354. Not: Bu cümle Latince edisyonda yer almamaktadır.

⁶⁸⁴ L, s. 251; LC, XXXI: 10, s. 238.

fakat tek tek insanlar açısından, böyle değildir. Özel tapınma, gizli yapıldığında serbesttir; fakat topluluk önünde ya yasalardan ya da insanların görüşünden gelen bir kısıtlamasız olmaz; ki bu, özgürlüğün doğasına aykırıdır.⁶⁸⁵ (...)

Kamusal tapınma tek biçimlidir. Fakat bir devlet tek bir kişilikten ibaret olduğu için, Tanrı'ya da tek bir tapınma sergilemesi gerekir; onun, özel kişiler tarafından, alenen sergilenmesini buyurduğunda olduğu üzere. Bu, kamusal tapınmadır; özelliği ise, tek biçimli olmasıdır: çünkü farklı insanlar tarafından farklı biçimlerde yapılan hareketlerin kamusal tapınma olduğu söylenemez. Dolayısıyla, özel insanların farklı dinlerinden kaynaklanan çeşitli tapınma şekillerine izin verilirse, herhangi bir kamusal tapınmanın varolduğu veya devletin herhangi bir dine sahip olduğu söylenemez.⁶⁸⁶

Yukarıdaki alıntıdan görüldüğü üzere, kamusal tapınmanın en önemli unsuru devletin cemaatsel (*ecclesiastical*) unsurunu bütünleyecek olan bir kamusal/sivil dine sahip olma⁶⁸⁷ meselesidir. İbadet/tapınma şeklinin kamusal niteliğinin belirlenmesi ve tüm uyrukların kamusal alanda icra edilen ibadette bu şekli takip etmeleri gerektiğine dair zorunluluk, Hobbesçu temsilde birlik ilkesinin bir ifadesidir. Bu yüzden kamusal ibadet tek biçimli olmalıdır. Hal böyleyken, özel tapınmanın gizli yapıldığında serbest olması ne anlama gelmektedir? Buradan çıkarılacak sonuç, egemenin uygun gördüğü tek biçimli kamusal ibadetin dışında, bireylerin kendi özel alanlarında serbestçe kamusal olmayan ibadetler icra edebileceği ve kamusal olarak kabul görmemiş inançları da benimseyebileceğidir. Carl Schmitt, Hobbes'un özel ve kamusal arasında yapmış olduğu ayrımı liberalizme açılan bir kapı olarak yorumlar ve sisteminin en zayıf noktası olarak görür.⁶⁸⁸ Burada; Schmitt'in yorumu, genel olarak cumhuriyetçi düşünceye karşı

⁶⁸⁵ L, s. 251; LC, XXXI: 11, s. 238.

⁶⁸⁶ L, s. 255; LC, XXXI: 37, s. 242.

⁶⁸⁷ Ronal Beiner, Hobbes'u Rousseau ve Machiavelli'yle birlikte sivil din geleneğinin içinde sayar ve ona göre Hobbes'un çözümü Hristiyanlığın Yahudi geleneğiyle birlikte yeniden yorumlanmasıdır. Bkz. Ronald Beiner, **Civil Religion: A Dialogue in the history of Political Philosophy**, New York, NY: Cambridge University Press, 2011, s. 48.

⁶⁸⁸ Bkz. Carl Schmitt, **Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes**, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938, s. 86-87.

mesafeli duran⁶⁸⁹ Hobbes'un, mutlakiyetçi monarşi anlayışından saparak (liberal) çoğulculuğun ve göreliliğin kapısını araladığı şeklinde görülebilir. Ancak Hobbes'un bu ayrımla daha önemli bir kaygısı var gibi görünüyor. Hobbes'un önünde çözmesi gereken çok önemli bir sorun vardı. Bu sorun egemenin Hristiyanlığa aykırı eylemlerde bulunması sonucunda yurttaşların bu duruma karşı nasıl bir tepki vermeleri gerektiği hakkındaki endişeleriydi. Hobbes için bu endişe daha fazla ciddiyet arz ediyordu çünkü siyasal birlik aynı zamanda dinsel birlikti. Tam da bu nedenle, egemenin dinle çelişebilecek eylemleri, o siyasal birliğin dinsel birliğini şüpheyne düşürebilirdi. Uyruklar kendi aralarında, doğa durumundaki kaos ortamından kurtulmak ve barış içinde yaşamak için bir ahit yapmışlardı ve barış içinde yaşamamanın bir anlamı da dinsel açıdan sonsuz kurtuluşa ulaşılabilir⁶⁹⁰ bir ortama kavuşmaktı. Hobbes, *Leviathan*'da dinsel anlamda da barışı sağlayabilmek için⁶⁹¹ bu durumu çözmeliydi. İlk adım, yukarıda da ele alındığı üzere, tek biçimli kamusal ibadetti. Fakat bu yeterli değildi. Bu sorunu çözebilmek için Hobbes'un yapması gereken iki şey daha vardı. Birincisi egemenin dine karşıt olduğu düşünülen eylemlerinde uyruğun bireysel vicdani sorumluluğunun yokluğunu ortaya koymak ve diğeri de bireylerin vicdanlarındaki inancın gücünü göstermekti.

Hobbes bu sorunun çözümü için Kutsal Kitap'a başvurmuştur. Hobbes özel ve kamusal tapınma ikiliğini oluştururken; Kutsal Kitap'tan Suriyeli komutan Naaman'a verilen müsaadeyi⁶⁹² *Krallar* 2:V-19'dan hareketle örnek göstermektedir:

⁶⁸⁹ Quentin Skinner, **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2018.

⁶⁹⁰ Bu konuyla ilgili ayrıca Bkz. Sarah Mortimer, "Christianity and Civil Religion in Hobbes's *Leviathan*", **The Oxford Handbook of Hobbes**, A. P. Martinich, Kinch Hoekstra (ed), Oxford University Press, 2016.

⁶⁹¹ Çünkü dinsel barış siyasal barışın, siyasal anlamdaki barış da dinsel barışın güvencesiydi. Birbirini karşılıklı olarak destekleyen ve güvence altına alan bir yaklaşım vardır. Bu durum, siyasal ve kutsal arasındaki ayrılmaz ilişkinin kaçınılmaz bir sonucuydu. Kutsallar arasındaki ayrım ve derecelendirme farkları, bireysel yorum farklılıklarıyla birleştiğinde kişiler arasındaki uzlaşma kutsallar arasındaki bir mücadeleye dönebilir ve da iç savaş ortamını doğurabilir veya körükleyebilir.

⁶⁹² LC, XLII:11, s.338-39; L, s.345-46.

Naaman'ın görevlileri yanına varıp, "Efendim, peygamber senden daha zor bir şey istemiş olsaydı, yapmaz mıydın?" dediler, "Oysa o sana sadece, 'Yıkan, temizlen' diyor." 14 Bunun üzerine Naaman Tanrı adamının sözü uyarınca gidip Şeria Irmağı'nda yedi kez suya daldı. Teni eski haline döndü, bebek teni gibi tertemiz oldu. 15 Naaman adamlarıyla birlikte Tanrı adamının yanına döndü. Onun önünde durup şöyle dedi: "Şimdi anladım ki, İsrail dışında dünyanın hiçbir yerinde Tanrı yoktur. Lütfen, bu kulunun armağanını kabul et." 16 Elişa, "Hizmetinde olduğum yaşayan RAB'bin adıyla ant içerim ki, hiçbir şey alamam" diye karşılık verdi. Naaman directtiyse de, Elişa almak istemedi. 17 Bunun üzerine Naaman, "Madem armağan istemiyorsun, öyleyse buradan iki katır yükü toprak almama izin ver" dedi, "Çünkü bu kulun artık RAB'bin dışında başka ilahlara yakmalık sunu ve kurban sunmayacaktır. 18 **Ama RAB kulunu bir konuda bağışlasın. Efendim tapınmak için Rimmon Tapınağı'na girip kendisine eşlik etmemi isteyince, tapınakta onunla birlikte yere kapandığımda RAB bu kulunu bağışlasın.**" 19 Elişa ona, "Selametle() git" dedi. ⁶⁹³

Görünen o ki; Naaman artık İsrail'in Tanrısının dışında hiçbir Tanrı olmadığını kabul etmiştir. Ancak onun için bu inancın ⁶⁹⁴ kamusal bir biçimde kendi ülkesinde ifade edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Ancak RAB onu bu konuyla ilgili affetmiştir. Onun vicdanında RAB'be olan inancını muhafaza edeceği ve bunun da kurtuluşu için yeterli olacağı öngörülmüştür. Açık olan şudur ki; Naaman'ın Rimmon Tapınağı'nda uygulayacağı kamusal ibadet hem onun yaşadığı yerdeki barışa (bir başka ifadeyle sözleşmeye) uygun bir harekettir; hem de vicdanında Rabbe olan inancını sürdürmesine engel değildir. Dolayısıyla, Hobbes Hristiyanların egemenin uygun gördüğü ⁶⁹⁵ kamusal ibadetlere uymaları hakkındaki zorunluluk konusunda endişelenmemektedir. Ona göre, tüm Hristiyanlar Rabbin Naaman'a vermiş olduğu izne sahiptir. Ayrıca Naaman'ın bu eylemi onun keyfi bir eylemi değil egemeninin eylemidir. ⁶⁹⁶ Fakat Naaman'a tanınmış olan bu izne karşın; Hobbes'un aşması gereken teolojik bir sorun vardır, o da, Matta

⁶⁹³ Kutsal kitap org çevirisi.

⁶⁹⁴ Bu örneğin kullanılmasını Schmitt Hobbes'ta aşkınlıktan bağımsız olarak, liberalizmin nüvelerinin bulunduğunu iddia etmektedir. Bkz. Schmitt, 1938, s. 86-87. Fischer'ise Schmitt'in Hobbes yorumunda tanıdığı şeklindedir. Bkz. Fischer, Karsten. 'Hobbes, Schmitt, and the paradox of religious liberality', **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, 13: 2, 2010, 399 — 416. Bizim görüşümüz ise, Hobbes'taki bu ayrımın, Rousseau'daki hoşgörüyü de içeren bir "sivil din" kavrayışına zemin hazırladığı şeklindedir.

⁶⁹⁵ Karş. L, 322, LC, XXXVI:20. s. 293.

⁶⁹⁶ "Bu söze şunu diyebiliriz, Naaman gibi bir uyruğun, kendi başına değil, ülkesinin yasaları gereğince yaptığı ve egemenine itaat için yapmaya zorlandığı bir eylem, onun değil, egemeninin eylemidir; ve bu durumda, insanların önünde Mesih'i inkar eden o değil, onun yöneticisi ve ülkesinin kanunudur." LC, XLII: 11, s. 339, L, s. 345-46.

"This we may say: that what so ever a subject, as Naman was ,is compelled to[do]in obedience to his sovereign, and doth it not in order to his own mind, but in order to the law so this country, that action is not his, but his sovereign's; nor is it he that in this case denieth Christ before men, but his governor, and the law of his country." Bkz. LC: XLII:11. s.339

X:26-33'tür. Hobbes doğrudan *Matta* X.33'e atıf yapar: "Her kim beni insanların önünde inkar ederse, ben de onu gökteki Babam huzurunda inkar edeceğim".⁶⁹⁷

Her ne kadar Hobbes ilk önce, bir Müslüman'ın Hristiyan bir egemen tarafından Kilise'deki ayine katılmasını istediğinde, Müslüman'ın meşru egemeninin emrine itaat etmek yerine ölmeyi mi tercih etmesi gerekmektedir diye sorar. Eğer ölmeyi tercih etmelidir diye yanıt veriyorsanız; "o zaman özel kişilerin, doğru veya yanlış, kendi dinlerini savunmak uğruna hükümdarlarına başkaldırmasına müsaade ediyor demektir"⁶⁹⁸ diyerek bu tepkinin *Luka* VI.31'de de ifadesini bulan⁶⁹⁹ doğa yasasına aykırı olduğunu ileri sürer. Ancak Hobbes'un altın kuralla çözüme kavuşturmaya çalıştığı bu sorun, özellikle Manenschiijn'in de belirttiği gibi *Daniel* III'le temel bir zıtlık⁷⁰⁰ içeriyor gibi görünüyor. *Daniel* III, bilindiği üzere, Kral Nabukadnessar'ın 'kamusal' tanrılarına itaat etmeyen Şadrak, Meşak ve Aved-Nego'nun hikayesidir. Fakat Hobbes'un *Daniel* III'ten habersiz olduğunu düşünmek de garip olur. *Daniel* III Hobbes'un egemene itaat vurgusunu es geçiyor olduğu gibi açıkça egemene direnmeyi salık veriyor... Ancak Hobbes'u *Daniel*'den⁷⁰¹ bahsetmese de iki örnek üzerinden kendince aklayan bir şey vardır: O da her iki örnekte de, bahsedilen öznelere vicdanlarında gerçek dini seçiyor olmalarıdır. Ancak anlaşılan o ki, Hobbes'un Kutsal

⁶⁹⁷ *Matta* X.26-33: "Bu yüzden onlardan korkmayın. Çünkü örtülü olup da açığa çıkarılmayacak, gizli olup da bilinmeyecek hiçbir şey yoktur. 27 Size karanlıkta söylediklerimi, siz gün ışığında söyleyin. Kulağınıza fısıldananı, damlardan duyurun. 28 Bedeni öldüren, ama canı öldüremeyenlerden korkmayın. Canı da bedeni de cehennemde mahvedebilen Tanrı'dan korkun. 29 İki serçe bir meteliğe satılmıyor mu? Ama Babanız'ın izni olmadan bunlardan bir teki bile yere düşmez. 30 Size gelince, başınızdaki bütün saçlar bile sayılıdır. 31 Onun için korkmayın, siz birçok serçeden daha değerlisiniz. 32 "İnsanların önünde beni açıkça kabul eden herkesi, ben de göklerdeki Babam'ın önünde açıkça kabul edeceğim. 33 İnsanların önünde beni inkâr eden, ben de göklerdeki Babam'ın önünde inkâr edeceğim." Bkz. KutsalKitap.org

Vulgate: *Mattheum* 10:28: et nolite timere eos qui occidunt corpus **animam** autem non possunt occidere sed potius eum timete qui potest et **animam** et corpus perdere in gehennam.

