T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HUKUKTAN SOSYAL TEORİYE SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ

SELAMİ METE AKBABA
16737004

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. BEDRİ GENCER

İSTANBUL
2018

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HUKUKTAN SOSYAL TEORİYE SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ

SELAMİ METE AKBABA
16737004

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. BEDRİ GENCER

İSTANBUL
2018

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HUKUKTAN SOSYAL TEORİYE SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ

SELAMİ METE AKBABA
16737004

Tezin Savunulduğu Tarih: 11.05.2018
Tez Oy Birliği ~~/ Oy Çokluğu~~ ile Başarılı Bulunmuştur

	Unvan Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Bedri Gencer	
Jüri Üyeleri	: Doç. Dr. Onur Güneş Ayas	
	Doç. Dr. Ramazan Aras	

İSTANBUL
MAYIS 2018

ÖZ

HUKUKTAN SOSYAL TEORİYE SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ

Selami Mete Akbaba
Nisan, 2018

Bu çalışma, modern toplum anlayışının son dönem Osmanlı düşüncesinde nasıl karşılık bulduğunu anlamayı hedeflemiştir. Klasik hukuk düşüncesinin yerinden çıkarılmasından sosyolojinin kurumsal olarak kabul edildiği dönem aralığıyla sınırlandırılan son dönem Osmanlı düşüncesi, düşünce-toplum ilişkisi üzerinden araştırılmıştır. Osmanlı özelinde değerlendirmeye geçmeden önce, düşünce-toplum ilişkisinin dönüşümü doğal hukuk üzerinden tartışılmıştır. Modern öncesi dönemde düşünce-toplum ilişkisinin taşıyıcısı doğal hukuk, sosyal teorinin öncülü kabul edilmiş ve ikisi arasında devamlılık olduğu tezi araştırmanın teorik yönünü oluşturmuştur. Toplum tasavvurunun sistematik karşılıkları olmalarının yanında, doğal hukuk ve sosyal teori düşünceden eyleme giden metoda sahip oldukları için selef-halef rolündedir. Bu devamlılık ışığında, dönüşüm düşünürler ve ekoller yerine toplumsal formasyon temelli değerlendirilebilmiştir. Doğal hukuk adil toplum düzeni teklif ederek topluma müdahalede bulunuyordu, sosyal teori ise toplumsal gerçekliği bilimsel kanunlarla şekillendirmeyi hedeflemektedir. Son kertede, ikisi de toplumsal formasyona göre şekil almakta ve onu değiştirmeye çalışmaktadır. Modern öncesi dönemin toplum düşüncesi toplumsal praksis olarak kavramsallaştırdığımız bütüncül bir tasarıma sahipti ve doğal hukukla somutlaşmaktaydı. Modern dönemde ise kendine yeter alanların ortaya çıkmasıyla toplumsal praksis geçerliliğini kaybetmiş ve teorik toplum tasarıma imkân tanımıştır. Bu bağlamda erken modern dönemden itibaren burjuvazinin normlar üzerinde belirleyici olması tartışıldı. Böylece teori-pratik ayrışması olarak okuduğumuz dönüşüm felsefî ve toplumsal bağlamda değerlendirildi. Tanzimat sonrası reformlar bu bağlamda okundu. Adalet dairesi olarak Osmanlı özelinde karşılık bulan doğal hukukun meşruiyetini kapitalist gelişmeler karşısında kaybetmesi değerlendirildi. Aydın-bürokrat tipolojisi, ilk hukuk felsefesi kitabı ve ilk sosyal bilimler dergisinde yer alan sosyoloji makaleleri üzerinden, meşruiyet krizi modern toplum düşüncesinin dinamikleriyle tartışıldı. Sonuç olarak, Batı Avrupa'daki toplumsal formasyonunun ürünü sosyal teorinin Osmanlı düşüncesine ithal edilmesinin, teorinin normatif yönünün araçsallaştırılması ihtiyacından kaynaklandığına ulaşıldı.

Anahtar Kelimeler: Doğal Hukuk, Sosyal Teori, Praksis.

ABSTRACT

FROM LAW TO SOCIAL THEORY LATE OTTOMAN THOUGHT

Selami Mete Akbaba
April, 2018

Aim of this study is to find out how the conception of modern society found its reflection in late Ottoman thought. The Ottoman thought, from disembedding of classical law understanding to acception of sociology institutionally, explored in terms of thought-society relations. The relations, before specifically looking into Ottoman context, is discussed through natural law. The continuity between natural law and social theory which is accepted as the theoretical aspect of this study. Besides that both natural law and social theory systematically corresponds to the society understanding, both have a method from thought to action. They are also successor-predecessor. With this continuance, they could have been evaluated in terms of social formation instead of schools and thinkers. Natural law intervened society by offering just order, social theory aims to organize social reality with scientific laws. In the last instance both of them shaped by social formation and aims to alter it. Premodern society thought has holistic view, conceptualized as praxis, embodied with natural law. In modern era, with the emergence of self-sufficient fields, social praxis lost its validity and this replacement allowed for theoretical designs of society. It is debated that bourgeoisie would be the designer of social norms. In this way, the transformation which evaluated as the split between theory and practice, evaluated in philosophical and social context. Tanzimat reforms were evaluated in this way. Thus, Ottoman natural law embodied as justice of circle lost its legitimacy in face of capitalist development. The legitimacy crisis, in terms of modern social dynamics, is discussed through enlightened-bureaucrat typology, first philosophy of law books and first sociology articles in first social science periodical. As a result, the import of social theory, as an outcome of social formations of Western Europe, was the consequence of the instrumentalisation demand of normative aspect of the theory.

Key Words: Natural Law, Social Theory, Praxis.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın başlığı yüksek lisans ders döneminin sonunda atılmış olsa da, C. Wright Mills'in dediği gibi sosyoloji, biyografi ve tarihin kesiştiği yerde ortaya çıkmaktadır. Sosyal teorinin normatif temellerinin incelendiği ve Türkiye'de hangi bağlamda karşılık bulduğunun araştırıldığı bu tezin kaleme alınmasında, eğitim hayatımı etkileyen iki kırılmanın doğrudan etkisinin bulunduğunu düşünüyorum. İlki, matematiği ve fiziği tutku derecesinde severek girdiğim Erzurum Fen Lisesi'nin fen bilimlerinden nefret ettiren eğitimini deneyimledikten sonra siyasetin bilimini öğrenmeyi hedefleyerek, son sınıfta -alan dışı tercihlerde yaşanan katsayı sorunundan dolayı- Mecidiye Anadolu Lisesi'ne geçmemdir. O zamandan beri sosyal bilimlerin ne olduğunu anlamaya çalışmaktayım, ki bu sorunun mutlak bir cevabının olmadığını ancak zaman içinde kavrayabildim. İkincisi, siyaset bilimini öğrenme amacıyla kaydolduğum ODTÜ Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde aradığımı bulamadığım için, aradığım şeyin ne olduğu konusunda da ciddi şüphelerim vardı, diploma alıp akademiden uzak durmaya karar verdiğim esnada Prof. Dr. Necati Polat'tan aldığım Research Methods dersinde bilgi felsefesi ve bilim tarihine başlayan ilgimdir. Bu iki kırılma olmasaydı muhtemelen şu an akademik olmayan bir işle iştigal ederken, felsefe ve sosyal bilimlerle hobi düzeyinde ilgilenecektim. Bu iki kırılma, sosyal bilimlerin ne olduğuna dair kafamı kurcalayan başlıca biyografik nedenlerdir. Soruyu şahsileştirmeden sorduğumda ise kendimi sosyal bilimlerin imkânı çerçevesinde onun tarihsel bağlamını sorgularken buldum ve sonuçta bu çalışma ortaya çıktı.

Tarihin ve biyografimin kesiştiği bu araştırmada desteğini esirgemeyen, benimle e-kitap arşivini paylaşan ve bu çalışmanın danışmanlığını üstlenen Prof. Dr. Bedri Gencer'e ve tarihsel sosyolojinin genişliğini derste ve ders dışında öğretmekten bıkmayan Doç. Dr. Onur Güneş Ayas'a teşekkürlerimi sunarım. Bu tezin bazı bölümlerini okuyarak yorumlarını ve eleştirilerini esirgemeyen Bedirhan Laçin ve R. Umay Can'a teşekkür ederim. Bu isimlerin yanında, gerek bazı kitaplara ulaşmamda yardımcı olan gerekse çalışmamın -anlatabildiğim kadarıyla- konusuna dair görüşlerini paylaşarak beni yalnız bırakmayan Fatih Santur, Tunahan Yıldız, Melek Eryentü, Ebubekir Düzcan, Murat Arpacı, Akın Bakioğlu, Mustafa Şeref Kuram, Z. Umut Türem, Mehmet Kadir Tekin, Abdurrahman Nur, E. Begüm Üstün ve Vedat Bayram'a ayrıca teşekkür ederim. Araştırma sürecinde yararlandığım ODTÜ, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, İSAM kütüphanelerinde ve teknolojinin bilime hediyesi olarak nitelendirdiğim Library Genesis ve Sci-Hub projelerinde çalışan, emeği geçen isimsiz kahramanlara sonsuza dek minnet borçlu kalacağımı belirtmek isterim. Son olarak, bu güne dek okumam konusunda koşulsuz destek veren aileme ne kadar teşekkür etsem az kalacağını biliyorum.

Erzincan; Nisan, 2018 Selami Mete Akbaba

İÇİNDEKİLER

ÖZ iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER vi
1. GİRİŞ 1
2. SOSYAL TEORİNİN TEMELİ OLARAK DOĞAL HUKUK 17
2.1. Doğal Hukukun Karakteristikleri 17
2.2. Klasik Doğal Hukuk 21
2.3. Teorik Toplum Tasavvuruna Doğru Modern Doğal Hukuk 49
2.4. Antropomorfizm Örneği Olarak Modern Toplum Tasavvuru 83
3. SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ 93
3.1. Hukuk-İktisat İlişkisine Vergi Reformları Üzerinden Bir Bakış 93
3.2. Toplumsal Praksis Örneği Olarak Bir Aydın-Bürokrat Portresi 115
3.3. Normatifleştirme ve Özselleştirme Arasında İlk Hukuk Felsefesi Kitabı 138
3.4. Bilim Olarak Toplum ve İlk Sosyal Bilimler Dergisi 153
4. SONUÇ 186
KAYNAKÇA 200
ÖZGEÇMİŞ 211

1. GİRİŞ

Antikiteden erken modern döneme kadar teori ve pratik birbirinin yorumu kabul edilmiş ve bu bağlamda tartışılmıştır. Modern dönemde ise teori ve pratik birbiriyle temas etmese dahi varlıklarını sürdürebilen alanlar olarak değerlendirilmiştir. Örneğin, idealar kavramsallaştırmasıyla teoriye büyük önem atfeden Platon içe-dönük metoduyla tarihsel gerçekliği önemli bulmamasına rağmen, devletin ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı gibi konuları tartışırken tarihsel olayların neticesini yani pratiği teorik sonuç kabul etmiştir (Platon, 2015, s. 105-120; de Ste. Croix, 2016, s. 99). Aristoteles de benzer yaklaşımı sergilemiş, en yüce entelektüel erdem olarak teoriye, kendi yüklediği anlamla derin düşünmeye işaret ederken, siyaset gibi bugün teori ve pratik olarak ayrılmış konuları birbirleriyle iç içe geçmiş yarı-özerk alanlar olarak ele almıştır (Wood, 2013, s. 98). Başka bir örnekte de pratiği karşılayan teknolojinin antikitede *tekne* olarak adlandırıldığını, yalnızca bir şeyin üretilmesi anlamına gelmediğini, bir şeyin nasıl yapılabileceğini bilmek anlamına geldiğini yani teorik bir bilgi türü olduğunu görürüz (Gadamer, 2001, s. 74). Birçok örnekle daha desteklenebileceği gibi, modern öncesi dönemde teori ve pratik birbirinden bağımsız düşünülemezdi. Öncelikli olduğu alanlar olmasına rağmen teorinin geçerliliği pratiğin varlığına bağlıydı. Teori kendi nesnesini üretme kapasitesinden yoksundu. Modern dönemde ise düşünce, klasik yaklaşımlarda olduğu gibi dış gerçekliğe ulaşmanın bir yolu değil, öncelikle öznenin eylemidir. Böylece dış gerçeklikler olarak ifade edilen doğa, tanrı gibi mutlak kapsayıcı çerçeveler bu yöntemde anlamını yitirmiştir. Başka bir ifadeyle, Descartes'tan sonra düşüncenin fizikten metafiziğe ulaşma amacı geçerliliğini kaybetmiş, Descartesçı özne dünyanın insan tasarımı imge olmasına ve dolayısıyla yeterli açıklamayı kendi içinde bulabilmesine imkân tanımıştır. Bu kırılmanın ardından, düşünce tarihinde birbiriyle iç içe geçmiş şekilde anlam bulan teori-pratik ilişkisi kaybolmuş, birbirinden ayrı ele alınabilmiş ve son kertede tarihte bir ilk olarak pratik teorinin karşısında imtiyaz kazanmıştır (Bumin, 2016, s. 44, 50). Oysa klasik dönemde ruh bedenden üstün ve onun efendisiydi, teori pratiği kapsar fakat birbirlerinden bağımsız düşünülemezdi (Aristotle, 1998, s. 8).

Fizik ve metafiziğin klasik ilişkisinin son bulması, pratik ve teori arasındaki ayrışmanın ilk felsefî görünümlerindendir ve bu görünüm, o özneyi taşıyan birey ve toplum gibi modern oluşumların sonuçlarındandır, yani Descartes'la tarihlendirilen felsefî kırılma bir bıçakla kesilmiş gibi ortaya çıkmamıştır. Descartesçı özneyi taşıyan birey paradigmasının temelleri özerk doğa anlayışıyla atılmıştır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu özerk doğa anlayışı çoğunlukla dinî kaygılarla ortaya çıkmış olsa dahi dinî kurumların dışında yeni özerk alanlara imkân tanımıştır. Descartesçı özneyi taşıyan toplum paradigması ise, yine daha sonra göreceğimiz gibi, feodal düzenin yerini şehirli düzenin alması, iktisadın hem diğer alanlardan bağımsızlığını kazanması hem de ahlâktan soyutlanmasıyla, bir nevi ekonomi olmasıyla, aklın da kendi başına bir tahakküm aracı olarak konumlandırılabilmesiyle ortaya çıkmıştır (Taylor, 2014, s. 114-115). Öznenin hem felsefî hem de toplumsal düzlemlerde geçirdiği dönüşüm, nesne kavramında da görülür.[1] Daha önce mutlak güçlerin güdümünde yer alan öznenin kendisini bağımsız olarak tanımlayabilmesinin altında yatan nedenler, nesne için de geçerlidir. Somutlaştırmak gerekirse, bütün varlığın doğa ya da tanrı gibi bir mutlak gücün güdümünde olduğu dünyada insan gibi nesne de o mutlak gücün karşısında edilgendir ve düşüncenin sınırları bu gerçeklikle çizilir. Mutlak gücün olmadığı ya da yalnızca zorunlu bir öncül olarak varsayıldığı düşünce alanında ise insan gibi şeyler de kendi varoluşu konusunda artık serbesttir. Bağımsız nesne kavramı ise dar anlamda teknik veya günümüzdeki gibi teknoloji, genelde ise pratik olarak adlandırılmıştır. Salt felsefî tartışmanın ötesinde, teori-pratik ayrışmasının sonuçları toplumsal kurumlarda açıkça görülebilir. Eğitimin motivasyonunun tarihsel süreç içindeki değişimi, düşünce düzeyinde görülen bu dönüşümünün somut örneklerindendir. Kabaca tarif etmek gerekirse, modern eğitimin teorisyen ve pratisyen yetiştirmek gibi kaygıları olduğunu, klasik eğitimin ise kapsayıcı referans noktalarına sadık kalarak, teori-pratik ayrımı gütmeyen bir insan yetiştirmeyi hedeflediğini ifade edebiliriz.

Modern toplum tasavvurunu belirleyen iki kavram vardır. Bunlardan biri doğal durum, diğeri siyasî toplumdur. Sosyal bilimciler de sorularını bu iki kavrama göre şekillendirir; ya bu iki kavramın düalist bir işleyişe sahip olduğu düşüncesinden yola

[1] Daha fazla ilerlemeden, sıkça telaffuz edeceğimiz "dönüşüm" kelimesinin niçin tercih edildiğini açıklamamız gerekir. Sürekliliğe tabi istihale manasına gelen, yeni form kazanırken bir öncekinin güncellemesine imkânı tanıyan ve böylece tarihin kristalleştirilmeden anlaşılmasını sağlayan dönüşüm kelimesi, bir oluşum (formasyon) süreci olarak anladığımız sosyal teorinin ortaya çıkışında, tarihselciliğin standartlaştırma ve rasyonelleştirme araçlarını zorunlu kılmadığı için seçilmiştir.

çıkarlar ya da bu iki kavramın birbirine zıt olduğunu kabul eden bir yapı üzerinde çalışırlar. Örneğin doğal hakların referans çerçevesi doğal durumla, siyasî haklar ise ikinci referans çerçevesiyle çizilmiştir. İki kavramın sürekliliğini göstermeyi amaç edinen tarihsel bir okumayla, Platon ve Aristoteles ilk çerçevede, Hobbes ve Locke gibi erken modern dönem düşünürlerinin ise ikinci çerçevede çalıştığını söyleyebiliriz (Balz, 1937, s. 505). Doğal durum ve siyasî toplum arasındaki ilişkinin düalizmden dikotomiye dönüşümü, siyaset kavramı üzerinden takip edilebilir. Kavramın geçirdiği dönüşüm, klasik ve modern toplum düşüncelerinin farklılığının anlaşılması adına bir bakış açısı sunacaktır. Örneğin modern dönemde, sosyal bilimlerin bir dalı olan siyaset teorisi ile siyasîlerin, bürokratların hareket ettiği pratik alan birbirinden bağımsız değerlendirebilir. Oysa klasik düşüncede, mutluluğa ulaşmak gibi oldukça geniş bir hedefi ve dolayısıyla içeriği olan siyaset, modern siyaset anlayışından oldukça farklıdır. Bu farklılığı üç temel açıdan ele alabiliriz. İlk olarak, klasik siyaset iyi ve adil bir hayat teklif ederken, siyasî eylem de ahlâka, geleneğe ve hukuka bağlıdır. Modern siyasette ise eylemin ahlâkîliği ve hukukîliği arasında bir bağ bulunmaz. İkincisi, klasik siyaset praksisten bağımsız değildir; felsefî tartışmalarla gerçek hayat arasında sınır bulunmaz. Bundan dolayı klasik siyaset, günümüzdeki gibi tekniğin ürünü değil, pedagojinin parçasıdır. Son olarak, klasik siyaset keskin sınırları olan bir bilim olarak yorumlanmamıştır. Bu anlayışın sınırları, bugün bilgelik olarak da tanımladığımız irfanla belirlenmiş ve sağduyu olarak tarif edilmiştir. Modern anlayışta ise siyasetin sınırları yalnızca hukukî olanla çizilmiştir (Habermas, 1974, s. 42). Klasik ve modern yaklaşımlar arasındaki bu kökten farklılıklardan yola çıkarak siyaset kavramının büyük bir anlam daralması yaşadığını açıkça ifade edebiliriz.

Anlam daralması olarak gözlemlediğimiz, formel bir ifadeyle teori-pratik ayrışmasını toplumsal değişimler üzerinden takip edebiliriz, ki bunlar bizzat doğal durum ve insan doğası üzerine yapılan yorumlarda, toplumun dönüşümünü temsil edecek şekilde, uzun tarihsel süreç içerisinde yer almıştır. Örneğin antik dönemde bireyin mensup olduğu grup, toplumun organıdır ve toplum da doğanın bir parçası ve kozmik güçlerin etkisi altındaki organizmadır. Bu yaklaşım, modern döneme ait kültür tartışmalarının merkezinde yer alan doğa-insan karşıtlığının aksine insanı mikrokozmos olarak büyük organizmanın yani makrokozmosun bir bölümü olarak tanımlar. Burada araçsal akıl görülmez, ilişkiler ben-sen diyaloğundadır, henüz ben-o

ilişkisi yoktur. Bundan dolayı doğada meydana gelen bir değişikliğin nedeni araştırılırken daima bir amaç göz önünde tutulmuştur, nedenselliği ortaya koyan nasıl sorusunu cevaplandırmak hedeflenmemiştir. İnsanın doğuştan köle olması gibi mutlak egemenlik gerektiren hususlar da neden-sonuç ilişkisi içinde değil, organizmanın bir gereği olarak yorumlanmıştır (Mardin Ş., 1955, s. 145-146). Toplumun birçok özerk alana sahip olduğu ve klasik dönemin bütüncül yaklaşımından kökten kopuşların yaşandığı modern döneme gelirken, sivil toplumun ortaya çıkışı ve egemenlik anlayışının değişmesi gibi birçok olgusal değişim, insan doğasını araştırma konusu edinen müfredatın değişimiyle yakından ilişkilidir. İnsan doğası ve onun belirleyicisi olarak doğal durum tartışmalarını sistematik olarak değerlendiren ve epistemolojik sınırlarını bu doğrultuda belirleyen doğal hukuk ise açık bir şekilde toplumsal düzlemde meydana gelen değişimlerin taşıyıcısıdır. Bir anlamda, insan doğası ve doğal durum tartışmaları toplumsal değişimlerden etkilenirken, bu kavramları sistematik olarak değerlendiren doğal hukuk da bundan hem doğrudan etkilenmiş hem de normları tayin etme iddiasıyla mevcut duruma müdahalede bulunmaya çalışmıştır. Bu refleksif konumuyla doğal hukuk, tarihin her döneminde sosyal felsefeyle ilgilenenlerin, toplumu anlamak için işlevsel bilginin peşinde olanların başlıca araştırma konularından olmuştur. Örneğin, erken modern dönemde araştırma alanı sosyal felsefe olan filozoflar, ki bu günümüzden bir yorumdur, hem modern doğal hukukun kurucuları hem siyasî toplum ayrımıyla sosyal teorinin felsefî temellerini atan düşünürler hem de siyaset biliminin kurucuları olarak nitelendirilir.

