



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

**AYDINLANMA DÜŞÜNCESİNDE MONTESQUIEU’NUN YERİ:
TÜRK SİYASAL YAPISINA VE DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Abdussamed ÖZBEK

Sivas
Eylül 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

**AYDINLANMA DÜŞÜNCESİNDE MONTESQUIEU’NUN YERİ:
TÜRK SİYASAL YAPISINA VE DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi




Abdussamed ÖZBEK

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Gülay ERCİNS

Sivas
Eylül 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Kamu Yönetimi
Tezin Başlığı : Aydınlanma Düşüncesinde Montesquieu'nun Yeri: Türk Siyasal Yapısına ve Düşüncesine Etkisi
Savunma Tarihi : 13/09/2019
Danışmanı : Prof. Dr. Gülay ERCİNS

	Unvanı - Adı Soyadı	İmza
Jüri Başkanı	:Prof. Dr. Gülay ERCİNS	
Üye	:Doç. Dr. Fatih ERTUGAY	
Üye	:Dr. Öğr. Üyesi Raci KILAVUZ	

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Abdussamed ÖZBEK tarafından hazırlanan "Aydınlanma Düşüncesinde Montesquieu'nun Yeri: Türk Siyasal Yapısına ve Düşüncesine Etkisi" başlıklı tez, kabul edilmiştir.//.../2019

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

24.09/2019

Abdussamed ÖZBEK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	5
AYDINLANMA’NIN İÇERİĞİ VE GELİŞİMİ	5
1.1. Aydınlanma Kavramı	5
1.2. Aydınlanma’nın Gelişim Süreci	13
1.2.1. İngiliz Aydınlanması	14
1.2.2. İskoç Aydınlanması	19
1.2.3. Alman Aydınlanması	24
1.3. Aydınlanma ve Modernizm.....	31
1.4. Aydınlanma’ya Eleştirel Bir Bakış.....	33
İKİNCİ BÖLÜM	37
FRANSIZ AYDINLANMASI	37
2.1. Fransız Aydınlanması’nın İçeriği	37
2.2. Fransız Aydınlanması’nın Düşünürleri ve Başlıca Özellikleri.....	45
2.2.1. Descartes ve Kartezyen Akıl Anlayışı	45
2.2.2. Condorcet ve İlerleme Fikri.....	49
2.2.3. Condillac ve Duyumculuk	52
2.2.4. La Mettrie, d’Holbach, Helvétius ve Çağdaş Materyalizm	55
2.2.5. Ansiklopedicilik ve Diderot.....	58
2.2.6. Deizm ve Voltaire.....	62
2.2.7. Rousseau ve Eleştiri.....	68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	71
AYDINLANMA IŞIĞINDA MONTESQUIEU	71
3.1. Hayatı ve Dönemin Fransa’sı.....	71
3.2. Yöntem ve Yasaların Önemi	75
3.3. Yönetim Biçimleri	80

3.3.1. Cumhuriyet	85
3.3.1.1. Demokrasi	85
3.3.1.2. Aristokrasi	87
3.3.2. Monarşi	88
3.3.3. Despotizm	91
3.4. Özgürlük ve Kuvvetler Ayrılığı.....	94
3.5. Yasaları Etkileyen Faktörler.....	102
3.5.1. İklim.....	102
3.5.2. Ticaret	106
3.5.3. Din	108
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	113
MONTESQUIEU’NUN TÜRK SİYASAL YAPISINA VE DÜŞÜNCESİNE	
ETKİSİ.....	113
4.1. Sosyolojik Düşünce	113
4.2. Cumhuriyet	119
4.3. Laiklik.....	130
4.4. Kuvvetler Ayrılığı	135
SONUÇ.....	141
KAYNAKÇA	149
ÖZ GEÇMİŞ.....	162

KISALTMALAR

AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
BBM	Büyük Millet Meclisi
C	Cilt
CÜ	Cumhuriyet Üniversitesi
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
EKEV	Erzurum Eğitim ve Kültür Vakfı
Der.	Derleyen
Haz.	Hazırlayan
ss.	Sayfa Sayısı
MYO	Meslek Yüksek Okulu

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Aydınlanma düşüncesinde Montesquieu'nun yerini belirlemekle birlikte Türk siyasal yapısına ve düşüncesine etkisini değerlendirmektir. İnsan yaşamının her aşamasını etkileyen Aydınlanma düşüncesi ile değişimi katı bir şekilde gerçekleştiren Fransız Aydınlanması'nın temel özellikleri ve düşünürleri çalışmanın belirleyici konuları olacaktır. Buna ek olarak, söz konusu dönemin tartışma konuları zemininde Montesquieu'nun siyaset bilimi alanına katkılarını nedenleriyle birlikte ortaya çıkarmaktır. Nitekim modern devletin vazgeçilmez unsurlarından birisi olarak görülen kuvvetler ayrılığı ilkesi, bu dönemde bireylerin özgürlüğünü koruyabilmek için Montesquieu tarafından belirlenmiştir. Sosyolojiye ve siyaset bilimine önemli katkılar yaptığı kabul edilen Montesquieu'nun, ortaya koymuş olduğu kanun anlayışı ve özgürlükleri teminat altına alan kuvvetler ayrılığı ilkesiyle sergilemiş olduğu Aydınlanmacı tutumu, Fransız Aydınlanması bağlamında değerlendirilecek ve Aydınlanma düşüncesindeki yeri belirlenecektir. Bu katkılar bağlamında, Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde rejim değişikliğinin gerçekleştiği Cumhuriyet döneminin sosyolojik ve siyasal durumları değerlendirilecektir. Böylelikle modern devletin inşası sürecindeki Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde, sosyolojik bakış açısı, yasa anlayışı, özgürlük anlayışı ve kuvvetler ayrılığı ilkesiyle ön plana çıkan Montesquieu'nun etkisi belirlenecektir. Aynı zamanda bu çalışma, Türk siyasal yapısının ve düşüncesinin, modern devlet anlayışına kaynaklık eden demokrasi ve kuvvetler ayrılığı ilkesi gibi konular karşısındaki konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Aydınlanma düşüncesi, Fransız Aydınlanması, Montesquieu, Türk Siyasal Yapısı ve Düşüncesi

ABSTRACT

The aim of this study is to determine Montesquieu's place in Enlightenment thought and to evaluate its effect on Turkish political structure and thought. The main features and thinkers of the French enlightenment, which enacted the change in the Enlightenment thought that affect every stage of human life, will be the defining subjects of the study. In addition, it is to reveal Montesquieu's contributions to the field of political science with its reasons on the basis of debates of the period in question. Thus, the basic rules of the modern state, which were seen as indispensable, were determined in this period. The Enlightenment attitude of Montesquieu, which is accepted to have made important contributions to sociology and political science, with the principle of separation of powers guaranteeing freedoms, will be evaluated in the context of French Enlightenment and its place in Enlightenment thought will be determined. In the context of these contributions, the sociological and political situations of the Republican period in which regime change took place in Turkish political structure and thought will be evaluated. In this way, the influence of Montesquieu on the Turkish political structure and thought during the construction of the modern state, which comes to the forefront with the sociological perspective, understanding of the law, understanding of freedom and separation of power, will be determined. At the same time, this study aims to determine the position of the Turkish political structure and thought in the face of such issues as the principle of democracy and the separation of powers which are the sources of modern state understanding.

Keywords: Enlightenment, French Enlightenment, Montesquieu, Turkish Political Structure and Thought

GİRİŞ

Sosyal bilimlerin tarihinde önemli bir dönüm noktasına karşılık gelen Aydınlanma düşüncesi, Kıta Avrupası başta olmak üzere Batı dünyasında insanların yaşam biçimlerinin köklü bir şekilde değişmesine sebep olan bir anlayışı temsil etmektedir. Aydınlanma düşüncesinin zeminini oluşturan Rönesans dönemi, kendisinden önce hüküm süren skolastik düşünceye bir başkaldırı mahiyetinde olsa da ancak Aydınlanma ile birlikte toplum ve birey hayatı üzerinde gerçek bir etki meydana getirebilmiştir. Aydınlanma düşüncesi, ortaya çıktığı dönemde ve sonrasında dünyanın farklı coğrafyalarını ve toplumlarını da etkilemiştir.

17. yüzyılın ikinci yarısında başladığı, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettiği kabul edilen Aydınlanma Çağı'nda, temel hareket noktası olan akıldan yola çıkarak insanı ve toplum hayatını oluşturan birçok konu yeniden ve farklı bir biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde akıl, önceki dönemlerin kutsallarına karşı kullanılan bir güç haline gelmiştir. Farklı ülkelerde farklı özellikler üzerinden kendisini gösteren Aydınlanma düşüncesi, her ülkenin içinde bulunduğu sorunlara karşı çözüm yolları sunarak gelişmiştir. Öncelikli olarak İngiltere'de ve İskoçya'da ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesi daha sonra sırasıyla Fransa'da ve Almanya'da kendisini göstermiştir. Bu farklı Aydınlanma tecrübeleri arasında kendisinden sonra bir devrime sebep olmasından dolayı en büyük etkiye sahip olduğu kabul edilen Fransız Aydınlanması, birçok toplumu etkilediği gibi Türk siyasal yapısının ve düşüncesinin şekillenmesinde de etkili olmuştur. Fransız Aydınlanması'nın önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Montesquieu, Aydınlanma düşüncesi içinde siyaset bilimi açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple, Fransız Aydınlanması'nın Türk siyasal yapısı ve düşüncesine etkisi Montesquieu'nun temellendirdiği başlıklar altında değerlendirilecektir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde Aydınlanma'nın genel bir portresi sunulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde, Fransız Aydınlanması diğer Aydınlanma tecrübelerine göre daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Düşünürlerinin gelenek ile dine karşı yükselen eleştiride akıllı bir silah olarak kullanılmaktan çekinmedikleri ve toplumu aydınlatmanın kendi üzerlerine düşen önemli bir vazife olarak görüldüğü Fransız Aydınlanma düşüncesi, 18. yüzyılı kapsayan ve Fransız Devrimi'ne kadar

geçen süre boyunca düşünsel bağlamda değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde, Fransız Aydınlanması'nın önemli düşünürlerinden olan Montesquieu'nun düşünceleri ele alınmıştır. Son olarak dördüncü bölümde Montesquieu'nun düşüncelerinin Türk siyasal yapısı ve düşüncesi üzerindeki etkileri belirlenmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde Aydınlanma düşüncesi öncelikli olarak genel anlamıyla ele alınmıştır. Kelime anlamından başlanarak kavram haline varana dek değerlendirmesi yapılan Aydınlanma'nın, düşünürler tarafından nasıl tanımlandığı ve temel dinamiklerinin neler olduğu belirtilmiştir. Aydınlanma'nın gelişimi bağlamında Aydınlanma'nın ilk ortaya çıktığı yer olarak kabul edilen İngiltere'den başlanarak sırasıyla İngiliz, İskoç ve Alman Aydınlanmalarına yer verilmiştir. Bu Aydınlanmaların her biri ayrı bir anlama sahip olduğu için düşünürlerinin görüşleri doğrultusunda tek tek değerlendirilmiştir. Daha sonra Aydınlanma'nın modernizm ile bağlantısı ortaya konulmaya çalışılmış ve Aydınlanma'ya karşı eleştirel bir bakış açısına sahip Frankfurt Okulu'nun önde gelen düşünürlerinin görüşlerine yer verilmiştir.

İkinci bölümde, Fransız Aydınlanması ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Diğer Aydınlanma tecrübelerine göre daha çok rasyonalist olan, halka daha çok etki yapmayı hedefleyerek Aydınlanma'nın baskın formu haline gelen Fransız Aydınlanması'nın içeriği ve özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Fransız Aydınlanması'nın temel yönelimleri ve niteliklerinden bahsedildikten sonra başlıca özellikleri düşünürleri ile birlikte ayrı başlıklar halinde değerlendirilmiştir. Yalnızca Fransız Aydınlanma düşünürlerini değil kendisinden sonra gelen birçok düşünür etkisi altında bırakan Descartes'ın kartezyen akıl anlayışı, Aydınlanma'nın akli nasıl kullandığı hakkındaki ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Aydınlanma'nın temel unsurlarından olan ilerleme fikri, Fransız Aydınlanması'ndaki öncüsü Condorcet ile birlikte değerlendirilmiştir. İngiliz Aydınlanması'nın etkisinin hissedildiği duyumculuk konusu ise Condillac'ın düşünceleri doğrultusunda ele alınmıştır. Daha sonra modern anlamda materyalizmin kurucuları olarak kabul edilen La Mettrie, d'Holbach ve Helvétius'un görüşlerine yer verilmiştir. Fransız Aydınlanması'nın karakteristik özelliği olan Ansiklopedicilik faaliyeti, amaçlarıyla birlikte ele alınmıştır. Akıl kutsamasının vardığı son nokta olarak kendisini gösteren Deizm anlayışı, temelinde akıl olan ahlak anlayışıyla birlikte Voltaire'in görüşleri

doğrultusunda değerlendirilmiştir. Son olarak bu bölümde kimi görüşleriyle Aydınlanma'nın destekçisi kimi görüşleriyle ise Aydınlanma karşıtı olarak görülen Rousseau'nun eleştiri mahiyetindeki görüşlerine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde, önceki bölümlerde verilmiş olan Aydınlanma'nın temel özellikleri bağlamında Montesquieu'nun görüşleri irdelenmiştir. Bu bölümde, ilk olarak Montesquieu'nun hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiştir ve yaşadığı dönemin Fransa'sının temel özellikleri belirtilmiştir. Aklın ışığıyla nesnel olana ulaşmak için çevresini gözlemleyen Montesquieu'nun yöntemi ve ilkeleri incelenmiştir. Daha sonra en iyi yönetim biçimini ortaya koyma çabası içerisinde olmadan, var olan yönetim biçimlerini analiz ederek onlara uygun ruhu anlamaya çalışıp yönetim biçimleri ayırımına ulaşması değerlendirilmiştir. Montesquieu, yönetim biçimi ayırımlarıyla aslında var olan toplumları incelemiştir ve sınıflandırmıştır. Son olarak, Montesquieu'nun toplumu oluşturan faktörler olarak gördüğü iklim, ticaret ve din görüşlerine yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde, Montesquieu'nun Türk siyasal yapısına ve düşüncesine etkileri belirlenmeye çalışılmıştır. İlk olarak Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan dönemin düşünürlerinde Montesquieu'nun etkisine sosyolojik düşünce başlığı altında yer verilmiştir. Daha sonra Montesquieu'nun belirttiği demokrasi anlayışıyla Cumhuriyet değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme yapılırken Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk'ün görüşleri üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca Cumhuriyet öncesinde ve sonrasında kabul edilen kanunlar Montesquieu'nun kanun anlayışı doğrultusunda değerlendirilmiştir. Laiklik başlığı altında yeni kurulan Cumhuriyet'in din karşısındaki tutumunun yine Montesquieu'nun görüşleri bağlamında değerlendirilmesine yer verilmiştir. Kuvvetler ayrılığı başlığı altında ise ilk olarak dönemin siyasetçi ve düşünürlerin Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı ilkesine karşı tutumları belirtildikten sonra Türk siyasal yapısında yürürlüğe girmiş olan 1921, 1924, 1961 ve 1982 anayasaların kuvvetler ayrılığı açısından değerlendirilmesine yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA'NIN İÇERİĞİ VE GELİŞİMİ

Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan, yalnızca Avrupa'yı değil tüm dünyayı farklı biçimlerde etkilemiş olan ve düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil eden Aydınlanma, akli ön plana çıkarmış, doğa ve toplum olaylarını akıl süzgecinden geçirmiştir. Aydınlanma, Ortaçağ'ın karanlık dönemlerinden ve Kilisenin egemenliği altında bulunan akıldan kopuşu, Rönesans ve Reform Hareketlerinin yardımıyla, bilim ve akıl ışığında gerçekleştirmiştir. Aydınlanma'yı doğru bir şekilde analiz edebilmek ve anlamlandırabilmek için birinci bölümde, aydınlanma kavramının taşıdığı anlam ve içerik, Aydınlanma'nın ortaya çıkışı, gelişimi ve bu süreçteki en önemli gelişim durakları olan İngiliz, İskoç ve Alman Aydınlanmaları, Aydınlanma ve modernizm ilişkisi ile Aydınlanma karşıtı görüşler incelenecektir.

1.1. Aydınlanma Kavramı

Aydınlanma; akli insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle birey bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve eleştiri çağı, felsefi ve toplumsal harekettir (Cevizci 2003: 46). Aydınlanma Avrupa'da 1688 İngiliz Devrimi'yle başlayıp 1789 Fransız Devrimi'yle en üst noktasına erişmiştir. Avrupa'da insanın bireysel ve toplumsal yaşamını yeni bir anlayış doğrultusunda oluşturma çabası olarak nitelendirilen bu dönem, Batı uygarlığının tarihsel gelişiminin ve değişiminin düşünsel ve kültürel sonucudur (Çüçen 2005: 25). Aydınlanma kavramından anlaşılacak olan, yaşamın birçok yönüne nüfuz etmiş düşünme ve davranış biçimleridir. Tarihsel olguların, sanat yapılarının, bilimsel oluş ve felsefi tartışmaların birbirleriyle etkileşiminden oluşan ve bu etkileşimin insan tarihine, sanata, bilime ve felsefeye bakışını değiştirmesiyle biçimlenen ilişkiler ağıdır (Hampson 1991: 12). Bu ilişkiler ağını kavrayabilmek için öncelikli olarak Aydınlanma kelimesinin taşıdığı anlamı değerlendirmek gerekir.

Kelime anlamı, İngilizce'de "Enlightenment", Fransızca'da "Eclaircissement" veya "Le siecle de Lumiere", Almanca'da "Aufklärung" olan ve ışık kelimesinden

türeyen Aydınlanma, karanlıklara ışık tutmak ile sembolleştirilmiştir. Bu ışık, 18. yüzyılı tanımlayan bütün kavramlarla özellikle akıldan, mutluluktan ya da özgürlükten her söz edilişte kullanılmıştır.

Alman sanatçı Daniel Chodowiecki, bakır üzerine yaptığı bir gravür ile Aydınlanmayı tasvir etmiştir. Resmin ön planında, ağaçların arkasında biri büyük, diğeri ise daha küçük iki kulesi görünen şato benzeri bir yerleşime ait, karanlık ormanın gölgesindeki şose yolda, bir yaya ile tek başına bir atlının peşi sıra bir yük arabası, ışınlarını henüz ağarmakta olan gökyüzüne gönderen ve yerleşim yerinin ardındaki sis perdesini dağıtmak üzere olan sabah güneşinden gelen aydınlığa bürünmektedir. Chodowiecki, kendi Aydınlanma tasvirini şu sözlerle yorumlar: Şimdiye kadar ufukta yükselen güneşten başka hiçbir genel, anlaşılır ve alegorik simgesi olmamıştır. Bu simge, her zaman bataklıkların üzerinden yükselecek ve böylece herhalde daha uzunca bir süre en uygun simge olarak kalacaktır. Bununla birlikte, sadece güneş ufukta yükseldiği zaman, sisin hiçbir zararı yoktur (Hof 2017: 1). Aydınlanma, güneşe benzetilerek, her zaman ve her koşulda doğruları ortaya çıkarmaya yarayan, yanlışları da örtbas eden, simgesel bir güç olarak değerlendirilmiştir.

Aydınlanma'nın önemli düşünürlerinden biri olan Kant'a göre Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının yol göstericiliğine ihtiyaç duymaksızın kullanamayışıdır. Ergin olmama durumuna insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve cesaretini gösteremeyen insanda aramalıdır. 'Sapere auede!', 'Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!' sözü Aydınlanma'nın parolası olmaktadır (Kant 1984: 213).

Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmeyeceğini düşünen Kant'a göre, gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır. Bu özgürlük, akli her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmaktır. Ne var ki, her yandan: "Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!" diye bağırılır. Subay "Düşünme, eğitimi yap!", maliyeci "Düşünme, vergini öde", din adamı "Düşünme, inan!" der. Her yerde özgürlüğün farklı şekillerde sınırlanışı

vardır. Hangi türde bir sınırlama Aydınlanma'ya karşıdır, hangisi değildir ve hangi biçimde bir sınırlama tersine özgürlüğe yararlıdır sorusunun cevabı ise insanın kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde her zaman özgürce kullanılması olmalıdır. Yalnızca bu davranış insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir (Kant 1984: 215). İnsanın özerkleşmesi; araştırma, eleştirme, kuşkulama ve sorgulama özgürlüğüyle sağlanacaktır. Bu noktadan sonra hiçbir dogma ve kurum kutsal ve dokunulmaz olarak kalamayacaktır. Özgürleşme isteği, dinsel ve cismani erkin ayrılması düşüncesine yol açarak siyasal yapıda köktenci dönüşümlere sebep olacaktır (Bayka 2010: 10).

Aydınlanma, fikirlerin karşılaştırılmasıdır, düşünce özgürlüğü talebidir, demokrasi talebidir, sürekli tartışmaların, çatışmaların çağıdır, acımasız, kimi zaman düzeysiz özgürlüklerin çağıdır ama aynı zamanda da bilginin ve paylaşımın uluslararasılaştığı çağdır, düşünceler çevresinde toplanmış insanlığın çağıdır (Destain 2010: 145). İlkçağdan bu yana elitist bir faaliyet olan felsefe, Aydınlanma ile toplumsal bir fenomen haline gelmiştir. Felsefeyle aydınlanan toplum, o zamana değin yapamadığı ya da cesaret edemediği pek çok şeyi yaparak medeniyetinin, ailesinin ve çevresinin yargılarından bağımsız olarak kendi başına bir şey yapma cesareti göstermiştir. İnsan, kendi varlığını yeniden keşfetmiştir (Şekerci 2016: 140). 18. yüzyılda felsefe, koruyucu mücevher kutusundan çıkarak insan dünyasında bütün boyutlarıyla, politik yansımaları da dâhil olmak üzere bütün yansımalarıyla ve aynı zamanda insani olmayan dünyanın bütün boyutlarıyla boy ölçüşür. Kendilerine filozof denen kişiler, düşüncelerini yaymak için mümkün olan tüm araçlardan yararlanacaklardır (Destain 2010: 36). Böylelikle, toplumda karşılık bulmak için tüm yollar denenecek ve etki çevresi mümkün olduğunda geniş tutulmaya çalışılacaktır.

Aydınlanma yüzyılı, keskin bir biçimde bir akıl çağıdır. Artık gerçeklik iddiasında olmayan ama dünyanın ve toplumun görece kavranabilirliğini üretme eğiliminde olan bir akıl, dinsel zorlamalardan ya da bu zorlayıcılıkların manipüle edilmesinden kurtulma eğilimindedir. Amacı mutluluktur ama bu mutluluk daha doğrusu refah, çok özel bir toplumsal sınıfa aittir. Bu sınıf, refahın kaldıraçlarının nerede olduğunu anladığından siyasetin dizginlerini ele almaya hazırlanan burjuvazidir (Bayka 2010: 31). Aydınlanma düşüncesi, toplumsal tarih bakımından Batı burjuva düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşamayı temsil eder. Bunun yanı

sıra, bir bütün olarak burjuva düşüncesi insanlığın düşünsel tarihinin benzersiz ve yapısal bir parçasını oluşturmuştur (Goldmann 1999: 33). Fakat yine de Aydınlanma düşüncesini yalnızca burjuvazinin doğuşu kuramına bağlamak, zayıf bir temele yaslanmaktır. Bu yaklaşım, ekonomik gelişmelerle, toplumsal tavırlar ve entelektüel tartışmalar arasında nedensellik ilişkileri olmadığını belirtmez. Tersine bir şey böyle bir karşılıklı etkileşim olması gerektiğini söylüyor, fakat doğası ve işleyiş biçimiyle, kavranmayacak denli değilse de, akıl almayacak karmaşıklıkta bir etkileşimdir (Hampson 1991: 13).

Akıl, bu yüzyıl için şevkle istenen ve ulaşılmaya çalışılan, arzulanan ve kendisine dayanılarak yönlendirilen her şeyi ifade eder. Akıl, tüm düşünen öznelere, tüm çağlar, tüm kültürler için bir ve aynıdır. Akıl, geçmişten kalan bir miras olarak değil bir kazanım ve edinim olarak görülür. Onun görevi, bilgi edinmede eylem ilkeleri edinmede ortaya çıkar ve bir kazanım olarak onun duyular üstüne yönelmek gibi keyfi bir tutumu olmaz. O, doğruluğun keşfine, belirlenmesine ve pekiştirilmesine götürecektir olan düşünme gücüdür (Cassirer 2000: 42). Aklın yüce bir değeri vardır: Akıl, her şeyi yapabilir, her şeye erişebilir ve her şeyi yargılayabilir; ahir zaman hükümdarıdır. Akla bir nebze sınır getirmek isteyenler bile, aklın dışında karanlık ve kaos olduğunu; bilgiye ulaşmada tek geçerli aracın akıl olduğunu düşünür. Akıl, yalın ve açık gerçeklerden hareketle çıkarımlarda bulunur; ama onun asıl yaptığı şey olayları gözlemlemek ve onlardan kanunlar çıkarmaktır (Tanilli 1998: 73). Dolayısıyla, yegâne yöntem olarak akıl kullanılır.

Canlı ve cansız olanın çeşitliliği karşısında, kesinlikleri tartışmaya açan bütün bu buluşların karşısında ve de bilgilerin gittikçe artması karşısında, saptama ve sınıflandırma gerekliliği ortaya çıktığı için akıl yaratıcı olmaktan çok aynı zamanda sınıflandırmacıdır (Bayka 2010: 29). Aydınlanma düşüncesi, akıldan her türlü faydalanma çabasındadır. Akla ve ilerlemeye duyulan sarsılmaz güven, inandırıcılığını yitirmiş geleneğe, tartışılmazlık zırhına bürünmüş otoriteye ve insanı sadece öteki dünya mutluluğuna hazırlayan dinsel yönlendirmeye karşı çıkarak, aman vermeyen bir eleştiri rüzgârı gerçekleştirerek, yerleşik siyasal, toplumsal, kültürel yapı ve düzenlerin temellerini sarsmıştır (Bayka 2010: 7). Akla aşırı güvenin sonucu, vahyin hakikatin kaynağı olabileceğinin kabul edilmemesi, Aydınlanmacıları örgütlü dine, onun inanç ve ritüellerine düşmanlığına ve dini inançlara eleştirel

yaklaşmaya mecbur kılmıştır. Akla güvenin bir diğer sonucu da evrensel doğruların varlığı üstündeki ısrardır. Aydınlanmış insan, akıl yeteneğini kullanarak sadece fiziki evrene ilişkin olarak değil, beşeri ve toplumsal dünyayla ilgili olarak da evrensel hakikatlere ulaşabilir. Toplumun örgütlenmesine ilişkin, evrensel olarak doğru olan ahlaki ilkeler vardır. Kısacası Aydınlanma evrenselci bir zihniyet ve paradigmadır. Bundan dolayı, evrensel bir insan doğasının var olduğu düşüncesi gibi doğal haklar doktrinin de Aydınlanma ile mantıklı bir ilişki oluşturur (Erdoğan 2006: 22).

Aydınlanma dönemi, insanın kendine özgü yeteneklerinin ayırımına vardığı, doğayı ve toplumu dinsel ve kişisel otoritelerin açıklamalarından çok başka biçimde, kendi akıyla görmeye başladığı tarihsel bir devrimdir (Topses 2010: 115). Aydınlanma'nın söylemsel birliğinin ana unsurlarından birisi de metodolojik bireyciliktir. Çoğu analiz otonom, kendi kendini motive eden bireyin toplumun temel unsuru olduğu fikrine dayanır ve temel kişiliği veya kimliği asosyal terimlerle tanımlar. Kişinin kimliğinin kendi kendine yaratıldığı ve kişinin toplumdan tamamıyla ayrı olarak kendi başına uzun süre yaşayabildiği Robinson Crusoe miti, bu yüzden çok popülerdir. Bu bireycilik, insan sınıfları veya tarihin değişik dönemlerinde yaşamış insanlar arasında özünde bir farklılık olmadığı varsayımına dayanmaktadır (Davies 2005: 7). İnsanlar arasındaki kültürel ve diğer farklılıkların göz ardı edilmesi, ortak bir insan doğası oluşturulmasına sebep olur.

Özellikle yazılı kaynak yoluyla fikirlerin üretiminde ve ulaşılabilirliğinde köklü değişimlerin olduğu Aydınlanma döneminde, toplumsal veya siyasi statü belirlemek veya göstermek amacıyla değil, yalnızca fikir alışverişi yapmak için yeni toplumsal kurumlar kurulmuştur. Seçkin aristokratlar olarak doğmamış insanlar için statü kazanma yollarından biri olarak, bilgi ile halk içinde fikir tartışmaları yapma yeteneğine bağlı bir tür fırsat ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda dünya çapında kitap, gazete, risale ve tablo reproduksiyonları gibi taşınabilir kültürel ürünleri de içeren tüketim mallarının ticareti başlamıştır. Kültür, giderek 'meta'laşmıştır (Outram 2007: 45). Doğa karşısında başarı kazanan aynı akıllı kültür dünyasına da uygulamak, matematik doğa bilimine paralel olarak kültür bilimlerini de kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla egemen olmaktır. İşte 18. yüzyıla "Aydınlanma Çağı" adını verdiren bu düşünce ve bu inançtır; bu yüzyılın bu inancı gerçekleştirmeye, onu kültürün bütün alanlarında yürütmeye girişmesidir.

Aydınlanma yüzyılıının ideali, bilginin ilerlemesine dayanan entelektüel bir kültürdür. Aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan bu kültür sonsuz bir ilerlemeye adaydır. Akla karşı beslediği bu güven yüzünden Aydınlanma düşüncesi geleneklerin köleliğinden kurtulacağına, kaderini kendisi kendi eliyle düzenleyeceğine, insanın özgürlük ve mutluluğunun sürekli olarak artacağına inanır. Bu güvenle tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın eleştirmesinden geçirir; toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeni baştan düzenlemeye kalkışır (Gökberk 2012: 291). Sonuçta, aydınlanma aklın göstermiş olduğu yolda sürekli gelişim gösteren ve ilerleyen entelektüel kültür temeli üzerinde insanlığın birleşeceğine inanır.

Bir tür özgürleşme aracı olan bilginin yaygınlaşması ve Aydınlanma; düşünür, yazar ve filozoflarının düşüncelerinin kitaplardan çıkarak gerçek dünyada yayılarak uygulanma olanağı bulabilmesidir. Bilginin iki kaynağı akıl ve deneydir. Akıl bilginin bir aletidir. Bilginin egemen olan dinin vesayetinden kurtulması, bilimlerin gelişmesini sağlar. Aydınlanma; bilimin metafizik karşısındaki, deneysel bilginin de soyut düşünceler karşısındaki utkusunu perçinlemiştir (Bayka 2010: 11). Dinsel otoritelerin halk üzerindeki egemenliğinin kaldırılmasını içeren laiklik ilkesiyle birlikte ulusun iktidar gücü, kilise gibi dinsel kurumların sahip olduğu gücün önüne geçmiştir (Topses 2010: 66). Bilimlerin dayandığı ilkelerden vahyedilmiş dinin temellerine, müzikten ahlaka, ekonominin ve ticaretin sorunlarına siyasete ve hukuka kadar her şey analiz edilmiş, tartışılmış ve yerinden oynatılmıştır. Birçok konuya yeni bir ışık serpilmiştir (Cassirer 2000: 38).

Geleneksel anlayışta akıl, insanın düşünme faaliyetinin bir yetisi ve salt insana özgü olarak Tanrısal aklın bir parçasıdır. Bu anlayış, özne olarak insanı Tanrısal akla tabi kılarak edilgenleştirir. Etken, özerk ve değiştirici bir akıl anlayışı getiren Aydınlanma'nın akla dayalı eleştirel tutumu ise her şey üzerine düşünme ve her şeyi eleştirme hakkını ileri sürer ve uygulamaya çalışır (Duman 2006: 134). Doğal aklın ışığı düşüncesi, insanları bilim ile bilgeliğe götürür ve onlara çoğunluk, yetişkinlik ile özerklik kazandırır (Russ 2011: 199).

Aydınlanma düşüncesini toplumsal olarak özgün kılan iki temel noktadan söz edilebilir. Bunlardan birincisi, nesnel bir hukuk sisteminin vurgulanmasıdır. Kralların

ya da dinsel otoritelerin üzerinde bulunan ve bu kesimlerin bağılı oldukları yasal düzenlemeler düşüncesi gelişmiştir. Aydınlanma düşüncesinin hukuk alanındaki ikinci yeniliği, yasaların genel isteme dayandırılmasıdır. Yönetim erkinin bağımsız birimler arasında paylaşılması ilkesi ortaya çıkmış, yönetim erkinin genel isteme aykırı davranması durumunda halkın direnme hakkı olması gerektiği vurgulanmıştır. Kısacası, Aydınlanma düşüncesine göre nesnel bir hukuk sistemi olmazsa, toplum olmaz. Toplumsal gelişme, bireylerin kendilerini güven içinde duyumsamalarıyla ilişkilidir. Hukuksal düzenlemelerin gelişmediği veya dinsel ve kişisel otoritelerin en yüksek hukuk ölçütü olarak kabul edildiği toplumlarda bireyler kendilerini güven içinde göremezler. Eski çağlarda görülen toplumsal kargaşalıkların nedeni, hukuksal düzenlemelerin öznel yorumlara dayandırılmış olmasıdır (Topses 2010: 39-40). İnsan, doğadan kaynaklanan vazgeçilemez haklara sahiptir. Bu bağlamda Aydınlanmacılar 17. ve 18. yüzyıllarda kuramsallaştırılan doğal hukuk kuramının izleyicileridir. İnsanın insan olmasından kaynaklanan, pozitif hukuktan ayrı, yazılı olmayan bu hakların en başında insanın yaşama hakkı bulunur (Bayka 2010: 12). Aydınlanmacılığın ilerici ölçütleri, hukuk alanında soydan gelen bütün ayrıcalıkları kaldırması, yönetenlerin toplumsal konulardaki keyfi kararlarını değersiz kılması ve son olarak egemenliği toplumun genel istemine dayandırmış olmasıdır (Topses 2010: 43). Aydınlanma düşüncesi içinde gelişen hukuk devleti ilkesi ise, bütün insanlık için geçerli olan ilerici bir nitelik taşımaktadır (Topses 2010: 54). Modern hukuk devletinin günümüz nihai durumunda kazandığı değer göz önünde bulundurulduğunda, Aydınlanma döneminde hukuk devletine atfedilen ilerici nitelik daha anlaşılır hale gelmektedir.

18. yüzyılın sonuna doğru, Avrupa'nın birçok büyük devletinin yanı sıra küçük devletleri de kendilerini reform programlarına adanmışlardır. Bu programlar çoğunlukla loncalar, bağımsız hukuk kurumları, soyluların temsil edildikleri meclisler gibi çıkar gruplarında, bunların hukuki haklarında ve Katolik Kilisesinin ekonomik ve hukuki çıkarlarında büyük değişikliklere gidilmesini içermiştir. Bu programlar, kamu sağlığı, ilköğretim sistemleri kurma ve ekonomik düzenlemeler yapma programları aracılığıyla monarşilerin halkın hayatına giderek daha çok müdahale etmelerini gerektiriyordu. Bu programlar, kraliyet tarafından alınan önlemlere akılcı onay verebilme yeteneğine sahip sağlıklı bir eğitim almış bir halk

yaratmak için tasarlanmıştı. Aydınlanma, halkın yeni hedeflere odaklanmasına ve krallarından yeni ve farklı şeyler beklemelerine sebep oldu. Bu beklentiler, krallar tarafından başarılı bir biçimde uygulanması durumunda yararlı, ama ayrıcalıklı olmayan kesimlerin yeterli biçimde temsil edilmedikleri rejimlerde denetlenmesi zor olan değişiklik ve reform beklentileriydi. ‘Eleştiri’ bir kez başladı mı, durdurulması zordu. Sonuç olarak, Aydınlanma ile ‘despotluğun’ veya kralın mutlak gücünün yan yana gelmesi zordu. Aydınlanma ile monarşi arasındaki çatışmaların yüzyılın sonuna doğru yoğunlaşmaya başlaması, paradoksal olarak, kralların devlet mekanizmasındaki sürtüşmeleri azaltmak için Aydınlanma’yı kullanmadaki başarılarının ölçüsüdür (Outram 2007: 64-65). Aydınlanma; eğitimde, bütçe yönetiminde, sosyal ilişkilerde ve siyasette kuramdan uygulamaya, eleştiriden iyileştiren, reformcu eyleme geçişi getirmiştir. Aydınlanma, serbestçe konuşup yazmanın, yönünü antik çağdan alan eleştirinin hümanizmde bilinçdışı düzeyde hâlâ varlığını sürdüren akımları yeniden gün yüzüne çıkarmıştır (Hof 2017: 7). Geçmişten beri süregelen katılaşmış geleneklere alışılmadık bir dinamik getirmiştir.

18. yüzyıl bilimi, insanın doğayla ilişkisi, dış dünyayı bilme olasılığı ve bu tür bilginin en iyi şekilde nasıl organize edilebileceği gibi önemli konularla boğuşmak zorunda kalmıştır. Bilim, aynı zamanda Aydınlanma düşüncesinin çok çeşitli alanları arasında bağ görevi de görmüştür. Bilimin araştırma konusu olan ‘doğa’ birçok kişi tarafından Aydınlanma’nın ‘etik standardı’ olarak da tanımlanmıştır. ‘Doğal’ olan ‘iyi’ olmalıdır. Bilimin, Aydınlanma düşüncesinin temelinde bulunan ‘akıl’ veya ‘rasyonellik’ değerlerini içerdiği de ileri sürülmüştür. ‘Rasyonellik’ ile genellikle tutku, önyargı veya batıl itikat olmaksızın ve vahiy gibi doğrulanamayacak ifadelerle atıfta bulunmaksızın nesnel düşünme kastedilmiştir (Outram 2007: 120). Aydınlanma düşünürlerine göre, insan temelde iyidir; vahşilik, kabalık ve kötülük insan doğasının kaçınılmaz özellikleri olmaktan ziyade yanlış inançların ve yanlış toplumsal örgütlenme tarzlarının sonuçlarıdır (Erdoğan 2006: 22). Aydınlanma aklın ve doğanın, insan doğasının evrenselliğinde bütün insanlığı kucaklamaya çalışır. Her yerde her toplulukta milli ve dinsel birliklerin üstünde ve dışında değişmeyen insan doğasını arar. Ahlakta, hukukta, dinde sürekli doğal olanı bulmaya ve ortaya koymaya çalışır (Arslan 1992: 31).

Aydınlanmacılar, 18. yüzyıl felsefesi içinde çok önemli bir yer tutmakla birlikte genelde filozof olarak görülmekten ziyade, daha çok düşünür olarak belirlenirler. Çünkü onların çoğu görüşlerini dizgesellikten uzak ve daha da önemlisi bir bilgi kuramına dayandırmadan ortaya koymuşlardır. Bu yüzden, aydınlanma düşünürlerini felsefeyle edebiyat arasında bir yere yerleştirmek doğru olur (Timuçin, Timuçin 2013: 17-18). Arslan'a göre (1992: 25); Aydınlanma düşünürleri, genellikle sistemli düşünür olmalarından çok büyük yazardırlar. Yazarın önce kendisini aydınlatması sonra geniş halk kitlelerini aydınlatması söz konusudur. Derinlikten çok genişliğine bir hareket olan Aydınlanma'ya; yüzyılın fikir kulüpleri, ödüllü yarışmalar, salon tartışmaları ve ansiklopedi yayıncılığı damgasını vurur. Bilgiyi halka yaymak, geniş çevrelere tanıtmak Aydınlanmacıların ana kaygılarıdır.

1.2. Aydınlanma'nın Gelişim Süreci

Batı uygarlığının 18. yüzyılda ulaştığı Aydınlanma dönemi, esasında Ortaçağ'da gelişen tüm düşünce ve inançlardan kopuşun yaşandığı Rönesans dönemindeki düşünsel ve toplumsal değişimler üzerinde yükselir. Ortaçağ'ın dinsel geleneksel değerlerini kendilerini geliştirmek ve daha iyi yaşamak için yeterli olmadığını anlayan Avrupa insanı, onların yerine yeni değerler oluşturma çabası içine girdi. Her şey insan için olmalı düşüncesiyle ortaya çıkan hümanizm anlayışı, Ortaçağ'ın Tanrı merkezli evren açıklaması yerine yeryüzü devleti; dinsel bir kozmoloji yerine fiziksel bir kozmoloji; insanın kul olarak görüldüğü bir toplum düzeni yerine, insanın birey olarak kabul edildiği bir toplum öne sürüldü. Yalnızca düşünsel alanda sınırlı kalmayan bu değişim, dinde Reformasyon hareketi ile Katolik mezhebinin katı din yorumu yerini Protestanlığın daha ılımlı yorumlarına bırakarak pratik alanda da kendini göstermiş oldu. Birey konumuna yükselen insan, yönetici, soylu ya da din adamı karşısında hak ve özgürlüklerini kullanarak özgür insan olma talebinde bulunmaya başladı. Öncelikle doğaya hâkim olma düşüncesiyle yaşadığı evren, dünya ve toplum hakkında bilgi üretme çabasında bulunan Rönesans insanı, bilimsel bilgi için klasik yöntemlerin terk edilmesi ve yeni bir yöntemin keşfedilmesi gerektiğini benimsedi. Doğaya egemen olmak ve onun yasalarını bilmek, insanın amacı ile mutluluğu doğrultusunda insanı doğa karşısında özgürleştireceği için yapılması gereken doğanın bilgisini edinerek onu kontrol altına almak ve

değiştirmektedir. Bu doğrultuda önyargılardan, dinsel inançlardan, skolastik akıl yürütmelerden kurtulmuş ve bilimsel bilgiyi verecek deneysel yöntemi benimsemiş insan yetiştirmek gerekir. İşte Rönesans'la başlayan özgür, bağımsız ve akli bilgi için referans alan insan oluşturma çabası, meyvelerini Aydınlanma Çağı'nda verir (Çüçen 2005: 26). Aydınlik düşüncelerin kaynağında öncelikle Rönesans aydınlığı vardır. Aydınlanmayı etkin kılacak koşullar Rönesans'ın ruhunda içkindir (Timuçin, Timuçin 2013: 22). Sonuç olarak, Rönesans bir geçit çağını temsil etmektedir. Geçit üzerinde bulunmak da, geride bırakılan ile kendisine varılmak isteneni kaçınılmaz olarak bir arada bulundurmak demektir (Gökberk 2012: 290). Bu bağlamda, Rönesans'ın etkileri kendisini tam anlamıyla Aydınlanma döneminde gösterir.

Aydınlanma'nın karakteristiğini oluşturan şartlar ve nitelikler bakımından onu esas itibarıyla 18. yüzyıl Batı Avrupa'sında ortaya çıkan bir hareket olarak nitelendirmek gerekir (Arslan 1992: 24). Aydınlanma düşüncesinde belli coğrafi merkezlerin önemli rolleri olmuştur. Hollanda ve özellikle Amsterdam'ı belirtmek gerekir. 17. yüzyıl boyunca gerek Britanya'da, gerekse Avrupa'da yaşanan gelişmelerin doğurduğu siyasi ve sosyal sonuçlardan kaçmak zorunda kalan pek çok düşünür kendilerine güvenli bir liman olarak Hollanda'yı seçmişlerdir. Bunun yanında Londra, Edinburgh, Hamburg, Berlin, Venedik, Napoli, Floransa, Cenevre gibi şehirler diğer Avrupa şehirlerinden farklı olarak kültür hayatının ve Aydınlanma ideallerinin yayılmasında öncülük etmişlerdir (Şekerci 2016: 19).

İngiltere, İskoçya, Fransa ve Almanya'da gelişen Aydınlanma düşüncesi en köktenci sonuçlarına Fransa'da ulaşmıştır (Bayka 2010: 8). Bu yüzden, tek bir aydınlanmadan bahsetmek mümkün değildir. Ulusların özel kültürel-siyasal şartları, özel dehalari aynı bir hareketi veya bir kurumu her zaman farklılaştırma sonucunu doğurur (Arslan 1992: 23). Aydınlanma, temelini İngiltere'ye, derinleşmesini Almanya'ya, söylemini ve itici gücünü Fransa'ya borçludur (Ewald 2013: 17). Aydınlanma, İngiltere'de daha çok deneycidir, Fransa'da daha çok rasyonalisttir ve Almanya'da da daha çok mistik- rasyonalisttir (Gökberk 2012: 293).

1.2.1. İngiliz Aydınlanması

İngiliz Aydınlanması, soyluların burjuvalaşması ve görkemli devrimlerle hızlanan özgürleşme hareketinin, başka bir deyişle burjuvazinin sınıfsal benliğine

kavuşma mücadelesinin damgasını taşır (Buhr vd. 2006: 9). Daha az köktenci, daha çok uygulamaya dönük, olabildiğince gerçekçi, özellikle yaşamsal sorunlarla ilgilenen İngiliz düşüncesi toplumsal ve siyasal sorunlar açısından oldukça zengin düşünme olanakları sunuyordu. Yaşam için düşünce ilkesi, İngilizlerce öncesel olarak benimsenmiş gibiydi (Timuçin, Timuçin 2013: 47). İngiltere’de endüstri devrimi, Aydınlanma’nın toplumsal temellerini açığa çıkarmakta önemli bir görev üstlendi. İş bölümünün belirlenmesindeki kurumsallaşma hareketleri, eşitlik gibi ilkeleri ortaya çıkardı. Dolayısıyla endüstriye dayalı toplumsal örgütlenme biçimi yeni toplumsal aktörleri de beraberinde getirdi. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte, toplumsal yapı ve ilişkiler biçimi de değişmeye başladı.

Öncelikli olarak, İngiliz Aydınlanma düşüncesinin iki önemli filozofu Isaac Newton ve John Locke’a gelmeden, onlardan yaklaşık bir yüzyıl önce yaşayan, bilimsel devrime ciddi katkıları bulunan ve modern felsefenin temellerini atan filozoflar arasında yer alan Francis Bacon ve Thomas Hobbes’a değinmek gerekir.

Bacon, modern düşüncenin en önemli temsilcisi hatta kurucusudur. Bilimciliğiyle öne çıkan Bacon, en genel anlamıyla rasyonalisttir. Bilimciliği açık ve seçik bir biçimde ilk savunan, onun savunusunu yapan ilk büyük filozof olarak Bacon, bilimin doğayı doğrulukla bilmenin tek güvenli yolu olduğunu, bilimsel yöntemin insana doğayı denetleyeceği bilgiyi sağlayacağını savunmaktaydı. Derin ve özgün bir entelektüel reformcu olan Bacon, uygulamalı bilimsel bilgi alanında hızlı bir şekilde biriken deneysel bilgi ve tarihsel ilerleme anlamında ilerleme düşüncesinin en büyük temsilcisi olarak görülür. O, bilgiyi güce eşitler ve bilginin yeni teknik icatlar ve mekanik keşifler şeklinde cisimleştiğinde, tarihin motoru veya itici gücü haline geldiğini savunur (Cevizci 2018: 447). Bacon, tasarlamış olduğu doğrultuda ilerleyebilmek için önce seküler bir tavırla çeşitli disiplinlerin, örneğin bilim, felsefe ve teolojinin birbirleri karşısındaki durumunu, onları birbirlerinden ayıran sınırları ve nihayet bilimlere ilişkin sınıflandırmasını ortaya koyar. Bacon’ın sınıflandırmasında, bilginin farklı dalları veya çeşitli bilimler insan zihninin farklı yetilerine karşılık gelir. Bu bağlamda, şiir ya da edebiyat hayal gücüne, tarih belleğe, felsefe de akla karşılık gelir (Cevizci 2018: 448). Onun düşüncesinde bilim, maddi gelişme açısından istikrarlı toplumsal düzeni temin eder.

Thomas Hobbes, Bacon'ın düşüncelerini daha da geliştirmiştir. Bacon'ın kökeni Tanrı'ya dayanan ölümlü ve duygu taşıyan ruh ile ölümsüz akılcı ruh arasında yapmış olduğu ayrımı son vermiş, teoloji ve felsefeyi birbirlerinden uzaklaştırmıştır (Buhr vd. 2006: 10). Hobbes'a göre modern dünyanın problemleri, geleneğin tamamen bir kenara bırakılmasından sonra yalnızca akıl ve bilim aracılığıyla çözülebilirdi. Hobbes'un, bilimsel devrime öncelikli katkısı Skolastik bilim anlayışına karşı çıkması ve onun temel aldığı doğa tasarımına meydan okuması olmuştur. Eski bilime karşı çıkan Hobbes, hareket halindeki madde ya da cisimler dünyasına tam olarak uyan alternatif bir açıklama kategorisinin bulunduğu inancındaydı. Hobbes'a göre bilimlerde kullanılması gereken yöntem, Tanrının şimdiye kadar insanlığa bahşetmekten hoşnut olduğu yegâne bilim olarak geometrinin uygulama yöntemi idi (Cevizci 2018: 463). Bütün felsefesini yeni doğa biliminin temelinde bulunan dünya görüşüne göre biçimlendiren Hobbes için, var olan her şey maddi bir yapıdadır ve her türlü bilginin kaynağı da duyumdur.

İngiliz Aydınlanma hareketi, Locke ve Newton'un düşünce ve görüşleri etrafında şekillenmiştir. Bu hareket, ilk olarak rasyonalist Avrupa felsefesine özellikle Descartes felsefesine karşı girişilen bir tepkidir. 18. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen, Aydınlanma, 17. yüzyıldaki bilimsel devrimin bir ürünüydü. Bilimsel devrimin merkezinde, doğanın belli yasalara göre işleyen bir mekanizma veya makine olduğu imgesine dayalı mekanik doğa kavramı yatıyordu. Maddeden ibaret olan doğanın gizemi, maddenin zaman ve mekândaki hareketlerini belirleyip yasalara ulaşılarak çözülebilirdi. Bu amaçla, deney ve gözleme dayalı metod geliştirilmişti. Bilimin dili, bu yeni kavrayışa göre matematikti; çünkü olguların kesinlik ve netlik içerisinde ifade edilebilmesini matematik sağlamaktaydı (Çiğdem 2018: 68). Esas itibarıyla İngiltere'de başlayan Aydınlanma, İskoç Aydınlanması ile devam edip Kıta'ya daha sonra erişmiş ve İngiliz Aydınlanması başta Fransız Aydınlanması olmak üzere diğer aydınlanmalar üzerinde çok belirleyici bir etki yapmıştır. 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması'na dahi bir bütün olarak damgasını vuran temel düşünce olarak aklın otoritesi ve otonomisi düşüncesi aslında Newton'un çalışma ve eserlerinin bir sonucuydu (Cevizci 2018: 569). Bu yüzden Newton'u anlamak, Aydınlanma düşüncesini daha iyi anlayabilmek için önem taşımaktadır.

Newton, matematiksel doğa bilimini genişletmiş ve tüm yeryüzü ile gökyüzü mekaniğini kapsayan bir sistem haline getirmiştir. 17. yüzyıl metafiziğine ve skolastiğe bir meydan okuma olan Newton'un doğa anlayışı, maddeciliğin ve deizmin yöntem düzeyindeki dayanağı olmuştur (Buhr vd. 2006: 11-12). Newton'a göre, gerçek bilginin üç kaynağı vardır; Tabii olgular hakkındaki bilgi ilk olarak kesin bir gözleme dayanmalı, sonrasında ise ölçü ve hesaplarla yorumlanarak kanunları bulunmalıydı (Birand 1992: 89). Yeni bir evren tasarımı sunan Newton'a göre, evrendeki her madde başka bir maddeyi aralarındaki mesafeye ve maddelerin büyüklüklerine göre değişen bir güçle çekmektedir. Buradan sonuçla evren hareket halinde bir maddedir ve bu hareketin yasaları her yerde aynı olacak bir şekilde matematiksel olarak ifade edilebilir. Newton kendi kendine işleyen bir makine olarak evren tasarımına en büyük katkıyı yapmakla beraber Tanrı'yı da bu tablonun işleticisi olarak görmekteydi (Çiğdem 2018: 69). Newton'dan sonra gelen düşünürler; onun otomatik, kendi kendini düzenleyen, matematiksel olarak açıklanabilen kozmosunu ve metodolojisini başlangıç noktası olarak aldı ve genel meselelerin uygulayışında devreye soktu (Davies 2005: 5). Newton, arkasında cevapladığı sorulardan daha fazla soru bırakarak Aydınlanma düşünürleri için önemli bir çalışma alanı bırakmıştı.

John Locke, Newton'un temsil ettiği yeni evren ve bilim anlayışına karşılık gelen bir bilgi ve toplum teorisi sunmuştur. İnsan zihni ve anlama yetisinin mahiyeti üzerine, duyuların ve idrakin önemini vurgulayan bir felsefe ve epistemoloji üretmiştir. Locke'un Fransız materyalizmindeki yorumu, zihin bir 'tabula rasa' olarak yorumlandığından ancak dış dünyanın verdiğiyle yetinmek zorunda kalan insanın zihnini tamamıyla dış dünyaya bırakırken; Locke, saldırdığı doğuştan verili idealar düşüncesini ise dışsal dünya ile paranteze almaktaydı. Ona göre Aydınlanma, insan doğasının kusursuzluğuna olan inancına rağmen fiili olarak hüküm süren olumsuzlukları açıklama durumundaydı ve açıklamanın yöneldiği yer insan zihninin anlayışının dışında olan 'tabula rasa'nın kötü doldurulmasını sağlayan bir yer olmalıydı. Locke, bu noktada doğuştan verili idealar fikrini reddetti. Çünkü bu idealar, bireyin idraki ve duyular yoluyla dış dünyadan edindiklerini ve dış dünyaya verdiği tepkileri yok saymaktaydı (Çiğdem 2018: 71). Locke insan zihninde apaçık bir biçimde mevcut olan ve her bilginin temelini oluşturan doğuştan verili

olduğuna inanılan kavramların varlığını reddederek, her tür bilgi kaynağının tecrübe olduğunu öne sürdü.

Tıpkı rasyonalistler gibi Locke da fizik alanını aşan, görünüşün arkasındaki gerçekliğin kendisine götüren bir metafiziksel bilginin ne mümkün, ne de gerekli olduğunu savunur. Doğa bilimlerini salt inanç düzeyinden çıkarıp gerçek bilgi adını almaya layık disiplinler haline getirmek amacıyla, özellikle matematik alanında elde edilebilir olan kesinliği bu bilimlerin temeline taşımaya kalkışmanın gereksiz olduğunu düşünür. Bu bağlamda, İngiliz Aydınlanması ve ampirisizmin kurucusu olan Locke'un mütevazı programı, rasyonalist felsefe programından radikal bir kopuşu temsil eder. Rasyonalistler için matematik yalnızca bütün alanlara uygulanması gereken bir bilgi ölçütü olarak kalmadığı ve felsefi argümanların nasıl oluşturulması gerektiğinin de bir örneğini sağladığı için, onların yöntem anlayışlarına bir bütün olarak matematiğin sağladığı model hâkim olmuştur. Bu sebeple rasyonalistler, matematiksel ve mantıksal kesinliği gerçek bilginin ölçütü yaptılar. Fakat Locke, matematikten yola çıkarak metafiziksel bir bilgi bütünü inşasına kalkışan rasyonalistlerden farklı olarak, yeni yeni gelişmekte olan doğa bilimlerinden etkilendi. Kendi doğruluk standartları olan doğa bilimlerinin, üretilen bilginin salt inanca dönüşmesini engelleyecek gücü vardı. Bundan dolayı Locke, kendi felsefesine model olarak, fizikçinin ampirik analizini, tümevarımsal akıl yürütme tarzını aldı ve gerçek bilginin ölçütü olarak da teori ya da fikirlerin gözlemlenebilir verilerle uyuşması ölçütünü benimsedi (Cevizci 2018: 573-574).

Locke için tabii hukukun ortadan kalkışı, paranın varoluşu ve eşitsizliğin artmasıyla gerçekleşir. Tabii durumun ve hukukun sürekliliğini sağlayacak bir otoritenin bulunmaması, insanları yeni bir aşamaya, tabii durumdan, siyasal topluma geçişe sürükler. İnsanlar sahip oldukları hakları, üzerlerinde gördükleri herhangi bir otoriteye, belli bir sözleşmeyle devreder. Bu sözleşmenin güvence altına aldığı en önemli konu mülkiyet hakkıdır. Siyasal toplum, tabii hukukun uygulanmasının kamuya devredilmesi ve insanların kötü olandan korunmak üzere isteyerek ve bir sözleşme aracılığıyla bir araya gelmeleriyle mümkündür (Çiğdem 2018: 73). İnsanı kötülükten, sefaletten kurtaracak olan toplum düzeni ancak aydınlanmış yöneticilerin ve toplumun uzlaşmasıyla kurulacak olan hukuk devletidir.