⁶⁹⁸ L, s. 346; LC, XLII:11, s. 339.

⁶⁹⁹ *Luka* VI.31. "İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın." Ayrıca, *Matta* V.12, *Matta* V. 38-48. Not: Detayları daha önceki dipnotlarda işlenmişti.

⁷⁰⁰ Manenschiijn, çok daha sert bir ifadeyle Hobbes'un Kutsal Kitap malzemesine siyasal ve antropolojik katılığının deli gömleğini giydirmeye çalıştığını söyler. Bkz. Manenschiijn, s. 54.

⁷⁰¹ Hobbes'un Kutsal Kitap'tan seçimlerine yönelik savunusu, onların içinden çelişkili olmayanları ve son derece açık olanları seçtiğine yöneliktir. L, s. 415; LC, XLIII: 24, s. 410.

Kitap'ı yorumlama tekniği⁷⁰², daha çok doğa yasası odaklı gibi görünüyor. Bir başka ifadeyle, Hobbes'un Kutsal Kitap'ta birbiriyle çelişiyor gibi görünen kısımlarla girdiği mücadelede ona yardımcı olan yöntem şu olabilir: Hobbes, tercihlerini doğa yasasının göstermiş olduğu barışı izleme ve buna bağlı olarak altın kural öğüdü kapsamındaki akıl yürütmelere dayanarak gerçekleştirmektedir.

4.5. That Jesus is the Christ: *Leviathan*'da Siyasal ve Kutsal'ın Amentüsü

Uğrunda ölünecek ve saygıdeğer bir ada layık olan tek bir inanç vardır: *İsa Mesih'tir*; yani, bizi günahattan kurtarmış olan ve geri dönerek görkemli krallığında bize kurtuluş ve ebedi hayat verecek olandır.⁷⁰³

Hobbes için *İsa Mesih'tir* (*That Jesus is the Christ*) akidesi, Hristiyanlığın özüne dair bir formülasyonu içerir. Hobbes bu akideyle doğrudan doğruya teolojik-politik probleme dair bir yanıt vermeyi amaçlıyordu. Bu yanıt tahmin edileceği üzere siyasal ve kutsal arasında kurulan ilişkiyi somutlaştırarak hem kurmayı hem de yeniden üretmeyi hedefleyen bir yanıtı. Bu akide; Teolojik-politik probleme bir yanıt olarak ele alındığından, iyi yaşamın imkanlarını özünde sorunsallaştırmaktaydı ve bu çerçevede de iman ve kurtuluş⁷⁰⁴ sorunuyla da doğrudan ilgiliydi. Hobbes *Leviathan*'da bu meseleyi özel olarak derinlemesine incelemişti. Hobbes Hristiyanlığa dair teolojik kaidelerin türetilebileceği⁷⁰⁵ bir temel prensip arıyordu. Bu temel prensip üzerinden diğer kaideler

⁷⁰² Hobbes, XLIII. Bölümün sonunda kendi yorumlama tekniğine ilişkin de açıklamada bulunur. Bkz. L, s. 414-415; LC, XLIII: 24, s. 410.

⁷⁰³ L, s. 347; LC, s. 42:13, s. 340.

⁷⁰⁴ Daha öncesinde Hobbes'un *Leviathan*'da sivil duruma geçişin bireyin ebedi kurtuluşunu da gerçekleştirmeyi hedef aldığından bahsetmiştik. Özellikle Strauss'u temel aldığımız teolojik-politik problem ekseninde düşünüldüğünde; herhangi bir siyasal örgütlenme biçiminin kurtuluş konusuna kayıtsız kalması düşünülemez. İnsan nasıl yaşamalıdır sorusu; doğru, adil, hakiki bir yaşama dair üretmiş olduğu önermelerle, o kültürel-dinsel evrenin anlam dünyasına uygun bir biçimde kurtuluş sorununa değinmekte ve çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır.

⁷⁰⁵ “Eğer cismani egemen bir Hristiyan ise, İsa Mesih'tir akidesine veya kurtuluş için gereken bütün inanç olan bu akidede mündemiç veya akıl yürütme yoluyla ondan türetilen bütün diğer akidelere inanılmasına müsaade eder.” Bkz. L, s. 411-413, ; LC, XLIII: 22, s. 409. Latince *Leviathan*'da “Hristiyan bir kralın, kimseyi İsa Mesih'tir akidesini inkar etmeye zorlamaz” şeklinde cümle değiştirilmiştir.

temellendirilebilmeliydi.⁷⁰⁶ Hobbes'un *Leviathan*'da öne sürdüğü çözüm İsa Mesih'tir akidesiydi.⁷⁰⁷ Çünkü ona göre, sıradan bireyler açısından bu önerme hem imanı ve itaati hem de ebedi kurtuluşu⁷⁰⁸ güvence altına alabiliyordu. Aynı zamanda, açıklığa kavuşturulması gereken ve Kutsal Kitabın yorumlanmasına dayanan hususlarda da çözümün ilk temel adımını oluşturuyordu. Hobbes bu bağlamda *That Jesus is the Christ* akidesini Hristiyanlığın temel aksiyomu olarak konumlandırmaya çalışıyordu. Hobbes bunun için yine Kutsal Kitap'tan hareket etmekteydi: "Çünkü hiç kimse atılan temelden, yani İsa Mesih'ten başka bir temel atamaz."⁷⁰⁹ *Leviathan*'da Hobbes açıkça İsa Mesih'tir ikrarının diğer tüm akidelerin de temeli⁷¹⁰ olduğunu ve bu bağlamda diğer gerekli akidelerin de bu ikrardan doğru bir biçimde türetilebileceğini⁷¹¹ belirtecektir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, kurtuluş için gerekli olan iman ve itaat İsa Mesih'tir önermesine mündemiçtir.

Konunun teslisle⁷¹² ilgili boyutunu şimdilik bir kenara bırakıp, öncelikli olarak şehitlik üzerinden ele almak daha uygun görünüyor. Çünkü Hobbes'a göre, İsa Mesih'tir önermesi şehadete dair bir içerime de sahiptir. Ancak şehitlik kavramının anlaşılması, Hobbes için, havarilerin özel olarak görevlendirilmesiyle diğer Hristiyanların misyonları arasındaki bir ayrışmaya dayanmaktadır. Buna göre, havarilerin şehadet

⁷⁰⁶ "Özet olarak, *İsa Mesih*'tir şeklindeki bu temel ilkeye inanan bir kimse, bu temel ilkeden doğru bir biçimde türetildiğini gördüğü herşeye açıkça ve onun sonucu olan herşeye de zımnen inanır..." Bkz. L, s. 412; LC, s. XLIII: 18, s. 406-7.

⁷⁰⁷ "Hristiyan inancının tek gerekli akidesi; *Unum necessarium*, yani Kutsal Kitab'ın kurtuluş için gerekli kıldığı tek iman akidesi şudur: İSA MESİH'TİR." Bkz. L, s. 407; L XLIII: 11, s. 402.

⁷⁰⁸ L, s. 347, 403-4, 410, 446; LC, XLIII: 3, s. 398, XLIII:16, s. 405.

⁷⁰⁹ Bkz. *Korintoslara Mektup* III.11; Vulgate: Epistula ad Corinthios 1, III: 11. fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est qui est Christus Iesus.

⁷¹⁰ L, s. 410; LC, XLIII:16, s. 405.

⁷¹¹ L, 412; LC, XLIII:18, s. 406.

⁷¹² Hobbes'un teslis anlayışının teolojisindeki ayırt edici bir nokta olduğu birçok yerde tartışılmıştır: Arash Abizadeh, "Hobbes's Conventionalist Theology, The Trinity, And God As An Artificial Person By Fiction", *The Historical Journal*, C. 60, S. 4, 2017, ss. 915-41; Andrés Jiménez Colodrero, "Theology and Politics in Thomas Hobbes's Trinitarian Theory", *Hobbes Studies*, C. 24, S. 1, 2011, ss. 62-77, doi:10.1163/187502511X563844; Jonathan J. Edwards, "Calvin and Hobbes: Trinity, Authority, and Community", *Philosophy & Rhetoric*, C. 42, S. 2, 2009, ss. 115-33; George Wright, "Hobbes and the Economic Trinity", *British Journal for the History of Philosophy*, C. 7, S. 3, 1999, ss. 397-428.

ettikleri şey “İsa Mesih’in kıyam edilmesine tanıklık etmeleri”⁷¹³ ve bu bağlamda da onlar gerçek şehitlerdi. Aslında burada Hobbes’u ilgilendiren, bu birincil şehitlerin pagan egemenlere itaat etmemesinden hareketle üretilmeye çalışılan bir tür direnme hakkı düşüncesinin önünün alınması gerekliliği idi. Eğer birincil şehitler pagan idarecilere itaat etmemişlerse, buradan meşru cismani egemenlere itaat görevini ortadan kaldırmaya hizmet eden teolojik bir gerekçe üretilebilirdi. Hobbes şehitlik kavramını ele alarak, bunun mümkün olmadığını altını bir kez daha çizmektedir. Diğer şehitler ise ancak “ikincil şehitler” olarak “Mesih’in şahitlerinin şehitleridirler sadece”.⁷¹⁴ Dolayısıyla, ölüme mahkûm edilen Hristiyanlar arasında böyle bir ayrıma gidildiğinde; kendilerine ayırt edici bir görev⁷¹⁵ verilmeyenlerin görevinin iman ve itaat etmek olduğu sonucuna varmaktadır Hobbes. Buna göre, ikinci tür şehitliğin cismani devletin yasalarına ve otoritesine karşı gelmeyi gerektiren bir temellendirmeye kavuşturulması mümkün görünmemektedir. Sonuç itibarıyla, *İsa Mesih*’tir akidesi içerdiği şahadetlik unsuruyla da, cismani egemenin yasalarına uymayı salık vermektedir.

Hobbes buna ilişkin bir örnek daha verir. Ona göre genel olarak dinin kapsamında yer alan, iman ve itaat özel olarak da Hristiyanlığın takipçilerine bunu zor bir biçimde değil, “kolaylıkla” sunmaktadır. Hobbes’un burada zorluktan öncelikli olarak kastettiği şey aslında; “Tanrı’ya ve insana aynı anda itaat etmenin zorluğudur.”⁷¹⁶ Kuşku yok ki, Hobbes’a göre bu zorluğun kaynağında kendilerine gelen buyruğun “Tanrı’dan mı yoksa Tanrı’nın adını kendi özel amaçları için istismar eden bir kimseden mi geldiğini bilmezler”.⁷¹⁷ Burada Hobbes’un *Leviathan*’da bir kez daha din meselesini

⁷¹³ L, s. 346; LC, XLII: 12, s. 340.

⁷¹⁴ L, s. 347; LC, XLII: 12, s. 340

⁷¹⁵ Hobbes’a göre onlar Matta X:16’daki gibi kurtların arasına koyunlar gibi gönderilenlerdi... Diğer koyunların arasına koyun gibi gönderilenler değillerdi. Bkz. L, s. 347; LC, XLII:14, s. 341.

⁷¹⁶ L, s. 403; LC, XLIII:1, s. 397; Ayrıca Karş: *Luka* XVI.13.