Modernleşme, medenileşme, kapitalistleşme, sekülerleşme, bilimselleşme gibi ele alınan konuya göre birçok şekilde adlandırılan süreç, bir yandan Sanayi Devrimi, Fransız İhtilali gibi siyasal ve toplumsal kırılmalara eşlik ederken, diğer yandan iki köklü bilimsel dönüşüme sahne olmuştur. Bunlardan ilki Newton fiziğinin bilime getirdiği yeniliktir. Newtoncu bakış açısına göre, doğada olanların şaşmaz bir devamlılığı vardır; geçmiş ve gelecek arasında kusursuz bir simetrinin olduğu varsayılır. Bu haliyle dünya tümdengelim yoluyla anlamlı kılınan bir sonsuzluk değil, tümevarım yoluyla kavranan ve kavrandıkça sınırları ortaya çıkan bir tasarımdır. Bu dönüşüm doğa bilimlerini kökten etkilemiş ve onun toplumsal, tarihsel alanlardan bağımsız, ayrı bir disiplin hüviyeti kazanmasına destek olmuştur. İkincisi Kartezyen düşüncedir. Doğa-insan, madde-akıl, özne-nesne, fizikî-sosyal

dünya arasındaki düalizmin işlevsellik kazandırdığı bilim anlayışıdır (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 12). Toplum tasavvurunu doğrudan etkilediği için konumuz açısından daha çok önem arz eden Kartezyen düalizm, insanı toplumsal, tarihsel ve metafiziksel boyutlarıyla değerlendirmeden önce, diğer araştırma konuları gibi, geometrik metodolojiyle nesneleştirmiştir.[2] Aydınlanma'yla tarihlendirilen bu iki düşünce yolu, felsefe ve bilimin birbirlerinin sınırlarından çekilmesine neden olmuştur. Bundan sonra bilim, kesinliğe ulaşmak için ampirizmi kendine metot olarak seçerken, bilgi üretme aşamasında felsefenin imtiyazını elinden almış ve bir nevi onu akademiden dışlamıştır. Retrospektif bir yorumla, Aydınlanma'nın doğurduğu bilim, yalnızca doğa bilimleri konusunda değil, sosyal fizik gibi girişimlerde cereyan ettiği gibi toplumsal konularda da, artık teknik sonuçlar veren bir yapının içinde meşru kabul edilmiştir. Bu kurumsallaşmanın ardından felsefe, bilim teorisine ve tarihine katkı sağladığı ölçüde, yani meşru sınırlar dahilinde kendine yer edinmiş ve bir disiplin haline gelmiştir.[3] Öte yandan, Aydınlanma'yı referans alırken onu doğrulamayı ya da yanlışlamayı hedeflemeyen bir bakışla, felsefenin Aydınlanma'dan önce dine karşı argümanlar geliştirecek olsa dahi teolojinin sağladığı imkân dahilinde hareket ettiğini ve bağımsız bir bilim düşüncesinin henüz oluşmadığını, Aydınlanma'yla birlikte ise teolojinin konularının disiplinlere ayrıldığı ve bilimleri oluşturduğu görülür.

Evrensel bilginin modern öncesi dönemdeki temsilcisi dinî kurumlar, erken modern dönem sonrasında bağımsız üniversite olarak yeni bir form kazanmaya başlamışlardır. Bilimin çoğul hale gelmesi ve felsefenin bir disiplin haline dönüşmesi sürecinde, teoloji de evrensel ve objektif bilgiye ulaşmadaki öncelikli konumu kaybetmiş ve daha önce kapsadığı felsefenin bir konusu olmuştur. On dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde, teolojinin, ki Orta Çağ'dan sonra doğal hukukun güdümündedir, teorik kısmının sosyal teoriyle, pratik kısmının ise ideolojiyle ikame edildiği görülür. Bu iddia hem Ernst Troeltsch, Stephen Toulmin gibi birçok düşünür tarafından doğrudan ifade edilmiş, hem de sosyal teorinin kurucu babalarının metodolojilerinde yer almıştır (Gencer, 2014, s. 234-235). Bu formasyonun dinamikleri, öznenin geçirdiği dönüşümde açıkça izlenebilir. Avrupa'da

[2] Frankfurt Okulu'nun ilk dönem düşünürlerinin Aydınlanma eleştirisinin merkezî konularından biri de bu nesneleşmedir.

[3] Yirminci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan mantıkî felsefe, özel adıyla Viyana Çevresi olarak adlandırılan bilimsel felsefe ekolü bu durumu örneklendirme adına geniş bir literatür sunar.

Aristoteles'le temellendirilen ve en olgun biçimlerinden birini Aziz Thomas'la kazanan teolojinin, 5. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar ruhanilikle çatışması ve sonuçta bilen öznenin yani *cogito*nun ortaya çıkmasına neden olması, bu iddiayı desteklemektedir. Diğer bir ifadeyle, günümüzde üniversiteler aracılığıyla kategorize edilen bilimlere işlevsellik kazandıran bilen öznenin ortaya çıkması bilim-ruhanilik çatışmasının değil, teoloji-ruhanilik çatışmasının sonucudur, ayrıca teoloji-felsefe ilişkisiyle ortaya çıkan modern bilimi bir alan olarak okuyabilmek için, onu harici bir okumaya tabi tutan tarihselci görecelik ya da dahili bir okumaya tabi tutan saf realist yaklaşımlar yeterli değildir (Foucault, 2015, s. 25-27; Bourdieu, 1991, s. 5-6). İster harici ister dahili bir yaklaşım olsun, Aydınlanma merkezli teleolojik okumaların iddia ettiği gibi bilim kendini doğurmamış, içeriğini ve kategorilerini mevcut toplumsal koşullarla göre ayarlamıştır.

Aydınlanma'nın bireyselci rasyonalizmine tepki niteliği taşıyan ve bütüncül anlamını yani praksisini kaybeden toplumu anlamlandırma çabası olarak ortaya çıkan sosyal teori, insan doğasının toplumsal yönünü sistematik bir şekilde değerlendirmeyi amaçlayan modern doğal hukuk anlayışının devamıdır. Modern doğal hukuk ise, teolojinin epistemolojik sınırlarını belirlediği klasik doğal hukukun mevcut ekonomik koşullara göre yeniden yorumlanmasıdır. Teolojinin asırlarca süren doğayı konumlandırma girişimi doğal hukuk düşüncesinin seyrini, doğa düşüncesinin dönüşümü ise insanın nasıl ele alınacağını etkilemiştir. Doğal hukukun ve sosyal teorinin devamlılığa sahip olması, her ikisinin evrensellik iddiasında ve normatif karakterlerinde açıkça görülür (Chernilo, 2013, s. 205). Ayrıca, ekonominin diğer alanlardan bağımsızlığını ilan ettiği döneme geldiğimizde ortaya çıkan normatif karakterli siyaset teorisinin sosyal teoriden oldukça yakın bir dönemde ayrıldığını unutmamamız gerekir (Gencer, 2014, s. 244). Sosyal teorinin, siyaset teorisinin normatif içeriğini kapsayacak şekilde deskriptif bir yönünün olduğunu, böylece siyaset teorisini kapsadığını göz önünde bulundurmalıyız (Helliwell & Hindess, 2006, s. 812, 821). Aksi takdirde, disipliner bağnazlıkla, sosyal teoriden normatif karakterini taşıyan unsurları çıkardığımızda, teori-pratik ayrışmasıyla ortaya çıkan bir disiplinin temellerini teşkil eden normatif değişimleri hesaba katmaktan mahrum kalabiliriz. Sosyal teori her ne kadar 19. yüzyılla tarihlendirilse de, topluma dair düşünceler oldukça eskidir ve çoğunlukla normatif bir yaklaşımın ürünüdür. Bu araştırmayı bir tarih çalışmasından ayıracak nokta da burasıdır. Önemli olan, doğal

hukuk gibi toplum tasavvurunu sistematik bir şekilde taşıyan bir unsuru değerlendirip, sosyal teorinin oluşumunda oynadığı rolü ortaya koyabilmektir. Böylece sosyal teorinin tarihini bir toplumsal formasyonun neticesi olarak değerlendirebilir ve onu son iki yüzyıla indirgemeden anlamlandırabiliriz.

Klasik ve modern doğal hukuk anlayışlarını kavramamız daha sonra sosyal teoriyi doğuran koşulları anlamamızın yolunu açacaktır. Praksisini yitirmiş bir toplumu doğrudan anlamayı, açıklamayı ve ayrıca bilimle telif edildiğinden dolaylı bir praksis teklif ederek toplumu değiştirmeyi hedefleyen sosyal teorinin oluşumunu araştırırken, doğal hukukun dönüşümü teori-pratik ayrışmasının göstergesi olacaktır. Bu göstergenin işaretleri yani doğal hukukun dönüşümünün dinamikleri, arka planda cereyan eden, bürokrasi, üniversite gibi modern kurumları yani yeni epistemolojik yapının kurumlarını da ortaya koyacaktır. Düşünce alanında meydana gelen değişimlerin toplumsal bağlamı olarak okuduğumuz bu anlatının çerçevesi, Descartes'ın bilen öznesini doğuran, şekillendiren ve sonunda modern bilimlerin tasnifi yapan toplumsal koşullarla çevrelenmiştir. Doğal hukukun modern dönemdeki takipçilerinden sosyal teoriyi değerlendirebilmek için bu adımları incelememiz gerekmektedir.[4]

Sosyal bilimlerin birçok disiplini için referans kaynağı olan ve günümüzde salt bir disiplin olarak sosyolojiyle temsil edilen sosyal teorinin, temellerini sorgulayan, oluşmasına neden olan unsurları ortaya çıkarmayı hedefleyen bu araştırma, şayet tarihi kırılmalar üzerinden okusaydı, aynı sorunun muhatabı birçok çalışmada işlendiği gibi bu teorinin kurucu babalarının etkilendiği felsefî akımlardan ve yaşadıkları yüzyılın şartlarından bahsetmemiz yeterli olacaktı fakat bu, mevcut ezberi tekrarlamaktan başka bir anlama gelmezdi.[5] Böyle bir teşebbüs, toplum düşüncesinin teoriye dönüşümünü ve disipline oluşunu dar bir alana hapsetmek, kabaca, bir yapıya indirgemek manasına gelecekti. Oldukça eski adalet sorusunun

[4] Doğal hukukun bir diğer takipçisi ideoloji, çoğu zaman sosyal teoriyle eş anlamlı kullanılsa da, düşünce tarihinin seyrini genellikle köklü dönüşümler üzerinden okumayı tercih ederken, sosyal teori tarihi bir tekamül süreci olarak değerlendirir. Bazı durumlarda ise bir sosyal teori teşebbüsünün ideolojiye dönüşmekten kendini kurtaramadığını görürüz. Yeri gelmişken, ideolojinin teklif ettiği praksisin, sosyal teorinin temellerini ararken kullanacağımız praksis kavramından temel farklılığının da bu okumadan kaynaklandığını belirtebiliriz. Bu metinde kullanılacak praksis, ideolojik praksis yaklaşımlarında olduğu gibi eylemi öncelemez, teori ve pratiğin organik diyaloğudur.

[5] Sosyolojinin ortaya çıkışını kurucularının felsefi arka planında arayan şu üç kitabı, Türkçede bulunması ve defalarca baskı yapmış olması sebebiyle örnek olarak gösterebiliriz: Sosyolojik Teorinin Oluşumu (Turner, Beeghley, & Powers, 2015), Sosyolojik Düşünce Geleneği (Nisbet, 2016), Sosyolojinin Felsefi Kökenleri (Benton, 2013).

tarihsel gelişimini, adil toplum düzeninin sistematik karşılığı doğal hukuk üzerinden incelenmemiz, kapsamlı bir literatür taraması ardından gerçekleştirilen bilinçli bir tercihtir. Sosyal teorinin merkezi sorunsallarından toplum-adalet ilişkisi, güncelliğini hiçbir zaman yitirmemiş öncelikli bir konudur. Felsefenin "adalet nasıl sağlanır, adil toplum düzeni nasıl kurulmalı?" sorularına verdiği cevaplar, ki sistematik biçimde doğal hukukla icra edilmiştir, sosyal teorinin temellerini araştırmayı hedefleyen bu çalışmanın temel tartışmalarındandır. Diğer bir ifadeyle, bu araştırma felsefenin merkezi bir sorusunu referans alırken felsefî bir soruya cevap bulmayı amaçlamadığı gibi felsefe tarihi için bir anlatı da teklif etmeyecektir, iç içe geçmiş ve birbirini dönüştüren toplum-adalet ilişkisini "sosyal bilimleri açın" çağrısına kulak vererek, sosyal bilimlerin tanıdığı imkân dahilinde anlamlandırmaya çalışacaktır. Bir tarihçi için arşiv belgeleri ne anlama geliyorsa, bu çalışmada da felsefe aynı şekilde değerlendirilecektir. Filozofların toplum tasavvurunun taşıyıcısı doğal hukuk, mevcut toplumsal durumu hem deskriptif bir şekilde açıklamayı hem de normatif bir şekilde yapılandırmayı hedeflerken aynı zamanda da bu durumla yapılanır. Bu bağlamda felsefe, "bir teori olarak toplum tasavvuru nasıl ortaya çıkabilir?" sorusunun araştırılacağı belgedir.[6] Eğer bu metotta ısrarcı olmasaydık, adalet düşüncesinin nasıl değiştiğini, felsefeye kıyasla dar bir hacme sahip toplumsal tarihle anlamlandırmamız gerekecekti, ki o zaman elimizdeki verileri hem kavramsal boyutta değerlendirmemiz zorlaşacaktı hem de muhtemelen tikel olayların toplamından bir kavramsallaştırma üretmiş olacaktık.

Bu nedenlerden dolayı öncelikle doğal hukukun kurucusu Aristoteles'in felsefesini detaylarıyla ortaya koyacak ve sonra bu konunun diğer simge isimlerinin topluma dair düşüncelerinde meydana gelen değişiklikleri doğal hukukun arz ettiği düşünce-toplum ilişkisi içinde ele alacağız. Aristoteles antik dönemi, Thomas Aquinas Orta Çağ'ı, Thomas Hobbes, John Locke ve Spinoza da erken modern dönemi temsil eden simge isimler olarak ele alınacaktır. Tabii ki doğal hukuk bu isimlerle sınırlı değil, hatta Roma dönemindeki hâkim doğa düşüncesi, Orta Çağ'da cereyan eden Neo-Stoacılık bu konunun önemli başlıklarını oluşturmakta fakat araştırmamız açısından toplum tasavvurundaki dönemsel dönüşüm önemli olduğu için, karakteristikleri

[6] Düşünce-toplum ilişkisini araştıran şu çalışmaları örnek gösterebiliriz: Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800 (von Gierke, 1934), Sociology Before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature (Barnes, 1917), The Sociology of Philosophies (Collins, 2002), The Natural Law Foundations of Modern Social Theory (Chernilo, 2013). Sıralamadaki ilk ve son eserler doğal hukuku konu edinmesiyle bu çalışmayla aynı kulvarda görülebilir.

keskin hatlarla belli olduğu varsayılan, bir nevi mihenk taşı sayılabilecek toplumsal yapılar üzerinde yer alan bu isimler tercih edilmiştir. Doğal hukuku böylece bir yandan temsilcileriyle değerlendirirken, diğer yandan yaşadıkları dönemin koşullarıyla, yani toplumsal tarihin yardımıyla yorumlayacağız. Bir tür pseudo (sözde) bilim olan doğal hukukun tariflerinin hangi koşullarda nasıl değiştiğini tespit edip, disipline olurken nasıl form değiştirdiğini anlamaya çalışacağız. Bu tercihinden ötürü bu araştırma, bir yandan bilgi sosyolojisine özgün bir katkı sunmayı hedeflerken bir yandan da bir tarihsel sosyoloji teşebbüsüdür. Toplumun teorik bir şekilde nasıl ele alınabildiğini sorması ve sosyolojinin imkânlarının temellerini araştırmasıyla bu araştırma, bilgi ve tarihsel sosyolojilerin kesişimde yer alan bilim sosyolojisi yapmayı hedeflemektedir. Bundan dolayı bu çerçeveye bilgi felsefesi, bilim felsefesi ve tarihi, hukuk felsefesi ve tarihi, ahlâk felsefesi, eğitim tarihi gibi birçok çetrefilli konu kaçınılmaz olarak dahil olacaktır.

Modern dönemde ortaya çıkan sosyal teorinin temellerini teleolojik olmayan bir anlam dünyasında konumlandırmayı planlayan bu araştırma, bir disiplin olma hikayesini, o disiplinin araçlarını kullanarak ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu haliyle, bir arkeoloğun kazı esnasında eski dönemlerde kullanılmış kazı malzemelerini bulmasına benzemektedir. Arkeolog bulduğu aletlerin vaktiyle define avcıları tarafından kullanıldığını, bulduğu kazı malzemelerinin yanındaki eşyaların tarihini detaylıca incelediğinde fark eder yani arkeolog hem elindeki aletin hem de görünürde farklı amaçları olsa da toprağın altındakileri yeryüzüne çıkarma işinin tamamen yeni, modern bir şey olmadığını, modern bir disiplin adına çalışırken keşfeder. Öte yandan eskisi kadar revaçta olmayan define avcılığının son temsilcileri de, seleflerinin geliştirdiği aletlerden yasalar gereğince artık mahrum olmuştur; günümüzde bu aletler yalnızca uzmanlığını kanıtlamış arkeologlar için özel olarak üretilmektir. Oysa bir zamanlar define avcılığı toprağın altındaki eşyaları bulup çıkarma işinde asırlar boyunca akla ilk gelen zanaattı. İşte bu araştırma arkeoloğun, arkeolojinin imkânlarını kullanarak elindeki aletin ilkel örneklerini bulmaya çalışmasını ve bunun yanında define avcılarının kullandığı aletlerin hangi noktada arkeolojide kullanılmaya başlandığını araştırmasını içerir. Arkeolog için önemli olan elindeki aletin ne kadar derinde, yani hangi dönemde hangi formda göründüğünü keşfetmek ve modern bir disiplinin aleti oluşunu açıklığa kavuşturabilmektir. Kazı yaptığı bölge ve tarih iki önemli göstergesidir. Bir anlamda, doğal hukukun

dönüşümünü takip ederken, onun nerede, nasıl değiştiğini ve günümüzde hukuk ve sosyal teori olarak iki farklı dala hangi dönemde ve koşullarda ayrıldığını değerlendirmemiz gerekmektedir. Toplum tasavvurunun sistematik ifadesi doğal hukuku takip ederken yanında farklı tarihlere sahip birçok konuya da rastlayacağız ve böylece doğal hukukun dönemlere göre değişen anlamını takip ederken toplum tasavvurunun gelişimini ve sonunda bir teoriyle vücut bulmasını keşfedeceğiz. Bu bağlam göz önünde bulundurulduğunda, birçok çetrefilli konunun araştırmaya dahil olmasının neden kaçınılmaz olduğu anlaşılacaktır.

Sosyal teorinin oluşumunu, sosyolojinin imkânları dahilinde, düşünce-toplum ilişkisi üzerinden temellendirmeyi hedefleyen bu çalışma, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün (1991) çeşitli sermaye türlerinin mütemadi dağıtımının ve yoğunlaşmasının gerçekleştiği rekabet uzamı olarak kavramsallaştırdığı bilimsel alanı, kendine teorik zemin olarak belirlemiştir. Sosyal teorinin adalet düşüncesinin devamı olduğu tezi, yani ilk teorik zeminini teşkil eden bilimsel alanın hukukî alanın doğmasıyla ortaya çıkan iktidar alanı olması, bu araştırmanın ikinci teorik katmanıdır ve yine, eklektik bir yaklaşımın dağınıklığındansa, Bourdieu'nün alan kavramı üzerinden işlenecektir. Böylece hukukî alanı sistem, altyapı-üstyapı gibi indirgemeci yaklaşımlara tabi tutan biçimci veya işlevselci hukuk tanımlarıyla değerlendirmek yerine, hukuku tayin etme hakkının tekelleştirilmesinde gerçekleştirilen mücadele alanı olarak tanımlayacağız. Somutlaştırmak gerekirse, sosyal hak kavramının kazanılabilen veya kaybedilebilen bir içeriğe sahip olması hukukî alanın bir iktidar mücadelesi olduğunu gösterecekken (Bourdieu, 1987, s. 817), aynı kavramının sosyal bilimlerde ayrı bir tartışma konusu olması, adalet düşüncesinin pratik ve teorik ayrışmasını temsil edecektir.

Bilimsel bir alanın doğuşunu hukukî düşüncenin dönüşümü üzerinden izleyeceğimiz için, öncelikle alan kavramını ve bu çalışmadaki bağlamını netliğe kavuşturmamız gerekir.[7] Alan açık bir kavramdır. İndirgemeci perspektifleri kabul etmediği için kapsamı kullanıldığı bağlama göre şekillenir. Bu haliyle yapısalcı değildir, hem ilişkisellikle vücut bulur hem de ilişkilerin nesnel beyanıdır. Alanın epistemolojisi, pratiğin teorisini ifşa etmek üzerine kuruludur. Teori-pratik ayrışmasını adalet ve

[7] Mütemadiyen başvurulacak "alan" kavramı burada açıklanan haliyle Bourdieu'nün tasarımıdır. Statik değildir, bundan dolayı çalışma esnasında "alan"a işaret edildiğinde Bourdieu'nün bu açık kavramı referans noktası olacak, ayrıca Bourdieu'ye geri dönülmeyecektir. Amacımız metodu tartışmak değil, onu kullanmaya çalışmaktır.

toplum düşüncelerinin ve dolayısıyla kurumlarının birbirlerinden ayrılması olarak okuyacağımız için bu çalışmada Bourdieu'nün pratiğin teorisi teklifi, teoriye ya da pratiğe imtiyaz tanımadığı için yararlı olacaktır. Ayrıca alan, ilişkisellik neticesinde mevcudiyetini sürdürdüğünden, aralarında çeşitli denklikler (homoloji) inşa eder. Sınıf pratiklerinin, sınıf karakterinden uzak görünen birçok farklı alanda da sürdürülmesi, bir nevi kültürel yatkınlıkları, alan denkliğinin açık örneklerindendir (Swartz, 1997, s.129-130). Alan, çeşitli sermaye türlerinin ortaya çıkmasıyla pratikte karşılık bulur. Bu sermaye türleri fizikî, iktisadî, bilgi niteliği taşıyan (kültürel) ve sembolik olarak dörde ayrılır. Konumuz açısından önemli olan hukukî sermaye, sembolik sermayenin bir alt dalıdır. Hukukî sermayenin ortaya çıkıp, hukuk alanını meydana getirmesi modern devletin oluşumuna paralel bir şekilde ilerleyen iktidar merkezindeki yoğunlaşma sürecinin neticesinde gerçekleşir. Örneğin, her biri kendi alanında yargı yetkisine sahip olan mahkemeler bu süreç sonunda bir üst mahkemenin, dolayısıyla modern devletin hâkimiyeti altına girer. Öte yandan, modern devleti doğuran bu yoğunlaşma, vaktiyle adalet düşüncesinin sahip olduğu evrensellik iddiasını kendi bürokratik araçlarına atfederek hukuk alanını ortaya çıkarır (Bourdieu, 1994, s. 9-10).