Locke felsefesinin uzantıları 18. yüzyıl düşüncesinin önemli bir kısmına egemen oldu. 18. yüzyılın hoşgörü, eşitlik, eğitim ve psikoloji boyutları Locke'un düşünce sisteminden etkilenmiştir. İnançlar büyük ölçüde çevrenin ürünleri olduğu için hoşgörü önemlidir. İnsanlar arasındaki farklılar kalıtsal değil çevre farklılıklarından kaynaklandığı için doğal zekânın dışında insanların eşit olduğu fikri önemlidir. Toplumun maddi koşullarını yönlendirerek, toplumun ahlakını da iyileştirmenin mümkün olduğu varsayımı önemlidir. İnsanın akıldışı davranışlarının çocuklukta edindiği yanlış fikirlerden kaynaklandığı inancına dayalı yeni bir eğitim anlayışı ve psikoloji de önemlidir (Hampson 1991: 33). Aydınlanma'nın en önemli şahsiyetlerinin hemen hemen hepsi Locke'un öncü rolünü takdir etmişler ve düşünce sistemlerinin şekillenmesinde ona çok şey borçlu olduklarını kabul etmişlerdir (Hanratty 2002: 47). Locke'un savunduğu ilkeler, klasik Aydınlanma'nın özünü oluşturmaktadır.

İngiliz Aydınlanması, ilk dönemlerinde, otoriteryanizm karşıtı deistler ile hiyerarşi ve ortodoksinin savunuculuğunu yapan Kilise yandaşları arasında ihtilafı karakterize olmuştu. Gelişim süreci boyunca hoşgörü, hürriyet ve makuliyet gibi değerlerle seçkinleşen İngiliz Aydınlanması'nın ruhban sınıfının otoritesine karşı çıkışı, akıldan ziyade sağduyuya ve sıradan insanın dünya kavrayışına beslenen saygıdan türemekteydi. Kısacası İngiliz Aydınlanması deizm ve sepsizm ile yakından ilişkiliydi. Bilimlerde kaydedilen ilerlemeye beslenen sınırsız güven, dogmatik ve rasyonalist metafizik sistemlere yönelik şüphecilikle birleşmekteydi. Bütün bunların temelinde yalnızca İngiltere'deki Aydınlanma sürecine değil Kıta Avrupası'ndaki diğer Aydınlanma süreçlerine de damga vuran Locke ampirisizmi bulunmaktaydı (Cevizci 2017: 48).

1.2.2. İskoç Aydınlanması

En önemli temsilcileri David Hume, Francis Hutcheson, Adam Smith ile Thomas Reid olan İskoç Aydınlanması, birbirlerinden haberdar olan yaklaşık elli kadar entelektüelin katkıda bulunduğu, kuramsal desteği bulunan bilinçli bir hareketi ifade etmekteydi. Esas itibarıyla tarih, iktisat ve ahlak alanlarında kendini gösteren sosyal teorilerle karakterize oldu (Cevizci 2017: 49). İskoç Aydınlanması, İngiltere ile oluşturulan birliğin sağladığı serbest ticaret, bağımsız parlamento ve endüstriyel

gelişme gibi altyapı unsurlarıyla desteklenmişti. İskoçya'daki dini liberalizasyon ve üniversite eğitimi de bu süreci yoğunlaştıran diğer unsurlardı. İskoçya'nın entelektüel olarak görece bir mustakilliği söz konusuydu ve bu sayede kendilerine özgü bir düşünce dünyası kurmaya muktedir olabildiler (Çiğdem 2018: 79). İskoç Aydınlanması'nın önde gelen düşünürlerinin birbirlerini tanımaları, aralarında arkadaşlık bağlarının bulunması ve görüş alışverişi yapabilmeleri ortaya daha sistemli bir düşünce koymalarına sebep olmuştur.

İskoç Aydınlanma düşünürleri bireysel ve toplumsal çözümlemelerinde aklın gücü ve yetkinliğine değil; duygu, tecrübe, gelenek, alışkanlık vb. gibi akıl dışındaki unsurlara vurgu yapmışlardır. Temel amaçları, bireyden yola çıkarak zihnin içeriğini oluşturan düşünce ile inançların ve insandaki ahlaki değer yargılarının bir bilimsel açıklamasını sunmak ve tarih teorisi oluşturmaktır. Diğer bir ifadeyle, İskoç düşünürler temelde iki ana eksen üzerinde düşünce üretmişlerdir: Birincisi insandaki zihni sürecin ampirik temellerden hareketle incelenmesi yani epistemoloji ve moral felsefe, ikincisi ise geliştirdikleri insan doğası anlayışı ile çok yakından ilişkili olan toplum ve tarih anlayışı yani sosyal teori (Duman 2017: 61). İskoç Aydınlanması'nın felsefi özelliklerini genel olarak şu şekilde sıralamak mümkündür: Rasyonalizm karşıtlığı, iç ve dış tecrübeye verilen önem, şüphecilik, geleneği ve alışkanlıkları önemseme, sosyal evrime olan inanç (Başdemir 2005: 43).

Francis Hutcheson'a göre, insanlar kendilerine bir avantaj ya da fayda sağlamamasına karşın bazı davranışları ve eylemleri onaylarlar ve bundan memnuniyet hissederler. Akıl, yalnızca iki insan arasında belli bir ilişkinin bulunup bulunmadığına işaret ettiği ve ahlaki onaylama ya da onaylamamanın temel kurallarını sağlayamadığı için bu süreçte rol oynamamaktadır. Bu nedenle, akıl dışında başka bir yetiye 'ahlaki duyu'ya ihtiyaç vardır. Hutcheson'un evrensel olarak bütün insanlarda var olduğunu söylediği 'ahlaki duyu' yaklaşımı, ahlaki konsensüsü rasyonel olmayan içgüdüsel bir temele oturtmaktadır (Duman 2017: 62). Ayrıca bu yaklaşımın arkasında yatan düşünce, insan doğasının evrensel olduğudur.

Hutcheson, ampirist yöntemi, Tanrı vergisi 'ahlaki duyu' kavramını temellendirip kullanırken; Hume, aynı yöntemi kullanarak farklı sonuçlara ulaşır. Hume, ampirizmi sadece bilginin kaynağı değil sınırlarını da açıklamak için

kullanarak bütün mantıksal sonuçlarıyla birlikte ele almaktadır. Buna göre, zihin içerikleri ile bütün düşünceler duyu izlenimlerinden kaynaklanmaktadır ve hiçbir konuda apriori akıl yürütülemez. İnsan deneyimini aşan konularda yapılan tartışmaların anlamının olmadığını ve olgudan yola çıkarak değerini hiçbir şekilde türetilemeyeceğini gösteren Hume, dışsal dünyanın varlığı, benlik ya da ruh, nedensellik, töz, zihin, Tanrı gibi temel kategorileri de ampirik bir açıdan yorumlamaya çalışır. Bu kategorilerin her biriyle ilgili açıklamalarında, aklın güçsüzlüğünü ve kesinlik kaynağı olamayacağını ortaya çıkarmaktadır. Bilimi mümkün kılan, doğanın düzenliliği inancının temelinde yer alan nedensellik ve tümevarım yaklaşımlarının da akılcı bir şekilde savunulamayacağını ileri süren Hume, bunun, dünyanın düzenliliği ya da rasyonelitesinden değil sadece insanın imgeleminde temellenebileceğini ifade etmektedir. Hume'a göre ahlaki kural, yargı ya da eylemin temeli, insan doğasında bulunan 'haz-acı' ilkesine dayanır. Buna göre, ahlaki iyi hoşla gittiği, memnuniyet yarattığı için iyidir; ahlaki kötü de acı verdiği için ya da memnuniyetsizlik yarattığı için kötüdür. Hazların ve acıların ifadesi olan erdem, sosyal boyut kazandığında tutkuların yanına duygudaşlık ilkesi gelmektedir. Duygudaşlık, bireyin diğer insanlarla kurduğu ilişkilerden aldığı izlenimlere, davranışından doğan etkilere ve sosyal bir varlık olmasına vurgu yapar. İnsan başka bir kimsenin acı çektiğini düşündüğünde, bunun insan üzerinde bıraktığı izlenimden dolayı onda da acı hissi oluşur; tersi durumda başkasının mutluluğunu düşünmek insan üzerinde olumlu etki yapar (Duman 2017: 63-65). Dolayısıyla, insan ahlaki karar ve eylemlerinde buna göre hareket eder.

İskoç Aydınlanması'nda siyasal iktisadın kurulması fikrinin öncüsü olan Adam Smith, kendi halinde işleyen, tabii bir mekanizmaya sahip pazar düşüncesine hayat kazandırarak, tarımın, sermayenin ve işbölümünün iktisadi hayatta sürdürülmesinde taşıdığı önemi vurguladı. Ona göre ticari toplum, hürriyetin en geniş olarak kullanılabilirdiği toplumdur. Aynı zamanda ahlak teorisyeni olan Adam Smith, endüstriyel toplumun gelişmesiyle ahlaki kurumların gerilediği şeklindeki yaklaşımın da öncüsüdür (Çiğdem 2018: 80). Smith'in teorisinde de, aklın ahlak kurallarındaki güçsüzlüğü vurgulanmaktadır. Doğru ve yanlışla ilişkin ilk kavrayışlarımızın akıldan kaynaklandığını zannetmek, tamamıyla saçma ve anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, genel kuralların temelinde olan bütün diğer

tecrübelerimiz de aklın konusu değildir. Tüm bunlar, duygu ve hissedişin konusudur. Akıl, herhangi bir nesneyi duygu ve hissedişten bağımsız olarak kendi başına, hoş ya da nahoş hale getiremez. Ancak bu durum, akli reddetmek ya da hiçbir etkisi olmadığını savunmak anlamına gelmez. Kastedilen, aklın ahlak ve adalet kurallarının temelini oluşturamayacağıdır (Duman 2017: 66).

Reid'e göre, duyular doğal işaretlerdir. Bireyler, bu işaretleri yanlış yorumlayabilir ve algılamaları yanlış olabilir. Fakat onların bundan bağımsız olarak, bütün insanlar tarafından paylaşılan kendi özerk gerçeklikleri bulunur. Hume'un empirik temeli olmadığı için reddettiği kavramlar; Reid'e göre insanın doğal yapısının bir parçasıdır ve aklın bütün bulguları bunlara dayanmaktadır. Başka bir deyişle, insanın doğası tamamıyla çıplak ve edilgen bir yapıda değildir; kendinden apaçık olan moral yargılar vardır. İnsan kendi yapısından bulunan 'doğal yargılama yetisi' ile doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilir. İnsanın bu şekilde farkına vardığı 'orijinal ve doğal yargılar' insanlığın ortak duyusunu ya da sağduyusunu oluşturur. İnsanlarda bulunan sağduyunun temel doğruları ahlakın, bilimin ve dinin temelini oluşturmaktadır. Sağduyu ekolü de akla karşı duyguyu ve iç duyuyu öne çıkarmaktadır (Duman 2017: 67). Sonuç olarak, Thomas Reid de diğer İskoç düşünürler gibi aklın yegâne hâkimiyetine karşı çıkmıştır, fakat bunu diğer düşünürlerden farklı bir temele oturtarak ifade etmiştir.

İskoç Aydınlanma düşünürleri, insani duyguları ve geleneği ahlak kurallarının kaynağı olarak kabul ettiler. Bu kabul, genelde bir rasyonalizm eleştirisine dayanmaktadır. Hume'a göre akıl, ahlak anlayışlarının kaynağı olmadığı gibi insan eyleminin yönünü belirleyen şey de değildir. Akıl, hiçbir zaman kendisini insanın tutku alanında ifade eden irade eylemini sağlamaz. Bu yüzden ahlak felsefesi, tutkuların akla üstün geldiğini içerir (Hanratty 2002: 66). David Hume, bir insanın geleceğin bilgisine sahip olamayacağı öncülünü ortaya koydu ve aklın tek başına orijinal bir fikir ortaya koyamayacağını gösterdi. Adam Smith, doğru ve yanlışla ilgili ilk ilkelerin akıldan çıkarılabileceği düşüncesini tamamen saçma ve anlaşılmasız buldu. İskoç Aydınlanma düşünürleri toplumsal yapıyı evrimci bir tarzda açıklamaya kalkışmaları sebebiyle geleneğe önem verdiler (Başdemir 2005: 29). Genel olarak değerlendirildiğinde, İskoç Aydınlanma düşünürleri, bazı noktalarda birbirinden farklılıklar taşıyan teorileri geliştirmelerine rağmen aklın zayıflığı ve güçsüzlüğüne

yönelik inanç konusunda temel bir ortak çerçeve içerisinde bulunmaktadır. Onların evrensel bir insan doğası tasarımından yola çıkarak, mevcut ahlak kurallarının ya da adalet kurallarının kökenini ve işlevini açıklamaya çalıştıklarının vurgulamak gerekir. Başka bir deyişle, onlar, ahlaki yargıların kökenini ve görevini tanımlarken aynı zamanda bunların bir çeşit savunusunu da yapmaktadırlar.

İskoç Aydınlanması, Aydınlanma'yı akılcı kurgunun insan ve toplum meselelerinde hâkim olmasıyla özdeşleştirmek yerine, onu toplumsal örgütlenmenin ve kurumların anlaşılmasında yeni bir bakış açısına hâkim olması, topluma ilişkin yeni bir analiz ve anlama paradigması olarak belirginleştirir. Başka bir ifadeyle, Aydınlanma'yı akılcılığın egemenliği olarak değil, toplumsal düşüncenin yenilenmesi, yeni temeller üstünde şekillenmesi olarak ele alır. İskoç Aydınlanması'nın temel probleminin, akli beşeri meselelerde hak ettiği taca oturtmak olmadığı, fakat sosyal düzene ve onun istikrarına hem gerçekçi hem de ahlaki bir temel bulmak olduğu anlaşılıyor (Erdoğan 2006: 23-25).

18. yüzyılın İskoç düşünürlerinde din karşıtlığı, sık rastlanan bir şey değildi. Onlar, Fransız ve Alman düşünürlerin aksine geleneğin bireysel ve sosyal yaşam için taşıdığı değere vurgu yapmışlardır (Başdemir 2005; 28). Akli olarak inanabilmeyi meşrulaştıracak bir din algısı çoğu İskoç düşünüründe görülmektedir. İskoç Aydınlanması'nın özellikle ahlak bağlamında farklılaşmasında da bu gerekçenin önemli bir rolü vardır (Şekerci 2016: 24). Bireyin akli bağımsız olunca, bağlayıcı kuralların, yani ahlak kurallarının da yine kişinin kendi vicdanı tarafından konulması gereği ortaya çıkar (Taşkın 2007: 40). İskoç düşünürler, bu yüzden ahlak konusunu detaylı bir şekilde irdelemişlerdir.

İskoç Aydınlanma düşünürleri, Aydınlanma'nın siyasî düşüncesine iki büyük katkı yaptılar. İlk olarak, devletten farklı ve bağımsız bir varlık olarak sivil toplum kavramını geliştirmişlerdir. İskoç Aydınlanması, yalnızca politik ekonomiyi keşfederek değil, fakat aynı zamanda, sivil toplumun işleyişi üzerindeki sistematik çalışmalarla da bu ayrımı daha anlaşılır hâle getirdi. İkinci olarak, anahtar siyasal güç (kavramlar) olarak, İskoçlar, "tavırlar" ve "kanaatler" kavramlarını geliştirdiler. Bu kavramların gelişmesine öncülük eden Hume, her toplumda fiziksel kuvvet dengesinin tartışılmaz bir biçimde yönetilenlerin lehine olduğunu göstermiştir.

Dolayısıyla devletler, var olmak için güce değil kanaate, yani, yönetilenlerin inançlarına ve zihniyetine ihtiyaç duyar. Buna ek olarak, Hume, devletin niteliğinin ve tarzının kanunlara veya anayasalara değil tavırların tarzına, yani uygun ve kabul edilebilir davranışlara dayandığını öne sürdü. Böylelikle, tavırların kaba olduğu yerde şiddetli ve sert yönetim norm olacakken, tavırlar daha rafine hâle geldikçe devlet de daha insanî ve daha nazik olacaktır (Davies 2005: 8). İskoç Aydınlanma düşünürleri, ortak bir iyimserlik çerçevesinde insanın kendisini anlaması ve geliştirilmesi için önemli çabalar göstermiştir.

İnsanın toplumsallığını ve sosyalleşebilirliğini açık bir olgu olarak gören bunu toplumsallık iştahı yoluyla açıklayan İskoç düşünürleri, doğa durumu ve toplum sözleşmesini reddederek İngiliz ve Fransız Aydınlanmalarının tipik görüşlerinden önemli ölçüde ayrıldılar. İskoç Aydınlanmacıları, aklın kapsamının alışkanlık ve adetler tarafından mümkün olduğu kadar daraltıldığını; toplumsal normların akli bir kavrayışın değil de sosyalleşmenin ürünü olduğunu; meşruiyetin pratikte, sözgelimi rıza benzeri bir ilkeye değil de duyulara dayandığını benimsiyorlardı. Onlar, olayları salt kataloglamanın ve yalın tarihsel alıntılarının ötesine giderek neden sonuç ilişkilerinden oluşan diziler, tarihi dönemlere ayıran şemalar oluşturmaya çabaladılar. Temel kabulleri ise insan doğasının ilkelerinin ve işleyişinin her yerde bir ve aynı olmasıydı (Cevizci 2017: 50).

İskoç Aydınlanma düşünürlerinin geliştirdikleri kendiliğinden oluşan sosyal düzen kavramı, temelde kurucu aklın inşası olmayan, tarihsel süreçte evrimsel bir biçimde meydana gelen kural ve kurumlara dayanan bir düzen anlayışı ortaya koymaktadır. Akıl yerine geleneği, alışkanlığı, kendiliğindenliği vurgulayan bu yaklaşım, İskoç düşünürleri için ahlak ve adalet kurallarının, toplumsal ve politik kurumların oluşumu ve işleyişi, ekonominin işleyişi, dilin gelişimi, hukuk sisteminin oluşumu gibi birçok farklı alanda geçerlidir (Duman 2006: 149).

1.2.3. Alman Aydınlanması

Alman Aydınlanma hareketinin özelliğini belirleyen etmenlerden biri, Alman burjuvazisinin sınıfsal kimliğine geç kavuşmasıdır. Gerek ekonomi ve gerek siyaset alanında, İngiltere ve Fransa'ya göre tarihsel evrimini geç tamamlamıştır. Aydınlanma'nın gelişmesinin belirleyen etmenlerden birisi de burjuvazinin sınıfsal

kimliğine kavuşma hareketi, İngiltere ve Fransa’da görüldüğü gibi, ulusal bir devletin parçası olarak değil de, bir takım mutlakiyetçi, küçük prensliklerin çerçevesi içinde gerçekleşmiş olmasıdır. Almanya’nın ulusal birliğini tam olarak 20. yüzyılın başlarında kurabildiğini düşünülürken, oradaki iktisadi ve siyasal gelişimin ne kadar yavaş olduğu anlaşılabilir. Fakat Alman Aydınlanması, diğer Aydınlanma tecrübelerinden daha sonra ortaya çıkması sebebiyle, İngiliz ve özellikle Fransız Aydınlanması’nın deneyim ve bilgilerinden yararlanıp bunları daha da geliştirme olanağı bulmuştur. Bu olgu, Alman Aydınlanması’nın bir başka özelliğini oluşturmuştur (Buhr vd. 2006: 39).

Burjuvazinin sınıfsal kimliğine ve bilincine varmasının sonuçları, 18. yüzyılda Protestan Kilisesi içinde baş gösteren bölünmeyle ilk kez açıkça ortaya çıkmıştır. Bir kilise reformu hareketi olarak Protestanlığın devamı niteliğindeki Pietizm’in takipçilerinin, feodal mutlakiyetçi düzenin en önemli dayanaklarından biri durumuna gelmiş bulunan Lutherci Ortodoksluğa karşı verdikleri mücadele, Alman Aydınlanma hareketine zemin hazırlayan etmenlerden biri oldu. Zaman içerisinde yoksul köylülerden, zengin tüccarlara kadar tüm toplumsal katman ve sınıfları kendi saflarında toplamasına karşın, toplumsal kökeninde, burjuvazinin, feodal koşulların üretimi ve ticareti engelleyici özelliklerine tepkisi yatıyordu (Buhr vd. 2006: 41). Pietistler aslında, Kilisenin öğretileri doğrultusunda kutsal kabul edilmiş vahiy iddiası yerine, ruhun kendi yapısı içerisinde oluşan bir din anlayışını ön plana çıkarmışlardır.

İlk ve erken döneminde Christian Thomasius ve Christian Wolff, ikinci döneminde Moses Mendelssohn ve Ephraim Lessing, olgunluk döneminde de Immanuel Kant tarafından temsil edilen Alman Aydınlanması, esasında İngiliz ve Fransız Aydınlanması’na benzer yönler teşkil eder. Aydınlanmış aklın gücünü ve kapasitelerini ortak iyiyi tespit edip hayata geçirme amacı doğrultusunda kullanma anlamında burjuva ve felsefesi nitelemesi, Alman Aydınlanması için gayet uygun düşer. Felsefenin insan üzerinde odaklaşması, metafizik ve teolojiyle değil, fakat etikle, toplumsal organizasyonla ve hukukla meşgul olması gerekir. İnsanın psikolojik bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini öne süren bu modern yaklaşımı, Alman Aydınlanması bir bütün olarak paylaşır ve Alman Aydınlanması, dini büyük ölçüde duyguya indirgeyerek dine karşı yumuşak bir tutum sergiler (Cevizci 2017:

53-54). Aufklärung, Fransız Aydınlanması'nın aksine kendisini üniversitede geliştiren bir akımdır. Ayrıca Alman Aydınlanması, Sturm and Drug (fırtına ve atılım) ile, romantizmle ve Alman idealizmiyle Aydınlanma'nın aşılmasını temsil etmektedir (Çiğdem 2018: 91). Sturm and Drug hareketi, burjuva aydınları ile köylüler ve plebler arasında bir ittifak kurabilme ve birlikte olabilme isteklerini içermektedir (Buhr vd. 2006: 46). Sturm and Drug, bir yandan dinci-gizemci eğilimlerin bir yandan İngiltere'den ve Fransa'dan esen rüzgârların belirleyiciliğinden gelmişti ve klasik akılcılığa tepkidir. Akılcılığa karşı gelişen bu duygusal tepki, yalnız edebiyat çevrelerinde değil tüm Alman toplumunun ruhsal yapısıyla ilgilidir (Timuçin, Timuçin 2013: 53). Bu hareket, mutlak egemen olan akıllı, insan doğasıyla protesto etmeyi, duyguyu ve isteği ön plana çıkarmayı içermekteydi.

Christian Wolff'un düşüncelerini sistemleştirdiği ve Kant'ın da felsefe hayatının ilk dönemlerinde görüşlerini benimsediği Gottfried Wilhelm Leibniz, Alman Aydınlanma düşüncesinin gelişmesinde büyük bir etkiye sahiptir. Rasyonalist matematikçi bir filozof olan Leibniz'e göre Kartezyenizm, baştan sona yanlış yola girmiş ve madde ile ruhu, bilim ve dinden her birine güya özerklik ve bağımsızlık sağlamak adına, birbirinden tümünden koparmıştır. Ona göre esas sorun, rasyonalizm içinde aşkın ve yaratıcı bir Tanrıya, gerçek bireylere ve hepsinden önemlisi nesnel hedeflere bir yer bulmaktır. Bu bağlamda, yapılması gereken şey, onun bakış açısından Ortodoks veya klasik Tanrı anlayışı ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ciddiye alıp, bu ikisini yeni bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışmaktır (Cevizci 2018: 541). Aristoteles'ten beri devam eden süreçte batı metafiziğinin iki temel ilkesi olan özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi yanında, Leibniz'in ortaya koyduğu yeter sebep ilkesi modern bilimsel anlayışa geçişte hem bir köprü hem de bu anlayış için yeni bir temel olmuştur. Leibniz, sonuç olarak Aristoteles'in metafizik kökenli bilim anlayışından modern bilime ulaşmada büyük bir katkı sağlamıştır (Kahveci 2002: 241). Matematiğin kesinliğine benzeyen bir bilimin kurulmasını ve evrensel olmasını savunan Leibniz, her alanda tüm sorunların çözümünü bilimde aramak gerektiğini vurgular.

Ahlak ve töreler öğretisini teolojiye bağımlı olmaktan kurtaran ve akıl dinini inanç ile uyum içene sokmaya çalışan Christian Wolff'un geliştirdiği akılcı felsefe,

18. yüzyıl Alman burjuvazisinin gereksinimlerini en iyi karşılayan felsefe durumundaydı. Tüm akılcı düşünce sistemlerinde olduğu gibi, metafizik yöntem, Wolff için de güvenilir biricik kaynaktı (Buhr vd. 2006: 43). Wolff'a göre, felsefe hiç kuşkusuz, görelî olarak az sayıda insan tarafından sürdürülür; ama akıl kendinde evrenseldir. İnançlar, ahlak, devlet ve hükümet biçimleri, estetik bunların tümü aklın kişisel olmayan yargısının altında durur. Wolff'un düşüncesi, böylelikle Rönesans sonrası felsefedeki akılcı metafizik ile yakından bağlantılıdır. Bu yüzden de Alman Aydınlanması, Fransa ve İngiltere'de belirlediği biçimden ayrı durur (Copleston 1996: 127). Alman Aydınlanma hareketinin yüzeysel bir akımı olarak tanımlanabilecek Wolffcu akıl felsefesi, maddeciliğe karşı kilit bir görev görmesi, ayrıca skolastiğe karşı önemli bir eleştiri oluşturması, bu felsefi akımın etkili olma nedenlerinin başında gelir (Buhr vd. 2006: 43). Wolff, Aydınlanma'nın diğer bütün düşünürleri gibi matematiğe olan borcunu belirttikten sonra, felsefenin daha karmaşık ve bütünleşmemiş, kapalı ve bilinmeyen olanı açıklanabilen ve öğrenilebilen yalın ve basit tanımlara, önermelere götürerek işlediğini söyleyerek, pratik ve teorik felsefe olarak ikiye ayırdığını söylüyordu. Teorik felsefe ontolojiye dayalı bir uğraş iken, pratik felsefe ekonomi, siyaset, hukuk, psikoloji vb. alanlarla ilgiliydi. Genelde felsefe mümkünlüklerin bilimidir; mümkün olan her şey felsefenin nesnesini oluşturmaktaydı (Çiğdem 2018: 95). Wolff da aslında felsefi bir rasyonalizmden yanaydı.

Thomasius, felsefenin ve düşüncesinin 'pratik yarar' ölçüsüyle ele alınması gerektiğini düşünüyordu. Thomasius'un ampirizmi, hem metafizik hem de din sorunuyla ilgili bir çıkış bulma amacından kaynaklanıyordu. Thomasius, metafiziğin ya da öğrenilmiş felsefenin insana bir fayda sağlamayacağını ve felsefenin kendisini insanın ilerlemesine adanmış kişilerce geliştirebileceğini belirtir. Ayrıca şüpheci bir tutumun ya da radikal bir metafiziğin gerçeğin elde edilmesi konusunda verimli olamayacağına inanır. Thomasius'u Aydınlanma'ya bağlayan temel düşünce, insan aklının, insanın karşılaştığı kötülükleri ortadan kaldıracığına dair benimsediği görüştür. Bu görüşle, iyi olanın, tanrısal ya da dini olanın, dinsel ya da metafiziksel olarak değil, felsefi olarak daha iyi kavranabileceğinden emindir (Çiğdem 2018: 94). Bilimin bir Aydınlanma işi olduğunu ileri süren Thomasius, felsefenin ülke

genelinde gelişmesinin ancak halkın aydınlanmasıyla mümkün olabileceğini düşünür.

Edebiyat çevrelerinde kendisini kısa sürede benimsetmiş olan Lessing, başlangıçta, manzum masallar, fabllar, komediler yazıyordu. Bir dönem Diderot çevirileri de yapan Lessing'in, tiyatro eleştirmenliği de yapması kavgacı bir kişiliğe bürünmesinin sebeplerindendir (Timuçin, Timuçin 2013: 51). Lessing, yalnızca bir şeyi yaparak değil, eleştirisiyle, polemiğiyle Alman halkını derinliklerine kadar etkileyip harekete geçirecek ve sağlıklı, faydalı bir fikir hareketi başlatarak etkisini göstermiştir. Lessing, döneminin canlı, hareketli eleştirisiydi; ve yaşamının tümü polemikti. Bu eleştiri, düşüncenin ve duygunun en geniş alanlarında, dinde, bilimde, sanatta geçerliliğini kabul ettirdi (Buhr vd. 2006: 45). Aydınlanma filozoflarının derin dini tartışmalarını halkın anlayabileceği hale getiren ve bunları edebi eserleriyle halka ulaştıran Lessing, zamanın önyargılarına, donmuş kalıplarına karşı savaş açmıştır. Alman entelektüel tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen Lessing, Alman idealist felsefesinin zeminini hazırlayan düşünür olarak gösterilir (Kurt 2010a: 115). Lessing, dönemin teolojik tartışmalarında kendi görüşlerini asıl uğraş alanı olan edebiyat ve tiyatro aracılığıyla sunmuştur. Onun tiyatrodaki ifade etmeye çalıştığı şey, Aydınlanma düşüncesinin temel savunuları olan insan sevgisi ve hoşgörü temeline dayanır. Hoşgörü en genel tanımıyla, din, dil, ırk farkı gözetmeksizin, insanın insanı sevmesi ve ona yaklaşmasıdır. Fakat Lessing'e göre özgürlük, eşitlik ve hoşgörüyü insanlığın genel ilkeleri olarak benimsemek, Aydınlanma'nın hedeflerini anlayabilmek için yeterli değildir. Bu ilkelerin pratikte ortaya konulması gereklidir (Kurt 2010a: 119). Lessing, görüşlerini tiyatro ile halka aktarmaya çalışmış ve kendi düşünce sistemiyle pratiğe geçirmiştir.

Mendelssohn'a göre Aydınlanma, insan aklının kullanımına ilişkin henüz tamamlanmamış ve herkese açık olması gereken bir eğitim sürecinin adıdır (Outram 2007: 17). Mendelssohn, Aydınlanma fikrinden etkilenecek, bunları kendi din anlayışına sentezlemeye yönelmiştir. Yahudi dininin inanç ve etik boyutunun evrenselliğini vurgulayan Mendelssohn, Yahudileri diğer toplumlardan farklı kılan unsurları Yahudi dini hukukuna ve ev hayatına atfetmek suretiyle, Yahudilerin Yahudi olmayan insanlardan farklılığını ve biricik konumda olmasını reddetmiştir (Kurt 2010b; 38). Tanrının varlığı, takdiri ve ölümsüzlüğü gibi konuların tamamının,

akılla keşfedebileceğini vurgulamıştır. Mendelssohn'un önemli görüşlerinden birisi, Yahudiliği akla karşı değil, tam aksine akla uygun bir din olarak görmesidir. Yahudilikte insan aklına uymayan hiçbir inanç esası olmadığını düşünen Mendelssohn'a göre, dini ideallere ulaşmak için vahye ihtiyaç yoktur, akıl tek başına yeterliliğe sahiptir (Kurt 2010b: 40). Mendelssohn, kültürel çeşitliliğin ve tek tipten kaçınmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Onun çalışmaları, Aydınlanma tartışmalarının farklı etnik ve dini çevrelerden gelen düşünürleri harekete geçirme kapasitesini göstermektedir.

Kant, 18. yüzyılda rasyonalizmin doruğudur. Amacı, Tanrı inancı ve rasyonalizmi bütün saldırılara karşı müdafaa etmek ve bir zamanlar ilimlerin kraliçesi olan metafiziği ihya etmektir (Baykan 2000: 182). Kant'ın felsefesinin başlıca özelliği, maddecilik ile idealizmin aralarını bulmak, değişik tarzlardaki bu birbirleriyle çelişen her iki felsefi yönelimi bir sistem içinde uzlaştırmaktır. Kant, tasarımlarımıza, dışımızdaki herhangi bir kendinde şeyin karşılık geldiği anlayışını benimsediğinde, bu anlayış doğrultusunda maddecidir; eğer bu kendinde şeyi, bilinmez, aşkın bir şey olarak anlıyorsa idealisttir. Kant, deneyimi, duyulmamayı, bilgilerimizin biricik kaynağı sayarak felsefesinin duyumculuğa, belirli koşullar altında hatta duyumculuğu da aşarak maddeciliğe yöneltir; buna karşılık, zamanın, mekânın, nedenselliğin apriori olduğunu ileri sürerek de felsefenin yönünü idealizme çevirir (Buhr vd. 2006: 48). Kant, aklın sınırlarını çizerek metafiziğin olabilirliğine yönelik bir kapı aralamıştı, ama bir filozof olarak rasyonel metafizikten çok deneysel bir felsefeye yakındı (Çiğdem 2018: 100). Kant, aynı zamanda Aydınlanma Çağı'nı bir eleştiri çağı olarak görüyordu ve her şeyin eleştiriye tabi kılınması gerektiğine inanıyordu.

Kant, deneyci ve akılcı görüşlerin tek başına insanı bilimsel bilgiye ulaştıramayacağı düşüncesiyle ilk olarak insan aklının bilme koşullarına ve neyi bilip bilemeyeceğine odaklanır. İnsan aklının eleştirel çözümlemesini, bilimsel bilgi ile metafizik bilgi arasındaki farklılığı göstermek amacıyla yapar. Bilimsel bilgi ile bilimsel olmayan bilginin birbirlerinden nasıl ve hangi ölçütle ayrıldığını açıklar. Bilimsel bilginin kaynağı konumundaki saf aklın bilme olanaklarını, sınırlarını ve ölçütlerini belirlemeye çalışır. Onun amacı, Newton'un fiziğine felsefi bilgi oluşturarak modern bilim ile felsefe arasındaki birlikteliği sağlamak ve bu görevi

akla vermektir (Çüçen 2005: 30). Kant'ın, insanın bilgi ve eyleminin temel ilkelerini, ilahi bir yardıma başvurmadan kendi başına keşfedebileceğini ve hayatını bu ilkelere göre düzenleyebileceğini savunmak anlamında beşeri özerklik filozofu olduğu öne sürülebilir. Kant'ı Aydınlanma filozofu yapan üç temel konu vardır. Kant, öncelikle bilim filozofudur. İnsan zihninin matematikle uğraştığı zamanki işleyiş tarzından fazlasıyla etkilenen Kant, bilimi felsefi olarak temellendirme gerekliliğini hisseder. Bu temellendirmeyi de kendinden önceki filozofların tek yanlı spekülasyonlarıyla değil, iş başındaki bilim adamının etkiliğini, başarı üstüne başarı kaydeden deneysel yöntemi temele alarak yapmıştır. Kant, ikinci olarak eleştirel felsefeyle insan aklının sınırlarını belirler ve onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini gözler önüne sererken, Hume'dan sonra en kapsamlı metafizik eleştirisini hayata geçirdiği için bir kez daha tam bir Aydınlanma düşünürü tavrı sergiler. Kant, etik anlayışında, bilginin perspektifini, aklın içsel eleştirisini varsayar ve aklın mutlak otoritesini kabul eder. Ahlaki eylem üzerinde akıl ve iyi irade dışında hiçbir otoritenin etkisi olmayacağını öne süren ve dolayısıyla geleneğin, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yok sayan Kant; kendi kendini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen, kendisi ve diğer insanlar için yasa koyan özgür ve bağımsız bir modern özne ya da ahlaki faili öne sürerken tarihte, gelenek veya dini otorite tarafından sınırlanmamış ya da koşullanmamış bir yeni başlangıç yaptığının, beyaz bir sayfa açtığının fazlasıyla bilincindedir (Cevzici 2017: 430).

Fransız burjuvazisi tarihin en büyük devrimlerinden biriyle egemenliğine kavuşup Avrupa kıtasını ele geçirirken, siyasal özgürlüğüne çoktan kavuşmuş İngiliz burjuvazisi de sanayide devrim yaparak dünyayı ticari yönden ele geçirmeye yönelmişken, Alman burjuvazisi iyi niyet taşımaktan öteye geçememiştir (Buhr vd. 2006: 47). Ayrıca Alman Aydınlanması, topluma devrimci dönüşüme gidecek hedefler göstermeyi de başaramamıştır (Buhr vd. 2006: 49). Alman Aydınlanması, bu açıdan değerlendirildiğinde felsefi yönden derinlik taşısa da, pratik olarak diğer Aydınlanma tecrübelerinde olduğu gibi, burjuvazinin güçlenmesine ve hâkimiyet elde etmesine yeterli olamamıştır.

1.3. Aydınlanma ve Modernizm

Yenin ve yakın zamanın eş anlamsı olan modern kelimesi, ister olumlu isterse olumsuz değerlendirilsin, gündelik hayatta ve kültürde modaya uygun tutumlar olarak tanımlanır. Modernlik esas olarak 17. yüzyıl “Bilimsel Devrimi” ile 18. yüzyıl “Aydınlanma” düşüncelerinin etkisi altında Avrupa’da ortaya çıkan dünyaya ve hayata eskisinden kökten farklı bir biçimde yeni bir bakışı ifade etmektedir (Erdoğan 2006: 25). En dikkate değer değişikliklere, teknik ilerlemeler ve onun emek dünyası ile endüstriyel alanda yol açtığı altüst oluşlar kaynaklık eder. Endüstriyel teknik yapı, tekbiçimleştirici bir sıradüzeni dayatır ve ekonomilerle devletler, ardından bunun bir sonucu olarak, bireyler arasında çözülemez karşılıklı bağımlılıklar yaratır. İşte modern budur (Jeanniere 2011: 111).

Ortaçağ’daki Skolastik düşünce kendi geleneğini üretmiş ve giderek geleneksel bir hal almıştır. Benzer gözlemi Aydınlanma düşüncesi için de yapmak mümkündür. Aydınlanma, tarihsel bir temele oturtulduğunda belli bir zaman ile ilişkilendirilir ve bu bağlamda onu bir bütüne ya da yapıya bağlamak gerekir. Aydınlanma kavramı ile Aydınlanma’nın içeriği doğal olarak modern kavramını ortaya çıkarır ve destekler. Dolayısıyla modern olarak tanımlanan uyum ya da karşıtlık içinde bulunduğu düşünce sistemiyle ilişkisi öncelikle irdelenmek durumundadır (Kıllıoğlu 2015: 336). Modernliği Aydınlanma’dan ayrı ve bağımsız düşünmek olanaksızdır. Modernlik, Aydınlanma’nın mirasını devralır ve onu sürdürerek kendisini bu mirasın üzerine inşa eder. Yeni bir toplum projesinin adı olan modernite, akli bağımsızlaştırarak yeni bir dünyanın temellerini atar. Dolayısıyla bu iki olgu birbirleriyle yakından ilişkilidir ve birbirlerini tamamlar.

Bu yüzden 17. yüzyılda Avrupa’da gerçekleşen teknolojik ilerleme ve ekonomik büyüme, toplumları modernleşme adı verilen kültürel ve kurumsal bir değişim süreci içine almıştır. 18. yüzyılda tarih sahnesinde yerini alan modernizmin ortaya çıkış sebebi Aydınlanma Çağı’nda aranmalıdır. Modernlik 19. yüzyıl kültür tarihinde, sanat ve bilimle ilgili değişimleri ifade etmek için kullanılmıştır (Touraine 2000: 25-26). Modernite; Aydınlanma düşünürlerinin nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirme konusunda gösterdikleri olağanüstü bir düşünsel çabadan ibarettir. Amaç,

özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır. Doğa üzerinde bilimsel hâkimiyeti, kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetin rastgele darbelerinden kurtuluşu vaat eden modernizm, rasyonel toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve rasyonel düşünce tarzının gelişmesine, efsanenin, dinin, boş inancın akıl dışılığından, iktidarın keyfi kullanımından ve insan doğasının karanlık yanından kurtuluşa kaynaklık eder (Harvey 2014: 25).

Modernlik düşüncesi, toplumun merkezine Tanrının yerine bilimi koyar ve dini inançlara yalnızca özel hayat içerisinde yer bırakır. Sıkı bir akılcılaştırma düşüncesi ile bağlantılı olan Modernlik düşüncesi, salt akılcılaştırmaya indirgenebilir mi? Başka bir ifadeyle, modernlik aklın gösterdiği ilerlemelerin, yani özgürlüğün ve mutluluğun, inançların, aidiyetlerin, “geleneksel” kültürlerin yıkılmasında kaydedilen ilerlemenin tarihi midir? Modernlikle en güçlü bir şekilde özdeşleştiği Batıyı düşüncesinin özelliği, akılcılığa tanınan temel işlevden daha geniş bir düşünceye, akılcı bir toplum düşüncesine geçmeyi istemiş olmasında bulur. İşte böyle akılcı toplumda akıl sadece bilimsel ve teknik faaliyeti yönetmekle yetinmez, insanların ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar (Touraine 2000: 23-24). Dolayısıyla modernliği yalnızca değişim olarak değil, onu; akılcı, bilimsel ve teknolojik ürünlerin yaygınlaştırılması olarak tanımlamak gerekir. Modernlik toplumsal hayatın çeşitli bölümlerinin farklılaşmasını içerir.

Abel Jeanniere, “Modernite Nedir?” başlıklı denemesinde modernliğe geçişi sağlayan başlıca dört devrimin olduğunu belirtir. Bunlar; bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel devrimlerdir. Bu devrimlerden her biri geçiş aşamalarını içerir; her bir alanda birbirlerinden farklı olarak az ya da çok modern olunabilir.

Newton’un başlatmış olduğu Bilimsel devrim ile evrensel yerçekimi kanununu keşfedilerek iki dünya görüşü arasındaki kopuş gerçekleşmiştir. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan kendini düzenleyen bir doğaya geçilmiştir (Jeanniere 2011: 113). Siyasal devrim ise önce İngiltere ve Amerika, daha sonra Fransa’da ortaya çıkmıştır. Bu devrimdeki yenilik, demokrasinin öbür yönetimler arasında yalnızca bir yönetim biçimi olmayı bırakıp, devletin tek rasyonel

biçimi haline gelişidir. Artık iktidarın kaynağı karizmatik değildir ya da ikincil olarak öyledir. İktidarın kaynağı halktan gelir halka içkindir. Artık siyasi teorilerin amacı iktidarın demokratik biçimini akılda temellendirmek olacaktır (Jeanniere 2011: 116). Kültürel devrim; düşüncesin laikleşmesi, her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesidir. Kendisini bir din eleştirisi olarak sunan laiklik akımının ulaşacağı en radikal sonuç, toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonel temeller olabileceğini görmektir. Endüstriyel devrim ise, insanla doğa arasında aracı konumda bulunan teknik yapının gittikçe daha büyük bir özerklik elde etmesi anlamına gelir. Bu devrim emeğin soyutlanmasıyla karakterize edilir ve aletten makineye geçiş olarak nitelendirilebilir (Jeanniere 2011: 117-118).

Erdoğan'a göre (2006: 27-28); Jeanniere'nin açıklamalarından modernliğin analitik bir tanımını çıkarmaya çalışıldığında şu sonuca ulaşılır: Modernlik zihniyet açısından bilimin hakikate ulaşmada yegâne güvenilir kılavuz olduğuna olan inancı, siyasal açıdan akılcı ve demokratik yönetimi, kültürel açıdan laikleşmeyi ve iktisadi açıdan teknolojinin özerkliğini ifade etmektedir.

Hayat ve dünyaya belli bir bakış paradigması olarak modernliğin en temel ve karakteristik yanı: Fiziki evren gibi beşeri veya toplumsal dünya da insan için bir sınırlar alanı olmayıp, esas olarak "hakikati" kavranabilir bir gerçeklik alanı olmasıdır. Dünyanın ve hayatın ilkeleri veya yasaları akılla kavranabilir. Ayrıca, bu yasaların bilgisi sayesinde evrenin sırrı çözülebilir. İnsanlar daha donanımlı hale gelerek, toplumsal dünyanın işleyişine güvenle müdahale edebilir ve onu "iyi", "adil" ve "doğru" ilkelere göre yeniden düzenleyebilir (Erdoğan 2006: 31-32).

1.4. Aydınlanma'ya Eleştirel Bir Bakış

Aydınlanma, birey adına olumlu bir talebi başka bir deyişle bireyin kendi aklını kullanma talebini dile getirmiştir. Artık birey hayatındaki eylemlerinde egemen olan mitsel düşüncüyü değil kendi aklını kullanmıştır. Fakat Aydınlanma'nın eleştirisini yapan Horkheimer ve Adorno'ya göre Aydınlanma, insanı özgürleştireceği ve mitsel olan tüm düşüncelerden kurtaracağı yerde insanları baskılayan yeni bir mite dönüşmüştür.

Horkheimer, Aydınlanmacı akıl eleştirisi bağlamında akli öznel akıl ve nesnel akıl olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Öznel akıl, akla uygun davranışları mümkün hale getiren sınıflandırma ve tündengelim yeteneği başka bir deyişle düşün aygıtının soyut bir işleyişi olduğunu ileri süren özneye ait niteliktir. Fakat öznel akıl amaçların da akla uygun olup olmadığı sorunsalını bir kenara bırakmıştır (Horkheimer 1998: 55). Öznel aklın karşıtı konumundaki nesnel akıl ise sadece bireyin zihninde değil insanlar arası ve sınıflar arası ilişkilerde yani nesnel dünyada var olan bir güçtür. Nesnel akıl tüm varlıkları içeren bir hiyerarşi amaçlamaktadır. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü sadece insan amaçları değil bütünü nesnel yapısıdır. Bu akıl kavramı, nesnel akli dışarıda bırakmaz ama onu evrensel bir rasyonelliğin kısmi ve sınırlı bir ifadesi olarak görmektedir. Ağırlık araçlarda değil amaçlardadır. Öznel akılla nesnel akıl arasındaki ilişki yalnızca karşıtlık ilişkisi değildir. Aklın öznel ve nesnel boyutları tarihsel olarak hep var olmuştur ve öznel aklın nesnel akla egemen oluşu uzun bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla akıl öznelleşmiştir ve öznel akıl anlayışı geçerli hale gelmiştir (Horkheimer, 1998: 56-57). Öznel akıl paradigması geçerlilik kazanınca düşüncede de herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmaması durumunu belirleyemez konuma gelmiştir. Böylelikle Horkheimerci düşün sistemi çerçevesinde ülkelerin kabullenilmesi, davranışların ve inançların ölçütleri, etik ve siyasanın temel ilkeleri, bireylerin kararları ve karar verici mekanizmalar aklın dışındaki faktörlere bağımlı hale gelmektedir (Kızılcılık 2008: 143). Ona göre Aydınlanma düşünürlerinin öldürdükleri kendi çabalarının güç kaynağı olan metafizik ve nesnel akıl olmuştur (Horkheimer, 1998: 65). Akıl, Aydınlanma düşüncesiyle birlikte toplumsal sürece göre şekillendirilip insanlar üzerinde egemenlik kurmak için kullanılan bir ideolojik araç haline gelmiştir.

Horkheimer ve Adrono'nun Aydınlanma eleştirisi daha çok bilim, teknoloji, totaliterlik ve araçsal aklın eleştirisi noktasındadır. En temel eleştiri alanı "araçsal akıla" dairdir (Kızılcılık, 2008: 140). Akıl amaca yönelmiş bir biçimde ve sonucu insanlar için her çeşit tahminin ötesinde kalan maddi üretimin tam olarak hesaplanmış işleyişi gibi ağır sonuçlar üretecek tarzda "diğer aletlerin yapımına yarayan bir alet" konumuna indirgenmiştir. Bu noktada akıl artık sadece araçsaldır, yöntemlerin akılcılığı, amaçlara yönelik akılcılığın önüne geçmiştir. Özerkliği

kalmayan akıl bir araç durumuna getirilerek makineli üretim tarzının entelektüel ifade olmuştur (Kızıılçelik 2008: 65). Özerkliği kalmayan akıl bir araç haline gelmiştir. Akıl bütününüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Akılın araçsal değeri, doğa ve insan üzerindeki egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumuna gelmiştir (Horkheimer, 1998: 67). Akıl, bir tür maddeselliğe bürünmüştür ve körleşmiştir, bir fetiş olmuştur, düşünsel olarak yaşamak yerine öylece kabullenilen bir büyüü varlık haline gelmiştir (Horkheimer, 1998: 69).

Ayrıca Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma düşüncesinin doğayı ele alışı ve buradan kendisine bir yöntem çıkarmasını da şu sözlerle eleştirir:

“Doğa nesnelliğe dönüşür. İnsanlar erklerinin artmasının bedelini, bu erki uyguladıkları nesnelere yabancılaşmakla öderler. Aydınlanma'nın nesnelere karşı tutumu, diktatörü insanlara karşı tutumuyla aynıdır. Diktatör, insanları güdümlenebildiği ölçüde tanır. Bilim adamı da nesnelere, onları yapabildiği ölçüde tanır. Böylece nesnelere “kendileri için” var olmaktan çıkar, “bilim adamı için var olurlar (Adorno ve Horkheimer 2014: 26).

Doğadan yola çıkarak kullanılan matematiksel yöntemin baskıcı bir aygıt dönüşeceğini de dile getirirler:

Aydınlanma sonuçta her sistem kadar totaliterdir. Aydınlanma'nın hakikatten yoksunluğu, romantik düşmanların öteden beri suçlamalarına konu ettikleri gibi analitik yönteminden öğelere dönmesinden ve düşünüm yoluyla ayırtırmaya yol açmasından değil; tüm sürecin baştan belli olmasından kaynaklanır. . . Aydınlanma sonuna dek düşünülmüş, matematikleştirilmiş dünyayı peşinen hakikatle özdeşleştirmekle, söylencesel olana dönmekten kurtulduğunu sanır. Aydınlanma düşünme ile matematiği bir tutar. Böylece matematik bağlarından kurtulmuş, mutlaklık mertebesine ulaşmıştır (Adorno ve Horkheimer 2014: 45).”

Aydınlanma'nın özne ile doğayı birbirinden tamamen ayırması, bilimi ve teknolojiyi insanın doğa üzerindeki egemenliğinin araçları haline getirmiştir. Doğa yalnızca egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesneye dönüşmüştür. Ancak insanın doğa üzerindeki bu egemenliği, aynı zamanda insanın kendi üzerinde bir baskı yaratmıştır. Çünkü insan içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmaktadır. Sonuçta insanı yücelten aşkın konumlandırması, insanın çöküşünü de hazırlamıştır. Böylece insanın doğa üzerindeki egemenliği, hem insanın hem insanın iç doğasının hem de doğanın egemenlik altına alınmasıyla sonuçlanmıştır (Dellaloğlu 2000: 86).

İlerleme düşüncesine de karşıt olan bu düşünürlerine göre Aydınlanma'nın ilerleme düşüncesinin temeline koyduğu bilim ürettiği silahlarla 1. Dünya Savaşı'na sebep olmuş ve savaş milyonlarca insanın ölmesiyle sonuçlanmıştır. Adorno ve Horkheimer'in içinde buldukları ve temsil ettikleri Eleştirel teori özgürleşmeyi ve Aydınlanma'yı, faillerin gizli zorlamaların farkına varmasını sağlamayı ve böylece onları bu zorlamadan kurtarıp, doğru çıkarların nerede olduğunu belirlemelerini sağlayacak bir yere gitmeyi hedefler (Geuss 2002: 85). Bu amaçla Aydınlanma'nın ortaya koymuş olduğu akıl, ilerleme gibi kavramlara eleştiriler getirmişlerdir. Farklı şekillerde yapılan Aydınlanma tanımları ve Aydınlanma'yı ele alış tarzları, Aydınlanma'nın hem iyi hem kötü yanlarının olduğunu ve etkinliğini devam ettirdiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

FRANSIZ AYDINLANMASI

Aydınlanma'nın asıl olarak anlam kazandığı yer olan ve tüm özelliklerini kendisinde barındıran Fransız Aydınlanması, ikinci bölümde ilk olarak genel hatlarıyla anlatılacaktır. Daha sonra, Fransız Aydınlanması'nın şekillenmesinde temel olan özellikler ve bu özellikleri ortaya atan veya geliştiren Fransız Aydınlanma düşünürleri ayrı ayrı başlıklarda incelenecektir.

2.1. Fransız Aydınlanması'nın İçeriği

Aydınlanma'nın Fransa'da kazandığı muhteva ve aldığı biçim hem Aydınlanma felsefesi olarak adlandırılan oluşumun ruhunu teşkil etmekte hem de bu ruhu temsil etmektedir (Çiğdem 2018: 41). Fransız Aydınlanması, Rousseau bir kenara bırakılacak olursa bilimciliği, reformizmi, ilerlemeciliği, iyimserliği, bütüncül din eleştirisi ve Ansiklopedisi ile Aydınlanma'nın tüm karakteristik özelliklerini içerisinde barındırır. Bu bağlamda, hem yıkıcı ve eleştirel bir yönelimi hem de kurucu ya da baştan inşa edici bir tavrı temsil eder. Fransız Aydınlanması, adeta bir parti çizgisine sahip bir entelektüeller topluluğu içinde bir araya gelen, metafizik sistemler ile soyut düşüncelerden nefret eden ve kendilerini “philosophe” olarak gören Fransız düşünürlerinden oluşur (Cevizci 2017: 171). Fakat onlarda sürerlik açısından ya da bütünsel tutarlılık açısından Stoa okulu gibi ya da Epikuros okulu gibi eski okulların genelgeçer özelliklerini aramamak gerekir (Timuçin, Timuçin 2013: 69). Fransız Aydınlanma düşünürleri kendilerini, insanları daha iyi ve mutlu kılmaya adanmış yazarlar, propagandacılar ve reformcular olarak görmekteydiler. Ortak bir aydınlatma politikasının pratisyenleri olarak çalıştılar (Cevizci 2017: 172).

İnsanların akli davranmalarını savunan Fransız Aydınlanma düşünürleri, her insanın tek tek kendi aklını kullandığında kendisi için iyi olanı bulup ona erişmenin yollarını kolaylıkla keşfedebileceğini savunur. Bu sebeple, insanlara kendi bilgilerine, akıllarına ve deneyimlerine dayanarak hayatlarını şekillendirme fırsatının verilmesi gerekir. İnsanları eşit kılan şeyin akıllarını kullanma yeteneği olduğuna inanan Fransız Aydınlanma düşünürleri; yasaların yurttaşların taleplerine göre

düzenlenmesini ve insanların haklarını koruması gerektiğini belirtirler (Cevizci 2017: 173). Aklın uygulanışı, Fransız Aydınlanma filozofu için sadece dinsel alanda yok edici bir eleştiri olmaktan çok daha fazla bir anlam ifade ediyordu. Yok edici eleştiri, bir bakıma Aydınlanma'nın olumsuz yanındı. Olumlu yanı ise, dünyayı ve özellikle ruhsal, ahlaksal ve toplumsal yaşamı içindeki insanın kendisini anlama girişiminden oluşuyordu. 18. yüzyıl Fransız düşünürleri ilerlemeye, başka bir deyişle, bilimsel bakış açısının fizikten ruhbilime, ahlaka ve insanın toplumsal yaşamına dek genişlemesi sürecine güçlü bir inanç gösteriyorlardı (Copleston 1996: 10-11).

Fransız Aydınlanma düşünürleri, zaman zaman birbiriyle çelişen, gerektiğinde belli bir etkinlik çerçevesinde bir araya gelebilen düşünürlerdir. Bu düşünürlerin başlıca ortak özelliklerinden birisi de, düşünceyi siyasallaştırmış olmalarıdır (Timuçin, Timuçin 2013: 69). Bir metafizik çağı olan 17. yüzyıl, bir doğa metafiziği ile bir ahlak metafiziği oluşturmuştu. Aydınlanma Çağı, bu tarzda metafizik düşüncelere olan merakını kaybetmişti. Bu çağın gücü ise bir başka nokta üstünde, düşünceden çok eylemde toplanmıştı. Artık soyut şeyler olarak kabul edilmeyen düşünceler, büyük siyasal savaşların silahları şekline dönüştürülmüşlerdi (Cassirer 2005: 361). Fransız Aydınlanması'nın başlangıç aşamasında, Locke'un duyumcu bilgi kuramına dayalı, dünyaya dönük, maddeci eğilimli bir evren tablosu gelişmiştir. Doğrudan an'a, çıkarlara, maddi hazlara ve yeryüzüne dönük olan Fransız yaşamı için metafizik pratikte geçerliliğini yitirmişti (Buhr vd. 2006: 18).