⁷¹⁷ L, s. 403; LC, XLIII:1, s. 397.

epistemolojik bir çerçeveden aldığını görürüz.⁷¹⁸ Bu epistemolojik meselesinin yol açacağı zorluğu da Hobbes bir başka kolaylıkla çözmek istemektedir. Bir başka ifadeyle, dinin özü onun prensiplerinin ve öğretisinin zorluğunda değil kolaylığında (*easiness*) aranmalıdır.⁷¹⁹ Kutsal Kitap'tan kurtuluşun zorluğu değil, kolaylığı çıkarsanmalıdır:

“(…) Zira günümüzde öğretilen ve büyük kısmı tartışmalı olan Hristiyan inancıyla ilgili bütün öğretilerin içtenlikle kabul edilmesi kurtuluş için gerekli olsaydı, dünyada bir Hristiyan olmak kadar zor bir iş olamazdı. Çarmıhtaki hırsız, nedamet getirdiği halde, Efendimiz, krallığına sahip olduğunda beni hatırla demekle affedilemezdi.”⁷²⁰

Buradan çıkarılacak sonuç Hobbes'un *İsa Mesih*'tir akidesiyle, hem iman ve itaati hem de kurtuluşu mümkün kılan bir Hristiyanlık anlayışının özüne ulaşmaktır. Bu sayede, inananlar iki efendiye kulluk etme zahmetinden kurtulacaklar ve onları barıştan uzaklaştıran ve siyasal birliklerine nifak sokarak onları iç savaşa sürükleyen eylemlerden kaçınacaklardı. Ayrıca, Naaman'a verilen izne ek olarak, iyi hırsız⁷²¹ olan Dimas hakkındaki bu değiniyle birlikte Hobbes kurtuluşun kolaylığını ve kamusal uyumun önemini -İsa Mesih'tir akidesiyle birlikte- bir kez daha ön plana çıkartmış oluyordu.

Diğer taraftan, bu akide sivil ve eklesiyastik bir birlik olan tüm siyasal birliğin de temelinde yer alacaktı. Çünkü o aynı zamanda doğa yasasını da içerebilen bir potansiyeli haizdi. *Leviathan*'da ele alındığı diğer biçimler de düşünüldüğünde, *That Jesus is the Christ*, teolojik içerimleri saklı kalmak kaidesiyle, Durkheimcı anlamda ilke

⁷¹⁸ 4.2. *Leviathan*'da Din başlığında bu husus incelenmişti.

⁷¹⁹ L, 408; LC, XLIII: 14, s. 403.

⁷²⁰ L, 408; LC, XLIII: 14, s. 403.

⁷²¹ Luka 23:39 vd “Çarmıhta asılı duran suçlulardan biri O'na, «Sen Mesih değil misin? Haydi, kendini de bizi de kurtar!» diye küfür etti. 40Ne var ki, öbür suçlu onu azarladı. «Sende Tanrı korkusu da mı yok?» diye karşılık verdi. «Sen de aynı cezayı çekiyorsun. 41Nitekim biz haklı olarak cezalandırılıyor, yaptıklarımızın karşılığını alıyoruz. Oysa bu adam hiçbir kötülük yapmamıştır.» 42Sonra, «Ey İsa, kendi egemenliğine girdiğinde beni an» dedi. 43İsa ona, «Sana doğrusunu söyleyeyim, sen bugün benimle cennette olacaksın» dedi.” Kutsal-kitap.net çevirisi.

ile toplum arasında kurulan bağlantıyı da somutlaştıran bir siyasal ilkeye dönüşür ki; bu da tezin ana sorunsalında öne sürülmüş olan Schmitt'in argümanı ile örtüşen bir değerlendirmeyi mümkün kılar. Anımsanacağı üzere, Schmitt'in *That Jesus is the Christ* akidesi hakkındaki görüşü, Hobbes'ta hem aşkınlığa açılan bir kapıyla ilgiliydi hem de bu akidenin başka bir şeyle değiştirilip değiştirilemeyeceği üzerineydi. Bu incelememizle göstermiş olduk ki; bu akide aşkınlığa açılan bir kapı olarak Hobbes'un modern devlet kuramının kutsal olanla bağlantısını net bir biçimde ortaya koymaktadır. İkinci hususa gelinecek olursa, *That Jesus is the Christ* yerine bir başka önermenin kullanılabilmesi de mümkündür. Hobbes genelde devletin, özel olarak da Hristiyan bir siyasal birliğin *eklesiyastik* yönünü (dini-cemaatsel birliğini) temellendirmek için detaylı bir teolojik incelemeyle bu formülasyona ulaşmıştı. Bir başka din temelinde bu inceleme yapılmış olsaydı; bir başka akideyle kutsal-siyasal arasındaki ilişki tesis edilecekti. Eğer din temelinde veya Hobbesçu anlamıyla kral-devlet temelinde değil de; ulus-devlet temelinde bir formülasyona gidilseydi, başka bir önerme tercih edilecek ve bu önermenin kutsallığının temellendirilmesi kaçınılmaz olacaktı. Bugün milliyetçilikleri temel alan tüm modern devletlerde siyasal ve kutsal ilişkisinin tesis edildiği⁷²² görülmektedir.

Durkheim'ın tezleri doğrultusunda konuya sosyolojik açıdan yaklaşıldığında da durum değişmemektedir. İnsan haklarının temel prensiplerini merkezine alan ulus-devletlerde de, milliyetçilik unsurunun yanına aynı zamanda haklar unsuru eklenmektedir. Durkheimcı perspektif bağlamında Hobbes'un *İsa Mesih'tir* akidesi, *İlkel Biçimler*'deki "Totemik İlke Klanın Kendisidir" (*Le Principe totemique est la clan*) ifadesinin somut karşılığı olmaktadır. Bu bağlamda, *İsa Mesih'tir* akidesiyle

⁷²² Genel olarak çağdaş anayasaların başlangıç metinleri buna örnek gösterilebilir.

Hobbes, *Leviathan*'ın siyasal-dinsel birliğini temsil eden ve teolojik-politik probleme de yanıt verebilen bir formölasyonu mümkün kılmıştır.



SONUÇ

“Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir.”⁷²³

Karl Marx

“Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır.”⁷²⁴

Ludwig Wittgenstein

Sosyologlar siyasal araçlarla yapılan kurumsal düzenlemelerle kurumsal ve siyasal bir sekülerleşmenin gerçekleştiğine dair bulguları güçlü bir biçimde ileri sürmüşlerse de, bireysel dindarlığın büründüğü yeni biçimleri anlamlandırma konusunda tereddütte kalmışlar ve daha fazla ampirik çalışma gerekliliğiyle ivedi sonuçlara varmak istememişlerdir. Aradan geçen sürede yapılan çok sayıda nitelikli çalışmayla birlikte, bu konuya ilişkin kavrayışımız derinleşmiş ve bazı ara sonuçlara ulaşılmıştır. Ancak dünyadaki hızlı değişim ve dönüşüm süreçlerinin varlığı nihai sonuçlara varmak konusunda büyük bir engel teşkil etmeye devam etmektedir. Her ne kadar, sadece Batıyla sınırlı kalmayacak bir biçimde XXI. yüzyılın dünyasında dinin bireysel ve toplumsal yönlerini anlamak; en önemli insan haklarından biri olduğu kabul edilen din özgürlüğünün hayata geçirilmesini gerçekleştirebilmek bakımından oldukça önemli görünmektedir.

Bireysel ve toplumsal dinsel inançların görünür hale geldiği anların, seküler ve sivil kamusal yaşamın demokratik inşasında yol açtığı çeşitli meydan okumaları günümüz çağdaş liberal demokrasilerinin sürdürülmesi açısından anlamlı hale getirmenin bir yolu da, aslında modern siyasal düşünceyle oldukça sıkı bir birliktelik

⁷²³ Marx-Engels, **Werke**, Band 3, Dietz Verlag Berlin, [1845] 1969, 5ff; Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2013. s.17.

⁷²⁴ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**: = Philosophische Untersuchungen, çev. G. E. M. Anscombe, 2nd ed., Cambridge, Mass: Blackwell, 1998, 124, s. 49.

içinde olan laiklik ve sekülerlik gibi kavramlar hakkındaki bilgimizi sürekli olarak sorgulamaktır.⁷²⁵

Bir kavram, bir akım ve bir tutum olarak sekülerliğin; siyasal düşünce ve diğer bilimlerdeki pozitif etkisi, Batı dünyasında kazandığı anlam ve somutlaştırdığı kazanımlara baktığımızda hiçbir biçimde hafife alınamaz. Fakat bu hafife almama hali ve onun değerini koruma konusundaki hassasiyet; sekülerliğin özellikle de felsefi ve bilimsel açıdan düşünme ve kavram tarzlarındaki etkisini sorgulamayı entelektüel bir uğraş olmaktan çıkarmaz. Bir başka ifadeyle, sekülerliğin modern siyasal düşünce açısından dogmatlaştırılmasının kendisi, sekülerliğin neredeyse kendisinin karşıtı bir noktaya savrulmasına dahi sebebiyet verilebilir. Bu nedenle bir kavram, bir akım ve bir tutum olarak sekülerliğin modern siyaset felsefesindeki anlamı sorgulanmaya açık olmalıdır.

Modern siyasal kuram seküler bir temel üzerine inşa edilmiştir. Fakat bu seküler temel, modern siyasal kuramın kutsallıklardan ve aşkınlaştırmalardan kurtuluşunu mümkün kılan bir temel olmaktan ziyade, yeni kutsalların siyasal inşasını beraberinde getirmiştir. Siyasalın kutsalla içiçeliği ve ayrıştırılamazlığının en somut göstergesi, hem modern veya pre-modern siyasal düşüncede, hem de siyasal düzene ilişkin olgusal meselelerde, hep dinsel ve siyasal arasındaki ilişkinin konumlandırılması sorununun gündemde oluşudur. Bu gündemde oluş, seküler siyasal kuramın içinde ne dini - tereddütsüz bir biçimde- kutsalla örtüştürmenin ne de siyasal profanlıkla sınırlandıran bir anlayışın sonucudur. Bu gündemin kendisi, bir toplumsal düzen kurma-oluşturma, biçimsiz kalabalıkları bir ilkenin etrafında birleşmiş yurttaşlara dönüştürme, ‘iyi bir

⁷²⁵ Ancak felsefi düzeyde dahi olsa, bu sorgulama işlemi hem kolay bir iş olmadığı gibi, çoğu zaman da bu netameli işe soyunan entelektüeller ve bilim insanları için tehlikeli de olmuştur. Üstelik bu sorgulama girişiminde bulunanların karşılaştığı sorunlar, modern siyasal düşüncenin de etkisiyle inşa edilmiş, modern liberal siyasal kurumlara ve demokratik rejimlere sahip toplumlarda ortaya çıktığı gibi, modernleşme çabası içinde olan henüz gelişmiş bir demokrasi inşa etmeyi başaramamış toplumlarda da yaşanmıştır.

yaşama' yönelmeyi mümkün kılan normların belirlenmesinde ve bu normlara göre yaşamın sürdürülmesinde her daim dolaysız bir biçimde ortaya çıkar. Bu durum -bizim bu çalışmada çerçevesini çizmeye çalıştığımız haliyle- teolojik-politik açmazı, siyasal düşüncenin merkezine yerleştirir. Hangi ilke veya ilkelerin kutsallaştırılacağına dair kabullerle, bu ilkelere referansla yapılan normlar ve yasaların uygulanması ve sürdürülmesine dair tartışma bir siyasal iktidar sorunu olarak karşımızdadır. Dolayısıyla, siyasal ve/ya dinsel dünyaya atfedilen en büyük yücelikler, aşkınlıklar ve kutsallar, dokunulmazlıklarıyla gündelik siyasal/toplumsal/dinsel sorunlardan ne kadar uzağa konumlandırılırsalar da; kendilerinden dolayımlanan norm ve düzenlemeler aracılığıyla sürekli olarak gündelik sorunların kendilerinde mütemadiyen görünür hale gelirler. DolayımLANMA ilişkisine dayanan bu kaçınılmaz görünürlük, siyasal ontolojiyi yalnızca siyasal iktidarın kuruluşu tartışmalarına değil aynı zamanda iktidarın 'meşru bir biçimde' sürdürülmesi tartışmalarına da içkin hale getirir.