Unutmamamız gerekir ki, Bourdieu'nün klasik sosyolojik perspektiften ayrıldığı nokta, alanın ortaya çıkmasının o alana ait unsurların varlığıyla değil, alanın özerkliğiyle ilişkilendirmesidir. Somutlaştırmak gerekirse, Bourdieu edebî sermayenin alana kavuşmasını 1870'le tarihlendirirken, avangart sanatçıların varlığına gönderme yapar. Böylece bir alanın varlığını, o alanın kendine ait elitlerinin veya ideolojisinin mevcudiyetiyle değil, kendine yeter bir forma ve iktidara sahip olabilmesiyle temellendirir. Alanın özerklik kazanması ise onu diğer alanlardan tamamen bağımsız olduğu anlamına da gelmez (Gorski, 2013, s. 329). Yukarıda açıklandığı gibi alanlar arasında hem bir denklik hem de alan bu denklikten dolayı bağımlılık vardır. Bağımlı olması özerk olmasına engel değildir, sadece alanın özerklik derecesini tayin eder. Pozitif hukukla artık kendine yeter bir mevcudiyet haline gelen, özerk bir alan hüviyeti kazanan adalet düşüncesini doğal hukukun dönüşümü üzerinden bu bağlamda değerlendireceğiz. Bilimsel bilginin ortaya çıkmasına paralel ortaya çıkan sosyal teori de içeriğini ve sınırlarını, şayet özcü bir tutum benimsememişsek, hukukî sermayenin kendi alanına çekilmesiyle, sosyal hak örneğinde gördüğümüz gibi, belirlemiş olacaktır. Ulus devletine doğru giden bu

süreçte adalet düşüncesi ahlâktan soyutlanacak, olan-olmalı ayrımında arabulucu olan doğal hukuk entelektüel bir tartışma konusuna indirgenecek ve yalnızca akademik alanda karşılık bulacaktır. Öte yandan, ahlâktan bağımsız hukuk kendine yeter alanın meşruiyeti için rasyonelleştirme mekanizmasının en önemli kurumlarından biri olacaktır. Her alan kendine ait meşruiyet kaynağının izin verdiği ölçüde geçerliliğini koruyacaktır. Akademik bir tartışma olarak adalet, hukukî adaletten ayrılırken, ilki teorik, ikincisi pratik olarak adlandırılacaktır. Toplumsal praksis olarak tanımlayacağımız olan-olmalı birlikteliğini koruyan klasik düzenin, biri olmadan diğerinin olmayacağı varsayılan konuları, modern dönemde birbirinden bağımsız alanların egemenliğine girecektir. Bu bağlamda, adil toplum düzeninin "olmalı" teklifi sosyal teoride karşılık bulacaktır.

Adalet düşüncesinin ilk formel görünümü klasik doğal hukukun, erken kapitalist dönemin karakteristiklerini yansıtan ve pozitif hukuka temel teşkil etmesiyle bir ön-sermaye rolü oynayan modern doğal hukuka dönüşmesi ve sonunda bilimsel bir formda sosyal teoriyle vücut bulmasını inceleyen bu çalışmada senkronik iki yol takip edilecektir. Bu iki yolu ele almadan önce, sırasıyla klasik doğal hukuk, modern doğal hukuk ve sosyal teori şeklinde ifade edilen kronolojinin hangi tarihsel bağlamı temsil ettiğini açıklığa kavuşturmalıyız. Takip edilecek toplumsal formasyon, Marksist tarih okumasının Kojin Karatani (2017) tarafından gerçekleştirilen yeniden yorumlamasına dayanmaktadır. Marksist yaklaşım üretim tarzlarıyla dönemlendirme yaparken, Karatani Marx'ın mübadele vurgusuna dikkat çeker ve toplumsal formasyonu geri dönülemez bir yapı üzerinden kurgulanmasına karşı çıkar. Ortodoks Marksist bakış açısına göre, feodalizmden kapitalizme geçen toplum artık kapitalist bir yapı içinde ele alınabilir ve hâlâ taşımakta olduğu feodaliteye dair özellikleri tarih dışı sayılır. Eşzamanlılığı reddedip çizgisel bir okuma sunan bu biçimi oldukça Avrupa-merkezci bulan Karatani'ye göre, toplumsal formasyon aktif bir biçimde her zaman bir önceki dönemden etkiler taşır ve bir sonraki dönem için de fikir verir. Ona göre üstyapıyı belirleyen altyapıda yalnızca sermaye değil, ulus ve devlet de vardır. Örneğin, Karatani (2017, s. 166) İslâm imparatorluklarının kapitalist döneme geçememesinin nedenini yalnızca sermaye açısından okumayıp, barışı tesis etmesiyle muteber kabul edilen mübadele biçimlerinden devletin baskın olduğu bir coğrafyada kapitalizmin gelişmesi için gerekli çeşitli alanların görece bağımsızlığının mümkün olmadığına dikkat çeker. Ayrıca, eleştirdiği Marksist yaklaşımın kapitalist dönemi

anlamlandırırken haklı olabileceğini fakat kapitalizm öncesini açıklamakta, bir nevi tünel tarihi yaklaşımı güttüğü için yetersiz kaldığını iddia eder. Karatani'nin A, B, C olarak adlandırdığı toplumsal formasyonlar sırayla ulusu, devleti ve sermayeyi temsil eder. A tipi mübadele biçiminin hâkim olduğu toplumun karakteristiği ulus yani klandır. Ekonomisi armağanlaşma üzerine kuruludur. B tipi mübadele tipinin ayırıcı özelliği devletin ortaya çıkmasıdır. Özgürlük güvenlikle mübadele edilir. İmparatorluklar dönemi bunun bir örneğidir, ekonomisi yağmanın bölüşümü üzerine kuruludur. C tipi toplumsal formasyonda insanlar özgür kabul edilir ve rızaya dayalı meta mübadelesi gerçekleşir, kapitalist toplum bunun en açık örneğidir (Karatani, 2017, s. 32-38). Çalışmamızın sekansı bu tasnifi takip edecektir. Antikiteden bahsederken A tipinden B tipine henüz geçmiş bir toplumun adalet anlayışından, Orta Çağ Hristiyanlık düşüncesinden bahsederken de B tipinin koşulları içinde yer alan bir doğal hukuk görüşüne işaret etmiş olacağız. Modern doğal hukukun C tipine geçmiş fakat B tipinin de karakteristiklerini yansıtan bir toplum içinde anlam kazandığını, sosyal teorinin ise C tipi toplumsal formasyonun ürünü olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Araştırmanın ilerleyen safhalarında, ulustan, devletten, sermayeden ve bunların kendi aralarındaki rekabetinden ve ilişkisinden bahsederken daha anlaşılır olacak bu kronolojik çerçevenin ardından, takip edilecek iki ana senkronik yola dönebiliriz.

İlk yol, düşünce-toplum ilişkisinin epistemolojik tarafıyla alakalıdır. Düşünce-toplum ilişkisi içinde değerlendirilen doğal hukuk, modern döneme gelirken başta doğa düşüncesinin değişmesi olmak üzere birçok nedenden dolayı ahlâktan ayrılarak modern bir form kazanır. Ahlâkın uygulamaya dönük kısmının antropolojik vakaya indirgenmesi, teorik kısmını pratikten ayırırken, ahlâk bilimini yani etiği meydana getirecektir. Toplumsal praksisin kaybolmasını anlatan bu ayrılma, toplum düşüncesinin de sosyal teori başlığı altında disipline olmasına neden olur. İkincisi ise, epistemolojik dönüşüme paralel bir şekilde ilerleyen ve Bourdieu'nün rekabet ve denklik üzerinden tarif ettiği alanların izdüşümünde yer alan kurumlardır. Bu aşamada, epistemolojide meydana gelen değişikliklerin, eş zamanlı olarak taşıyıcılarında yani kurumlarda da görüldüğünü unutmamamız gerekir. Örneğin, toplumsal praksisin kaybolması eğitimi dönüştürmüş ve bürokratik alanın taşıyıcısı haline gelmiştir. Genelde olan-olmalı, epistemolojik düzeyde teori-pratik birlikteliğini ifade eden toplumsal praksisin kaybolmasının ardından, modern eğitim

toplumu anlamak için klasik dönemdeki gibi ahlâkî-pedagojik metodu tatbik etme imkânını kaybetmiştir; çünkü iktidar mücadelesinde tekniğin hükümranlığı teorinin yerini bilimsel açıdan yeniden konumlandırmıştır. Bundan dolayı sosyal teori, her ne kadar normatif karakterli olsa da, öncelikle pratikte cereyan edenleri açıklamakla görevliydi. Toplumsal praksisin ancak bir ideal olarak ifade edildiği bir çağda ortaya çıkan sosyal teorinin ahlâkı ele alışı ise onun toplumsal açıdan ne ifade ettiğiyle alakalıdır. Oysa klasik dönemle tarihlendirdiğimiz teori-pratik bütünlüğünün ahlâk anlayışı uygulamayla işlerlik kazanmaktaydı.

Birinci bölümde ağırlıklı olarak senkronik yollardan ilki üzerinde çalışırken, doğal hukuku temsil eden düşünürlerin felsefeleri üzerinden toplumsal praksisin dönüşümünü anlamaya çalışacağız. Son bölümde ağırlıklı olarak ikinci yol tercih edilecek ve kendine yeter alan tartışmasının taşıyıcısı kurumlar, son dönem Osmanlı düşüncesini temsil eden simge isimlerin eserleri ve tartışmaları üzerinden takip edilecektir. Kendine yeter alan kavramının Osmanlı'da görülüp görülmediği tartışılacak ve son dönem Osmanlı düşüncesi, çalışmanın ana motifini ikmal eden teori-pratik ayrışması bağlamında yorumlanacaktır. Konumuzu ilginç kılan nokta, son dönem Osmanlı aydınlarının teoriye göre nasıl konumlandıklarıdır. Çünkü bu düşünürler Avrupalı çağdaşları gibi tekniğe merkezi bir konum atfetmelerine ve bu yönde reform girişimlerinde bulunmalarına rağmen teoride onlardan mutlak çizgilerle ayrılmışlardır. Bu bağlamda teorik bir toplum tasavvurunun neden gelişmediği sorusuna cevap aramış olacağız. Daha sonra detaylandıracağımız klasik dünya görüşünden dolayı teorinin Osmanlı düşüncesinde bir problematik haline gelmemiş olmasına rağmen, var olan konumunun ne anlama geldiğini ve toplum tasavvurunun hangi bağlamda işlendiğini anlamaya çalışacağız. Son dönem Osmanlı düşüncesiyle birlikte, bağımsız alanların oluşmadığı fakat o alanlarda geçerli sermayenin ithal edildiği bir ortamda toplumsal praksisin dönüşümü açıklığa kavuşacaktır.

Birçoğu devletin bekası kaygısıyla motive olmuş, kabaca tekniğin mağlup tarafındaki düşünürlerin teorik tartışmalarını klasik bağlamda sürdürüyor olmaları yani ihya, ıslah, restorasyon, kısmi reform kavramlarıyla fikir yürütmeleri, teori-pratik ayrışmasının ilk bölümdeki işleyişini, bir nevi baş aşağı çevrilmiş şekilde sunacaktır. Böylece sosyal teorinin Osmanlı'da organik olarak neden oluşmadığı sorusuna cevap aranacak, Osmanlı'nın merkezileşme çabalarına karşın Avrupa'da görülen, ulus

devletin öncülü mutlak monarşinin doğurduğu bürokratik alanın iç dinamiklerine sahip olmaması üzerinde durulacaktır. Başka bir deyişle, Osmanlı'nın tekniğin hükümranlığına cevap verebilme adına kurumlarını yenilemeyi konjonktüre bağlı bir olay olarak değerlendirmesi üzerinde durulacaktır. Osmanlı'da, günümüzde de devam ettiği gibi, teknikten ayrı bir ahlâk teklif edilebilmiştir; sosyal teorinin, ilkin toplumsal gerçeği mevcut tarihsel gerçekle bağdaştırma, sonra tarihsel gerçeği toplum üzerinden değiştirme ideali, ki kurucu epistemoloji (pozitivizm) bunu açıkça ifade eder, son dönem Osmanlı düşünürleri için nasıl geçerli olabildiği yani pozitivizmin ithal edilmesinde hangi motivasyonların olduğu araştırılacak ve tekrar kendine yeter alan konusu irdelenecektir. Bu noktada kısaca belirtmemiz gerekir ki, son dönem Osmanlı düşüncesinin bazı simge isimlerinin klasik doğal hukuku, kavramı bizzat kullanarak savunmaları, klasik bir dünya görüşüne sahip oldukları iddiasını desteklemekte ve de olası "Osmanlı'da sosyoloji neden doğmadı?" sorusunun oryantalist bir bakış açısı olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Modern dönemde sürdürülmeye çalışan klasik toplum idealini paylaşan son dönem Osmanlı düşünürleri, farklı dünya görüşlerine sahip olsalar dahi, aldıkları eğitimden, tecrübe ettikleri buhran döneminden ve daha çok da sınıfsal konumlarından dolayı devletin bekasını koruma iştiyakıyla fikir yürütmüşlerdir. Bu da bizi kendine yeter alan konusuna götürecek olgulardandır. Sosyal teorinin oluşumunda tarihi vaka olarak Osmanlı'nın seçildiği bu çalışma, bugüne dek çoğunlukla dar anlamda ideoloji üzerinden değerlendiren bir dönemi toplum-düşünce, özelde de doğal hukuk-sosyal teori ilişkisi dahilinde ve de toplumsal praksis kavramını ortaya atarak ve bu bağlamda incelemeye çalışarak literatüre özgün bir katkıda bulunmayı hedeflenmektedir. Ayrıca bu çalışma, özcü bir perspektifin ürünü, geç dönem Osmanlı düşünürlerinin Avrupa'da meydana gelen değişikliklerin farkında olmadığı ve bu yüzden sosyolojiyi tanımadıkları iddialarını ve yine özcü fakat zıt istikamette yer alan bir perspektifin ürünü Avrupa'ya mahsus kurumların Osmanlı'da farklı formlarda zaten mevcut olduğu iddialarını kabul etmeyerek fikrî konformizmden imtina etmektedir.

Toplum tasavvurunun bir disiplin olabilmesi ve salt teoriyle ifade edilebilmesi için birçok farklı unsurun cereyan etmesi, bir nevi 19. yüzyıla gelinmesi gerekiyordu. Avrupa'nın oluşmasına eşlik eden sosyal teorinin oluşumunun, ki Aydınlanma'ya tepki niteliği taşıması bunun basit bir ispatıdır, Osmanlı'da neden görülmediği

sorusuna verilecek cevap için öncelikle toplum tasavvurundaki dönüşümün incelenmesi gerekmektedir.[8] Bundan dolayı ilk bölümde başta adalet düşüncesi olmak üzere, sosyal felsefenin, ahlâk felsefesinin dönüşümü doğal hukuk üzerinden açıklanacak ve toplumsal praksisin erken modern döneme kadar sürdürülmeye çalışılması ele alınacaktır. Son bölümde de bu dönüşümlerin Tanzimat sonrası Osmanlı düşüncesinde nasıl karşılık bulduğu tartışılacaktır. Eğer tek başına bir teorinin ortaya çıkışını araştırıyor olsaydık salt felsefi bir tartışmaya girişebilirdik fakat toplumun teorik bir tasarım olabilmesini yani sosyal teorinin oluşumunu ortaya koymayı hedeflediğimiz için düşünce-toplum ve tarih-toplum ilişkilerini takip ederek toplumsal praksisin dönüşümünü değerlendirmemiz gerekmektedir.

[8] Bir genelleme olarak Avrupa'nın oluşum sürecine eşlik eden doğal hukukun dönüşmesi ve sosyal teorinin ortaya çıkması olarak ifade ettiğimiz durum, Avrupa içinde de oldukça kompleks boyutlara sahiptir. Örneğin Ernst Troeltsch (1934) Batı Avrupa ve Alman düşüncesini, etkileşimleri göz ardı etmeyerek, kesin çizgilerle ayırır.

2. SOSYAL TEORİNİN TEMELİ OLARAK DOĞAL HUKUK

2.1. Doğal Hukukun Karakteristikleri

Hukuk, topluma, felsefeye, siyasete, kısaca başvurulan konuya ve o konunun dahil edildiği paradigmaya göre birçok forma sahiptir ve bu formlar hukuku yalnızca işlev bakımından değil öz itibariyle de tanımlar. Tarihsel durum diyebileceğimiz bu formlar hukukun kesin bir tanımının yapılmasına hiçbir zaman imkân tanımamıştır. Günümüzde hukuk felsefesi, hukuk sosyolojisi gibi hukukun alt-disiplinlerinin bir konusu olan, klasik dönemde ise adalet düşüncesinin doğrudan temsilcisi kabul edilen doğal hukukun tanımı da, hukukun konjonktüre bağlı değişen bu yapısından dolayı hiçbir zaman netliğe kavuşmamıştır. Öte yandan, tanımlama aşamasında engel teşkil eden tarihsel durumu kullanarak, hukuk-doğal hukuk ilişkisinin dönüşümü üzerinden doğal hukukun karakteristiklerini tespit edebiliriz.

Adalet sorununun ve sorusunun muhatabı hukuk olurken (Kelsen, 1973, s. 27), modern döneme dek adil olanın hukukî olduğu argümanıyla hâkim anlayış doğal hukuk olmuştur. Orta Çağ'dan itibaren doğal hukuk, bazı konularının ondan ayrışması ve kendine yeter bir alan vasfına erişmesiyle hâkim konumunu kaybetmiştir. Örneğin modern düşünürlerin hukukî tartışmalarını incelediğimizde, bazı hukukî konuların doğal hukukla birlikte değerlendirildiğini, bazılarının da doğal hukuktan bağımsız tartışıldığına şahit oluruz. Son durum modernliğin ürünüdür. Bu, uzmanlaşmanın sınırları haricinde sürdürülen adalet düşüncesine dair tartışmaların, hukukî alanın dışı kabul edildiğini ifade eder. Günümüze yaklaştıkça, adalet düşüncesini teorik olarak temsil etmesine rağmen hukuk alanından dışlanan doğal hukuk artık bir metot olarak tatbiki mümkün olmayan, yalnızca akademik ve entelektüel alanlarda geçerli tartışma hüviyeti kazanır. Hukukun içeriğinin değişmesini ve dolayısıyla doğal hukukun dönüşümünü bu bağlamda incelediğimizde, doğal hukukun birçok özgün unsurunun aslında dönemsel olduğunu, yani belli tarihsel bağlamlar dahilinde anlam kazandığını fakat belli başlı niteliklerinin de yapısal olmasından dolayı koruduğunu fark ederiz.

Doğal hukukun karakteristiklerini ortaya koyarken öncelikle "hukukî fiil, iktisadî fiil ve ahlâkî fiilin karakterlerini kendinde toplayan ve ikisi arasında bir geçit ödevini gören bir fiildir (Ülken, 2016, s. 29)" tanımından yola çıkarak hukukun toplumsal veçhesini merkeze alan bir yaklaşım ortaya koyabiliriz.[9] Doğal durumda ya da doğayı karşısına almasıyla, insanoğlunun toplu halde yaşama insiyakına sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bunun yanında en eski anlatılarda dahi hep bir paylaşamama durumunun tasvir edilmesinin nedeni, toplu halde yaşayarak hayatını idame ettirebilme olanağı bulan insanoğlunun paylaşılan şeyler üzerinden bir süre sonra kaçınılmaz bir şekilde çatışma ürettiği gerçeğidir. Topluluk hayatının temeli iktisadî ve ahlâkî olmak üzere iki eylem biçimine göre şekillenirken, paylaşılamadığında çatışma yaratan şeyleri meta ve norm olarak adlandırabiliriz. Meta paylaşımı iki kıstasla değerlendirilir, ya yerelliğin normları içinde anlam bulur ya da evrensel bir norm koyucu olarak hukukun çerçevesi içinde ele alınır. Geleneklere yaslanmasıyla hayatiyetini koruyabilen topluluk yaşamında, yani ilkel tabir edilen, nüfusun kısıtlı olduğu ve dolayısıyla kaynakların sınırsız addedildiği topluluklarda yerelliğin normları topluluğun dengesi için yeterlidir. Tabuları sarsacak olgusal bir durum cereyan etmediği için yerelliğin kıstasları sorgulanamaz normlar olarak kabul edilmiştir. Bu tip topluluklarda olgu ve değer arasındaki fark henüz oluşmamıştır. Törelerin geçerliliğini koruduğu topluluklar bu konunun yaşayan örnekleridir. Olgu-değer ayrımının başladığı yerde ise karşımıza kısmi özerk alanlar olarak ahlâk ve iktisat çıkar. Eylemi tayin etmesiyle ön teori ahlâk ve pratiğin görünümü iktisat bu noktada kapsayıcı bir teoriye ihtiyaç duyar. Teori yalnızca hukukî alanda değil hayatın bütün alanlarını tanımlayan bir tasavvurdur. Bundan dolayı toplumsal praksistir. Tek başına teori olarak düşünülemeyeceği gibi tek başına pratik de değildir.