Fransız Aydınlanma düşünürleri için insan yaşamını anlamlı kılan görev; teknoloji yoluyla doğaya, ahlaki ve siyasal eylem yoluyla da topluma uygulamak için olabildiğince büyük oranda özerk ve eleştirel bilgi elde etmeye çalışmak olmalıdır. Buna ek olarak, bilgiyi elde etme yolunda insan, düşüncesinin herhangi bir otorite ya da önyargı tarafından etkilenmesine izin vermemeli; ulaştığı yargıların içeriğini yalnızca kendi eleştirel aklıyla belirleyebilmelidir (Goldmann 1999: 15). İlk insanların tiranlar ve rahipler tarafından özgürlüklerinin yok edilmesine, cahil bırakılmalarına, önyargılarla aldatmalarına ve böylelikle ahlakların bozulmasına yol açan yüreklerinde bulunan korkudur. Bu korkunun son bulması için önyargılar yıkılmalı ve bilgi yayılmalıdır (Goldmann 1999: 55). Düşünce dünyasında aklı ön plana çıkarma sürecinin en temel gereksinimi önyargılardan kurtulmaktır.

18. yüzyıl Fransa'sının Tanrı figürüyle entelektüel ilişkisi, temelde insanın Tanrı karşısında özgürleşmesi anlayışına ve yaşamı doğaya egemen olmaktan hareketle düzenlemeyi sağlayacak bir bilimle keşfedilen dünya mutluluğu olasılığı inancına dayanır. Bu doğa içinde Tanrının varlığı git gide yok olur (Destain 2010: 98). Maddi doğa cansız, edilgen, kendi kendine hareket edemez olsaydı, o zaman Tanrı gibi, ruh gibi manevi nedenlere başvurmak gerekli olabilirdi. Fakat doğa, kımıldayıp duran bir şey değildir; hareket maddenin en temel özelliğidir. Manevi nedenlerle olayları açıklamak bilgisizliğin bir belirtisidir. Doğal nedenlerin bulanamadığı durumlarda işin içine hep Tanrı ile ruhu karıştırılır, bu ise ilkel insanın doğa olaylarını; cinleri ve perileri işe karıştırarak açıklamasından miras kalmış bir davranıştır (Gökberk 2012: 315).

Doğa düşüncesi, 18. yüzyılın ilk yarısı boyunca genel olarak insana canlılık ve özgürlük getiren bir iyimserlikle iç içe geçer. Bir yandan ahlak alanına hâkim olan doğa düşüncesi, diğer yandan da tıp, din ve politika alanlarında etkili olmaya başlar. İnsana erdemlilik kazandıran doğa, aynı zamanda mutluluk verir (Russ 2011: 204). Fransız Aydınlanma düşünürlerinin referans noktası olan doğa, her şeyde insanların uyması gereken bir doğal düzen gerekliliğini meydana getirir. Düşünürlerin savunduğu doğal sistemler kendi aralarında farklılık gösterse de onlar; doğal bir hukuk, doğal bir ahlak, doğal bir din, doğal bir ekonomik düzen olduğuna inanıyorlardı (Cevizci 2017: 174). 18. yüzyılın ikinci yarısında ise, doğa verimli bir anneye dönüşür. Bu dönemde doğa, düşünürleri heyecanlandıran tılsımlı bir sözcüktür. Bu bağlamda, Diderot'taki doğa ana teması güçlü bir biçimde kendini göstermesi, insanları koruyup kollayan bir gücü temsil etmesi, Aydınlanma düşünürlerinin doğaya bakış açıları konusunda örnek olarak değerlendirilebilir.

Fransız toplumu için Aydınlanma'nın birçok taşıyıcısı bulunmaktadır. Bunlardan birisi ve belki de en çok göze çarpanı salonlardır. Henüz 17. yüzyılın sonlarında soylu ve büyük burjuva kadınlar, toplumsal iletişimin belirli içerikleri olan konular hakkında tartışarak konuşmak için özel kişileri, belirli tarihlerde, evlerinde, salonlarında kabul etmeye başlamışlardı. Soyluların ve burjuvazinin arasından entelektüel ilgi alanları olanlar, bu bağımsız grubun üyelerini oluşturuyordu. Böylece, başka bir örgütlenme olmaksızın küçük, gayri resmi bir akademi oluşturuluyor, genel kültüre ve kültürlü insanlar arasında arkadaşlıklara

önemli katkılarda bulunuluyordu. Sohbeta her şeyden önce edebiyat, şiir sanatı, şiir yazmak ve giderek felsefi konular, felsefi yaklaşımlar egemen oluyordu. Akademideki seçimlerde olsun ya da başlamakta olan Devrim dönemindeki siyasette, salonlar giderek kamuoyunu etkilemeye başlamıştı. Her şeyin köklü bir değişikliğe uğradığı bu dönemde rollerine devam eden Salonlar, yalnızca Fransa'nın başkentinde değil, taşrada ve Fransa'nın dışında da bulunmaktaydı (Hof 2017: 95-96). Salonlar, yazarlar ve soyluları kaynaştırmakta önemli bir rol oynamıştı. Salonların yanı sıra kahvehaneler ve kulüpler de benzer etkinliklerde bulunmuşlardı (Vardar 1985: 11). Aydınlanma'nın taşıyıcıları arasında masonlar da yer almaktaydı. Toplulukları, Aydınlanma'nın genel arzu ve düşüncelerine kurumsal bir çerçeve kazandırıyor. Uluslararası ve kozmopolit olarak yapılanmış masonlar, kısa bir süre içerisinde önde gelen devlet kurumlarında ve reformcu topluluklarda görülmeye başlamışlardı (Hof 2017: 118). Fransa'da toplum yapısı, Aydınlanma'nın gereksinimlerine kendiliğinden çözümler oluşturmuş ve pratik sonuçlara ulaşmak adına faydalı olabilecek şeyleri hızlıca yerine getirmiştir.

Aydınlanma, Fransa'da hiç tartışmasız mutlakiyete karşı çıkan iki sınıfın, burjuvazinin ve aristokrasinin bir bölümünün olayıdır. Bugünün entelektüelinin doğuşunun görüldüğü bu yüzyılda, Aydınlanma'nın gizlemediği düşü, hükümdarın danışmanı olmaktır. İktidarın rehberi olan bilgi, işte Aydınlanma'nın ilkesi budur (Destain 2010: 62). Fransa'da, 18. yüzyılda ne kadar saygın bir tercih olursa olsun bilgi saplantısı, özgürlük özlemini gölgede bırakmıştır ve bunun nedeni belki de bu bilginin iktidara ihtiyaç duymasıydı (Destain 2010: 66). Fakat keskin sınırları belli, ideolojik ve politik bütünlüğe kavuşmuş bir burjuvazi kavramı değil, daha esnek, siyasal iktidarlara ve despotlara karşı kendi toplumsal varlığını ve kimliğini kabul ettirmekten çok sadece bunlara rağmen varlığını sürdürmeyi amaçlayan bir burjuva kavramında somutlaştığından, Fransız Aydınlanması muhafazakâr bir orta sınıf ideolojisi olarak düşünölmek durumundadır (Çiğdem 2018: 41). Aydınlanma felsefesinin ilerlemeci tutumu, insanın mutluluğu yeryüzünde elde edebileceğini kabullenmesi ve akılcılığı, o dönemde burjuvazinin olduğu kadar tüm insanlığın da çıkarlarına uygun düşüyor. Aynı zamanda, bu akılcı dünya görüşünün getirdiği özgürlük, bir yandan ticaretin gelişmesini; mutluluğu yeryüzünde elde etme imkânı ise üretimin artışını sağlıyor. Başka bir deyişle, özel mülkiyetin kutsal sayıldığı bir

ortamda ileri sürülen bu fikirler sonuçta yeni üretim araçlarını ele geçirmiş bulunan burjuvazinin gelişmesine, siyasî iktidarını meşrulaştırmasına yarayacaktır (Sarica 1999: 92).

18. yüzyıl Fransız felsefesi, kuşkusuz Devrim için yolu hazırlamaya yardım etmiştir; ama filozofların kendilerini kanlı bir devrimi değil, tersine bilginin yayılmasını ve bu yolla toplumsal reformu amaçlıyorlardı (Copleston 1996: 62). Fransız Devrimi, bir dizi nedenlerin ve etkilerin bir ürünüdür. İngiliz düşüncesi, İngiliz siyasal modeli, Fransız Aydınlanması'nın özgürlük isteği, bir halkın daha iyi yaşama özlemi, bilginin yayılması, krallık gücünün tutuculuğu, bazı soyluların öfkesi, devlet işlerinin büyük araçlara teslim edilmesi ve yakın tarihte gerçekleştirilen araştırmalarla ortaya çıkarılan dinsel ya da siyasal, ekonomik ve sosyal birçok başka neden bulunur. Fransız Aydınlanma düşüncesi, herkesin bildiği gibi bir Fransız Devrimi istememiştir. Şiddet olayları ve infazlarla dolu, İmparatorluğun mezbahalarında son bulan bir devrim istememiştir. Fransız düşüncesi yumuşak bir geçiş istiyordu, doğmakta olan ve doğacağını sezdiği bir dünyaya uyum istiyordu (Destain 2010: 77-78). Bu da Fransız Aydınlanması'nın sorumluluk konusunda, inançları ve hırsları kadar güçlü olamadıkları anlamına gelmektedir.

18. yüzyılın ikinci yarısında, Ansiklopedi'den sonra "aydın despotluğu" denen bir genel hareket ortaya çıkmıştır. "Mutlak bir güçle donanmış bulunan ve Aydınlanma'nın ilkelerini benimseyip uygulanan monarşik bir siyasal iktidar" olarak tanımlanabilecek olan aydın despotizmi; bir öğreti olarak değil de, bölük pörçük ortaya konan düşünceler olarak ortaya çıkmıştır (Ağaoğulları 2012: 534). Hükümdarlar ya da aydın despotlar devletlerinin baş hizmetkârı olarak ülkelerini akıl adına baştan aşağı değiştirmek istiyorlardı. Uyruklarına, akla uygun reformlar dayatıyorlardı. Hükümdarlar, kendilerini erdemli, gönlü yüce, yurttaş, yurtsever, duyarlı ilan ediyor; insan soyunun mutluluğundan söz ediyor; doğayı seviyor; gözyaşları döküyor; hasımlarını da zalim diye nitelendiriyorlardı. Ne var ki bunu yaparken, hükümdarların amacı, yalnızca filozofların hoşuna gitmekti; çünkü filozoflar, Avrupa kamuoyunun gücüydüler, bir güçtüler. Aydın despotlar başarıya ulaştılar; övülüp koltuklanan filozoflar da görüşlere bakıp kendilerini bıraktılar. Voltaire, Prusya Kralı 2. Fredich'in; Diderot da Rus Çariçesi Büyük Katerina'nın propagandasını yaptı. Filozoflar; hükümdarların amacı, egemen olmak, istila etmek

ve parçalamak için devletlerini güçlü hale getirmek olduğunu görmediler (Tanilli 1998: 179-180).

Fransız Aydınlanması, yeni dünyanın, modern kapitalizmin doğuşunu tam anlamıyla sezememiştir; Amerikan sömürgelerini yitirmeleri bunun kanıtıdır. Fransız Aydınlanması, felsefi, siyasal, ekonomik, dinsel ve toplumsal anlamda devletçilik kavramına saplanmış kalmıştır. İngiltere, kapitalist modelin dünyaya empoze ettiği sanayi devrimini yaşarken, Fransa, bir yüzyıl önceki İngiltere gibi, köhnemiş mutlak monarşi sorununu halledebilse, atlabileceği siyasal bir devrim içine dalma hazırlıkları yapmaktadır. Fransız Aydınlanması'nın evrensel bir kültür idealiyle yoğrulduğu görülür; Fransız Aydınlanması, böyle bir kültürün modeli olmak istemiştir. Ama Avrupa, böyle bir model istememiştir çünkü bu evrensellik sadece Fransız Aydınlanması'nın bir idealidir ve onun birey hedefini ıskaladığı söylenebilir. Bu Aydınlanma, evrensel bir birey istemiştir ve bu çelişkili bir şeydir. Bireyi toplumla ilişkileri bağlamında değerlendirmenin ve bireyin mutluluğunu nasıl sağlayabileceğini düşünmenin zamanı gelmiştir. Fransız Aydınlanması, İngiliz Aydınlanması'nın çok iyi anladığı şeyi anlamamıştır (Destain 2010: 84-85). İngiltere'de daha ziyade dingin bir bilimsel araştırma, barış ve uzlaşma ortamı içinde gelişen Aydınlanma felsefesi, Fransa'da eski dogmaları yıkmayı amaçlayan ihtiraslı bir savaş felsefesine dönüşmüştür. Bundan dolayı, Aydınlanma'nın karakteristiği olan çizgilerin en kesin gerçekleştirmeleri Fransa'da bulunur. Fransız Aydınlanma düşünürleri bilgiyi geniş çevrelere yaymak, halka indirmek ve bilimin ödevinin de toplumu aydınlatmak olduğunu açıkça ileri süren öncüler olmuşlardır (Bayka 2010: 9). Bir yanıla da yeni ve mutlu bir düzeni kurmak adına eski düzeni dağıtma felsefesidir. Yıkıcılık onda yapıcılığın zorunlu koşuludur (Timuçin, Timuçin 2013: 25).

Fransız Aydınlanma düşünürlerinin önemli bir kısmı, temel vurgusu eşitlik olan kişilerden oluşmuştur. Bu yaklaşım, düşünürleri kötümser bir tarihsel gelişme anlayışına ve mevcut bireyci toplumsal düzene karşı radikal bir eleştirel tavır almaya yöneltmiştir. Bu yüzden akla dayanan ideal bir toplum tasarımı geliştirmişlerdir (Goldmann 1999: 58). İnsan zihninin ilerlemelerine bağlanan Hümanizm, aynı zamanda insanın yozlaşmasına sebep olan önyargıların eleştirisine, doğal insana duyulan güvene, acının ve kötülüğün yanlışa sapsmış bir toplumun ürünü olduğu

düşüncesine dayanır. Farklı bakış açıları birlikte, 18. yüzyıl yalnızca doğada değil aynı zamanda insanda bilginin ve erdemin temellerini görür. Doğaüstü inançları ve efsaneleri ortadan kaldırmaya ve temelini akıl ve insan üzerinde oluşturmaya çalışır. Aydınlanma hümanizmi ise genellikle aklın muhakemesini, olaylar ve olgular üzerinde işleyen eleştirel aklı kullanır. Her alanda aklıyla hareket eden insanın eylemini ifade eder (Russ 2011: 220). Dolayısıyla tartışılan her alanda akıl vurgusu öncelikli konuma sahiptir. Aydınlanma'nın savunduğu fikirlerin ortaya çıkmasındaki ilk ve en temel ölçüt akıldır.

Fransız Aydınlanması, insanın Tanrısal irade karşısındaki acizliğinden rahatsız olduğu için akıl vurgusu ile birlikte din eleştirisi yapar (Koç 2018: 105). Fransız Aydınlanma düşünürlerinin tutumlarıyla dinsel tutum arasındaki fark; düşünürlerin insan düşüncesinin sonsuz güçte olduğu ve şeylerin zorunlu doğasını kavrayabileceğini varsaymalarından değil, duyuşsal algıya bağılı insan aklının inancın desteğine hiçbir şartta ihtiyaç duymadan, yaşamın tüm temel sorunlarında olumlu sonuçlara ulaşabileceğini düşünmelerinde yatar (Goldmann 1999: 16-17). Nitekim Ansiklopedi'ye göre insan aklı, genel olarak yeryüzünün tüm halklarını yöneten yasa anlamına gelmektedir. Milletlerin siyasi ve medeni yasaları, bu insan aklının uyguladığı birbirinden farklı özel durumlardan başka bir şey değildir. Bu bağlamda, Aydınlanma felsefesinin temelinde tüm insanlığın ilerlemesi ve mutluluğa kavuşması için ışık tutan evrensel akıl yatar (Sarıca 1999: 94). Evrensel aklın ışığının olabildiğince geniş çapta yayılması, Aydınlanma düşüncesinin başarısı ile doğru bir orantı teşkil etmektedir.

Aydınlanma düşünürlerinin tarihsel olgulara farklı bir açıdan yaklaşmış ve onu değişik bir perspektiften ele almışlardır. Fakat bu durum 18. yüzyıl filozoflarının tarihsel dünyaya ilişkin görüş güçlerini kaybettikleri anlamına gelmez. Aksine bu filozoflar tarih için yeni bir bilimsel inceleme yöntemi sunan kişilerdi. Onlar henüz o zamandan beri biriktirilmiş olan zengin tarihsel verilerle donatılmamış olsalar da tarihsel bilginin önemine ilişkin açık görüşlere sahiplerdi. Tarih insanlara pek çok şey öğretebilir, fakat insanlara olması gerekenleri değil yalnızca olup bitenleri öğretir. Buna ek olarak, tarihin yargısını yanılmaz ve kesin bir yargı olarak kabul etmek, aklın görkemine karşı suç olurdu. Eğer tarih, geçmişin yüceltilmesine, "ancien régime"nin pekiştirilmesi anlamına geliyorsa, Ansiklopedi yazarlarının

düşüncelerine göre, daha başlangıcından yok edilmiş demektir (Cassirer 2005: 364). Böyle bir tarih anlayışı, onlar için kuramsal açıdan ilgi konusu olamazdı.

Geçerliliği ve tutarlılığı çok tartışılacak olan teleolojik yorumla tarih felsefesi denilen dalın kurucusu Voltaire'dir. Tarihi safhalarına ayıran Voltaire'e göre; insanlığa ilmi, sanatı, estetiği, normları ve barış için, geleceğin düzeni için her şeyi bu asrın ilerlemeleri verecektir (Ortaylı 2007: 369). Voltaire, dünya tarihini akla uygun olan ve akla aykırı olan devirlere ayırarak değerlendirir. Tarihin genel gidişatı içinde akıl, din taassubu ve müsamahasızlığının hâkim olduğu karanlık dönemlerde karşılaşılan tüm engelleri aşarak ve tüm direnmelere karşı koyarak zaman içindeki gelişimini tamamlar. Bu sebeple dünya tarihi aynı zamanda bir ilerleme tarihidir. Voltaire için, tarihten çıkarılacak faydalı bilgiler, 18. yüzyıl Aydınlanma'sının gerçekleşmesini sağlayan bilgilerdir. Tarih başlı başına bir hedef değil, tersine bir vasıta, insanlığın aydınlanmasına yardım eden, insan düşüncesinin gelişmesi için gerekli olan bir vasıtaydı (Birand 1956: 91-92).

Voltaire'e göre akıl, insan doğasının özüdür; tarih ise aklın kendisini açma ve geliştirmesinin sürecidir. Fakat akıl baştan beri gelişmesinde birtakım engeller ile karşılaşmıştır. Bu anlamda tarih, aklın bu engeller ile savaşmasının, bunları yenmesinin ve aşmasının, bunlara rağmen ilerleyip arınmasının öyküsüdür (Gökberk 2012: 343). Akıl, insanlığın temel kuvveti olarak her yerde ve her zaman ayındır. Voltaire tarihin şanlı gidişatını belirleyen asıl kuvvetin akıl olduğunu vurgular. Burada aklın tarih içerisindeki gidişi, zaman üstündeki bir kuvvetin zaman içindeki görünüşü ve açılışı olarak göz önünde tutulur (Birand 1956: 90).

Aydınlanma geçmişe döndüğü, geçmişini incelediği zaman, geçmişin kendini değil, geçmiş yoluyla geleceği ve şimdiki zamanı anlamak istiyordu. Aydınlanmacılara göre, tarihteki bütün öteki devirler içinde yaşanılan devre ulaşmak için aşılacak birer basamaktı. Aydınlanma düşünürleri, bütün tarih kurum ve oluşumlarını kendi oluş ve kendi akışları içerisinde kavramak kaygısına düşmeden, yalnız genel tarih planındaki akıl ölçüsüne göre değerlendirir. Böylece bütün tarih olaylarını aklın eleştirel süzgecinden geçirirler ve gerektiğinde en kutsal sayılan tarih kurumlarını bile hırpalamaktan çekinmezler (Birand 1956: 93). Aydınlanma

düşünürlerine göre; asıl mesele bugündür, insanın hayatı ve geleceğidir. Bu yüzden tarihin en büyük faydası insana kazandırdığı deneyimdir.

2.2. Fransız Aydınlanması'nın Düşünürleri ve Başlıca Özellikleri

Fransız Aydınlanma'sında vurgulanması gereken başlıca özellikler şunlardır. Descartes'ın oluşturmuş olduğu ve Aydınlanma'nın rasyonalite düşüncesinin temelini oluşturan Kartezyen Akıl Anlayışı. Condorcet ve Turgot'ın öncüsü olduğu İlerleme Fikri. Condillac'ın Locke felsefesinin yorumlamasını yaparak oluşturduğu Duyumculuk. La Matrie, D'Holbach ve Helvétius tarafından sistemli bir hale getirilen Materyalizm Düşüncesi. Diderot ve d'Alembert'in önyak olduğu ve diğer düşünürlerin de katıldığı Ansiklopedicilik Faaliyeti. Voltaire tarafından keskin bir şekilde savunulan Akıl Dini Deizm. Son olarak Aydınlanma'nın Aydınlanmış Eleştirmeni olarak Rousseau'nun düşünceleridir.

2.2.1. Descartes ve Kartezyen Akıl Anlayışı

Yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak görülen Descartes, yeniçağ felsefesinin ilk büyük sistemci düşünürüdür. Çünkü Rönesans'ın başından beri yeni bir kültürü, yeni bir bilimi kurmaya çalışan düşünceleriyle görüşler onun felsefesinde biçimlenerek büyük bir senteze erişmişlerdir. Descartes felsefesi, yeniçağ kültürünün ilk büyük bağlantısını ortaya koymuş olan bir sistemdir. Bundan sonraki yüzyılda felsefe ile diğer bilgi kollarındaki çalışmalar hep bu bağlantıyı çıkış noktası olarak alacaklardır; bunlar, Descartes'ın ortaya koyduğu sorunları ileriye götürmeye çalışacaklar, bu sorunları çözmeye karşılaşılmış zorlukları yenmeye uğraşacaklardır (Gökberk 2012: 228).

Descartes'ın Aydınlanmacı tutumunun üç önemli özelliği; akla güven, yöntem arayışı ve kuşkudur (Erdemli 1990: 105). Descartes ulaşmak istediği sarsılmaz bilime ancak matematiğin yürüdüğü yolla varılacağına inanmış, bu sarsılmaz bilimin en güzel örneklerinden biri olan analitik geometriyi kurmakla görüşünün doğruluğuna inancı büsbütün artmıştır. Descartes'a göre matematik, tıpkı formel mantık gibi bağlantılı ve seçik olmalıdır; ancak Aristoteles mantığı gibi zaten bilineni öğretmekle kalmamalı, yeniye de öğretmelidir. Descartes, gününün matematiğinin bu eksikliklerini analitik geometride gidermiştir (Gökberk 2012: 231).

Skolastik felsefenin bilginin bilinen nesnenin yapısına göre farklı türlere ayrıldığı görüşüne karşı çıkararak, insanın bilme yetisinin, kendisine neyi konu alırsa alsın hep aynı kaldığı için temel bir yapısı olması gerektiğini ve dolayısıyla, bilgide esas olanın doğru yöntem olduğunu öne sürerken, bilginin yöntem açısından birliğini savunur (Cevizci 2018: 488). Descartes, doğru bilgiye ulaşmaya uygun bir araç olarak akıl bütün insanlarda eşit hale getirir. Ona göre akıl, insanları üstün kılan ve hayvanlardan ayırt eden tanrısal bir yetidir. Doğru karar verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi bütün insanlara doğuştan eşit olarak paylaştırılmıştır. İnsanlardaki fikir ayrılıklarının sebebi, bazı insanların diğer insanlara göre daha üstün bir akılla donatılmış olması değil, yalnızca farklı yöntemlerle düşünmesi ve dikkatini aynı şeylere yönelmemesidir (Descartes 2013: 25). Buna göre, doğru metot kullanılmadığında akıl kendi başına faydasızdır.

Matematikte onu etkileyen şey matematiğin yöntemsel ve kavramsal açıdan sergilediği açıklık, matematiksel kanıtlamaların kesinliği ile matematikteki akıl yürütmenin sağlamlığı olmuştur. Buna göre; matematikte kullanılan tümdengelimsel yöntem, her şeyden önce kendilerinden hiçbir şekilde kuşku duyulmaz birkaç önermeyi, kanıtlama söz konusu olmadan, doğru kabul etmekten ve bu önermelerden yola çıkarak adım adım ilerlemekten, yani akıl yürütmekten oluşur. Descartes'a göre; bu yöntemi kullanarak, yalnızca basit ve apaçık olan kabullerde bulunmak, akıl yürütmeleri gerçekleştirmek ve sonunda basit ve apaçık olan sonuçlara ulaşmak mümkün değildir (Cevizci 2018: 489). Metot, doğruyu aramak için zorunludur (Descartes 2010: 18).

Descartes, insan zihninin matematikte nasıl işlediğini araştırmış ve insan zihninin iki temel gücü bulunduğunu göstermiştir. Bunlardan birincisi; insan zihnine apaçık doğruları, tartışılmaz ilkeleri, açık ve seçik düşünceleri, hiçbir kuşkuyla yer vermeden ve dolaylı olarak bilme imkânı sağlayan entelektüel sezgidir. Aklın ikinci gücü, sezgi yoluyla bilinen apaçık doğrulardan yeni ve başka doğrular çıkarma ve böylelikle de bilgimizi artırma imkânı sağlayan tümdengelimdir. İnsan zihni bildiği bazı doğrulardan henüz bilmediği başka doğruları türetebilmektedir (Cevizci 2018: 490). Akıl, söz konusu iki gücünü dört temel yöntemsel kurala uygun kullanılmalıdır. Bu kurallar sırasıyla apaçıklık, analiz, sentez ve sayma olarak adlandırılır.

Birincisi, doğru olduğu açık bir biçimde bilinmeyen hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani bir yargıya varırken çok dikkatli davranıp acelecilikten ve önyargıdan kaçınmak ve en ufak bir kuşku bile duymadan açık ve seçik kavranan sonuca ulaşmaktır. İkincisi, ele alınacak problemleri rahatça çözme imkanı sağlayacak kadar çok bölümlere ayırmaktır. Üçüncüsü, doğruyu araştırmak üzere kullanılacak bütün düşünceleri sürekli olarak belli bir düzende ilerletmek, diğer bir deyişle en basit ve bilinmesi kolay şeylerden başlayıp adım adım daha zor ve daha karmaşık olanların bilgisine yükseltmek; hatta doğası bakımından birbirinin önünden ya da ardından gelmeyen şeyleri bile düşüncede belli bir düzene oturtmaktır. Dördüncüsü, hem genel bilgiler elde etmeye çalışırken hem de bölüm bölüm ayrılan zorlukların üzerinden geçerken, her şeyi kusursuz bir biçimde tek tek sıraya koymak ve hiçbir şeyin atlanmadığından emin olmak için her şeyi etraflıca tekrar gözden geçirmektir (Descartes 2013: 63-65). Akıl, doğru metotla çalışması sayesinde, onu yanıltan düşüncelerden kurtulur. Descartes, bu yöntemiyle zihni tamamen boşaltarak, üzerine kesin bir bilgi sistemi inşa edebileceği temel bulmaya çalışır.

Descartes'a göre, mutlak olarak doğru ve kesin olup, yanlış olma olasılığı hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir başlangıç noktasına ulaşmanın, bilgi ve felsefede yeni bir döneme başlamanın tek yolu; insanın sahip olduğu tüm inançları, bir çağda bilgi diye geçen her şeyi bu şekilde sıkı bir kontrolle ayıklamaktır. Tüm duyu ve deneylerinin aslında hayali olabileceklerini belirten Descartes için duyu ve deney yoluyla tecrübe ettiğimiz her şey, uyurken bir rüyada sahip olduğumuz deneyimlere benzer. Söz konusu "rüya argümanı" duyulara beslenen naif inancı ya da güveni tamamen yok eder. Bu sebeple, duyular aracılığıyla elde edilen bilginin büyük bir bölümünün kuşkuya açık olduğu kabul edilmelidir (Cevizci 2018: 493-495). Descartes'taki kuşku süreci, ona bir yandan daha önceden kazanmış olduğu tüm bilgileri atma, bir yandan da sistemin, üzerinde insan bilgisinin yeni baştan inşa edilebileceği kesin ve mutlak bir başlangıç temin eder. İstisnasız her şeye kuşku duyan bir insan, kuşku duymakta olduğundan kuşku duyamaz, zira kuşku duyarken, kuşku diye bir şeyin var olduğunu, dolayısıyla kuşku duyan "ben" in var olduğunu açık ve seçik olarak bilir. Kuşku duyma ise bir tür düşünmedir, bir düşünce ya da zihin halidir ve bu halin her tür düşünme için geçerliliği vardır. Nitekim o böylelikle "Düşünüyorum, o halde varım" sonucuna varır ve dolayısıyla düşünen bir varlık

olarak kendi var oluşunu kanıtlar (Cevizci 2018: 498). Bu önerme, Descartes'ın uzun ve dolambaçlı bir kuşku yolunun sonunda varmış olduğu kesin, artık sarsılmaz olan doğru ve bundan sonra bütün bilgilerin kendisinden türetileceği kaynak olacaktır (Gökberk 2012: 234-235).

Descartes, “amaç” haline getirilmiş şüpheyi “araç” yaparak ortadan kaldırır. Şüpheyi bitirmek için atılması gereken ilk adım, mantıksal olarak kendisinden asla şüphe edilmeyecek, sağlam bir bilgiye ulaşmak olacaktır. Şüpheyi birden bitirmek demek “neyin mantıksal olarak mümkün olduğunu” göstermek demektir. Çünkü metodik şüphe, mantıksal olarak şüphenin ötesinde olan önermeleri bulmak için mantıksal olarak şüphe edebileceğimiz tüm önermeleri süzgeçten geçirme aracıdır ve bu önermeleri tümdengelimli sistemde öncüller olarak kullanabiliriz. Öyleyse metodolojik şüphenin amacı, neyin şüphe etmek için makul ya da saçma olduğunu değil, neyin mantıksal olarak mümkün olduğunu belirlemektir (Taşkın, Becermen 2013: 104). Descartes'ın şüpheciliği, aklın yöntemsel bir kuşkusudur. Akılcı gerçekliğe ulaşmak için yapılan, planlı ve entelektüel bir denemedir (Jaspers 2005: 24).

Düşünme, Descartes tarafından çok kapsamlı bir anlamda kullanılmıştır. Ona göre düşünen bir şey, kuşkulanan, anlayan, kavrayan, doğrulayan, inkar eden, isteyen, hayal eden ve hisseden bir şeydir (Russell 2001: 104). İnsan varlığını düşünce ile açıklayan “Düşünüyorum, o halde varım” önermesi, ontolojik düzeyde öznenin dış dünyadan radikal ayrılığı, epistemolojik düzeyde ise kesin ve açık seçik olması sebebiyle, aklın kendisinin ürettiği bilginin üstünlüğü anlamına gelmektedir. Akıl yürütme süreci, kültür ve gelenek gibi bireyi aşan oluşumlara referansla değil, tüm bunlardan soyutlanmış bireyin tecrübe ettiği, akla dayalı yöntemsel sürece referansla açıklanır. Akıl, kendisine dışsal olandan, verili olandan ya da otoriter olandan değil, doğrudan doğruya kendine içsel olan özgürlükten hareket eder. Sonuçta olarak, Descartes'ın bu argümanları genel olarak modern düşüncenin ve Aydınlanma'nın temelini oluşturacak olan “rasyonel otonom özne”yi vaat eder (Duman 2006: 128). Descartes ve takipçilerinin oluşturduğu Kartezyen akıl anlayışı, 18. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin akılcılığının ve aklın gücüne duydukları güvenin temellerini oluşturmuştur.

Fransız Aydınlanma düşünürleri, Descartes'ın rasyonalist yönteminden ve yöntemsel kuşkusundan yararlanırken, onun metafiziğini reddetmişler, önyargıları ayıklamaya yönelik entelektüel bir kesinlik peşinde koşmuşlar, insanı kendi kendisinin yönetebilmesine yönelik olarak kendilerini her türlü vesayetten kurtarmaya çalışmışlardır (Russ 2012: 15).

2.2.2. Condorcet ve İlerleme Fikri

Aydınlanma yüzyılı, entelektüel ilerleme kavramından derinden etkilenmiştir. 18. yüzyılda Fransa'da, gerek toplumsal gelişimi gerek düşüncenin gelişimini tutarlı bir şekilde gösteren Turgot ve Condorcet'nin geliştirdiği ilerleme kuramını en çok benimseyen kişilerdi. Burjuva tarih kuramına göre, toplumun gelişmesi aklın gösterdiği gelişmeye bağlı olduğundan, ideallere ulaşmaya yönelik uygun ortamı yaratmak akla dayandırılmaktadır (Buhr vd. 2006: 19). Aydınlanma düşünürlerinin ilerlemeden anladıkları, bilgiden teknolojik buluşlara, ahlaksal değerlerden dinsel öğretilere, toplumsal örgütlenmeden devlet yönetimine, kültürün hemen her alanını kucaklayan oldukça geniş bir kavramdır. İlerleme dediğimiz şey, öncelikle aklımıza düzenlenmiş bir toplumu, düzenli bir toplumsal yaşamı getirecektir (Timuçin, Timuçin 2013: 100). İlerleme kavramı, niceliksel açıdan sadece bilginin genişlemesi değil, bilgi çerçevesinin dışına çıkılarak sorgulamanın çapını genişletmeye uyan bilginin belirgin merkezine dönüşünü vurgulamaktır.

Voltaire, burjuvazinin ilerleme konusunda dayandığı dörtlü denklemden söz eder. Buna göre, ticaret zenginliği, zenginlik özgürlüğü sağlar. Zenginlik, ticaretin gelişmesini; ticaretin gelişmesiyle devletin büyüklüğünü temin eder (Sarıca 1999: 94). Voltaire'de ilerleme kavramı, daha çok bilimsel ve iktisadi ilerleme anlamına gelmektedir.

Zihinsel ve ahlaki gelişime hayranlık duyan Turgot, yeni fikirlerin şiddetli sarsıntılara uğramadan kabul edilmesini ister. Ona göre, daha iyi bilgilere ve yetkin güçlere duyulan güven onların ayrıcalığıdır (Ewald 2013: 98). Turgot, doğal fenomenlerin özdeşliğinin karşısına, insanlığın sürekli ilerlemesi düşüncesini yerleştirir. İnsanlığın hangi yönde ilerleyebileceğini ortaya koyar ve bu ilerlemenin temel dayanakları olan fiziksel iletişime, yazıya ve matbaacılığa önem gösterir. Kısaca belirtmek gerekirse, duraklamalara ve durağanlıklara rağmen, insanı

hayvanlardan ayıran yetkinleşebilirlik düşüncesine vurgu yapar. Ayrıca, 1750 yılında, daha iyiye gitme, sürekli olarak yeni beceriler kazanma anlamına gelen yetkinleşebilirlik sözcüğünü ilk kullanan kişi yine Turgot'dur (Russ 2011: 216-217). Ona göre ilerleme, yalnızca sanat ve bilimleri değil, gelenekleri, yasaları, tüm toplumu kapsar. İnsan potansiyelinin belli aşamalardan geçerek evrensel insan bir insanlık tarihine ulaştığını savunan Turgot için insanlık, her biri öncekine bağlı bir neden sonuç dizisi içerisinde yeni aşamaların gelişiyile ilerlemektedir.

Condorcet, insanın eşitlik ile özgürlük bakımından ahlaken ve entelektüel olarak sınırsızca gelişebileceği ve hatta yetkinleşebileceği konusunda mutlak bir iyimser tutum içerisindedir. Ondaki bu iyimserliği besleyen konuların başında, kendisinin bir yanda elitizm, politik baskı ve tiranlık, diğer yanda ise cehalet ve önyargılar olmak üzere geçmişte aklın etki ve katkısını imkânsız hale getirip, ilerlemenin önüne gerçekten set çekmiş engellerin bilimsel, politik ve teknolojik devrimlerin toplu etkisiyle nihayetinde ortadan kaldıracağı inancı gelmektedir (Cevizci 2017: 357). Condorcet'nin temel düşüncesi; ilerlemeden ziyade, insan bilincinin, soyut insan türünün entelektüel dinamizminin kaydettiği ilerlemelerdir. Başka bir ifadeyle, ilerlemeyle ilgili betimleyici ve tarihsel bir teoriyi değil, insan bilincinin dinamiklerine ve ilerlemelerine yönelik bir analizi savunur (Russ 2011: 218). Condorcet ilerlemenin kendisinin özgürlük ölçütüne dayandırılması ve ilerlemeye seküler bir karakter kazandırılmasında önem bir rol oynamıştır.

İlerlemenin geri dönderilemezliğini vurgulayan Condorcet, son aşaması gelecek için ayrılmış olan on aşamalı bir ilerleme taslağı sunmuştur. İlk dönem, tüketme kaygısı gütmenden menfaat birliği ve korunma güdüsüyle bir araya gelen, dili kullanabilen ve aileyi tanıyabilen küçük insan gruplarının yaşadığı dönemdir. İkinci dönem, tabiata bağımlılıktan kurtulup toprağa bağlanan ve dolayısıyla zihni faaliyetlere daha çok zaman ayrılan, köleliğin oluşmaya başladığı dönemdir. Üçüncü dönem, tabiatın gözleminin yanı sıra toplumun da gözlemlendiği, eğitimin kurumsallaştığı dönemdir. Dördüncü dönem, dilin belli bir biçimde belli bir düşünsel uğraşmayı inşa etmek üzere kullanıldığı ve felsefe çatısı altında toplandığı dönemdir. Beşinci dönem, bilimlerin felsefeden bağımsızlık kazanarak, kendi aralarında ayrışmasının yaşandığı dönemdir. Altıncı dönem, İnsanlığın karanlığa, tiranların ve despotların hükümranlılığı altına girdikleri, bilgi ışıklarının söndüğü dönemdir.

Yedinci dönem, bilimlerin canlandığı, ilerlediği, bilimsel ve teknoloji keşiflerinin başladığı matbaanın icat edildiği dönemdir. Sekizinci dönem, yayıncılık faaliyetlerinin hız kazandığı, bilimlerde ve sanatlarda özerkleşmenin ve derinleşmenin arttığı, ahlakın dinden bağımsızlık kazandığı dönemdir. Nihayet dokuzuncu dönem, bilimlerin kurumsallaşmasına metodolojik ve felsefi bir meşruiyet kazandıran Descartes'tan başlayıp, insanların mutlak baskı ve keyfilikten kurtulduğu Fransız Cumhuriyeti'nin kurulmasına kadar gelen dönemdir. Condorcet, bu dönemlere aklın ilerlemesinin sınırsızlık kazanacağı muhtemel bir gelecek dönemi eklemektedir (Çiğdem 2018: 50-51). Bunu hem ilerleme fikrinin doğal bir neticesi hem de Aydınlanma'nın iyimser tarihsel perspektifinin bir uzantısı olarak görmek gerekir. Condorcet'in dönemselleştirmesinde, her dönem, kendisinden bir önceki dönemin birikimini taşıması pozitivist tarihsel anlayışa öncülük eden bir yaklaşımdır.

Condorcet, ilerleme yolunda değişmez yasalardan çok insanları kapalı ve sınırlı zihnin önyargılarından koruyan iyi bir eğitime güvenir. Ona göre, ilerlemenin gerçek araçlarından biri anayasal düzenleme bir diğeri ise eğitimidir. Akılcı ve ilerlemeci Condorcet, yasaların evrensel olduğuna inanır. Öte yandan, teolojiyi güvenilirmez bilgilerin alanı olarak belirler. Condorcet'te ilerleme, her durumda bilimin bir sonucu olarak gerçekleşecektir (Timuçin, Timuçin 2013: 105). Entelektüel, ahlaki ve ekonomik alanlarda yoğunlaşan bireysel özgürlük, medenileşmiş toplumlarda, baskı altında kalan, bir despotun ya da tiranlığın tahakkümü altında yaşayan toplumlardan daha fazladır. Bu toplumlar, bilimler ve sanatların daha gelişmiş olduğu toplumlardır. Eğitim bireysel, yetenek ve kapasitelerin sonun kadar değerlendirilebildiği bir alan olarak, toplumun bütün bireylerin kullanımına açıktır. Ayrıca eğitim, bireylerin doğuştan edindikleri eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına uygun bir araçtır. Eğitim, ilerlemenin teminat altına alınabilmesi için vazgeçilmez olmaktadır (Çiğdem 2018: 52). Condorcet'ye göre eğitim, insanlığın köleliğini bitirmelidir. Eğitim projesi ve halkın eğitimi her zaman ondaki sorunsalın ana temasını oluşturmuştur. Sürekli yeni yetkinlikler kazanan insan bilincinin yetkinleşebilirlik özelliği, her bir kuşağın sahip olduğu fiziksel, entelektüel ve duygusal yetileri geliştiren insan bilincinin ilerleyişi insanların eğitiminden ve yetiştirilmesinden ayrı düşünülemez. Nihayetinde,

eğitimdeki ilerlemeler hem insanları daha mutlu kılarken hem de ölümlerin ve ölüm korkusunun azalmasına sebep olur (Russ 2011: 219).

İlerleme fikri, Aydınlanma için bilginin birikimselliği ve insanın etrafındaki doğadan maddi zenginlikler üretmesine yardım edecek araçların gelişmesiyle mümkün ve kaçınılmaz olan bir süreci işaret ediyordu. Ayrıca ilerleme, aklın kullanımının yaygınlık kazanmasıyla birlikte insanlarla daha mutlu, daha ahlaki ve medeni bir hayatı vaat ediyordu. Bu fikir kendinde, tarihsel süreç içerisindeki kötü olarak görülen şeylerin kademeli olarak ortadan kalkarak, yerlerini, iyi olarak nitelendirilen şeylere terk edileceği inancını ve bu eğilimin yine tarihsel süreç içerisinde sonsuza kadar devam edeceği ümidini barındırmaktadır. Buna göre, tarih aslında bir olumsuz durumun süreklilik kazandığı değil, ortadan kalktığını göstermektedir. Bu ortadan kalkmanın tanıklığını ve nedenini, bilgilerin artışında ve genişlemesinde bulmaktayız. Condorcet’de bilgi, eğer bilgide ihtiva edilen deneysel muhtevaya riayet edilirse, bireyden başlayarak bütün insan türünün kusursuzlaşmasını sağlayacak bir güçtü. İlerlemenin tarihi, bilginin tarihiyle neredeyse özdeşti (Çiğdem 2018: 53).

2.2.3. Condillac ve Duyumculuk

Voltaire tarafından Fransa’ya sokulan Locke felsefesi, Fransa’da, Aydınlanma materyalizminin gerçek başlangıcını meydana getiren mutlak duyumculuğun kurucusu rahip Etienne Bonnot de Condillac’ta orijinal bir takipçi bulur. Onun önemi, özellikle Locke düşüncesini Fransa’da tanıtmış olmasından gelir. Aydınlanma düşünürleri Locke’a, Condillac’ın metinlerinden giderek ulaşmışlardır (Timuçin, Timuçin 2013: 106). Locke felsefesinin yeni bir yorumunu yapan ve epistemolojisinde Locke düşüncesinden küçük farklarla ayrılan Condillac için Locke, Aristoteles’ten beri insan zihni hakkındaki bilgimizin değerine vurgu yapan ilk filozoftur. Condillac Locke’u, bütün filozofların en akıllısı, en metodik olanı ve ılımlısı olarak tanımlar (Hanratty 2002: 47). Condillac, diğer Aydınlanma düşünürleri gibi beşeri bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiğine ve metafiziğin ve etiğin geometri gibi kesin hale getirilebileceğine inanır. Bu şekilde doğru fikirlere varılabilir, kesin ve değişmez sonuçlara ulaşılabilir (Condillac 1989: 5).

Condillac'ta bilmenin temel işlevi olarak algılama, dikkat ve hatırlama belirlenir. Hafıza, hayal gücü, yani değerli birkaç görüş noktalarını ileten güç ayrımı önemlidir. Hayal gücü bize nesnenin gerçek imgesini verir. Hafızanın bu imgesel ya da kopyamsı netliği yoktur, nesneyi yanındaki durumlarla, muğlâk bütüncül izlenimiyle bilince taşımak suretiyle daha çok sembolik tarzda tasvir eder. Başka bir deyişle, kendi tarzlarında izlenimleri koruyan hayal gücü ve hafızadan yeniden tanıma edimi olarak ayırt edilir. Bütün bu süreçler dikkat sayesinde harekete geçirilir. Hafıza ve düşünme işlevi için işaret verme gerçeği çok daha önemlidir. Condillac, insanın dış şartlardan bağımsız kılarak onun kendi seçtiği işaretlerle ihtiyacı olan izlenimleri ortaya çıkaracak hale getirir. Eğer zekâmız görüngülerin bütün çeşitliliğini içine alabilecek durumda olsaydı, o zaman kavramları aynı zamanda böylesine kısaltan bu bakış açısına ihtiyaç duymazdı. İşte, sınırlı bir güce sahip olması, onu güçte tasarruf yapan düşünce araçlarını kullanmaya zorlar. Bir zekâ mükemmeliyetinin ifadesi olmaktan çok uzak bu soyut kavramlar, onun zayıflığının belgeleridir (Ewald 2013: 32-33).

Condillac'a göre bilgi, dış dünyadaki nesnelerin duyumlar üzerindeki etkilerinin zihindeki izlenimleridir. Bilgiyi veren duyumlardır, yalnızca duyumlar sayesinde zihnimiz şekillenir. Zihnimiz duyulardan gelen verileri anlamlandırırken deneyimler ve hissettiğimiz haz ve acı duygusuyla yorumlar (Kahveci 2006: 56). Condillac, Newton'un yöntemini benimser. Newton, olguları fiziğin olaylarına dayanarak açıklıyordu, Condillac da deneyden giderek düşünsel ve istemsel olguları, içgüdüsel ve duygusal olguları duyumla açıklar. Sonuçta Condillac, zihnin işlevlerini tümüyle duyuma indirgemiş olur. Bunu gerçekleştirmek için yalnızca koku duyusu alabilen bir yontu düşler. Böylece insanın ruhsal yaşamı duyumdan çıkan varsayımlarla açıklanabilecektir (Timuçin, Timuçin 2013: 107). Onun radikal duyumculuğu, kuramın tutarlı bir temsilcisi olarak modern felsefe içinde yer almasını sağlamıştır (Ewald 2013: 31).

Locke, insanın fikirlerinin iki kaynağı olarak duyum ve düşünmenin bulunduğunu ifade ettiği halde Condillac, yalnız bir kaynak kabul eder ve düşünmeyi de duyululuğun bir ürünü olarak ele alır. İçerden organize edilmiş ve tıpkı bir insan gibi yaşayan, fakat mermerden kabuğu olduğu için duyum alamayan bir heykel, mermerden oluşan kabuğu kaldırıldıkça entelektüel ve manevi hayata kavuşacaktır

(Weber 1998: 279). Kabuklar kaldırıldıkça, heykelin verdiği tepkiler ölçüsünce duyuların önemi belirlenir.

Söz konusu heykel, ilk kabuk kaldırıldığında yalnızca kokuları algılayabilir. Heykelin yanına bir gül yaklaştırıldığında gülden alınan izlenim sonucunda heykelde bir duyum meydana gelecektir. Kendi benliğinin henüz farkına varamayan heykel, şimdilik yalnızca gül duyumundan ibarettir. Gül heykelden uzaklaştırıldığında, heykelde algılamış olduğu kokunun bir izi kalacaktır ki bu da hafızadır. Bu durumda heykelin ilk ve tek duyumu olan gül kokusu, onun için ne hoş ne de nahoştur. Heykele ayrı ayrı menekşe, yasemin ve pis kokan bir bitki yaklaştırıldığında, heykel bu bitkilerin kokularını hafızasında bulunan ilk duyumu ile karşılaştırma olanağı bulur. Bu aşamadan sonra heykel, bu duyumlardan bazılarını hoş, bazılarını nahoş bulur ve bu duyuların karşılaştırılmasından doğan istekler, tercihler ve tutkulara sahip olur. Böylelikle birkaç duyumdan sonra irade doğar, yargı, düşünme, akıl yürütme, soyutlama kısacası zihinsel faaliyetler ortaya çıkar. Heykel, elde ettiği duyuları sınıflandırabilir ve genel fikirlere ulaşabilir. Genel fikirler, zihnin en yüksek faaliyeti olan soyutlama ve diğer yetileri içeren şekil değiştirmedir. İç deneyim ve benlik ise var olan duyularla hafızanın anımsattıklarının toplamından başka bir şey değildir. Renkler, sesler, kokular, tatlar gibi duyular insanın kendisine özgü hallerden ibaret olup hiçbir şey insana bunları dışarıdaki nesnelere bağlanma fırsatı sunmaz. İnsana bunu verebilecek tek şey dokunma duyusudur (Cevizci 2017: 277-278). Bütün duyuların en önemlisi olan dokunma duygusu; insana yer kaplama, şekil, katılık, cisim fikirlerini vererek objektif âlemi gösterir. Görme ise bunları insana telkin etmekte kabiliyetsizdir. Doğuştan görme engeli olan bir insan, gözlerini açan bir ameliyattan sonra bir zarla bir yuvarlağı, bir küple bir küreyi birbirinden ayıramamıştır ve ancak bu cisimlere dokunduktan sonra bunu başarabilmiştir. İnsan ancak dokunduktan sonra, diğer duyularıyla aldığı izlenimleri, renkleri, sesleri, tatları kokuları kendi dışında bulunan objelere atfedebilir. Şu halde dokunma, en yüksek duyu ve âdeta diğer duyuların terbiyecisidir: renkleri doğada dağıtmayı göze öğreten odur (Weber 1998: 281). İnsan ancak dokunduktan sonra duyulardan aldığı izlenimleri zihninden bağımsız nesnelere atfedebilir, dış dünyanın varlığından ancak dokunma duyusuyla emin olabilir.

Heykel örneği üzerinde Condillac'ın anlattıklarının özeti, ruh'un, ben'in bir duyular bütünü olduğudur. Ruhtaki bütün yetiler ve formlar, her zaman duyuların işlenmesinden, işlenip şekil değiştirmelerinden meydana gelmişlerdir (Gökberk 2012: 313). Sonuç olarak, istisnasız insanın bütün fikirleri, duyulardan ve özellikle dokunma duyusundan gelmektedir. Fakat Condillac, mutlak anlamda duyumcu olmakla birlikte materyalizme varıyor değildir. Her türlü materyalizm duyumculuktan kaynaklanabilir, fakat her duyumculuk materyalizme varmaz (Weber 1998: 281-282).

2.2.4. La Mettrie, d'Holbach, Helvétius ve Çağdaş Materyalizm

Aydınlanma düşüncesi, zorunlu olarak maddeci değildi, ancak maddeci düşünceye iyiden iyiye de uzak değildi. Maddeci düşünce, Aydınlanma devinimi içinde yeni bir atılım kazandı (Timuçin 2011: 278). Genel olarak Fransız Aydınlanma düşünürleri, tözsel bir ruh varlığına karşı reddedici bir tutum göstermesiyle, materyalizme bir hamle olanağı sağlamıştır. Çağdaş materyalizm ilk kez Fransa'da örgütlenmiştir. La Mettrie, D'Holbach ve Helvétius Fransız Aydınlanması'nda materyalizm düşüncesinin öncü isimleridir.

Tıbbi materyalizm geleneğini oluşturan La Mettrie, makine insan teorisiyle materyalizmin bir bakıma manifestosunu oluşturmuştur. La Mettrie, Locke'un düşüncelerinden yola çıkarak zihin içeriklerinin doğal dünyadan bağımsız hiçbir gerçekliğin olmadığını savunur ve ruhun tinselliğini yıkarak doğada tam bir süreklilik olduğunu iddia eder. Bütün duyular, duyularımızdan geldiği için duyu organları beyinle temas kurar. Duyuları hisseden şey de maddi olmalıdır. Duyular olmadan düşüncelerin olmayacağını belirten La Mettrie'ye göre, insanın öğrenimi ne kadar azsa, düşünceleri de o ölçüde az olur. Duyular olmadığı takdirde kavramlar da olmaz. O halde ruh, esas olarak kendileriyle birlikte ortaya çıktığı, geliştiği ve yaşlandığı beden organlarına bağımlıdır (Lange 1998: 324). Ona göre ruh, bedenin belli fonksiyonlarından söz etmenin bir yolundan başka bir şey değildir.

İnsan, öylesine karmaşık bir makinedir ki insanlar onun hakkında kesin bir fikir edinmek ve dolayısıyla onu tanımlamak ilk başta imkânsız gibi algılanır. İşte bu nedenle, filozoflar a priori, yani bir bakıma ruhun kanatlarından faydalanmayı isteyerek yaptıkları araştırmalar sonuçsuz kalmıştır (La Mettrie 1980: 19). Ona göre,

bütün spiritüalistleri yanlışa sevk eden şey, onları tıbbi ya da bilimsel kaynaklardan yoksun olmaları ve ampirik öğelerin yokluğunda apriori spekülasyonda bulunmalarındır (Cevizci 2017: 262). İnsanın içindeki düşünün şey beyindir. Aklın değeri tinsellik sözcüğüne bağılı değildir, onun değeri, gerçekleştirdiğı eylemlerden ileri gelir. Deney ve gözlem biricik kılavuzumuz olmalıdır (Lange 1998: 326). Aklın maddenin imkânlarına kendisini açtıkça mükemmelleşeceğini belirten La Mettrie, aklın otoritesine kayıtsız baş eğilmesi gerektiğini söyler ve aklın bir kullanma alanı olarak tabiatın ancak deneysel yöntemlerle incelenebileceğini ve bu yöntemin de tıp biliminde halihazırda kullanılmakta olduğunu vurgulamaktadır (Çiğdem 2018: 63).

La Mettrie, organik hayat ile ruhi hayatı birbirine paralel olarak inceliyor, birincisindeki değişikliklere ikincisinin de bağılı olduğunu kabul ediyordu. Bu anlayış, La Mettrie'nin antropolojik materyalizmine çıkış noktası olmuştur. Bir yandan da Descartes'ın mekanist doğa felsefesini benimseyen La Mettrie, bu felsefe tutarlı olarak sonuna kadar götürülürse, doğada bir teolojiye hiçbir şekilde yer kalmaz, burada bütün olup bitenler çarpmalara bağlanabilir, dolayısıyla geride madde ile onun hareketlerinden başka bir şey kalmaz diye düşünür (Gökberk 2012: 314). Maddenin hareket ve hissi insan organizmasında açık bir şekilde onaylanacaktır. Descartes'ın materyalist izleyicilerinden birisi olan La Mettrie, onun hayvanlar görüşünü insanlara da uygulamıştır. Descartes'a göre hayvanlar, bir tür organik robottur. La Mettrie'ye göre, Descartes Kilise'den korktuğı için insanla hayvan arasına bir töz ayrımı koymuştur; çünkü insanla hayvan arasında özce ayrım yoktur; insan gelişmiş bir robot hayvandır (Tuğcu 2000: 671).

Ruh olarak adlandırılan bağımsız hareket ilkesi, hem bedende hem de tek tek her bir organda aranmalıdır. La Mettrie, bir dizi fizyolojik örnekte, bedenün çeşitli bölümlerinin bağımsız tepkiselliğini güçlendirmeyi dener. Maddenin hareket ve hissi doğrudan doğruya kendi içinde taşıdığı önermesi böylece insan organizmasında ve tutumunda en açık şekilde onaylanacaktı. Ruhsal olanın bağımsızlığını devre dışı bırakan bu dünya kavramı içinde Tanrısallığa ayrılacak yer olmadığı açıktır. La Mettrie, makine insan kuramında, kavramları hassas bir şekilde bölümlenmek yerine, bütünüyle bedenün ruh hayatına yönelik sarsıcı etkisini artıracak her çeşit olguyu kaba çizgileriyle üst üste koyar. Buna göre tek doğru felsefe, dine değil, tıbbı dayanandır. Doğı her şeyi içinde taşıdığından ve ürettiğinden, ebedi olarak kendi

kendine var olduğundan Tanrısallığa ihtiyaç yoktur (Ewald 2013: 127). İnsan bir makinedir, ama bu makine bir makine mühendisi Tanrı tarafından belirli bir zamanda ve coğrafyada özellikle insan olarak dizayn edilerek yaratılmamıştır. İnsan tek hücrelilerden kaynaklanan bir gelişmenin, bir evrimleşmenin ürünüdür (Tuğcu 2000: 673).

Materyalizme çıkan en sağlam yolun duyumculuk olduğuna inan Claude Adrien Helvétius, bilgiyi maddenin dış dünyasından iç dünyasına doğru tek yönlü bir mekanik hareket yasalarına göre davranan maddi dünyanın gözlemlenmesi olarak tanımlar. Entelektüel olan her şeyi duyumlara indirgeyen Helvétius, bütün duyguların ve yargıların kaynağına fiziki duyarlılık adını verir. Böylece insanı fiziki duyarlılığa indirger. Din ve metafizik düşmanı olan Helvétius, aynı zamanda mutlak bir indirgemecidir. O, indirgeyici analizini ahlaka uygular ve bilimselleştirilmiş bir ahlak için öncelikle ahlakın kendisini dinden uzak tutması gerektiğini sonrasında ise dinden boşalan yere materyalist bir alternatif bulunması gerektiğini belirtir (Cevizci 2017: 285). Bu yüzden Helvétius, etik materyalizmin temsilcisi olarak görülmektedir.