Dolayısıyla sorun yalnızca dinsel ve siyasal arasında kategorik ayrımlara gidilmeyen dönemselleştirmeler ile Seküler Çağ arasına konan mesafelerle -hatta sonrasında da Seküler Çağ ile Post-Seküler çağ arasında konan ayrıştırma çabalarıyla çözüme kavuşturulamaz. Seküler Çağ'a atfedilen değerlerin krizi hem çıktığı ve geliştiği coğrafyalarda, hem de küresel bir biçimde karşılaştığı sorunlarla ilişkilendirildiğinde; kültürel göreceliliğe savrulmuş analizlerle baş başa kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Nitekim tam da kültürel farklılıklarının etkisini yok saymayan ve fakat her olgunun biricikliğini bilimsel incelemenin tek nihai sonucu haline getirmeyen bir perspektifi, din ve siyaset arasındaki ilişkileri sorunsallaştıran çalışmalarda öne çıkarmak gerekmektedir. Bunun için yapılması gereken, kutsal olanı merkeze alan bir anlayışı incelikleriyle inşa etmek ve bilimsel nesneleştirme girişimlerinde uygulamaktır. Çağdaş siyasal düşüncenin güncel sorunlarının

çerçevesi, gösterilmesi ve olası çözüm önerilerinin geliştirilmesi bununla mümkündür. Bu düşüncenin güncel sorunları olarak gösterilen, liberal demokrasilerin krizi, insan hakları ihlalleri, milliyetçi izolasyon ile küreselleşme arasındaki gerilimler, egemenlik tartışmaları, çevre ve iklim sorunları, hayvan hakları, yerel yönetim uygulamalarının güçlendirilmesi, katılımcı bir sivil toplum ve kamusal kültürün inşası gibi sorunların her biri; toplumların neleri kutsallaştırdığına ve kutsallaştırdığı ilkelerden türetilen uygulamalarla kurdukları ilişkilerin türlerine ve içeriklerine bağlıdır. Bu nedenle, toplumların sorunlarını tespit etme ve çözümlemeye dönük sorular teolojik-politik problemin kapsamındadır.

Burada teolojik-politik problemin oluşturulma biçimine eleştiriler gelebileceği gibi, onun son derece geniş olan içeriğine de itirazlar yöneltilebilir. Bu genişlik onu spesifik bir açıklayıcılıktan uzaklaştırmakta ve her kapıyı açan bir anahtar gibi sunmaktadır. Ancak bu tıpkı Leo Strauss'taki gibi -genişlik riski göze alınarak- yine de bir odak noktası biçiminde düşünülebilir. Teolojik-politik problem iki önemli husus kapsamında değerlendirilebilir. Bunların birincisi, Yasanın kutsallığıyla, yasadan dolayımlanan normlarla oluşturulmuş düzenin iyileştirilmesine yönelik düşüncelerin birbiriyle uyumsuzluğunu göstermesidir. Bu bir çıkmazı işaretlemektedir. İkincisi ise bu çıkmaza rağmen, 'insan nasıl yaşamalıdır?' sorusuna odaklanarak ortaya konan incelemeleri konu edinmesidir. Çünkü bu çözümsüz bir sorunu da işaretliyor olsa, bu sorundan ve bu sorunla mücadeleden kaçılmaz. Bu iki temel husus kapsamında değerlendirildiğinde; teolojik-politik problem, bir hakikat sunmak iddiasından çok, bu çıkmazın bilincinde olarak hakikate dair sorunun olası yanıtlanma alanlarını düşünme girişimi olarak ele alınmalıdır. Bu tezde, teolojik-politik problemin bir yöntem olarak siyasal teolojiyle birlikte değerlendirilmesi de, bu çerçevede anlamsal karşılığını bulur. Siyasal teoloji, kutsal ve siyasal arasındaki ilişkiyi merkeze alan yöntemsel bir

yaklaşımı ifade ederken; teolojik-politik problem bu yaklaşımın temel soru(n)larını düşünme ve yanıtlama girişimlerine karşılık gelmektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere; siyasal teoloji ve diğer terimsel modları, ne dinin siyasal bir açıdan ele alınıp araçsallaştırılması ne de siyasalın dinsel açıdan temellendirilmesi veya açıklanmasıdır. Nihayet, siyasal teoloji, siyasal ya da dinsel düşüncelerin nitelendirilmesine yönelik bir kavramsallaştırma değildir. Bu çerçevede siyasal teoloji özel olarak dinsel ve siyasal arasındaki ilişkileri sorunsallaştırma bağlamında değerlendirilmek istenirse; o zaman da siyasal ve dinsel arasındaki ayrışma ve içiçe geçmeleri kutsal merkezli düşünme ve incelemeye dair yöntemsel bir yaklaşıma karşılık gelebilecektir.

XVII. yüzyılın Hobbes'u da siyasalın kutsal olanla iç içeliğini ve ayrıştırılamazlığını fark etmişti ve meşhur *Leviathan*'ını bu farkındalığın üzerine kurmuştu. Spinoza'ninki kadar olmamakla birlikte, Tanrı Hobbes'un düşüncesinde önemli bir yer teşkil ediyordu. Hobbes'a göre, bireyleri sefil bir yaşama sürükleyen iç savaşların engellenmesi Adalet, Barış gibi bir yüce idealin siyasal ve dinsel bir hakikat olarak ortaya konmasıyla mümkün değildir. Yalnızca onun bir koruyucusunun olmasıyla ve diğer herkesin de onun böyle bir yetkisinin olduğunu kabul etmesiyle mümkündür. Hobbes yeni bir siyaset felsefesi kurduğunun bilincindeydi ve bu nedenle de bu felsefenin kutsallarını inşa etmesi gerekiyordu. Bunun için doğa yasalarına başvuracaktı. Çünkü bu yeni kutsallar, yeni modern dünyaya uygun düşecek şekilde; aklın (*reason*) ve vahyin (*revelation*) de bir sentezini sunmalıydı. Bu bağlamda; Hobbes'un siyaset felsefesinde inşa edilen ilk kutsal bireyin çıplak hayatıydı. Bir uyruk olarak bireyin barış içinde yaşamını sürmesi (bu çıplak hayattan biraz fazlasını içeren bir iyi yaşam öngörüsüydü aynı zamanda) tümüyle kendi *conatus*'undan kaynaklanan her şey üzerindeki haktan vazgeçmesine dayalıydı. Bu vazgeçiş ve feragatin kapsamadığı tek şey ise bireyin biyolojik varoluşuydu. Bu biyolojik varoluş, hiçbir

biçimde ne bir vazgeçişin ne bir hak devrinin ne de bir sözleşmenin konusu olamazdı. Biyolojik varoluşunun devamlılığı için, iyi bir yaşamla ilişkilendirilebilen tüm değer ve unsurları ikincilleştirebilen ve feda edebilen bir birey kurgusu artık siyasal düşüncenin kurucu unsuruydu... Bu biyolojik varoluşuyla siyasal varoluşu o kadar üst üste bindirilmiş bireydi ki; kamusal vicdan ve egemeninin eylemi söz konusu olduğunda yaşamını sadece ve sadece kendi vicdanında (bilincinde) sürdürebilmeliydi. Modern devletin mutlak iktidarına boyun eğmesinin tek geçerli nedeni olan ve aynı zamanda modern devletin egemenliğini ontolojik açıdan kurulmasını aynı anda mümkün şey çıplak hayatının⁷²⁶ kutsallığının merkeze alındığı bir ‘bir’ey düşüncesiydi.

Bu ‘kutsal’ birey anlayışının üzerine inşa edilen ikinci kutsallık, ahit ve bu ahitle birlikte inşası gerçekleşebilen ölümlü Tanrı’nın kendisi yani Devlet... Devletin kutsallığı bireyin çıplak hayatının özelliğinin (*private*) karşısında kamusal kutsallığının inşasına dayalıdır. Bunu kutsal ve profan dikotomisi çerçevesinde değerlendirirsek siyasal yaşamın imkanı, ölçüsü tümüyle tikel ve keyfi olan (*arbitrary*) bireysel haz, tutku ve kanılara değil; ancak ve ancak kamusal alanların, kamusal yararın oluşturulmasıyla temellendirilebilir. Devletin varlık nedeni, onun kendi amacında değil kamusal amacında bulunabileceğine göre; Hobbes’un devletine kutsallığını veren şey de onun kamusal varoluşudur. Tam da bu nedenle, krala/monarka ait olan kutsal olana tekabül eder (L, XXXV). Bir başka ifadeyle, *Leviathan*’ın kutsallığı, görelî olandan ve bireysel olandan azadeliğinden; -ve aynı anlama gelecek şekilde söylenecek olursa kamusal kutsallığından- kaynaklanır. Bu ilişkide, artık açık bir biçimde Durkheim bölümünde işlemiş olduğumuz kutsal olanla kolektif olan arasındaki ilişkiyi görebiliyoruz. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nüans vardır: kamusal kutsallığı egemenle bağlantılandırılmış Tanrısal bir normun, değer, ilkenin kendisine değil; egemenin

⁷²⁶ Giorgio Agamben, Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.

sahip olduğu mutlak iktidara dayanır. Mutlak egemen *Leviathan*'dır: Yeryüzünde insanların kurduğu en görkemli şeydir! O kendisiyle anlaşma yapılamayan⁷²⁷, dizginlenemeyen ve köleleştirilemeyendir. Tüm gururoğullarının kralıdır!⁷²⁸

Bireyin çıplak hayatının kutsallığı onun tek bir neden olarak vazgeçilemezliğindeyken, devletin kutsallığı da onun kamusallığında ve bu kamusallığın inşasını ortak yarar temelinde mümkün hale getirecek olan mutlak egemenliğindeydi. Ancak geriye, inşa edilmesi gereken bir kutsal alan daha kalmıştı: Vicdan. Biyolojik varoluş sorununu çözmüş olan Hobbes için ikinci adım sivil durumda iyi bir yaşam sürme hedefi olan uyruklar için kurtuluş sorunuydu. Çünkü Hobbes her ne kadar, siyasetin temelini çıplak yaşama indirgemişse de, aslında kurtuluş sorununu da en az onun kadar önemli gördüğünden egemen için dokunulmaz bir başka alan daha inşa etmeye karar vermişti. O da, bireylerin vicdanlarındaki inanç alanıydı. Bireylerin icra ettiğı kamusal ibadet, bireylerin kendi kişisel ibadeti olmak zorunda değildi. Birey doğa yasası uyarınca egemenin kamusal ibadetine itaat etmek zorundaydı ancak yüreğinde istediğı her şeye inanabilirdi.⁷²⁹ İmanın yüreklerdeki gücünden daha güçlü ne vardı ki?

That Jesus is the Christ ifadesi işte Hobbes'ta inşa edilen bu kutsallıkların somut ifadesi olarak ele alınmıştı. Akıl ve vahyin sentezinin somut ifadesiydi. Hem gündelik hem de ebedi kurtuluş öğretisinin temeli olarak karşımıza çıkıyordu. Bu ifade, yalnızca bireyi dinsel ve siyasal çatışma ortamından, iki efendiye hizmet etmekten kurtarmıyordu aynı zamanda ebedi kurtuluşu da güvence altına alıyordu. Bu minvalde bir yandan Hobbes'un bu formülasyonu (*That Jesus is the Christ*) teolojik-politik probleme bir

⁷²⁷ *Eyüp* 41.4. Bkz. Kutsalkitap.net; Vulgate: *Job* 40.23.

⁷²⁸ *Eyüp* 41.

⁷²⁹ *Ve bütün bunları yürekten yapmaları* (*And to do all this sincerely from the heart*) alt başlığıyla içerdığı zıtlıkla birlikte düşünmek gerekir. Burada adaletsiz olanın; yalnızca eyleme geçtiğı boyutta değil aynı zamanda düşünsel boyutta da adaletsiz olduğı öne sürülür. Bkz. LC, XXX: 13, s. 224-225; L, s. 239.

yanıt olarak da değerlendirilmelidir. Diğer yandan ise, bu formülasyon üzerinden Durkheimcı bir değerlendirme ile İsa Mesih'tir akidesi “*Le Principe totemique est le clan*” haline dönüştürülmüştür denilmelidir. Dolayısıyla, Schmitt'in bu bağlamda sorduğu soru haklı bir temele dayanıyordu. Mesele hem bu önermenin inşasının kaçınılmazlığı hem de bunun değiştirilebilir ve dönüştürülebilir bir önerme olmasına dayanıyordu. Bir başka ifadeyle, farklı kültürlerle sahip farklı toplumlar farklı önermelerden farklı ilkeler oluşturabilirlerdi. Bu, siyasal olanın kavramsal sınırlarına dair yapılan tartışmalarda kolaylıkla görmezden gelinemeyecek bir meseleyi; siyasal-kutsal arasındaki ayrılmaz ilişkinin somut karşılığını göstermesi ve tezde varılan sonuçların geçerliliğini ortaya koyması açısından değerlidir.