Erken modern döneme dek süren hukukun ve hayatın birbirine kapanmasıyla meşruiyetini sağlayan toplumsal praksis, modern dönemin biçimsel hukuk anlayışıyla ortadan kalkacaktır. Hukukun kendine yeter bir alan olarak kendi meşrulaştırma araçlarına sahip olmasıyla hayatın hukukileşmesine yol açacaktır. Örneğin, ahlâkî açıdan haklı olunsa dahi kanunu bilmeden bir suç işlendiğinde cezalandırma gerçekleşecektir (Agamben, 2013, s. 38). Bir anlamda, toplumsal praksis teoride modern dönemde yalnızca akademik araştırma nesnesi olarak karşılık

[9] Bu, adalet düşüncesini, özelde de hukuku hukukî olmayan bir tür tanımlama girişimidir. Bahsedilen formlardan toplumsal durumun zemin olarak kabul edildiği anlamına gelir.

bulabilirken, asıl belirleyicisi hukuk olacaktır. Oysa ilk hukuk, doğal hukukun kendisidir. Geleneğin yetersiz kaldığı yerde, evrenselin başlangıcında bulunur. Varlık nedeni, olgu-değer ayrımında ortaya çıkan çatışmaları çözmektir. Bunu kendi referans noktasına göre, natüralist ya da metafiziksel olabilir, şekillendirdiği için farklı türlere sahiptir. Somutlaştırmak gerekirse, topluluğun büyümesi yahut büyüyen bir topluluğun sınırları içinde kendisini bulması yerelliğin tayin ettiği değerleri geçersiz kılar; çünkü pratikte cereyan eden, ki bu olgusal durumdur, eylemlerin anlamlandırmasında öncü rol oynayarak değerlerle çatışır. Olgunun değeri belirleyici olması gibi modern bir düşüncenin aksine, ki pozitif hukukun çıkış noktası da budur, doğal hukuk değerler sistemine göre olguları reddetmeden arabulucu rolü oynar. Hukukun kendisi olarak doğal hukuk bu noktada "ne yapmalı/olmalı?" sorusunun cevabını arar ve neyin ahlâkî olup olmadığını tartışır. Hangi tür ahlâkın kişilere bağlı olduğunu hangilerinin toplumsal olduğunu ortaya koyar. Bu farklardan topluma dair olanları merkezine alır. Toplumsal praksisin hayatiyeti bu organik toplum yapısının devamlılığına bağlıdır. Tabuların tarihsel içeriği günümüzde antropolojinin bir konusuyken, toplumsal normların sosyal teoriyle açıklanması bu bağlamda anlamlıdır; çünkü doğal hukuk gibi sosyal teori de yerelliğin değil evrensel normların peşindedir.

Tarihsel durum üzerinden kavramaya çalıştığımız hukuk-doğal hukuk ilişkisini, "hukukun bugün elinde ne kalmıştır?" sorusuyla açıklığa kavuşturabiliriz. Eğer doğal hukukun klasik temsilcileri modern hukuk tablosunu yorumlasaydı, muhtemelen hukukun bulunmadığını, adaletin tüzüklere indirgendiğini ifade ederlerdi. Çünkü doğal hukukla tesis edilen toplumsal praksisin adil düzen hedefini hukuk alanında bulamayacaklardı. Aynı şekilde doğal hukukun erken modern dönem düşünürleri de mevcut kurumların sorgulanamaz olması karşısında muhtemelen hayrete düşeceklerdi. Çünkü hukukî özerk alanın oluşması, hukukun kurucusu doğal hukuku onun bir alt başlığı haline getirdiğinde, erken modern dönemde uygulanması için teklif edilen düşünceler de geçersiz kalmıştır. Ayrıca bilimsel alan modern öncesinde hukukî olanın içeriğini, bu çalışmada göstermeye çalışacağımız gibi, bir sermaye türü olarak değerlendirmiştir. Doğal hukukun ve sosyolojinin toplumsal praksisi modern öncesi ve modern dönemde karşılamaları bu durumu açıklığa kavuşturur (von Gierke, 1934; Chernilo, 2013). Toplumsal praksis olarak tanımladığımız adil toplum tasavvuru, bir nevi pseudo bilim doğal hukukun olgu-değer birlikteliğindeki

değerin dışlanmasıyla bir araştırma nesnesi haline gelirken, pozitivist düşüncede eş zamanlı karşılık bulmuştur. Diğer bir ifadeyle, hukukî pozitivizm ortaya çıkarken, adil toplum düzeni de artık sosyal teorinin bir parçası olarak nesneleşmiştir. Özerkleşen hukukî alan, toplum merkezli normatif karakterini dışarıda bırakmıştır. Bu, modern hukukun norm kurucu olmadığı anlamına gelmez. Klasik dönemin referans dünyasının dolayısıyla değerlerinin artık reddedildiği, onun yerine olguların çıkış noktası olarak değerlendirildiği anlamına gelir. Bir tür pratiğe cevap verip, pratikte karşılık bulma mekanizması olan pozitif hukuk bu aşamada ahlâktan ayrı bir konudur. Hukuk-doğal hukuk ilişkisinin bu dönüşümünün ardından doğal hukukun tarihsel durumdan bağımsız kazandığı karakteristiklerini özetleyebiliriz. Doğal hukuk modern döneme kadar uygulanmasıyla canlılığını sürdürebilen toplumsal praksisin kendisidir, olgu-değer ayrımından doğan çatışmaları doğal bir çatışma olarak kabul etmez. Normatif karakterlidir ve bu karakterini koruyabilmek için doğayı ve insan doğasını doğrudan konumlandıran bir referans dünyasına ihtiyaç duyar; meşruiyet kaynağını kullanır. Evrensel olduğunu ve belli şartları sağlayan insanların tümü için geçerli olduğunu iddia eder; bu iddiayı da yine referans noktalarıyla meşrulaştırır.

Toplum tasavvurunun sistematik ifadesi olarak kabul ettiğimiz, kapsamı oldukça geniş olan bu kavramın hukukî karakteristiklerinin yanında "doğal" olarak nitelendirilmesini de kısaca açıklamamız gerekir. Doğa, günlük dildeki kullanımından, fenomenlerin toplamı olduğu iddiasından daha fazlasını ifade ederek düşünce dünyasında kendine yer edinmiştir. O, fenomenlerin hangilerinin doğal, hangilerinin de doğal olmadığını belirleyerek, şeylerin özelliklerini belirler. Doğanın keşfinden önce, herhangi bir şey kendi teamülü ya da bu teamülün bir yorumu olarak değerlendirilmiştir. Başka bir deyişle, şeyleri anlamlandırma çabasında, her zaman ve her yerde geçerli kabuller ile kabileden kabileye değişen kabuller arasında kesin bir ayrım doğa düşüncesinin gelişmediği toplumlarda yapılmazdı (Strauss, 1965, s. 82). Sokrates öncesi dönemden itibaren gelişen doğa düşüncesinin teorik bilimlerinin dışında değerlendirilmesiyle, ki bu başta siyaset alanıdır, toplumsal kavramlar artık yerel kabullerin dışında sınanabilir olmuştur. Toplum, devlet, siyaset, ahlâk, erdem ve adalet gibi hem toplumsal hem de çoğunlukla soyut olduğu için yorumlarla anlaşılan kavramların çerçevesinin temel belirleyicisi olarak doğanın ele alınmasıyla, bir yerde geçerli buyruğun başka bir yerde geçerli olmamasının adaletsizliğin

kaynağı olabileceği düşüncesine varılmıştır. Böylece adalet her yerde geçerli ve değişmez kabul edilir. Evrensellikle temellendirilmiştir. Bu evrensellik, doğal hukukun düşünce tarihindeki en önemli niteliklerindendir. Doğal hukuk Platon'un bilgelikle kurulan ideal devletinde sunulmuş olsa da, sistematik bir şekilde ilk defa Aristoteles tarafından teklif edilmiştir.[10] Doğal hukukun çerçevesi de doğa kavramının nasıl anlamlandırıldığıyla, insanın doğa karşısındaki konumunun ne olduğuyla tarih boyunca defalarca yeniden çizilmiştir. İnsanı doğanın bir parçası olarak gören anlayış ile insanı doğayla ve dolayısıyla kendi türüyle mücadele halinde olduğunu kabul eden anlayış arasındaki fark, doğal hukukun klasik ve modern olarak iki alt başlıkta ele alınmasının temel öncülüdür.

2.2. Klasik Doğal Hukuk

Düşünce tarihinin en büyük isimlerinden Aristoteles modern dönemin teklif ettiği salt felsefeyle uğraşan, sorularını teorinin içinde bulduğu ölçüde cevaplamaya değer bulan filozof tipinden tamamen farklıdır. Klasik dönemin hezârfen (polimat) tipini temsil eden Aristoteles bir taraftan döneminin en yetkin zoologu diğer taraftan Yunan siyasetinin en önemli sosyoloğu olarak nitelendirilir ayrıca hem filozoflar hem de tarihçiler tarafından klasik doğal hukukun kurucusu olarak kabul edilir (de Ste. Croix, 2016, s. 98-112; Shellens, 1959, s. 72). Makedonya kralının hekimi babasından dolayı doğa bilimleriyle ve babası gibi krala danışmanlık yaptığı için siyasetle yakından ilgilenen Aristoteles, hocası Platon'un, meşhur mağara alegorisinde olduğu gibi, gerçeğin idealar dünyasında bulunabileceği fikrini kabul etmez. Ona göre hakikatin bilgisine deneyimler yoluyla ulaşılabilir. Doğanın da sadece Platoncu manada bir form olmayıp, hakikati kendi içinde taşıdığını ve onun keşfedilebileceğini söylemiştir; çünkü ona göre doğadaki her şey insan içindir, noksan ve amaçsız değildir (Aristotle, 1998, s. 14). Aristoteles'in doğa düşüncesini toplum tasavvurunda kullanan ilk kişi olarak referans gösterilmesinin ana nedenlerinden biri, doğaya tartışmalarında merkezi bir konumda değerlendirmesidir fakat bu, tek başına yeterli değildir. Doğa ondan daha eski devirlerde de filozofların

[10] Doğal hukuk bu araştırmada bir araç olduğu için, doğal hukuk/doğal hak tartışmasından kaynaklanan tartışmalı isimler dışarıda bırakılacaktır. Literatürde tartışmasız kabul edilmiş düşünürler takip edilirken, öncelikle doğal hukukun kurucusu Aristoteles ele alınacak, sonra onun takipçileri işlenecektir. Doğal hukukun kurucusu kabul edildiği için Aristoteles'in düşünce dünyası diğer düşünürlere kıyasla daha fazla detaylandırılacaktır. Ayrıca doğal hukukun başlıca temsilcilerinin sıralamasında kronolojiden çok özgünlük ve etki düzeyi dikkate alınacaktır. Örneğin, dünyaya daha önce veda eden Grotius yerine Hobbes modern doğal hukukun kurucusu olarak seçilecektir.

temel meselesiydi. Örneğin Sofistler *physis*i (fizik/doğal süreç), *nomos*un (yasalar) karşısına koyarak bir tür adalet düşüncesine kaynaklık etmişlerdir fakat bu yaklaşımın doğal hukuk olarak ortaya çıkması yani evrensel adalet tasavvuru olarak toplum düzeyinde karşılık bulması daha sonra Stoacılarla gerçekleşmiştir (Bloch, 1996, s. 13). Aristoteles'in farklılığı doğayı değerlendirirken kullandığı metotta yatar. Metodunun temellerini bilginin nasıl tasnif edileceği sorusuna verdiği cevap oluşturur.

Günümüzde yalnızca epistemolojinin cevap verdiği bilginin kaynağı, sınırları ve kesinlik dereceleri sorunları, Aristoteles'e göre *episteme*, *tekne* ve *phronesis* olarak üç farklı kategoriye sahiptir. *Episteme* bugün bilimsel bilgi olarak kabul ettiğimiz alana, *tekne* teknik bilgiye denktir. *Phronesis* ise günümüzde tam karşılığı bulunmayan sağduyu, pratik bilgelik, hikmet gibi anlamlara sahiptir. *Episteme* tümevarım yoluyla nesnel bilgiye ulaşmayı hedefler, bağlamdan bağımsızdır ve dolayısıyla evrensellik iddiasında bulunur. *Tekne* ustalık yoluyla nesneyi meydana getiren bilgidir, uygulanabilirliğiyle bir nevi zanaattır ve dolayısıyla bağlama bağlıdır. *Phronesis* ise deneyimle bilinebilen ve ancak uygulandığında ortaya çıkan bilgi türüdür. Bilginin uygulanması ve kanıtlanması eş zamanlıdır. Gençlerin matematik gibi bir alanda bilgi sahibi olmasına rağmen doğa bilimcisi ya da bilge olarak anılmamaları örneğiyle Aristoteles, *phronesis*in tanımını da dile getirmiş olur (Aristoteles, 2015, s. 117-123). *Phronesis*, praksisin ta kendisidir. Bilmenin uygulamayla, teorinin pratikle birlikteliği. *Phronesis*, *episteme*ye kıyasla eylem ve sonuçla ilgidir, bu açıdan pragmatiktir ve bağlama bağlıdır. *Tekne*ye kıyasla bir değer ifade eder, bundan dolayı da araçsal değildir. Teori ve pratiğin ayrı konuları ve ayrı metotlarının olduğu bilgisine sahip fakat teori-pratik ayrışmasının henüz görülmediği bir dünyada, doğanın bilgisinin tek başına araçsal bir bilgi olarak değerlendirilmesi paradigma dışıdır, hatta doğanın bilgisine ulaşabilmek için özgür insanın mükemmeliyetini tesis etmesi gereklidir yani bilginin uygulanması bizzat bilginin peşinde olan insanla alakalıdır. *Phronesis* ile ifade edilen iyi hayata ulaşmanın bir yoludur. Burada doğa ve insan birbirlerinin öznesi ya da nesnesi olarak ele alınmaz; bu tasarıma göre doğanın parçası olan insanın doğaya içkin bir doğası vardır. Bu iç içe geçmiş yapıyı anlamak için *episteme*nin sunduğu nesnel bilgiden ve *tekne*nin sunduğu bağlamsal bilgiden daha fazlasına ihtiyaç duyulur. Bu noktada *phronesis*in ahlâk ve siyaseti bir bütün olarak teklif eden toplum görüşü öne çıkar.

Aristoteles'in öne sürdüğü toplum tasavvuru tamamen doğal durumun sonucudur ve bilimsel bir bilgiden farksız bir konumda olduğundan dolayı keşfedilmesi gereklidir, ayrıca günümüzde anladığımız şekliyle bilimsel bilginin ağırlığını oluşturan teorik bilgiden farklı olarak da tatbik edilen bir yönü vardır. Diğer bir ifadeyle, ahlâk toplumun teorik yönünü, siyaset ise pratik yönünü oluşturur, ikisinin anlamlı birlikteliği *phronesis*in sayesinde ortaya çıkar.[11]

Aristoteles için doğanın keşfi aynı zamanda insan doğasının da keşfidir. Aristoteles, insanın doğası itibariyle mükemmeliyete kavuşma kapasitesine sahip tek yaratık olduğunu düşünür. Bunun için üç neden gösterir. İlkin dünyaya insan olarak gelmesi onu diğer canlılardan ayrılır. İkincisi alışkanlıklarıyla bu doğasını şekillendirir. Ancak bazı hayvanlar da bu alışkanlıklarıyla yaşamına yön verir. İnsanın alışkanlığını hayvanlardan ayıran nokta eğitimdir. Üçüncüsü ve insanı diğer türlerden kesin surette ayırarak mükemmeliyetini sağlayan en önemli özelliği bir akla sahip olmasıdır. Bu üçünün uyum halinde olması şartıyla insan iyi biri olabilir. Aksi takdirde, insan doğaya aykırı hareket ederek kötülüklerin baş sorumlusu haline gelebilir (Aristotle, 1998, s. 214). Aristoteles'e göre insan doğası iyiyi arzular ve hayatı boyunca bu iyiyi gerçekleştirmeye çalışır. İyi ise bir şeyin veya birinin bir amaç, hedef veya ülkü üzere hareket ettiği yerde konumlanır. Bir şeyin iyi olarak adlandırılması, onun aranan veya hedeflenen şartları yerine getirdiği anlamına gelir. Çok sayıda eylem ve sayısız amaç vardır, dolayısıyla da çok sayıda iyi. Aristoteles'in, iyi olma ile hedeflediğimiz şey arasında kurduğu ilişkiyi üç noktada ele alabiliriz. Öncelikle, hedeflenen şey, bazı ilişki durumları içinde ortaya koyulur. Ancak bu ilişki durumları, davranışı meşru kılmak için yeterli değildir. Fail, iyi niyetli olduğunu söylerse, aradığı şeyin genel olarak insanlar tarafından aranan, arzulanan bir şey olduğu ifade etmiş olur ve böylece hedeflediğinin iyi bir şey olduğunu kastederek eylemini meşrulaştırabilir. Örneğin, iyi kelimesini kullanarak başarabileceğim bir şeyi hedeflersem, karakteristik olarak bu iyiyi isteyen insanlar tarafından standart olarak kabul edilen ölçütlerin peşinde olduğum anlamına gelir. Bu da bizi iyi üzerindeki ikinci noktaya getirir. İyi bir şey arayan veya böyle bir şeyi

[11] *Phronesis*in, modern öncesi dönemdeki gibi, birçok alana sirayet etmiş karşılığının günümüzde kalmadığını iddia edilir. Öte yandan, Pierre Bourdieu'nün, bu çalışmada da tatbik edilmeye çalışıldığı gibi, felsefî alan çalışması teklifi, Robert Bellah'ın kamu felsefesi olarak sosyal bilimler tasarımı, Richard Bernstein ve Stephen Toulmin'in pratik felsefe kavramsallaştırmaları bu kavramın entelektüel takipçileri olarak okunabilir. Foucault'nun *tekne*yi, *epistem*enin bir üst yapısı olarak görmek yerine, bir amaç doğrultusunda işlevsellik kazanan şey olarak yorumlaması da *phronesis* olarak değerlendirilebilir (Flyvbjerg, 2001, s. 60, 111).

isteyen herkesin, topyekûn akla aykırı şekilde konuştuğunu öne süremeyiz. Örneğin, insanların kırmızı bir objeyi istemesi ya da istememesi olumsallık içeren bir konudur; akılla açıklanamaz fakat insanlar için bir şeyin genel olarak iyi olması, iyi olma kavramı ve bir şeyin arzulanmasına bağlı bir içsel ilişki meselesidir, yani iyiyi isteme meselesi kırmızı bir objeyi isteyip istememekten farklıdır. Üçüncü olarak da, iyi kavramının her zaman bir uygulamayı da peşinde getirdiğini belirtmemiz gerekir; iyi vitrinde duran, yeri geldiğinde tartışılan bir kavram değildir (MacIntyre, 1998, s. 38-39).

İyilerin sayıca çokluğu ve dolayısıyla ona ulaşma yollarının çeşitliliği, onun üstünde bir idea olduğu iddiasını haklı çıkarmaz. Bu insanların hayata karşı geliştirdikleri bakış açılarıyla, yaşam üsluplarıyla ilgilidir. Aristoteles için iyinin kişiden kişiye göre değişmesi üç farklı hayat tipini ortaya koyar. Bunlar haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *teoria* yaşamıdır. Bu hayat tiplerinin her birinin farklı yollardan iyiyi amaçlaması, insanların bir ideaya göre iyiye ulaşmaya çalıştığı anlamına gelmese dahi iyiler arasında bir ortaklık bulunmadığını da kanıtlamaz. Ayrıca farklı eylem tiplerinden bahsederken, iyi kavramını kullanmamız bir ses benzerliğinden ibaret de değildir. İyilerin ortak yönü, yani bir idea yerine bir kavram olarak iyi, hangi hayat tipi için düşünülürse düşünülsün, bir amacı hedeflemesidir. Bu amaç bir başka amaç için olmayandır. Eylemleri tikel olarak değerlendirdiğimizde, her birinin farklı motivasyonları olduğu sonucuna ulaşırız, her mesleğin ayrı bir amacının olması gibi. Oysa asıl amaç *eudaimonia*dır (mutluluk) ve bu bir başka şeyin amacı değildir, kendine yeter bir amaçtır.[12] Kendine yeterlilik ise insanın tek başına olduğu anlamına gelmez çünkü insan doğası gereği topluluk içinde bu amacın peşinde koşar. Hayatı yaşanır kılan da bu kendine yeter amacın bizatihi kendisidir (Aristoteles, 2015, s. 12-17). Aristoteles'e göre genel olarak insanın biricikliği onun işinden yani *ergon*undan (işlevinden) doğar. Hedeflenen mutluluğun kaynağı olan iyinin ne olduğunu tartışırken ve daha sonra farklı alanlarda ortaya atacağı görüşlerini öne sürerken, bu genel insan tarifi üzerinden hareket eder. Ona göre yaşamak insanın işi olamaz çünkü bitkiler de yaşar, duyulara sahip olmak da insanın işi olamaz çünkü bu hayvanlarda da bulunur. İnsanın işi, yani biricikliği eylemindedir. Bu, günümüzde zihin olarak

[12] Aristoteles *eudaimonia* kelimesiyle insanın hayattaki en önemli gayesi olarak ifade ettiği mutluluk, anlam daralmasına uğramış bugünkü mutlu hissetmek, iyi hissetmek gibi karşılıklarından çok daha fazlasını içerir. Abat olmak, ikmal etmek, refah, tekamül, saadet gibi birçok kelime *eudaimonia*nın anlam havuzunda yer alır (Burns, 2011, s. 75).

ifade ettiğimiz "'ruhun' akla uygun eylemi"dir.[13] Bu eylemi erdemli ve erdemsiz olarak ikiye ayırır. Asıl iyinin erdemlide, iki erdemli eylem arasındaki iyinin ise daha çok erdemlide bulunduğunu söyler (Aristoteles, 2015, s. 17-18). Çağdaşlarına kıyasla ideal bir erdem teklif etmediğini belirtebiliriz.