18. yüzyıl Fransız materyalizmini bir sistem haline getiren, aslında bir alman aristokrati olan, genç yaşında Paris'e gelip yerleşen Paul- Henri Baron d'Holbach'tır. Onun "Doğa Sistemi" adındaki kitabı, materyalizmin İncili sayılır (Gökberk 2012: 315). Doğa Sistemi'nde d'Holbach, evrensel düzenin tanrı yapısı olmadığını, fiziki dünyadaki yasaların bir sonucu olduğunu savunur. Ruh ve madde ona göre aynı şeydir. Bütün devinimler bir arada dünyanın varlığını açıklar. Devinim zorunlu olarak maddenin özünden gelen bir varlık biçimidir ve insan da maddeden gelir. O da özü duyumsamak düşünmek devinmek olan maddedir. Her varlığın kendine özgü devinim yasaları vardır. Her varlık, daha güçlü bir neden etkisini duyurmadıkça bu yasaları sıkı sıkı izleyerek eylemde bulunur. Madde dünyası böyle tam anlamında bir belirlenim dünyasıdır, onda her şey birbiriyle sıkı ve zorunlu bir ilişki içindedir. d'Holbach'a göre, tek inceleme dünyası madde dünyasıdır ve madde dünyası dışında başka bir dünyanın varlığını gösteremeyiz. Dinler, başka dünyanın varlığını göstermeye çalışmışlardır ve bunu işlerine geldiği gibi yapmışlardır. Dinler, öbür dünya fikrini bir baskı aracı olarak kullanırlar. Dolayısıyla dinler baskı kurumundan başka bir şey değillerdir. d'Holbach, maddeci evren kavrayışı üzerine maddeci bir

insan ve toplum anlayışı getirir. İnsanın amacı acılardan kaçmak ve mutluluğa ulaşmaktır. Çevresinde çok değişik varlıklar bulan insan için toplumdaki eşitsizliğin kaynağı çeşitliliklerdir. İnsanın düzgün bir yaşama ulaşabilmesi için toplum yaşamının yardımlaşma üzerine kurulması gerekir. Evrensel ahlak bu yolda en büyük yol göstericidir. Onda ahlak anlayışı yardımlaşma istemine dayanır. Kişinin ahlaki seçimleri toplumun isteklerine ters düşmemelidir (Timuçin 2011: 279-280). d'Holbach da diğer materyalistler gibi din ve teolojideki boş inançların rahip ve tiranların hâkim olduğu devletlerden insanlara acı verdiğini düşünür. İnsanlar, bu boş inançlarla birlikte akla olan güvenini yitirmiştir. d'Holbach, insanın mutluluğu adına din ve metafiziğe savaş açar. Ona göre, var olanın kendisi doğa adı verilen maddi varlık alanındadır.

d'Holbach'a göre, materyalizm insana bilgi ve kontrol imkânı verir, spiritüalizm ise insan varlığına ve topluma ilişkin araştırmayı bütünüyle tahmini ve sözde bir bilim haline getirmiştir (Cevizci 2017: 345). İnsan, acizliğinden dolayı doğal nedenleri bulamadığı için her seferinde işin içine Tanrı ve ruhu karıştırmıştır. İlkel insanların doğal olayları periler ve cinlerle açıklamasından miras kalan görüş ile insanlar başlarına gelen ve nedenlerini anlayamadıkları felaketleri tinsel bir varlığa bağlamıştır. Bilgisizliğin ilacı bilimsel açıklamalardır. Her şeyin neden sonuç zincirine bağlı olduğu evrensel sistemin temelinde ebedi madde, maddenin özünde ise hareket vardır. Doğa, insanın bir parçasını oluşturduğu ve etkisi altında bulunduğu büyük bütündür. Doğanın ötesine yerleştirilen varlıklar hayal gücünün ürünüdür (Cevizci 2017: 339-340). Materyalist doktrini evrensel bir natüralizm içerisine yerleştiren d'Holbach'a göre, her şeyi kapsayan doğada nesnelere ve bütün yaratıkların bağlı olduğu genel bir yasaya uygunluk vardır. İnsanın mutluluğu da bu bağımlılığın bilincinden gelmektedir.

2.2.5. Ansiklopedicilik ve Diderot

18. yüzyılın en büyük yayıncılık girişimi olarak kabul edilen Ansiklopedi çalışmasının amacı, insanoğlunun bilgisinin özetini Aydınlanma ruhuyla tek bir yerde toplamaktı (Alatlı 2016: 1060). Ansiklopedi, ilk ortaya çıktığında Chambers'in 1728 tarihli Cyclopaedia'sının İngilizceden Fransızcaya çevrilmesiyle ilgili, tamamıyla ticari ve mütevazı bir işti. Fakat proje büyüdü ve başlangıçtaki niyetlerle

hiçbir bağı kalmadı. Ansiklopedi'nin Avrupa düşünsel yaşamında öngörülemeyen bir etkisi oldu ve ilk baskısında tamamlanmış haliyle 4225 adet satıldı (Magee 2017: 124). Kişisel eylemleri tek bir eksen çevresinde toplayarak daha etkili kılan, bilim, sanat ve teknik alanlarındaki bilgileri derleyen, yeni görüş, düşünce ve buluşların karışımını sunan, uygulamalı bilimlere ileri götüren bu dev yapıt uzun yıllar süren ortak bir çalışmanın ürünüdür. 60.200 maddesiyle o çağda geçerli bilgilerin tümünü kucaklar ve bütün yüzyılı özetler (Vardar 1985: 69). Ansiklopedinin birinci cildi 1751 yılında "Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers" ("Açıklamalı Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Ansiklopedisi ya da Sözlüğü") adı altında yayımlanmış ve 1780 yılında 35 cilt olarak tamamlanmıştır (Gökberk 2012: 317). 1.Encyclopédie'nin kapak sayfası akıl gerçeğin önündeki örtüyü çekip alırken gökyüzündeki bulutların dağılmasını resmetmektedir. Bu kapak sayfası 'Aydınlanma' teriminin en yaygın yorumunu içermektedir (Outram 2007: 21). Birçoğu resmi unvanlara sahip avukat, hekim, profesör, rahip, akademisyen, sanayici, üretici 130 yardımcının katıldığı ve fiyatı açısından da büyük aydın burjuvaziye hitap eden Ansiklopedi, nihayetinde bir burjuva eseri olarak görülebilir (Tanilli 1998: 73). Fakat Ansiklopedinin asıl amacı toplumun her kesimine hitap etmektir.

Ansiklopedi, Aydınlanma'nın özel temsilcisi olarak kabul edilmesinin sebebi, hem içeriğinin hem de bunların düzenlenmiş ilkelerinin Aydınlanma'nın temel düşüncesindeki iki önemli özelliği vurgulamasıdır. Bu özellikler, bilgiyi olabildiğince kapsamlı hale getirmeye atfedilen büyük önem ve bu bilginin alfabetik sırayla gösterilebilecek veri maddelerinin bir toplamı olduğu düşüncesidir (Goldmann 1999: 14). Makalelerde anlatılan görüşleri ilgilendiren tüm tartışmalardan ayrı olarak, Ansiklopedi, yayımcılarının da açıkça kabul ettikleri gibi, istenen pek çok şeyi dışarıda bırakmıştı. Makaleler, ölçün ve değer açısından büyük değişiklikler gösteriyorlar ve yayımcı denetim ve eşgüdümünün eksikliği göze çarpıyordu. Başka bir deyişle, bu çalışmada çağdaş ansiklopedilerde bulunacak olan özlülüğü, olguların açık ve sağı bilgileri üzerinde yoğunlaşmayı, dizgesel eşgüdüm ve düzenlemeyi bulmayı beklememek gerekir. Ama tüm eksikliklerine karşın, Ansiklopedi çok önemli bir çalışmaydı. Çünkü amacı, yalnızca okuyucular için olgulara ilişkin bilgiler sağlamak ve yararlı bir başvuru yapıtı olarak iş görmek değil,

ayrıca kamuoyuna yol göstermek ve görüşünü şekillendirmektir (Copleston 1996: 45-46). Ansiklopedi, gelecekteki ilerlemenin temelini oluşturacak teknolojik bilgilerin korunması ve yayılmasını sağlayacak bir bilgi deposuydu. Aydınlanma, geleneksel bilgi ve uygulamaların yerine ampirik bilgiyi koyma çabası olduğu ölçüde, bilimsel olan ve bireyin kendi kendine bir konuyu anlamasını sağlayacak her şey amaca uygundu. Yalnızca doğru ve yeni bilgilerin yayılması bile bilimin cehalete açtığı savaşın önemli bir parçasıydı. Ansiklopedi, yalnızca bundan ibaret değildi, aynı zamanda, siyaset, felsefe ve din konularında aydın düşüncenin bir antolojisiydi (Hampson 1991: 66). Topluma temas edebileceği her konuyu içerisinde bulunduruyordu.

Hem ansiklopedi katılımcılarının desteği hem de otoritelerin hoşgörüsü, onların dilinin ılımlılığına bağlıydı. Bu nedenle, Ansiklopedi içinde birçok makale, Hıristiyanlığın doğruluğunu ve Fransız monarşisinin olumlu yanlarını kesin bir biçimde onaylar. Ancak bu, okuyucunun makalelerin gerçek amacının ortaya attığı savları sorgulamak ve karşıt görüşleri cesaretlendirmek olduğunu anlamasını hiçbir biçimde engellemedi (Goldmann 1999: 61). Ansiklopedi, zaman zaman baskılarla karşılaşmıştır. Baskıların baş aktörü olan Kiliseye göre, insan vücudunun incelenmesi uygun değildir, çünkü insan bedeni aşağılanır ve önemli olan ruhtur. Ansiklopedi’de ön plana çıkarılan doğa övülmemelidir çünkü Tanrı tarafından yaratılan doğaya insan kolaylıkla egemen olmuştur. Ansiklopedi’de akıl esas alınmış ve Tanrısal haklar yerine doğal haklardan ve doğal hukuktan söz edilmektedir. Bu, Tanrıya isyandır. Aynı zamanda bu durum Kilisenin de kurmuş olduğu üstünlüğü yitirmesi anlamına gelmektedir. Kiliseye göre, hoşgörü suçtur, hoşgörüzlük ise bir kusur değildir. Kilisenin koyduğu kuralları, çizdiği sınırlara uymayanları hoşgörü ile karşılamak ise, asıl suçu teşkil etmektedir ve dine de aykırıdır. Oysa Ansiklopedi’de hoşgörü bir erdem kabul edilmektedir. Bu eleştiriler üzerine, kralın bir emirnamesi ile Ansiklopedi’nin yayını durduruldu. Ancak uzun tartışmalardan sonra 1753 yılında tekrar yayınlanmasına izin verildi ve Ansiklopedi’nin yayını tamamlandı (Atabay 2015: 25). Ansiklopedinin düşmanları olduğu gibi yapıtın armağan edildiği çeşitli nüfuzlu dostları ve 2000 abonesi vardı. Sansür konusunda ansiklopedi kendi içerisinde bir takım önlemler aldı ve teoloji uzmanları tarafından denetlenmeye

başlandı (Vardar 1985: 72). Ansiklopedi, sorunlara getirdiği pratik çözümlerle etki alanını genişletti ve yaşam süresini uzattı.

Ansiklopedi, salt akla değer vermesiyle, materyalist değerleri her şeyden üstün tutan yapısıyla ve bireyin gerçek özgürlüğü için geleneksel tutumların insanların düşünce dünyasından çıkarılması inancıyla Fransız toplumunun ve düşünürlerinin fikirlerini güçlü bir biçimde etkilemiştir (Çelik vd. 2011: 17). Ansiklopedi, elbette herhangi bir bilgi kitabından daha çok bir şeydir, onun birçok maddesi insanı doğüstü önyargılardan kurtarmak ve yaşamdaki akılcı düşünceyi ve bilimsel kavrayışı egemen kılmak gibi bir eğilimle yazılmıştır. Hatta insanları bilinçlendirmek adına Ansiklopedi perdesinin arkasına gizlenilmiştir (Timuçin 2011: 280). Ansiklopedi'ye göre, insanları değiştirerek onları mutlu kılmak olanağı var. Bu aynı zamanda ansiklopedinin bir görevidir (Sarıca 1999: 96). İşlenen konular genel kamuyu aydınlatma işlevinin yanı sıra les philosophes'in kendi tutumlarını da yansıtan bir içeriğe sahipti. Kamuoyunun giderek önemli bir organa dönüşmesi ve düşünürlerin kamuoyunu etkilemede önemli birer aracı durumuna gelmeleri Fransız Aydınlanması'nın önemli bir özelliğidir (Çiğdem 2018: 45). Ansiklopedi hareketinin, Fransız Aydınlanması için taşıdığı özel anlamlardan birisi de burada saklıdır. Onlar, ansiklopedide yazarların her konuda ortak kanaatleri yoktu. Fransız Aydınlanma düşünürleri her konuda ortak bir düşünceye sahip olmasalar da bir süreliğine Ansiklopedi çatısı altında birleşmişlerdir. Farklılıklarına rağmen iş ortaklığına girişebilmekteydiler. Onlar için buradaki bağlayıcılık şüphesiz ansiklopedi ruhunun üstün gelmesidir (Ewald 2007: 72).

Ansiklopedi'nin Aydınlanma'nın temel metni haline gelmesinde en büyük pay, şüphesiz Diderot ve d'Alembert'e aittir. Fransız Aydınlanması'nın öncü isimlerinden Diderot'un temel amacı, bilginin yayılması, diğer insanlara yararlı olmasıdır. Ansiklopedinin gelecek kuşakların işine yarayacak bilimsel çalışmaları bir araya getirmekten başka bir amacı yoktur. İnsan olmanın ölçüsü, böylesi bir idealist çaba göstermek olabilir (Topses 2010: 95). Diderot, kurulu düzenin katı öfkesiyle büyük engellemelerle karşılaşan Ansiklopedi'nin yöneticisi, düzenleyicisi ve yazarlarından biri oldu. O, çalışkan ve araştırmacı yanı sıra, insana ve bilime olan büyük güveniyle Aydınlanma düşünürleri arasında önemli bir yer tutar. Diderot, tüm dikkatini bilim dünyasına yöneltmiş, fizik biliminden olduğu kadar anatomiden ve

fizyolojiden de yararlanmıştı. Bilimsel maddeciliğin savunucusu Diderot, Aydınlanma düşünürleri içinde evrime inanan ve felsefe ile bilime en yakın duran düşünürdür. Ona göre, madde bir yapılmayan parçacıklardan oluşmuştur ve insan akli da biyolojiktir. Ahlaki tutarlılığın temeli, düzgün yaşama özeninde olmalıdır. Bir yanıla Voltaire'e benzetebilse de tüm yapıtlarında insan doğasını açıklamaya çalışmasıyla, onun dünyadaki yerini araştırmasıyla ve başlı başına bir ahlak anlayışı geliştirme çabasıyla Voltaire'in epeyce önüne geçer. Bilimlere aşırı güveniyle de Rousseau'dan ayrılır. Diderot, diğer Aydınlanma düşünürleri gibi öncelikle bilimin doğrularına inanır, her zaman olumlu düşünceden yanadır. Bilimde ve felsefede deneysel yöntemle ağırlık verir. Ona göre matematik kendi ürettiği kavramlarla sınırlıdır ve bizi somut gerçekliğe ulaştıramaz. Bizi somut gerçekliğe ulaştıracak olan deneysel yöntemin kullanılması olabilir, bunun için metafiziğin ve hatta matematiğin karşısında yeni bilimsel kavrayışı koymak gerekir. Diderot'a göre, doğa sürekli değişen bir düzende kendini ortaya koyar. Bu yüzden, kavramsal şema ve sınıflamalarla bir doğa düzeni belirlememiz olanaksızdır. Ona göre, doğada kesin hiçbir şey yoktur, hiçbir şey özel bir varlığın özünden değildir. Düşüncenin ilk gereklerinden biri kendini deneysel gerçekliğin yeni bakış açılarına açık tutmaktır (Timuçin, Timuçin 2013: 102-104). Diderot, insan davranışının toplumsal koşullar tarafından belirlenebildiğini, fakat bu koşulların da insan eyleminden kaynaklandığını düşünür. Toplumsal dünyanın karmaşıklığını diğer Aydınlanma düşünürlerden daha fazla fark etmiştir (Goldmann 1999; 72). Şu halde Diderot iki anlamda bir ansiklopedicidir. Çok geniş bir alanda, şaşırtıcı çeşitlilikte edebiyat biçimlerine hâkim, coşkulu bir üslupla yazabildiği için, kişi olarak bilgisi ve ilgileri ansiklopedik boyutlardaydı. Ayrıca, dünyanın en etkili olmuş ansiklopedisinin yayıncısıydı (Magee 2017: 125).

2.2.6. Deizm ve Voltaire

17. yüzyılın ortalarından itibaren oldukça sık karşılaşılan sekülerleşme kavramı, daha çok önceleri dinî kurum ve kuruluşlarca işleyen yapının devlet eliyle kontrol edilmesini amaçlayan; dinî ve özel tercihlerin mevcudiyetini ve hayat hakkını yönetim eliyle garantiye alındığı bir içeriğe sahiptir. Bu kavram 17. yüzyılda ve özellikle Aydınlanma döneminde oldukça popüler bir kabul haline gelmiştir. Bunun

temel nedenleri arasında, Aydınlanma kazanımlarının, daha çok seküler bir yönetim ya da ortamda mümkün olacağından düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre, Aydınlanma'yı mümkün kılan yapı seküler bir zihin dünyasına sahiptir. Aydınlanma düşünürlerin bir kısmı dindar, bir kısmı deist, bir kısmı ise ateist olarak nitelendirilmiştir. Ancak hemfikir oldukları nokta kamusal alandaki yönetici yapıların dinî kurumlar tarafından değil de, bizzat devlet tarafından yönetilmesi gerektiğine inanmalarıdır (Şekerci 2016: 131). Fransız Aydınlanması'nda kurumsal din, Aydınlanma'nın bireysel ve toplumsal özgürlüğün, bilimin, ilerlemenin ve eşitliğin önündeki en büyük engeli oluşturmaktadır. Aydınlanma'nın dinle olan gerilimli ilişkisi, dinin aşılması yönünde değil, ancak yeni bir inanç belki de bir din anlayışının ortaya atılmasıyla sonuçlanacaktır.

Kesin bir şekilde, 18. yüzyıl açıkça Tanrıtanımazlığı ve maddeciliği üstlenen bir felsefe akımının geliştiği yüzyıldır. Fransız Aydınlanması çerçevesinde Helvétius, Baron d'Holbach, Diderot, La Mettrie açık seçik biçimde Tanrıtanımazlardır. Ama Tanrıtanımazlık kendini açığa vurmuş olsa da, bu yüzyıl Tanrıtanımaz değildir. Kilise'ye yöneltilen sert eleştiriler Tanrının ölümü anlamına gelmez. Din insanların ilgi alanı olmayı sürdürür ama Tanrı imajı değişir ve deizm yayılır. Deizm, doğal din kavramının yani Tanrının varlığını ve keşfini akla dayandıran, içten gelen bir duygu üstünde yükselir. İnsanın artık Tanrının varlığını hissetmesi için bir vahye ya da daha doğrusu dinsel kurumların aracılığı olmadan ortaya çıkan yüce bir varlığa ihtiyacı yoktur (Destain 2010: 97). Aydınlanma'nın başta gelen din anlayışı akıl dinidir, doğal dindir. Bu da, Hıristiyan âlemindeki mezhep ayrılıklarının üstünde kalmak, mezheplerin üstünde ve dışında bir din doğrusu aramak yoludur. Mezheplerin üstünde ve dışında bir din doğrusu aramak, bütün din ve mezheplere hoşgörüsüyle yaklaşmakla mümkün olmaktadır (Başçı 2002: 27). Aydınlanma düşünürlerine göre, Katolik, Protestan, Yahudi hepsinde zorlama vardır ve bütün bu baskılar ortadan kaldırılmalıdır. Artık hiçbir rahip, papaz, haham herhangi bir otorite iddiasında bulunamaz. Artık ne takdis, ne merasim, ne oruç, ne de kiliseye havraya gitme mecburiyeti duymak söz konusu değildir. Kutsal kitap da diğer herhangi bir kitap gibidir; onda doğüstü hiçbir şey yoktur (Hazard 1994: 267).

İngiltere'de başlayıp, Fransa'da etkin olan deizm, yaratan ancak var olana müdahil olmayan bir Tanrı'yı imgelemekteydi. Ateistler de dâhil olmak üzere

Aydınlanma dönemi düşünürlerinden hemen hemen hepsi, dinin bir ihtiyacın sonucu olarak her zaman var olduğunu kabul etmişlerdir. Hıristiyanlık her ne kadar kurumsal anlamda eleştirilmiş olsa da, Tanrı kavramı özellikle korunmaya çalışılmıştır. Bu dönemdeki dini tartışmaların en dikkate değer yanı, daha entelektüel bir zeminde ilerleyerek özellikle Tanrı kavramı ve doğal dinle bağlantılı bozulmamış bir Hıristiyanlık vurgusu üzerinden yürütülmesiydi (Şekerci 2016: 81-82).

Deistlerin Aydınlanma'nın müjdecisi olarak kabul edilmelerinin en önemli sebeplerinden birisi din dâhil her şeyi akli yargılamadan geçirmiş olmalarıdır. Bu nedendir ki, dinin temellendirilmesi vahiyle değil, ancak akılla olmak durumundadır (Şekerci 2016: 90). Aydınlanma düşünürlerinin, ilk günah öğretisini içeren Hıristiyanlık dinini tümüyle kabul etmesini pek mümkün görünmemektedir. Bu öğreti, insan yaşamını ve toplum üzerine geliştirilen akıl dışı bir görüşe dayanır. Oysa Aydınlanma, yaşamı çok geniş oranda akılcılaştırmıştır. Rasyonalist burjuva, kendisini tamamen aziz ya da günahkâr olarak değil, Tanrıyı bazı eylemleriyle hoşnut eden, fakat bazı eylemleriyle de günaha giren bir insan olarak tanımlar (Goldmann 1999: 85). Yaradancılık ve Tanrıçılık, burjuvazinin halktan çekinmesi sebebiyle verdiği ödünlerdir. Eğitilmiş izleyicilere hitap etmekte yetersiz kalan din, eğer eğitimsiz, yoksul kitleler denetim altında tutulacaksa hâlâ faydalı, hatta belki gerekli bile olabilirdi (Goldmann 1999: 51). Deistler rasyonalistlerdir; ama kalplerinde dine karşı açlık bulunan rasyonalistlerdir. O dönemin eserlerinde karşılaştığımız deistler, Tanrı fikrini zayıflatıyor ama onu yok etmiyorlar. Tanrıyı müphem bir şekilde tarif edilmiş, ama yine de pozitif bir inanç konusu yapıyorlar ve bunu bile bile yapıyorlar (Hazard 1994: 271). Deistlerin Tanrı hakkındaki görüşlerini rasyonel bir zeminde tartışmalarının yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durum tabii karşılanmalıdır çünkü düşünce tarihinde yapılan bütün bu açıklamalar akıl alanında kalmaktadır. Üzerinde konuşulan varlık ise akli aşmaktadır. Aslında bütün bu açıklamalar, onları ileri sürenlerin, Tanrı'nın varlığı hakkındaki inançlarını akılcılaştırma çabalarıdır. Onlar bu açıklamalarıyla Tanrı'nın varlığını kabul etmiş değillerdir. Tanrı'nın varlığına olan inançlarını bu açıklamalarla temellendirmek istemişlerdir (Başçı 2002: 78). Deizmin özünde doğal bir teoloji ve rasyonalist bir yaklaşımı vardır. Deistler, temelde vahiy kaynaklı dinleri eleştirerek insanın dini hakikatlere akıyla ulaşabileceğini ifade etmişlerdir. Düşünce yapılarının en önemli

meselesi Tanrı kavramının tanımlanması üzerine kurulmuştur. Tanrı, adına tabiat dediğimiz kendi içinde işleyen bir düzeni, en başta kurgulayıp harekete geçirmiş, sonra da tüm yaratılmışları kendi kaderiyle baş başa bırakmıştır. Bu açıdan, deizmin Tanrısı "saatçi Tanrı" ismi ile anılmaktadır.

İster doğa ister kitap dini olsun, dinle insanın esenliği arasındaki bağlantının bitmeyen bir ısrarla vurgulanması rastlantısal olmaktan çok uzaktı. Gerçekte bu ısrar, doğa diye adlandırılan ilişkiler karmaşasının ahlaki açıdan savunulabileceğine ilişkin iyimserliğin temelini oluşturuyordu. Doğaya bu bakış, yerel göreliliği giderek daha açık seçik anlaşılan insan yasa ve kurumlarına bütün insanlığa ortak, yazısız ahlak yasalarıyla meşruiyet kazandırmanın bir güvencesiydi. Bu yolla tanrının iyiliği doğrulanıyor, yurttaşlık görevleri belirleniyor ve bireysel çıkarlarla evrensel bir ahlaki düzenin uyum içerisinde örtüşmesi garantileniyordu. Bütün bu amaçlar için, doğa dini de kitaplı dinler kadar işlevseldi, ama biri ya da öbürü kaçınılmaz gerekliydi. Aydınlanma'nın özgüveni de, bütünlüğü de dini temellere dayanıyordu (Hampson 1991: 81).

Fransız Aydınlanması'nda Tanrı bizatihi kendisi için değil, toplum, devlet ve ahlakla ilgili işlevi bakımından tartışma konusu olmaktadır. Burada arka planda varlığını belli eden şey, insan için, pratik hayat için, devlet, toplum, ahlak için Tanrı'nın gerekli olup olmadığı ve ne tür bir Tanrı'nın bu işlevi yerine getirmekte daha tatmin edici olduğudur. Bu durum arkasından ikinci bir nokta olarak ahlakın artık dinden kopuşu noktasını getirecektir (Arslan 1992: 28). Toplumdaki insan ilişkilerinin dinsel merkezli olmaktan çıkması, Aydınlanma düşüncesinin ahlak anlayışıyla ilişkilidir. Aydınlanma düşüncesi, ahlak kavramını laikleştirir. İnsanların adaletli, dürüst, yardımsever, hak gözeten özellikler taşımaya yönlendiren neden artık din değil, insan vicdanıdır (Topses 2010: 82). Aydınlanmacı ahlakın ölçüsü Tanrısal bir amaç için eylemde bulunmak değil, en büyük sayıda insana mutluluk vermektir. Ahlakın laikleşmesiyle birlikte bir dinin en yüksek makamında oturan kişiye yönelik bağlılık duygularının yerini, toplum üyelerinin birbirlerine ve topluma yönelik bağlılıkları almıştır. Bu yer değiştirme, insanlığın toplumsal yaşantısı için ileri bir adım olarak yorumlanabilir (Topses 2010: 86).

Ödev ahlakının ilk çiçeklendiği ortam Stoa ortamıdır. Stoa'cılar bireysel ahlakı toplumsal ahlaka doğru açmışlar, bireyi kendinden sorumlu bir varlık olarak tanımlarken onu aynı zamanda toplumsallıkla yükümlü kılmışlardır. Aydınlanmacılar Stoa'nın attığı temeller üzerinde bir siyaset ahlakı geliştirdiler (Timuçin, Timuçin 2013: 19). Diderot ile birlikte Ansiklopedi faaliyetinin öncüsü olan d'Alembert, ahlakı teolojiden ve metafizikten ayırarak bu alanı ödev bilinci çerçevesinde görme eğilimindedir. Bu alanın amacı kendi çıkarımızla ilgilidir. Ödev, d'Alembert'te ahlakın başlıca konusudur (Timuçin, Timuçin 2013: 109). Ona göre, ahlakın ilkeleri evrenseldir ve dinlerin en büyük hatası bu temel hakikati, kendi dogmaları için imtiyazlı bir yer talep etmek suretiyle reddetmeleridir. Ahlaklılık toplumların ortaya çıkışının zorunlu bir sonudur çünkü ahlakın konusu diğer insanlarla kurulan ilişkilerdir. Sonuç olarak ahlaklılığın amacı ise mutluluktur fakat bu, bireysel mutluluktan daha ziyade sosyal mutluluk olmak durumundadır (Cevizci 2017: 308-309).

Düşüncesinde öncelikle metafiziği ve teolojii dışlayan Diderot'a göre, Tanrı düşünülemez bir varlıktır, nitelikleri birbiriyle çelişen bir varlıktır. Tanrı fikri insanın mutluluğu için gerçek bir engeldir ve ahlak açısından son derece tehlikelidir. Tanrı'yla hiçbir bağı olmayan düşünürün insana büyük bir güveni vardır. Diderot, boş inancın kaynağı olarak düşündüğü dinlerin karşısında kendi doğal din anlayışını koyar. Bu din tarihsellikleri içinde yitip gidecek öbür dinlere göre daha çok insanlar için birleştirici olacaktır. Bu din anlayışı, kaynağını düşünürün maddeci bakışından alır. Diderot'a göre, ruhun var olup olmadığının bilinmemesi mümkün değildir. Çünkü bu konu algılama yetimizin dışında olan bu sorundur, dolayısıyla da bunu tartışmak boşunadır (Diderot 2016: 133-134).

Voltaire'e göre din, ahlâkın değişmez ilkeleri temeli üzerinde bulunmaktadır. Voltaire için deist bir Tanrı kavramının asıl önemi ahlâk bakımından bir ağırlık merkezi, ahlâk için biricik güvenilir destek olmasındandır; dini inancın değeri, ahlâkî hayata temel oluşundandır. Bütün hayatında bir mücadeleci olarak kalan Voltaire, hikâyelerini mücadelelerinde bir araç olarak kullanmıştır. Voltaire'in mücadele ettiği kurumların başında kilise gelmektedir. Tanrı'ya inanmayı reddetmeyen, dini açıkça kötülemeyen Voltaire, Katolik mezhebinin, imanı dar bir ruhanilerin zümresinin çıkarlarına alet eden, halkı daha iyi sömürebilmek için batıl inanışları teşvikten geri

durmayan hoşgörüsüz zihniyetine isyan etmiştir. Onun tepkisi, sorgusuz bir teslimiyet olmaksızın inanmaya, fanatizme ve tiranlığa yöneliktir. Voltaire, deist bir Tanrı inancını hayatı boyunca sürdürmekle birlikte, Aydınlanma'nın karakteristik tarzına uygun olarak Tanrı'nın bizzat kendisini değil O'nun insanla olan ilişkisinin ele alıp incelemiştir (Başçı 2002: 67-69). Voltaire'e göre, bağnazlık karşısında hoşgörü ve dinsel serbesti davası için harcadığı çabaların ötesinde hoşgörüsüzlüğün ve boş inançların, Aydınlanma'nın aklın ışığıyla mücadele ettiği karanlıkçılığın bir sonucu olduğu gösterilir. Voltaire, aynı zamanda şu gerçeğe de işaret etmiştir: Siyasetin, hukukun ve dinin çimentosu olan hoşgörüsüzlük toplumsal barış için zararlıdır; çünkü aynı devlet içinde uyrukları ve yurttaşları birbirine düşürmekten başka bir işe yaramaz. Hoşgörüsüzlük evrensel akla hakarettir, uygarlığın gelişmesinin önünde bir engeldir ve bütün bunların ötesinde tehlikeli, zararlı ve kötüdür; çünkü insan mutluluğunun temelini oluşturan şeyi, anlamayı, uyuşmayı, birliği yasaklar. Savaşları doğuran hoşgörüsüzlüktür (Destain 2010: 57). Voltaire, her türlü karanlıkçılığa ve Katolik kilisenin temsil ettiği Hıristiyanlığa yönelik katı düşmanlığıyla seçkinleşir. Ona göre, Hıristiyanlık ve Kilise, otoriteyi sınırlamayı ve baskıyı temsil etmektedir. Kilise, eğitimdeki tekelleşmesiyle, oluşturduğu hoşgörüsüzlükle her türlü ilerlemenin önündeki mutlak aşılması gereken bir engelden başka bir şey değildir.

Tanrı'nın yokluğunun yol açacağı nihilizmden endişe duyan Voltaire, Kilise otoritesinin karşısındaki ateist materyalizme düşmek istemez. Ona göre, entelektüeller ateist olabilir, bu sorun yaratmaz fakat halkı oluşturan insanlar ateist olursa, toplumun bekası ve sosyal düzen bakımından büyük bir sıkıntı doğar (Cevizci 2017: 244). Bu yüzden akıl ve doğal din olarak gördüğü deizmin savunuculuğunu yapar. Din özünde ortaya koyduğu ahlaklılık sistemiyle anlam kazanır. Cezalandırıcı Tanrı sosyal ve ahlaki düzen için gereklidir. Eğer Tanrı var olmasaydı, onu icat etmek gerekecekti. O, kendi çevresinde yaşayan insanların onu kandırmaması ve soymaması için Tanrı'ya iman etmelerini kendisi açısından faydalı olarak görür (Cevizci 2017: 249). Voltaire'e göre; ahlak, bilge insanların dini iken, din ise cahil insanların ahlakıdır.

2.2.7. Rousseau ve Eleştirisi

Rousseau, Aydınlanma düşünürleri gibi dönemine ve çevresine bağlı değildir. O da aslında 18. yüzyıl çocuğudur; fakat aynı zamanda bunun ötesindedir. Düşündüğü her şey katı kavramsallık içinde de olsa aklından çok kalbinden ilham alan Rousseau, bir duygu ve duyarlılık filozofudur (Ewald 2013: 144). Rousseau, içinden geldiği medeniyetin, katı bir akılcılığı vurgulayan ve hayatın her sorununu akılcı perspektifle çözümlenmesi gerektiğini savunan Aydınlanmacı felsefenin bir eleştirmeni olarak anlaşılmalıdır. Düşüncesinin merkezinde akılcılığın ürünü olan, içinden geldiği toplumsal yapının tarihsel ve kuramsal eleştirisi yer almaktadır. Bunu yaparken de, imgesel doğal insan varsayımından yola çıkmakta ve bütün eleştirisini özünde doğallık, özgürlük, adalet ve mülkiyet bağlamında gerçekleştirmektedir. Rousseau'nun metodolojisinde sadece kurgudan olaya gerçekleşen bir hareket değil, olgudan kurguya ve kurgudan tekrar olguya doğru gerçekleşen bir hareket vardır (Akdemir 2010: 70).

Rousseau, ilerleme fikrine aykırı bir düşündürüdür. Ona göre, bilimler ve sanatlar tabiatında iyi olan insanı bozar. Bilimler ve sanatlardaki ilerleme gerçek mutluluğa bir şey katmamış, ahlaki bozmuştur (Rousseau 2017: 31). İlerlemenin rahmi insan tabiatının kötülükleridir. Bilimlerdeki ilerleme, doğruluk ve hakikat peşinde koşan bir aklın çabasının ürünü olarak görülmez (Çiğdem 2018; 53). Bütün kötülükler, bilim ve sanat değerlerinin yükselmesi ve ahlak değerlerinin alçalmasıyla insanlar arasına giren eşitsizlik belasından doğmuştur (Rousseau 2017: 28). Fakat o, özgürlük, hoşgörü, eşitlik gibi Aydınlanma ilkelerine dayalı toplum portresi sunar.

Dinin siyasetten ayrılma süreci Rousseau'da tamdır. Hatta bu kez siyasetin din üzerinde egemenliğinin yolu açılmaktadır. Çünkü Rousseau genel irade üzerinde ısrar etmekte ve açıkça en genel iradenin, en haklı olduğunu ilan etmektedir. O halde 18. yüzyıl Aydınlanması ahlakın dinden, teolojiden bağımsızlaşması gibi siyasetin de artık dinden tam bir kopuşunu temsil eder (Arslan 1992: 30). Aydınlanma'nın hâkim din anlayışı deizmden ayrılan Rousseau, bütün mutlak dinlerin özüne saygılıdır ve kendisini Tanrıci olarak görür. Tanrının mutlak ve adil olduğuna, gücünün her şeye yettiğine inanır. Dinleri Tanrıyı kutsallaştırmak üzere kurulmuş faydalı kurumlar olarak görür. Ona göre Tanrı düşüncesi bireyin mutluluğu için gereklidir. Rousseau,

Kutsal Kitabın akılla çelişmeyen yönlerini kabul eder. Çünkü vahiy kaynaklı dinlere değil, dinlerin akılla çelişen yönlerine karşı çıktığını ifade etmektedir (Başçı 2002: 72). Aydınlanma düşünürlerinin büyük bir çoğunluğu dini akli temellere dayandırırken, o dinin içsel yaratılış sebebiyle insanın Tanrıya ulaşabileceğini düşünür.

Rousseau'ya göre, inanç ancak akıl aracılığıyla güçlenebilir. En doğru dinin açık ve anlaşılır din olduğunu belirten Rousseau, öğretileri gizem ve bilinmezlerle dolu bir dinin, insanların güvenini yok edeceğini ve akli devre dışı bırakacağını, akli bir kenara bırakmanın ise, akli bize veren varlığı tanımamak ve kuşkuçuluğa düşmek anlamına geleceğini ileri sürmektedir. Rousseau'ya göre, bütün bunlardan dolayı yapılması gereken, kalbimizin yalınlığı içinde Tanrı'ya hizmet etmektir. Tanrı'ya hak ettiği biçimde inanan bütün dinlerin doğru olabileceğini belirten Rousseau, en iyi ibadetin kalpten inanma olduğunu ve hangi şekilde olursa olsun kalpten olması koşuluyla Tanrı'nın yaptığımız ibadetleri kabul edeceğini ifade etmektedir. Rousseau, tam rasyonalist bir deist olmaktan çok, duygu yönü ağır basan bir düşünürdür (Başçı 2002: 73). Rousseau, bir yanı iyimser bir yanı kötümser düşüncesiyle tümü iyimser olan Aydınlanmacı düşünürlerden ayrılır (Timuçin, Timuçin 2013: 113). Rousseau, Voltaire ve Ansiklopedi düşünürleriyle ilişki kurar, önce onlarla birlikte çalışır ama bir süre sonra onlardan ve eğilimi kendi eğilimine ters düşen girişimlerden kendisini uzaklaştırır. Rousseau'yu Aydınlanma dönemi düşünürlerinden ayıran bir diğer özelliği halkın içinden gelmesidir.

Rousseau, insan doğasını eğitim ve sosyal reformlar yoluyla istenildiği gibi şekillendirilip geliştirilebileceğine inanması sebebiyle de Aydınlanma düşünürü olarak görebilir (Cevizci 2017: 369). Rousseau, insanların doğarken iyi olduklarına, fakat toplum içinde büyürken edindikleri deneyimlerle bozulduklarına inanmaktadır. Uygar denen toplumda büyüyen çocuğa, doğal içgüdülerin frenlenmesi, gerçek duygularını bastırması, kavramsal düşüncenin yapay kategorilerini duygularına dayatması, düşündükleri ve hissettiklerini sanki düşünmemiş ve hissetmemiş gibi düşünmüş ve hissetmiş gibi yapması öğretilir. Bu sebeple, uygarlık gerçek değerleri çürütür ve yok eder (Magee 2017: 127). Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak uygarlaşmış, aydınlanmış varoluşun olumsuzluk ve kötülüklerini teslim eden

Rousseau'nun, Aydınlanma'nın karşısındaki eleştirel tutumu Aydınlanmacı olarak nitelendirilebilecek tutumlarına ağır basmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYDINLANMA IŞIĞINDA MONTESQUIEU

Bu bölümde, hem siyaset bilimine hem de sosyolojiye önemli katkılar yapan ve öne sürmüş olduğu kuvvetler ayrılığı ilkesiyle modern devlet anlayışının temel unsurlarından birini oluşturan Montesquieu'nun düşünceleri; Aydınlanma'nın ortaya koymuş olduğu temel dinamikler göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir.

3.1. Hayatı ve Dönemin Fransa'sı

Aydınlanma Çağı'nın önemli düşünürlerinden ve Fransız İhtilali'nin hazırlayıcılarından biri olan Montesquieu'nun tam ismi, Charles Louis de Secondat Baron de la Bréde et de Montesquieu'dur. 18 Ocak 1689'da Bordeaux kenti yakınlarındaki La Bréde şatosunda dünyaya gelmiştir. Soylu ve zengin bir aileden olmasına rağmen yoksullarla kardeş olduğunu hayatı boyunca anımsaması için ailesi vaftiz babası olarak ona bir dilenciye seçmiştir (Thomson 2000: 97). Ailesi, daha o küçükken siyasetle uğraşmasını istediği için eğitimini bu doğrultuda planlamıştır. İlk ve orta öğrenimini Juilly'de Oratorie papazlarının yanında tamamladıktan sonra Bordeaux'da başladığı hukuk eğitimini Paris'te tamamlamıştır. Eğitimi, Antik Yunan Roma kültürü çerçevesinde şekillendiği için Stoacılığa yaklaşmış ve hayatı boyunca göstereceği dini hoşgörüyü benimsemiştir. Tecrübe kazanmak için Paris'te avukatlık yaparken babasının ölümüyle Bordeaux'ya dönmüştür. 1714 yılında Bordeaux Parlamentosu'na üye olmuştur. 1716 yılında Bordeaux mahkemesi başkanı olan amcası, unvanını ve bütün mirasını ona bırakmış ve bu tarihte Montesquieu adını almıştır (Macfarlane 2013: 7).

Erken yaşta yazmaya başlayan Montesquieu, medeni hukuk kurallarının özetini çıkarmaya başlamış, 1711 yılındaki bir yazısında Yunan filozoflarının Tanrının lanetine uğramayacaklarını ispat etmeye çalışmıştır (Cevizci 2017: 190). 1717-1721 yılları arasında böbrek bezi, vücut ağırlığı gibi konular üzerine bilimsel yazılar yazmıştır. İlk önemli eseri olan İran Mektupları, 1721 yılında Amsterdam'da sansürden kaçabilmek için isimsiz olarak yayımlanmıştır. Bu kitabında, Fransa'yı gezen iki İranlı gözüyle ülkenin yerleşik değerlerini ve kurumlarını alaycı bir şekilde

eleştirmiştir. Eserinin büyük bir ilgi görmesinde içeriği ve canlı üslubunun yanı sıra o dönem Fransa'da Doğu'ya karşı bir merakın var olması da etkili olmuştur. Kitabın baskıları talebi karşılayamaz bir hale gelmiş ve Montesquieu Fransa'da şöhrete sahip olmuştur. 1722 yılında Paris'e gider ve Kanunların Ruhu Üzerine adlı eserine temel olabilecek bir takım yazılar yazar. 1725'te Bordeaux'ya döner, düşünsel etkinliklerine yoğunlaşabilmek için Bordeaux Parlamentosu'ndaki görevini başkasına satar ve ailesi bırakıp tekrar Paris'e döner. 1726 yılında Fransız Akademisi'ne teklif edilmiş fakat Kral 15. Louis buna itiraz etmiştir (Ebenstein 2005: 235). 1728'de ikinci teşebbüsünde Fransız Akademisi'ne seçilmiş ve Fransız edebiyatının ölümsüzler sınıfına girmiştir. 1728-1731 yılları arasında Avusturya, Macaristan, İtalya, İsviçre, Almanya, Hollanda ve İngiltere'yi kapsayan Avrupa seyahatine çıkar. Gittiği yerlerdeki toplumları derin bir gözlem içerisinde inceler ve ilerleyen yıllarda eserlerine yansıyan görüşlerini ve analizlerini bu zaman diliminde şekillendirmeye başlar. Seyahatinin neredeyse son iki buçuk yılında İngiltere'de, İngiltere'nin Lahey elçisi Lord Chesterfield'in misafiri olarak geçirir. Burada ünlü siyasetçilerle tanışır, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası'nın oturumlarını izler ve notlar alır. İngiliz yönetimini anlamak için ciddi çabalar gösterir. Montesquieu, İngiliz aristokrasinin ve burjuvazisinin mutedil sağduyusuna hayran kalır (Ebenstein 2005: 236). 1731 yılında İngiltere hayranı olarak, La Brède şatosuna döndüğünde görme yetisi önemli ölçüde azalmıştır. Fransa'ya döndükten sonra yoğun bir çalışma temposuna giren Montesquieu, 1734 yılında Roma'nın Yükselişi ve Çöküşü Üzerine Düşünceler adlı kitabını yayımlar. Romanın yükselişi ve çöküşünün nedenlerini gerçekçi bir yöntemle ele alarak, Fransız monarşisi için birtakım dersler çıkarır. Hayatı boyunca emek verdiği ve yirmi yıllık bir çalışmanın sonucunda ortaya çıktığını belirttiği Kanunların Ruhu Üzerine adlı kitabını, 1748'de isimsiz bir şekilde Cenevre'de yayımlar. Bu kitabı, Montesquieu'nun şöhretinin dayandığı baş eserdir. Bütün halkların yasalarını geleneklerini ele alarak bunların arkasında yatan sebepleri ve aralarındaki bağı açığa çıkarmayı ve bunu da gözlem ve akıl yoluyla gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Montesquieu, tutucu çevreler tarafından maddeci ve din düşmanı olmakla eleştirilmiştir. Kanunların Ruhu Üzerine adlı eseri papalık tarafından yasaklı kitaplar listesine alınmıştır. 1750 yılında Montesquieu eleştirilere karşı savunmasını kaleme aldığı Kanunların Ruhu'nun Savunması adlı eserini yayımlatmış olsa da

tutucu çevreleri ikna etmeyi başaramamıştır. Aydınlanma'nın önemli düşünürlerinden bir tanesi olarak görülen Montesquieu, 1755 yılında Paris'te ölmüştür. Ölümünden sonra yayınlanan Öyküler adlı kitabında Montesquieu, Antik Çağ'dan Hint Uygarlığı'na kadar uzanan düşsel bir serüven aracılığıyla, değişik toplumların birbirinden farklı kültürlerine ve ahlak anlayışlarına, sonu gelmez bir yolculuk yapma fırsatı bulur.

Fransa'nın içinde bulunduğu siyasi ve sosyal şartlar, dönemin düşünürlerini kaçınılmaz olarak etkilemiştir. Aynı zamanda dönemin düşünürleri de içinde buldukları şartları, kendi çıkarları ya da düşünceleri doğrultusunda etkilemeye ve değiştirmeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda, Montesquieu'nun düşünce dünyasını değerlendirirken dönemin Fransa'sının siyasal ve sosyal şartlarını belirtmek gerekir.

17. yüzyıl sonundan 18. yüzyılın ortasına değin, Fransa'da göze çarpan en önemli siyasi etken mutlak monarşi olmuştur. Mutlak monarşi, devletin kralın kişisel otoritesi altında mümkün olduğunca sıkı bir şekilde merkezi yapılanması anlamı taşımaktadır. 14. Louis'nin söylediği "Devlet benim" sözü ve 15. Louis'nin "tahtımız ve kudretimiz Tanrıya dayanmaktadır" ifadesi rejimin dayandığı mutlakiyetçilik ilkelerinin genel teorilerini açığa çıkarmıştır (Çam 2000: 147). Devlet, meşruiyetini Tanrı'dan alan Kral'ın kişiliğinde bütünleşmiştir.

Devletin birliği her şeyden fazla önem taşımaktadır ve bu birliği sağlamak için ortak bir bilinç oluşturulmak gerekliydi. Birkaç düzine dilin konuşulduğu, Katolik ile Protestanlığın bir arada bulunduğu birçok kültürün bir arada yaşadığı Fransa'da, Devletin "bir" kılınması için gerekli olan şey; Ortaçağ'ın sonlarından başlayarak gün geçtikçe güçlenen krallık ya da krallığın kişiliğinde somutlaştığı kraldı. Kralın bu görevi yerine getirebilmesi için ülkedeki özerklikleri yok etmesi, krallık iktidarıyla rekabet edebilecek bütün güçleri bastırması ve yerel otoriteleri ortadan kaldırması ya da kendi denetimine alması gerekiyordu. Bu politika 17. yüzyıl boyunca başarıyla sürdürüldü ve bu politikanın gerçekleşmesindeki en büyük payın sahibi, Kral 14. Louis'ydı (Ağaoğulları vd. 2017: 355-356). Kentlerin ve soyluların ayrıcalıkları sürekli olarak sınırlandırıldı. Eyaletlerin yönetimi merkezden atanan kral denetçilerine verildi ve yerel meclisler önemsizleştirildi. Soylular, ulusal düzeydeki siyasal işlevlerinde yoksun bırakıldı. Böylelikle kralın soylular üzerindeki tahakkümü arttı.

Kral 14. Louis gerekli gördüğü her durumda yürütme içerisinde krallık mensuplarından oluşan kişileri görevlendirerek mahkemeler kurdurdu ve bağımsız mahkemeleri devre dışı bıraktı (Ağaoğulları vd. 2017: 357). Bu yönetim anlayışı çerçevesinde saldırgan bir dış politika izlendi ve Fransa'yı Avrupa'nın en güçlü devleti yapmak amaçlandı. 14. Louis'in ve onu izleyen monarkların genişleme istekleri ve bu amaçla yapılan savaşlar, dönemin toplanılabilecek vergi kapasitesini aşan bir askeri gider oluşturmuştu. Monarşinin saray için yapmış olduğu harcamalar bile vergiyle elde edilen gelirden daha fazlaydı (Sander 2012: 162). Bütün dış ihtişamına rağmen, maliyesi çok kez iflasın eşiğine gelen 18. yüzyıl Fransa'sı zorluk içindeydi. Bürokrasisi ve ekonomisi çöküşe geçen Fransa'da; özgürlük, yönetilenlerin rızası ve genel irade konusundaki yeni fikirlerin yayılması Ancien Regime'in altını oydu (Roskin 2016: 109).

Güneş Kral lakaplı 14. Louis'nin son yılları siyasal ve ekonomik sıkıntılar gittikçe arttığı, yetmiş iki yıllık saltanatının parlaklığını yavaş yavaş yitirdiği yıllar oldu. Krallık kurumunun yanı sıra kilise de bunalımlı bir döneme girdi (Vardar 1985: 5). 14. Louis'in 1715'teki ölümü sonrasında oluşan idari boşluk naiip tarafından dolduruluncaya kadar sürdü. 14. Louis'nin ölümünden sonra 5 yaşında tahta çıkan 15. Louis döneminin ilk yıllarında kral naipliği yapan Orleans Dükü'nün gevşek yönetimi sayesinde soylular belli ölçüde yönetimde söz sahibi olabildiler. Kral naipliği döneminde yapılan en önemli değişim meclisler ağının yeniden örgütlenmesiydi. Bu doğrultuda yedi alt meclis tarafından desteklenen Naiplik Meclisi oluşturuldu (Lee 2012: 270). Soyluların oluşturduğu bu kurullar ilerleyen zamanlarda başarısız oldu ve 1722 yılında kapatıldı. Böylelikle son çabalar da başarısızlıkla sona ermiş oldu. 15. Louis ise 1743 yılında başbakanlığı kaldırıldı ve tek kişilik hâkimiyet yeniden devam etti.

18. yüzyıl Fransa'sında Ortaçağ'dan kalma toplumsal eşitsizliğe dayanan bir sosyal yapı vardı. Eski rejim Fransa'sında soylular, ruhbanlar ve halktan oluşan üç sınıf vardı. Bu sınıflar aralarında önemli farklar olan alt sınıflara ayrılmıştı. Eski dönemlerin feodal beyleri olan soylular, genellikle toprak sahiplerinden oluşuyordu. Ancak zaman içinde avantajlarını yitirmişler ve topraklarının bir bölümünü elden çıkarmak zorunda kalmışlardır (Ateş 2018: 95-99). Ruhban sınıfının nüfusu, ülkenin toplam nüfusunun yüzde birinden az olmasına rağmen, ülke topraklarının yüzde onu

kiliseye aitti. Birçok ayrıcalığı bulunan ruhban sınıfı, kendi arasında çeşitli sınıflara ayrılmasından kaynaklanan birçok huzursuzluğa sahipti (Uçarol 2000: 12). Üçüncü sınıf olarak da adlandırılan halk ise, eski rejimin vergi yükünü çeken sınıfı. Aynı zamanda en geniş ve en karışık sınıf olan üçüncü sınıfın kendi içerisinde de ciddi çıkar çatışmaları bulunuyordu. Ancak tümünün ortak olduğu husus eski rejimin kötülüğü ve değişmesi gerekliliği idi (Ateş 2018: 101). Giderek artan savaş harcamaları halkın ağır vergiler altında ezilmesine sebep oldu. Halkın durumunun kötü olması, onları mevcut düzene karşı gittikçe artan bir tepkiye itiyordu.

Başarısız reform girişimleri, kaybedilen savaşlar, giderek artan ekonomik sorunlar ve toplumsal huzursuzluklar krallığa yönelen tepkilerin artmasına neden oldu. Mutlak monarşiye özellikle soylu düşünürler tarafından önemli bir eleştiri dalgası yükseliyordu.

3.2. Yöntem ve Yasaların Önemi

Montesquieu'nun başlıca amacı, var olan ve şimdiye kadar var olmuş şeyleri bilmek ve açıklamaktır. Montesquieu, yeni bir siyasi düzen kurmaya değil, siyasi normları tanımlamaya eğilmektedir. Hiçbir toplum, kendine özgü doğasını koruyamadığı sürece varlığını sürdüremeyeceği için söz konusu toplumun ne için çabalaması ve neden kaçınması gerektiğini belirlemek doğasını tanımlamak için yeterlidir (Durkheim 2019a: 33). İnsan toplumları, ilk kez tarihten ve aynı zamanda politikadan ve ahlak olgusundan bağımsız olarak bir disiplin konusu haline gelir. Bu açıdan Montesquieu, sosyolojinin kurucusu ve toplumsal olgulara entegre olan insanlara yönelik incelemelerin öncüsü olarak görülebilir (Russ 2011: 234).

Montesquieu, akılcı ve evrensel nitelikteki felsefeden esinlenmiş formüllerin yanı sıra geleneklerin ve tarihsel toplulukların çeşitliliğini vurgulayan formüller kullanır (Aron 2017: 50). Montesquieu, aklın ışığı ile çevresine ve tarihe bakmakta, hareket noktasını daima olaylar teşkil etmektedir. Olaylar arasındaki zorunlu ilişkiler buldukça, başka bir deyişle, olaylar dünyasındaki neden sonuç ilişkisini yakaladıkça kanunlara ulaşmaktadır. Bulduğu genel kanunlar yardımı ile olayları açıklamaya çalıştığı görülür (Tütengil 1977: 25). Tümdengelim deney yoluyla kanıtlamış bir şeyi yorumlamak için kullanmak yerine, deneyi kullanarak tümdengelimle elde edilmiş sonuçları açıklamaktadır. Çıkarım bir sonuca varınca, ispatın neredeyse

eksiksiz olduğunu varsaymaktadır (Durkheim 2019a: 66). Montesquieu, bir gözlemden diğerine geçerek, bir olaydan diğerine dönerek, bunların ötesinde ve üstünde onları hareket ettiren ilkeye, nedene ulaşmak ve sonrasında bu olay ve olgulara tekrar inerek bunların ilke etrafında ona bağlı olarak nasıl geliştiklerini, önceden görülmeyen bağlarla nasıl ilkeye ve birbirlerine bağlandıklarını anlamak, düğümleri çözmek istemiştir (Göze 2016: 195). Montesquieu'nun yöntemini kısaca; aklın ışığında olayları incelemek, deneylerden çıkarılan sonuçları aklın süzgecinden geçirmek olarak tanımlanabilir. Bir takım önyargılara göre olayları çarpıtanların tersine, belli durumları birer veri olarak ele almak, bu durumlardan hareket ederek ilkelere varmak ister (Akın 2016: 121). Onun yönteminde başlangıç noktası olarak akıl kendisini göstermektedir.

Zabcı'ya göre (2012b: 544-545); Montesquieu'nun yöntemi dört unsuru içerir. Gerek tarihsel, gerek somut olgular bütünü için anlaşılması için karmaşanın ardındaki düzenin açığa çıkarılması gerekir. İşte bu düzeni ortaya koymak Montesquieu'nun yönteminin birinci unsurudur. Yönteminin ikinci unsuru, olgular arasında benzerlikler yanında farklılıkları da görmeye çalışmaktır. Yönteminin üçüncü unsuru, nesnel olma kaygısıdır. Yasaları keşfetmeye çalışırken, ahlaki, dinsel ve siyasal ön yargılarını değil, gözlemlerini kendine temel aldığı vurgular. Dördüncü unsur ise, nedensellikleri kavramaktır. Montesquieu, her neden-sonuç ilişkisinin, bir başkasına bağlı olduğunu ve bütün bunların genel bir neden-sonuç zinciri oluşturduğunu anladıktan sonra birçok gerçeği kavramanın mümkün olacağını söyler.