Ancak özellikle yöntemsel olarak siyasal ve kutsal olan arasındaki ilişkinin merkeze alınması sorunları tümüyle çözmez. Burada hem siyasalın farklı kavranış biçimleri, hem de kutsal olanın farklı kavramsallaştırma biçimlerinin ortaya çıkardığı bir epistemolojik karmaşa kendini gösterebilir. Kutsal olanla örtüşen çok farklı kutsal kiplerinin olduğu her daim hatırdan tutulmalı ve farklı kutsallık biçimlerinin farklı siyasal olgulara denk düşebileceğini göz ardı etmemek gerekmektedir. O nedenle, kutsallıktan bahsedildiğinde, bir diğer araştırma konusu kendisini hemen gösterecektir: Bahsedilen kutsallık kavramının farklı modlarının siyasal olgularla doğru bir biçimde eşleştirilmesi. Bu da kutsallığın farklı modları üzerine araştırmalara duyulan ihtiyacı belirgin bir biçimde artıracaktır.

Çağdaş siyasal düşüncenin temel kurucu gerilimlerinden birinin ‘halen’, insan haklarının kutsallığı ile *Leviathan*ların kutsallığı arasındaki gerilim olduğunu söyleyebiliriz. Evrensel ve temel doğal hakların var olduğu düşüncesinin işlerliğinin ancak onları tanıyan ve onları garanti altına alan modern devletlerin egemenliğine bağlı

olması paradoksal bir birlikteliği imlemektedir. Bu paradoks özellikle liberal demokrasilerde daha da net bir biçimde gözükmektedir. Bir yanda evrensel temel hakların varlığına dayalı bir sivil toplumun ve kamusal bir alanın meşru bir inşası vardır ve diğer yanda bu hakların tek koruyucusunun ‘yalnızca’⁷³⁰ elinde her an totaliterleşmeyi⁷³¹ mümkün kılan araçlara sahip egemen ulus-devletler olması sorunsalı vardır. Modern siyasallığın bu paradoksal boyutunda; Hobbes ve Schmitt’in “Yasayı hakikat değil otorite yapar” düşüncesinden yana dümen kırarak⁷³² desizyonist bir makinenin arkasında egemen gücü kullananların kendi tikel(kişisel) çıkarlarıyla kamusal çıkarı özdeşleştirdiği düşüncesini dayatabilen bir modern meşruluk fikrinin önünü açtıkları düşünülebilir. Hobbes’un *Leviathan*’ı modern siyasal paradigmanın bu paradoksunun farkındadır. Egemen modern devlet totaliter özüyle⁷³³ birlikte düşünüldüğünde, onun sınırlanmasına yönelik sorulara *Leviathan*’dan hareketle çıkarılabilecek ilginç sonuçlar vardır. Görünen o ki, Hobbes’un mantığı açısından egemenin yapacağı pozitif yasalar doğal yasalara aykırı bir biçimde kurgulanmamalıdır.

⁷³⁰ Ulus-devletlerin mutlak egemenliğinin yanında halkın doğrudan müdahalesi ve ulus-üstü yapıların varlığı da denkleme eklenmelidir ki; demokrasiye dair çağdaş siyasal kuramın en mühim tartışma konularından biri hala bunlar arasındaki ilişkilerin konumlandırılması sorunudur.

⁷³¹ Dolayısıyla Hobbes modern devletin kuramsal inşasında kral-devletten ulus-devlete varan çizgiye içkin bir totaliterliğin varlığını kabul eder. Bu bağlamda da egemenin tiranlaşması sorunu normlar tartışması da dikkate alındığında Hobbes için önemsiz hale gelir: “(...) Buna karşılık olgun Hobbes “tiranlık” sözcüğünün kullanımını tasvip etmemeye başlayacaktır. Ona göre, monarşi en iyi hükümet biçimidir. “Tiranlık” ve “monarşi” aynı anlama gelmektedir; bu sözcükler arasında anlamda değil, yalnızca kullanım farkı vardır. “Tiranlık”, konuşan kişinin monarşi hakkındaki olumsuz düşüncelerini çağırıştırır.” Bkz. Martinich, Hobbes, s.58.

⁷³² “Leviathan’ın yazarı olgun Hobbes ise, insanlar değil de yasalar tarafından yönetilmenin bir anlamı olduğu fikrine burun kıvırıyordu. Yasaları yalnızca hükümdarın koyduğunu, dolayısıyla hükümdarın söylediği her şeyin yasa olduğunu söylüyordu.” Bkz. Martinich, Hobbes, s. 58-59.

⁷³³ Cemal Bali Akal’ın Machiavelli değerlendirmesinde bahsettiği bir husus var. İktidar ilişkilerini belirli bir meşruiyet ilişkisinin parçası olarak görmemesi. Machiavelli iktidarı böyle değerlendiriyordu ve bu onu aslında doğrudan doğruya modern yapmayan bir şeydi. Çünkü vermiş olduğu örneklerle, Machiavelli “modern devlet” kavram olarak ortada yokken de, Hükümdarın her şeyi yapabileceğini söylüyordu.

Althusser’den yapılan atıfla birlikte değerlendirildiğinde Hobbes için özgürlük boş bir alansa, yani Hobbes’un egemenin egemenliği boş bir alanda hüküm sürüyorsa bunun somut anlamı “siyasette kötülüğün anlamsızlaşmasıdır” ... Yönetimin kötülüğüne dair tartışma her halükarda bir aşkınlığa göndermeyle çözülür. Bkz. Cemal Bali Akal (ed.), **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, Ankara: Dost, 2012, s. 40-41.

Bize göre ise, Hobbes’ta Machiavelli’nin *Il Principe*’sini aşan bir biçimde devletin aşkınlığı ve doğrudan doğruya boş bir alanda hüküm sürmesinin önü açılır. Tek bir istisnası vardır: O da Bireyin çıplak hayatıdır. Burada inşa edilen aşkınlık, bir yandan bireyin bedeniyken, diğer yanda ölümlü tanrının siyasal bedenidir. Ayrıca, bireyin kutsallaştırması konusunda bkz. Hans Joas, **Die Sakralität der Person: eine neue Genealogie der Menschenrechte**, Berlin: Suhrkamp, 2011; Hans Joas, **The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights**, Washington, D.C: Georgetown University Press, 2013; Saime Tuğrul, **Canım Sana Feda**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Egemenin doğal yasalara karşı gelmesi gayet mümkündür ancak bu yasalara karşı gelerek hüküm sürmek faydasız olacaktır. Diğer taraftan Hobbes adalet sorununu da, devletin kuruluş aşamasında değilse bile, devletin egemenliğinin sürdürülmesi noktasında terk etmiş değildir.⁷³⁴ Hobbes'un *Leviathan*'ındaki bu açmaz, dolayısıyla yukarıda az önce bahsedilen bu farkındalıkla birlikte ele alındığında, *Leviathan* çağdaş siyasal düşüncenin sorunları açısından güncelliğini sürdürmeye devam edecek gibi görünüyor. Hobbes'un yaşam hakkını güvence altına almaya çalışan bireyinin kaygısı;⁷³⁵ halen siyasal sorunların temel meşruluk ilişkisinin kurucusu olmayı sürdürüyor.

Mevcut çalışmanın vardığı sonuçlar açısından bu ilişkileri işaretlemek zor değil. Bu gerilimin meşruluğunun hukuki, siyasal, felsefi vb. mülahazalarla açıklanması ve günümüzde iklim krizine karşı alınması gereken önlemleri de kapsayacak şekilde daha eşit ve daha özgür toplum hedefleriyle örtüşür hale getirilebilmesi; büyük ölçüde, siyasal ve kutsal olanı birlikte düşünen bir perspektife ve teolojik-politik problemi merkeze alan yaklaşımlara ihtiyaç duymaktadır. Araştırma sorularının teolojik-politik probleminden hareketle biçimlendirilmesine ek olarak; kutsal kavramına uzun süre ev sahipliği yaptığını öne sürmüş, zaman zaman ise haksız bir biçimde tek sahibi olduğunu iddia etmiş teolojinin, siyaset bilimi araştırmalarına daha etkin ve verimli bir biçimde dahil edilmesi gerekiyor⁷³⁶ gibi görünüyor.

⁷³⁴ L. s. 330. “Sivil toplumun sürmesi adalete ve adalet de, devletin egemenliğine sahip olanlarda bulunan , yaşatma ve öldürme kudretine ve diğer ödüllere ve cezalara dayandığı için; (...)”

⁷³⁵ Bu kaygının; yalnızca tüketim toplumunun normlarının, “Prozac toplumu”nun *habitusunun* veya diktatöryel buyurganlıkların müsaade ettiği ölçüde sentetik ilişkiler kurmaya zorlanarak çözüme kavuşabileceğine dair iddiaların ve düzenlemelerin çağın hakim fikirleri ve uygulamaları olduğunu dile getirebiliriz. Ancak bu yabancılaşma biçimlerinin üzerine giderek hem siyasal hem de insani kurtuluşu talep eden düşüncelerin de, modern otoriteryan ve totaliteryan düşüncelerle mücadelesini de beraberinde getirdiğini vurgulamalıyız. Prozac Toplumu kavramı için; Bkz. Elizabeth Wurtzel, **Prozac Toplumu**, çev. Mefkure Bayatlı, İstanbul: İletişim, 1997.

⁷³⁶ Karş. Claus-Ekkehard Bärtsch, “Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht”, **Perspektiven der Religionspolitik**, Peter Berghoff, Reinhard Sonnenschmidt (ed.), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

Sonuç olarak, denilebilir ki; modern bireyin siyasal hikayesi çok uzun zamandır, Yeryüzünün Ölümlü Tanrısının karşısındaki Eyüplerin hikayesidir. Bu felsefenin kayıtsız kalabileceği bir hikaye değildir. Ve görünen o ki; bu hikayede siyasal teori üzerine düşünenlerin sabrına ise, yeryüzünün mutlak iktidarlarını sınırlandırmaya dönük önlemleri yeniden ve tekrar tekrar gözden geçirmek düşmektedir. Bu bağlamda yalnızca Jan Assmann'ın özgürleştirici siyasal teoloji kapsamında değerlendirdiği hususlar değil, aynı zamanda *Devlete Karşı Toplumların* ürettiği mekanizmaların modern siyasallığın olgusal seviyesindeki olası karşılıkları da siyaset felsefesinin öncelikli konularından biri haline gelmelidir. Takdir edilecek olursa, bu öneri romantik bir ilkel hayranlığına ya da ilkel ya da İbrahimi dinlerin siyasal alanı gasp eden uygulamalarına yeşil ışık yakmak değildir. Ancak bu öneri, modern devletin siyasallığı tümüyle zapturapt altına alma girişimleri karşısında halihazırda modern ideolojilerinin önerdiği çözümünün yetersizliği de göz önünde bulundurulduğunda; insanlık tarihinin tüm farklı sosyal örgütlenme biçimlerindeki denge mekanizmalarının gözden geçirilmesi gerektiği ihtiyacının bariz olduğu vakıasıyla ilgilidir.

KAYNAKÇA

Thomas Hobbes'un Eserleri

- HOBBS Thomas, **Elementa Philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Prensipleri**, çev. D. Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2007.
- , **Leviathan**, ed. Crawford B. Macpherson, Repr., Harmondsworth: Penguin Books, 1988.
- , **Leviathan**, çev. Semih Lim, 6. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- , **Leviathan: Or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil**, ed. Michael Oakeshott, Oxford, [England]: B. Blackwell, 1946.
- , **Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668**, ed. E. M. Curley, Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1994.

Kutsal Kitaplar

- The New Testament: The New King James Version*. (2000). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*. (2012). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Vulgate.org, Latin Vulgate Bible

Diğer Kaynaklar

- ABELES Marc, **Devletin antropolojisi**, çev. Nazlı. Ökten, 1. Baskı: 2012 / Ankara., Kızılay, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.
- ABIZADEH Arash, “Hobbes’s Conventionalist Theology, The Trinity, And God As An Artificial Person By Fiction”, **The Historical Journal**, C. 60, S. 4, 2017, ss. 915-41, doi:[10.1017/S0018246X16000418](https://doi.org/10.1017/S0018246X16000418).
- ABOSCH Yishaiya, “An Exceptional Power: Equity in Thomas Hobbes’s Dialogue on the Common Law”, **Political Research Quarterly**, C. 66, S. 1, 2013, ss. 18-31.
- ABRAMSON Jeffrey, **Minerva’nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.
- ADORNO Theodor, **Minima Moralia**, çev. Ahmet Doğukan, Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- ADORNO Theodor, Max HORKHEİMER, **Teori ve Pratik Üzerine**, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: Metis, 2013.
- AGAMBEN Giorgio, **Dünyevileştirmeler**, çev. Betül Parlak, İstanbul: Mono KL Yayınları, 2011.
- , **İstisna Hali**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006.