Erdem, insanları ilkin bireysel olarak ilgilendiren bir konu olsa da, Aristoteles için önemli olan erdemli durumun sürekliliğidir. Bugün anladığımızdan farklı olarak Aristoteles'e göre erdemli bir hayat sürmek, kişisel uygulama alanından daha fazlasını ifade eder, toplumsaldır. Mutluluğun elde edilmesi erdemlerle alakalıdır ancak bunun ortaya çıkması için doğrunun ve yanlışın ne olacağını tayin edecek ahlâkî kurallar ya da yasalar gerekir. Bu ahlâkî kurallar ve yasalar ise siyasî adaletin tecelli etmesi için vazgeçilmezdir. Başka bir ifadeyle, yurttaşlar yasasının prensiplerini oluşturur. Aristoteles'e göre siyaset ve ahlâk birbirinden ayrılamaz denecek kadar oldukça yakındır (Burns, 2011, s. 84). *Nikomakhos'a Etik* eserinin devamı ve tamamlayıcısı olarak *Siyaset* kitabını göstermesi ya da ahlâkın kavramsal çerçevesini çizmeye çalışırken birçok defa en yüksek bilim olarak siyasete işaret etmesi gibi teklifleri bu bağlamda anlam bulur (Aristotle, 1998). Bu bağlamda ahlâk varlığını siyasete borçludur. Teori-pratik birlikte işlemektedir. Siyasetin varlığı toplumun üyelerine erdemli olabilmenin yolunu açar. Modern öncesi dönemin tipik özelliklerinden biri olan siyasetin ve toplumun birlikteliğini gösteren bu durumda, Aristoteles'in ahlâk ve siyaset arasında kurduğu ilişkiyi, ahlâkî ilkeleri olmayan bir toplumda erdemli yaşanamaz, diyerek özetleyebiliriz. Bu noktada, ahlâklı bir hayat sürmek için gerekli olan anayasanın varlığının her topluluk için değil, yalnızca belli bir topluluğa uygun olduğunu unutmamamız gerekir. Çünkü devlet olmayı başarabilmiş bir topluluğun nitelikleri belirleyicidir. Başka bir ifadeyle, antikitede siyaset toplumdan ayrılmamış ve tamamen onun bir parçasıdır. Modern dönem için anlamsız olan bu durumun altında, cemaat hayatının sürekliliğini sağlamak için herkesin toplumun doğal üyesi kabul edilmemesi yatar ancak topluma dahil olan kişi de doğal olarak siyasî kişi olur. Gayrişahsi ilişkilerin süreklilik kazandırdığı cemiyet

[13] Aristoteles'e göre ruhun iki bölümü vardır. Biri akılla alakalı, diğeri değildir fakat akılla alakalı olmayan bölümün daha yüksek konumunda bulunan ruhun akılla alakalı bölümünü dinlemesi gerekir. İyi bir insanda, doğası gereği, ruhun akılla alakalı olmayan bölümü akıllı tarafı içgüdüsel olarak dinler (Aristotle, 1998, s. 216). Teoriyi teoriyle yok etme çabasında olduğu için anti-filozof olarak nitelendirilen Lacan'ın şu sözlerinden, ruhun akıllı kısmının günümüzde tamamen yok sayıldığını anlayabiliriz: "Düşünce ruha göre armoni-dışıdır. Ve Yunan *nous*'u düşüncenin ruha ödünlülüğünün *mitos*'udur, dünyaya uygun sayılan ödünlülüğün, ruhun sorumlu tutulduğu dünyaya (*Unwelt*), o dünya ki bir düşüncenin kendini dayandırdığı fantazm'dır yalnızca, elbette 'gerçeklik' ama gerçeğin yüz buruşturması olarak anlaşılması gereken. (Lacan, 2013, s. 42-44)"

hayatının hâkim olduğu modern dönemde ise, klasik dönemin aksine birey siyaset aracılığıyla toplumun bir parçası kılınır. Bir anlamda, klasik dönemden modern döneme gelirken toplumdan siyasete uzanan bireyin toplumsal konumu siyasetten topluma çevrilmiştir. Bu, daha sonra göreceğimiz gibi, doğa durumunun toplumdan ayrı tutulmasından kaynaklanır. Klasik dönemde insan doğasının doğadan farklı görülmesi mevcut toplumsal ilişkilerden dolayı olanaklı değildi; çünkü olgu-değer ayrımında baskın bir taraf bulunmuyordu. Bundan dolayı insan doğasının ayrılmaz parçası olan topluluk yaşamı doğal durumun sonucu olarak yorumlanabiliyordu. Çatışma hali geçici bir durumdu. Bir insan toplumun doğal üyesi kabul edilmiyorsa bu onun doğasından kaynaklanmaktaydı. Kişi doğal olarak özgür olmayabilirdi ve topluluğun içinde yaşasa da toplumun dışında kabul edilirdi. Toplumsal ilişkilerin uzmanlıklarla sürdürülmemesi yani şahsi ilişkilere ihtiyaç duyulması, bu durumu anlamlı kılmaktadır.

İnsan toplulukları Aristoteles için keşfedilecek doğal konulardandır. Ona göre hem toplulukların kendisi hem de bu topluluklar arasındaki hiyerarşi doğaldır. Hiyerarşiye göre ilkin *oikos* ya da hanehalkı, daha sonra o hanelerin bir araya gelmesiyle köy ve son olarak polis gelir. Her bir aşama insanın gelişimi yani kendi doğasını kemale erdirebilmesi için önem arz etmektedir. *Oikos* günlük ihtiyaçların karşılanması için, köy günlük ihtiyaçların daha kompleks boyutlarda olanlarının temini için gereklidir. Polis ise köylerin birleşmesiyle oluşan insanın gelişimi için zorunlu siyasî alandır çünkü insanın nihai amacının yani *telos*unun gerçekleşebilmesi polisle mümkündür; insan ancak poliste ahlâklı ve rasyonel bir varlık hüviyetine kavuşur (Wood, 2013, s. 106). Bu topluluğun ortaya çıkması için Aristoteles bir hükmeden ve hükmedilen ilişkisinin olmasını şart koşar. İnsanın temel ihtiyaçlarından güvenliğin sağlanması için aklî olarak yetkin kişiye ihtiyaç vardır ve doğal olarak hükmedendir. Aile, hükmedenin yani erkeğin, hükmedilenlerle yani kadın ve kölelerle birlikteliğidir ve ilk topluluk türüdür. Aileyi aynı ekmeği paylaşanlar benzetirken, birçok dağınık ailenin, ki bunların çoğu akrabadır, bir araya gelmesiyle ortaya çıkan köyde yaşayanlara ise süt kardeş yakıştırması yapar. Köyleri bir tür krallık olarak görür; en yaşlı üye genellikle son karar mercii olarak görev yapar (Aristotle, 1998, s. 2-3). Polis ya da siyasî topluluğun, diğer topluluk türleri gibi doğal olması, insanoğlunun doğası gereği *zoon politikon* yani siyasî hayvan olduğu tezinin bir parçasıdır. Diğer doğal şeyler gibi polis de bir forma sahiptir ve bu form anayasa olarak adlandırılır.

Bu anayasa doğal bir koşulda (*kata phusin*) olduğu ölçüde doğru ve adil, doğal olmayan bir durumda (*para phusin*) sapkın ve haksızdır (Miller, 1995, s. 28).

Doğa kavramının klasik dönemdeki bağlamına paralel olarak Aristoteles, insanı diğer canlılardan topluluk halinde yaşayabildiği için ayırırken, yalnızca siyasî topluluk anlamına gelen polisi değil, aile gibi toplulukları da bu kategoriye dahil etmiştir. Genel olarak insanların kurduğu topluluklar zaten doğal durumun bir sonucudur fakat doğal durumdan kastedilen, bir ideanın yansıması değildir. Her birinin kendine özgü koşulları vardır. Örneğin Aristoteles ailenin siyasî bir topluluğa göre daha doğal olduğunu savunur. Siyasî bir toplulukta görüldüğü gibi karmaşık boyutları olmasa dahi, aile içindeki görevlerin süreklilik halinde bölüşülmüş olmasına dikkat çeker. Çünkü ilişkinin çocuğun doğmasından sonra da devam etmesi insanın ayırıcı vasfıdır (Aristoteles, 2015, s. 171). Mühim olan, insan doğasının biricikliğini keşfetmektir. Ancak polisin birliği yani kendi içindeki ittifak, bir nevi dayanışma türü, diğer komünal türlerden ve dolayısıyla ittifak biçimlerinden farklıdır. Polis, ailede görüldüğü gibi sadece bir çift insandan değil, farklı türden insanlardan oluşur. Aynı nedenle askeri birlikten de farklıdır. Askerî bir oluşum, sayısı kadar mensuplarının aynı niteliğe haiz olduğu ölçüde yararlıdır; askerî bir birliğin varlık nedeni bunu gerektirir. Aynı dayanışma türünü sağlayacak aynı nitelikte ne kadar insan varsa o kadar başarılı olur. Polis, bir ulustan da farklıdır; çünkü ulusun içinde de niteliksel bir çeşitlilik görülmez, köylerden pek farklı değildir. Polis birliğini, farklı nitelikteki insanları bir arada bulundurarak sağlar. Bundan dolayı, yurttaşlar arasındaki karşılıklı eşitlik ilkesi, şehir devletlerinin kurucu unsurudur. Bu ilke poliste, özgür ve eşit olan fakat farklı türden dayanışmalara sahip insanlar arasında olur. Bu noktada kimin yöneteceği sorunu ortaya çıkar; vatandaşların hepsi aynı anda hükmedemez. Ancak her biri bir yıl veya bir dönem yönetebilir, ki bu da farklı mesleklere mensup insanların yer değiştirmesine benzer.

Aristoteles yönetim için doğal olan eşitliğin gereği olarak zorunlu ama geçici bir eşitsizliğin olması gerektiğini savunur. Buna rağmen, siyasî bir topluluğun devamlılığı için aynı kişilerin her zaman hâkim olmasının daha iyi olabileceğini fakat bunun mümkün olmadığı yerlerde -çünkü yurttaşların hepsi doğal olarak eşittir ve aynı zamanda kararların yararlarında veya yükününün paylaşmasında sade yurttaşlar olarak aynı koşullarla sınanırlar- eşit olanların sırayla hâkim olmasını ve siyaset için girdiği mekândan çıktıklarında tekrar aynı eşitliğe dönmesi gerektiğini

iddia eder. Kendini toplumun dışında tutmasıyla hakları belirleyen otorite burada görülmez. Böyle bir durumda, karar verdiğinde hâkim rolüne giren yurttaş, zamanı gelince yönetilen konumuna geri döner. Bundan dolayı polisin birliği için bir hane için gerekenden daha fazla birlik gereklidir (Aristotle, 1998, s. 27-28). Ancak Aristoteles bu birliğin optimal olanı yakalayabilmesi için sınırlandırılması gerektiğini savunur. Yöneten-yönetilen ilişkisinin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için şehrin nüfusunun çokluğu değil, nüfusun kendine yeterliliği gereklidir. Şehir kendine yeter olduğu kadar yönetici tarafından denetlenebilir olmalıdır (Aristotle, 1998, s. 199). Bu, Platon'un nüfus olarak ne kadar birlik varsa devletin de o kadar iyi olacağı savına karşı gelen bir argümandır. Aristoteles'e göre Platon nüfusun olumsuz etkilerini hesaba katmamıştır. Platon, mülkiyetin komünal ortaklıkla paylaşılmasını, dostluk gibi bağları kuvvetlendirdiği için savunmuştur bundan dolayı nüfus artışını olumlu karşılamıştır. Aristoteles ise nüfusun yıkıcı yanını göz önünde bulundurarak, bu teklifin devletin işleyişini olumsuz etkileyeceğini iddia eder ve argümanını iki açıdan temellendirir. Daha önce tarihte böyle bir şeye şahit olunmamıştır ve daha da önemlisi nüfusun sınırlandırılmaması anayasal ve ekonomik açılardan devletin işleyişini akamete uğratma kapasitesine sahiptir. Ayrıca iç karışıklıkları önleme adına mülkiyetin eşit olarak paylaştırılmasının, bir değer taşısa dahi, devamlılığının sağlanamayacağını iddia eder. Komünal bir devlette hem soylular eşitlik ilkesini kabul etmeyebilir hem de insan doğasının durmadan daha fazlasını isteyecek olması bu tasarımın gerçekleşmesine ihtimal vermez. Toplumsal istikrar için komünal bir eşitlikten ziyade herkesin konumunun korumasının gerektiğini düşünür. Bu nedenlerden dolayı Aristoteles, Platon'u optimal olanı hesaba katmamakla suçlar. Oysa Platon, bir devlette ne kadar birlik bulunursa, ki bunu bir tür homojen yapı olarak tasavvur edebiliriz, devletin de o kadar güçlü olacağından şüphe duymaz. Aristoteles bunun bir temenni olduğunu, gerçekte olanaklı olmayacağını düşünür. Ayrıca, onun yurttaşlar arasındaki farklılığın devletin varlığı ve dolayısıyla toplumsal istikrar için gerekli olduğu savı, Durkheim'ın mekanik ve organik olarak yaptığı toplumsal dayanışma tasnifinin ilkel örneği olarak düşünülebilir (Aristotle, 1998, s. 32-36).

Polisin varlığını sürdürebilmesi için diğer topluluk türlerine kıyasla daha fazla birliğin gerekli olması savından yola çıkarak, Aristoteles için bir şeyin doğal olmasının onun kendiliğinden olduğu anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. Polis de

insan yapısıdır, yasa koyucu olmanın koşulu bu yapıyı kuracak kadar donanımlı olmaktan geçer. İnsanlar, adalet olmadan mükemmele ulaşamaz ve bu adalet de polis olmadan sağlanamaz. Başka bir ifadeyle adaletin kendisi politiktir. Adalet, polise bağımlı ve polisle alakalı siyasî şeylerin kendisinden, onun yasa koyucu gücünden kaynaklanmaktadır. Kısaca bu adaletin üç temel niteliği olduğunu söyleyebiliriz. Adalet *summum bonum*dur yani en yüce iyi. Siyasîdir ve diğer siyasî şeyler gibi yasa koyucu tarafından belirlenir (Miller, 1995, s. 56). Gözden kaçmaması gereken nokta, polisle çerçevesi çizilmiş olan adalet anlayışının, eski durumun keyfiliğine karşı bir standarda sahip olmasıdır. Topluluğun doğal duruma konumlandırılması doğanın keşfine siyasî bir görev yükler. Bir diğer ifadeyle geleneklerden doğan temayüller ile doğa arasında yapılan ayrım, en yüksek otoriteyi ortaya çıkararak daha önce akitler aracılığıyla adaleti tesis etmeyi üstlenmiş yerel otoriteleri hükümsüz kılar. Doğa düşüncesinin keşfinden önce "bize ait" ve "atalardan kalma" şartına bağlı olarak meşruiyet kazanan otoritenin sağladığı adalet yerini doğanın değişmez standardına bırakır. Bunun yeni bir otorite tipi olduğunu, daha sonra ortaya çıkacak olan kilise hukukuna temel teşkil ettiğini belirtebiliriz (Strauss, 1965, s. 91-93).

Bu standardın varlığını bildirmesine karşın, Aristoteles'in terimlere yüklediği anlam, asırlardır süren tartışmalara rağmen netliğe kavuşmamıştır. Doğal hukukun değişmezliği, ahlâkî geçerliliğiyle ilişkilidir. Bu, doğal hukuku konvansiyonel hukuktan ayırır. Aristoteles, değişebilir olarak gördüğü konvansiyonel hukukun, ahlâkî olarak birbirinden farksız eylemleri konu edinebileceğini iddia ederken, onun sınırlarını doğal hukukun altına çeker. Somutlaştırmak gerekirse, konvansiyonel hukuk zina, hırsızlık, adam öldürme gibi ahlâkî olarak birbirinden farksız eylemlerle ilgilenebilir (Aristoteles, 2015, s. 38). Bu gibi eylemlerin, yapılması ya da yapılmaması hususunda ahlâkî bir sorgulamaya ihtiyaç duymaz. Bu iddianın altında, doğal adalet ilkelerinin, ahlâkî açıdan sorgulamaya açık eylemleri yasaklanması ya da buyurması kapasitesine sahip olduğu düşüncesi yatar. Böyle eylemler söz konusu olduğunda, onların icra edilip edilemeyeceğinin belirlenmesi için ahlâkî sorgulamaya ihtiyaç duyulur (Burns, 2011, s. 45). Doğal olmayan yasanın ise çeşitli ortak özellikleri vardır. Onlar doğal değildir, ilan edilir, anlaşmaya dayanır. Yürürlükteki kanun, onaylanmadan önce, yasanın nasıl okunabileceğine dair çeşitli alternatifler sunar ve ilan edildiğinde "sabit" bir kanun olur. Bu sabitliğe rağmen, Aristoteles değişebilirliğin doğal olmayan hukukun da bir özelliği olduğunu söyler. Yeminli

yasalar dahi değişir. Bundan dolayı doğal hukukun da değişebileceğini söyler. Bu noktada, doğal hukuk ile "doğaüstü olmayan" arasındaki fark görülmez; çünkü doğal hukuk doğaüstü olmasıyla doğaüstü olmayanı da kapsar. Her türün değişebilir olup olmasının nedeni ise farklıdır. Bu nedenle, kanunların değişikliklere uğradığını gördüğümüzde, onların tasnifini doğal olan veya olmayan şeklinde gerçekleştiririz; doğal hukuka bağlı kanun belli durumlarda yeniden yorumlansa dahi, ona değişebilirlik karakteristiğini atfedemeyiz (Shellens, 1959, s. 83). Özetlemek gerekirse, *polis*in vazgeçilmez unsuru adalet, doğal ve konvansiyonel olarak ikiye ayrılır. Doğal adalet kuralları, *polis*e mensup insanlar arasında evrensel olarak kabul edilen kurallardır. Geleneksel kurallar ise bir otorite tarafından kesin bir kural belirlenene kadar hükümsüz veya belirsiz olan konularla ilgilenir. Bunların hepsi cezanın türünü veya miktarını belirleyen kurallardır. Trafik kurallarını örnek gösterebiliriz. Akıl yürütmeyle, yollarda geçerli olan kuralları anlayabiliriz fakat yolun sağından mı yoksa solundan mı gidileceğine yalnızca gelenek veya mevzuatla karar verilebilir ve bu kural ülkelere göre farklılık göstermektedir. Aristoteles, yalnızca sosyal davranışın bazı ilkelerinin her yerde kabul edildiğine ya da en azından yerleşmiş bir hükümetin varlığına dikkat çekiyor gibi görünebilir fakat "doğa" terimini kullanması bunun ötesine geçmektedir. Maddi dünyada, hiçbir zaman kusursuz olarak gerçekleşmemiş olmasına rağmen, evrensel rasyonel bir tasarımın olduğunu ima eder. Bu son yeterlilik önemlidir. Çünkü Aristoteles, gerçekte insan toplumunda bulunan doğal adalet kurallarının mükemmel bir şekilde sabit olduğunu iddia etmekten açıkça sakınır (Pollock, 1901, s. 12-13).

Görüldüğü üzere, değişebilirlik ilkesi net olmasa dahi doğa düşüncesinin siyasette kullanılmasıyla adaletin doğanın metodolojisini takip ettiğini ifade edilebilir. Suyun aynı yükseklikte hep aynı derecede kaynaması gibi adaleti tesis edecek yasa düşüncesi de mutlak bir forma kavuşur. Unutmamamız gerekir ki, yüz derecede kaynadığını kabul ettiğimiz suyun gerçek kaynama noktası rakıma göre değişiklik gösterir, yani Aristoteles suyun kaynamasının doğal hukukta mevcut olduğunu fakat rakım farklılığından dolayı farklı değerlerin de geçerli olabileceğini ifade ederken, bunu mevzuat olarak adlandırır. Diğer bir ifadeyle, nihai olarak biçimcilik değerli bulunmamış, içerik ön plana çıkarılmıştır; hukuk hayatın içindedir. Daha sonra göreceğimiz gibi, hayatın üzerine kapatılmamıştır.

Aristoteles'e göre eşitliği gözeten, menfaatçi olmayan ve yasaya uyan insanlar adaletli olarak nitelendirilir. Adalet kelimesiyle başka şeylerden bahsedilebilmesine rağmen, netice itibariyle yasaya uyan her şeyin adaletli olduğunu savunmuştur. Yasaya uyan şeylerin adaletli, yasaya uymayan şeylerin de adaletsiz olduğunu öne sürerken, teori-pratik ayrışmasının görünümlerinden pozitif ve doğal hukuk ayrımını yapmadığını, "olan" ve "olmalı" arasında bir fark gözetmediğini biliyoruz. Adaletli olan her şey ayrıca erdemlidir. Erdemli bir davranışın ortaya çıkması için başkalarına ihtiyaç duyulmazken, adaletin sağlanması için başkalarıyla ilişkide bulunulması gereklidir. Bundan dolayı adalet yalnızca siyasî bir toplulukta görülür; kendi başınalıkta adalet görülmez. Siyasî toplulukların mutluluğunu veya o mutluluğun yolunu hazırlayan şeyler ise doğası gereği adildir (Aristoteles, 2015, s. 92-93).

Aristoteles'e göre insan konuşabildiği için toplumsal hayata sahiptir. Hayvanların bir kısmı tıpkı insanlar gibi zevk ya da acı duygularını seslerle ifade edebildiği için konuşmak tek başına ses çıkarmak anlamına gelmez. İnsan, hayvanlardan farklı olarak, kendisi için yararlı ya da zararlı şeyleri ifade ederek adil olan veya olmayan şeyi dile getirebilir. *Logos* olarak tanımlanan bu bilişsel özelliği sayesinde, *nomos*u ve böylece de kendi hanesini ve polisini (devlet) inşa eder. Polisin varlığı, insan doğası için birincil önemde ve vazgeçilmezdir çünkü o olmadan ne hane ne de bireyler varlığını sürdürebilir. Polisi bedene benzetir. Nasıl ki beden öldükten sonra organlar hiçbir işe yaramazsa, insan da bir şehre mensup olmadığı sürece kendi doğasından ayrı düşer ve adaletten uzaklaşır. Böylece canlılar arasında en kötüsü unvanına dahi sahip olabilir. Çünkü polisi meydana getiren, *logos* sayesinde, iyinin ve kötünün ne olduğu hususundaki birliktir. Bu görüş birliğine varılmış olması, adalet ve hukuk gibi değerlerle ifade edilir. En yüksek erdeme sahip olan iyi insan, bunlardan mahrum kaldığında en büyük kötülükleri kendine amaç olarak seçebilir (Aristotle, 1998, s. 4-5). Burada tanımlanan iyi, iyi bir yurttaş olma hususu için geçerlidir. İyi bir insanla iyi bir yurttaşın tanımı farklıdır. İyi bir insan olmanın şartlarını yerine getiremeyen biri yurttaş olabilmelidir; devletin iyi olması iyi insanla değil, iyi yurttaşın nasıl tanımladığıyla alakalıdır. Bundan dolayı iyi yurttaş tanımı kapsayıcı olmalıdır. Bir insanın hem iyi bir yurttaş hem de iyi bir insan olması ise onun sadece iyi bir yönetici olduğuna işaret eder. Zaten iyi bir yöneticinin erdemleriyle, iyi bir yurttaşın erdemleri aynı değildir. Siyasî topluluğun mahiyetini belirleyen de yurttaşın nasıl tanımlandığıdır. Aristoteles, biyolojik bakış açısına sadık

kalarak yaptığı analitik yorumunda, polisin ne olduğunu anlamak için yurttaşın tanımının yapılmasının gerektiğini öne sürer ve devletin yurttaşların toplamı olduğunu iddia ederken, birçok yurttaşlık tanımını eleştirir. Polis kelimesinin hem mekân hem de -kendi kullandığı gibi- siyasî bir yapı anlamına geldiği için anlam kargaşasına yol açtığını ifade eder. Örneğin bir davada taraf olmak ya da belli bir yerde yaşıyor olmak çeşitli yurttaşlık tanımlarında görülse de, bu ortaklıkların yurttaşlığı tanımlamakta eksik kaldığını iddia eder. Bir gemicinin bir davada taraf olabileceği gibi bir kölenin de yurttaşlarla aynı ülkeyi paylaşabileceğini söyler. Bundan dolayı polisin kurulması her ne kadar insan doğasının bir ürünüyse de, bu insan doğasının anlamı, bir ideaya bağlı olmadığı için, çeşitli durumlarda farklı şekillerde görülür. Belirleyici olan anayasanın kendisidir. Polisteki egemenlik ilişkisi, efendi-köle ilişkisinin aksine, özgür insanlar arasında meydana gelen anayasal bir toplumdur (Aristotle, 1998, s. 65-73). Bundan dolayı yurttaşlık tanımı anayasanın tanımına göre anlam kazanır yani bir ilişkisellik dahilindedir. Oligarşilerde azınlıktaki zenginlere tanınan yurttaşlık hakkı, demokrasilerde *demos*a yani çoğunluktaki fakirlere tanınmıştır. Her anayasa yeni bir yurttaşlık tanımı yapar. Hangi yönetim biçimi altında olursa, yurttaş idarî ayrıcalıklarından faydalanabilen kişidir.