Başlamakta olan 18. yüzyılın önemini vurgulayan Montesquieu için bu önem basit gerçeklerin keşfedilmesinden çok, bunların bulunması için kullanılan yöntemlerdir. Montesquieu, çoğu zaman matematikle aydınlatılan ve beslenen deneysel bilimlerin duyulur gerçeği anlamak için kullandıkları yöntemleri toplum ve tarih bilimlerine uyarlamak istemiştir. Bu açıdan bakıldığında sosyal ve tarihsel bilimlerin Newton'u olarak düşünülebilir (Russ 2012: 34). Kesin doğruların keşfi, asla bilime katkının tek yolu değildir. Bilimin konusunun, mahiyet ve yönteminin farkında olmasını sağlamak ve buna zemin hazırlamak da bir o kadar önemlidir. Montesquieu'nun bilim için yaptığı tam olarak budur (Durkheim 2019a: 20). İlgilendiği sorunların tüm sosyal olguları kapsayan, bir yöntemi ve kendi ismi olan

belirli bir bilimin konusunu oluşturabileceğini hiçbir yerde söylememektedir. Yine de çalışmalarının bu olası sonuçlarını tahmin etmeden gelecek nesillere böyle bir bilimin ilk örneğini vermiş olur. İlkelerinin içkin sonuçlarına bilinçli olarak varmasa da öncüsü olduğu “sosyolojiyi” kurarak bu alana adını vermekten fazlasını yapan ardıllarının yolunu açmıştır (Durkheim 2019a: 69).

Montesquieu, bir devrin, bir ulusun, aşırı tutku ve isteklerini, hareketli, ateşli bir ata, akli ise bu atı kullanan süvariye benzetir. Böylece tarihte, bir yandan aklın kuvveti ile ihtirasların kuvvetinin birlikte tesir ettiğine işaret etmiş, öte yandan zaman üstü geçerliliği olan aklın gene de olayların gidişine hâkim olduğunu belirtmiş olur. O halde, tarih dünyasında geçerliliği olan kanunlar, aklın normlarıdır. Bunlar da fizik dünyaya hâkim olan kanunlar kadar esaslı ve değişmezdirler (Birand 1956: 94). Çeşitli ulusların geçmişleriyle ilgili büyük veriler toplamasındaki amaç onları karşılaştırıp kanunlar türetmektir. Aslında tüm çalışması açıkça birbirlerinden çok farklı halkların uyduğu kanunların karşılaştırmasıdır ve günümüzde karşılaştırmalı hukuk adını verilen yeni bir çalışma alanı yarattığını söylemek hiç de yanlış olmaz (Durkheim 2019a: 64).

Montesquieu; yasaların iklim, töreler, yaşama biçimi, din ve bir ulusun karakterleri ile ilgili olduğunu düşünür. Bu sebeple “bir ulus için yapılan yasalar ona öylesine uygun olmalı ki, bunların başka bir ulusa da uyması yalnızca bir rastlantı olsun” demiştir. Buradaki her ulusun kendine özgü manevi bir yapısı olduğu ve ulusların genel bir şemaya bağlanamayacak olan bireylikler oldukları düşüncesi, 18. yüzyılda az rastlanan bir “tarihi anlayışı” göstermektedir. Bu düşüncüyü daha sonra 19. yüzyıl, bu büyük “tarih yüzyılı” işleyip geliştirecektir. Montesquieu, bir yüzyıl sonra ortaya çıkacak olan bu gelişmenin ilk önderlerinden sayılabilir. Bununla birlikte, onun tarihi araştırmalarında göz önünde bulundurduğu başlıca amaç, yine de genel idelere varmaktadır (Gökberk 2012: 338). Onun sisteminde milletlerin çöküşünü ve yükselişini incelemek, tarihin usavurum yoluyla anlaşılmasının sonucudur.

Montesquieu yasaların tanımını, en geniş anlamıyla nesnelere doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkiler olarak yapmaktadır. Tanrı'nın, maddi dünyanın, hayvanların ve insanların kendi yasaları olduğu gibi tüm varlıkların da kendi yasaları

vardır. Öyleyse iptidai bir neden mevcuttur çünkü dünyayı kör talihle açıklamak saçmalaktır (Montesquieu 2017: 3). Bu durumda, yasalara kaynaklık eden bir akıl vardır ve yasalar, bu akıl ile diğer yaratıklar arasındaki ilişkidir (Göze 2016: 196). Akıllı tikel varlıklardan oluşan akıllı dünya, maddi dünya kadar iyi yönetilmez. Çünkü akıllı dünyanın doğası gereği kendi değişmez kuralları olsa bile, bu kurallara, maddi dünyanın riayet ettiği gibi sürekli riayet etmez. Bunun sebebi, akıllı tikel varlıklar doğaları gereği sınır ve hata yapmaya meyilli olmalarıdır. Hem doğada bulunan ilk kanunlara dahi sürekli riayet etmediği gibi kendi koyduğu kanunlara da devamlı riayet etmeyebilir (Montesquieu 2017: 5).

Bütün kanunlardan önce, varlığımızın yapısından kaynaklanan doğa kanunları vardır. Doğal durumda insan bilgiye sahip olmaktan çok bilme yetisine sahiptir. İnsan varlığının başlangıcını araştırmadan önce varlığını muhafaza etmeye çalışır ve kendi zayıflığını hisseder. Böylelikle kendini herkesten aşağı görür, kimseyi kendisine eşit hissetmez ve kimseye saldırmaya kalkmaz. Barış ilk doğal kanundur. Montesquieu, Hobbes'un doğal durum savunusuna karşı çıkar. Montesquieu, insanların her şeyden önce birbirlerine boyun eğdirme arzusunu güdüyor olmalarının mantıklı olmadığını belirtir. Ancak toplumların kurulmasıyla insanlar birbirlerine saldırmak ve kendilerini korumak amacı güder. İnsan zayıflık duygusuna ihtiyaç duygusunu ekler. Böylece başka bir doğal kanun insanı yemek bulmaya iten kanundur. İnsanların birbirine karşı duyduğu korku sebebiyle birbirlerinden kaçmaları belli bir süre sonrasında insanları birbirlerine yaklaşmaya iter. İki cinsiyetin farklılıkları nedeniyle birbirlerine karşı duydukları ilgi bu hazzı artırır. Böylelikle iki cinsiyetin birbirleri için doğal birer lütuf olmaları da üçüncü kanun olur. İnsanlar duygu sahibi olmalarının yanı sıra bilgi sahibi de olurlar ve diğer hayvanlarda olmayan ikinci bir bağa sahip olurlar. Toplum içinde yaşama arzusu dördüncü doğal kanundur (Montesquieu 2017: 7). Doğa durumundaki ilkel insanı karakterize eden şey, ona göre saldırgan duyguları değil de onun kendi güçsüzlüğüne ya da zayıflığına dair bilincidir. Saldırganlık ve savaşın ancak toplum kurulduktan sonra ortaya çıktığını söyleyen Montesquieu, toplumun kökeninde buna ek olarak, insanda var olan sosyalleşebilirlik olduğunu belirtir (Cevizci 2017: 197). İnsanların toplum içerisinde bir araya gelmesiyle zayıflık duyguları kaybolur ve eşitlikleri ortadan kalkar. Her toplumun kendi gücünün farkına varmasıyla savaş durumu

başlar. Bu savaş durumu, kanunların gerekliliği ortaya koyar. Halkların birbirleriyle ilişkilerini ortaya koyan kanunlar milletlerarası hukuku oluşturur, yönetenlerle yönetilenlerin arasındaki ilişkileri ortaya koyan kanunlar ise siyasi hukuku oluşturur. İnsanlar ayrıca kendi aralarında ilişkileri belirlemek adına da kanunlar koyar, bu kanunlar da medeni hukuku oluşturur. Milletlerarası hukukun temeli, barış zamanında halkların birbirlerine iyilik etmesine, savaş durumunda ise halkların birbirlerine mümkün olduğunca az kötülük etmesine dayanır (Montesquieu 2017: 8). Bir toplum, hükümet olmadan ayakta kalamaz. Toplumdaki bütün tikel kuvvetlerin bir araya gelmesi siyasi durum diye adlandırılan yapıyı meydana getirir. Tikel güçlerin bütün iradelerinin bir araya gelmesi de medeni durumu meydana getirir (Montesquieu 2017: 9).

Her ne kadar yasayı bir yasa koyucu oluşturuyor ise de yasa koyucu isteğine göre yasa yapamaz. Uygun bir yasa olması için onun şeylerin doğasına uyumlu olması gerekir (Durkheim 2019b: 70). Belirli bir topluma neyin uygun olduğu, sadece doğasını kavrama gücü olan ve hangi amaç için, ne yolla çaba sarfedilmesi gerektiğinin gösterebilen insanlar tarafından belirlenebilmektedir. Oysa kanunların, insanların sıklıkla farkında olmadığı etkin nedenler tarafından ortaya konduğunu varsayarak kanun yapıcının işlevi azalmakta, yalnızca başkalarının zihinlerinde muğlak biçimde yer alan şeyleri üstün bir netlikle ifade etmekten ibaret olmaktadır (Durkheim 2019a: 56). Her ulusun siyasi ve medeni kanunları, insan aklının tatbik edildiği özel durumlardan ibaret olmalıdır. Kanunlar, bulunduğu ülkenin fiziki durumuna, konumuna, toprağına halkların meşguliyetlerine, dinine, nüfusuna ve ahlaklarına göre şekillenir. Kanunların üzerine inşa edildiği tüm olaylarla sırasıyla bağları vardır. Montesquieu, kanunların ruhu kavramıyla düzenlilik ifade eden ilişkileri anlar ve bunları emir kanunlarla toplumda yerleşik siyasi düzenleri açıklamak için kullanır. Bu yaklaşım, doğal olarak emir kanunların ve siyasal düzenin bir dizi özelliğinin rastlantısal olmadığını anlamına gelir (Oktay 2010: 85). Montesquieu, iyiliğin bir devlette yalnızca yasalar yoluyla hayatta kalacağını ve sürekli bir iyilik yapmanın yolu yasaları takip etmek olduğunu belirtir. Sürekli bir kötülük yapmanın yolu ise kötülük yaparken yasaları saptırmaktan ibarettir (Montesquieu 2002: 119). Bütün toplumsal fenomenler birbirine bağlıdır, her özgül yasa, başka bir yasayla bağlantılıdır. Sonuç olarak Montesquieu'nun toplum anlayışı,

atomistik temelde değil, bütüncül temelde ifade edilmiştir; toplumlar, kendi kendine yeterli, bütünleşmiş bütünlerdir (Swingewood 2010: 14).

Ona göre kanun biçimleri, doğa kanunlarından farklı bir şekilde gerçekliğe dayalıdır çünkü insan doğasının değil, toplumların birer sonucudur. Sebepleri insan zihninden ziyade sosyal şartlarda aranmalıdır (Durkheim 2019a: 35). Toplumun yasaları, insan aklının somutlaşmış hali olmasına rağmen, fiziksel ortama ve onun toplumsal kurumlarına uygun olmak zorundadır. Yasalar ile adetler, toplumsal yapıyla ilişkileri perspektifinden bakılarak tartışılır; yasa koyucunun rolü, ideal bir anayasanın gerekliliklerini, koşullarla yani ortamla dengeleyen bir roldür (Swingewood 2010: 13). Bu kuramdan iki sonuç çıkarılabilir. Birinci olarak, evrensel bir en iyi yönetim biçiminden söz edilemez; fakat farklı ülkelere, farklı uluslara, farklı yönetimler uygun düşebilir. İkinci olarak, herhangi bir ülkede geleneksel yasalar, kurumlar, geleneksel yönetim biçimi, o ülkenin koşullarına en uygun olanıdır. Birinci sonuç, siyasal düşünceler tarihi boyunca karşılaşılan her zaman ve her yerde en iyi yönetim biçimi tartışmalarıyla karşılaşıldığında daha bilimsel bir yaklaşımın ürünü olarak görünür. İkinci sonuç ise Montesquieu'nun eline, tutucu siyasal görüşlerini destekleyecek bir araç vermektedir (Şenel 1991: 460).

Montesquieu, kendi programını akılcılığı tarihi metotla dengeleyerek özetler. Kanunların nasıl olması gerektiğini işaret etmekle, içinde bulunduğu Aydınlanma Çağı ile olan ilgisini devam ettirmektedir. Bununla birlikte, akılcılığını toplum kurumlarının, tarihin ve çevrenin deneysel temeli üzerine yerleştirir (Ebenstein 2005: 238). Onu gerçek bir Aydınlanma düşünürü yapan diğer hususlar ise, politika biliminin son tahlilde geri kalan bütün diğer beşeri bilimleri kapsayan anahtar bilim olduğu inancı ve tüm yasaları reformdan geçirme isteğinden doğan reformculuğudur (Cevizci 2017: 188-189). Ayrıca, Montesquieu'nun modern devlet teorisinin merkezi noktası, devletin yasalarının kurumsallaşmasıdır (Rosow 1981: 287).

3.3. Yönetim Biçimleri

Toplumların hükümsüz var olamayacağını belirten Montesquieu, en iyi yönetim biçimini ortaya koyma iddiasında bulunmaz. Bir yönetimin iyi ya da kötü olması, üzerinde hüküm sürdüğü toplumun şartlarına uygun olup olmamasına bağlıdır. Doğaya en uygun olan yönetim, yönetilecek olan halkın tabiatına en uygun

düzenlemeye sahip yönetim şeklidir (Montesquieu 2017: 9). En mükemmel yönetim; amacına en az bedelle ulaşan, yani insanları kendi eğilimlerine en uygun şekilde yöneten yönetimdir (Montesquieu 2015: 136). Böylelikle, her zaman geçerli bir iyi veya kötü yönetim sınıflandırması engellenmiş olur. Her ülke içerisindeki en iyi yönetim ulusun ruhuna uygun düşen yönetimdir.

Her yönetimin kendisine özgü doğası ve ilkesi vardır. Yönetimin doğası, iyi bir yönetim şeklini yaratan şeydir, prensibi ise o yönetimi harekete geçiren şeydir. İlki, onun kendisine özgü yapısı, ikincisi ise onu harekete geçiren insani tutkularıdır (Montesquieu 2017: 25). Yönetimin doğası, onun siyasal yapısını ifade eder. Bu anlamda yönetimin doğası olarak belirttiğimiz şey aslında yönetimin biçimleridir. Yönetimin varoluş koşulu ise, onun ilkesidir. İlke ve doğa bir bütünsellik içerisinde. Bir ülke içerisinde birliğin oluşması ilke ile doğa uyumundan kaynaklanır. Amaçsız gibi görünen her yasa, ilkesi gereği mantıksal bir bağa sahiptir (Montesquieu 2017: 141). Nitekim yönetimin bozulması, öncelikle her zaman ilkelerin bozulmasıyla başlar, daha sonra yönetimin doğası da bozulur.

Tıpkı ilkenin doğa karşısında üstün olması gibi, örfler de yasalar karşısında üstün olmasaydı, yani nihai aşamada yasaları belirlemeselerdi örfleri değiştirmenin neden daha tehlikeli olduğu kolaylıkla anlaşılamazdı. Örflerin bir tür ilkel erdeme sahip olduğu düşüncesi de işte bundan kaynaklanır. Bir halk kendi örflerini yasalardan daha çok biliyor ve savunuyorsa bunun nedeni örflerin daha derinlere kök salmış olmasıdır. İkel toplumlarda, örfler yasalardan önce ortaya çıkıyor ve yasaların yerini tutuyorsa bunun nedeni, kökenleri bakıma doğada bulunmasıdır. İlkede siyasal açıdan kendilerini dile getiren davranış biçimi ve üslubu, işte bu temelden kaynaklanmaktadır (Althusser 2005: 74).

İlke ve doğa uyumunu vurgulayan Montesquieu'da siyasi düzen, içinde bulunduğu toplumdan soyutlanmış olarak değil, özellikle o toplumla birlikte ele alınır. Her düzen, her toplum için uygun düşmez; sadece kendine uygun toplum yapısı içinde yerleşebilir. Siyasi düzen de, toplum da aynı üslubun farklı faaliyet alanlarındaki tecelli biçimleri olur. Adeta, toplum ve siyasi düzen birbirlerini bütünleyen, birinin varlığı diğerini zorunlu kılan ayrı görüntülerdir (Oktay 2010: 83).

Böylelikle, Montesquieu'da siyasal olan ile toplumsal olan iç içe geçer (Kızılçelik 2017: 265). Aslında ondaki yönetim tipleri, toplum tiplerinden başka bir şey değildir.

Montesquieu'ya göre, üç tür yönetim şekli vardır. Bunlar; cumhuriyet, monarşi ve despotizmdir. Cumhuriyet yönetimi, bir bütün olarak halkın veya halkın bir bölümünün egemen güce sahip olduğu yönetim şeklidir; monarşi yönetimi, tek bir kişinin sabit ve yerleşik kanunlar uyarınca hüküm sürdüğü yönetimdir; despotizm yönetimi ise tek bir kişinin her şeyi kanunsuzca sadece kendi iradesi ve kendi isteklerine göre yönetmesidir (Montesquieu 2017: 11). Ayrıca Montesquieu'ya göre, üç temel siyasi duygu vardır; bunların her biri, bir tip hükümetin istikrarını sağlar. Cumhuriyet erdeme, monarşi onura, despotizm ise korkuya dayanır (Aron 2017: 29). Erdem, onur ve korku yalnızca hükümet türlerinin çıkış noktalarını oluşturan ahlaki nedenler değildir; onlar aynı zamanda varlık sebepleri olarak görülmeleri gereken, sürekli nedenlerdir. Başka bir deyişle, yönetim türlerine hayatiyet verip meşruiyet kazandıran ilkeler geçerli olmaktan çıkıp başarısız olurlarsa, yönetimin kendisi de varlığını sürdüremez ve başka bir yönetim tarzına dönüşür (Cevizci 2017: 201). Yönetimin ilkeleri bir kere bozulursa, en iyi kanunlar kötü hale gelir ve devlet aleyhine döner. İlkeler sağlıklı ise, kötü kanunlar iyi kanunlarla aynı sonucu verir, zira ilkenin gücü her şeyi peşinden sürükler (Montesquieu 2017: 150).

Montesquieu, küçük devletlerin cumhuriyetle yönetilmesi, ortalama büyüklükteki devletlerin bir krala boyun eğmesi, büyük imparatorlukların ise bir despotun egemenliğinde olması kendi doğal özelliklerinden kaynaklandığını belirtir. Bundan çıkacak sonuç ise yönetimin ilkelerini muhafaza etmek için devleti mevcut büyüklüğünde tutmak gerekir. Söz konusu devletin ruhu, sınırları daraldığı veya genişlediği oranda değişir (Montesquieu 2017: 158). Böylelikle Montesquieu, devletlerin genişlikleri ile yönetim biçimleri arasında bir bağlantı oluşturmuştur.

Aron'a göre (2017: 28); Montesquieu, yönetim biçimlerini incelerken Aristoteles'ten esinlenmiştir. Bu bağlamda, Montesquieu'nun yönetim biçimlerini ayırımının detaylarını incelemeden önce, Aristoteles'in yönetim biçimleri sınıflandırmasını değerlendirme gerekliliği doğar.

Aristoteles'e göre; herhangi bir şeyi tanımlamak, doğasını ortaya çıkarmanın yanında, onu diğer şeylerden ayıran özellikleri de belirtmektir. O, ilk olarak tanıma

ulaşmaya çalışır, daha sonra da yönetim biçiminin farklılıklarını ortaya koymaya çalışır. Aristoteles, anayasayı tanımlayarak başlar. Ona göre anayasa; devletlerin erk görevlerinin dağılımı, egemenliğin ve her topluluğun gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefin belirlenmesi için düzenlenmiş biçimdir. Onun amacı erkler ayrımı değil, bu erklerin birbirinden ayrı olarak tanımlanmasındaki amaç farklı yönetim biçimleri ya da farklı anayasalar olduğunu göstermek ve bunları bir sınıflandırma içinde ele almaktır (Zabcı 2012a; 144). Aristoteles'in anayasa kavramıyla anlatmak istediği şey, bir polisin temel siyasal örgütlenmesi ve siyasal rejim biçimidir (Yetkin 2012: 107).

Aristoteles, devlet yaşamını bir evin yönetiminden ayıran şeyin iyi bir yaşamı amaçlayan ortak yarar olduğunu belirtir (Aristoteles 2014: 96). Yönetim biçimleri arasındaki temel ayrım doğru veya yanlış olmalarıdır. Ortak yarara ulaşmaya çalışan yönetimler doğru, yöneticilerin çıkarlarını kollayan yönetimler ise doğru ölçütten sapmalardır. Yönetim biçimlerini belirleyen diğer ölçüt ise yönetimin kimin elinde olduğudur (Zabcı 2012a: 144-145). Ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi monarşi, bir azınlığın yönetimi aristokrasi, bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim ise politeiadır. Sapmalar ise; monarşiden tiranlık, aristokrasiden oligarşi, politeiadan demokrasidir (Aristoteles 2014: 98).

Monarşi, tek bir kişinin yasalara uygun yönetimidir. Ona göre; kralların seçilme yöntemlerine ve sahip oldukları güçlerin etkilerine göre farklılık gösteren monarşi türleri vardır. Monarşi ya liyakat ilkesine ya kişisel erdeme ya iyi soylu doğuma ya da iş yapma yeteneğine dayanır. Monark, mülkiyet sahiplerinin ve halkın koruyucusudur (Göze 2016: 47-78). Monarşinin sapma içindeki yanlış yönetimi olan Tiranlıklardaki ortak özellik ise, egemenin ya da yöneticinin ortak çıkarı değil kendi çıkarını gözetmesidir. Tiranlar iki yöntem kullanarak kendi iktidarlarını koruyabilirler: Birincisi, tiran soyluları yok ederek halkı korkak ve cahil hale getirerek onları boyun eğmeye mahkûm eder. İkinci olarak tiran, ılımlı bir lider gibi görünerek soylularla dostluk kurar ve uzlaşmayı dener (Zabcı 2012a: 146-147). Her yönden en mükemmel, en uyumlu kişilerin yönetimi olan aristokrasinin temel ilkesi erdemdir. Aristokrasi, görevlilerin servete göre değil, erdeme göre seçildiği yönetim biçimidir (Göze 2016: 48). Oligarşide ise, insanların mutlak bir şekilde eşit

olmadıkları algısına sahiptir. Aşırı eşitsizlik, halk arasında ve oligarklar arasında çatışmaların doğmasına yol açar (Zabcı 2012a: 147).

Politeia ise oligarşinin ve demokrasinin iyi yönlerini içeren yönetim biçimidir. Devlet için önemli olan eşit ve benzer kişilerin yönetimidir ve bu özellikler ancak orta sınıfta bulunur. Orta derecede zengin olanlar erdemli kişiler olmaya çalıştığı için ölçülü hareket etmeye eğilimlidirler. Orta halli yurttaş düzene ve mantık kurallarına daha rahat ve kolay uyar. Bu yönetimin amacı hem zenginlerin hem de yoksulların çıkarlarını ve özgürlüklerini korumaktır (Göze 2016: 48-49). Demokrasi ise insanların mutlak eşit oldukları düşüncesine dayanır. Kendi içerisinde sınıflara ayrılan demokrasilerden en iyisi, ılımlı bir mülkiyet anlayışının bulunduğu ve halkın yöneticilerin yasalara bağlılığını sıkı bir şekilde denetlediği türüdür. İkincisinde, mülkiyet koşuluna bakılmaksızın herkesin seçilme hakkı vardır, fakat yasaların üstünlüğü ilkesi yine vazgeçilmezdir. Üçüncüsünde herkesin seçilme hakkı bulunur, ancak yurttaş olma koşulu aranır. Dördüncüsü ve aşırı şeklinde ise egemen olan yasa değil halktır. Halkın yasaların denetiminde bulunmadığı, dalkavukların ödüllendirildiği, demagogların cirit attığı aşırı demokrasi en az oligarşi kadar kötü bir rejimdir (Zabcı 2012a: 148). Aristoteles, yaptığı yönetim biçimleri ayrımı ile herhangi bir yerde ender görülmüş ya da hiç görülmemiş olarak nitelendirdiği Politeia'yı bir tür ideal tip haline getirmiştir. Politeia, hangi yönetimlerin iyi ve kötü olduğunu anlamak için bir ölçüt olarak kullanılır; ona yakın olanlar daha iyi, ondan uzak olanlar ise kötü rejimler olarak nitelendirilir.

Montesquieu'nun, Aristoteles'in yönetim biçimleri sınıflandırmasından etkilenmiş olabileceği söylenebilir. Fakat yönetim biçimlerini sınıflandırmada kullanılan temel dinamiklerin farklılıkları gözden kaçırılmamalıdır. Durkheim'a göre (2019a: 40); Aristoteles ve destekçileri sınıflandırmalarını soyut bir devlet kavramına dayandırırken, Montesquieu'nun sınıflandırması olgulara dayalıdır. Tanımladığı üç türü önsel herhangi bir ilkeye değil, yaptığı tarih çalışmaları, gezginlerin anlatımları ya da kendi seyahatlerinden bildiği toplumlar arasında yaptığı karşılaştırmayla ortaya koyar. Ayrıca Montesquieu, Aristoteles'i şu sözleriyle eleştirmiş “Tek kişi yönetiminde üç kuvvetin nasıl dağıldığını bilmeyen eskiler, monarşinin ne olduğu konusunda doğru bir fikre sahip olamazdı” (Montesquieu 2017: 213) ve kuvvetler ayrılığının önemini vurgulamıştır.

Montesquieu, her ne kadar en iyi yönetimin olmadığını belirtse de, yapacağı yönetim biçimleri sınıflandırmasında Fransa'nın çıkarları açısından en verimli olabilecek yönetim biçiminin; yani monarşinin, en iyi yönetim biçimi olduğunu, cumhuriyeti ve despotizmi kötülemeden anlaşılmalıdır (Ağaoğulları vd. 2017: 396). Montesquieu'nun yaptığı kabataslak sınıflandırmada kayda değer bir gerçeklik payı bulunduğu ancak iki noktada yanlışlığı söylenebilir. Birincisi, sosyal yapıların hâkimiyet biçimi tarafından belirlendiğini ve buna göre tanımlanabileceğini varsaymasıdır. İkincisi, aralarında ayırım yaptığı türlerden birinin, yani despotizmle yönetilen devletin özünde normal olmayan bir şey olduğunu söylemesidir. Böyle bir görüş türün doğasıyla bağdaşmamaktadır; çünkü her bir türün, etkilendiği zaman ve yer koşulları göz önüne alındığında, diğer türlerin mükemmel biçimine eşit, kendi kusursuz biçimi bulunmaktadır (Durkheim 2019a: 74). Ayrıca Montesquieu, yapmış olduğu üçlü sınıflandırma dışında yönetimleri bir de ılımlı ve baskıcı olarak ikiye ayırır. İkisini birbirinden farklı kılan en önemli ölçüt özgürlükle olan ilişkileridir. Baskıcı ve despotik yönetim özgürlüğün kısıntısını bile içermezken, ılımlı yönetim özgürlüğün yeşerebileceği tek siyasal ortamdır. Buradaki amaç yine aynıdır: Despotluk yönetimini olabildiğince kötölemek; buna karşılık monarşiyi ılımlı yönetimin en tipik örneği olarak benimseyip yüceltmek (Ağaoğulları vd. 2017: 397).

3.3.1. Cumhuriyet

Cumhuriyet yönetiminde egemen güce sahip olan bir bütün olarak halk ise, yönetim demokrasidir. Egemen güce sahip olan halkın bir bölümü ise, yönetim aristokrasidir. Montesquieu, Aristoteles'in sınıflandırmasında iki ayrı tip olan demokrasi ve aristokrasiyi cumhuriyet adını verdiği tek bir rejimin farklı biçimleri olarak değerlendirir ve monarşiden ayırır (Aron 2017: 30).

3.3.1.1. Demokrasi

Kitabında demokrasiye daha çok yer ayıran Montesquieu, cumhuriyet kelimesini kullanarak ele aldığı konularda genellikle demokrasiyi kast etmektedir. Montesquieu, demokrasinin prensibi erdem olduğunu ve erdemin cumhuriyet sevgisi anlamına geldiğini belirtir (Montesquieu 2017: 53). Erdeme bilgi sonucunda ulaşılmaz, duygu ile ulaşılır. İnsanlık duyguları ve erdem, insanoğlunun zafere ulaşmasına tek başına yetebilecek potansiyelde bir güçtür (Nemutlu 2003: 154).

Halk, genelde bilgisinin az olması nedeniyle kurulu düzene daha sıkı bağlıdır. Vatan sevgisi, iyi ahlakla iç içedir. Genel tutkulara daha çok bağlanmak için şahsi duyguları daha az tatmin etmek gerekir. Montesquieu, bu konuda keşişler örneğini verir. Keşişlerin tarikatlarını çok sevmesinin sebebi onların normal tutkulardan kendilerini mahrum bırakmasıdır (Montesquieu 2017: 54). Halk, ancak halkın iradesine karşılık gelen oylarla egemen olabilir. Seçme hakkı demokrasinin temelidir. Egemen güce sahip halk, yapacağı her şeyi kendisi yapmalıdır; yapamadıklarını ise bakanlar aracılığıyla yaptırmalıdır. Bakanları halk atamıyorsa, bu bakanlar halkın bakanı konumunda değildir. Güvenin tesisi için meclis veya senatonun üyeleri halk tarafından seçilmelidir (Montesquieu 2017: 14-15).

Montesquieu, demokrasiyi Antik Yunan ve Roma örneğiyle ele alır. Erdem kavramına bakışı da tıpkı Antik Yunan ve Roma dönemi düşünürleri gibidir. Erdemi sadece kişisel ahlak meselesi olarak değil, bir siyasal tutum olarak görür (Zabcı 2012b: 552). Sadece antik sitelerin demokrasisini tanıyan Montesquieu, bu demokrasinin daha büyük boyutlu ve zorunlu olarak monarşik modern devletlerde uygulanamayacağına inanır (Larrere 2017: 601). Montesquieu, erdem de Antik Yunan'a ve Roma'ya özgü bir kavram olduğunu düşünür, artık günümüzde ise politikacılar sadece ticaretten, maliyeden ve lüksten söz etmektedir. Erdem ortadan kalktığında yerini hırs alır ve kalpler açgözlülükle dolar (Montesquieu 2017: 27). Erdemin yaşatılabilmesi için kanunların katı olmasının yanı sıra, eğitimin gücü de gereklidir. Yönetimin halkın tamamının elinde olduğu tek yönetim biçimi demokrasi olduğu için, sevgi demokrasiye özdür. Demokrasi yönetiminde her şey sevgiye bağlıdır. Bu sevgiyi inşa etmekteki önemli rol de eğitimdedir (Montesquieu 2017: 45). İyi bir demokraside toprakların eşit olmasının yanı sıra, küçük olması da gerekir. Kişilerin servetleri arasındaki eşitlik sadeliği doğurur ve sadelik de eşitliği korur. İyi bir demokraside, herkes zorunlu ihtiyacını karşılayabilmelidir. Demokraside ne kadar az lüks olursa; o demokrasi o kadar mükemmel olur. Demokrasi sevgisi eşitlik sevgisidir, az ile yetinme sevgisidir. Demokraside herkesin aynı avantajlara sahip olması, aynı umutları beslemesi gerektiğinden az ile yetinme gereklidir. Bütün vatandaşlar vatana eşit hizmetlerde bulunamasa da hepsi vatana hizmet etmek zorundadır. Bir vatandaş doğumundan itibaren vatanına karşı ödeyemeyeceği bir borca girmiştir. Azla yetinme sevgisi insanları ihtiyaçlarının fazlasını vatana verme

ile kısıtlar. Zenginliğe ulaşan vatandaş kendisi için kullanamayacağı bir güç elde etmiş olur. Fakat bu gücü kullanırsa artık eşit olmayacaktır. Zenginlikler ne olursa olsun eşitliğe zarar verir (Montesquieu 2017: 54-55). Eşitlik, kimseden emir almamak değil kendisiyle eşit olandan emir almak anlamındadır.

Demokrasinin ruhu sadece eşitlik ruhu bozulduğunda değil, aşırı eşitlik ruhu benimsendiğinde de bozulur. Aşırı eşitlik durumunda, herkes kendisini yönetmek üzere seçtiği kişi ile eşit olmak ister. Halk, kendi verdiği güce tahammül edemez ve yönetimin her aşamasında olmak ister. Hâkimlerin yetkilerini ellerinden almak, senato adına görüşme yapmak ve memurların görevlerini yerine getirmek ister. Dolayısıyla, saygı kademeli olarak ortadan kalkar ve efendilere itaat son bulur. Ahlak, düzen sevgisi ve erdem diye bir şey kalmaz. Bu yüzden, demokrasi eşitsizlikten ve aşırı eşitlikten kaçınmalıdır (Montesquieu 2017: 141-143). Aslında, aşırı eşitlik durumu gerçek eşitlik durumunun ısrarlı bir şekilde sürdürülmesinden başka bir şey değildir. Paradoksal bir biçimde demokrasinin başarılı olması demokrasinin sonunun gelmesine sebep olur.

3.3.1.2. Aristokrasi

Aristokrasilerde ise, erdem halkın tutkusu olmaya devam eder; ancak, aristokrasilerin asıl tutkusu ve prensibi, itidaldir. İtidal, aristokratların yasalara uymasını sağlarken aynı zamanda yöneten ve yönetilenlerin arasındaki dengenin kurulmasını sağlar. Prensipler yönetimler için temel rol oynadığından, itidalin bozulması aristokrasinin bozulmasına sebep olur. Soylular prensiplerin bağlı olduğu kanunlara riayet etmediği takdirde aristokrasi birçok despota sahip despotizmin hüküm sürdüğü devlete dönüşür (Montesquieu 2017: 145). İlimlilik ruhuna aykırı olan lüks, aristokrasilerde yasaklanmalıdır. Aristokrasilerde satın alamayan çok fakirler ve para harcayamayan çok zenginler mevcuttur (Montesquieu 2017: 124). Bu yüzden, soylular alçakgönüllü olmalılardır. Aristokraside, soyluların vergiler karşısındaki davranışlarını önemli eşitsizliklere sebep olur. Eşitsizliğin kaynağı, soyluların halktan topladığı vergileri kendi aralarında paylaşmaları ya da hiç vergi ödememelerinden kaynaklanır. Soyluların keyfi davranışlarını önlemek için aristokratlara vergi koyma yetkisi verilmemelidir. Soylular her zaman tekellerini kurma potansiyelinde oldukları için soyluların ticaretle uğraşmaları da

yasaklanmalıdır. Aristokrasilerde soylular yasalara saygılı olduklarında yönetim çok başarılı bir monarşiye benzer (Göze 2016: 204). Aristokraside soyluların sayısı arttığında senato gereklidir. Soyluların bulunduğu senatoda demokrasi hüküm sürer. Prens, uyruklarını nasıl görüyorsa; aristokrasi de, halkın geri kalanını öyle görür.

Montesquieu'ya göre en iyi aristokrasi, halkın iktidara hiçbir şekilde dâhil olmayan kısmının, hâkim kesimin ezmekten hiçbir menfaat sağlayamayacağı kadar küçük ve fakir olduğu aristokrasidir. Aristokrasilerin en kusurlusu ise, halkın itaat eden kesiminin yöneten kesim tarafından sivil bir esaret altında tutulduğu aristokrasidir. Aristokrasi, demokrasiye yaklaştığı oranda iyileşir. Bunun için soyluların halka yanaşması gerekir. Aristokrasiler, monarşiye yaklaştığı oranda ise kötüleşir (Montesquieu 2017: 20). Kendine cumhuriyet unvanını veren bir devlette her ne zaman halkın yumuşak tabiatlı olduğu gözlemlenirse, orada hürriyetin mevcut olmadığına kanaat getirilebilir. Küçük bir cumhuriyetin büyümesine neden olan iyi kanunlar büyüdüktan sonra adeta ona yük olur. Çünkü bu kanunlar, büyük milleti idare etmek değil onu geliştirmek gayesine hizmet eder. Cumhuriyet, bir gün iyi yönetimi sayesinde layık olduğu yüksek konuma gelirse, zorunlu olarak kanunları değişecektir (Montesquieu 2001: 84-85). Ona göre bu durum, Roma'nın çöküşünün nedenlerinden biridir.

Althusser'e göre (2005: 81); Montesquieu cumhuriyete inanmaz, cumhuriyetler çağı geçmişte kalmıştır. Günümüzde demokrasiden söz etmek, erdemini yerini başka şeyler aldığı için mümkün değildir. Sadece küçük toprak parçasına sahip olan devletlerde demokrasi yürütülebilir. Yine günümüzde küçük toprak parçasına sahip devlet sayısı oldukça az olduğu için ve devletlerin birçoğu büyük ve orta ölçekte topraklara sahip olduğu için bu yönetim biçimi geçerliliği öncesine nispeten yitirmiştir. Erdemli ve idareli olmak, az ile yetinmek ve orta hallilik, lüks ve alışveriş çağında olduğumuz bir dönemde katlanılmaz ve ağır bir hal alır.

3.3.2. Monarşi

Monarşi, tek bir kişinin temel kanunlara göre hüküm sürdüğü yönetimdir. Monarşide prens her türlü gücün kaynağıdır. Ancak devlette sadece tek bir kişinin anlık kararları ve değişken iradesi mevcutsa hiçbir şey sabit olmaz, dolayısıyla temel

kanun da olmaz (Montesquieu 2017: 20-21). Monarşi, doğası gereği devleti sabit ve yerleşik yasalarla yöneten tek kişinin iktidarındır. Montesquieu, sabit ve yerleşik yasayla temel yasaları kastetmektedir. Her yönetimin kendi temel yasaları vardır. Cumhuriyette oy vermeye ilişkin yasalar, despotizmde despotun vezir ataması gibi yasalar temel yasalardandır. Herhangi bir yönetimin doğasını tanımlayan ve temellendiren yasalardır, tıpkı günümüzde anayasaların olduğu gibi. Temel yasa kavramı, kralın yetkilerinin sınırlandırmak için vardır (Althusser 2005: 88).

Montesquieu, monarşide soyluları ve ruhban sınıfı oldukça gerekli görür ve bunu şu ifadelerle belirtir: “Bir monarşide ruhban sınıfının, asillerin ve şehirlerin ayrıcalıklarını lağvedin, çok geçmeden halkçı veyahut despotik bir devlet yaratmış olursunuz” (Montesquieu 2017: 21). Ruhban sınıfının gücü cumhuriyet yönetimlerinde ne kadar tehlikeli ise monarşi yönetimlerinde o kadar gereklidir. Montesquieu, ruhban sınıfının ayrıcalıklarını savunmak peşinde olmadığını belirtirken bunu “despotizmi sınırlayan kötülük dahi bir iyiliktir” ifadesiyle belirtir (Montesquieu 2017: 22). Montesquieu’ye göre gerçek sorun, monarşiyi düzenlemektir. Monarşinin ılımlı ve dengeli bir yönetim biçimi haline gelmesi için, soylular ve burjuvanın yönetimde birlikte yer alacağı bir düzen oluşturulmalıdır (Sarıca 1999: 77). Soyluların ve din adamlarının toplumsal tabakaları birer temel yasa konumundadır. Toplumsal tabakalar, kral ile halk arasında ara erkler oluşturur. Krala bağlı oldukları gibi kral da onlara bağlıdır. Ara erkler, monarşinin işlemlerini sağlayan zorunlu mekanizmalardır (Ağaoğulları vd. 2017: 404). Monarşilerde aracı sınıfların olması tek başına yeterli değildir. Monarşide kral, tek başına yönetim erkine sahip olduğundan işlerin tek kişi tarafından yürütülmesi, yürütmenin hızlanmasıyla sonuçlanır ve avantaja dönüşür. Fakat bu hız kimi zamanlarda aceleciliğe dönüşüp bozulabilir. İşlerin yürütülmesine ağırlık kazandıracak olan şey ise kanunlardır. Kanun deposu konumundaki kurumların da itaatini sağlayan şey ağır adımlarla ilerlemektir (Montesquieu 2017: 71). Kanunları duyuran, unutulmuş kanunları hatırlatan bir kanun deposunun olması şarttır ve bunu ancak siyasi yapılar gerçekleştirebilir. Soyluları dikkatsizlikten, sivil halkı küçümsemekten ve cehaletten kurtaracak bir yapı olmalıdır. Ancak bu yapı prensin meclisi değildir. Çünkü bu meclis temel kanunlara dayanmaz, yalnızca hüküm süren prensin anlık iradesinin deposu olabilir. Bu meclisin sürekli değişmesi ve az sayıda üye barındırması halkın

güvenini kazanamamasının sebebidir. Despotizmin hüküm sürdüğü devletlerde kanun deposu görevini din görür (Montesquieu 2017: 23).

Monarşilerde erdem mümkün olduğunca az bulunur. Devlet; vatan sevgisinden, menfaatlerin feda edilmesinden, kahramanca erdemlerden bağımsız olarak ayakta durur. Erdemlerin hepsinin yerinin kanunlar tutar. Devlet, vatandaşlarını erdemli olmaktan muaf tutar ve böylelikle erdeme ihtiyaç duymaz. Kesinlikle erdem olmayacak diye bir şey yoktur, fakat monarşinin ana mekanizması erdem değildir (Montesquieu 2017: 31-32). Monarşi yönetiminin ilkesi onurdur. Onur, en güzel eylemlerin esin kaynağıdır; kanunların gücüne eklenerek yönetimi amacına ulaştırır. Onurun doğasında tercih edilmeyi ve unvan kazanmayı istemek vardır. Hırs, cumhuriyetler için tehlikeliyken; monarşiler için olumludur ve monarşiye hayat verir. Onur, siyasi yapının tüm parçalarını harekete geçirir ve sahip olduğu nüfuz sayesinde bu parçaları birbirine bağlar. Bunun sonucunda herkes kendi çıkarlarına ulaştığını düşünürken genel refaha ulaşılır. Fakat bu onur felsefi açıdan sahte bir onurdur. Gerçek onurun insanlara faydalı olduğu kadar söz konusu sahte onur da kamuya o derece faydalı olur (Montesquieu 2017: 33). Felsefi olarak nitelenen sahte onur, kişisel çıkarı yeğlemek olan benlik sevgisini tüm topluma yayarak toplumun gerçeği haline gelir. Toplumda bir düzen işlemlerini ve kamusal iyiliğin gerçekleşmesini sağlar (Zabcı 2012b: 555).

Monarşilerde kimse eşit olmayı arzu etmez, hatta herkes diğerlerinden üstün olmayı arzu eder. Bu durum, insanlarda yükselme tutkusunun oluşturur ve herkesin kendi işlevinin daha istekli yerine getirmesinin sağlar. Oluşan rekabet duygusu monarşi için oldukça faydalıdır. Herkesin yükselme umudu olduğundan kimse düzeni yıkmak gibi fikirlere kapılmaz. Monarşilerde görülen halk hareketlerinde olaylar nadiren aşırıya götürülür. Ara erkler, prensi sınırlandırdıkları gibi halkı da sınırlandırabilir (Ağaoğulları vd. 2017: 408). Ara erkleri oluşturan soylular, hükümdarın aşırılıklara kapılmasına engel olur. Onur ise, onları hükümdardan korur. Soylular sayesinde hükümdar halktan, halk da hükümdardan korunur. Her şey soylu sınıfına bağlıdır (Althusser 2005: 98). Bilge ve nüfuz sahibi insanlar tarafından orta yollar önerilir ve uzlaşılır. Gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra kanunlar eski gücüne kavuşur. Bu yüzden monarşi tarihi ihtilalsiz iç savaşlarla, despotizm devletlerinin tarihi ise iç savaşsız ihtilallerle doludur (Montesquieu 2017: 72)

Monarşiler, sınıfların ayrıcalıkları ortadan kalktığında bozulur ve tek bir kişinin istibdadına doğru gider. Prens, düzene uymaktan çok kendi düzenini kurarak gücünü gösterdiğini düşünür, başkalarının doğal görevlerini keyfi olarak değiştirmeye kalkarsa ve kendi iradesinden çok fantezilerine âşıkrsa monarşi yıkılır. Prens her şeyi kendine bağlarsa, devleti başkente, başkenti saraya ve sarayı da kendi şahsına indirirse o monarşi yine yıkılmaktan kurtulamaz. Son olarak prens, konumunun ve halklarının değerini bilmez ve kendisini güvende hissetmesi gerektiğini anlamaz ise o monarşi yine yıkılmaya mahkûmdur. Monarşinin prensibi, en yüksek unvanlar kölelik nişanelerini haline geldiğinde, halkların büyük adamlara duyduğu saygısı yok olduğunda bozulur. Onur, şeref nişanlarıyla çeliştiğinde, alçak davranışlar ile unvanlar bir araya gelip aynı kişide bulunduğu monarşiler daha çok bozulur (Montesquieu 2017: 147). Monarşi bozuldukça yerinin despotizme bırakır.

3.3.3. Despotizm

Despotizm yönetiminin doğası gereği güç tek adama bırakılır. Kurumsallaşma değil kişiselleşme, iktidarın ve gücün temel iddiasıdır. Bir adama beş duyusunun beşi de devamlı kendisine sen her şeysin, diğerleri bir hiç derse, bu adamın doğal olarak tembel, cahil ve zevk düşkünü olması beklenir. Böylelikle meselelerden elini çeker ve bütün gücünü bir vezire devreder (Montesquieu 2017: 23). Her düzeyde despot adına kullanılan gücün varlığı ve küçük despotların oluşması bir anlamda siyasetin iflası demektir (Ağaoğulları vd. 2017: 411).

Despotizm, tek bir kişinin her şeyi kuralsız ve yasasız, kendi iradesi ve keyfi doğrultusunda yönetimidir (Montesquieu 2017: 11). Buradaki yasasızdan kastedilmek istenen şey, temel yasaların olmayışıdır. Despotizmde az sayıda yasa bulunur, bu yasalar her an değiştirilebilir ve kolaylıkla çiğnenebilir (Ağaoğulları vd. 2017: 410). Temel yasaların olmadığı despotizmde yasa koruyuculuğu yapacak ara erkler de yoktur. Bu vazifeyi üstlenebilecek yalnızca din vardır. Dinin olmadığı bazı durumlarda ise örf ve adetler bu görevi üstlenir. Din, bazı durumlarda iktidarın baskısını hafifletir, despota engel niteliğindedir; ama yine de despotik niteliğe sahiptir (Ağaoğulları vd. 2017: 411).

Montesquieu, bu yönetim biçiminin prensibinin korku olarak belirler. Korku, düzenlenmemiş ve kurallara sahip olmayan bir tutkudur. Amaç köle ruhlu insan yetiştirmek olduğu için onur ve erdem bu topraklarda kabul görmez. Yönetime katılma ve yükselme düşüncesinin önüne geçen ve onu engelleyen şey korkudur. Korku gibi arzular da despotizmde önemi bir yer tutar (Montesquieu 2017: 34). Despotizm yönetiminin prensibi olan korkunun amacı huzuru sağlamaktır. Fakat bu barış ortamı değil, düşmanın işgaliyle burun buruna gelmiş şehirlerin sessizliğidir (Montesquieu 2017: 76).

Devletin muhafazası hükümdarın muhafazasından, başka bir deyişle, hükümdarın kapatıldığı sarayın muhafazasından ibarettir. Bu sarayı veya başkenti doğrudan tehdit etmeyen cahil ve önyargılı kafalarda hiçbir etki yaratmaz. Olaylar zincirine gelince, bu zinciri takip edemez, öngöremez ve üzerine düşünemezler. Bu tür devletlerde siyasi yönetim, sivil yönetim kadar basittir. Her şey siyasi ve sivil yönetimi saray yönetimiyle yani, devlet görevlileri ile saray görevlilerini uzlaştırmaktan ibarettir (Montesquieu 2017: 75). Siyasal ve hukuki aşkınlığa içerisinde yer vermeyen, geleceğe ve geçmişe yönelik faaliyetlerden de uzak olan despotizm içinde bulunan anın rejimidir (Althusser 2005: 103). Her şeyin anlık yaşandığı bu yönetim biçiminde halk iktidarı meşru görmediği bir anda ansızın patlak veren bir devrimle yönetim yıkılır. Devrimlerde geçiş süreci olmaz. Ara erklerin olmaması halk ile iktidar arasındaki iletişiminin yetersiz kalması ya da hiç olmaması bu devrimlerin temel sebeplerindendir. Devrimlerin ortaya çıkmasını engellemek, halkın bütün cesaretini kırmak ve hırs duygusunu söndürmek için korku salmak gerekmektedir. Korku ortadan kalktığı zaman halkın bir koruyucusu kalmaz (Montesquieu 2017: 34). Din, despotizmde mevcut korkuya eklenen başka bir korkudur.

Hükümdarın karşısına öne sürülebilecek tek şey dindir. Hükümdar emrettiği takdirde baba terk edilebilir hatta öldürülebilir. Fakat hükümdar emretse bile şarap içilmez. Buna göre din kuralları daha üstündür, uyrukları bağladığı gibi, hükümdarı da bağlar (Montesquieu, 2017: 36). Despottun iradesine bağımlı olmayan din, bazı durumlarda iktidarın karşısında bir engeldir; bazı durumlarda ise, iktidarın baskısı hafifleten bir otoritedir (Ağaoğulları vd. 2017: 411).

Yönetim doğası gereği aşırı itaat talep eder. İtidal, uzlaşma, müzakere diye bir şey despotizm yönetimlerinde olmaz, insan emreden başka bir varlığa itaat eden varlıktır. İnsanları birbirinden ayıran şey içgüdü, itaat ve cezadır. Despottan gelen emir her şeyden üstündür (Montesquieu 2017: 35). Halk yasalara göre yargılanır; ama toplumun ileri gelenleri despotun keyfine göre yargılanır. Despot yönetimde itaat sorunu diğer yönetim biçimlerinden farklıdır, mutlak bir itaat zorunluluğu bulunur. Mutlak itaat zorunluluğu, halkın bilgisiz olmalarını gerektirir. Bu yönetim biçiminde eğitimin hedefi insanların içine korku salmaktır (Göze 2016: 206). Despotizm yönetimlerinde eğitim, köle zihniyeti oluşturmaya yarar. Yönetici konumunda olanlar dahi böyle bir eğitim almış olmalıdırlar ki köle olmadan tiran olunmaz. Aşırı itaat için itaat eden kişinin cahil olması şarttır. Aynı zamanda emreden de cahil olması gerekir. Emreden kişinin düşünmeye, mantık yürütmeye ihtiyacı yoktur, talep etmesi yeterli olacaktır (Montesquieu 2017: 43). Amaç iyi yurttaşlar yetiştirmek değil, köle ruhlu insanlar yetiştirmektir.

Despot her yerde aynı tutumu sergiler, her yeri aynı katı irade ile yönetir. Her şey despotun ayaklarının altındadır (Montesquieu, 2017: 92). Cumhuriyet yönetiminde insanlar eşittir. Despotizm yönetiminde de insanlar eşittir. İnsanlar cumhuriyet yönetiminde her şey, despotizm yönetiminde bir hiç oldukları için birbirlerine eşitlerdir (Montesquieu 2017: 95). Bu tür yönetim biçimlerinde hiçbir şeye iyileştirme ve onarım yapılmaz, her şey topraktan sağlanır fakat toprağa bir şey verilmez (Montesquieu 2017: 77). İnsanlar, geleceklerinden emin olmadığı büyük çöllerdedir.

Montesquieu'ya göre despotizm, gücünü kötüye kullanan ve doğası bozulmuş olan monarşiden başka bir şey değildir (Althusser 2005: 115). Montesquieu despotizmi Avrupa'nın doğusuna konumlandırır. Yaşadığı dönemde bu yönetim biçimine örnek olarak Osmanlı İmparatorluğu, İran, Çin ve Japonya gibi devletleri işaret eder. Hayatı boyunca Venedik'ten doğuya gitmemiş olan Montesquieu, bir şekilde ulaştığı bu ayrımı yapmaktaki asıl amacı; ülkesindeki monarşinin kötü gidişatını engelleyebilmektir (Ağaoğulları vd. 2017: 409). Montesquieu, despotizmin ana fikrini belirtmek isterken şu örneği kullanır:

“Lousane'deki vahşiler meyve yemek istediklerinde ağacı kökünden kesip meyveleri koparırlar. Akıl dışılık tüm topluma yayılmıştır. Utangaç, korkak, cahil

halklara çok fazla sayıda kanun gerekmez. Bir hayvanı eğitirken hayvanın beynine bir kaç hareket sokulur, fazlasına gerek yoktur (Montesquieu 2017: 74).”

Montesquieu, despotizme önyargı ile yaklaştığı için onu mutlak bir kötülük olarak değerlendirir. Despotizm, akli dışladığı için doğaya aykırı bir yönetimdir. Despotizmde doğal hukuk ve evrensel adalet anlayışına rastlanmaz (Cevizci 2017: 213). Montesquieu, despotizmde mutlak siyasal kötülüğü göstermek istemektedir. Despotizm korkunu egemen olduğu bir rejim olduğu için, despotizm kurulduğunda herkesin herkesten korktuğu söylenebilir (Aron 2017: 32). Montesquieu'nun kaygısının merkezinde despotizmden nasıl kaçınılacağı ve özgürlüğün nasıl korunacağı bulunur (Macfarlane 2013: 20).

3.4. Özgürlük ve Kuvvetler Ayrılığı

Montesquieu'nun özgürlükle ilgili düşünceleri derli toplu bir çerçevede ve ayrıntılı bir biçimde değildir. Özgürlük sorununu genel çerçevesinde ele almaktan kaçınmış ve sadece siyasal özgürlüğün tanımını yapmakla yetinmiştir. Ona göre özgürlük, her şeyden önce siyasal olandır; çünkü yalnızca toplumda elde edilir. Toplumdan soyutlandığı zaman özgürlükten değil bağımsızlıktan söz edilir. Bağımsızlık, kişinin arzuları doğrultusunda istediği her şeyi yapmasıdır. Fakat bunu yapan kişi özgür değil despot gibi arzularının tutsağıdır. Herkesin bağımsız olduğu yerde her birey diğerinin karşısında bir engel olarak bulunduğu aslında hiç kimse bağımsız değildir. Bu yüzden, özgürlüğün ilk şartı bağımsızlığın sınırlandırılmasıdır (Ağaoğulları vd. 2017: 418-419). Kanunları olan bir toplumda özgürlük, istemeleri gereken şeyleri yapabilmeleri istememeleri gereken şeyleri yapmaya zorlanmamaları olmalıdır. Özgürlük, kanunların izin verdiği şeyleri yapma hakkıdır. Bir vatandaşın kanunların yasakladığı şeyi yapması onu daha fazla özgür hale getirmez zira diğer vatandaşlarda aynı güce sahip olur (Montesquieu 2017: 196-197). Bireyin her istediğini yapması engel olan sınırlama, yasa aracılığıyla gerçekleşir. Öyleyse bağımsızlık, yasalarla birlikte anlam kazanır.

Vatandaşların gözünden değerlendirildiğinde siyasal özgürlük, kişinin kendi güvenliği konusunda sahip olduğu kanıdan ibarettir (Montesquieu 2017: 237). Özgürlüğü, yasaların çizdiği çerçevede hareket etmek olarak tanımlayan ve her devletin yasalarının farklı olabileceğini öngören Montesquieu'da, evrensel bir

özgürlük anlayışı mevcut değildir. Her ülkenin kendine özgü maddi manevi değerleri olduğu için yine her ülkenin kendine özgü siyasal özgürlük anlayışı vardır (Ağaoğulları vd. 2017: 420). Montesquieu'ya göre siyasal özgürlüğün ikinci koşulu, yönetimin ılımlı olmasıdır (Ağaoğulları vd. 2017: 421). Siyasi özgürlük yalnızca ılımlı yönetimlerde mevcuttur. Fakat ılımlı yönetimlerde illa siyasi özgürlük olacak diye de bir şey yoktur. Güce sahip olan eğer güç istismarında bulunursa siyasi özgürlük bu yönetimlerde de yok olur. Kişiler sınırlarla karşılaşana kadar gücü istismar etmeye devam eder. Gücün istismar edilmemesi için öyle bir düzenlemeye ihtiyaç vardır ki güç gücü durdursun. Böylelikle devletin yapısı siyasal özgürlüğü tesis edecek şekilde düzenlenmelidir. Dünya üzerinde devlet yapısının hedefi doğrudan siyasi özgürlük olan tek millet mevcuttur (Montesquieu 2017: 197-198). Bu devlet yapısı da Montesquieu'nun hayran kaldığı İngiltere'deki devlet yapısıdır.

Demokrasiler halkın istediğini yapar gibi gözükür fakat siyasi özgürlük istediğini yapmak demek değildir. Kanunları olan bir toplumda özgürlük, insanların istemeleri gereken şeyleri yapabilmelerinden, istememeleri gereken şeyi yapmaya zorlanmamalarından ibaret olmalıdır (Montesquieu 2017: 196). Montesquieu için özgürlük, ancak aklın ürünü olan yasalar altında varlığını sürdürebilen bir değer olduğu için o, bireylerin özgürlüklerine işaret ederken, demokrasinin de sınırlarını çizmiştir (Tunçel, Kurtul 2014: 276).