- , **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, **Kent Devletinden İmparatorluğuna**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.
- , (ed.), **Sokratesten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- , **Ulus- Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Levent KÖKER, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- , **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2008.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Filiz Çulha ZABCI, Reyda ERGÜN, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.
- AKAL Cemal Bali, (ed.), **Devlet Kuramı**, Ankara: Dost, 2005.
- , **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost, 2005.
- , (ed.), **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, Ankara: Dost, 2012.
- ANDERSON Benedict R. O’G., **Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması**, çev. İskender Savaşır, 6. basım., İstanbul: Metis yayınları, 2011.
- AQUINAS T., **De regno ad regem Cypri**, ed. B. de Lucca, Editori di San Tommaso, 1979.
- ARNAL William E, Russell T MCCUTCHEON, **The Sacred Is the Profane: The Political Nature of “Religion”**, New York: Oxford University Press, 2013.
- ASAD Talal, **Dinin Soykütükleri**, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul: Metis, 2015.
- , **Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity**, Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- , **Sekülerliğin Biçimleri**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- ASSMANN Jan, **Achsenzeit: eine Archäologie der Moderne**, München: C.H. Beck, 2018.
- , **Kültürel Bellek**, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- , **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , **Mısırlı Musa: Batı Tektanrıcılığında Mısır’ın İzi**, çev. Bozkurt Leblebicioğlu, İstanbul: İthaki, 2016.
- , **Tektanrıcılık ve Şiddetin Dili**, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta, 2011.

- , **The Price of Monotheism**, çev. Robert Savage, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.
- AUGÉ Marc, **Paganizmin Dehası**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- AYDIN Fuat, “Bir Sessizliğin ya da Yhvh’nin Tarihi (YHVH’nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)”, **Usul İslam Araştırmaları**, C. 2, S. 2, 2004, s. .
- BALANDIER Georges, **Siyasal Antropoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- BARBIER Maurice, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs, 1999.
- BÄRSCH Claus-Ekkehard, Peter BERGHOF, Reinhard SONNENSCHMİDT, (ed.), **“Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht”: Perspektiven der Religionspolitologie**, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- BEINER Ronald, **Civil religion: a dialogue in the history of political philosophy**, New York, NY: Cambridge University Press, 2011.
- , “Paradigms behind (And before) the Modern Concept of Religion”, **Wiley**, Theme Issue 45: Religion and History, C. 45, S. 4, 2006, ss. 27-46.
- BELLAH Robert N., **İnsan Evriminde Din: Eski Taş Çağından Eksen Çağına**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- , **The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial**, 1 edition., Chicago: University Of Chicago Press, 1992.
- BELLAH Robert N., Hans JOAS, (ed.), **The Axial Age and its consequences**, Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- BIRLER R., **The Leviathan and the Contours of Conservative Imagination: The Role of Thomas Hobbes in the Works of Schmitt, Strauss and Oakeshott**, (Doctor of Philosophy Tezi), Ottawa, Ontario: Carleton University, 2008.
- BOBBIO Norberto, **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- BOLSINGER Eckard, “Was ist Dezisionismus? Rekonstruktion eines autonomen Typs politischer Theorie”, **Politische Vierteljahresschrift**, C. 39, S. 3, 1998, ss. 471-502.
- BORGEAUD Philippe, **Dinler Tarihinde Başlangıçlar**, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- BRANCOURT Jean-Pierre, “Estat’lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi”, **Devlet Kuramı**, ed. Cemal Bali Akal, İkinci., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, ss. 177-93.

- BREDEKAMP Horst, **Thomas Hobbes - Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001**, Berlin: Akademie Verlag, 2015.
- BROKOFF Jürgen, Jürgen FOHRMANN, (ed.), **Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert**, Paderborn: F. Schöningh, 2003.
- CALHOUN Craig J, Mark JUERGENSMEYER, Jonathan VANANTWERPEN, **Rethinking Secularism**, Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2011.
- CALHOUN Craig J, Jonathan VANANTWERPEN, Mark JUERGENSMEYER, (ed.), **Laikliği Yeniden Düşünmek**, Ankara: Nika, 2017.
- CASANOVA Jose, **Modern Dünyada Kamusal Dinler**, Sakarya: Sakarya Üni. Yayınları, 2014.
- , **Public Religions in the Modern World**, Chicago: Chicago University Press, 1994.
- CASSIRER Ernst, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- CERVONE Thea, **Sworn bond in Tudor England: oaths, vows and covenants in civil life and literature**, Jefferson, N.C: McFarland & Co, 2011.
- CLAESSEN Henry J.M., Peter SKALNİK, (ed.), **Erken Devlet**, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1993.
- CLASTRES Pierre, **Devlete Karşı Toplum**, çev. Nedim Demirtaş, Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 2006.
- , **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları**, çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 1992.
- COHEN Anthony P., **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost, 1999.
- COLODRERO Andrés Jiménez, “Theology and Politics in Thomas Hobbes’s Trinitarian Theory”, **Hobbes Studies**, C. 24, S. 1, 2011, ss. 62-77, doi:[10.1163/187502511X563844](https://doi.org/10.1163/187502511X563844).
- “Constituent Power : A. Kalyvas |”, 26.03.2014, <http://www.politicalconcepts.org/constituentpower/>.
- CORCUFF Philippe, **Siyasetin Büyük Düşünürleri**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus, 2008.
- CORM Georges, **21. Yüzyılda Din Sorunu**, çev. Şule Sönmez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- CRITCHLEY Simon, **İmansızların İmanı**, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

- CURLEY Edwin, “The Covenant with God in Hobbes’s Leviathan”, **Leviathan after 350 Years**, ed. Tom Sorell, Luc Foisneau, Oxford University Press, 2004, ss. 199-216, doi:[10.1093/acprof:oso/9780199264612.003.0010](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199264612.003.0010).
- DE COULANGES Fustel, **Antik Site: Yunan’dan Roma’ya Tapınma, Hukuk ve Kurumlar**, çev. İsmail Kılınç, Ankara: Epos, 2011.
- D’ENTREVES Alessandro Passerin, **The Notion of the State: An Introduction to Political Theory**, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- DUMOUCHEL Paul, “Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion”, **Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture**, C. 2, S. 1, 1995, ss. 39-56.
- DURKHEIM Emile, **De la division du travail social**, Chicoutimi: J.-M. Tremblay, 2002.
- , **Dini Hayatın İlk Şekilleri**, çev. İzzet Er, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- , **Dini Hayatın İlk Şekilleri**, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- , **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.
- DURKHEIM Émile, **Durkheim’s Philosophy Lectures: Notes from the Lycée de Sens Course, 1883-1884**, ed. Neil Gross, Robert Alun Jones, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2004.
- DURKHEIM Emile, **Hobbes Üzerine**, çev. Melike Odabaş, İstanbul: Alfa, 2012.
- DURKHEIM Émile, **İntihar: bir toplumbilim incelemesi**, çev. Z. Zühre İlkelen, Birinci baskı., İstanbul: Pozitif, 2013.
- , **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris: Quadrige / PUF, 1912.
- DURKHEIM Emile, **Rousseau ve Toplum Sözleşmesi**, çev. Özge Bilge Kara, İstanbul: Pinhan, 2019.
- , **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, çev. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost, 2012.
- DURKHEIM Émile, **The Division of Labour in Society**, çev. W. D. Halls, 8. [print.], Basingstoke: Macmillan, 1998.
- , **The Elementary Forms of Religious Life**, çev. Karen E. Fields, New York, N.Y: The Free Press, 1995.
- , **The Elementary Forms of Religious Life**, çev. Carol Cosman, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- EDWARDS Jonathan J., “Calvin and Hobbes: Trinity, Authority, and Community”, **Philosophy & Rhetoric**, C. 42, S. 2, 2009, ss. 115-33.

- ELİADE Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- , **Kutsal ve Dindışı**, Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- , **Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası**, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Alfa, 2017.
- ERTMAN Thomas, **The Birth of Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe**, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- FEIL Ernst, **On the Concept of Religion**, Binghamton, N.Y.: Academic Studies in Religion and the Social Order, Global Publications, Binghamton University, 2000.
- FOUCAULT Michel, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar II**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2005.
- , **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- FREUD Sigmund, **Dinin Kökenleri**, çev. Ayşen Kapkın Tekşen, İstanbul: Payel Yayınevi, 2002.
- GAUCHET Marcel, **Demokrasi İçinde Din**, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost, 2000.
- , **The Disenchantment of the World: A Political History of Religion**, Princeton University Press, 1999.
- GENTILE Emilio, **The Sacralization of Politics in Fascist Italy**, çev. Keith Botsford, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.
- GENTILE Emilio, **Politics as Religion**, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- GEPHART Werner; Witte, (ed.), **The Sacred and the Law: The Durkheimian Legacy**, Klostermann, 2017.
- GEREBY G., “Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt”, **New German Critique**, C. 35, S. 3 105, 2008, ss. 7-33, doi:[10.1215/0094033X-2008-011](https://doi.org/10.1215/0094033X-2008-011).
- GIERKE Otto, **Political Theories of the Middle Age**, çev. Frederick William Maitland, Cambridge: Cambridge University Press, 1900.
- GLASSMAN Ronald M., **The Origins of Democracy in Tribes, City-States and Nation-States**, 1st ed. 2017., Cham: Springer International Publishing: Imprint: Springer, 2017.
- GÖZAYDIN İhtar, Nazlı ÖKTEN, “Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları”, **Sosyoloji Dergisi**, 3, S. 21, 2010, ss. 1-15.

- GÜNSOY KAYA Funda, **Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"**, İstanbul: Paradigma, 2010.
- HABERMAS Jürgen, "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society", **New Perspectives Quarterly**, S. 25, t.y., ss. 17-29.
- HARARİ Yuval Noah, **Sapiens**, çev. Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif, 2017.
- HARROD James B, "The Case for Chimpanzee Religion", **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**, C. 8, S. 1, 2014, ss. 8-45, doi:[10.1558/jsrnc.v8i1.8](https://doi.org/10.1558/jsrnc.v8i1.8).
- HASSAN Ümit, **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009.
- , "“İlk Devlet’ Neye Yarar?”", **Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi**, C. 4, S. 49, 1984, ss. 84-98.
- HAYES Carlton J. H., **Nationalism: A Religion**, New York: MacMillan Publishing Company, 1960.
- HEIMES Claus, **Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin**, 1. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 2009.
- HERRERO LÓPEZ Montserrat, **The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order**, Lanham: Rowman & Littlefield International, 2015.
- HIDALGO Oliver, **Politische Theologie: Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik**, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2018.
- HILL Christopher, **Dünya altüst oldu: İngiliz Devrimi'nde radikal düşünceler**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 1. Baskı 2013, İstanbul, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- , **İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 2016.
- HOBBS Thomas, John BRAMHALL, **Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity**, 1999.
- HOELZL Michael, Graham WARD, **Religion and Political Thought**, London; New York: Continuum, 2006.
- HULL Gordon, **Hobbes and the Making of Modern Political Thought**, London ; New York: Continuum International Publishing Group, 2009.
- ILGAR İsmail, **Siyasal teolojiye giriş: Antik Yunan'da kutsal, siyasi ve felsefe**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- JAMES William, **Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan, 2017.

- JANSSENS David, **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought**, Albany: State University of New York Press, 2008.
- JOAS Hans, **Die Macht des Heiligen: eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung**, Erste Auflage., Berlin: Suhrkamp, 2017.
- , **Die Macht des Heiligen: eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung**, Erste Auflage., Berlin: Suhrkamp, 2019.
- , **Die Sakralität der Person: eine neue Genealogie der Menschenrechte**, Erste Auflage., Berlin: Suhrkamp, 2011.
- , **The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights**, Washington, D.C: Georgetown University Press, 2013.
- , **Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken**, İstanbul: Metis, 2012.
- KAJEWSKI Marie-Christine, "Im Anfang war das Heilige. Zum Wesen Politischer Theologie", **Politische Theologie und Politische Philosophie**, ed. Marie-Christine Kajewski, Jürgen Manemann, Nomos, 2016, ss. 103-10, doi:[10.5771/9783845262208-103](https://doi.org/10.5771/9783845262208-103).
- KANTOROWICZ Ernst, **Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Bilgesu, 2018.
- , **The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology**, Princeton: Princeton University Press, 1957.
- KATZNELSON Ira, Gareth Stedman JONES, **Religion and the Political Imagination**, Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2010.
- KEPEL Gilles, **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World**, University Park, Pa: Penn State University Press, 1993.
- KERSTING Wolfgang, (ed.), **Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates**, 2., Bearb. Aufl., Berlin: Akad.-Verl, 2008.
- KOCH Bettina, **Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie.**, 1. bs, Duncker & Humblot, 2005.
- KORF Benedikt, "„Wir sind nie säkular gewesen“: Politische Theologie und die Geographien des Religiösen", **Geographica Helvetica**, C. 73, S. 2, 2018, ss. 177-86, doi:[10.5194/gh-73-177-2018](https://doi.org/10.5194/gh-73-177-2018).
- KOSELLECK Reinhart, **Kavramlar Tarihi**, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim, 2009.
- LANG Andrew, **The Making of Religion**, London: Longman, Green and Co., 1898.