İnsanın doğası gereği toplumsal olması yani siyasî bir varlık olarak tanımlanmasının bir nedeni de topluluğun insana özgü ortak yarar sağlamasıdır. Topluluk halinde, insanın tek başına erişemeyeceği, ayrıca diğer canlılarda da görülemeyen ortak yararlar ortaya çıkar. Aristoteles, kurulan ilişkiler dahilinde gelişen ortak yararları üç otorite tipi olarak görür. İlki, efendi-köle ilişkisidir. Efendi daha avantajlı görülse de kölenin de hayatını idame ettirebilmesi için bu otoriteye ihtiyaç duyduğunu savunur. İkincisi ailede görülen bir adamın hanehalkı üzerinde kurduğu otorite tipidir. Sonuncusu ve en çok üzerinde durduğu ise siyasî yaşam biçimidir. Burada otorite anayasayla belirlenir. Anayasa toplumun tamamının ortak yararını gözetmeyi amaçladığı için mutlak adaleti sağlamakla kendini mükellef görür. Anayasalar da çeşitli hükümet biçimleri olarak toplumsal hayatta gerçeklik kazanır (Aristotle, 1998, s. 75-76). Aristoteles teorik olarak en iyi hükümetin, bilge ve erdemli bir kişinin mutlak egemenliğinde gerçekleşeceğini düşünüyordu. Fakat pratik olarak, başarılı olacak bir hükümet biçimini seçerken gerçek toplumsal koşulları, halkın gelişmişlik halini ve hükümdar veya hükümdarların tutumunu göz önüne almamız gerektiğini

savundu. Devletin çıkarları en üst düzeyde tutulduğu sürece bir kişinin, birkaç kişinin veya birçok şahsın görevini yerine getirip getirmediği onun için önemli değildir. Bütün toplumun çıkarları yol gösterici ilkelerdeyse, her türlü yönetim övgüye değerdir. İyi bir hükümet kurmanın iki koşulu vardır. Birincisi, yasalara vatandaşların tarafından fiilen itaat edilmesi. İkincisi, yasaların toplumsal iyiliği gözetmesi. Burada Aristoteles'in ideal toplum formülü ortaya çıkar. Toplumun refahı için erdemli insanların ve iyi yasaların birliği. Siyasî örgütlenme ister monarşi ve ister aristokrasi ya da anayasal bir cumhuriyet olsun, toplumun düzeni üyelerinin toplum olma eğilimine bağlıdır (Bogardus, 1922, s. 105-106). Toplumun ortak yararını gözeten anayasalar, doğru anayasalar olarak tarif ettiği yönetim biçimlerinde geçerlilik kazanır. Aksi durumlarda bunun toplumun zararına olacağını söyler. Doğru anayasaların biçimi bozulabilir; monarşi tiranlığa, aristokrasi oligarşiye, anayasal yönetim ise demokrasiye dönüşebilir. Tiranlıkta tek bir kişinin iyiliği, oligarşide belli bir azınlığı iyiliği, demokraside ise fakirlerin iyiliği öncelik kazanır ve böylece bu yönetim biçimleri toplumun iyiliğinden uzağa düşerler (Aristotle, 1998, s. 77). Anayasalar tekil değildir ve yönetim biçimlerine göre şekil alır. Dolayısıyla yasalar da çok çeşitlidir. Ancak doğru anayasa adaleti tesis edebilir (Aristotle, 1998, s. 85).

Hangi otorite tipi olursa olsun, Aristoteles mevcut otoritenin ahlâkî yasalara göre hareket etmesinin, yazılı yasalara göre hareket etmesinden daha önemli olduğunu savunur. Onu doğal hukukun kurucusu kılan unsurlardan biri de, yazılı hukukun ya da günümüzdeki karşılığıyla pozitif hukukun otoriteyi, ahlâkî hukuka göre, yanıltma ihtimalinin yüksek olduğunu dile getirişinde saklıdır (Aristotle, 1998, s. 97). Aristoteles ahlâkî olanın, etik kitabında da vurguladığı gibi, uç noktalarda olamayacağını, ortalamadan çıkarılması gerektiğini söyler. Makul olana ulaşmaya çalışır. Aksi takdirde, zengin üst sınıf ya da fakir alt sınıfın normlarının anayasa konusunda belirleyici olduğu bir devlette, istikrarın yakalanamayacağını söyler. Ahlâkın toplumun ortalamasını olduğu dile getiren bu formüle göre, anayasa çoğunlukta olan orta sınıfın normlarına göre belirlenmesi gereklidir (Aristotle, 1998, s. 119-121). Atina'nın diğer Yunan devletlerine kıyasla daha fazla orta sınıfa sahip olduğunu ve Aristoteles'in bu orta sınıfı zenginler ve fakirler arasında bir arabulucu olarak gördüğünü belirtmemiz gerekir (de Ste. Croix, 2016, s. 101). Bir anlamda, teklif edilen düşünce toplumun üzerinde yükselmektedir.

Platon'un ideal olan üzerinden mevcut durumu şekillendirme teşebbüsünün aksine, mevcut durum üzerinden ideali aramayı çalışan Aristoteles ahlâkın ortalamayı, ortalamanın ise anayasayı belirlediğini savunur. Aristoteles için önemli olan uygulanabilecek ve uygulandığında topluma istikrar kazandıracak bir yönetim şeklidir. Bundan dolayı altı farklı yönetim biçimi önermiştir ancak ona göre gerçekte tek bir yönetim şekli vardır. Diğerleri bu "bir" yönetim şeklinin uygulamada meydana gelen türevleridir. Başka bir ifadeyle, insanlar akıllı bir birliktelik kurduklarında kendi yararlarını savunmak için devletin varlığını onaylar. Doğaları onları zaten bu makul yapıya yönlendirir ancak insanlar yine doğası gereği ve eğitim, erdem vb. özelliklerle tamamlanmamış eksiklerden dolayı bu makul olandan uzaklaşabilirler. Sonuçta farklı tipte rejimler ortaya çıkar. Tekrar belirtmek gerekirse, bu rejimlerin hiçbiri sunî değildir. Hepsi insan doğasının bir parçasıdır. Aristoteles, *phronesis* ve siyaset adamları arasında olması gerekli gördüğü ilişkiye işaret ederken, kastettiği de bu sapmaların nasıl makul olana çekilebileceğidir. Olması gereken siyasetin, hukukî ve katılımcı (müzakereci) iki formu olduğunu ve iyi bir devlet adamının bu iki veçheyi de iyi bilmesi gerektiğini söyler. Ahlâkî meziyetlerin pratik zekayla buluşması gerektiğini savunur (Aristoteles, 2015, s. 122).

Doğa bazı insanların yöneten konumunda olmasını sağlasa da, devletin ortaya çıkması için tek başına yeterli değildir. Köle karşısında efendi olmakla, devlet adamı olmak farklı olsa da, Aristoteles bu ikisinin karıştırıldığını düşünür. Kendileri için iyi gördüklerini başkaları için de iyi olduğunu düşünmenin ve bundan dolayı çoğu zaman adaletsizliğe yol açmanın nedeni bu karışıklıktır. Başka bir ifadeyle, köleye emir vermekle yurttaşları yönetmek arasında fark, her ikisinin de doğal durumdan kaynaklanmasından dolayı net olarak ayırt edilemese de, efendinin ve yöneticinin doğal failler olarak hareket ettikleri alanlar tamamen farklıdır (Aristotle, 1998, s. 195-196). Ona göre, devlet adamlığının özellikleri devletin yapısal özelliğinden kaynaklanır. Devletin ortaya çıkması için Aristoteles'e göre asgari altı unsurun bulunması gerekir. İlki yeterli yiyeceğin bulunması. İkincisi hayatın sürdürülmesi için gerekli olan araçları temin edecek olan zanaat. Üçüncüsü yönetenlerin izni dahilinde, dışarıdan gelecek saldırılara karşı koyabilecek kapasitede mühimmat. Dördüncüsü yiyeceklerin ve silahın temini için servet. Beşincisi dinî ihtiyaçları karşılayacak bir yapı. Sonuncusu da neyin yararlı neyin zararlı olduğunu toplum adına belirleyecek yargıdır (Aristotle, 1998, s. 204). Bu ihtiyaçlar parçalara ayrılarak

anlaşılmaya çalışıldığında insanların bireysel bir yaşam sürememesi için bir zorunluluk görülmez ve dolayısıyla devlete ihtiyaç duymayabilir. Öte yandan, devletin ortaya çıkması için bu altı unsurun bir arada bulunması lazımdır.

Aristoteles'in doğal hukuk teorisyeni olarak anılmasının birinci nedeni, *Nikomakhos'a Etik* kitabının da ana konusu doğal adalet kavramının toplumsal birçok olgu üzerinde etkili olduğu düşüncesidir. İkinci nedeni, *Siyaset* kitabında açıkça anlatıldığı gibi, insanın doğal olarak *zoon politikon* olduğu tezidir. Adaletin ancak poliste olabileceği, polisin ise insanın doğasını gerçekleştirdiği yer olarak tarif etmesi doğal hukukun toplumsallığına işaret eder. Üçüncüsü, eylemlerin yanlış ve adaletsiz olarak tanımlanmasının doğal hukuka göre aykırı olmasından kaynaklandığını iddia etmesidir. Dördüncüsü, doğru hukukun doğayla uyumlu olduğuna dair geliştirdiği argümanıdır. Beşincisi, doğanın belli bir yasasının olduğunu, toplumların hukukunun ve dolayısıyla kurumlarının bu şaşmaz yasaya göre yorumlanması gerektiğine dair olan çıkarımıdır (Burns, 2011, s. 95). Aristoteles'in doğayı ve dolayısıyla insan doğasını merkeze alarak ortaya koyduğu toplum yapısını genel hatlarıyla özetlemek gerekirse, öncelikle onun organik bir yapı olduğunu ancak bu yapının insan eliyle gerçekleştirildiğini belirtmemiz gerekir. İnsan eliyle gerçekleşmesi, bugün anladığımızın aksi istikamette, onun doğal olmasını sağlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Aristoteles insan doğasının ayırt edici özelliklerinin toplumsal formda ortaya çıkabileceğini düşünüyordu. Erdem, çeşitli topluluk türlerine göre anlam kazanan bir konumdaydı. En anlamlı formu adalet ise sadece belli kompleks ilişkiler dahilinde, poliste ortaya görülmekteydi. Bundan dolayı toplumun formunu anayasa olarak görmüştür. Bütün yasaların kaynağı olan anayasa bu bağlama göre değişkendir. Aristoteles'i çağdaşlarından ayıran önemli noktalardan biri bu yaklaşımdır; çünkü ona göre ideal olanın bulunması organik bütünü teşkil eden yapıların bilinmesinden geçmektedir. Böylece toplumun oluşması süreci ele alınır. İnsanların topluluk halinde bir araya gelme insiyakını rasyonel temellere oturturken, bu topluluklar arasında bir ayrım yapar. Hiyerarşiye göre aile, köy ve devlet olarak ifade edebileceğimiz bu ihtiyaç insan doğasının kaçınılmaz bir sonucudur. Bugün için kapalı bir toplum benzetmesi yapabileceğimiz antikitede kalmış bir devlet türü olan polis, Aristoteles için ideal olan topluluk türünü temsil eden, çeşitli merhalelerden sonra ulaşılabilen bir yapıydı. Polisin tarihin tozlu raflarına karışmasının üzerinden asırlar geçmesine rağmen

tartışılmasının sebebi, Aristoteles'in insan doğasını toplumsal şartlara göre analitik bir biçimde yorumlamasında saklıdır.

Aristoteles'in geliştirdiği argümanlar, ortaya koyduğu kavramlar daha çok kendi döneminin koşulları içinde anlam kazanmış olsa da, spekülasyona taviz vermemesi, bilgiyi pratik bilginin kaynağını teşkil edecek analitik yorumlama kapasitesine sahip olması ve evrensel bir gerçekliğe ulaşma iddiası gibi birçok vasfı, onu çağının ötesine taşımıştır. Buna rağmen, Orta Çağ olarak kabul edilen zaman diliminin büyük bir kısmında, düşünce dünyası için referans kaynağı hocası Platon olmuştur. Aristoteles'in etkisinin geç Orta Çağ'da ortaya çıkmış olmasının, orijinal metinlerinin geç keşfedilmiş olması gibi, coğrafya gibi birçok morfolojik nedeni vardır. Buna rağmen, 13. yüzyılın ikinci yarısında Aristoteles tekrar düşünce dünyasının gündemine gelir. Hatta birçok bilim adamına göre siyaset biliminin temelleri Aristoteles'in bu dönemde tekrar gündeme gelmesiyle atılmıştır (Nederman, 1991). (Bu noktada hatırlamamız gerekir ki, doğal hukuku tartışmayı değil, onun aracılığıyla toplum tasavvurunun dönüşümünü anlamayı hedeflediğimiz için, araştırmamız açısından ilk önceliğimiz Aristoteles'in daha sonraki düşünürleri nasıl etkilediği değildir. Değerlendirdiğimiz düşünürlerin doğal hukuka etkileri yadsınamaz bir gerçektir ancak araştırmamız açısından daha önemlisi temsil ettikleri toplumsal formasyonlardır. Seçilen düşünürlerin toplum düşünceleri bize yaşadıkları toplumun izdüşümünü sunmaktadır, aksi takdirde yüzlerce yıllık farklılar bize dönemsel karakteristiklerden çok, eksik bir felsefe okuması sunmuş olacaktır.) İmanla aklı (irade) birleştirmeyi hedefleyen skolastikler 13. yüzyılın sonunda Aristoteles'in kilise eğitimine resmi olarak girmesiyle yeni bir metot bulmuşlardır (Russ, 2014, s. 78). Düşünce müfredatında meydana gelen bu kırılmanın ardından, Aristoteles'in takipçilerinin önemli bir kısmının Orta Çağ Hristiyan dünyasında görülmüştür. Bu isimler arasında en önemli olan kişi, skolastiğin zirve ismi Thomas Aquinas'tır.[14] Ölümünden sonra kilise tarafından aziz ilan edilecek Aquinas, Pavlus'la (Saint Paul) birlikte Hristiyan düşüncesinin tamamlayıcısı olarak anılır. Dinî hukukun yani şeriatının kurucusu Pavlus Hıristiyanlıktaki kutsallık kavramının mimarıdır. Pavlus'la kutsallık Yahudi şeriatının kapsayıcılığının aksine yalnızca tanrıyla ve dolayısıyla onun temsilcileri kiliseyle sınırlandırılmıştı (Demirci, 2002, s.

[14] Orijinal adı Tommaso d'Aquino olan düşünürün Türkçede Aqinolu Aziz Tommaso, Aquinolu Thomas, Akinolu Thomas, Aquinumlu Thomas, Thomas Aquino gibi birçok farklı kullanımı olduğu için, bu araştırmada hâkim literatürde kabul gören şekliyle (Thomas Aquinas) ele alınacaktır.

496). Aquinas ise Pavlus'un sevgi diniyle Augustine'in yasaya dayanan din görüşlerini doğal hukukla telif ederek hukuk-din ikiliğine son vermiştir (Sombart, 2017, s. 269-270). Bir anlamda, Pavlus'tan sonra şeri kimlik kazanmaya başlayan Hristiyanlık, Aquinas'ın doğal hukuk ve İncil arasına bir mesafe koymamasıyla (Bloch, 1996, s. 28), Aristotelesçi bir bakış açısıyla geliştirdiği teolojisiyle tam anlamıyla bir hukuka kavuşur.

Pagan Yunan düşüncesinin semavi dinler penceresinden nasıl yorumlandığını değerlendirmek için öncelikle Aquinas'ın fikrî altyapısını hazırlayan koşullarla çağdaşı Müslüman ve Yahudi düşünürlerin durumlarını karşılaştırabiliriz. Bu karşılaştırmanın bir kısmı, düşünce dünyalarını ele aldığı için ilişkisellik dahilinde, bir kısmı da referans noktasının inanç sistemleri olmasından dolayı yapı çerçevesinde anlam bulacaktır. Aquinas'ın doğa felsefesi, ahlâk anlayışı ve siyaset felsefesi Aristoteles'ten mülhemken, Müslüman ve çoğunlukla Müslüman bir idarenin altında yaşayan Yahudi düşünürler, bilhassa siyaset felsefesinde, Platon'nun *Devlet* ve *Yasalar* eserinden etkilenmişlerdir. Eserlerin ulaşılabilirliğinin bu noktada belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin bu iki eser, *Devlet* ve *Yasalar*, 10. yüzyılda Arapçaya tercüme edilmişken, Batı dillerinde ancak 15. yüzyılda yer alabilmiştir. Ayrıca Farabi'nin bu iki eser üzerine, İbn-i Sina'nın da *Devlet* üzerine şerhlerinin varlığının bilinmesi karşın, Aristoteles'in *Siyaset*'i üzerine Arapça ya da İbranice şerh bulunmamaktadır.[15] Batı'da ise *Siyaset* üzerine az sayıdaki yorum Latince çeviriler sayesinde 13. yüzyılın sonunda görülmüştür (Fortin, 1987, s. 248-249). Bu farklılıklara ek olarak, Hristiyan dünyasında dinin kiliseyle sınırlandırılmış olmasından dolayı eğitim de 12. yüzyıla dek kilisenin tekelinde ve dolayısıyla onun iktidar alanıyla perçinlenmiş sınırları içindeydi. Eğitimin meşruiyetini sürdürmesi bir iktidar alanı olarak kilisenin korunmasıyla alakalıdır. Bundan dolayı felsefe teolojiyi, yani kilisenin tekelindeki bilgiyi meşrulaştırdığı ölçüde muteber görülmüştür. Laik kelimesinin hem kilise mensubu olmayanlar hem de meslekten olmayanlar anlamına gelmesi bu bağlamda oldukça anlamlıdır (Weber, 1978, s. 452).

Aquinas'ın fikri altyapısının sınırlarını kesin hatlarla ortaya çıkarmak için İslâm ve Hristiyan düşünce yapılarının gelişiminde kritik rol oynayan eğitimin soyut ve somut

[15] Bu, Aristoteles'in bilinmediği yahut önemsiz görüldüğü anlamına gelmez, aksine orta çağda Aristoteles'in *Metafizik*'i İslâm düşünce dünyasının en önemli tartışma konularından biriydi hatta Aristotelesçiliğin antik dönemdeki karşılığı *peripatetizm* daha sonra İslâm dünyasında *meşşaiyye* adında önemli bir ekol olarak yer almıştır.

taraflarını karşılaştırmalı bir yaklaşımla kısaca değerlendirebiliriz. İslâm eğitim geleneğinde, hem yaratan ve yaratılan arasında mecburî bir aracı olmadığı için hem de kendi başına bir iktidar alanı yerine mevcut iktidarın dolaylı bir aracı olduğu için, yapısal olarak ruhbanlaşma eğilimi görülmez. İlmin bütün inananlara zorunlu tutulması kaidesince, yapısal olarak, Hristiyanlıktaki gibi bilgiyi belli bir kesimin tekelinde tutma gayesi güdülemeyeceğinden, mühim olan eğitimi anlaşılır kılmak ve uygulanmasını yaygınlaştırmaktır. Eğitimin içeriği, günümüz disiplinlerinin kaynağı pozitif bilim paradigmasından farklı olarak, tamamen dinî kabul edilirdi. Eğitim hem iktidar hem de tebaa için bir amaç değil araçtı. İktidar bu aracı kullansa dahi, eğitimin bizzat kendisi, kurumlarda açıkça görüldüğü gibi, hiçbir zaman özerk bir güç merkezi olmamıştır. Dolayısıyla hep bir vasıta olarak kullanılmıştır. Hatta İslâm'ın klasik dönemine ait bilgi tasnifine baktığımıza metafiziğin, mantık ve matematikle başlayan, doğa bilimleriyle devam eden sıralamada en sonda olduğunu görürüz. Diğer bir ifadeyle, bu sıralama aynı dönem Hristiyan eğitimine kıyasla oldukça liberal, günümüzden baktığımız da ise bilimseldir. Diğer taraftan, Hristiyan dünyasında eğitim hem Orta Çağ'da hem de modern dönemde iktidar alanı olmuştur. Somutlaştırmak gerekirse, modern döneme kadar Müslüman toplumlar için, bugün din dışı tasnif edilen disiplinlerin hepsi yaratıcının insanlara bahşettiği cüzi irade sayesinde bilinebilecek konular yekûnu olarak görülüyordu. Tartışılan herhangi bir konu, günümüz için ne kadar materyalist karakterli olursa olsun, dinin haricinde görülemezdi. Bir disiplinin bugün anladığımız biçimiyle materyalist bir içeriğe sahip olması, Hristiyan bakış açısında açıkça sergilendiği gibi onu dünyevi kılmıyordu, ilim tekti ve bundan dolayı işlevsel hedefleri dışında ideal amacı bütüncül anlamının idrakiydi. İmanla akıl arasında yapısal ayrım görülmezdi. Hristiyanlıkta ruhban sınıfının tekelinde tuttuğu eğitimde ise din dışı olarak görülen konular, gerekli görüldüğünde din ile meşrulaştırılıp, manastır müfredatında kendine yer bulurdu. Eğitim, şehirlerin önem kazanıp işbölümünün artması neticesinde ilk defa manastırların dışına üniversite olarak çıktığında, hukukun ve tıbbın laik hocalar tarafından işlenebilir olmasını bu duruma örnek gösterebiliriz (Burke, 2013, s. 23). Bu örnek açıkça ruhbanlığın din için meşru ilan ettiği disiplinlerin akıbetinin iktidar alanıyla sınırlı olduğunu, güç kaybettikçe müfredatının da değiştiğini gösterir.