Montesquieu'ya göre, kanun yapma görevi ve yürütme kuvvetleri bir şahıs ya da mecliste toplanırsa ortada özgürlükten eser kalmaz. Yargılama kuvveti, kanun yapma ve yürütme kuvvetinden ayrılmazsa yine özgürlükten söz edilemez. Üç kuvvetin her birinin ötekini işine karışması halinde özgürlüğün kaybolma tehlikesi vardır. Özgürlük, kuvvetler ayrılığı şekline göre ortaya çıkar, ya azalır ya çoğalır (Tütengil 1977: 40-41). Montesquieu'nun bahsettiği özgürlük, siyasal gücün aktörler içinde kendi güçlerinin kesin olarak ulaşma fırsatlarının en aza indirecek şekilde paylaşımından geçer. Böylece Montesquieu'nun özgürlük anayasası, en makul şekilde hukukun üstünlüğünü belirleyen anayasadır (Claus 2004: 2). Özgürlük, ister yöneten ister yönetilen bakımından olsun sınırsız olamaz. Montesquieu'nun kuvvetler ayrımı konusunda son derece duyarlı olmasının nedeni özgürlüğün kötüye kullanılabilmesi kaygısını taşımasıdır (Kavra 1989: 77). Dolayısıyla

Montesquieu, siyasal özgürlük kavramından yola çıkarak kuvvetler ayrılığı kuramına ulaşır.

Fransız Aydınlanma düşünürlerini önemli bir şekilde etkisi altında bırakan John Locke, Montesquieu'dan önce kuvvetler ayrılığı konusuna değinmiştir. Locke, yasama ve yürütme güçlerinin ayrı varlıklar olduğunu ileri sürer fakat o yasama ve yürütme arasında belli bir denge sistemi kurmaya çalışmaz. Locke, her zaman için yasamanın üstünlüğünü savunur. Yürütme gücü, yasamanın yaptığı yasalara bağlı kalmak durumundadır (Ağaoğulları vd. 2017: 208). Yargı gücünü yasama ve yürütme gücünden ayrı olarak değerlendiren Locke, yargı gücü yerine federatif güçten söz eder. Yargı, ayrı bir kuvvet olarak tasavvur edilmez; yasama ve yürütmeye bağlı bir faaliyettir. Locke'a göre yasama gücü, devlet gücünün ve topluluğun nasıl kullanılacağını belirleyen bir güçtür. Ancak yasama organı, yasalara küçük bir zaman diliminde ortaya çıkarabileceği için sürekli toplantı halinde olması gerekmez (Locke 2016: 153). Böylelikle yasama faaliyetinde bulunan kişilerin kendi menfaatlerine uygun yasaları uygulamaya koymaları engellenmiş olur. Yürütme gücü, yasamanın aksine sürekli var olması gereken bir güçtür. Yasalar sürekli ve kalıcı bir geçerliliğe sahip olduklarından yürütmenin aralıksız bir şekilde faaliyet göstermesi gerekir (Locke 2016: 154). Savaş, barış, ittifak gibi konuların yanı sıra devletin üyeleri ile o devlet dışında yer alan kişiler arasındaki anlaşmazlıkları kapsayan konulara bakan federatif güç, kamu güvenliğini ve çıkarını sağlamak amacıyla yürütme gücü ile birleşebilir. Hatta Locke, bu iki gücün devletin işlerinin yürütülmesi açısından ayrı kişilere verilmesinin olanaksız olduğunu vurgular (Ağaoğulları vd. 2017: 209). Federatif güç ve yürütme gücü kendi içlerinde ayrı olmalarına rağmen, güçlerin aynı anda ayrı kişilerin ellerine geçmesi durumunda düzensizlik ve yıkım kaçınılmaz hale gelecektir (Locke 2016: 156). Onun kuvvetler ayrılığı anlayışında federatif güç ile temsil edilen yargı kuvveti muğlak bir nitelik gösterdiği söylenebilir. Ayrıca Locke, yasama ve yürütme gücünün dengelenmesinden ziyade yasama gücünün üstünlüğünü benimser. Dolayısıyla Locke'un kuvvetler ayrılığı anlayışı, Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı anlayışı ile örtüşmemektedir. Montesquieu, kuvvetler ayrılığı ilkesine son şeklini veren düşünür olmuştur.

Montesquieu'nun politika öğretisi dengeye, iktidarın iktidarla sınırlandırılmasına dayanır. İş başındakilerin devlet gücünü kendi çıkarına uygun bir şekilde kullanması ancak ikinci bir iktidarın varlığıyla engellenebilir. Bunu sağlamak için devleti ortaya çıkaran kuvvetleri birbirinden ayırmak, farklı ellere vermek gerekir (Akın 2016: 129). Montesquieu, her devlette üç çeşit gücün bulunduğunu söyler. Bunlar; yasayı yapan önceden yapılmış yasaları düzenleyen yasama gücü, barış veya savaş durumunu belirleyen, elçi gönderen, iç güvenliği sağlayan yürütme gücü ve suçları cezalandıran kişiler arasındaki anlaşmazlıkları yargılayan yargı gücüdür (Montesquieu 2017: 198). Siyasi özgürlüğün sağlanması için, yönetim vatandaşların birbirinden korkmalarını sağlaması gerekir. Yasama gücü, tek bir kişi veya tek bir kurum bünyesinde yürütme gücü ile birleşirse özgürlük yok olur. Çünkü zorbaca kanunlar yapılmasından ve bu kanunların uygulanmasından korkulur. Yargı gücü, yasama ve yürütme gücünden ayrı olmazsa özgürlük yine yok olur. Yargı gücü, yasama gücüyle birleşirse vatandaşların canı ve özgürlüğü üzerindeki güç keyfi hale dönüşecektir. Yargı gücü, yürütme gücüyle birleşirse hâkim bir zorbanın gücüne sahip olabilecektir. Bu üç güç, tek kişinin veya halktan oluşan bir kurumun elinde olduğunda her şey mahvolur (Montesquieu 2017: 199). Montesquieu'nun yetki dağılımına bu kadar önem yüklemesinin nedeni, yalnızca çeşitli güçler arasındaki anlaşmazlığı ortadan kaldırmak değil, daha ziyade aralarında hiçbirinin diğerinin önüne geçemeyeceği bir rekabet ortamı geliştirmek ve onları önemsizleştirmektir (Durkheim 2019a: 44).

Dönemin Avrupa'sında ilk iki güce prens, yargı gücüne halk sahip olduğundan Avrupa monarşilerinin çoğu Montesquieu'ya göre ılımlıdır. Aslında yasama ve yürütmenin tek kişide olması Montesquieu'nun kendi koyduğu kurala aykırıdır fakat monarşi tanımında Avrupa monarşileri bu olumsuzluğu gidermek için yasaların uygulanmasında ara erkler oluşturarak ılımlı ve dolayısıyla özgür bir devlet olmayı sürdürebilirler (Ağaoğulları vd. 2017: 423). Üç gücün de tek bir kişide, kralın elinde olduğu doğu ülkelerinde korkunç bir despotizm hüküm sürmektedir. Aynı durumdaki cumhuriyetlerde dahi üç gücün tek elde toplanması özgürlüğün azalmasına sebep olur. Nitekim üç gücün birleştirildiği cumhuriyetlerde, yönetim ayakta kalabilmek için doğu ülkelerindeki kadar şiddetli yollara başvurmak zorundadır (Montesquieu 2017: 199).

Yargılama gücü, sürekli bir senatoda olmamalıdır. Yılın belirli zamanlarında gerekliliğe göre kanunların öngördüğü şekilde halk sınıfına mensup kişiler tarafından yürütülmelidir. Böylelikle yargılama gücü, belirli bir mevkiye ve mesleğe bağlanmaz; âdeta görünmez bir hal alır. Hâkimden değil, mahkemeden korkulur (Montesquieu 2017: 200). Kesin ve tek bir kanun metni oluşturabilmek için mahkemelerdeki hükümler süreklilik gösterebilmeli ve bu hükümler şahsi fikirler olmamalıdır.

Özgür bir devlette özgür ruhlu her insanın kendi kendini yönetmesi gerektiği için halkın bütün olarak yasama gücüne sahip olması şarttır. Fakat büyük devletlerde bu imkânsız, küçük devletlerde de birçok sakıncayı doğurabileceğinden ötürü, halkın kendi kendine yapamadıklarını temsilcileri aracılığıyla yapması gerekir. Temsilcilerin en önemli özelliği, meseleleri tartışabilme yetenekleridir. Demokrasilerin en büyük sakıncası ise halkın buna uygun olmamasıdır. Her insan, kendi yaşadığı şehrinin ihtiyaçları hakkında daha doğru hükümlerde bulunur. Belli bölgelerde yaşayan insanlar aralarında temsilci seçmelidirler. Böylelikle yasama organı temsilcileri halk tarafından seçilmelidir. Halk, yönetime yalnızca temsilcileri seçmek için dâhil olmalıdır (Montesquieu 2017: 202). Kendi iradeleri olmayacak kadar düşük seviyede oldukları görülen kişiler dışında bütün vatandaşların temsilcilerini seçebilmek için oy verme hakkına sahip olması gerekir. Fakat Montesquieu'nun bu tanımıyla kimleri kastettiği açık değildir. Belirli olan tek şey çağının ideolojisi doğrultusunda kadınları yurttaş olarak görmemesidir (Ağaoğulları vd. 2017: 425).

Devlet içerisinde soyu ve serveti bakımından ayrı tutulan insanlar daima mevcuttur. Her bölgede seçkin sınıf her zaman bulunur. Bu insanlar sıradan halk ile bir tutulup tek bir oy hakkına sahip olurlarsa, özgürlük onlar için kölelik haline dönüşür. O halde, bu insanların yasamaya katılımı devlet içerisinde sahip oldukları avantajlarla orantılı olmalıdır. Bu ise ancak halkın girişimlerini durdurabilme olanağına sahip oldukları bir organ oluşturulduğunda gerçekleşebilir (Montesquieu 2017: 203). Bu durum, temsilcilerden oluşan bir meclisin yeterli olmamasından kaynaklı bir başka meclisin gerekliliğini ortaya koyar. Yasama gücü, hem soylulardan oluşan bir meclise hem de halkı temsil eden temsilcilerden oluşan meclise emanet edilir.

Yasama ile yürütme gücünün dengede olması sistemin kilit faktörlerinden olduğu için bu görev soylular meclisine düşer. Nitekim ılımlı bir devlet için kaçınılmaz olan gereksinim soyluların meclisinin varlığıdır. Soylular meclisi, yasama erkini frenler, düzene sokar ve böylece sistemin bozulmasını önleyen hayati öneme sahip olur. Soylular meclisinin üyeleri seçimle belirlenmez. Bu kurumun üyeliği, soyluların doğası gereği soydan kazanılır ve babadan oğula geçer. Kalıtsal güç, kendi özel menfaatlerini gözeteyeceği ve halkın menfaatlerini unutabileceği için yasa yapma yetkisine sahip değildir. İki mecliste de bu yetkinin olması meclisler arası engellenemeyen karışıklıklara sebep olur ve yasama gücü düzgün bir şekilde ilerleyemez. Soylulardan oluşan meclisin yalnızca engelleme yetkisi vardır. Engelleme yetkisi, başkası tarafından alınan kararı geçersiz kılma hakkıdır (Montesquieu 2017: 204). Soylular meclisi, vergilerin toplanması gibi konularda kendi çıkarlarına ters düşen düzenlemeleri engelleme hakkına sahiptir. Bu durum, Montesquieu'nun kurmuş olduğu bu sistemde soyluların çıkar sağlayabileceği konularda önceliğe sahip olduklarını gösterir.

Yürütme gücü, yasama organı içerisinde seçilmiş kişilere emanet edilirse özgürlük diye bir şey kalmaz. Çünkü iki güç birleşmiş olur. Yürütme gücü tek bir kişinin hükümdarın elinde olmalıdır (Montesquieu 2017: 204). Yönetimin her zaman anlık eylemleri gerektiren bu bölümü birçok kişinin idaresinden ziyade, tek bir kişinin idaresinde daha başarılı olur. Yürütme gücü, bu sayede işlevlerini en iyi şekilde yerine getirir ve gereken hızı kazanır.

Yasama organı, çok uzun süre toplanmazsa özgürlük diye bir şey kalmaz. Böyle bir durumda yasama kararı olmaz ve devlet anarşiye sürüklenir ya da alınamayan kararlar yürütme tarafından alınacağından yürütme gücü mutlaklaşır. Yasama organının sürekli toplanmasına da gerek yoktur. Yasama organı sürekli toplandığında temsilciler gereksiz yere yorulur ve yürütme gücü fazlasıyla meşgul edilmiş olur (Montesquieu 2017: 204). Yasama organı, kendi kendine toplanma ve tatile gitme zamanlarını belirleyemez. Eğer kendi kendine karar verirse, yürütme gücüne zarar vermek için bu hakkı suiistimal edebilir. Bu yüzden, yasama organının oturumlarının zamanını ve süresini yürütme gücü belirlemelidir. Yasama organının zorbalanmasını engellemek için yürütme organı yasama organının girişimlerini durdurma hakkına sahiptir. Fakat yasama organı da yürütme organının gücünün

durdurma hakkına sahip olmaması gerekir. Yürütme gücü, doğası gereği sınırlı olduğundan daha fazla sınırlamak gereksizdir. Ancak yasama organı yürütme gücünü durdurma hakkına sahip değilse de, yaptığı kanunların nasıl uygulandığı konusunda denetleme hakkına sahip olmalıdır (Montesquieu 2017: 205). Bu denetleme gücü de yürütmenin başındaki kişinin şahsını ve tutumunu yargılama gücü değildir. Bu kişinin şahsı kutsal olduğu için suçlanmamalıdır. Zira monarşi, özgür olmayan bir cumhuriyet yani halk despotluğu haline gelir. Ancak bu kişinin çevresindeki danışmanları yargılanabilmelidir (Montesquieu 2017: 206).

Soylular, toplum tarafından her zaman kıskanılırlar; bu yüzden, soyluların yargılanması üyeleri halktan oluşan bir mahkeme tarafından yapılırsa, soylular zor durumda kalırlar. Özgür devletlerde yurttaşların eşitleri tarafından yargılanması gerekir. O halde, soylular halkın olağan mahkemelerinin önünde değil yasama organının soylulardan oluşan bölümü önünde yargılanmalıdırlar (Montesquieu 2017: 206). Buradan Montesquieu'nun ara erkler olarak da nitelendirdiği soyluların durumunu ve yetkilerini ele alırken fazlasıyla özen gösterdiği anlaşılmaktadır.

Yürütme gücü, engelleme yetkisiyle yasamaya dâhil olabilir. Şayet dâhil olmazsa ayrıcalıkları elinden alınabilir. Eğer yasama yürütmeye dâhil olursa, yürütme gücü mahvolacaktır. Hükümdar engelleme yetkisiyle değil de, karar verme yetkisiyle yasamaya dâhil olursa özgürlük diye bir şey kalmaz (Montesquieu 2017: 207). Yasama, kralı hiçbir şekilde kısıtlayamadığı gibi; kral, yasamayı engelleme yetkisi ile kısıtlayabilir. Yasama organı iki bölümden oluştuğundan, bu bölümler birbirlerini engelleme yetkisi sayesinde zincirleyeceklerdir. Bu iki bölüm de yürütme gücüyle kısıtlanacak, yürütme gücü de yasama organı ile kısıtlanacaktır. Olayların zorunlu hareketi sonucunda üç güç de hareket edeceği için uyum içerisinde hareket etmek zorunda kalırlar (Montesquieu 2017: 208). Bu şekilde, devlette işler uyumlu bir şekilde yürür ve devlet çok parçalı bir siyasal yapıya kavuşur.

Yargı, kralın kontrolüne girdiği zaman devlet direkt olarak despotluğa sürüklenir ve ara erklerin yok olmasına sebep olur. Ayrıca yürekleri korku kaplar ve güvenlik yok olur. Kralın yargıya karışmaması kuralı, ilk olarak soyluları kralın keyfi davranışlarından korumak amaçlı gereklidir (Ağaoğulları vd. 2017: 441). Yargılama yetkisi, halk tarafından üyeleri seçilen mahkemelere verilmelidir. Sürekli olarak bu

görevi yerine getiren hâkimler değil, belirsiz mahkeme korku uyandırır. Büyük suçlarda suçların davayı yönetecek hâkimi seçebilmesi imkânı tanınması gerektiğini ifade eden Montesquieu'ya göre, yargı hâkimin kanaatine kesinlikle bırakılmamalıdır. Hâkimler ve sanıklar mümkün olduğunca aynı sınıftan olmalı ki, sanık kendisine karşı güç kullanabilecek kişilerin eline düştüğü hissine kapılmasın (Montesquieu 2017: 201)

Montesquieu'nun kuvvetler ayrımını Althusser (2005: 123); Montesquieu'da söz konusu olan gerçekte güçlerin ayrılığı değil, güçlerin düzenlenişi ve kaynaştırılması ve yargının gerçek anlamda bir güç olmadığına da anlaşılması olarak yorumlamıştır. Yargı gücü, göze görünmez ve yok gibidir. Yargıcın tüm işlevi yasayı okumaktan başka bir şey değildir. Fakat Montesquieu'nun özgürlük sorununu Fransa'da mutlak monarşinin kralla halk arasındaki aracı kurumları kaldırmasında bularak, somut olgulara ve kurumsal nedenlere dayandırarak çözmeye çalışması, bilimsel bir tutum olarak değerlendirilebilir (Şenel 1991: 457). Montesquieu'nun özgürlük sorununa çözümü ise güçlerin kesin bir şekilde ayrımı değil, farklı ellere verilen güçlerin birbirine bağımlı olmalı ve denge içine sokulmalarıdır (Ağaoğulları vd. 2017: 432). Montesquieu'ya göre, toplumsal düzenin doğası benzeşmez öğelerden olduğundan ve özgürlüğün koşulu toplumsal güçlerin dengesi ve önde gelenlerin yönetimidir (Aron 2017: 51). Montesquieu'nun kuvvetler ayrımı şeklinde ortaya çıkan öğretisinin önemi, negatif devlet sözünü kullanmaksızın savunusudur. Bu devlet, öyle bir devlettir ki; tıpkı bir gece bekçisi gibi çalışarak kanunu ve nizamı sağlar, bireyin hürriyet ve mülkiyetini korur, fakat kendisi hayata dâhil olmaz. Liberalizm, "laissez faire" felsefesiyle tanımlandığı sürece; Montesquieu, onun azizlerinden biridir (Ebenstein 2005: 241). Dolayısıyla Montesquieu'nun siyaset felsefesinin özünün liberalizm olduğu söylenebilir (Larrere 2017: 605).

Montesquieu'ya göre bu üç gücün ayrıldığı yönetimlerde, birey-devlet ilişkisi anlamlı ve işlevsel olur. Birey hak ve özgürlükleri bu güçlerin ayrılığıyla teminat altına alınır ve uygulanır. Sonuç olarak, birey-devlet ilişkisi emreden-itaat eden ilişkisinden çıkar, hak ve özgürlüklerin yasalarca güvence altına alındığı hukuk devletinin egemenliği içine girer (Çüçen 2013: 334). Montesquieu, bireysel özgürlüğü en iyi şekilde koruyabilecek yapısal koşulları açığa çıkarmaya yönelik olarak, beşeri toplumun bilimsel bir çalışmasını geliştirmeye çalışmıştır.

Mutlakıyetin daha sert bir eleştiricisi ve İngiliz parlamenter geleneğinin bir hayranı olarak Montesquieu; yasama, yürütme ve yargı kurumları arasında bir kuvvetler ayrılığı şeklinde kontrol ve denge sistemi önermiştir. Bu ilke, ABD Anayasası'nda (1787) ifadesini bulmuş ve daha sonra da liberal demokratik hükümetin tamamlayıcı özelliklerinden biri olarak görülmeye başlamıştır (Heywood 2012: 51).

3.5. Yasaları Etkileyen Faktörler

Montesquieu'ya göre; insanları yöneten birçok şey vardır: din, iklim, kanunlar, yönetim anlayışı, ahlak kuralları, davranış kuralları. Bütün bunlar genel ruhu oluşturur. Bu nedenlerden biri daha baskın hale geldikçe diğerleri ona boyun eğer. Bir milletin ruhu yönetim prensibine ters düşmedikçe, o ruha riayet etmek gerekir. Ruhun karakteri ve kalbin tutkuları çeşitli koşullarda farklılaşıyorsa, yasaların da bunlarla ilintili olması gerekir (Montesquieu 2017: 385-386). Yasaların ruhu tamamen değişik insan toplumlarının yasa buyruklarının, onları etkileyebilecek ya da belirleyebilecek etkenlerle olan ilişkilerinin bütünüdür.

Montesquieu, genel ruha etki eden nedenler arasındaki ayrımı fiziki ve ahlaki nedenler olarak belirler. İklim ve toprağın doğası fiziki nedenleri oluştururken, bir ulusun genel anlayışı ve din ahlaki nedenleri oluşturur. Ticaret ise ortak yaşamın özellikleri gibi ayrı bir kategori oluşturabilirdi fakat Montesquieu çeşitli nedenlerin sistematik kuramını tam olarak yapmamıştır (Aron 2017: 39). Bu bağlamda, Montesquieu iklim, ticaret ve din konularını ele alır.

3.5.1. İklim

İklimin insanlar ve dolayısıyla siyasal yaşam üzerindeki etkileri Aristoteles'ten beri düşünürlerin ilgisini çekmiştir (Kışlalı 1994: 21). Birçok düşünür iklimin toplum üzerine olan etkisini ele almış olsa da siyaset bilimi açısından ön plana çıkan isimler; Aristoteles, İbni Haldun ve Montesquieu'dur.

Aristoteles'e göre (2014: 255); soğuk bölgelerde yaşayan ırklar ve Avrupa'dakiler, cesaret ve tutkuyla doludur fakat beceri ve zekâları biraz kıttır. Bundan dolayı genellikle bağımsız kalabilmelerine karşın, siyasal birlikleri ve başkalarına egemen olma yetenekleri yoktur. Sıcak bölgelerde yaşayan ırklar ise, zeki ve beceriklidir fakat cesaret ve iradeleri eksiktir. Bu coğrafyaların ortasında

bulunan Helen ırkı ise her ikisinden de bir ölçüde pay almıştır. Dolayısıyla, ılıman iklimlerde yaşayanlar, en iyi siyasal kurumlara sahip olarak özgürlüklerini sürdürebilirler.

Aristoteles'in yaptığı çözümlemeyi bıraktığı yerden alıp bir aşama daha ileriye götüren İbn-i Haldun olmuştur (Kışlalı 1994: 37). İbn-i Haldun'a göre, insan yaşadığı coğrafyanın şartlarına uygun olarak olgunlaşmaktadır. İbn-i Haldun, güneyde ekvordan başlayıp kuzeye doğru giden bir şekilde bölgeleri iklimine göre ayırır ve ılıman iklimi olan ortadaki bölgeyi en mutedil bölge olarak belirler. En kuzey ve en güneyde kalan bölgeleri ise mutedil olmaktan en uzak olan bölgelere olarak nitelendirir (İbn-i Haldun 1982: 331). Ona göre; ılıman iklimlerde yaşayan insanlar her türlü aşırılık ve sapkınlıktan uzaktır. İtidalden uzak olan bölgelerde yaşayan insanlar ise yabani hayvanlara yakın bir özelliğe sahiptir ve vahşi bir hayat sürerler (İbn-i Haldun 1982: 333-334).

Montesquieu, Aristoteles'te başlayıp İbn-i Haldun'la devam eden çizginin son durağıdır. O, konuyu geliştirip iklimler kuramını ortaya atan kişi olmuştur (Kışlalı 1994: 37). Montesquieu, farklı iklimlerde yaşayan insanların birbirlerinden farklı olduğunu anlatmak için bir takım biyolojik özelliklerden bahseder. Montesquieu'ya göre (2017: 289-290); soğuk hava, vücudun dış yüzeyindeki liflerin uç kısımlarına sıkışır. Liflerin esnekliği artar ve boyları kısalmır. Böylece liflerin gücü artmış olur. Sıcak hava, bunun tam zıttı bir şekilde liflerin uç kısmını gevşetir, boylarını uzatır ve böylece liflerin esnekliği ve gücü azalmış olur. O halde der Montesquieu, soğuk iklimlerde insanlar daha güçlüdür. Kanın kalbe yönelmesi daha karardır, sıvılar daha dengelidir. Bu durum soğuk iklimlerde yaşayan insanların kendine daha fazla güvenmesine, daha cesur olmasına, daha az şüpheli, daha az kurnaz olmasına ve kendine olan inancının daha fazla olmasından dolayı daha cesur davranmasına sebep olur. Sıcak ülkelerde yaşayan insanlar tıpkı yaşlılar gibi çekingenken, soğuk ülkelerde yaşayan insanlar tıpkı gençler gibi cesurdur.

İnsanların deri dokusunun gevşek olduğu sıcak ülkelerde sinir uçları açık ve duyarlıdır. Soğuk ülkelerde ise deri dokusu daha sıkı ve sinir uçları daha duyarsızdır. Hazlara karşı hassasiyet soğuk ülkelerde daha düşük, ılıman ülkelerde daha fazlayken, sıcak ülkelerde ise aşırıdır. Kuzey ülkelerinde ağır olan insan

mekanizması ruhu harekete geçirebilecek av, seyahat savaş ve şarap gibi şeylerden zevk alırken, ahlaksızlıklar daha az erdemleri daha fazladır. Güney ülkelerinde ise ahlaksızlıklar fazla ve canlı tutkular sebebiyle suç sayısı da yüksektir. İklimin sıcaklığı yükseldikçe vücut güçsüz kalır ve yılgınlık hissi ruha da yansır. Tembellik insanları mutlu eder. Verilen cezalara tahammül seviyesi yükselir, esaret kendi kendini yönetebilmek için gereken ruh gücünden daha dayanılır hale gelir (Montesquieu 2017: 292-293). Sıcak ülkelerdeki insanlar, korkak fakat son derece kurnazdırlar. Ayrıca sonsuz bir hayal gücüne sahip oldukları için suça eğilimlidirler (Gürkan 1988: 17). Sıcak ülkelerde yaşayan insanlardaki korkaklık, onları daima köle olarak kalmaya; soğuk iklimlerde yaşayan halklardaki cesaret, onları daima özgür yaşamaya zorunlu kılmıştır (Montesquieu 2017: 345).

Sıcak ülkelerde yaşayan insanların kanındaki sıvı kısmının çoğu terle vücuttan dışarı atılır. Atılan sıvının yerine yeni sıvı koymak gerektiği için su bu görevi rahatlıkla yerine getirir. Soğuk ülkelerde ise, kandaki sıvı kısmı fazlasıyla mevcuttur ve ter yoluyla vücuttan çok az bir bölümü atılır. Montesquieu, iklime ilişkin kanunlara örnek olarak şarabın yasaklanmasını Arabistan iklimine uygun olduğunu belirtir. Bu iklimler, şarabın tüketilmesi insan sağlığına zarar verir (Montesquieu 2017: 298). Tarım, sıcak ülkelerdeki insanların en önemli uğraşdır. İklim, bu insanları tarımla uğraşmaktan kaçmaya iterse devreye din ve kanunlar girer. Aynı zamanda sıcak ülkelerde insanlar eylemden çok kurguya meyilli bir yapıya sahip oldukları için keşişlik buralarda ortaya çıkmıştır. Derviş ve keşiş sayısı, sıcaklık arttıkça artar (Montesquieu 2017: 296)

Ona göre Asya, tamamen ılıman bölgelere sahip değildir. Çok soğuk iklime sahip devletlerle çok sıcak iklime sahip devletler bir bölgede olabilir. Avrupa'da ise, ılıman bölge oldukça geniştir. Bu yüzden, Asya'da güçlü devletler zayıf devletlerle komşudur. Birinin fetheden diğerinin fethedilen olması kaçınılmazdır. Avrupa'da ise, güçlü devletler güçlü devletler komşudur. Bu devletler, yaklaşık olarak aynı seviyede cesarete sahiptir. Avrupa'nın özgür, Asya'nın köle olmasının sebeplerinden birisi de budur. Asya'da özgürlük asla artmazken, Avrupa'da özgürlük koşullara göre değişiklik gösterir (Montesquieu 2017: 348). Asya'da devletler daima büyük imparatorluklar halinde var olur. Asya'da daha geniş düzlüklerin olması ve iklimin kurak olması küçük barikatların sebebidir. Asya'da güç bu yüzden hep zorba olmak

zorundadır. Esaret daima en yüksek derecede olmazsa, kıtanın doğasının kaldıramayacağı bir bölünmeye sebep olur. Avrupa'da ise doğal bölünme devletlerin ortalama büyüklükte olmasının sebebidir. Bu devletler kanunların düzenlenmesiyle ayakta kalır. Herhangi bir gerekçeyle bu devletleri boyunduruk altına alma girişimi, yabancı gücü tabi olmayı zorlaştıran özgürlük anlayışının gelişmiş olması nedeniyle başarısız olacaktır (Montesquieu 2017: 351).

Montesquieu'ya göre, toprağın yapısı ile yönetim biçimi arasında da bağlantı vardır. Bir ülkede toprakların verimli olması sonucunda doğal olarak, o ülkede bağımlılık olur. Halkın önemli kısmını oluşturan çiftçiler özgürlüklerine düşkün olmazlar. Kendi özel işleriyle ve topraklarıyla fazlasıyla meşgul olurlar. Onlar için tüm yönetimler onların huzurlarını bozmadıkça birdir (Montesquieu 2017: 355). Bundan dolayı Montesquieu'ya göre; tek kişilik yönetimler verimli topraklarda görülürken, çok kişilik yönetimler daha çok toprakları verimli olmayan ülkelerde görülür. Verimli ülkeler, güçlüye karşı savunulamayacak ovalardan ibarettir. Bu sebeple, güce boyun eğilir ve özgürlük ruhu kaybedilir. Dağlık ülkelerde ise sahip olunan şeyler korunabileceği için ayrıca sahip olacak çok bir şey de olmayacağı için özgürlük savunmaya degecek tek zenginliktir (Montesquieu 2017: 356). Bu yüzden dağ insanları daha ılımlı bir yönetimi tercih ederler. Dağ insanlarına savaş açmak zor ve zahmetli bir iştir.

Söz konusu iklim kuramı, insanın doğaya etki yapma gücü arttıkça, uluslararası ilişkilerin önemini arttırması sonucunda kültür ve zihniyet farkı azaldıkça, değerini kaybetmeye devam etmiştir (Tütengil 1977: 56). Ayrıca Montesquieu'nun, Avrupa'yı değerlendirirken olaylara aşırı derecede iyimser yaklaştığı, Asya söz konusu olduğunda da fazlasıyla olumsuz bir tutum sergilediği söylenebilir (Kışlalı 1994: 50). Montesquieu'nun gözünde hayatın her safhasını kaplayan bir durgunluk, atalet hali ve cehalet Asya toplumlarının yapısal özellikleridir. Montesquieu'nun iklim konusundaki görüşlerinde yapılacak olan dikkatli bir incelemeyle belli bir anlamıyla oryantalizm kökenleri dahi onda bulunabilir (Durukan 2010: 38).

3.5.2. Ticaret

Montesquieu'da ekonomi, ticaret anlamına gelen ve ticaretle ilgili olan bir kavramdır. Ticaret, insanların yıkıcı önyargılarından kurtulmasında oldukça büyük bir öneme sahiptir. Ahlak kurallarının esnek olduğu her yerde ticaretin olması, ticaretin olduğu her yerde ise ahlak kurallarının esnek olmasının adeta genel bir kural gibidir. Ticaret, bütün milletlerin ahlak anlayışının her yere taşınmasını sağlamıştır. Ahlak anlayışları aralarında kıyaslanmışlar ve iyiliklerin doğmasına sebep olmuşlardır. Ticaret, barbar ahlak kurallarını törpüler ve yumuşatır (Montesquieu 2017: 417-418). Ticaret tarihi halkların iletişim tarihidir. Halklar birbirleriyle iletişim kurdukça davranışları daha kolay değişir. İletişim sonucu halklar değişimden hoşlanır. İnsanlar kendilerini beğendirmek için modayı belirler. Moda, insan aklını havaileştirerek kendi ticaret kollarını canlandırır (Montesquieu 2017: 387).

Saf ve temiz olan adetleri bozan ticaret, barbar olan töreleri yumuşatır (Tütengil 1977: 65). Ticaret, insanları barışa sevk eder. Birbirleriyle karşılıklı ticaret yapan iki millet belli bir süre sonra birbirlerine bağımlı hale gelirler. Fakat ticaret milletleri birleştirdiği gibi şahısları birleştirmez. Ticaretle uğraşan ülkelerde, insani eylemlerin ve ahlaki erdemlerin de ticareti yapılır. İnsanın gerektirdiği en ufak şeyler dahi para ile yapılır ve satılır (Montesquieu 2017: 418). Ticaret ruhu, katı bir adalet duygusu da gerektirir. Haydutluğu ve salt kendi menfaatlerini engelleyen adalet duygusu ticaretle birlikte ortaya çıkar.

Tek kişilik yönetimlerde ticaret genelde lüks üzerine inşa edilmiştir. Bu tür yönetimlerde ticaretin asıl amacı, milletin kibrini ve hazlarını okşayacak şeylerin tedarikidir. Çok kişilik yönetimlerde ise, ticaret genelde ekonomi üzerine inşa edilmiştir (Montesquieu 2017: 420). Ayrıca prensler ticaretle uğraşmamalıdır. Zira prensler fakirlerin yapabileceği mesleği yaptığında fakirlerin geçinebilecek uğraş bulması zorlaşır. Monarşilerde asillerin ticaretle uğraşması yönetimin ruhuna terstir, monarşinin zayıflamasının başlıca sebeplerinden biri olabilir. Soyluların ticaretle uğraşması soyluları yok etmek anlamı taşır. Tüccarlar soylu olmasa da asalet sahibi olabilirler. Tüccarların bu umutla ticaret yapması mutluluklarını artıracak ve mesleklerini daha iyi yapmalarına yardımcı olacaktır. Mesleğini en mükemmel

şekilde icra eden kişi başka bir mesleğe geçme umuduna sahip olan kişidir (Montesquieu 2017: 432).

Ticaretin genişliği arttığı zaman ülkede tüketim artar, sanat dalları gelişir, istihdam artar ve güç kazanma yöntemleri artar. Fakat ticarete kaybeden ülkeler hiç bir şeye ihtiyacı olmayan milletlere sahip değildir, aksine her şeye ihtiyacı olan milletlerdir. Kimseyle ticaret yapmayan milletler kendi kendine yeten milletler değil, hiç bir şeye sahip olmayan milletlerdir (Montesquieu 2017: 435). Ticaretin sonucu zenginlik, zenginliğin sonucu lüks, lükün sonu sanat dallarının mükemmelleşmesidir (Montesquieu 2017: 441). Bu sebeple, yasalar ticarete mümkün olan tüm olanakları sağlamalıdır (Göze 2016: 205).

Bir ticaret başka bir ticarete yol açar, ticaretin ölçüğü gittikçe büyür. Böylece kazanma isteği de sürekli artar. Tüccarların sahip olduklarını ve kazanacaklarını kendi mülkiyetinde tutabileceğine dair inancı artarsa, elindekini riske atma ihtimali yükselir. Bu yüzden, cumhuriyetler monarşi yönetimlerine kıyasla ticaret için daha elverişli bir konuma sahiptir. Despotizmin hüküm sürdüğü yönetimlerde halk esaret altında olduğu için genelde elde olanın muhafazası daha çok tercih edilir. Özgür halklar ise her zaman muhafaza etmekten ziyade elde etmek için çalışır (Montesquieu 2017: 421). Montesquieu'da ticaret, egemen devletler dünyasına ve kapalı siyasi topluluklara karşı, ulus ötesi türden olan yasalara ve sözleşmelere ihtiyaç duyan barışçıl bir sosyal işbirliği modelini alternatif anlamına gelmektedir (Howse 2006: 708). Montesquieu bir yanıyla, hümanist geleneğin sağladığı entelektüel ortamda gelişen Aydınlanma'nın sosyal felsefesinde varlık gösteren ticaret toplumunun savunusunu yapar. Bu açıdan, artık ticaret toplumunda erdemin davranışa dönüşmesi tehdidi yasa yoluyla aşılmaya çalışılır (Tunçel, Gülenç 2014: 280). Montesquieu'nun, Aydınlanma'nın ilerleme kavramının da etkisiyle, dünyaya hâkim olacak endüstriyel bir Avrupa'nın yükselişini tahmin etmesi ve bunu adeta bir kehanet gibi satır aralarında söylemiştir (Durukan 2010: 39). Bu yüzden Montesquieu, ticaret hakkında sahip olduğu olumlu düşünceleri ardı ardına sıralamaktan kaçınmaz.

3.5.3. Din

Din konusunu ele alırken öncelikli olarak kendisinin bir teolog değil siyasetçi olduğunu hatırlatan Montesquieu, asıl amacının dini menfaatler ile siyasi menfaatleri birleştirmek olduğunu dile getirir (Montesquieu 2017: 565). Montesquieu, mevcut dinleri uygar yaşama getirdikleri iyiliklerle orantılı olarak ele alacağını söylerken sahip olduğu inceleme yöntemini din konusunda da uygulayacağını gösterir. Din, yasaları şekillendiren manevi etkenlerden biridir ve böylece din, yasaların özelliğini belirleyen değişkenlerden biri olarak görülür (Zabcı 2012b: 564). Ona göre, kanunların yetersiz kaldığı durumlarda din siyasi devlete destek olabilir. Eğer devlet iç savaşlarla sürekli sarsılıyorsa devletin bir kısmının huzur içinde yaşaması için din önemli katkı sağlar. Din, devletin ayakta kalabilmesi için gerekli olan işleri tavsiye eder ve devlette barışın tesisi için çalışır (Montesquieu 2017: 578). O, dinin topluma gerekli ve yararlı olduğunu ileri sürer (Althusser 2005: 25). Din, toplumsal bir güç olmalıdır, toplum kanunlarının gücüyle uyuşmalıdır. Din, siyasal bir mekanizmadır; kanunların yetmediği yerde başlamalı ve kanun eksikliğini tamamlamalıdır (Hançerlioğlu 2016: 237).

Montesquieu'ya göre, akla hitap etsin diye yapılan insan yasalarının emir vermesi gerekir. Kalbe hitap etsin diye yapılan din ise az sayıda emir çok sayıda da öğüt vermelidir. Din, iyi olan için değil de en iyi ve mükemmel olan için kurallar koyduğunda bu kuralların kanun değil öğüt olması daha makuldür. Zira bu tür kurallar kanun olarak verildiğinde kuralın yerine getirilebilmesi için birçok destekleyici kanuna da ihtiyaç doğar. Bu durum hem toplumu hem de kanun koyucuyu yorar (Montesquieu 2017: 571). Tanrı anlayışında deizmden etkilenen Montesquieu, tanrının tüm insanlara özgür bir irade bahsettiğine inanır. Tanrının fiziki dünyayı yarattığını ve inayetini kullarının üzerinden eksik etmediğini belirtir ve Tanrı konusunda başka dogmalara görüşlerinde yer vermez. Ateizme şiddetle karşı çıkar ve Tanrısız bir evreni kabul etmez. Tanrı ile ilgili dogma düşüncelere yer vermek yerine din konusunda sosyolojik ve politik tutum sergiler (Cevizci 2017: 221). Dinlerin hâkim bir konuma geldiği devletlerde hoşgörünün tesis edilmesi için din tek başına yeterli olamaz. Hoşgörüyü sağlayacak tek güç siyasal otoritedir. Çok dinli toplumlarda bütün dinlere eşit mesafede yaklaşan siyasal otorite, inanç özgürlüğünün yaşanabilmesinin tek şartıdır (Zabcı 2012b: 565). Fakat Montesquieu,

esasinda devlette tek bir dinin olmasini tercih eder. Ona g6re; dini seven bir prens, onu sakinleştiren sese boyun eğen bir aslandır. Dinden nefret eden bir prens, zincirini ısırarak vahşi bir hayvan gibidir. Dinsiz bir prens ise yalnızca parçalandığında ve yuttuğunda 6zg6r olduğu kanısına kapılan korkunç bir hayvandır (Montesquieu 2017: 567).

Montesquieu, dine karşı eleştirel tavır terk edilip ılımlı bir tavrın benimsenmesi gerektiğini d6ř6n6r. Bu bağlamda din ile devlet arasındaki ilişkinin uyumlu bir biçimde ilerletilmesinden yana tavır sergiler. İktidar ile dinin i içe geçtiği y6netimlerin 6k6ř içerisine geçmesi kaılmazdır. Din ile devlet arasındaki işbirliği çıkarların birleştiği tek bir amaca hizmet etmelidir. Dini yasalar ile pozitif yasalar birbirini destekler eksik kaldıkları noktalarda birbirlerini tamamlayacak 6zelliğe sahiptir. Fakat pozitif ve dini yasalar birbirlerinden kesinlikle ayrı olmalı, iktidar alanları i içe girmemelidir (Zabcı 2012b: 565). B6ylelikle Montesquieu'da din anlayışı, kişisel bir inanç olmaktan çıkararak bu d6nyadaki yaşamı biçimlendiren bir 6ęreti haline gelir (Cevizci 2017: 224). Başka bir deyişle, din toplumsal d6zeni sağlayan araçlardan birisidir.

Din ve siyaset ilişkileri 6zerine g6r6şlerinin yanında Montesquieu, kendi dini Hıristiyanlık s6z konusu olduğunda 6znel d6ř6ncelerini açıklamaktan kaçınmamıştır. Ona g6re; insanlara birbirlerini sevmeyi emreden Hıristiyanlık, b6t6n halkların en iyi kanunlara sahip olmasını ister. Hıristiyanlık, mutlak despotizmden uzaktır. Prens uyuklarını cezalandırırken prensin despotik şiddetine yumuşak kalpliliği 6ę6t veren Hıristiyanlık engel olur (Montesquieu 2017: 567). Ona g6re Hıristiyanlık mezhepleri b6l6nd6ę6nde kuzey haklarının Protestanlığı benimsemesi, g6ney halklarının ise Katolikliğe sadık kalmasının sebebi iklim fakt6r6 ile açıklanır. G6ney halklarında olmayan bağımsızlık ve 6zg6rl6k anlayışına kuzey halklarının sahip olması lidere sahip olmayan ve bağımsızlık ruhunu taşıyan Protestanlık mezhebinin benimsenmesine neden olmuştur (Montesquieu 2017: 570).

Dinleri sahte ve gerçek dinler olarak ikiye ayıran Montesquieu, bu ayrımı Tanrının g6ndermiş olması şartına g6re yapar. Sahte dinleri Tanrının g6ndermediği dinler olarak tanımlayan Montesquieu için, sahte dinlerin yaşandığı yerlerdeki insanları talihsiz sayılabilir. Ancak din, sahte olsa bile insanların d6r6stl6k adına

sahip olabilecekleri en iyi güvencedir (Montesquieu 2017: 572). Nitekim en sahte dogmalar bile toplumların ilkeleriyle bağdaştığında faydalı sonuçlar doğurabilir. Montesquieu, farklı din ve kültürlerle katı bir bakış açısına sahip değildir. Kendine özgü sınırları olmakla birlikte, başka din ve kültürlerle karşı belli bir saygıya da sahiptir. Tek tanrılı dinlerin ortak kökenine atıfta bulunarak, İslamiyet'e inanç sistemleri hiyerarşisinde Hıristiyanlık ve Yahudilik ile birlikte yer verir (Durukan 2010: 36-37).

Montesquieu'ya göre, her vatandaşın kendi eviyle ilgili sorunların çözümünüyle ilgilendiği ve bakımını üstlendiği gibi tapınlardan sorumlu olması gereken din adamlarının varlığı normaldir. Hatta din adamları olmayan dinler genellikle barbardır. Tanrılara tapınma sürekli hale geldiğinden çoğu halkta din adamları ayrı bir sınıf haline gelmiştir (Montesquieu 2017: 594). Ona göre, ruhban sınıfı yok olmayacak bir sınıftır. Ruhban sınıfı çoğalmaması gereken bir ailedir, bu sebeple onların malları kısıtlanabilir. Dinlerin sahip olduğu inanç sistemleriyle birlikte Montesquieu, ibadetle ilgili kurallarda da çok ayrıntıya girilmemesi gerektiğini düşünür. Ona göre, din hususunda en önemli konulardan birisi nefsi köreltebilmektir (Montesquieu 2017: 587). Bu durum Montesquieu'nun dini kural koyan değil öğüt veren olarak tanımlamasıyla ve dini toplumların ahlakı için gerekli görmesiyle açıklanabilir. Nitekim insanların nefsinin köreltmesi, onun çerçevesini çizdiği ahlak anlayışı ile aynı doğrultudadır.

Montesquieu için önemli olan dinin hakkı olup olmasından ziyade dini insanların ahlak kurallarını yumuşatma zorunluluğudur (Montesquieu 2017: 569). Ayrıca din kanunları, ahlaksızlık haricinde hiçbir şeyi küçümsemeli ve insanlar arasında sevgi ve merhamet duygularını teşvik etmelidir (Montesquieu 2017: 583). İnsanın kendisini dine bağlayabilmesi için dinin temiz ahlaka sahip olması gerekir.

Montesquieu, eskilerdeki felsefe okullarının birer din olarak ele alınabileceğini düşünür. Ona göre, bunların içerisinde iyi insanlar yetiştirmeye en uygun felsefe okulu Stoacılıktır (Montesquieu 572: 572). Stoacılar için tüm doğa incelemesinin amacı ahlak için bir hazırlık olmasıyla birlikte, ahlak incelemelerinin amacı da insan için mutluluk sağlamaktır. Mutluluk, ancak insanın akli faaliyetinde veya erdemde aranması ve bulunması gereken şeydir. Başka bir deyişle, en yüksek

iyi sadece erdemdir ve mutluluk da sadece erdemli bir hayattan ibarettir (Arslan 2008: 399). Montesquieu'ya göre, onlar hazları ve acıyı küçümseyip yalnızca içerisinde gerçek yücelik olan şeyleri kutsamışlardır. Tek düşünceleri insanların mutluluğu için çalışmak olan stoacılar, mükâfatlarını kendi içlerinde bularak topluma yük teşkil etmezler. Toplum için doğan Stoacıların hepsi kaderlerinin toplum için çalışmak olduğuna inanıyordu (Montesquieu 2017: 573). Bu sebeple Montesquieu, onları toplumun düzeni için gerekli olan davranışlarına sahip kişiler olarak nitelendirir ve Stoacılığı toplumun düzenini sağlamaya yarayan bir çeşit din olarak ele alır.

Montesquieu, din ve ahlakın tarihi yargılamasını reddeder; çünkü din ve ahlak, verili toplumların kendi biçimlerini ve doğalarını yöneten iç öğelerden başka bir şey değildir (Althusser 2005: 24). Ahlak ve davranış kuralları kanunlar aracılığı ile değiştirmemelidir. Çünkü kanunlar yolu ile değiştirmek zorbalık olarak anlaşılabilir. Bu kurallar, yerini alabilecek başka kurallarla değiştirilmelidir. Kanunla getirilen şeyler kanunla değiştirilmeli, davranış kuralları ile gelen şeyler de yine davranış kuralları ile değiştirilmelidir (Montesquieu 2017: 392). Despotizmin hüküm sürdüğü devletlerde ahlak ve davranış kuralları asla değiştirilmemelidir. Bu devletlerde en temel kural bu kurallar olduğu için değiştirilmesi durumunda derhal ihtilal çıkar (Montesquieu 2017: 390).

Montesquieu'ya göre; Romalılar yalnızca savaş becerileri sayesinde değil, ihtiyat, akıl, azim ve kararlılık, şan şeref ve vatan sevgileri ile bütün millet ve kavimlere egemen olmak üstünlüğüne ulaşmışlardır. İmparatorlar döneminde bu değerler kaybolmaya başlayınca, Romalılarda, hükümdarların zayıflık ve yolsuzluklarına rağmen, elde edilmiş bütün ülkelerin korunması ona bağlı bulunan ancak savaş becerisi aldı. Fakat ahlaki çöküş bizzat askeri milise kadar uzanınca Romalılar bütün kavimlerin saldırı hedefi oldu (Montesquieu 2001: 161). Kısacası devletler için ahlakın önemini vurgulayan Montesquieu'ya göre bir devlette ahlakın bozulması o devletin çöküşünün temel sebebidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MONTESQUIEU'NUN TÜRK SİYASAL YAPISINA VE DÜŞÜNÇESİNE ETKİSİ

Bu bölümde, Osmanlı'nın son döneminde Tanzimat ile başlayan modernleşme hareketlerine, Cumhuriyet dönemine, dönemin aydınlarına ve siyasilerine düşünsel bağlamda kaynaklık eden Fransız Aydınlanması'nın Türk siyasal yapısına ve düşüncesine etkileri, Montesquieu'nun görüşleri bağlamında belirlenmeye çalışılacaktır. Montesquieu'nun Türk siyasal yapısına ve düşüncesine etkileri sosyolojik düşünce, cumhuriyet, laiklik ve kuvvetler ayrılığı başlıkları altında değerlendirilecektir.

4.1. Sosyolojik Düşünce

Osmanlı'nın son dönem siyasi hayatında Batı'ya yönelmenin dönüm noktası olarak görülen Tanzimat; fikir hareketleri ve siyasi gelişmeler bakımından dikkat çeken bir başlangıçtır. Tanzimat, doğrudan Fransız Aydınlanma düşüncesinin devam eden şekli olarak kendisini gösterir (Tütengil 1977: 86). Ayrıca Fransız Aydınlanması'nın düşünsel zeminini sağlayarak öncülü olduğu Fransız Devrimi de, sadece Avrupa'yla sınırlı kalmayıp Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'ni içine alacak genişlikte, etkisi iki asır süren bir dizi politik değişime, felsefi ve entelektüel tartışmaya neden olmuştur (Kurşunoğlu 2017: 50). Osmanlı'nın son dönemleri ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasındaki değişim ve dönüşümlere, Montesquieu'nun öncelikle sosyolojik düşünce dünyasında etkileri olmuştur. Sosyolojik düşünce dünyasındaki etki daha sonra Türk siyasal yapısına şekil verecek olmasından dolayı öncelik teşkil eder.

Osmanlı'nın modernleşmesinde Fransız Aydınlanması'nın önemli rolü olmasının sebeplerinden birisi olarak, Osmanlı ile Fransa'nın kültürel ilişkilerinin artması gösterilebilir. Fransa'ya görevli olarak gidenlerin oraya hayranlık duyması ve bunu yazılarında dile getirmesi, Fransa'dan gelen öğretmen, uzman gibi görevlilerin Osmanlı topraklarında bulunması, Türk ve Fransız dillerindeki karşılıklı çeviriler halihazırda Osmanlı düşünürlerinin Fransızlara olan ilgisinin temel sebeplerindendir

(Akıncı 1973: 77). Bu bağlamda Osmanlı'nın son dönemlerinde etkisini göstermeye başlayan Fransız Aydınlanma düşüncesi, çeviri sorunu gibi teknik sıkıntıları zaman içerisinde aştıkça daha etkili ve yoğun bir şekilde etkisini hissettirmiştir. Fransız Aydınlanması'nın Osmanlı'nın entelektüel düşünce dünyasına giriş aşamasında karşılaştığı zorluk olarak çeviri sorununu vurgulayan Berkes'e göre (2002: 266); Tanzimat dönemi genç kuşak aydınlarının Montesquieu ve diğer Fransız Aydınlanma düşünürlerinin eserlerini çevirdikleri söylenir fakat bu çevirilerin birçoğu günümüzde mevcut değildir. Muhtemel olarak çeviri işlerine girişilmiş fakat tamamlanamamıştır, birçoğu tamamlanmış olsa dahi anlaşılır olmamış ya da yayımlanamamıştır. Çünkü Batı kavramlarını anlatmak için kullanılan sözcükler, geleneksel anlamdan sıyrılmadıkça o kavramların çağdaş anlamlarını vermezler, geleneksel anlamlarını verirler.

Montesquieu'nun Türk düşünce hayatında etkili olması düşünürlerin Fransız Aydınlanması'ndan etkilenmesiyle başlar. Tanzimat döneminin önemli düşünürlerinden olan ve Aydınlanma görüşünü temsil eden Şinasi, Avrupa'nın mucizesini temsil eden şeylerin akıl ve kanun olduğuna inanır. Onun bu düşüncelerinde Fransız Devrimi'ne önderlik eden düşünürlerin etkisi bulunur. Batı medeniyetine yönelmenin getirmiş olduğu zorunluluk devlet ile birey arasındaki karşılıklı hak ve görev ilişkileridir (Ülken 2017: 74). Bu ilişkiler, ondaki Montesquieu etkisinin göstergesidir (Tanpınar 2014: 229). Şinasi'nin beyitlerine bakıldığında:

Mugaalib oldu tabii tabayi- zi-ruh

Kavi zafî eder kahr ü cebir ile teshir

(Canlılar yaratılışları gereği birbirlerine üstün gelmeye çalışırlar. Güçlü zayıfı zorla hükmü altına alır)

Bu cebri men için akl-ı beşer kodu kanun

Ki ettiler ana hükmünce adl ü hak ta'bir

(Bu zorlamayı engellemek için insan akli kanun koydu ki taşıdığı hükme bakarak ona hak ve adalet adını verdi)

Bir utk-ı namedir insana senin kanunun

Bildirir haddini Sultan'a senin kanunun

(Senin kanunun insan için bir özgürlük belgesidir. Senin kanunun sultana bile haddini bildirir)

Hakk u insaf ile kan etmeden ettin kanun

Oldu batıl işi cellad-ı leimin battal

(Hak ve insaf ile kan dökmeden kanun yaptın. Alçak celladın yanlış işi değerini kaybetti) (Yılmaz 2013: 177-178) kanunlar ve özgürlükler temelinde iktidar karşısında birey haklarını güvence altına alan Montesquieu'nun düşünceleri ile paralellik göze çarpmaktadır. Ayrıca Tanzimat'a kadar var olan sistemde yöneticilerin zayıf olan halkı ezdiğini ve bunu sorun olarak gören Şinasi'nin buna bir çözüm olarak kanunlar aracılığıyla bireyin haklarının korunması gerektiğini dile getirdiği söylenebilir.

Kaplan'a göre (1976: 238); Şinasi'nin "Ey ahali fazlın reis-i cumhuru" mısrası ondaki Montesquieu etkisini belirtmek için önemlidir. Çünkü Montesquieu demokrasinin ancak fazilet sayesinde mümkün olduğunu öne sürer ve "reis-i cumhur" faziletli vatandaşlar arasından seçilir. Şinasi'nin bu mısraları da Montesquieu'nun fikirlerini hatırlatmaktadır. Nitekim Montesquieu'nun yönetim biçimleri sınıflandırmasındaki demokrasi anlayışında yöneticilerin erdemli insanlar arasından seçilmesi gerektiğini dile getirir. Bu noktada, Şinasi'nin vurguladığı fazilet ile Montesquieu'nun belirttiği erdem aynı anlama geldiğini belirtmek gerekir.

Yeni söylemini bir bütün olarak ithal eden düşünür olan Şinasi, Osmanlı'ya yönelik eleştiriye ek olarak düşüncenin kaynağı temel kavramlarda ve bundan yola çıkarak düşünce dizisinde bir yenilik getirir. Ansiklopedizm adı verilebilecek Batı'nın bilgilerini sistematik olarak aktarma çabasında bulunur. Ayrıca Batı'daki "societe" kavramına karşılık olarak toplumun kendi başına bir nesne olduğunu devlet çerçevesi dışında algılanabilir bir kurum olduğunu vurgular. Osmanlı'da geleneksel imge olarak kavramlaştırılan "teb'a" yerine bireylerin teb'a olmanın dışında kolektif bir yapı gösterdiklerini belirtir (Mardin 2009: 44). Şinasi'nin Montesquieu'nun yönteminin temelini oluşturan topluma atfettiği önemden ve toplumu devletlerin temel belirleyici unsuru olarak görüp onu vurgulamasından etkilendiği görülmektedir.

Şinasi kendisinden sonraki dönemlerde ortaya çıkan düşünsel hareketlerde etkisini hissettirir. Ondan sonra gelen düşünce hareketlerinden birisi olarak nitelenebilecek Jön Türklerin zamanlarındaki genel kurumsal gelişmelerde, eğitim kurumlarında ve hayal etme güçleri seviyesinde tabiattan ve eşyadan gelen vurgular göze çarpar. Böylece Şinasi’de görülen vurgular yeni çevrelerde gelişir (Mardin 2009: 52). Şinasi’nin görüşlerinin Jön Türkleri de etkilemesi ve onlar tarafından geliştirilip benimsenmesi, Şinasi’den sonraki düşünürlerde Montesquieu’nun etkilerini arama gerekliliğini ortaya koyar.