- LEVİN Michael, “What Makes A Classic in Political Theory?”, **Political Science Quarterly**, C. 88, S. 3, 1973, s. 462, doi:[10.2307/2148994](https://doi.org/10.2307/2148994).
- LIEBERG Godo, “DIE THEOLOGIA TRIPERTITA ALS FORMPRINZIP ANTIKEN DENKENS”, **Rheinisches Museum für Philologie**, C. 125, S. 1, 1982, ss. 25-53.
- LLOYD Vincent, David TRUE, “What Is the Political Theology Canon?”, **Political Theology**, C. 18, S. 7, 2017, ss. 539-41, doi:[10.1080/1462317X.2017.1372935](https://doi.org/10.1080/1462317X.2017.1372935).
- LUPOLI Agostino, **Hobbes and Religion Without Theology**, ed. Al P. Martinich, Kinch Hoekstra, Oxford University Press, 2016.
- MACPHERSON C.B., **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- MAIRET Gerard, “Padualı Marsilius’tan Louis XIV’e laik devletin doğuşu”, **Devlet Kuramı**, ed. Cemal Bali Akal, çev. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost, 2005, s. .
- MANEMANN Jürgen, **Carl Schmitt und die politische theologie: Politischer anti-monotheismus**, Münster: Aschendorff, 2002.
- MANENSCHIJN Gerrit, John VRIEND, “‘Jesus Is the Christ’: The Political Theology of ‘Leviathan’”, **The Journal of Religious Ethics**, C. 25, S. 1, 1997, ss. 35-64.
- MARTEL James, **Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat**, New York: Columbia University Press, 207M.S.
- MARTINICH A. P., **A Hobbes Dictionary**, Blackwell, 1995.
- , **Hobbes**, çev. Akın Terzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- , **Hobbes: A Biography**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- , **The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MARX Karl, Friedrich ENGELS, **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2013.
- MEIER Heinrich, **Carl Schmitt & Leo Strauss**, çev. Harwey Lomax, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- , **Das theologisch-politische Problem: Zum Thema von Leo Strauss**, Stuttgart: J.B. Metzler, 2003.
- , **Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie**, Stuttgart: J.B. Metzler, 2012.
- , **Leo Strauss and the theological-political problem**, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.
- , **Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion**, München: C.H. Beck, 2013.

- , **Warum Politische Philosophie?**, Stuttgart: J.B. Metzler, 2000.
- , “Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff”, **Politische Theologie und Politische Philosophie**, ed. Marie-Christine Kajewski, Jürgen Manemann, 1. bs, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2016, ss. 55-66, doi:[10.5771/9783845262208-55](https://doi.org/10.5771/9783845262208-55).
- MEIERHENRICH Jens, Oliver SIMONS, (ed.), **The Oxford Handbook of Carl Schmitt**, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- MOLTMANN Jürgen, “Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times”, **Scottish Journal of Theology**, C. 47, S. 1, 1994, ss. 19-42, doi:[10.1017/S0036930600045622](https://doi.org/10.1017/S0036930600045622).
- MORIN Edgar, **Yitik Paradigma İnsan Doğası**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- MORRIS Brian, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, çev. Tayfun Atay, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- MORTIMER Sarah, **Christianity and Civil Religion in Hobbes's Leviathan**, ed. Al P. Martinich, Kinch Hoekstra, Oxford University Press, 2016.
- , **Reason and Religion in the English Revolution the Challenge of Socinianism**, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- MOYSER George, **Politics and Religion in the Modern World**, London ; New York: Routledge, 1991.
- NEUSNER Jacob, Bruce CHILTON, **The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions**, London: Continuum, 2008.
- NONGBRI Brent, **Before Religion: A History of a Modern Concept**, New Haven: Yale University Press, 2013.
- NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, **Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide**, 2nd edition., Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- ODZUCK Eva Helene, “‘I Professed to Write Not All to All’”, **Hobbes Studies**, C. 30, S. 2, 2017, ss. 123-55, doi:[10.1163/18750257-03002001](https://doi.org/10.1163/18750257-03002001).
- ORR Susan, **Jerusalem and Athens: reason and revelation in the work of Leo Strauss**, Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1995.
- ORTOLANI Marc, “Introduction: Le peuple, du mot à la chose. Quelques jalons dans l’histoire des idées politiques”, **Cahiers d’études romanes**, S. 35, 2017, ss. 21-39, doi:[10.4000/etudesromanes.5522](https://doi.org/10.4000/etudesromanes.5522).

- OTTMANN Henning, “Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie mann die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann”, **Der Begriff der Politik: Bedingungen und Gründe politischen Handelns**, ed. Volker Gerhardt, Stuttgart: J.B. Metzler, 1990, s. .
- OTTO Rudolf, **Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen**, Breslau: Trewendt & Granier, 1926.
- , **Kutsal’a Dair**, çev. Sevil Ghaffari, Kadıköy: Altıkırkbeş Yayın, 2014.
- OVERHOFF Jürgen, “The Theology of Thomas Hobbes’s Leviathan”, **The Journal of Ecclesiastical History**, C. 51, S. 03, 2000, ss. 527-55.
- PADEN William, **Kutsalın Yorumu**, çev. Abdurrahman Kurt, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.
- PALAUER Wolfgang, **Politik und Religion bei Thomas Hobbes: eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards**, Innsbruck: Tyrolia-Verl, 1991.
- PALAUER Wolfgang, Andreas OBERPRANTACHER, Dietmar REGENSBURGER, (ed.), **Politische Philosophie versus Politische Theologie? die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion**, 1. Aufl., Innsbruck: Innsbruck University Press, 2011.
- PANGLE Thomas L., “A Critique of Hobbes’s Critique of Biblical and Natural Religion in "Leviathan"”, **Jewish Political Studies Review**, 1992, 25-57.
- PARKIN Jon, **Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700**, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007.
- PETERSON Erik, **Theological Tractates**, çev. Michael Hollerich, Stanford, California: Stanford University Press, 2011.
- PHILLIPS Elizabeth, **Political Theology: A Guide for the Perplexed**, London: T & T Clark, 2012.
- POCOCK J. G. A., **Political thought and history: essays on theory and method**, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009.
- , “Theory in History Problems of Context and Narrative”, **The Oxford Handbook of Political Science**, Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 102-10, doi:[10.1093/oxfordhb/9780199604456.013.0004](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199604456.013.0004).
- POCOCK John G. A., **Politics, language and time : essays on political thought and history / John Greville Agard Pocock.**, New York: Atheneum, 1971.
- POGGI Gianfranco, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. Aysun Babacan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

- , **Modern Devletin Gelişimi**, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- RAE Gavin, “The Theology of Carl Schmitt’s Political Theology”, **Political Theology**, C. 17, S. 6, 2016, ss. 555-72, doi:[10.1179/1462317X15Z.0000000000162](https://doi.org/10.1179/1462317X15Z.0000000000162).
- RICHTER Melvin, **The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction**, New York: Oxford University Press, 1995.
- RITZER Georg, Jeffrey STEPNIŃSKY, **Sosyoloji Kuramları**, çev. Himmet Hülür, Ankara: De Ki, 2014.
- ROCKER Rudolf, **Nationalismus und Kultur**, Korrr. u. erg. Neuausg. d. zuerst 1949 unter dem Titel Die Entscheidung des Abendlandes ersch. Werkes., Münster: Bibliothek Thélème, 1999.
- ROSE Matthew, “Hobbes as Political Theologian”, **Political Theology**, C. 14, S. 1, 2013, ss. 5-31.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, **Anayasa projeleri : Korsika Anayasası projesi; Polonya Hükümeti ve reform tasarısı üzerine düşünceler**, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- , **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- ROWLAND Christopher, (ed.), **Kurtuluş Teolojisi**, İstanbul: Ayrıntı, 2011.
- SACERDOTI Gilberto, **Kurban ve Egemenlik**, çev. Zuhale Yılmaz, Ankara: Dost, 2007.
- SAHLINS Marshall, **Batı’nın İnsan Doğası Yanılsaması**, çev. Emin Ayhan, Zeynep Demirsü, İstanbul: bgst Yayınları, 2012.
- , **Taş Devri Ekonomisi**, çev. Şirin Özgün, Taylan Doğan, İstanbul: BGST, 2010.
- SALER Benson, “Religio and the Definition of Religion”, **Cultural Anthropology**, C. 3, S. 2, 1987, ss. 395-99.
- SCHİPPER Bernd U., “Ma’at und die „gespaltene Welt“. Zur Anwendung der Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion auf die Religion Ägyptens”, **Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments**, ed. Andreas Wagner, Berlin, Boston: DE GRUYTER, 2006, s. , doi:[10.1515/9783110899009.191](https://doi.org/10.1515/9783110899009.191).
- SCHMITT Carl, **Der Begriff des Politischen**, Berlin: Duncker & Humboldt, 1970.
- , **Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes**, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

- , “Der Staat Als Mechanismus Bei Hobbes Und Descartes.”, **Archiv Für Rechts-Und Sozialphilosophie**, S. 30, 1936, ss. 622-32.
- , **Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus**, 9. Aufl., Unveränd. Nachdr. der 1926 erschienenen 2. Aufl., Berlin: Duncker und Humblot, 2010.
- , **Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology**, çev. Michael Hoelzl, Graham Ward, 1 edition., Cambridge ; Malden, MA: Polity, 2008.
- , **Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie**, Berlin: Duncker & Humboldt, 1970.
- , **Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**, Berlin: Duncker & Humboldt, 1990.
- , **Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**, 10. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 2015.
- , **Roma Katolikliği ve Politik Form**, istanbul: Paradigma, 2009.
- , **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- , **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2005.
- , **The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol**, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996.
- SCHOTTE Dietrich, “Auctoritas, Non Veritas, Facit Legem!: Zur Angeblichen Politischen Theologie in Thomas Hobbes’ *Leviathan*”, **Deutsche Zeitschrift Für Philosophie**, C. 57, S. 5, 2009, ss. 709-24, doi:[10.1524/dzph.2009.57.5.709](https://doi.org/10.1524/dzph.2009.57.5.709).
- , **Die Entmachtung Gottes Durch Den Leviathan: Thomas Hobbes Über Religion**, Stuttgart: Fromman-Holzboog, 2013.
- , **Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan: Thomas Hobbes über Religion**, Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 2013.
- , “Thomas Hobbes: Leviathan Oder Stoff, Form Und Gewalt Eines Kirchlichen Und Bürgerlichen Staates. Teil I Und II. Aus Dem Englischen von Walter Euchner, Kommentar von Lothar R. Waas (Stb 18)”, **Philosophischer Literaturanzeiger**, C. 65, S. 1, 2012, ss. 005-017, doi:[10.3196/219458451265115](https://doi.org/10.3196/219458451265115).
- SCOTT David, Charles HIRSCHKIND, **Powers of the Secular Modern Talal Asad and His Interlocutors**, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006.
- SCOTT James C., **Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu**, çev. Nil Erdoğan, İstanbul: Versus, 2008.

- , **The art of not being governed: an anarchist history of upland Southeast Asia**, New Haven: Yale University Press, 2009.
- , **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance**, Nachdr., New Haven: Yale Univ. Press, 2000.
- SEIDLER Grzegorz Leopold, **Bizans Siyasal Düşüncesi**, çev. Mete Tunçay, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No.451, 1980.
- SHAPIN Steven, Simon SCHAFFER, **Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life: Including a Translation of Thomas Hobbes, Dialogus Physicus de Natura Aeris by Simon Schaffer**, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.
- SIEGEL Paul N., **Dünya Dinleri ve İktidar**, çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2013.
- SIEYES Emmanuel Joseph, **Üçüncü Sınıf Nedir?**, çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.
- SKINNER Quentin, **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2018.
- , “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, **History and Theory**, C. 8, S. 1, 1969, s. 3, doi:[10.2307/2504188](https://doi.org/10.2307/2504188).
- , **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri I**, 2 cilt, çev. Barış Yıldırım, Eren Buğlalılar, Ankara: Phoenix, 2014.
- , **Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- , **Visions of Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SMITH W. Robertson, **Lectures on the Religion of the Semites. Second and Third Series**, ed. John Day, Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.
- , **Religion of the Semites**, New Brunswick, N.J: Transaction Publishers, 2002.
- SMITH William Robinson, **Religion of the Semites**, New Brunswick, 1889.
- SPINOZA Benedictus, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- , **Teolojik-Politik İnceleme**, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, İstanbul: Dost, 2010.
- , **Tractatus Politicus**, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- SPRINGBORG Patricia, “Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority”, **Political Theory**, C. 3, S. 3, 1975, ss. 289-303, doi:[10.1177/009059177500300305](https://doi.org/10.1177/009059177500300305).