Hristiyan teolojisinin iktidar ilişkilerinden dolayı spekülasyona açık oluşu, geçerliliğinin her an tehlikede olduğu anlamına geldiği gibi, metafizik gibi ontolojik

konularda kendisini sınayabileceği zemininin de konjonktürel olduğuna işaret eder. Sonraki devirlerde cereyan edecek reform hareketlerinin öncüleri, kendilerini bu zemin üzerinden haklı çıkarmışlardır. Ayrıca İslâm'daki üst düzey eğitim veren kurumların herkese açık olmaması kilisenin obskürantizm tercihinden yine yapısal olarak farklıdır. Kilise kendi iktidar alanını korumak için bu yolu tercih ederken, İslâm'da din bir iktidar alanı teklif etmiyordu. Eğitimin kendine yeter bir iktidar alanı olmamasından dolayı üst düzey eğitimin gayesi, Hristiyanlıktaki gibi dogmalar üzerinden bir hükümranlık kurmak değil, dinî hukukun insanlar arasında uygulanmasını ve devamlılığını sağlayabilecek üst düzey insanları yani alimleri yetiştirmekti. Bu alimlerin yetiştiği kurumlar resmi ve gayri-resmi olarak ikiye ayrılır. Resmi kurumun yani medresenin amacı, resmi kurumlara kadı, müderris, müftü gibi adalet dairesinin tamamlayıcısı meslek sahiplerini yani ulemayı yetiştirmektir. İkincisi ise, tek bir başlık altında değerlendirilmesi oldukça güç olsa da, tarikatlarda yetişen kişilerdir. Ulemaya kıyasla daha sivil diyebileceğimiz tarikat ehlinin de amacı adaletin tesisi için zorunlu addedilen şeriatın sivil alanda, kişiler arasında yaşanmasını sağlamaktır. Resmi kurumların yetiştirdiği ulemanın büyük bir kısmına kıyasla tarikat ehli önleyici hukuk görevi görmektedir. Tarikat ehli ve ulema arasında geçişlerde ortaklıklar olduğu gibi ikisi arasında kesin bir ayrım da görülmez. İkisinin aynı anda bir yerde bulunması, klasik işleyişlerini ihlal etmedikleri sürece doğal bir rekabet ortamı doğurmaz. Öte yandan Hristiyanlıkta tarikatlar ve kilise arasında doğal bir rekabet vardır. Kilise hiyerarşisi ne kadar katı ve kompleks olsa da kendi varlık nedenini siyaset üstü iktidar olabildiği sürece, ki bu klasik bir iktidar türüdür, sürdürebildiği için diğer dinî kurumları egemenliğine alabilme adına soluksuz bir mücadelenin içindedir. Örneğin, Hristiyan düşünce dünyasına ilmi açıdan en parlak isimleri yetiştirmiş olduğunu öne sürülen Dominiken tarikatının mensuplarının üniversitede çalışmalarını, üniversitenin baş yöneticisi şansölye, ki doğrudan piskopos tarafından seçilmiş ve onun temsilcisidir, engellemeye çalışmıştır. Ancak bu konuda başarılı olamadığı gibi yüz yıllık bir sürecin ardından üniversite piskoposun yargı sahasının dışına çıkmıştır (Le Goff, 2017b, s. 87).

Özellikle Aquinas'ın yaşadığı Orta Çağ'da üniversite, kendi başına bir güç merkezi olmasından dolayı sınıf çatışmalarının odağında olmuştur. Hristiyan ve İslâm dünyasının eğitim gelenekleri arasındaki bu yapısal farklar, "olan" ve "olmalı" arasındaki ilişkinin nasıl işlediğini temsil eder. Yapısal olarak, Hristiyan

düşüncesinde “olan”lar “olmalı” üzerinde etkili olabilirken, İslâm düşüncesinde şeriatın kesinliği ve dolayısıyla tayin edici karakterinden dolayı “olmalı” ve “olan” arasında bir ayrım gözetilmez. Dikkat etmemiz gerekir ki, bu durum kilisenin “olmalı” hususunda edilgen olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Kilise hukukunun güçsüzlüğüne ve bunun siyasî bir yapının “olmalı” diliyle ikamesine çalışıldığına işaret eder. Somutlaştırmak gerekirse, Augustine'ten başlayan ve Aquinas'la zirve noktasını bulan pragmatist yaklaşıma göre, pagan düşüncesi Hristiyanlık doktrini için ne kadar kullanışlı olursa o kadar muteber görülüp kullanılabilirdi. Bu eski pagan mabedinden getirilen taşlarla yeni bir kilise inşa etmeye benzemektedir, sonuçta ortaya yeni bir yapı çıkar fakat taşlarına bakanlar onun antikiteden esintiler taşıdığını çözebilir (Le Goff, 2017a, s. 120-122). Bu noktada belirtmeliyiz ki, “olan”ların “olmalı” üzerinde belirleyici olması Hristiyan düşüncesinde yapısal bir gerçekken, bu durumun baş aşağı çevrilmiş hali modern dönemde İslâm dünyasında görülür. Orta Çağ Hristiyanlığında kilise ideolojik işlevselliğini ekonomik nedenlerden dolayı yükselen burjuva karşısında yitirmiş, böylece hâkim konumunu kaybetmiştir. Öte yandan modernleşmeyle birlikte İslâm'da şeriat, yine altyapı kaynaklı nedenlerden dolayı, uygulanamaz noktaya geldiğinde ideolojik bir işlevsellik kazanmış ve kaybettiği hâkim konumunu bu yordamla yeniden tesis etmeye çalışmıştır.

Orta Çağ Hristiyan düşüncesini, İslâm düşüncesinden ve onun etkisi altında varlığını koruyan Yahudi düşüncesinden ayıran bir diğer önemli yapısal farklılık ilimlerin tasnifinde ortaya konulan hiyerarşide görülür. İslâm’da ve Yahudilikte hukukî alanla özdeşleşmiş içtihat ilmi, İslâm’daki özel adıyla fıkıh, en yüksek mertebedeki ilimdir. Şeriatın uygulanması ve bu hususta ilahi emirlerin yorumlanması gibi birçok belirleyici konu fıkıh şemsiyesi altındadır. Diğer taraftan Hristiyanlıkta teoloji en yüksek mertebededir. İslâm’da ise teolojinin karşılığı kelam fıkhın bir alt başlığıdır (Fortin, 1987, s. 251). Hristiyanlıkta teolojinin bu imkânı bulmasının temel sebeplerinden biri, şeriatının diğer semavi dinlere kıyasla sınırlı kalmasıdır. Şeriatın teolojiden ayrışmasına somut bir örnek vermek gerekirse, 13. yüzyılda Paris Üniversitesinde dört bağımsız fakültenin bulunduğu, bunların sanat, dinî hukuk, tıp ve teoloji olduğu söylenebilir (Le Goff, 2017b, s. 95). Günümüzde felsefenin ontoloji başlığı altında kavradığımız kelamın İslâm’da ikincil konumda oluşu, Yunan düşüncesinin ontolojik etkisini, Hristiyanlığa kıyasla doğrudan azaltmıştır.

Aquinas'ın Aristoteles'i teolojiyle telifinin hem Hristiyanlık hem de pagan Yunan düşüncesinin ikinci bir doğuşu olarak yorumlanması bu bağlamda oldukça anlamlıdır. Felsefi bir tartışmanın ötesinde bu durum İbn-i Sina ve Aquinas'ın evrensel bir teoloji teşebbüslerinin toplumsal düzlemde ne denli yankı bulduğuyla bir başka açıdan somutlaşır. Her iki filozof da imparatorluk sistemlerinin gölgesinde evrensel bir teoloji teklifinde bulunurken (Karatani, 2017, s. 161), bugün yalnızca Aquinas'ı doğal hukukun temsilcisi olarak değerlendiriyoruz. Öte yandan, İbn-i Sina dar anlamda bir kelamcı, en fazla filozof olarak anılmaktadır. Oysa yaşadıkları tarihte durum bunun aksi istikametindeydi. İbn-i Sina hekim, devlet adamı gibi toplum içinde bulunmayı zorunlu kılan birçok mesleği icra ederken, Aquinas münzevi bir hayat yaşıyordu. Peki, bu farklılık neden ortaya çıktı? Bu sorunun cevabı başka bir araştırmanın konusu olacak kadar hacimli olsa da, toplum-düşünce ilişkisini göz önüne alırsak çarpıcı bir gerçekle karşılaşırız. İbn-i Sina gibi klasik İslâm düşünürleri ne ruhban hayatının toplumdan soyutlanmış dünyasına ne de feodal toplumun yerelliğine tabiydi. Aksine Ernst Bloch (2017, s. 17-20) tarafından dile getirildiği gibi, ticaretle iştigal eden erken dönem burjuva hayatını tecrübe ediyorlardı. İbn-i Sina'nın Aristoteles'e getirdiği yeni yaklaşım, Aquinas'ın yaşadığı Yüksek Orta Çağ Hristiyanlığında anlamlı bulunmuş olmasının nedenlerinden biri de bu yeni toplumsal düzene cevap verebilme amacını taşır. Zaman bu erken teşhisin Hristiyanlık için doğru olduğu göstermiştir, Aquinas'ın öğretileri ölümünden iki asır sonra kilisenin resmi doktrini olarak 1563 yılında kabul edilmiştir (Russ, 2014, s. 16). Bu tarih, ahlâkî düzeninin artık kilisenin elinden çıktığı ve yeni ticari sınıf tarafından tayin edildiği erken modern döneme tekabül eder.

Yeni teoloji, Hristiyanlığın bir yandan epistemolojik boyutunu oluştururken, bir yandan da 13. yüzyılda kilise dışında, üniversite olarak kurumsallaşmasının önünü açmıştır. Roma kadar etkili olmasa dahi imparatorlukların yeniden kurulması ve feodal bağların zayıflamasıyla, bağımsız üniversitelerin kurulması kilise iktidarına karşı mücadelenin somut sonuçlarındandır. Ancak unutmamak gerekir ki, kilisenin siyasî ve iktisadî iktidar alanlarındaki gerileyişinde rol oynayan unsurların büyük bir kısmını laik kesim oluşturmuşken, üniversitelerin kuruluşunda bizzat ruhban sınıfının içindeki çatışmalar etkili olmuştur. Toplumsal olanın fikrî olanla refleksif diyaloğunu taşıyan teoloji-üniversite ilişkisi, gittikçe büyüyen kentli nüfusun eğitim ihtiyacını karşılayan üniversitelerin doğmasına ön ayak olmuştur. Piskoposların

manastırlarda yerleşik hale getirdiği eğitim tekelinin kırılmasına yol açan üniversiteler, doğal olarak kilisenin iktidar alanını da tehdit ediyordu. 19. yüzyılın sonundan bu tekelleşme olgusuna bakan bir filozof durumu şöyle değerlendirir: "Dinler eğitimi felsefecinin eline vermeyip egemen olduğunda, kendilerinin diğer araçlarının yanında bir araç değil de, en son amaç olmayı istediklerinde, bunu pahalı ve korkunç bir biçimde öderler. (Nietzsche, 2004, s. 73)" Öte yandan belirtmemiz gerekir ki, üniversiteler kuruluşundan itibaren laikliğe eğilimliydi fakat üniversite hocaları, aralarında laiklerin de olmasına rağmen, çok uzun bir süre de kilise mensubu sayılmışlardır. Bundan dolayı üniversiteler ilkin kilise içinde bir sorun oluşturmuştur. İlk bakışta çelişkili gelen bu durumun basit bir izah var. Bu dönemde, kent Roma'daki gibi öncelikle idarî ve siyasî bir merkez değil, öncelikle ekonomik bir merkez karakteri kazandı ve kente bu kimliği sağlayan en önemli kurum da kiliseydi. Bundan dolayı kentte belli bir statü kazanan kesimler, açıkça kilise-dışı unsurlar olsa dahi varlık nedenlerini koruyabilmek adına kiliseyle yakından ilişkiliydi. Örneğin kilisenin tek başına gıda ihtiyacı dahi kentin ekonomik canlılığa sahip olması için yeterli büyüklükteydi (Le Goff, 2017a, s. 80-81). Bu ortamda vücut bulan üniversiteler, kendilerini yerel mahkemelerin denetimi dışında tutabilmeyi başarmalarından, ticarete standart getirmeye çalışmalarından ve ilişkilerini daha objektif, gayrişahsi bir çerçevede sürdürmeye çalışma teşebbüslerinden dolayı hem imparatorlar hem de burjuva cemaati tarafından tehlikeli görülmüşlerdir. Bu tehlike zaman zaman masa başı bir oyun hüviyetini kaybetmiş ve kanlı sonuçlar vermiştir. Bu olumsuz karakterine rağmen, entelektüellerin doğuşuna imkân tanıyan üniversiteler, şehir ahalisi için danışman, yöneticiler için memur yetiştirme kaynağı olarak vazgeçilmez bir konuma yükselmişlerdir. Üniversite yerel kiliselerle mücadele ederken Papalık bu duruma el koymuş ve üniversitenin tam bağımsız olduğunu ilan etmiştir.[16]

Avrupa tarihinde daha önce görülmemiş bir kurum olan üniversiteyi güçlü kılan bir diğer neden de onun herhangi bir yerelliğe bağlı kalmaması ve tehditlerle baş edemeyecek durumda kaldıklarında başka şehirlere taşınabilmesidir. Varlık nedeni, mücadele içinde oldukları diğer grupların karakteristiğinde yer alan yerellikle tayin

[16] Üniversitenin diğer iktidar alanları karşısında bağımsız olduğu iddia edilse de, ekonomik nedenlerden dolayı bu bağımsızlığın kapsamı tarih boyunca tartışmalı olmuştur. Örneğin Amerikan akademisinin, oldukça yakın bir dönem sayılabilecek İkinci Dünya Savaşına dek en büyük finansal destekçisi kiliseydi. Bu dönemden sonra, askeri nedenlerden dolayı hükümet, ardından finans dünyası başlıca finansörü olmuştur (Waters, 2009).

edilmemiştir. İster kral, ister feodal, ister kilise olsun hepsinin normları ikamet yerleriyle yakından alakalıydı. Üniversite ise daha önce tarihte görülmemiş yerel-ötesi pozisyona sahip oldu. Verdikleri diplomanın geçerliliğin uluslararası olmasından, birbirileri arasında öğrenci ve hoca değişimi yapması gibi birçok olgu üniversitenin yerel-ötesi karakterini temsil eder (Le Goff, 2017b, s. 85-95).

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi toplumsal yapının köklü dönüşümler geçirdiği bir coğrafyada eserlerini veren Thomas Aquinas'ı çağdaşlarından ayıran, düşünce tarihinin dönüm noktalarından biri olmasını sağlayan özelliklerinin başında, Aristoteles'in *zoon politikon*unu Hristiyanlıkla, özelde ise kilise hukukuyla uzlaştırmış olması gelir. Aquinas'ın bu toplum tasavvurunun epistemolojik kaynağı doğal akıl kavramında yatmaktadır. Augustine'in etkisiyle Yeni-Platoncu ve de İbn Sina'nın 13. yüzyılda Hristiyan düşüncesinde yer almasıyla birlikte hâkim Yeni-Aristotelesçi çevrede çalışan Aquinas'a göre insan aklı İbn Sina'nın iddia ettiği gibi doğal akıldır fakat yine onun iddia ettiği gibi tabiat-tabiatüstü karşıtlığıyla bina edilen etken-edilgen kategorilere sahip değildir. Yeni-Platoncu epistemolojinin insan aklına edilgen bir rol tanıyan sınırlarını reddeden Aquinas, Aristoteles'in doğanın izni ölçüsünde kesinlik inşa etme odaklı epistemolojini kabul eder ve buna tanrının izin verdiği şerhini düşer (İskenderoğlu, 2004, s. 211-213). Doğal akıl kavramının sağladığı imkânla Aquinas devleti gökten yere indirmiştir. Aristoteles'te de görüldüğü üzere, ailenin insanın belli ihtiyaçlarını karşıladığını ancak daha sonrası için bir şehre yani devlete ihtiyaç duyulduğunu söyler. Ona göre şehir, Aristoteles'teki gibi pratik aklın meziyetlerinin ortaya konulması ve böylelikle insanın potansiyelinin gerçekleşmesi için vazgeçilmez bir konumdadır. Aristoteles'ten farklı olarak ise devletin sınırlarını şehirle sınırlandırılmamıştır. Bu evrensel şehrin sunduğu medeni hayat biçimi, günümüzdeki formel ifadeyle sivil toplum, kemale ermenin, tamamlanmanın öncülüdür. Bu görece özerk sivil toplum anlayışının aziz ilan edilmiş Hristiyan bir düşünür tarafından öne sürülmüş olması ilginçtir; çünkü, Aquinas'tan önce Hristiyan düşüncesinde siyasî otorite insanın günahkâr doğasından, cennetten kovulmuş olmasından, düşüşünden kaynaklanırken, Aquinas'la insan doğasının bir parçası olarak kabul edilmiştir (Fortin, 1987, s. 253-255). Felsefe tarihinde mihenk taşı olarak anılmasının yanında yaşadığı çağ için katıksız bir kilise adamı sayılan Aquinas'ın sivil toplum vurgusu, şüphesiz ki döneminde meydana gelen toplumsal değişimlerden etkilenmiştir. Bu vurgu, her ne

kadar modern dönemle tarihlendirilen sivil toplum kavramına göre birçok açıdan farklılık arz etse de, bir kilise adamının kilise dışı bir kavramı meşrulaştırma durumunda kaldığını, kilisenin nihai egemen olarak meşruiyet kaynağı rolünü yitirmekte olduğuna işaret eder. Tarihsel açıdan bakıldığında Aquinas'ın bu teşebbüsü, kilise hukukun siyasî olarak pasif konumda kalmasına yol açan anlayışla taban tabana durmaktadır. Bu, Pavlus'un Hz. İsa'ya atfettiği "Sezar'ın hakkı Sezar'a" kaidesinin teklif ettiği, kilisenin nihai egemen olurken siyasî bir otorite olmayı reddedişinin, bir nevi paradoksunun artık hükmünün geçerli olmadığının habercisidir.

Hukuk, bir yandan düzenleyici ve uzlaşmacı yapısıyla seslendiği toplumun ürünü olduğu gibi, bir yandan da, Aquinas'ta da görüldüğü gibi, onu tasarlayanların mikro ve makro mensubiyetlerinden etkilenen bir yapı arz eder. Bu bakımdan Aquinas, hukuk tasnifiyle hem mevcut toplumsal yapının bir çerçevesini hem de mevcut Hristiyanlık düşüncesinin kendi içinde ve diğer iktidar alanları karşısında nasıl dönüştüğünü sunarken, dört tip hukuktan bahseder. Bunlar ebedî yasa (lex aeterna), doğal yasa (lex naturalis), beşerî yasa (lex humana) ve ilâhî yasadır (lex divina). Ebedî yasa, pratik aklın meziyetlerine sahip hükümdarda tecelli etmiş fakat onun da üstündeki asıl hükümdarın, yani yaratıcının yasasıdır. Doğal yasa, ebedî yasanın akıl sahipleri için doğrudan tecelli etmesidir ve doğal yollarla ulaşılabilir. Beşerî yasa doğal yollarla tecelli etmeyen, tikel olayların düzenleyicisi yasadır. Günümüzde pozitif yasa olarak ifade edilir. İlâhî yasa, doğal yasa ve beşerî yasaya ek olarak insanın hayatını yönetmesi için gerekli görülen, diğer yasa tiplerinin çeperlerini belirleyen yasadır. İlâhî yasa insanın sınırlılığından ötürü zorunludur. Örneğin, kötülüğü engelleme adına yapılacak hamleler kimi zamanlarda birçok iyiliğin de engellenmesine neden olabilir, bunun önüne geçmek için ilâhî yasaya başvurmak gereklidir (Aquinas, 2015, s. 449-451). Aquinas'ın bu tasnifi, doğal hukukun karakteristiklerin birini, doktriner olurken işlevsellik kazandığını gözler önüne serer (Chernilo, 2013, s. 74). Bu işlevselliği sağlayan doğal yasa, Aquinas'ı Aristoteles'ten ayırdığı gibi, onun Aristoteles'le Hobbes arasında bir köprü olmasını da sağlayacaktır. Aquinas doğal yasanın aracılığıyla onto-teolojik bir toplum düzeni tasarımı ortaya koyar. Tasarıma göre toplumun ilk örneği *civitas* belli bir süre sonra - günümüzde devletin ve bireylerin üretim biçimleriyle ortaya çıkan şirkete benzetebileceğimiz- *societas*a dönüşür. Böylece Aristoteles'in hanehalkından ibaret

ve iaşe odaklı üretim yapmakla mükellef *oikos*uyla ve polis arasındaki mesafe Aquinas tarafından kaldırmıştır. Aquinas'ın bu girişiminin asıl amacı hane tipi ekonomi için geçerli gereksinimler doğrultusunda yapılan üretimi şehir hayatına yayabilmektir; Aristoteles'te de gördüğümüz gibi Aquinas paranın doğal olarak para üretmeyeceğini düşünüyordu yani toplumsal praksisin devamlılığını sağlayan ahlâkın, dolayısıyla doğal hukukun içinde faize bir alan tanımıyordu (Le Goff, 2017, s. 245). Antikitede siyasetin temel kaygısı ve motivasyonu toplumun yönetilmesi hususunda daha iyi bir yöntem arayışındayken, Orta Çağ Hristiyan düşüncesi için asıl soru üretimin, emeğin nasıl konumlandırılacağı olmuştur. Aquinas'ın doğal yasası, başta on büyük günahı referans alarak Hristiyan itikadınca bu yeni toplum tipini konumlandırmaya çalışır. Ona göre, toplum nizamı erdemler hiyerarşisine göre belirlenir (Habermas, 1974, s. 47-49). Bir taraftan Aquinas'ın erdemleri kullanarak ortaya çıkan burjuva hayatına yön vermeyi amaçladığını ifade edebiliriz. Diğer taraftan Sombart (2017, s. 259, 271) tarafından iddia edildiği gibi, bu erdemlerin burjuva hayatının temellerinden savurganlık karşıtlığına destek verdiğini böylece burjuva ahlâkının meşruiyetini tesis ettiğini söyleyebiliriz, ki 15. yüzyılda İtalya'nın hem kapitalizmin başkenti olması hem de Hristiyanlığın en canlı olduğu bölge olması bu savın tarihsel örneğidir. Aquinas'ın yaşadığı dönemde ticari ilişkilerin gelişmesi ve ilkel bir biçimde olsa da devlet politikasını belirlemeye başlaması, devletin ise antikiteye göre oldukça geniş bir alana sahip olması, kilisenin bu değişikliklerden dolayı eski egemenliğini kaybetmeye başlaması gibi birçok toplumsal ve dolayısıyla siyasî kırılma, bu büyük mesafenin ortadan kalkmasının başlıca sebeplerindendir. Çünkü üretim ve emek tarihte ilk defa siyasetin alanına girmekte ve belirleyici olmaktadır.