Şinasi’den sonra ortaya çıkan düşünce hareketlerinden Tanzimat döneminin ilk muhalifi birinci Jön Türk hareketi “Yeni” veya “Genç Osmanlılar Cemiyeti”dir (Tunaya 2004: 56). Fikri cesarete sahip Genç Osmanlılar, meşrutiyet fikrinin canlı bir içerik kazanmasını sebep olmuşlardır. Genç Osmanlılar, Barı’nın Aydınlanma dönemi felsefesinin Osmanlı’daki tatbikçileri olmuşlardır. Osmanlı siyasi terminolojisinde “vatan”, “millet” terimlerinin gerçek bir anlam kazanmasında etkili olmuşlardır (Tunaya 2004: 58-59). Genç Osmanlıların temsilcilerinden olan Namık Kemal’in genç yaşta Montesquieu’nun *Romalılar Yükselişi ve Düşüşü* eserini çeviriye başlaması dönemin kitabetine hâkimiyetini ve umumi bir üsluba hâkim olmaya başladığını gösterir. Oadaki 18. yüzyıl Fransız düşünürlerinin etkisi daima görülür (Tanpınar 2014: 426). Namık Kemal, yalnızca Montesquieu’yu okuyup ondan çeviriler yapmakla kalmaz, “Hürriyet” ve “İbret” gazetelerinde Montesquieu’nun fikirlerine de değinir. “Hürriyet”teki yazılarında kuvvetler ayrılığı üzerinde durduğu gibi, “İbret”teki yazılarında Montesquieu’nun kanun tanımı üzerinde durur (Tütengil 1977: 88).

Mardin’e göre (2017: 341); genel olarak Namık Kemal, Montesquieu’nun fikirlerinde ilk bakışta görünen ortak zeminde çok daha fazlasını bulabilirdi, çünkü Montesquieu İslam medeniyetine de yansımış bulunan antik felsefi kavramları görünmez bağlarıyla kuşatılmıştır. Montesquieu’da toplum tipleri doğal türlere ilişkin antik türlerden kaynaklanmıştır. Her bir toplum tipi bir iç yapıya, bir iç ilkeye sahiptir.

Genç Osmanlılar’ın fikirlerini etkileyen kaynaklardan birisi de Montesquieu’nun hukuk felsefesidir (Lewis 2013: 235). Yine Mardin’e göre (2017:

348); Namık Kemal, Montesquieu'nun "hukuk şeylerin doğasından hâsıl olan ilişkilerin toplamı" olduğu ifadesini kabul etmektedir. Namık Kemal' göre hukukun dini temeli, sadece iyinin ve kötünün değişmez ölçüsü sorununu çözmemekte, ek olarak pratik avantajları da bulunmaktadır. Allah, Kur'an'ı emrettiği için her vatandaş, Kur'an'da somutlaşan genel ilkeleri bilmek durumundadır. Kanunlar bu genel ilkelere göre kabul edildiği takdirde, insanlar kendiliğinden ülkenin kanunları hakkında yeterli bilgiye sahip olacaktır. Lewis'e göre (2013: 197); Namık Kemal Montesquieu'nun fikirlerini Şeriat'ın ilkeleriyle uyumlu hale getirmeye çalışır. Namık Kemal'e göre Şeriat'ın hikmetli ve adil kuralları ile Montesquieu'nun bahsettiği doğal hukuk arasında bir fark yoktur ve bundan dolayı hukukun kaynağı olan eşyanın tabiatıyla tasavvufi bir tanrı kavramı arasında bir özdeşlik kurabilir.

Dünyada İslam'dan başka, ahlak sorumluluklarını hukuksal yükümlülükleri haline getiren bir din olmadığına inanan Namık Kemal, bin yıllık tarihsel gelişimin ürünü olan fıkıhın, teknik mükemmellik düzeyine ulaştığını düşünür. Fıkıh, aceleyle aşırılan kanunlardan ölçülemeyecek kadar üstündür (Berkes 2002: 298). Buradan anlaşılacağı üzere, Namık Kemal'in Montesquieu'nun fikirlerinin Müslümanların ihtiyaçlarına göre yorumlandığı görülmektedir.

Mardin'e göre (2017: 390); her bir milletin kendine mahsus âdeti ve bireylerin bu âdete uygun yaşamları olduğunu vurgulayan Ziya Paşa, bir toplumun ruhu olduğunu belirtmektedir. Toplumun ruhu kavramı, Montesquieu'nun devlete ve topluma hayat veren bir genel ruh vurgusuna paralellik gösterir. Tanpınar'a göre (2017: 320); Ziya Paşa'nın insan davranışlarına ve adetlerin değişikliğine dair görüşlerinde de Montesquieu'nun etkisi gözlemlenmektedir.

Tanzimat ve sonrası döneminin düşünürleri Montesquieu'nun görüşlerini tek bir kapsamda ele almamış, bütün düşüncelerini detaylı olarak irdelemişlerdir. Farklı düşünürler onun farklı görüşlerini anlamaya çalışmış ve benimsemiştir. Bu düşünürlerden birisi olan Ahmet Şuayip, devletlerin kurulmasında en önemli olan unsur iklimler olarak görmektedir. Ona göre, devletlerin yönetim şekilleri iklimlere göre değişmektedir. Bu noktada İbni Haldun'dan da faydalanan Ahmet Şuayip Montesquieu'nun etkisinde olduğunu göstermektedir (Ülken 2017: 222). Fakat

Montesquieu'nun iklimler hakkındaki düşüncelerinin Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde ciddi bir takipçi bulduğu ve önemli bir etki yaptığı söylenemez.

Montesquieu'nun görüşlerinden etkilenen bir düşünürlerinden birisi olan ve yeni tarih usullerinin Montesquieu'nun eserleriyle başladığına inanan Celal Nuri (Tütengil 1977: 90), Birinci Dünya Savaşı sırasında çıkardığı Edebiyat-ı Umumiye'yi Mecmuası'da Türkler için Rönesans döneminin açıldığını, kapitülasyonların kaldırdığını ve fikri ilerlemenin başladığını dile getirir. Kendisine rehber olarak gördüğü Montesquieu'yu yaşadığı çağdan üstün bir düşünür olarak görür. Celal Nuri, Montesquieu'nun "konmuş" denilen kanunların aslında konmuş olmayıp kanun kurucuları sevk eden tabiat kanunlarını olduğunu, cemiyetin de bu kanunlara tabi olduğunu söylerken devrini aştığını düşünür. Bu kanunlar, coğrafi faktörlerden ruhi faktörlere kadar bütün tabii şartlara bağlıdır ve dolayısıyla milletler kendi seviyelerine uygun bir hükümet şekline sahip olurlar (Ülken 2017: 596).

Montesquieu'nun Türk siyasal düşüncesini temsil eden düşünürler üzerinde derin bir etkisinin olduğu söylenemez. Montesquieu'nun tespit ettiği doğu despotizminin kaynağı olarak devletle birey arasına giren yapıların eksikliği Osmanlı'da belirttiği kadar kesin değildir. Çünkü cemaat yapısı, kişi ile devlet arasına giren yapı olduğu oranda bir yarı-medeni toplum meydana getirir. Fakat bireyin bir yandan da devletin, öte yandan toplumun geleneklerine göre sosyalleşmesi bunların ikisinde de otoriter, kapsamında hem sıkı hem rahat olması; özerk kuvvet yapıları olmayışı medeni toplumun özerk yapıları üzerinde kurulmuş bir uygarlığa Osmanlı toplumu karşısında yıkıcı bir etkinlik verir. Bu unsur Tanzimat düşünürlerinin sıkıntısına, yüzeyselliğine ve Batı uygarlığını Paris modası olarak yorumlamalarına ışık tutar (Mardin 2018: 42). Bu bağlamda Montesquieu'nun Türk düşünürleri üzerindeki etkisinin onun Osmanlı hakkındaki görüşlerinden dolayı yüzeysel kaldığı söylenebilir.

Montesquieu'nun Tanzimat döneminden Cumhuriyet dönemine kadar olan sürede Osmanlı Türk düşünürlerinin düşünce dünyalarında etkileri olmuştur. Bu dönemin düşünürleri kendi sorunlarına çözüm aramak için batıdan birçok düşünürü okumuş ve birçok düşünürün fikirlerini incelemişlerdir. Bu düşünürlerden birisi olarak Montesquieu da Türk siyasal yapısına ve düşüncesine yön verebilecek

konumda olan dönemin Osmanlı düşünürleri tarafından benimsenmiştir. Sosyolojik düşünce dünyasında ortaya çıkan Montesquieu etkilerini değerlendirdikten sonra bu etkilerin pratikteki yansımalarını belirtmek için Türk siyasal yapısının önemli aşamalarından olan Cumhuriyet’i incelemek gerekir.

4.2. Cumhuriyet

Tanzimat ile birlikte uygulanmaya konan hukuksal eşitlik, 1876 yılında kabul edilen anayasalı bir düzene geçişle, siyasal alana da yansıtılmak istenmiştir. Kısa süreli de olsa bu dönemin yaşanması rejimin gelişmesi açısından önem arz etmektedir. 1908’de yeniden yürürlüğe giren anayasalı dönemdeki siyasal ve düşünsel alandaki gelişmeler ise Cumhuriyet döneminde hazırlanmasında büyük ölçüde etkili olmuştur (Albayrak 1998: 98). Bu bağlamda, Tanzimat düşüncesinin arka planında düşünsel kaynak konumundaki Fransız Aydınlanması’nın Cumhuriyet’e dolaylı olarak etkisi bulunmuştur.

Cumhuriyet halkın hükümetidir. Böyle bir hükümette idare edenler, kamunun menfaatini daima göz önünde bulundurmamak ve kendi menfaatlerinin de halk menfaatiyle beraber olduğunu unutmamak zorundadırlar. Cumhuriyet, en büyüğünden en küçüğüne kadar devlet hizmetlerinin hepsinde veraset usulünü mutlak surette reddeder ve bu usul yerine seçim ve tayin usulünü koyar (Eroğlu 1989: 2). Kısaca “halkın yönetim” biçiminde tanımlanan Cumhuriyet yönetiminde, halkın üstünde hiçbir otorite veya yetkili makam tanınmamakta, devlet gücü doğrudan doğruya halkı oluşturan bireylerin elinde bulundurmaktadır. Halk kendini yönetecekleri istediği gibi seçebilir, arzu ettiği yönlerde bunlara yetki ve yön verebilir, kendini temsil etmek üzere seçtiği yöneticileri her zaman denetleyebilir. Yönetimle ilgili her türlü yetkinin ve işlemin kaynağı halktır (Çeçen 2003: 16). Türk siyasal yapısında Cumhuriyet, önceki dönemin monarşik geleneksel yapısından bir kopuşu ifade eden, egemenliğin bir ailenin değil milletin hakkı olduğunu savunan bir yönetim anlayışıdır. Cumhuriyet, bu anlamdan daha aşkın bir şekilde, modernleşmenin bizzat kendisini de ifade etmektedir (Çetin 2007: 141). Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde Osmanlı’nın son yıllarını ile Cumhuriyet’e geçiş dönemini tanımlamak için kullanılan Türk modernleşmesi döneminde, modernleşme hareketi toplumsal ve ekonomik koşulların dayatması sonucu, bir iç tepkiden ibaret

ortaya çıkmamış, asker-sivil bir elitin batılılaşma iradesinin sonucu olarak, tepeden belirmiştir. Doğal olarak bu durumun bireye dayanması söz konusu olmamıştır. Bu hareketin düşünsel fermentasyonu da yüzlerce yıla dayanma, yüzlerce yılın içinde yoğrulmuş olma olanağından yoksun olduğu için yapay kopuş noktaları oluşturulmak zorunda kalınmıştır. Bunlardan en önemlisi ve en dramatik olanı, Cumhuriyet'e bir "eski rejim" yaratma çabası sonucu oluşturulan, Osmanlı yeni Türk Devleti zıtlığı olmuştur (Kılıçbay 2016: 221). "Eski rejim" ifadesi, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması'nda dönemin mutlak monarşisini tanımlamak için "ancien regime" olarak düşünürler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Monarşinin eleştirilmesini ve yeni bir yönetim düzeni getirmeyi amaçlayan bu yöntem, Fransız Aydınlanması'nda halk tarafından ortaya atılmışken, Türk modernleşmesinde ise yönetim düzeyinden ortaya atılmış ve bizzat yeni yönetim biçiminin öncüleri tarafından kullanılmıştır.

Osmanlı'nın Türkiye Cumhuriyeti'ne mirası olarak bıraktığı aşkinci devlet anlayışının padişahdaki ılımlı aşkın devlet geleneğinden sonraki özelliği olarak bürokraside aşkinci devlet anlayışı, Tanzimat döneminde ve Cumhuriyet'e kadar geçen zamanda görülür. Nitekim Jön Türkler "halkın esenliği" kavramını devleti kurtarmanın yanında ikinci bir sorun olarak algılar. Bu yeni bürokratik seçkinlerin ütöpik zihniyet yapısına sahip olmaları, gelecekler tasvir etmelerine ve söz konusu gelecekleri sırf kendileri istedikleri için kolayca inanmalarına yol açmıştır (Heper 2018: 88-89). Dönemin yönetici sınıfında önemli etkisi olan Jön Türkler arasında, sıkı bir biçimde entelektüel bir elit tarafından yönlendirilmeyen bir halkın irrasyonel davranış tarzından duyulan korku derine kök salmıştır. Kemalistler için de aşağıdan ayaklanma değil yukarıdan yönlendirilen düzenli bir dönüşüm idealdir. Monarşi kaldırılmış, ancak yönetici elitin hükmetme ve toprak sahiplerinin toprağı mülk edinme hakkı hiçbir zaman sorgulanmamıştır (Zürcher 2009: 51). Türkiye'de modernleşmenin devletin ve aydın zümrenin devrim hareketi olarak meydana gelmesi, toplumsal ve siyasi gelişimde önemli bir rol oynamıştır. Eğitimden mahrum, mistik zihniyete sahip, gelenekselciliğin hâkim olduğu kitlede modernleşmeye karşı bir direnme kendini göstermiştir (İnalçık 1988: 992). Bu direnme, yukarıdan aşağıya doğru Aydınlanma'nın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Cumhuriyet rejimi, hukuki düzeni doğurmasıyla önceki rejimden farklı bir düzen içerir. Velidedeoğlu'na göre (1974: 186-190); cumhuriyetle birlikte halk ileri

bir zihniyet ve ileri bir nizama kutlar. Bu zihniyet hukuk ve kanun zihniyeti, bu nizam hukuka bağı devlet nizamıdır. Türk toplumsal hayatında önemli değişikliklere sebep olan öncü bir hareket olarak batı kanunlarının kabul edilmesi Türk inkılabının bir parçası olarak görülebilir. Zira her inkılap kendini güçlendirmek için hukuki yaptırımlara ihtiyaç duyar. Fakat bu hukuki düzenlemeler, Cumhuriyet döneminin öncesine, Tanzimat dönemine dayanır. Bu sebeple, bu düzenlemeleri değerlendirmeye Tanzimat dönemindeki hukuki yeniliklerden başlama gerekliliği otaya çıkmaktadır.

Öncelikli olarak Tanzimat döneminde yapılan hukuki yenilikleri ifade eden kavramlar tanımlanmalıdır. Dağınık bir biçimde mevcut olan ve uygulanan hukuk kurallarını bir sistem içinde birleştirmeye kanunlaştırma denir. Bir ülke kanunlaştırma hareketini gerçekleştirmek isterken, çeşitli nedenlerle yeni ihtiyaçları karşılayacak hukuk sistemini iç imkânlarla yaratacak durumda değilse; yabancı bir ülkenin hukuk sistemini, tamamen veya kısmen kabul ederek yürürlüğe koyar. Bu kanunlaştırma yöntemine resepsiyon adı verilir. Resepsiyonla belirli bir ülkenin şartlarına uygun olarak gelişmiş bir hukuki kurum, kavram ya da olgu veya bunların tümü bir başka ülkeye aktarılmaktadır (Bozkurt 2010: 5-6). Resepsiyon kavramının tanımından anlaşılacağı üzere bir ülkedeki geçerli olan kanunun başka bir ülkede de geçerli hale gelmesi Montesquieu'nun ifade ettiği kanun anlayışıyla karşıtlık taşır. Zira Montesquieu'ya göre (2017: 9); her ulusun kendi özel durumlarından çıkardığı kanunların, başka bir ulusa uygun düşmesi ancak çok büyük bir tesadüf olabilir Dolayısıyla resepsiyon kavramının Montesquieu'nun kanun anlayışında yeri olmadığı anlaşılabilir.

Tanzimat dönemindeki hukuk hareketlerini doğuran sebeplerin bir kısmı Osmanlı Devleti'nin sosyal ve iktisadi yapısındaki değişiklerden ve bunlara paralel hukuki düzenleme yapma ihtiyacından, bir kısmı da Batı devletlerindeki ticari ve iktisadi değişikliklerden, Batılı devletlerin kendi hukuklarını empoze etmek için yaptıkları baskılardan kaynaklanmıştır (Aydın 2009: 420). Osmanlı Devleti'ne batı hukukunun girişi Tanzimat Fermanı ile başlamıştır. Fermada yer alan “Yeni kanunlar can, mal, ırz ve namus güvenliği, vergi toplama yöntemlerinin düzeltilmesi, askerlik süresinin sınırlandırılması gibi ilkeler gerçekleştirilecektir” ifadesiyle “yeni kanunlar”ın Osmanlı hukukunda var olmayan yeni ilkeleri dile getirdiği

anlaşılmaktadır (Bozkurt 2010: 48). Yeni kanunların hazırlanmasında İslam ve Batı hukuku yandaşları karşı karşıya gelmiştir. Medeni hukuk alanında şer'i hukukun devam etmesine karar verilirken, uluslararası ilişkilerin gereği olarak ticaret hukuku alanında ve kamu hukuku alanında Batı'dan etkilenilmiştir. Bazı kanunlar, yabancı kanunlar dikkate alınmadan, ama yeni bir sistemle, şeriatın bir parçası olarak kanunlaştırılırken, bir kısım kanunların hazırlanmasında yabancı kanunlar, özellikle Fransız kanunları esas ve model olarak alınmıştır (Bozkurt 2010: 51). Bu dönemde yapılan kanunlaştırma hareketlerinde Ceza Kanunları, Arazi Kanunnamesi, Mecelle-i Ahkam-ı Adliye ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi uygulanmakta olan hukuki esasların yeni bir kanun tekniği ile bir araya getirilmesi suretiyle hazırlanmıştır. Avrupa'dan kısmen değiştirilerek veya değiştirilmeksizin alınan kanunlar ise Batı menşeli kanunların ilki ve Fransız Ticaret Kanunu esas alınarak hazırlanan Ticaret Kanunnamesi(1850), önemli bir kısmı Fransa Ceza Hukuku'ndan alınan Ceza Kanunnamesi(1958), büyük ölçüde Fransız kanunundan istifade ile hazırlanan Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi(1861), Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi(1863), Usul-i Muhamemat-ı Cezaiyye Kanunu(1879) ve Usul-ı Muhakemat-ı Hukukiyye Kanunu(1879)'dur (Aydın 2009: 429).

Tanzimat'ın, kanunlaştırma ve resepsiyon hareketleri hukuk alanında bekleneni verememiştir. Yeni kanunlar toplumu büyük ölçüde etkileyemediği gibi, dış baskıları da engelleyememiştir. Yeni ve eski yasalar ve bunların uygulayıcıları arasındaki kaçınılmaz ikilik sürmüştür. Osmanlılar şekil olarak aldıkları Batı kanunlarını İslami devlet yapısı içinde Avrupai ruhla uygulayamamışlardır (Bozkurt 2010. 217). Sonuç olarak Tanzimat sonrası Osmanlı hukuku bir taraftan yerli diğer taraftan Batı'dan alınma birbiriyle uyumsuz birçok düzenlemelere ve kanunlaştırmalara konu olmuştur (Aydın 2009. 433). Tanzimat Fermanı'ndan sonraki dönemde hukuki bakımdan kanunlar Batı Avrupa'dan ve toplanma yoluyla İslam hukukundan alınmalara Cumhuriyet'e kadar sürmüştür. Bu dönemin göze çarpan önemli özelliği, Batı ile Doğu'nun, Avrupa hukuku ile Asya hukukunun, Osmanlı'daki egemenlik mücadelesi olarak görülür. Bu savaş Cumhuriyetle sona ermiş ve yenilik yandaşları kesin olarak üstün gelmiştir (Üçok 1972: 159). Ancak Tanzimat'ın hukuk alanında getirdiği birikim, Cumhuriyet döneminin büyük hukuk devrimini gerçekleştirecek politikacı ve hukukçuların yetişmesine yol açarken,

Osmanlı hukukunun çok başlılığı da, yeni hukuk sisteminin daha kolay düzenlenmesi için tekrarlanmaması gereken bir tecrübe olmuştur. Batı'dan iktibas edilen kanunlar, hukuki, sosyal ve düşünsel bir taban yaratarak halkı da Cumhuriyet'e hazırlamıştır. Cumhuriyet dönemi resepsiyonunun, Osmanlı Dönemi'nden farklı yanı ise, toptan resepsiyon yoluyla ve siyasal devrimlerle hukuk çokluğuna düşülmeyiştir (Bozkurt 2010: 218). Bu açıdan, Cumhuriyet döneminde yapılan resepsiyon hareketlerinin kabul görmesi için Tanzimat dönemindeki hukuki hareketliliğin önemi göz ardı edilemez.

1923 yılında Cumhuriyet'in ilan edilmesinden önce, Adliye Vekaleti tarafından eski kanunları zamanında ihtiyaçlarına uygun olarak tadil etmek ve bu alandaki eksiklikleri gidermek üzere, Medeni Kanun Komisyonu, Usul-i Muhakeme-i Hukukiye ve Şer'i Komisyonu, Ticaret Bahriye ve Berriye Komisyonu, Usul-i Muhakemat-ı Cezaiye Komisyonu ve Kanun-u Ceza Komisyonu gibi isimler altında çeşitli komisyonlar kurulmuştur (Bozkurt 2010: 184). Bu bağlamda, hukuk alanındaki yeniliklere komisyonlar aracılığıyla ara vermeden devam edildiği hatta bu yeniliklerin hızlandırıldığı söylenebilir.

Dönemin Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt komisyonlarla ilgili görüşlerini belirtirken, yapılan çalışmaların Montesquieu'nun görüşleriyle ters düşmesinin sebepleri olarak şunları dile getirmiştir:

“Bugünkü sosyoloji dünkü Montesquieu sosyolojisi değildir. Milletler kendi kendilerine yaşayamıyorlar. İş bölümü medeni milletleri siyasi istiklaller, ne rağmen bir aile haline getirmiştir. Şu halde modern sosyoloji her memleketi ayrı ayrı değil, insanlığı küll halinde mütalaa eder. Türk milleti medeni dünyanın bir üyesidir. Ve en önemlilerinden birisidir. Bu bakımdan bağlı kalacağı hak sistemi, medeni dünyanın hak sistemidir. Zaten medeni milletler ailesine girmenin tek yolu ve çaresi de budur . . . Montesquieu sosyolojisinin hala hüküm sürdüğünü farzetsek bile, yani milletlerin inşirad halinde yaşadıklarını kabul etsek bile, Türkün milli ihtiyaçlarını, İslami esaslardan mülhem olan Maliki, Hanbeli, Şafii, Hanefi kurullarla nasıl ifade edebilirdik (Bozkurt 2010. 189).”

Bu sözlerden anlaşılacağı üzere Mahmut Esat Bozkurt, dönemin şartları, ulusların artık birbirlerine daha yakın bir şekilde yaşaması ve modernleşmeyi takip edebilme sebepleriyle Montesquieu'nun görüşleri doğrultusunda kanunlar oluşturulmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Halıcı'ya göre (2004:

129); bir ülkenin genel örgütlenmesinin o ülkenin ekonomik, toplumsal koşulları ve ulaşım araçlarının varlığı ya da yokluğundan etkilendiğine, bu nedenle Montesquieu gibi toplumbilimcilerin her ülke için farklı yasalar, farklı yönetimler düşündüğüne dikkati çeken Mahmut Esat, Türkiye'nin geniş arazi yapısının oluşturulacak programlarda göz önüne alınması gerektiği kanısındadır. Öyle ki Türkiye'de bir kaza bazen Avrupa'nın bir ilinden daha büyük olduğu gibi, sancak ve iller ise batının bir kıtası, bir devleti olabilecek büyüklüktedir. Böylesine geniş bir arazide, yalnızca sancağa özel adli örgütlenmeyle halkın adalet gereksinimi nasıl ve ne şekilde karşılanacaktır diye soran Mahmut Esat'a göre; buna ne bütçe ne de eldeki hakim sayısı yeterli değildir. Hatta vilayetler sancağa dönüştürülse bile var olan adalet örgütü, ülkenin her yerine adalet dağıtmaya yetmeyecektir. Mahmut Esat Bozkurt hukukta reform değil, devrim yapılacağını komisyonlar önünde şu sözleriyle açıklamıştır:

“Sayın Arkadaşlar! Türk ihtilalinin kararı, Batı medeniyeti'ni kayıtsız şartsız kendisine mal etmek, benimsetmektir. Bu karar o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki, önüne çıkacaklar, demirle, ateşle yok edilmeğe mahkumdurlar. Bu prensip bakımından kanunlarımızı oldukları gibi Batı'dan almak zorundayız. Böylelikle Türk ulusunun iradesine uygun harekette bulunmuş olacağız. Keyif ve isteklerimize göre değil, milletimizin dileklerine göre iş başarmağa borçluyuz. Şimdiye kadar geçen hizmetlerinize teşekkür eder ve komisyonların vazifelerine son veririm (Bozkurt 2010: 190).”

Böylece ihtiyaçları karşılamayan eski hukuk kuralları tamamen bırakılarak, Batı'dan resepsiyon yoluyla hukuk sistemi tamamen yenilenecektir. Dönemin hükümeti İsviçre Medeni Kanunu'na bazı değişikliklerle bir bütün halinde iktibas edilmesine karar vermiştir. Resepsiyon yoluyla alınan diğer yasalar, Ceza Kanunu, Ticaret Kanunu, Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu, Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu ile İcra ve İflas Kanunu'dur (Bozkurt 2010: 190-199).

Türk siyasal yapısında Cumhuriyetle birlikte, Kıta Avrupası hukuk sistemine dâhil olan çeşitli ülkelerin, kanunların tek tek seçilerek iktibas ile Türkiye'de bir hukuk devrimi yapılmıştır. Hukuk devrimi doğal olarak gündelik yaşamı etkileyen en büyük devrim olmuştur. Diğer tüm devrimlerin de temelini, dayanağını ve aynı zamanda güvencesini oluşturan bu devrim, Türkiye'nin “çağdaştırılması ve kalkınması” için bir araç olarak kullanılmıştır (Bozkurt 2010: 209). Bu bağlamda,

Montesquieu'nun öngördüğü şekilde her toplumun kendine özgü kanunlarının olması gerekliliği, modernleşme adına dönemin siyasetçileri tarafından göz ardı edilmiş olduğu söylenebilir.

Cumhuriyetin kurucu aklının cumhuriyete hangi sebeplerle ihtiyaç duyduğu anlamak, cumhuriyetin konumunu ve Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde ne anlama geldiğini kavrayabilmek için önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Eroğlu'na göre (1989: 92-95); Atatürk'ün cumhuriyete yönelmesinin çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan birisi Atatürk'ün gençlik yıllarından beri Türkiye'yi modern devlet ve modern toplum olarak gerçekleştirecek tek siyasi rejimin cumhuriyet olduğu inancı içinde yaşamasıdır. Bir diğer sebep, Atatürk'ün hürriyetin en iyi korunduğu ve savunulduğu rejim olarak gördüğü cumhuriyeti, hürriyet rejimi olarak değerlendirmesi ve cumhuriyeti Türk milletinin karakterine uygun olarak görmesidir. Bir başka sebep ise Atatürk'ün cumhuriyeti en ileri devlet ve hükümet şekli olarak görmesidir. Cumhuriyetin milli egemenliğe dayanması ve demokrasiyi sistem olarak benimsemesidir. Ayrıca Atatürk cumhuriyetin millet ile hükümet arasında ayrılıkları kaldırdığına inanmıştır. Bu anlamda Cumhuriyet, inkılabı ifade eder ve her zaman hedef konumundadır.

Cumhuriyet'in kurucu aklı, Fransız Aydınlanma düşünürlerinden etkilenmiştir. Nitekim Mardin'e göre (2018: 119); Atatürk'ün Montesquieu ve Rousseau'yu okuduğu veya iyi bilgi aktaran bir Türk ve yabancı basını okuma fırsatı olduğu veya Osmanlı'dan alabileceği en iyi eğitimi aldığı söylenebilir. Atatürk'ün nasıl bir cumhuriyet şekli tasarladığını ve bu cumhuriyet şeklindeki Montesquieu etkilerini belirleyebilmek için onun sözlerini incelemek gerekir.

“Çocuklarımızı aynı tahsil derecesinde yetiştireceğiz. Hanımlar, Beyler! Katiyyen bilmeliyiz ki, iki parça halinde yaşayan milletler zayıftır, marizdir. Çocuklarımıza ve gençlerimize vereceğimiz tahsilin hududu ne olursa olsun, onlara esaslı olarak şunları öğreteceğiz:

1.Millette

2.Türkiye Devletine,

3.Türkiye Büyük Millet Meclisine

Düşman olanlarla mücadele, esbap ve vasaitiyle mücehhez olmayan milletler için hakkı beka yoktur (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II 1997: 49).”

Atatürk, bu sözleriyle cumhuriyet yönetiminde eğitimin önemini belirtir. Montesquieu’da ise demokrasilerde eğitim vatandaşların eşit olduğuna inanması için önemlidir. Nitekim demokrasiler eşitlik duygusu üzerine inşa edilmiştir. Demokrasilerde yönetimin vatandaşların her birine emanet edildiğini belirten Montesquieu, yönetimi muhafaza etmek için onu sevmek gerektiğini vurgular. Halka bu sevgiyi de yine eğitim vermelidir (Montesquieu 2017: 45). Dolayısıyla Atatürk de vatandaşların eğitimine Montesquieu’daki cumhuriyetin anlayışının gerektirdiği şekilde önem verir. Fakat eğitimin tek tip olması kaçınılmaz olarak bir takım eleştirilere sebep olmuştur. Çetin’e göre (2007: 161); Kemalist devlet ideolojisiyle, tek tip eğitim sistemi öngörülmüş, plüralizm dışlanmış ve zayıflık olarak nitelenmiştir. Gençliğe, devletin düşmanlarıyla mücadele etme bilinci telkin ve zerk edecek bir eğitim örgütlenmesi savunulmuştur.

Cumhuriyet’in temel gereksinimlerden bir tanesi vatandaşlar için erdemdir. Atatürk, erdemi cumhuriyetin bir özelliği olarak görmekte; cumhuriyeti erdem düzeni olarak tanımlamaktadır. Ona göre cumhuriyet uygarlık âleminin çağdaş yönetim tarzıdır. İnsan yaşamı, cumhuriyetle sağlanır. İnsanca yaşamın toplumda kök salabilmesi cumhuriyet yönetiminin geliştirilmesine bağlıdır (Eroğlu 1989: 99). Bu erdem söylemi Montesquieu’nun demokrasinin ilkesi olarak belirttiği “erdem” den başka bir şey değildir. Atatürk erdemin önemini şu şekilde belirtir:

“Türk ulusu varlığını ancak derin ve sağlam kültür sınırları ile çevreledikten sonradır ki, onun yüksek kapasitesi ve erdemi, uluslararası tanılır (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I 1997. 398).”

Erdeme bilgiden önce ilk olarak duygu sonucunda ulaşılabileceğini belirten Montesquieu’nun görüşleri, Cumhuriyet’te de vurgulanmıştır. Cumhuriyet’in kurucuları, bu duyguyu ve cumhuriyet sevgisini vatandaşlarda oluşturmak istemiştir. Yazıcı ve Yazıcı’ya göre (2011: 239); Cumhuriyet bayramlarında sıklıkla dile getirilen “Cumhuriyet erdemdir” sözü aslında Montesquieu’ya aittir. Bu söz cumhuriyetin kendisini niteleyen bir söz değil, cumhuriyet yönetiminin gerektirdiği yurttaşları nitelendirmek içindir. Cumhuriyet bir duygudur ve kişilerin kamu adına özel tutkularından fedakârlık, hatta feragat etmelerini gerektirir. Bu noktada Montesquieu’nun görüşlerine bakılacak olursa:

“Azla yetinme sevgisi insanın sahip olma arzusunun ailesi için gerekli olanı kazanma ve vatana ihtiyaç fazlasını verme gayretiyle sınırlar. Zenginlikler bir vatandaşa kendisi için kullanamayacağı bir güç verir. Zira bu güç kullanılırsa artık eşit olmayacaktır. Zenginlikler bir vatandaşa tatmaması gereken zevkler de sunar, zira zenginlikler ne olursa olsun eşitliği zedeleyeceklerdir. Böylece iyi demokrasiler hanelere azla yetinmeye kuralını getirmekle kamu harcamalarına açık kapı bırakmış olur. Tıpkı Atina ve Roma’da olduğu gibi. Şu halde ihtişam ve bolluk, azla yetinmekten ileri gelir. Nasıl ki din tanrılara adakta bulunurken ellerimizin temiz olmasını isterse, kanunlar da vatana cömert davranabilmemiz için azla yetinen ahlak kurallarını edinmemizi ister (Montesquieu 2017: 55).”

Onun erdemden kastı daha iyi anlaşılacaktır. Cumhuriyet’te vatandaşların eşitliği, azla yetinme sevgisi ve zenginlikten kaçınmaları gerekliliği modernleşme sürecindeki devletlerin uygulamaya koymaktan kaçınmayacağı hususlardır. Atatürk’ün sözleri üzerinden devam edilecek olursa, eşitlik vurgusundan nasıl hainlik vurgusuna geçildiği gözlemlenebilir.

“Hayati hakikatleri bilerek, bilmeyenlere de yolu ile veya zor ile anlatarak gayemize yürüyeceğiz. Bizi o gayeye varmaktan men eden iki kuvvet vardır. Biri harici düşmanlardır. Bunlar bizi bir müstemleke haline koymak için terakkimizi istemeyenlerdir... Bizim için bunlardan daha muzir, daha mühlik bir sınıf daha vardır: O da içimizden çıkması muhtemel olan hainlerdir. Akli eren memleketi seven, hakikati gören kimselerden böyle düşman çıkmaz. İçimizde böyleleri çıkarsa onlar ve akli ermeyen cahiller, ya memleketi sevmeyen fenalar, ya hakikati görmeyen körlerdir (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri 1997: 137).”

Atatürk, pozitivist bilimi devletin ideolojik aygıtı olarak algılar ve ilerlemeciliği vurgulayarak bireyleri modernleşmenin nesnesi haline indirger. Bilimin üretilmesini devletin tekelinde görür ve aydınları halkı aydınlatmakla görevlendirir (Çetin 2007: 158). Böylelikle Montesquieu’nun demokrasilerde vatandaşların eşitliği görüşü, Atatürk’ün Cumhuriyet’inde milletin içinden çıkabilecek hainlerin var olmasıyla bir bakıma ihmal edilmiş olur. Yeni bir düzen inşa eden Atatürk’ün politikalarında meşruiyet kazanmak amacıyla söyledikleri Montesquieu’nun demokrasi görüşüne aykırılık teşkil eder. Parla’ya göre (2008: 131); Atatürk’ün kafasındaki cumhuriyet demokratik bir cumhuriyet ya da demokrasi anlamında cumhuriyet değildir; millet, ulusal egemenlik, meclis, partiler, yöneticiler, muhalefet hakkındaki görüş ve tutumlarından çıkan net bir bilanço odur ki, bu

cumhuriyet Bonapartist¹ ve plebisiter² diktatoryal bir cumhuriyettir. Tunaya'ya göre ise (2004: 106-107); demokrasiyi feda eden ve Cumhuriyet mefhumu ile uygun olmayan tek parti rejimi döneminde: Blok halindeki meclis çoğunlukları karşısında fren vazifesi görebilecek etkili muhalefet kurumları mevcut olmamıştır, Anayasa mekanizması dondurulmuş teamüller ortaya çıkamamış, siyasi hayat zayıf kalmıştır. Tek parti memleketin sosyal hayatının nâzımı, diktatörü olmuştur.

Ayrıca Atatürk modernleştirici devlet geleneğinin önemli bir özelliği olan halka güvenmeme ilkesiyle hareket etmektedir. Rousseau'da görülen birey doğasının kötülüğü, zayıflığı, bireyin toplumsal çıkarlara değil kendi çıkarlarına hizmet edeceği bu yüzden de bir egemene, yol göstericiye ihtiyaç olacağı anlayışı Atatürk'te mevcuttur (Çetin 2007: 148). Bireyselliğin kolektif olan içinde eritilmesini savunması, birey üzerinde genel iradeye sınırsız yetki vermesi, insanların özgürlüğe zorlanmasını öngörmesi modernleştirici devlet geleneklerinin ortak özellikleri olarak Rousseau'cu bir çizgiyi gösterir (Çetin 2007: 139). Atatürk'te her ne kadar Montesquieu'nun demokrasi anlayışının etkisi ortaya çıksa da, ondaki Rousseau etkisi kendisini daha baskın bir şekilde gösterir. Ayrıca Heper'e göre (2018: 114); Atatürk, toplumun genel çıkarının halkın oyuna başvurarak belirlenemeyeceğini savunur. Neyin toplumun genel çıkarına uygun olup neyin olmadığını, bireylerin oylarının toplamından farklı bir olgu olan milli irade belirler. Bu anlamda demokrasinin temeli olarak görülen seçim ve vatandaşların oy vermesi konusu göz ardı edilir ve bu konu Montesquieu'nun demokrasi anlayışı ile de çelişir. Bilimsel yaklaşım, hem toplumun kolektif vicdanını hem de vicdanlarının onları yönlendirdiği nihai hedefi keşfetmek için vazgeçilmez bir araçtır. Atatürk de bilime verdiği önemi şu sözleriyle açıklamıştır:

“Evet, milletimizin siyasi, içtimai hayatında milletimizin fikri terbiyesinde de rehberimiz ilim ve fen olacaktır. Mektep sayesinde, mektebin vereceği ilim ve fen

¹ “Yüksek memur diktatörlüğü... Marksçı dilde Bonapartçılık, bürokrasi diktatörlüğünü dile getirir. Napolyon Bonapart'ın adına bağlanan bu rejimde asker otokrasisi de bu bürokrasinin bir parçasıdır. Devlet ya da yürütme örgütü, bütün sınıflardan ayrı siyasi bir bağımsızlık kazanmış ve toplum üstünde saltık bir üstünlük kurmuştur (Hançerlioğlu 2005a: 191).”

² “Bir siyasi sorun ya da kişi üstünde halkın oyuna başvurulması... Buna karşı Referandum, iktidar tarafından alınan bir kararın halk tarafından onaylanıp onaylanmayacağını anlamak için yapılan oylamadır. Bununla beraber iki terim arasındaki anlam çeşitli ülkelere göre değişmektedir. Örneğin İsviçre'de her iki terim anlamdaştır. Plebisitler genellikle diktatörler tarafından egemenliklerini halkoyuna dayandırmak amacıyla yapılmıştır (Hançerlioğlu 2005b: 197).”

sayesindedir ki, Türk milleti, Türk sanatı, iktisadiyatı, Türk şiir ve edebiyatı, bütün bedayüyle inkiyaf eder (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II 1997: 47)."

Aydınlanma'nın bilime ve bu doğrultudaki eğitime verdiği öneme paralel olarak Atatürk de bilimin toplum için gerekliliğini vurgulamıştır. Buna ek olarak, İnalçık'a göre (1988: 989); Atatürk için ilim zihniyeti, bütün kültüre şekil veren temel prensip ve bir hayat görüşü olmalıdır. Batı medeniyeti, bu insani evrensel prensibin mahsulü olduğu için birdir. Bunun içindir ki o, devlet ve cemiyet hayatında, dünyevi yaşantıda, mistik ve ilahi temele dayanan her türlü müessesenin hakimiyetine son vermedikçe modernleşmenin mümkün olmadığına inanır. Bu bağlamda sekülerleşme uğruna dini kurumların kapatılması modernleşmenin bir sonraki aşaması anlamına gelen zorunluluk halini alır. Nitekim Heper'e göre (2018: 116); Türk İnkılabı'nın temel hedefi, dinin toplum ve siyasal hayat üzerindeki zincirlerini kırmaktır. Milletın amaçları artık dini kaynaklardan türetilmemelidir. Bu nedenle bu düşüncenin diğer bir boyutu sekülerizmdir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde, birey temelli eşit bir toplum ve ulus devleti oluşturmak amacıyla gündelik hayatı dünyevileştirmek ve Türk düşünce tarzını, zihin dünyasını rasyonelleştirmek amacıyla devleti kurumsallığına dayalı bir modernleşme yukarıdan aşağıya hegemonik bir biçimde uygulanmıştır (Kurşunoğlu 2017: 83). Osmanlı'da ve Cumhuriyet Türkiye'sinde kentli sosyal sınıfların mevcut olmayışı ve kırsal köy yaşantısının hâkim olduğu bir sosyal dokunun çoğunluğu oluşturan mevcudiyeti, Türk modernleşmesini kendi bilinçlendirme projelerini uygulama noktasında siyasal iradenin mutlak hâkimiyetine dayalı bir kentli sınıf oluşturma çabasına öncelik vermeye yöneltmiştir. Cumhuriyet devrimlerinin kendi modernleşme ideolojisini oluşturması ve bu ideolojinin topyekün devleti ifade eden tek parti erki tarafından tavizsiz bir siyasal irade biçimde uygulanması bu uygulamaların değerlendirilip eleştirilebilmesi ve sorgulanabilir olmasının da önünü tıkayan en önemli etken olmuştur (Kurşunoğlu 2017: 54). Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için eleştiri ve sorgulanabilirlik karşısındaki kapalılığın yoğun olarak görüldüğü laiklik konusunun Montesquieu'nun görüşleri bağlamında incelenmesi gerekir.

4.3. Laiklik

İlahi iktidarın konumunu her yönüyle tartışmış olan Aydınlanma düşüncesi, din ve devlet ilişkilerine yön verecek ana çizgileri belirlemiştir. Laiklik, ortaya çıktığı yer olan batıda “sekülerlik” şeklinde ifade edilirken, siyasi iktidarın gerçek sahibinin belirlenmesinde seküler devlet olarak kendisini göstermektedir (Çelik 2005: 95). Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde, modernleşme sürecinin dinamiklerinden birisi olarak laiklik, Aydınlanma düşünürlerinin görüşleri temel alınarak kendisine yer bulmuştur. Işın’a göre (1985: 363); Osmanlı aydınlarının din ve gelenekten bağımsız, kendi kendine yeterli bir aklın gücüne değer vermeleri 18. yüzyıl Fransız Ansiklopedistlerin etkisiyle olmuştur. Kökü Tanzimat’ın ilk yıllarına kadar uzanan bu etki, pozitif bilimin oluşmasında laik içerikli kültürün yapıcı rolünü Osmanlı aydınlarına benimsetmiş ve dinsel sezginin “tevekkül”e varan onaylayıcı tutumu yerine aklın eleştirici özelliğini ortaya koymuştur. Geleneksel kurum ve düşünce biçimlerinin köklü bir eleştirisini başlatan bu anlayış, Osmanlı materyalizminin gerçeği kavrama aracı olarak salt akli ve duyumları temel alma ilkesini belirlemiştir. 18. yüzyıl Fransız materyalistlerin savdukları, hareket halindeki maddeden oluşan doğanın kendi kendine işleyen bir makine olduğu görüşü de Osmanlı materyalizmini etkileyen diğer kaynaklar arasındadır. Dış dünyaya ait somut bilginin ancak hareket halindeki maddeyi kapsayabileceği, bunun dışındaki düşünsel kurguların metafizikten başka bir şey olmayacağı ilkesi Osmanlı materyalizmine 18. yüzyıl Fransız materyalizminin mirasıdır.

Geleneksel kurum ve düşünce biçimlerine yönelik eleştirel aklın kullanılması tam olarak Montesquieu’nun ve diğer Fransız Aydınlanma düşünürlerinin yöntemleri olarak görülebilir. Bu bağlamda, mutlak monarşinin dini kurumlardan güç alarak hüküm sürmesi hem monarşinin hem dini kurumların eleştirilmesi, Türk siyasal yapısında da benzer bir durumu ortaya çıkarmıştır.

Laikliği çağdaşlaşmanın temel gerekliliği olarak gören Feyzioğlu’na göre (1995: 5); Türkiye’de çağın ve dünyanın şartlarına uygun akılcı bir devlet yapısına geçmek ihtiyacı doğmuştur. Kendisini Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi olarak göstermeye çalışan bir hükümdarın yetkilerini millete devretme; millet egemenliğine dayalı demokratik bir Cumhuriyet’i kurmak sorunu ile karşılaşmıştır. Türkiye’de

laikleşme böylesine ihtiyaçlardan dolayı doğmuştur. Ateş'e göre (2008: 99-101); Fransız Devrimi'ne sebep olan burjuva, teokratik monarşik iktidara karşı laik olmak zorundadır. Aksi takdirde eski rejim Tanrı tarafından konulmuş olsaydı, değiştirilemezdi. O halde; din ve devlet işleri birbirinden ayrılmak zorundadır. Fransız kralı, Tanrı onu kral yarattığı için kral değildir. Artık Fransızların kralıdır ve Fransızlar onu kral görmek istedikleri için kraldır. Tıpkı bu durum gibi, 1 Kasım 1922'de hilafet ile saltanat birbirinden ayrılmıştır ve saltanata son verilmiştir. Son Osmanlı padişahı yurt dışına kaçmıştır ve şehzade Abdülmecid Efendi hali olarak seçilmiştir. Şehzade Abdülmecid Efendi Tanrı öyle yarattığı için değil, İslamlar öyle istediği için halife olmuştur. Bu hamle, laiklik aşamasının ilk önemli adımı olarak görülebilir. Daha sonra Atatürk, Balıkesir Paşa Camii'nde verdiği hutbede şu sözleri dile getirmiştir:

“Ey millet! Tanrı birdir, şanı büyüktür. Allah'ın selameti, atıfeti ve hayrı üzerinize olsun... Peygamberin iki evi vardı; biri kendi konutu, diğeri Tanrı'nın evi. O millet işlerini Tanrı evinde görürdü. Biz de Hazreti Peygamber'in mübarek izini izleyerek, bu dakikada milletimizle hale ve geleceğe ait hususları görüşmek için, bu kutsal çatının altında Ulu Tanrı'nın huzurunda bulunuyoruz... Efendiler camiler birbirimizin yüzüne bakmaksızın yatıp kalkmak için yapılmamıştır. Camiler itaat ve ibadet ile beraber din ve dünya için neler yapmak gerektiğini düşünmek, yani meşveret için yapılmıştır. Millet işlerinde her ferdin kafası işlemelidir, işte biz burada, din ve dünya için, geleceğimiz ve bağımsızlığımız için, bilhassa egemenliğimizin için neler düşündüğümüzü ortaya koyalım... Halifeye kanun ile verilmiş hak ve yetkilerin fazlası verilirse, milletimizin egemenliği sınırlandırılmış ve bu egemenlik parçalanmış olur ki, bu da eski halin dönüşünden başka bir şey olmaz... Şimdiye kadar elde ettiğimiz başarılar üç dört yıla sığmayacak kadar çoktur ve büyüktür. Dünyanın her yanında olduğu gibi bizde de yeni hareketler ve akımlar karşısında, onu hazmedemeyen kuvvetler çıkabilir... Efendiler şunu kesinlikle bilmek gerekir ki, kazanılan hayat ve namustur. Buna saldırmak, hayat ve namusumuza saldırmak demektir. Bu hareketlere dikkat edelim ve uyanık bulunalım (Ateş 2008: 102).”

Atatürk'ün bu sözleri, Montesquieu'nun din ile devletin uyumlu olması gerektiğini belirten sözleriyle paralel bir anlam taşır. Nitekim Atatürk'ün devleti dine uyumlu bir hale getirmek için değil, dini devlete uyumlu bir hale getirmek için çabaladığı görülmektedir. Bu bağlamda, Atatürk, hilafeti dini bir güç ile halka boyun eğdiren ve milletin egemenliğine zarar veren bir kurum olarak değerlendirir. Dolayısıyla Atatürk, milletin egemenliğini temin edebilmek adına ve dini devlete

uyumlu bir hale getirebilmek için laikleşmenin bir sonraki aşamasına karşılık gelen Hilafet'in kaldırılmasına zemin hazırlamıştır.

Laikleşme bağlamında 3 Mart 1924 tarihinde dini ve modern eğitim veren okullar Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Maarif Vekaleti'ne bağlanmıştır. Aynı tarihte halifeliğin kaldırılmasına ve Osmanlı soyunun Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışına çıkartılmasına karar verilmiştir. Kısa bir süre sonra Şer'îye Mahkemeleri kaldırılmıştır. Böylece sultan ve halifelerin Türkiye'de siyasi hayata karışmaları, dini liderlerin siyasi alanda önderlik etmeleri önlenmiştir (Karpaz 2019: 146). Devlet denetiminde eğitsel kurumların ve Avrupalı örneklerden alınan yasamanın hayata sokulması, ulemanın asli etkinlik alanları olan ilim ve yasama üzerindeki rolüne tecavüzde bulunmak anlamında değerlendirilebilir. Şeyhülislam'ın ülkedeki en yüksek dini otoritenin kabineden ihraç edildiği ve medreseler ile vakıflar üzerindeki yetkinin bakanlıklara aktarılması, Osmanlı laikleşme sürecindeki son adımlardır. Kurtuluş Savaşı kazanılır kazanılmaz, barışın sağlanmasından bile evvel Mustafa Kemal dinin rolüne dair fikirlerini kamusal olarak ifşa etmeye başlar ve bunu çok tutarlı olarak yapar (Zürcher 2009: 45-46). Cumhuriyet döneminin temel ideolojisi konumundaki Kemalizm, geleneksel toplum tipinden modern toplum tipine doğru "ilerleyen" bir topyekün toplumsal değişme süreci içinde, bu ilerlemenin hem anlaşılmasını mümkün kılmakta hem de yönlendirici fikri çerçevesini oluşturmaktadır (Köker 2009: 101). Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde Cumhuriyetle birlikte modernleşmenin bir aşamasını da sekülerleşme temsil etmektedir. Modernleşen toplumda bilimin ön plana çıkarılarak dini kurumların baskısından uzaklaştırılması ve ilerleme kavramının benimsenmesi, Condorcet'in de savunduğu gibi seküler bir ilerlemeyi ifade etmektedir. Bu bağlamda, toplumun sekülerleştirilmesi modernleşmenin sistematik bir aşaması olarak görülebilir. Dolayısıyla, Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde sekülerleşme kavramını laiklik olarak kullanan temel ideoloji konumundaki Kemalizm'in görüşlerini değerlendirme gerekliliği ortaya çıkar.

Kemalizmin laik anlayışının temelleri Jön Türklerin fikirlerine dayanmaktadır. Jön Türkler arasında radikal laik olan Abdullah Cevdet, Sadece din ve devlet arasında tam bir ayırımın savunuculuğunu yapmaz, inançlı bir materyalist olarak Müslümanları tedricen dinsel dünya görüşlerinden vazgeçirmenin ve onlara

sadece bilime dayanan bir dünya görüşüne doğru rehberlik etmenin yollarını arar. 1925 yılında tarikatların yasaklanması ve tekkelerin kapatılması ile 1926'da Avrupa medeni hukukun toptan kabulü Kemalistlerin seleflerinden daha ileri gittiğinin göstergesi niteliğindedir. Bu önlemler radikal olarak yenidir çünkü devletin dinsel kurumlara ve yurttaşlar arası kişisel ilişkilere önceden görülmemiş bir şekilde müdahale etmesi anlamına gelir (Zürcher 2009: 47-48). Ayrıca 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesi Karpat'a göre (2019: 151); yalnızca şeriatın yerini bu kanunun almasıyla kalmamıştır, aynı zamanda Türk toplumunun Batı medeniyeti ve kültüründen esinlenmiş bir kanunla idare etmek gayesini gütmüştür.

Parla'ya göre (2009: 314); Kemalistler nasıl Osmanlı mirasının bir bölümünü tutup kullanmışlar ve bir bölümün iradi olarak terk etmişlerse, Batı'yı da seçip ayıklayıp örnek almışlardır. Aydınlanma, dışarıdan sorgulamaya açık ve daha güçlü karşı kanıt karşısında kendini sürekli sorgulamanın da öresinde kendi kendini sürekli sorgulama kuralını içinde barındırır. Kemalizm, iki ölçüte de cevap vermezken, dışardan dışarıdan sorgulanmaya da kapalıdır. Bununla yetinmeyip, farklı görüşleri yabancı ve zararlı ilan edip maddi manevi ve yasal yaptırımlara uğratar. Parla'nın bu görüşlerinden yola çıkarak, Aydınlanma düşüncesindeki benzer bir durum olan "aydın despotizmi"nin Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde de Kemalizm ideolojisiyle gerçekleştiği söylenebilir.

Ayrıca Türk siyasal yapısının ve düşüncesinin laikleşme aşamasında Fransız Aydınlanma düşünürlerinin kitaplarının çevrilmesi ve yeni kavramların kazandırılması da önemli bir dönüm noktasını temsil eder. Nitekim Öztürk'e göre (2002: 75); 19. yüzyılın son çeyreğine kadar Fransızca'dan Türkçe'ye yapılan çeviriler dine ve politikaya uzak olan konularda yapılmaktadır. Fakat ilerleyen yıllarda yapılan Rousseau ve Voltaire çevirileri Osmanlı'nın duyarlılığının yüz yıl sonra siyasi niteliğe büründüğünü devletin bekası kaygısının dini kadrodan sıyrıldığını gösterir. Osmanlı aydınları "zındık" ve "dehri" gibi klasik İslam mezhepleri ve kelam terminolojisi içerisinde konuşmaktan bir yüz yıl içinde sıyrılabilmiştir. Bunda "devlet-i ebed-müddet" etosunun terk edilmesi ve Jakoben "La patri est en danger" (Vatan tehlikede!) anlayışının yerleşmesinin etkisi büyüktür. Bu dönüşüm, Türkiye'de sekülerleşme açısından önemlidir.

Cumhuriyet'in kurucusu ve dönemin lideri konumundaki Atatürk, din hakkındaki konuşmalarında şu sözlere yer vermiştir:

“Bizim dinimiz en makul ve en tabii dindir. Ve ancak bundan dolaydır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lazımdır. İslam hayatı içtimaiyesinde hiç kimsenin bir sınıfı mahsus halinde muhafazai mevcudiyete hakkı yoktur. Kendilerinde böyle bir hak görenler ahlakını diniyeye muvafık harekette bulunmuş olmazlar. Bizde ruhbanlık yoktur, hepimiz müsaviyiz ve dinimizin ahlakını mütesaviyen öğrenmeye mecburuz. Her fert dinini, diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri-II 1997: 94).”

Bu bağlamda, devlet tarafından verilecek olan dini eğitimin devletin yönlendirici politikaları doğrultusunda yapıldığı anlamı çıkmaktadır. Montesquieu da (2017: 565), dini politik açıdan değerlendirir, dini menfaatlerle siyasi menfaatleri birleştirmeye çalıştığını dile getirir ve devleti yöneten kanunların yetersiz kaldığı yerlerde dinin gerekliliğini vurgular. Bu açıdan değerlendirildiğinde dinin devlet tarafından ve devletin menfaati için yönlendirici araç konumunda kullanılması Atatürk'ün görüşleriyle Montesquieu'nun görüşlerini bağdaştırır. Fakat hem Atatürk'ün görüşlerinin hem de Montesquieu'nun görüşlerinin bu bağlamda değerlendirilmesi sonucunda tam manasıyla laikliğe ulaşıldığını söylemek güçtür. Çünkü burada devletin dini kontrol altına alarak kendi menfaati doğrultusunda kullanması durumu söz konusudur. Bu durum, devletin seküler biçimde hareket ettiğine yönelik bir tavır değildir. Bu durum ancak devletin sekülerleştirilmesinin ilk aşaması olarak din konusunun devletin kontrolü altına girmesi şeklinde yorumlanabilir. Sonraki sekülerleşme aşamalarının alt yapısını oluşturan bir başlangıç olarak nitelendirilebilir. Ayrıca, Atatürk ruhban sınıfının İslam'da olmadığını ve dinin öğretilmesi için ayrı bir sınıfın olmaması gerektiğini belirtirken, Montesquieu ruhban sınıfının gerekliliğine fakat mallarının sınırlandırılması gibi bir takım kontrol mekanizmaları altında var olmalarına müsaade edilmesini belirtir. Montesquieu'nun bu konuda daha yumuşak bir tavır sergilediği söylenebilir. Ayrıca Montesquieu'da toplumun sekülerleşmesinin bir aşamasını da kuvvetler ayrılığı temsil eder.