- , **The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan**, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.
- STATE S.A., “The religious and the secular in the work of Thomas Hobbes”, James E. Crimmins (ed.), **Religion, secularization, and political thought: Thomas Hobbes to J.S. Mill**, London ; New York: Routledge, 1989.
- STAUFFER Devin, “‘Of Religion’ in Hobbes’s Leviathan”, **The Journal of Politics**, C. 72, S. 3, 2010, ss. 868-79.
- STOKER W., W.L. VAN DER MERWE, **Looking Beyond?: Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics**, BRILL, 2012.
- STRAUSS Leo, **Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat**. Berlin: Akademie-Verlag, 1930
- , **Politika felsefesi nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt. Hünler, İstanbul: Paradigma, 2000.
- , **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt, İstanbul: Öteki, 2017.
- , **Spinoza’s Critique of Religion**, New York: Schocken Books, 1982.
- , **Studies in Platonic political philosophy**, Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- , **The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis**, Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- , **What is political philosophy? and other studies**, University of Chicago Press ed., Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- STRENSKI Ivan, **Why Politics Can’t Be Freed from Religion**, Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- STRONG Tracy, “The Sacred Quality of the Political: Reflections on Hobbes, Schmitt and Saint Paul”, **Politisches Denken Jahrbuch 2010**, Berlin: Dunker & Humblot, 2010.
- STUURMAN Siep, “The canon of the history of political thought: Its critique and a proposed alternative”, **History and Theory**, C. 39, S. 2, 2000, ss. 147-66.
- SULLIVAN Winnifred Fallers, **The Impossibility of Religious Freedom**, Princeton University Press, 2011.
- TACİTUS, **Germania**, çev. Mine Hatapkapulu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- TAMBAIAH Stanley Jeyaraja, **Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı**, çev. Ufuk Can Akın, Ankara: Dost, 2002.

- TÄNZLER Dirk, “Reading Hobbes with Durkheim: The Ritual Roots of Politics”, t.y., s. 14.
- TAUBES Jacob, (ed.), **Religionstheorie und politische Theologie: Der Fürst dieser Welt Carl Schmitt und die Folgen**, München: Fink, 1987.
- TAYLOR Bron Raymond vd., (ed.), **The encyclopedia of religion and nature**, London ; New York: Thoemmes Continuum, 2005.
- TAYLOR Charles, **A Secular Age**, 1st edition., Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- , **Modern Toplumsal Tahayyüller**, çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis, 2006.
- , **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- THOMSEN Jacob Als, “Carl Schmitt: The Hobbesian of the 20th Century?”, **Social Thought and Research**, 1997, doi:[10.17161/STR.1808.5137](https://doi.org/10.17161/STR.1808.5137).
- TORREY E. Fuller, **Beynin Evrimi ve Tanrıların Ortaya Çıkışı**, çev. Erkan Aktaş, İstanbul: Paloma, 2018.
- TÖNNIES Ferdinand, **Hobbes. Leben und Lehre**, Stuttgart: Fromman, 1925.
- TRALAU Johan, “Thomas Hobbes, Carl Schmitt, and Three Conceptions of Politics”, **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, C. 13, S. 2-3, 2010, ss. 261-74, doi:[10.1080/13698231003787737](https://doi.org/10.1080/13698231003787737).
- TRAMPEDACH Kai, Andreas PEČAR, (ed.), **Theokratie und theokratischer Diskurs: die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich**, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- TUCK Richard, **Hobbes**, çev. Nursu Örgü, Ankara: Dost, 2015.
- , “The ‘Christian Atheism’ of Thomas Hobbes”, **Atheism from the Reformation to the Enlightenment**, ed. Michael Hunter, David Wootton, Oxford University Press, 1992, ss. 111-30, doi:[10.1093/acprof:oso/9780198227366.003.0005](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198227366.003.0005).
- TUGENDHAFT Aaron, **Baal and the Problem of Politics in the Bronze Age**, New York: New York University, 2012.
- TUĞRUL Saime, **Canım Sana Feda**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- TUNÇEL Ahu, Güvenç KURTUL, (ed.), **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- TURNER Bryan S., **Religion and modern society: Citizenship, secularisation and the state**, Cambridge University Press, 2011.

- , **The Religious and The Political**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- TURNER Jonathan H., Leonard BEEGHLEY, Charles H. POWERS, **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2010.
- TÜRK Duygu, **Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badio’da Etik ve Siyaset**, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- VERGOTE Antoine, “Kutsal”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Halife Keskin, Asım Yapıcı, C. 2, S. 2, 2002, ss. 207-35.
- VINX Lars, “Ernst-Wolfgang Böckenförde and the Politics of Constituent Power”, **Jurisprudence**, C. 10, S. 1, 2019, ss. 15-38, doi:[10.1080/20403313.2018.1442257](https://doi.org/10.1080/20403313.2018.1442257).
- , “Ernst-Wolfgang Böckenförde and the politics of constituent power”, t.y., doi:[10.1080/20403313.2018.1442257](https://doi.org/10.1080/20403313.2018.1442257).
- VOEGELIN Eric, **Die politischen Religionen**, München: W. Fink, 1993.
- , **The collected works of Eric Voegelin**, ed. Ellis Sandoz, Gilbert Weiss, William Petropulos, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.
- VRIES Hent de, (ed.), **Religion: Beyond a Concept**, New York: Fordham University Press, 2008.
- VRIES Hent de Sullivan, Lawrence Eugene, (ed.), **Political Theologies**, New York: Fordham University Press, 2006.
- WADE Nicholas, **İnanç İçgüdüsü: Din Nasıl Ortaya Çıktı ve Neden Hala Var Olmaya Devam Ediyor?**, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- WEBER Max, **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, 3. Baskı., İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993.
- , **Wissenschaft als Beruf**, 11. Aufl., Neusatz auf Basis der Ausg. von 1996., Berlin: Duncker & Humblot, 2011.
- WEDEMEYER A., “Herrschaftszeiten! Theopolitical Profanities in the Face of Secularization”, **New German Critique**, C. 35, S. 3 105, 2008, ss. 121-41, doi:[10.1215/0094033X-2008-016](https://doi.org/10.1215/0094033X-2008-016).
- WITTGENSTEIN Ludwig, **Philosophical Investigations: = Philosophische Untersuchungen**, çev. G. E. M. Anscombe, 2nd ed., Repr., Cambridge, Mass: Blackwell, 1998.
- WRIGHT George, “Hobbes and the Economic Trinity”, **British Journal for the History of Philosophy**, C. 7, S. 3, 1999, ss. 397-428, doi:[10.1080/09608789908571037](https://doi.org/10.1080/09608789908571037).

- WRIGHT George Herbert, **Religion, Politics and Thomas Hobbes**, Dordrecht: Springer, 2006.
- WRIGLEY E. A., Roger SCHOFIELD, **The Population History of England, 1541-1871: A Reconstruction**, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1981.
- WURTZEL Elizabeth, **Prozac toplumu**, çev. Mefkure Bayatlı, İstanbul: İletişim, 1997.
- YELKENÇİ Taner, “Din ve Devlet: Benedictus Spinoza’nın Politik Teoloji Eleştirisi”, **Felsefelogos**, S. 40, 2011.
- ZAGORIN Perez, **Hobbes and the Law of Nature**, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.
- ZARAKOLU D., **Thomas Hobbes’un Siyaset Felsefesi**, İstanbul: Belge Yayınları, 2013.



ÖZET

Bu tez modern siyasal kuramın kurucusu olarak görülen düşünürlerden biri olan Thomas Hobbes'un siyaset felsefesini teolojik-politik problem bağlamında siyasal ve kutsal arasındaki ilişki üzerinden incelemektedir. Çalışmanın temel iddiasına göre, 'That Jesus is the Christ' akidesi Hobbes'ta siyasal ve kutsal arasındaki ayrılmaz ilişkinin somut ifadesidir ve teolojik-politik probleme bir yanıt niteliğindedir. Bu temel iddia, Carl Schmitt'in Hobbes'un devlet kuramında "aşkınlığa açılan bir kapının" var olup olmadığı sorusundan hareketle yanıtlanmıştır. Schmitt'in bu sorusunun devamı 'that Jesus is the Christ' akidesinin bir başka cümleyle değiştirilme olasılığına dairdir. Bu çalışmada ilgili sorulara verilecek olumlu yanıtın siyasal ve kutsal arasındaki ilişkiyi merkeze alan yöntemsel bir siyasal teolojiyle mümkün olduğu gösterilmiştir. Bu yöntemsel yaklaşımı temellendirmek için, ilk bölümde modern egemenlik kuramının doğuşu ve gelişiminde ortaya çıkan siyasal ve kutsal arasındaki gerilimli ilişki açıklanmıştır. Siyasal teolojinin bir yöntem olarak ele alınması gerekliliğinin arka planı bu şekilde ortaya konduktan sonra siyasal teolojinin Schmittçi bağlamı eleştirel bir incelemeye tabii tutulmuştur. Bu sayede siyasal teoloji ile Straussçu Teolojik-Politik Problem arasında bağlantı kurulmuş, siyasal ve kutsal arasındaki ilişkinin yönü siyaset felsefesi açısından tartışılmıştır. Üçüncü bölümde, teolojik-politik problemin sosyolojik boyutu Durkheim'in kutsal-profan ayrımı üzerinden açıklığa kavuşturulmuştur. Dördüncü bölümde ise teolojik-politik probleme Hobbes'un Leviathan'ındaki yanıtı incelenmiş; bu çerçevede siyasal ve kutsal arasındaki ilişkinin modern siyasal kuramda nasıl kurulduğu gösterilmiştir. Tezde, Hobbes'un Leviathan'da yaşam hakkı temelinde siyasal-kamusal-kutsal olanı örtüştüren bir ahitle bu problemi çözmeye çalıştığı öne sürülmüştür. That Jesus is the Christ sözü bu çözümün somutlaştığı simgesel akidedir.

Anahtar Sözcükler: Siyasal ve Kutsal, Siyasal Teoloji, Teolojik-Politik Problem, Din-Siyaset İlişkisi, Siyasalın Kutsallaştırılması, Sekülerizm, Post- Sekülerizm, Laiklik, Siyasal Din, Sivil Din, Thomas Hobbes, Leviathan, Carl Schmitt, Emile Durkheim, Jan Assmann, Leo Strauss, İsa Mesih

ABSTRACT

This thesis examines the political philosophy of Thomas Hobbes, one of the founders and most prominent thinkers of modern political theory, through the relationship between the political and the sacred in the context of the theological-political problem. This study asserts that the creed "That Jesus is the Christ" is the concrete expression of the inseparable relationship between the political and the sacred in Hobbes. It also suggests that the said creed is a profound response to the theological-political problem. This issue is discussed with reference to Carl Schmitt's question whether there is a "door to transcendence" in Hobbes' theory of the state. Accordingly, Schmitt ascertains whether or not replacing the creed "that Jesus is the Christ" with another sentence appears as a possibility. The answer to these questions can be affirmative through a methodological political theology that centres on the relationship between the political and the sacred. In order to justify this methodological approach, the first section of the study delves into the tense relationship between the political and the sacred that became discernible in the emergence and development of modern sovereignty theory. After having laid out the background of the necessity of treating political theology as a method in this way, the study proceeds in the second chapter to critically examine Schmittian context of political theology which in turn allows not only to establish a connection between political theology and the Straussian Theological-Political Problem but also to discuss the direction of the relationship between the political and the sacred in terms of political philosophy. The third chapter of the thesis sets out to clarify the sociological dimension of the theological-political problem through Durkheim's sacred-profane distinction. The fourth and final chapter delineates Hobbes' response to the theological-political problem in his *Leviathan* with a view to display how the relationship between the political and the sacred is established in modern political theory. All in all the thesis argues that Hobbes tries to address this issue in *Leviathan* with the covenant that incorporates the political-public-sacred on the basis of the right to life. 'That Jesus is the Christ' is the article of faith that embodies this solution.

Keywords: The Political and The Sacred, Political Theology, The Theological-Political Problem, Religion-Politics Relationship, Sacralization of The Political, Secularism, Post-Secularism, Laicity, Political Religion, Civil Religion, Thomas Hobbes, *Leviathan*, Carl Schmitt, Emile Durkheim, Jan Assmann, Leo Strauss, Jesus is the Christ