4.4. Kuvvetler Ayrılığı

Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde ilk olarak Cumhuriyet dönemi öncesinde düşünürler arasında Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı fikri tartışılmıştır. Bu düşünürlerden birisi olan Ali Suavi, kuvvetler ayrılığının İslam'da mevcut olduğunu ifade ederken, bu sistemde denetleme ve dengenin gerçekleşmesini imkânsız olarak görür. Ona göre, İslam'ın izin verdiği yalnızca işlevlerin ayrılması anlamına gelen üç hal ayrılığıdır. Bu üç işlevsel düzenlemeyi, birbirleriyle çatışma halinde işleyen kuvvetler olarak görmenin imkânı yoktur (Mardin 2017: 407).

Namık Kemal kuvvetler ayrılığı konusundaki fikirlerine “Hukuk-u Umumiye” makalesinin bir bölümünde şöyle dile getirir:

“Hükümeti o daire-i adilde tutmak için iki esaslî çare vardır. . . İkincisi usul-i meşverettir ki kudret-i teşri'i erbab-ı hükümetten almaktır. Devlet bir şahsı manevidir; kanun yapmak anın iradesi, icra etmek ef'ali hükmündedir. Bunların ikisi bir elde oldukça hareket'ı hükümet hiçbir vakit ihtiyar-ı mutlaktan kurtulamaz. İşte şıra-yı ümmetin lüzumu bundan tereküb eder (N.Kemal'den Aktaran Tanpınar 2014: 423).”

Yani hakkı nezaret usulü meşveretle olur. Çünkü hükümetin borcu kanun tahtında hareket etmektir. Kanun ise icrasını memur olanlardan başka bir fırkanın elinde tanzim edilmeli ve halkın kabulüne mazhar olmalıdır ki makrunu adil olsun (Orhan 2013: 130). Namık Kemal, Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı fikrini halk tarafından kabul edilecek adil bir sistem olarak benimsemiştir.

Cumhuriyet öncesi düşünürlerinden olan Ahmet Şuayip'e göre ise, kuvvetlerin ayrılması toplumsal teşkilatın esaslı bir şartıdır ve bu eski çağlara göre büyük bir üstünlük anlamına gelir. Kazanılmış bütün ilerlemeler kaybolmaz, şeklini değiştirse de devam eder (Ülken 2017: 207). Ahmet Şuayip'in Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı fikrini benimsemesinin yanında Fransız Aydınlanma düşünürlerinden Condorcet'in ilerleme fikrinden de etkilendiği görülmektedir. Nitekim ilerlemeye olan inancı, kuvvetler ayrılığını benimsemesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Hukukçu ve siyasetçi kimliğiyle Lütfi Fikri ise, Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nde eşrii, icrai ve kazai kuvvetlerin bir mecliste toplandığı ve bu yüzden meclisin hem kanun yapmak, hem onu icra etmek, hem de sonuçlarına göre hüküm

vermek haklarını birleştiren her türlü kontrolün kaybolduğunu belirtmektedir. Ona göre, hükümetlerin görevi; kanun yapmak, yapılan kanunları icra etmek ve kanunları tatbik etmektir. Bu kurallar Montesquieu'dan beri gerçekleşmiş ve dünyaya yayılmış prensiplerdir (Ülken 2017: 519). Lütfi Fikri, Montesquieu'ya göndermede bulunarak siyasi özgürlük fikrini, yetkilerin yetkiler ile sınırlandırılması gereğini, yetkileri kötüye kullanma eğilimini ortaya koyar. Onun eleştirilerinin temel hedefi Büyük Millet Meclisi Hükümeti'dir. Çünkü Meclis hükümeti sistemine örnek olan bu dönem, Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı görüşlerine taban tabana zıtlık oluşturmuştur (Tütengil 1977: 93).

Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı düşüncesinin değerlendirmesini yapmak için yürürlüğe konmuş olan anayasaları da incelemek gerekir. 1876 Kanun-u Esasi'nin tadilleri kuvvetler arası ilişkiler alanında yapılan önemli değişikliklerle, padişahçı rejim, parlamenter rejime dönüştürülmüştür. II. Abdulhamid'in 1878'te meclisi kapatmasını unutmayanların tepkisi yeni rejime özelliğini vermiştir. Fakat parlamentarizmin en önemli yanı olan yasama ve yürütme organları arasında kurulacak yetki dengesi 1909'da, yasama lehine bozulmuştur. Meclis-i Mebusan'ın kabineyi düşürmesi kolaylaştırılmış, kabinenin meclisi feshetmesi zorlaştırılmıştır. Ayrıca kabinenin padişaha karşı değil, meclise karşı sorumluluğu mekanizması kurulmuştur. Padişah'ın 1876'daki "sonsuz" sayılacak yetkisi sınırlanmış ve azalmıştır (Tunaya 1985: 37). Bu düzenlemeler, her ne kadar demokratik anlamda dönemin şartlarına göre olumlu gelişmeler olarak değerlendirilse de kuvvetler ayrılığının sağlanmadığını ve kuvvetler birliğinin uygulandığını belirtmek gerekir.

1921 Anayasası'nın 2. Maddesi, "yürütme kudreti ve yasama yetkisi milletin yegâne ve hakiki temsilcisi olan Büyük Millet Meclisi'nde belirir ve toplanır" diyerek açıkça kuvvetler birliği ilkesini kabul etmektedir. Yani B.M.M. sadece yasama yetkisine değil, yürütme yetkisine de sahiptir. 1921 Anayasası'nın 8. Maddesi meclis hükümetinin kabul edildiğini göstermektedir. Bu madde, hükümetin bakanlarının Meclisin seçtiği vekiller aracılığıyla yönetileceğini, bu vekillere meclisin yön vereceğini ve gerektiğinde bu vekillerin meclis tarafından görevden alınacağını öngörmektedir. Ayrıca 1921 Anayasası'nda yargı düzenlenmemiştir. Bu dönemin olağanüstü koşulları etkisi altında ortaya çıkan İstiklal Mahkemeleri'nin

üyeleri Meclis tarafından kendi üyeleri arasından seçilir (Gözler 2012: 177). Montesquieu, 1921 Anayasası'nda olduğu gibi, yürütme gücünün yasamanın içinden seçilmiş kişilere emanet edilmesi halinde iki gücün birleşeceği için özgürlükten bahsedilemeyeceğini belirtir. Ayrıca yargıdan bahsedilmemesi ve yargının bağımsız olmaması sebebiyle zaten kuvvetler ayrılığında bahsetmek mümkün olmaz. Bu bağlamda 1921 Anayasası'nda kuvvetler birliği ilkesinin kabul edildiği söylenebilir. Öktem'e göre (2003: 422); 1921 Anayasası'ndaki kuvvetler birliği ilkesinin ortaya çıkmasında Rousseau'dan etkilenilmiştir. Rousseau'nun önerdiği kuvvetler birliği otoritesi, totaliter devletlerde bir devrim sonrası benimsenen anayasal rejimdir.

1924 Anayasası'nın kurduğu hükümet sistemi bazı yönleriyle meclis hükümeti sistemine, bazı yönleriyle ise parlamenter sisteme benzemektedir. Bu nedenle 1924 Anayasası'nın bir "karma sistem" kurduğu söylenebilir. Bu sisteme de "kuvvetler birliği ve fonksiyonlar ayrılığı" sistemi ismi verilmektedir. Eğer yasama ve yürütme fonksiyonları birbirinden ayrılmış ve farklı organlara verilmişse; yani yasama organı yürütme fonksiyonuna giren işlemleri, yürütme organı da yasama fonksiyonuna giren işlemleri yapamıyorsa, iki organ arasında karşılıklı etkileşim araçları ne şekilde düzenlenmiş olursa olsun, fonksiyonlar ayrılığında söz edilmelidir (Özbudun 2005: 176). 1924 Anayasası'nda yasama ve yürütme kuvvetleri teorik olarak birleştirilmiş ve bunlar mecliste toplanmıştır. Ancak meclis sahip olduğu yürütme kuvvetini bizzat değil, Cumhurbaşkanı ve bakanlar kurulu aracılığıyla kullanabilmektedir. Meclis, hükümeti her vakit denetleyebilir ve düşürebilir. Buna karşılık hükümetin meclisi feshetme yetkisi yoktur. Özetle kuvvetler bir ama görevler ayrıdır (Gözler 2012: 182).

Atatürk'ün cumhurbaşkanı sıfatıyla yazılmasını ve okullarda ders kitabı olarak kullanılmasını istediği (Gürses 2010: 235) *Medeni Bilgiler* kitabında, kuvvetler birliği ile ilgili şu sözlere yer verilmiştir:

"Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasası (Teşkilatı Esasiye) kanunu en çağdaş milli egemenlik esaslarını, hükümlerini kapsar. Birkaç maddesini daima hatırd tutmak için aynen tekrar edelim:

a) "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir",

b) "Türkiye Büyük Millet Meclisi, milletin biricik ve gerçek temsilcisi olup, millet adına egemenlik hakkını kullanır",

c) “Yasama yetkisi ve yürütme kudreti Büyük Millet Meclisi’nde ortaya çıkar ve toplanır”,

Bizim görüşümüze göre siyasal kuvvet, milli irade ve egemenlik, milletin birlik halindeki orta kişiliğine aittir, birdir, bölünmez, ayrılmaz ve devredilmez. Millet olduğu gibi, onun temsilcisi olan tek mecliste toplanmıştır. Yani kuvvetlerin bölünmesi kuramı bizim için esas değildir. Buna göre:

Türk milletinin yönetim şekli kuvvetler birliği esasına dayanan bugünkü devlet şeklimizdir. Bu şekilde Büyük Millet Meclisi, millet adına egemenlik hakkını kullanır; Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu onun içinden çıkar. Egemenlik birdir, kayıtsız şartsız milletindir. Devlet oluşumlarının en uygunu budur. Yalnız görevler şu şekilde gördürülür:

d) “Meclis yasama yetkisini bizzat kullanır”,

e) “Meclis yürütme yetkisini kendi tarafından seçilmiş Cumhurbaşkanı ve onun atayacağı bir Bakanlar Kurulu aracılığıyla kullanır. Meclis hükümeti her zaman denetler ve düşürebilir”,

f) “Yargılama hakkı millet adına, yöntem ve kanun çerçevesinde bağımsız mahkemeler tarafından kullanılır.”

Milli egemenlik öyle bir nurdur ki onun karşısında zincirler erir, taç ve tahtlar yanar, taç sahipleri mahvolur. Milletlerin tutsaklığı üzerine kurulmuş kurumlar her tarafa yıkılmaya mahkumdur (1924) (İnan 2010: 44-45).”

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere kuvvetler birliği sistemi yönetimde kabul görmüş ve buna göre düzenlemeler yapılmıştır. Bu noktada, Rousseau’nun kuvvetler ayrılığı ve kuvvetler birliği kavramlarını kullanmadığını buna karşın Rousseau’nun kullandığı egemenlik için ifade ettiği görüşler özellikle Türkiye’de kuvvetler birliği kavramı çerçevesinde yorumlandığını belirtmek gerekir (Orhan 2013: 137). 1924 Anayasası, çoğulcu değil çoğunlukçu demokrasi anlayışına sahiptir. Köklerini Rousseau’nun genel irade görüşünden alan çoğunlukçu demokrasi anlayışı çoğunluğun iradesinin genel irade olduğunu, bu iradenin daima kamunun iyiliğine yöneldiğini ve yanılmaz olduğunu kabul eder. Gerçekten de çoğunluğun iradesi kamunun iyiliğine yöneliyorsa ve yanılmazsa, bu irade sınırlandırılmamalıdır. Çoğunluk ülkeyi istediği gibi yönetmelidir. Böyle bir anlayışta çoğunluğun yönetme haklarını sınırlandıracak, azınlık haklarını koruyacak kurumlara gerek yoktur (Gözler 2000: 71). Kuvvetler ayrılığı teorisi iktidarı kullananları sınırlandırarak gücün tek elde toplanmasını engellemekte, erkleri birbirinin karşısına koyarak dengeyi sağlamakta

ve sınırsız güç olma arzusuna engel olmaktadır (Turhan 2003: 87). Atatürk ve arkadaşları özgürlük ve egemenlik ilişkisini Montesquieu’cu kavrayışta değil, Rousseau’cu bir anlayışta değerlendirir. Böylelikle kuvvetler ayrılığını değil kuvvetler birliğini kabul ederler. Bunun sebeplerinden birisi de eski despot yönetimin halkın zihninde derin izler bırakması ve kuvvetler birliği ilkesiyle anayasaya sadakati sağlamada daha güvenilir olacağına inançtır (Yazıcı, Yazıcı 2011: 242). Bu nedenle Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde 1921 ve 1924 anayasalarının kuvvetler birliği ilkesini benimsemesi dönemin siyasal gücü açısından değerlendirildiğinde daha anlaşılabilir bir hal almaktadır.

1961 Anayasası’nda yasama organı, Millet meclisi ve Cumhuriyet senatosu olmak üzere iki meclisten oluşmuştur. Yürütme, kanunlar çerçevesinde Cumhurbaşkanı ve Bakanlar kuruluna verilmiştir. Bakanlar kurulu üyeleri ise meclisten seçilmektedir. Yasama ve yargıdan yetki olarak bahsedilirken yürütmeden görev olarak bahsedilmiştir. Bu nedenle, yürütme ilke olarak bağımsız bir organ değil, yasamanın bir türevi olarak anlaşılmalı ve onun denetimi altına sokulmuştur. Ayrıca anayasada yargı yetkisinin Türk milleti adına bağımsız mahkemelerce kullanılacağına yer verilmiştir. Anayasanın uygunluğunu denetlemekle görevli Anayasa Mahkemesi kurulmuştur (Gözler 2012, 187-188). 1961 Anayasası’nda kuvvetler ayrılığı kabul edilmiş olsa da, bu tam anlamıyla Montesquieu’nun öngördüğü şekilde bir kuvvetler ayrılığı değildir. Ona göre, yürütmenin yasama içinden çıkması kuvvetler ayrılığına engel olur. Fakat yasama organında çift meclis olması tam olarak Montesquieu’nun öngördüğü bir uygulamadır. 1961 anayasası kurulan Cumhuriyet senatosu, onun yasamanın içerisinde “soylular meclisi” olarak isimlendirdiği ikinci meclise karşılık gelse de yetkileri bakımından “soylular meclisi”nden daha fazla güce sahiptir.

1982 Anayasası’nın 8. Maddesinde, 1961 Anayasası’ndan farklı olarak, ‘yürütme yetkisi ve görevi’ başlığı altında ‘yürütme yetkisi ve görevi, Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu tarafından, Anayasaya ve kanunlara uygun olarak yerine getirilir’ ifadesi mevcuttur. 1961 Anayasası’nda yürütme sadece bir ‘görev’ olarak nitelendirilirken 1982 Anayasası’nda yetki ve görev olarak nitelendirilmiştir (Özbudun 2005: 180). 1982 Anayasası’nın Başlangıç bölümünün dördüncü paragrafında “Kuvvetler ayrımının, devlet organları arasında üstünlük

sıralaması anlamına gelmeyip belli devlet yetki ve görevlerinin kullanılmasından ibaret ve üstünlüğün ancak Anayasa ve kanunlarda bulunduğu” hükmü ile kuvvetler ayrımının işlevi tespit edilmiştir. Fakat yasama organının türevi konumundaki yürütmeyi yasama organının kanun ile çizdiği sınır içinde yürütme yetkisini kullanmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde kuvvetler ayrılığı anlamını yitirmektedir (Akgül 2010: 95). Nitekim Montesquieu’nun öngördüğü kuvvetler ayrılığına aykırı bir durum 1982 Anayasası’nda da mevcuttur.

Türk siyasal yapısında yürürlüğe girmiş anayasalar bağlamında kuvvetler ayrılığı konusu değerlendirildiğinde, 1921 ve 1924 anayasalarındaki Rousseau’cu tavır gözlemlenmektedir. Dönemin modernleşme hareketleri arasında Montesquieu’nun kuvvetler ayrılığı fikri cumhuriyetin kurucu akli ve ideolojisi tarafından benimsenmemiştir. Dolayısıyla kuvvetler ayrılığı daha çok muhalifler tarafından dile getirilmiş ve iktidarı eleştirmek amacıyla kullanılmıştır. Bu eleştiriler de Cumhuriyet’in kurucuları tarafından dikkate alınmamış ve kabul görmemiştir. Rousseau’nun insan doğasının kötülüğü anlayışı benimsenmiş ve onun egemenlik anlayışı doğrultusunda kuvvetler birliğine ulaşılmıştır. Montesquieu’nun kuvvetler ayrılığı fikri doğrultusunda 1961 ve 1982 Anayasaları değerlendirildiğinde, benzer biçimde her iki anayasada da yasama ve yürütme kuvvetlerinin birbirlerinden kesin bir şekilde ayrılmadığı görülmektedir. 1982 Anayasası’nda kuvvetler ayrılığının benimsenmiş olduğu belirtilse dahi bunun tam anlamıyla Montesquieu’da görülen kuvvetler ayrılığı olmadığı gözlemlenebilir.

SONUÇ

Aydınlanma, Ortaçağ düşünce dünyasından kopuşu temsil eden Rönesans dönemi üzerinde yükselir. Bu süreçte Ortaçağ'ın geleneksel ve dinsel değerleri terk edilerek yeni değerler oluşturulmaya başlanır. Dünya ve toplum hakkında bilgi üretme çabasına girilerek, katı din kuralları yerine ılımlı yorumlara yer verilir. Doğaya egemen olmak adına onun kuralları öğrenilir ve doğa kontrol altına alınmaya çalışılır. Rönesans döneminde başlayan akli referans alan insan oluşturma çabası sonuçlarını Aydınlanma döneminde göstermiştir. Aydınlatma görevini üstlendiği kabul edilen akıl, Aydınlanma döneminde her şeyin üstünde ve her şeyin belirleyicisi olarak görülmektedir. Doğal aklın ışığı düşüncesi, insanlara yetişkinlik ve özerklik kazandırmıştır. Birey konumuna yükselen insan, akli kullanma gücüyle birlikte din adamı ve yönetici karşısında özgürlük talebinde bulunmaya başlamıştır. Aydınlanma, toplumun merkezine Tanrı yerine bilimi koyan modernlik düşüncesinin ortaya çıkış sebebi olarak kendisini göstermektedir. Etimolojik olarak yakın zamanın, yeninin ve modanın eş anlamı olan modern kelimesinden türeyen modernlik, Aydınlanma'nın mirasını devralarak kendisini bunun üzerine inşa eder. Modernizmin eleştirisini yapan Frankfurt Okulu'nun öncü düşünürleri, Aydınlanma'nın akıl anlayışının akli araçsal bir konuma oturtup doğanın sömürüsüne ve anlam kaybına yol açtığını belirterek Aydınlanma'ya karşı bir eleştiri getirmiş olsalar da Aydınlanma'nın ortaya çıktığı dönemde insan yaşamına getirdiği değişiklikleri tartışmak çalışmamız açısından daha fazla önem arz etmektedir.

Her toplumun kendine özgü şartları olması, Aydınlanma hareketinin içeriğinde farklılıklara sebep olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin temelini, ilk olarak ortaya çıkan İngiliz Aydınlanması oluşturur. Doğanın belli yasalara göre işleyen makine olduğu imgesinin merkezinde yer aldığı 17. yüzyıldaki bilimsel devrimin ürünü olarak İngiliz Aydınlanması, diğer Aydınlanma tecrübelerine göre daha deneyci bir Aydınlanma ortaya çıkarmıştır ve Aydınlanma'nın özünü oluşturan hoşgörü, eğitim, eşitlik gibi ilkeleri belirlemiştir. İngiliz ve Fransız Aydınlanmalarının tipik görüşlerinden ayrılan İskoç Aydınlanması, akıl yerine geleneği ve kendiliğindenliği vurgulamıştır. Ayrıca İskoç Aydınlanma düşünürleri birbirinden haberdar olan entelektüellerden oluştuğu için daha sistemli bir düşünce

ortaya koymuşlardır. Aklın yegâne hâkimiyetine karşı çıkan düşünürler, ahlakın önemini belirterek evrenselliğe ulaşmayı hedeflemişlerdir. Diğer Aydınlanma tecrübelerinden daha geç ortaya çıktığı için onların bilgi ve deneyimlerinden faydalanma imkânı olan Alman Aydınlanması ise dini duyguya indirgeyerek ona karşı yumuşak bir tutum sergilemiştir. Kendi içerisinde Sturm and Drug hareketi ile karşıtlarını da oluşturan Alman Aydınlanması, Aydınlanma düşüncesinin derinleşmesine sebep olmuştur. Görüldüğü gibi her Aydınlanma deneyiminin kendine özgü temelleri olduğu için Montesquieu'yu Fransız Aydınlanması bağlamında değerlendirme gerekliliği doğmuştur.

Fransız Aydınlanması, bilimciliği, din konusundaki eleştirisi, ilerlemeciliği ve Ansiklopedisi ile Aydınlanma'nın bütün temel özelliklerini içinde barındırır. Ayrıca Aydınlanma'nın en köktenci sonuçlarına ulaşan ve itici gücü olan Fransız Aydınlanması diğer Aydınlanma tecrübelerine göre daha çok rasyonalisttir. Bu dönemin düşünürleri, önyargılardan uzaklaşarak özerk ve eleştirel bilgiye ulaşmayı hedeflemişlerdir. Metafizik düşüncelere yönelik merak kaybaldığı için düşünceler artık soyut olarak görülmemiş eylemde toplanmıştır. Maddi doğa canlı ve etken olduğu için Tanrı ve ruh gibi manevi nedenlere doğayı açıklamak için yer verilmemiştir. Doğa bir yandan insana mutluluk verirken bir yandan da düşünürleri doğal düzen arayışlarına itmştir. Neredeyse bir parti çizgisine sahip bir biçimde halkın geniş kesimlerini aydınlatma ve onlara bilgiyi ulaştırma amacındaki düşünürler, kanlı bir devrim değil yumuşak bir geçiş istemelerine rağmen sorumluluk konusunda hırsları kadar güçlü olmadıklarını göstermişlerdir. Bireyin evrenselliğine ulaşmak isteyen Fransız Aydınlanması'nın eski dogmaları yıkmaya çabalaması onda yapıcı olmanın gerektirdiği yıkıcılığı kaçınılmaz olarak doğurmuştur. Bilgiyi iktidarın rehberi niteliğinde kullanarak aydın despotluğu kavramının ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Montesquieu'da aydın despotluğu, soyluların haklarının korunması ve onların mecliste vereceği oyların soylu olmayanların oyuyla eşit olmaması gerektiğinden onlara ayrı bir meclis verilmesi şeklinde kendisini gösterir. Hatta Montesquieu, soyluların halkın yargılandığı mahkemelerde yargılanmaması gerektiğini ve onlara özgü mahkemeler olması gerektiğini belirtir. Bu düşünceler, doğal olarak soyluların despotluğuna yol açabilecek niteliktedir.

Fransız Aydınlanma düşünürlerinin akla aşırı güveninin temelinde Descartes'ın Kartezyen akıl anlayışı bulunur. Ona göre akıl herkese eşit olarak verilmiştir, fakat farklılıkları ortaya çıkaran şey insanların akli kullanma yöntemidir. Her şeyden şüphe ederek yola çıkan Descartes, açık ve seçik olan bilgilere ulaşmayı amaçlar. Zihnin entelektüel sezgi ve tümdengelimden oluşan iki gücünü apaçıklık, analiz, sentez ve saymadan oluşan dört temel yöntemsel kurala uygun olarak kullanıp aklın doğru yöneme kavuşacağını belirtir. Bu anlayış, hem Aydınlanma'nın hem de Montesquieu'nun akla güveninin kaynağını oluşturmuştur. Montesquieu, Aydınlanma'nın akla duyduğu aşırı güvenle yola çıkarak toplumlardaki ilişkileri ve düzeni anlaşılabilir kılmak üzerine yoğunlaşır. Montesquieu'nun öncelikle amacı var olanı açıklamak ve siyasi normları tanımlamaktır. Aklın ışığı çerçevesinde toplumdaki olaylarda zorunlu ilişkileri buldukça ve neden sonuçları yakaladıkça kanunlara ulaşır. Toplumdaki düzeni açığa çıkararak olgular arasındaki benzerliklere ve farklılıklara ulaşan Montesquieu, gözlemler yoluyla nesnel olana ulaşmayı amaçlar ve neden sonuç zinciri oluşturur. Böylelikle insan toplumları bağımsız bir inceleme alanı olarak belirlenir. Kanunları nesnelere doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkiler olarak tanımlayan Montesquieu, kanunlardan önce var olan doğa kanunlarının insanı toplum içerisinde yaşamaya zorladığını belirtir. Bundan dolayı Montesquieu, toplum üzerinde yoğunlaşmayı tercih eder. Böylelikle ondaki akılcı yaklaşım toplumu açıklamak için kullanılan yöntem olduğu söylenebilir.

Condorcet tarafından bilimin bir sonucu olarak ortaya çıktığına inanılan ilerleme fikri, akılla düzenlenmiş bir toplumu vaat etmenin yanı sıra teknolojik gelişimden devlet yönetimine kadar uzanan geniş bir yelpazeye sahiptir. İlerlemeden kastedilen yalnızca tarihsel bir teori değil aynı zamanda insanın özgürlüğüne bağlı olarak seküler bir karakter kazanmasıdır. Nitekim Aydınlanma'nın doğadan üreteceği bilgilerin birikimi de ilerlemeyi kaçınılmaz kılmaktadır. İlerlemenin araçları Aydınlanma düşüncesinde eğitim, tarih ve hoşgörü olarak belirlenirken, Montesquieu'da ilerlemenin araçları somut olarak kuvvetler ayrılığı ve ticaretin desteklenmesi olarak kendisini gösterir. Ayrıca ilerlemenin kaynağı olarak görülen bilim, Montesquieu'da kendisini en temelde gösterir. Onun yönteminden yeni bir bilim dalını oluşması bilimciliğinin ve ilerlemeciliğinin en somut kanıtıdır.

Locke'un etkisinin Fransız Aydınlanması'nda en net bir biçimde görüldüğü düşünür olan Condillac'ın duyumculuğu, duyguları ön plana çıkararak istemsizce materyalizmin yolunu açmıştır. Materyalizm anlayışıyla maddeci dünya anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Aydınlanma'nın temelinde var olan metafizik düşüncelere karşıtlık materyalizmle birlikte kesinlik kazanmıştır. İnsanı fiziki duyarlılığa indirgeyen materyalistler, evrensel düzeni tanrısal olmayan nedenlerle yani dünyadaki yasalarla açıklar. Montesquieu'nun da dünyadaki yasalara ulaşmaya çalışıp onlarla her şeyi açıklama çabası içinde olması bir bakımdan materyalist yaklaşımı temsil ettiği söylenebilir. Fakat Montesquieu materyalistlerin Tanrı anlayışı benimsemez, dini gerekli görür ve onun görüşleri daha çok deizme yakındır.

Fransız Aydınlanması'yla özdeşleşen ansiklopedicilik hareketi ise bilgiyi kapsamlı hale getirmek, tek bir kaynaktan toplamak ve bilgileri sıraya koymak adına Aydınlanma'nın özel bir ürünü olduğunun göstergesidir. Bilgiye verilen önem somut bir şekilde ansiklopedi ile kendisini göstermektedir. Ayrıca ansiklopedinin Fransız Aydınlanma düşünürlerinin birlikte yaptıkları çalışmalarının ürünü olması düşünürlerin bilgiyi yaymak için ne kadar hevesli olduklarının göstergesidir. Sonuçta geleneksel bilginin yerine koyulmak istenen ampirik bilginin de taşıyıcısı görevindeki Ansiklopedi ile halka ulaşabilmek daha kolay olmuştur. Böylelikle insanların görüşlerini şekillendirmek ve onlarda etki bırakmak da daha kolay olduğu için Fransız Aydınlanması'nın Aydınlanma'nın itici gücü olarak tanımlanması doğaldır. Montesquieu da *Kanunların Ruhunu* adlı eserini toplumların ansiklopedisi niteliğinde yazarak, kitabında toplumla ilgili olan her konuya yer vermeye çalışmıştır.

Dönemin Fransa'sında ilerlemenin önündeki engel olarak gösterilen kurumsal din anlayışına karşı yükselen deizm, dinin gerekliliğini inkâr etmeden fakat dini akıl süzgecinden geçirip vahiyden uzaklaşmıştır ve var olana müdahil olmayan bir tanrı anlayışı sunmuştur. Bu yönüyle deizm, Fransız Aydınlanması'ndaki akla aşırı güven ve doğal olana gösterilen ilginin din konusundaki tezahürüdür. Toplumlarda ne tür bir Tanrı olması gerektiğini akılcı yollarla açıklamaya çalışan deistler, halkın yoksul kesimleri için dinin gerekliliği kanısına vararak yeni bir din anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda işleyen bir düzeni var olana karışmayan saatçi Tanrı anlayışı dizayn etmişlerdir. Ahlak laikleştirilerek onun Tanrı için değil toplumun

düzeni için gerekli olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Montesquieu da ahlakın toplum düzeni hatta devletin yükselişi için ne derecede önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Stoa ahlakı hem Fransız Aydınlanması'nı hem de Montesquieu'yu derinden etkilemiştir. Montesquieu'nun dini devletin ayakta kalabilmesi için gerekli ve topluma faydalı olarak değerlendirmesi, din konusunda sosyolojik ve politik bir tutum sergilediğinin göstergesidir. Kanunların bittiği yerde devreye girmesi gereken din, kanun oluşturmamalı fakat kalbe hitap eden öğütler vermelidir. Ayrıca deizmin etkisiyle Tanrı konusunda dogmalara düşünce dünyasında yer vermez. Toplumsal düzeni sağlayan araçlardan birisi olarak din, dürüstlük adına en iyi güvencedir. Dini kuralların ahlaksızlık dışında hiçbir şeyi küçümsememesi gerekliliği, Montesquieu'nun ahlaka verdiği önemin sonucudur. Dolayısıyla Montesquieu'nun toplumu akılcı bir yöntemle analiz ederek kanunlara ulaşmaya çabalaması Aydınlanma düşüncesi içerisinde önemli bir aşamayı temsil eder. Montesquieu'nun, Fransız Aydınlanması'nın temel dinamikleri olan akıl, din, ilerleme, ansiklopedicilik gibi konuların sentezini toplum ve devlet anlayışıyla ortaya koyduğu söylenebilir. Bu sentez, onu modern devletin temel dinamiklerin birisi haline gelecek kuvvetler ayrılığı ilkesine götüren kaynaklar olarak görülebilir. Nitekim Montesquieu kuvvetler ayrılığına ulaşırken temel hareket noktası olan özgürlük anlayışı, bireyin toplumsal baskıyı temsil eden kurumlara karşı bağımsızlığını kazanmasını vaat eder. Bu sebeple toplumda baskıyı oluşturabilecek dini kurumların gücü kırıldıktan sonra devletin güçlerinin birbirinden ayrılması gerekliliği kendini gösterir. Böylelikle modern toplumun temellerini oluşturan önemli bir konunun Montesquieu tarafından düzenlenmiş olduğu söylenebilir. Bu katkı, modern devletin bu inşa sürecinin önemli bir aşamasını temsil eder.

Kendisinden sonra birçok toplumu çeşitli konularda etkileyen Aydınlanma düşüncesi, Türk siyasi yapısında ve düşüncesinde Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan Batılılaşma hareketleriyle birlikte ve çeviri yoluyla da hızlanarak dönemin düşünürlerinde etkisini hissettirmiştir. Batılılaşma hareketlerinde Fransız devrimine sebep olan Fransız Aydınlanma düşüncesinin etkisi görülmüştür. Dönemin düşünürleri Fransız Aydınlanması'nın önemli isimlerinden olan Montesquieu'nun eserlerini çevirmeye başlamışlardır. Bu sebeple ilk olarak sosyolojik düşünce dünyasında Montesquieu etkisi görülmüştür. Şinasi'nin toplum ve devlet konusunda

Montesquieu’da görülen toplumun devletleri belirlemesi ve bireyin haklarının savunulması düşüncelerinden etkilenmesi, kendisinden sonra gelen Namık Kemal, Ahmet Şuayip, Celal Nuri gibi düşünürlerde de Montesquieu’nun etkisinin görülmesine sebep olmuştur. Namık Kemal, Montesquieu’nun hukuk görüşlerini İslami açıdan değerlendirmiş ve Allah’ın kanunları bilindiği takdirde toplumun kanunlarının da bilinebileceğini öngörmüştür. Dönemin düşünürleri Montesquieu’yu tek bir kapsamda ele almamıştır. Ahmet Şuayip, Montesquieu’nun iklimler teorisini devletlerin kurulmasında önemli bir etken olarak görmüştür. Celal Nuri ise, kanunların konmuş olarak açıklanmasına bir karşıtlık olarak kanunların toplumsal ve coğrafi sebeplere dayanarak milletlerin seviyesine göre şekil aldığını belirtmesi bakımından Montesquieu’nun çağının üzerinde bir düşünür olduğunu belirtmiştir ve onu kendisine rehber olarak görmüştür. Görüldüğü gibi Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde sosyolojik açıdan bir Montesquieu etkisi bulunur. Bu etkinin, dönemin düşünürlerinin kendi toplumlarındaki eksik gördükleri konulara çözüm sunması ya da düşünce dünyalarındaki eksiklerin giderilmesi amacıyla ortaya çıktığı söylenebilir.

Montesquieu’nun diğer bir etkisi Cumhuriyet konusunda olmuştur. Montesquieu’nun belirttiği, bireylerin birbirlerine eşit olması gerekliliği, yönetimde halkın temsil edilmesi ve erdem ilkesine yapılan vurgu Türk siyasal yapısında yeni bir yönetim şekli olarak kabul edilen Cumhuriyet’te açıkça vurgulanmıştır. Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde Cumhuriyet’in kurucu aklının eğitime verdiği önem, Montesquieu’nun belirttiği şekilde, vatan sevgisi anlamına gelen erdem eğitimi yoluyla halka kazandırılması gerekliliği olarak açıklanabilir. Dönemin liderleri de bu hususların üzerinde durmuştur. Aynı zamanda cumhuriyet yönetiminin gerekliliği olarak hukuksal düzenin temini Montesquieu’nun da üzerinde durmuş olduğu bir diğer husustur. Bu bağlamda Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde kanunların resepsiyon yöntemiyle başka ülkelerden alınmış olması Montesquieu’nun karşı olduğu bir durum olarak görülebilir. Çünkü Montesquieu, her kanunun toplumun ruhuna uygun olarak bizzat o toplum tarafından yapılması gerektiğini belirtmiştir. Resepsiyon yöntemiyle Batı kanunlarının Türkiye’de benimsenmesi dönemin yetkili siyasileri tarafından da belirttiği gibi Montesquieu’nun kanun anlayışına aykırılık taşımaktadır.

Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde laiklik kavramı, Cumhuriyet rejimine geçiş döneminde ortaya çıkması sebebiyle milletin egemenliğinin benimsenmesinde ve dini kurumların yönetimden uzaklaştırılmasında etkili olmuştur. Bu anlamda Fransız Aydınlanma düşüncesinin ilerleme ve materyalizm ilkelerini barındıran laiklik, Montesquieu'nun ifade ettiği bağlamda ise dini kurumların yönetimden uzaklaştırılmasını içerir. Ayrıca dinin yönetimden uzaklaştırılması Atatürk tarafından kademeli olarak ele alındığı göz önünde bulundurulursa, ilk aşamada dinin devlet eliyle kontrol edilmesi Montesquieu'nun dinin kanunlara yardımcı nitelikte bulunması durumuyla benzerlik teşkil eder. Dini menfaatleri siyasi menfaatlere uygun bir hale getirmeye çabalayan Montesquieu ile Atatürk'ün ifade ettiği dini eğitim devlet tarafından verilmesi durumu dinin ele alınışı açısından benzerlik taşır. Dolayısıyla özgürlük kavramının ancak laik toplumlarda ortaya çıkacağına olan inanç Montesquieu'da ve Atatürk'ün Cumhuriyet anlayışında ortaktır.

Montesquieu'nun son halini vermiş olduğu ve günümüzde modern anlamda devlet sistemlerinin önemli bir ilkesi haline gelmiş olan kuvvetler ayrılığı ilkesinin, Türk siyasal yapısında kabul görmeyen bir düşünce olduğu söylenebilir. Rejim değişikliğinin yaşanmış olduğu Cumhuriyet'in kuruluş dönemlerinde kuvvetler birliği ilkesinin benimsenmesi dönemin liderleri tarafından geçiş döneminin gerekliliği olarak görülmüştür. Dolayısıyla dönemin muhalif siyasileri tarafından Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsendiği ve dönemin hükümetine karşı bir eleştiri olarak dile getirildiği söylenebilir. Yine 1961 ve 1982 anayasalarında ifade edilen kuvvetler ayrılığı Montesquieu'nun ifade ettiği tarza uygun düşmemektedir. Bu anayasalarda görülen yürütmenin yasama içinden çıkması durumu, yasama ve yürütmeye sahip olanların her iki organa da istediği zaman dâhil olup her iki organda da aynı kişilerin olmasına neden olacağı için iki organ birleşmiş olur ve Montesquieu'nun öngördüğü kuvvetler ayrılığı ilkesine aykırılık oluşturur. Genel olarak Montesquieu'nun siyaset bilimine kazandırdığı kavramlar açısından Türk siyasal yapısı ve düşüncesi değerlendirildiğinde, Montesquieu'nun daha çok muhalif görüşlü siyasiler ya da düşünürler tarafından kabul gördüğü anlaşılır. Türk siyasal yapısında ve düşüncesinde kurucu kişilerin Montesquieu'nun düşüncelerine aykırı düşünceleri benimsediği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali (2012). “Aydınlanma: Düşünceler Yumağı”, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, ZABCI Filiz, ERGÜN Reyda (2017). *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, 3. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- Akdemir, Ferhat (2010). “Aydınlanma ve Modernitenin Romantik Eleştirmeni: Jean Jacques Rousseau”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:14, Sayı:44, Yaz, ss. (61-72).
- Akgül, Mehmet Emin (2010). “Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerdeki Anlamı”, *Ankara Barosu Dergisi*, Sayı:68, ss. (79-101).
- Akın, İlhan F. (2016). *Devlet Doktrinleri*, 3. Baskı, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul.
- Akıncı, Gündüz (1973). *Türk-Fransız Kültür İlişkileri (1071-1859)*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Alatlı, Alev (2016). *Batıya Yön Veren Metinler III Aydınlanma/ Burjuvazi Yüzyılı/ Bilim Çağının Zaferi (1650-1800)*, 2. Basım, (Çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti), Kapadokya MYO.
- Albayrak, Mustafa (1998). “Atatürkçü Düşünce Sistemi ve Liberalizm, Ekonomik ve Siyasal Bakımdan Bir Karşılaştırma Denemesi”, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, *Atatürk Yolu Dergisi*, Cilt:9, Sayı:18, ss. (89-121).
- Althusser, Louis (2005). *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, (2014). *Politika*, 16. Basım, (Çev. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Aron, Raymond (2017). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 10. Baskı, (Çev. Korkmaz Alemdar), Kırmızı Yayınları, İstanbul.

- Arslan, Ahmet (1992). "Aydınlanma", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, ss. (23-32).
- Arslan, Ahmet (2008). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Atabay, Mithat (2015). *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*, 2. Basım, Nobel Kitap, Ankara.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III (1997). 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ateş, Toktamış (2008). *Biz Devrimi Çok Seviyoruz*, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ateş, Toktamış (2018). *Siyasal Tarih*, 7. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Aydın, M. Akif (2009). *Türk Hukuk Tarihi*, Gözden Geçirilmiş 7. Baskı, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul.
- Başçı, Vahdettin (2002). *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum.
- Başdemir, Hasan Yücel (2005). "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", *Liberal Düşünce*, Kış, ss. (27-44).
- Bayka, Mustafa H. (2010). "Aydınlanma" ve "Aydınlanma Dizisi" Destain Christian, *Aydınlanma*, (Çev. İsmail Yerguz), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
- Baykan, Fehmi (2000). *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Berkes, Niyazi (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 2. Baskı, (Yayına Hazırlayan Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Birand, Kamuran (1956). "18.yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu" *AÜİF. Dergisi*, C.5, Sayı:1, ss. (87-99).
- Bozkurt, Gülnihal (2010). *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Buhr, M., Schroeder, W., Barck, K. (2006). *Aydınlanma Felsefesi*, 2. Basım, (Çev. Veysel Atayman), Yenihayat Kütüphanesi, İstanbul.

- Cassirer, Ernst (2000). "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", (Çev. Doğan Özlem), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, ss. (37-49), İstanbul.
- Cassirer, Ernst (2005). *Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2003). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2017). *Aydınlanma Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2018). *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 8. Baskı, Say Yayınları, İstanbul.
- Claus, Laurence (2004). "Montesquieu's Mistakes and True Meaning of Seperation", *University of San Diego Public Law and Legal Theory Research Paper Series*, Art. 11, ss. (1-55).
- Condillac, E.B. (1989). *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Copleston, Frederick (2000). *Aydınlanma*, İdea Yayınevi, 2. Basım, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul.
- Çam, Esat (2000). *Çağdaş Devlet Sistemleri*, Der Yayınları, İstanbul.
- Çeçen, Anıl (2003). *Atatürk ve Cumhuriyet*, 5. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- Çelik, F., Fidan, S., Şahin, K. (2011). "Aydınlanmanın Fransız Düşüncesi İçinde "Katı Liberal Değerler" Bağlamında Ele Alınmasında Ansiklopedi ve Ansiklopedistlerin Yeri", *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı:23, Ocak-Şubat-Mart, ss. (1-19).
- Çelik, Fikret (2005). "Bir Aydınlanma Düşüncesi Olarak Laiklik", *Liberal Düşünce*, C.10, No:37, Kış, ss. (95-107).
- Çetin, Halis (2007). *Modernleşme Krizi*, Orion Yayınevi, Ankara.
- Çiğdem, Ahmet (2018). *Aydınlanma Düşüncesi*, Dedalus Kitap, İstanbul.
- Çüçen, A.Kadir (2005). "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)*, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, ss. (25-34).

- Davies, Stephen (2005). "Aydınlanma", *Liberal Düşünce Dergisi*, (Çev. Atilla Yayla), Kış, ss. (5-10).
- Dellaloğlu, Besim F. (2000). "Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası", *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, ss. (85-89), İstanbul.
- Descartes, (2010). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 5. Baskı, (Çev. Muntekim Ökmen), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Descartes, Renatus (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Destain, Christian (2010). *Aydınlanma*, (Çev. İsmail Yerguz), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
- Diderot, Denis (2016). *Felsefe Konuşmaları*, 2. Basım, (Çev. Adnan Cemgil), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Duman, Fatih (2006). "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması versus İskoç Aydınlanması", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 61(1), ss. (117-151).
- Duman, Fatih (2017). *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, 2. Baskı, Kadim Yayınları, Ankara.
- Durkheim, Emile (2019a). *Montesquieu ve Sosyal Bilimin Gelişimi*, (Çev. Müge Kızıltuğ), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Durkheim, Emile (2019b). *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Özge Bilge Kara), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Durukan, Kaan (2010). *Doğu Batı İkilemine Dört Bakış Montesquieu, Fanon Galeano, Said*, 2. Basım, Everest Yayınları, İstanbul.
- Ebenstein, William (2005). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Çev. İsmet Özel), Şûle Yayınları, İstanbul.
- Erdemli, Atilla (1990). "Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı:27, ss. (99-113).
- Erdoğan, Mustafa (2006). *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yayınevi, Ankara.

- Eroğlu, Hamza (1989). *Atatürk ve Cumhuriyet*, Atatürk Kùltür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Ewald, Oskar (2013). *Fransız Aydınlanması Felsefesi*, 2. Baskı, (Çev. Gürsel Aytaç), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Feyzioğlu, Turhan (1995). “Türkiye Cumhuriyeti’nin Temel İlkelerinden Laiklik”, *Atatürk Kùltür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu*, Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Geuss, Raymond (2002). *Eleştirel Teori*, 1. Basım, (Çev. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Goldmann, Lucien (1999). *Aydınlanma Felsefesi*, (Çev. Emre Arslan), Doruk Yayıncılık, Ankara.
- Gökberk, Macit (2012). *Felsefe Tarihi*, 24. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Göze, Ayferi (2016). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 16. Baskı, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul.
- Gözler, Kemal (2012). *Anayasa Hukukuna Giriş*, 19. Baskı, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa.
- Gürkan, Ülker. (1988). “Montesquieu ve Kanunların Ruhu”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakùltesi Dergisi*, C.40, Sayı:1, ss. (9-31).
- Gürses, Fatma (2010). “Kemalizm’in Modern Ders Kitabı: Vatandaş için Medeni Bilgiler”, *Akademik Bakış Dergisi*, C.4, Sayı:7, Kış, ss. (233-249).
- Haldun, İbni (1982). *Mukaddime 1*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Halıcı, şaduman (2004). *Yeni Türkiye Devleti’nin Yapılanmasında Mahmut Esat Bozkurt*, Atatürk Kùltür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- Hampson, Norman (1991). *Aydınlanma Çağı*, (Çev. Jale Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan (2016). *Düşünce Tarihi*, 22. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- Hançerlioğlu, Orhan (2005a). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar Cilt 1*, 4. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hançerlioğlu, Orhan (2005b). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar Cilt 6*, 4. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hanratty, Gerald (2002). *Aydınlanma Filozofları – Locke, Hume ve Berkeley-*, (Çev: Tuncay İmamoğlu ve Celal Büyük), Anka Yayınları, İstanbul.
- Harvey, David (2014). *Postmodernliğin Durumu*, Yedinci Basım, (Çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul.
- Hazard, Paul (1996). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 3. Basım, (Çev. Erol Güngör), Ötüken Neşriyat.
- Heper, Metin (2018). *Türkiye’de Devlet Geleneği*, 6. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Hof, Ulrich Im (2017). *Avrapa’da Aydınlanma*, 2. Basım, (Çev. Şebnem Sunar), Literatür Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer Max ve Adorno W. Theodor (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (Çev.Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Horkheimer, Max (1998). *Akıl Tutulması*, Dördüncü Basım, (Çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul.
- Howse, Robert (2006). “Montesquieu on Commerce, Conquest, War and Peace”, 31 *Brook.J. Int’l L.*, ss. (693-708).
- Işın, Ekrem (1985). “Osmanlı Materyalizmi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi Cilt II*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- İnalçık, Halil (1988). *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İnan, Afet (2010). *Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk’ün El Yazıları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- Jaspers, Karl (2005). *Descartes ve Felsefe*, (Çev. Akın Kanat), İlya İzmir Yayınevi, İzmir.

- Jeanniere, Abel (2011). “Modernite Nedir?”, (Der. Mehmet Küçük), *Modernite versus Postmodernite*, (Çev. Nilgün Tural), Say Yayınları, İstanbul.
- Kahveci, Kutsi (2002). “Aklın İlkelerine Ontolojik ve Epistemolojik Bir Yaklaşım”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, Sayı:2, ss. (231-242).
- Kahveci, Zehra (2006). “E.B.Condillac’ın Bilgi Anlayışı”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara.
- Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kaplan, Mehmet (1976). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Karpat, Kemal (2019). *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*, 8. Baskı, (Yayına Haz. Güneş Aras), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kavra, Erol (1989). “Montesquieu ve de Tocqueville’e göre Demokrasi ve Temel Güvenceleri”, *Amme İdaresi Dergisi*, 22(3), ss. (75-83).
- Kılıçbay, Mehmet Ali (2016). “Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması”, (Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay), *Türk Siyasal Hayatı*, Genişletilmiş 6. Baskı, Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Kılıoğlu, İsmail (2015). “Aydınlanmanın Felsefi Temellerinin Tartışılması II”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı:5, Bahar, ss. (333-359).
- Kışlalı, Ahmet Taner (1994). *Siyaset Bilimi*, 4. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- Kızılçelik, Sezgin (2008). *Frankfurt Okulu*, Genişletilmiş 2. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Kızılçelik, Sezgin (2017). *Sosyoloji Tarihi 1*, Genişletilmiş 4. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Koç, Akif Kemal (2018). *Paradigmatik Devrim*, Liberte Yayınları, Ankara.

- Köker, Levent (2009). “Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi”, (Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt II – Kemalizm*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said (2017). “Fransız Devriminden Türk İnkılâbı’na: Muhafazakâr Liberal Bir Aydın Olarak Ali Fuad Başgil’in Eleştirileri”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:14, Sayı:52, Eylül-Aralık, ss. (49-86).
- Kurt, Ali Osman (2010a). “Lessing’in Bilge Nathan’ında ‘Üç Yüzük’ Metaforu Bağlamında ‘Dini Çokluk’”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.10, Sayı:3, ss. (111-133).
- Kurt, Ali Osman (2010b). “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.7, Sayı:1, ss. (33-59), Ocak-Nisan, ss. (33-59).
- La Mettrie, Julien Offray De (1980). *İnsan Bir Makine*, (Çev. Zehra Bayramoğlu), Havass Yayınları, İstanbul.
- Lange, Friedrich Albert (1998). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi Cilt I*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Larrere, Catherina (2017). “Montesquieu”, (Çev. İsmail Yerguz), (Haz. Philippe Raynaud ve Stephene Rials), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Lee, Stephen J. (2012). *Avrupa Tarihinden Kesitler 1494-1789*, 4. Baskı, (Çev. Ertürk Demirel), Dost Kitabevi Yayınlar, Ankara.
- Lewis, Bernard (2013). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 6. Baskı, (Çev. Boğaç Babür Turna), Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- Locke, John (2016). *Yönetim Üzerine İkinci Deneme*, 3. Baskı, (Çev. Fahri Bakırcı), Eksi Kitaplar, Ankara.
- Macfarlane, Alan (2013). *Montesquieu and the Making of the Modern World*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Magee, Bryan (2017). *Felsefenin Öyküsü*, (Çev. Bahadır Sina Şener), Alfa Yayınları, İstanbul.

- Mardin, Şerif (2009). “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, (Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt I - Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif (2017). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 13. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif (2018). *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, 26. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Montesquieu (2001). *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*, Söylem Yayınları, (Çev. Ahmet Saki), İstanbul.
- Montesquieu (2002). *Öyküler*, (Çev. Hüseyin Köse), Birey Yayıncılık, İstanbul
- Montesquieu (2015). *İran Mektupları*, (Çev. Berna Günen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Montesquieu (2017). *Kanunların Ruhu Üzerine*, (Çev. Berna Günen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nemutlu, Duran (2003). “Montaigne ve Montesquieu’da İnsan, Erdem ve Trogloditler” *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs, C.27, No:1, ss. (143-153).
- Oktay, Cemil (2010). *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 5. Basım, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Orhan, Özgüç (2013). “Rousseau ve Türkiye”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz, Sayı:16, ss. (121-148).
- Ortaylı, İlber (2007). “Evensel Barış Projeleri”, *Anayasa Mahkemesinin 45. Kuruluş Yıldönümü Nedeniyle Düzenlenen “Evensel Barış ve Medeniyetlerin Buluşmasında Anayasa Mahkemelerinin Rolü” Konulu Bilimsel Toplantıda Sunulan Tebliğ*, Anayasa Mahkemesi Yayınları, Ankara, 26 Nisan, ss. (367-371).
- Outram, Dorinda (2007). *Aydınlanma*, (Çev. Sevdâ Çalışkan ve Hamit Çalışkan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

- Öktem, Niyazi (2003). “Cumhuriyet, Demokrasi ve Laiklik Bağlamında Jean Jacques Rousseau’dan John Locke’a Geçişin Değişimi”, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul.
- Özbudun, Ergun (2005). *Türk Anayasa Hukuku*, Gözden Geçirilmiş 8. Baskı, Yetkin Yayınları, Ankara.
- Öztürk, Nurettin (2002). “XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.12, ss. (69-79).
- Parla, Taha (2008). *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Cilt I – Atatürk’ün Nutuk’u*, 3. Baskı, Deniz Yayınları, İstanbul.
- Parla, Taha (2009). “Kemalizm Türk Aydınlanması mı?”, (Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt II – Kemalizm*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Roskin, Michael (2016). *Çağdaş Devlet Sistemleri: Siyaset, Coğrafya, Kültür*, 8. Baskı, (Çev. Bahattin Seçilmişoğlu), Adres Yayınları, Ankara.
- Rosow, Stephen J. (1981). “Montesquieu and Early Liberal Thought: the Dilemma of Citizen in the Modern State”, Doctoral Dissertations.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 7. Basım, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Russ, Jacqueline (2011). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, (Çev. Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Russ, Jacqueline (2012). *Felsefe Tarihi Cilt 3 Aklın Zaferi*, (Çev. İsmail Yerguz), İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Russell, Bertrand (2001). *Batı Felsefe Tarihi 3 Aydınlanma Çağı*, (Çev. Erol Esençay), İlya Yayınevi, İzmir.
- Sander, Oral (2012). *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918’e*, 23. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- Sarıca, Murat (1999). *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, 8. Baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

- Swingewood, Alan (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Üçüncü Basım, (Çev. Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Şekerci, Ahmet Erhan (2016). *Aydınlanma ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Şenel, Alâeddin (1991). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Kısaltılmış 3. Baskı, Verso Yayıncılık, Ankara.
- Tanilli, Server (1998). *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası Cilt: IV 18.Yüzyıl: Aydınlanma ve Devrim*, Adam Yayınları, İstanbul.
- Tanpınar, Ahmed Hamdi (2014). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 23. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Taşkın, Ali (2007). *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Taşkın Ali ve Becermen Metin (2013). *Felsefe tarihi 2: Rönesans, Yeniçağ ve 19.Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara.
- Thomson David (2000). *Siyasi Düşüncenin Tarihi*, 3. Baskı, (Çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Cengiz Şişman), Şule Yayınları, İstanbul.
- Timuçin, Afşar (2011). *Düşünce Tarihi 2*, Gözden Geçirilmiş 6. Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul.
- Timuçin Afşar ve Timuçin Ali (2013). *50 Soruda Aydınlanma*, İkinci Baskı, Bilim ve Gerçek Kitaplığı, İstanbul.
- Topses, Mehmet Devrim (2010). *Aydınlanma Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Touraine, Alain (2000). *Modernliğin Eleştirisi*, 3. Baskı, (Çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Tuğcu, Tuncar (2000). *Batı Felsefesi Tarihi*, 3. Basım, Alesta Yayınları, Ankara.
- Tunaya, Tarık Zafer (1985). “1876 Kanun-i Esasisi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi Cilt I*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tunaya, Tarık Zafer (2004). *Türkiye’nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

- Tunçel Ahu ve Gülenç Kurtul (2014). *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e*, 2. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Turhan, Mehmet (2003). *Anayasal Devlet*, Naturel Yayıncılık, Ankara.
- Tütengil, Cavit Orhon (1977). *Montesquieu Siyasi ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım*, Cem Yayınevi, İstanbul.
- Uçarol, Rifat (2000). *Siyasi Tarih*, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 5. Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- Üçok, Coşkun (1972). *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, Gözden Geçirilmiş Ekli Beşinci Baskı, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No:297, Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya (2017). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 4. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Vardar, Berke (1985). *Fransız Aydınlanma Çağı Yazını*, Kuzey Yayınları, Ankara.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet (1974). *Devirden Devire Cilt 1*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Weber, Alfred (1998). *Felsefe Tarihi*, Gözden Geçirilmiş 5.Baskı, (Çev. H.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Yazıcı Sedat ve Yazıcı Fatih (2011). "Tarihsellik ve Kuramsallık Arasında: 1921 ve 1924 Anayasalarında Kuvvetler Birliği/Ayrılığı Tartışması", *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:59, Güz, ss. (235-254).
- Yetkin, Çetin (2012). *Siyasal Düşünceler Tarihi Cilt I*, Gözden Geçirilmiş 2.Baskı, Gürer Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, Sibel (2013). "Şinasi'nin Düşünce Dünyası ve Mustafa Reşid Paşa'ya Yazdığı Kasidelerin Tematik Tahlili", *Gazi Türkiyat*, Güz, ss. (157-185).
- Zabcı, Filiz (2012a). "Büyük Sokratesçi Okullar ve Siyaset", (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, 3.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zabcı, Filiz (2012b). "Montesquieu: Yasaların Ruhu ve Siyasal Özgürlük", (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, 3.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Zürcher, Eric Jan (2009). “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, (Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt II – Kemalizm*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Abdussamed ÖZBEK
Uyruğu: : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 1993/Sivas
E-posta : a.samedozbek@kilis.edu.tr

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	İstanbul Üniversitesi/Siyasal Bilgiler Fakültesi/Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler	2016
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Kamu Yönetimi Anabilim Dalı	2019

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
12.03.2019	Kilis 7 Aralık Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

YABANCI DİL BELGESİ

YÖKDİL (92,50)