Aquinas'a göre adaletin tesisi için, beşerî hukuk doğal hukukun kıstaslarına uymalıdır. Günümüzdeki adıyla pozitif hukukun salahiyetini koruması, doğal hukuk tarafından sunulan şu üç şartın yerine getirilmesine bağlıdır. Yasa, ortak yararı gözetmeli, eşitlikçi olmalı ve kanun koymaya yetkisi olanlar tarafından konulmalıdır, ayrıca kanun koyucular kesinlikle yetki alanlarının dışına çıkmamalıdır. Eğer bir yasa ya da tümüyle bir hukuk sistemi bu esasları teşkil etmiyorsa kişi buna uymakla yükümlü değildir. Aquinas bu teklifiyle yasa koyucunun yani siyasî iktidarın meşruiyetini sorgular ve meşru olmasını iki temel şarta bağlar. Yöneten yetkisini tanrıdan almalı ve kötüye kullanmamalıdır. Eğer yönetilenler yöneticisinin bu

vasıflara haiz olmadığında birleşirlerse, isyan edip, yeni bir düzen kurabilirler fakat Aquinas bu hususta oldukça şüphecidir ve zorunlu olmadıkça statükonun korunmasından taraftır. Yıkılan düzenden daha kötüsünün gelme olasılığının daha yüksek olduğunu düşünür (Göze, 1966, s. 689-692).

Aquinas'ın siyasî iktidarın kaynağını bu kıstaslarla sınırlandırmış olması iki açıdan değerlendirilebilir. İlk olarak, kilisenin iktidar alanını korumaya yönelik "olmalı"nın sınırlarını "olan" üzerinden revize edip, onun değişen düzen karşısında sürekliliğini sağlamaya çalıştığı söylenebilir, ki bu kilise hukukunun ilâhî-dünyevî alan karşıtlığı üzerine bina ettiği iktidar ilişkisinden kaynaklanan yerleşik bir uygulamadır. İkinci olarak da bireylere siyasî iktidar karşısında bir özerklik sağladığı görülür. İlk değerlendirme klasik doğal hukukun ayırt edici niteliğidir, Aristoteles'te de benzer vurgu görülür. İkincisi ise, bireylere siyasî bir alanda özerklik tanımasıyla oldukça yenidir. İaşe odaklı üretim-tüketim ilişkisinin yerini kâr amaçlı üretim ve yerel-ötesi ticaret almaya başladığı dönemde birey düşüncesinin ortaya çıkması zaten kaçınılmazdı ancak Aquinas'ın yaşadığı dönemden iki yüzyıl sonra ortaya çıkmaya başlayacak bu düşüncenin nüveleri yani bireyin bir özne olarak özerklik kazanmasının temelleri, Aquinas'ın yaşadığı dönemde filizlenmeye başlamıştır. Erken modern dönemde tam özerklik kazanacak birey, Hristiyan dünyasında asırlar boyunca kilise ve kilise-dışı cenderesine sıkışmıştı. İlk bakışta Aquinas için Hristiyan düşüncesinin egemen olduğu coğrafyalarda bireyin siyaset üstü iktidar ve kilise-dışı siyaset tarafından ikiye bölünmüş olmasının önüne geçmeye çalıştığı söylenebilir. Kendi döneminin şartları altında değerlendirdiğimizde ise, kilise yapısal olarak hayatın asıl belirleyicisiydi ancak değişen toplumsal koşullarla, birey kilise-dışı iktidar alanlarında hareket etme olanağı kazanmaya başlamıştı. Bu bağlamda bir meşruiyet krizi yaşayan Hristiyanlık düşüncesini ihya etme adına Aquinas bireye siyasî statü tanımıştır. Doğal hukuk üzerinden tanınan bu statünün arka planı yine Aquinas'ın hukuk tasnifinde saklıdır. Ebedî hukuk ve ilâhî hukuk olarak ikiye ayrılmış, menşe itibariyle aynı diyebileceğimiz bu sembolik iki alan kilisenin ilahî-dünyevî iktidar alan ayrımını temsil eder. Bu tasarıma göre dünyevî alanda yöneticilere hareket alanı tanıyan fakat son sözün kilisede olduğuna işaret eden ebedî hukuk, ilâhî hukukun güdümündeydi. Siyasî olarak nihai egemen konumundaki kilise, kilise-dışı iktidar alanlardaki geçerliliğini kaybettikçe, ebedî hukukla tesis ettiği "nihai" belirleyici konumundan da olmuştur. Bu dönemde krala tacını takan

papa gerçeği imaja dönüşmeye başlamıştır. Böylece ilâhî hukukun alt kümelerinden olması tasarlanan ebedî hukuk teori düzeyinde kalmakta, pratikte karşılık bulamamaktadır. Aquinas'ın doğal hukuku bu noktada, ebedî ve ilâhî hukuklar arasında bir arabulucu konumundadır. Tıpkı Aristoteles'in temayüllere göre şekillenen ve geçerliliğini yalnızca belli bir yer, zaman ve yöneticilere göre tayin edilmiş hukukun karşısına evrensel doğal hukuku sunması gibi. Bunun yanında unutmamak gerekir ki, Aristoteles'in evrensellik iddiasının karşısına çıkabilecek bir praksis bulunmamaktaydı, Aquinas ise kilisenin güç kaybetmeye başladığı bir dönemde yaşamaktaydı. Bundan dolayı onun sunduğu doğal hukuk, en büyük sorununu, cevap vermeye de çalıştığı uygulama alanında yaşamıştır. Aquinas'ın bu girişimi, kilise hukukunun teorik birikimini, yeni toplumsal düzende de egemen olması gayesini taşır. Aquinas yaşadığı dönemin değişen toplumsal yapısına cevap veremeyen hukuk sistemini doğal hukukla telif ederken, Katolik dünyasının kaybetmekte olduğu evrensellik iddiasını yeniden dile getirir.[17] Kilisenin hem kendi sınırları içindeki kavgaları, üniversite örneğinde görüldüğü gibi, hem de nihai egemen konumunu yitirmeye başlaması Aquinas'ı bu revizyonu gerçekleştirmeye itmiştir. Özerklik kazanmasından dolayı yeni diyebileceğimiz iktidar alanları karşısında yapı mevcudiyetini kaybederken Aquinas, Pavlus'un örttüğü dünyevî iktidar gerçeğiyle yüzleşmiş ve cevabı doğal hukukun arabuluculuğuyla vermeye çalışmıştır.

Antikitede Aristoteles'le, Orta Çağ'da Thomas Aquinas'la temsil edilen doğal hukukun genel hatlarını, onun dönemsel karakteristikleri üzerinden çıkarabilir ve böylece toplumsal düzen anlayışının klasik bağlamını özetleyebiliriz. Öncelikle klasik doğal hukuk, adaletin tesis edilmesinde bir tek kendini sorumlu tutar, bundan dolayı normatif karakterlidir. Buyuruculuğu, mevcut toplumsal gerçekliği reddetme anlamına gelmez, toplumsal gerçekliğin bilincinde bir yönlendirme gayesidir. Günümüz koşulları için ütopik kalan bu normatif karakteri değerlendirirken atlanılmaması gereken nokta, hem Aristoteles'in hem de Aquinas'ın Vestfalya Antlaşması'yla (1648) tarihlendirilen modern egemenlik anlayışıyla henüz tanışmamış bir dünyada yaşamalarıydı. Bundan dolayı siyaseti ele alış biçimlerinde, devlet verili değildir. Devletin mutlak egemen olmadığı dünyada doğa, tanrı gibi mutlak güçler egemendi. Augsburg Antlaşması'yla (1555) somutlaştığı gibi, bu

[17] İronik olarak, Katolik kelimesi evrensel anlamına gelmektedir.

referans noktaları sınırları ve hükümranı belli bir toprak parçasıyla sınırlandırılmamıştı. Bu bağlamda klasik doğal hukukun ikinci karakteristiğinin, tabiatüstüyle temellendirilmiş epistemoloji olduğu ortaya çıkar. Bilgiyle irtibatları faal akılla irtibatlarıyla sınırlandırılmıştı. Doğal hukuk düşünürleri çağdaşlarına kıyasla çoğu zaman daha açık görüşlü kişiler olsa da, faal aklın tabiatüstü apriori kabul edilmesi onların kendilerini doğrudan bilginin kaynağı olarak konumlandıramamalarına neden olmuştur. Örneğin toplum için iyiden, ortak yarardan bahsederken erdem gibi oldukça tartışmalı bir kavramı vurgulamaları, olgu durumda cereyan eden gerçekliği faal aklın öngördüğü ideal şemadan okumayı tercih edişlerinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, doğal hukukun olgu-değer ayrımı yapmayan yapısından ötürü, Hristiyanlığın dogmatik taassubunun aklın sınırlarına çektiği setin yıkıldığını da belirtmeliyiz; çünkü faal-tikel akıl tartışmasında kırılma noktası Aquinas'ın Aristoteles'i İbn-i Sinacılık üzerinden yorumlaması ve eleştirmesi olmuştur (Bloch, 2017, s. 56-57). Bilgi ve iman arasındaki harmonik yapının korunması yani kozmolojik bütünlük hedeflenmiştir. Klasik doğal hukukun bir diğer karakteristiği, teori-pratik ayrımının gözetilmediği entelektüel bir dünyaya, praksis merkezli okumalar sunmasıdır. Ne tek başına bilgi ne de tek başına teknik anlamlı bulunmuştur. Bu ikisi arasında ayrım gözetmelerine ve çoğu zaman teoriyi yüceltmelerine karşın, dünya görüşlerine paralel olarak ortaya attıkları doğal hukuk tasarımlarında bilgiyle başlayan tartışmalar sonunda uygulamayla neticelenmiştir. Bir anlamda, bu doğal hukukun düşünürleri için önce praksis vardı. Klasik doğal hukukun bir diğer özelliği, bölümün başında da açıklandığı gibi, bugün için öznel olarak nitelendirilebilecek kriterlere yaslanarak evrensellik iddiasında bulunmasıdır. Adaletin gayrişahsi bir form kazanması, bürokrasinin ortaya çıkması gibi modernleşmenin ürünleri addedilen birçok toplumsal olgunun temellerinin klasik doğal hukukun evrensellik iddiasında bulunduğu söylenebilir. Çünkü bu evrensellik öncelikle egemeni bağlayan yönetimsel bir iddiadır. Klasik doğal hukukun diğer karakteristikleri üzerinden de okunabilecek son özelliği de ahlâkın hukuktan ayrılmamış olmamasıdır. Modern dünyada karşılığı olmayan bu olgu, klasik dönemin bütüncül dünyasının da ayırt edici özelliğidir. Kendi başına bir etik düşüncesi doğal hukuku henüz etkilememişti.

2.3. Teorik Toplum Tasavvuruna Doğru Modern Doğal Hukuk

Orta Çağ'ın kapanmasıyla başlayan, modernleşme olarak adlandırılan süreçte meydana gelen birçok yeniliğe eşlik eden modern doğal hukuku kavramak için öncelikle toplumsal yapının tarihsel dönüşümünü anlamamız gerekmektedir. Klasik döneme kıyasla, modern dönemde toplumun kompleks bir yapı haline gelmesi, modern doğal hukuku taşıyan mevcut yapının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, klasik dönemin toplumsal yapısı doğal hukukun içeriğinden kolaylıkla çıkarabilecek sadeliğe sahipti fakat modern toplumun disipline olurken, büyük kapatılmaya doğru sürüklenirken parçalanma döngüsüne cevap vermeye çalışması ve böylece daha çok bölünmesi, doğal hukukun çalıştığı müfredatı genişletmekte ve toplum tasavvurunu "olan"la telif etmeye itmektedir. Yeni kompleks yapının tahkiki bundan dolayı ayrıca önemli hale gelirken bilindik iki yoldan birine başvurulabilir. Tarihçilerin birikimi değerlendirilebilir ya da süreci eleştirel bakış açısıyla değerlendiren bir düşünürün anlam dünyası keşfedilebilir. Konu ne kadar makro olursa olsun tarihçilerin tikel olayları takip etme metodolojisine başvurmak, doğal hukuk-sosyal teori ilişkisini ortaya koymayı hedefleyen bu araştırmayı bir modernleşme anlatısına çevirme riski taşıyacaktır. Bundan dolayı anlamlandırma işini, 19. yüzyılın en büyük filozoflarından biri sayılan ve düşünce dünyasındaki kopuşu tek başına temsil edebilecek denli geniş bir perspektife sahip Nietzsche'nin eleştirilerini takip ederek gerçekleştirebilir ve böylece bütüncül bir bakışla tarihi inceleyebiliriz (Russ, 2014, s. 17). Ayrıca daha önce belirtildiği ve tekrar etmekte fayda olacağı üzere, bu araştırma felsefi bir sorgulama ya da felsefe tarihine katkıda bulunma gayesi taşımadığı için, burada Nietzsche araştırma konumuz doğal hukukun dönüşümünde etkili unsurları kendine özgü kavramlarla değerlendiren ve eleştiren bir filozof konumunda olacaktır. Onun eleştirel yaklaşımı, bugün jenealoji (soykütük-bilim) olarak ifade ettiğimiz, tarihi bir sonuca bağlamak yerine kavramların takibini teklif eden bir metodoloji sunduğu için modernleşmeyi herhangi bir kırılma merkezli, yani bir tür teleolojik okuma hatasından da koruyacaktır. Nietzsche üzerinden ulaşmaya çalıştığımız şey, modernliğin yapısal müphemliğine karşı sınıfsal bir kategori olacaktır. Tarihî bir konuyu kristalleştirmeden anlama adına bu metot, yalnızca bir araç olarak, yararlı olacaktır. Ayrıca, antikiteden 19. yüzyılın sonuna dek toplumun dönüşümünü kavramlar üzerinden okuyan filolog Nietzsche'nin tarihsel bir anlatı yerine, olan-olmalı, teori-pratik ilişkilerinin

dönüşümüyle bağdaşan bir *logos-nomos* ilişkisi sunması, bu araştırmanın arka planı için başvurduğumuz motiflerle de örtüşmektedir. Ayrıca belirtmeliyiz ki, Nietzsche modernleşmenin başlangıcındaki serbest düşünme ortamında ya da günümüzdeki gibi restorasyon/radikalleşme döneminde değil, 19. yüzyılın sonunda sürecin sert rüzgarlarına karşı sesini duyurmaya çalışmaktaydı. Bu sebeple, birçok açıdan tarihte eşi görülmemiş çağının tarihsel bağlamını anlamaya ihtiyaç duymuş ve kavramları toplumsal yapılar üzerinden okumuştur. Onun 19. yüzyıldan bakarken biz modernlere göre klasikleri andıran ebedi üslubuyla değerlendirdiği toplumsal yapıyı kavraması, doğal hukukun modern çağdaki bağlamını anlamlandırmamızda işimizi kolaylaştıracaktır.[18] Çünkü erken modern dönemde doğal hukuk üzerinden sunulan teklifler Orta Çağ'la devamlılık arz ederken, 19. yüzyıl bu cevapların yetersiz kaldığının kanıtıdır. Bir anlamda kronolojiyi sekteye uğratmamız, erken modern dönemi kendi zaman dilimiyle sınırlandırmak yerine, bir önceki bölümde anlattığımız ve şimdi anlatmaya çalışacağımız dönem arasında nasıl bir köprü olduğunu, niçin geçiş dönemi olarak adlandıracağımızı göstermeyi amaçlamaktadır.

Klasik dönemden başlayarak ahlâkın dönüşümünü inceleyen, birçok eserinde ana tema olarak ahlâkı seçen Nietzsche'nin, "'bilgi için bilgi' ahlâkın kurduğu son kapan. İnsan bir kez daha tümüyle bu kapana kısılıyor (Nietzsche, 2004, s. 79)" diyerek bilginin praksisten uzak düşmesinde ahlâkı sorumlu tutmuştur ancak bu ahlâk klasiklerin anlayışından da farklıdır. Ona göre ahlâk bilimi ahlâkın sorgulanmasının önündeki en büyük engeldir. Ahlâkın temellendirildiği tarihî anlatıya yaslanan ahlâk bilimi, ahlâkî bir sorunun varlığını kabullenmek yerine bir inkâr mekanizması işlevi görür. Bilim olarak ahlâk artık bir sermaye türüdür. Klasik dönemde siyaset gibi başka alanların parçası olarak hayatiyet kazanan ahlâk, modern dönemde etik başlığı altında epistemolojik mücadele sahnesinde kullanılan bir sermayedir. Bu haliyle, başlı başına modern düşüncenin kategorize ettiği bilim, sanat gibi çeşitli alanlarında kullanılabilen, işe yarar bir meşrulaştırma aletidir fakat her şeyden önce kendine yeter bir alan vasfına sahiptir. Nietzsche doğrudan sermaye olarak ifade etmese de,

[18] Şayet bu araştırma tek başına doğal hukukun toplumsal yapıyla ilişkisini konu edinseydi, sosyal teorisyenlerin modernleşme düşünceleri üzerinden modern doğal hukukun tarihsel arka planı sunulabilirdi. Fakat araştırmanın sekansında, yani modern doğal hukuk ile sosyal teorinin ardışık oluşu iddiasında, kafa karışıklığı yaratmamak adına Nietzsche seçilmiştir. Nietzsche'nin tercih edilmesinin bir diğer nedeni ise, bu araştırmanın da hedeflerinden biri olduğu gibi, onun tarihî bir anlatı yerine düşünce-toplum ilişkisinin refleksif karakteri üzerinden tarihi okumuş olmasıdır. Düşüncenin tarihsel dönüşümünü okumak için tarihin metodolojik sınırlardan daha fazlasını bu eleştiride bulabiliriz.

Platon'dan beri yararcılıkla ahlâkîliğin karıştırılmış olduğunu iddia ederek döneminin ahlâk anlayışını eleştirir. Ona göre teolojinin akıl-iman arasında kurduğu ilişki bu duruma katkı sağlamıştır. Akıl bilgidir, iman ise içgüdü. Filozofların ve teologların asıl sorununun bilgi yerine içgüdülerle hareketmiş olduğunu düşünür (Nietzsche, 2004, s. 99-105). Modern dönemde ortaya çıkan ahlâk bilimini eleştirirken klasik düşünceyi referans göstermiş olsa da, bu dönemi ahlâk-ötesi dönem olarak nitelendirmiş ve henüz ahlâkî değerler ayrımının ortaya çıkmadığını vurgulamıştır.

Ahlâkî değer tanımının, onun eleştirisi için bir çıkış noktası teşkil etmesi ahlâkın bir sermeye olduğuna işaret eder. Örneğin modern Avrupa'yı sürü ahlâklı olarak nitelendirir; ona göre neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda hiç kimsenin şüphesi kalmamıştır. Herkes her şeyi bilmektedir. Bir anlamda herkes hangi oyun alanında hangi ahlâk kartının geçerli olduğunu bilerek hareket etmektedir. Toplumsal, ki bu Nietzsche'ye göre içgüdülerin eseridir, artık karar merciidir. "Olmalı", "olanaklı" olanla kuşatılmıştır. Diğer bir ifadeyle, modern dönemde olanaklar dahilinde bir ahlâk sistemi ortaya koyulur. Ona göre bu demokratik bir harekettir ve Hristiyanlığın mirasıdır. Kilise zihniyeti artık bütün topluma mal olmuştur (Nietzsche, 2004, s. 110-115). Nietzsche'ye göre tanrının ölümüyle, ki bu mutlak gücün sağladığı kesinlik üzerine kurulu referans dünyasından kopuş anlamına gelir, kilisenin varisi demokrasi olmuştur. Çünkü bir sermaye olarak ahlâkın ortaya çıkmasıyla klasik dönemin kesinliklerinden uzaklaşan dünyada yeni alanların ortaya çıkması daha kolaydı. Modern siyasetin eşitçilik ideolojisi, ona göre köle ahlâkının çoğunluğu ele geçirmesinden kaynaklanır; eskiden dinî geleneklerin ve ahlâkî kıstasların çerçevesini çizdiği köle ahlâkı artık siyaset ve toplum yordamıyla kurumsal bir yapı kazanmıştır. Modern insanın kazandığı özgürlüğü, çürümenin ve zayıflığın semptomu olarak görür. İlk bakışta Nietzsche'nin eşitçilik karşıtlığından dolayı günümüz tabiriyle anti-demokratik bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz fakat bu yakıştırma, kelime itibariyle doğru olsa dahi, Nietzsche'nin demokrasi bağlamında ürettiği anti-demokratik tutumu, modern siyasetin farklılıklar üzerinden kazanılan özgürlüklerden feragat etmesi üzerine kurulmuştur (Hatab, 2008, s. 246-247). Nietzsche'nin efendi-köle, iyi-kötü, şövalye-ruhban, soylu-soysuz gibi tavizsiz zıtlıkları Avrupa'da toplumun dönüşümünde rol oynayan sınıfsal gerçeklikten beslenir. Örneğin, 11. ve 12. yüzyıllarda köle ticaretinin yaygınlık kazanmasıyla yerinden edilen üst sınıf, Nietzsche'nin eserlerinde tarihin gerçek sahibi, özlenen

fakat yerinden edilmiş soylu, efendi sınıfıdır. Köle ticaretiyle zenginleşen, tarihte burjuvazi olarak yer alan diğer sınıf ise Nietzsche'ye göre köle ahlâklıdır (Elias, 2003, s. 226-228). Nietzsche'nin köle ahlâkı tanımı, klasiklerin salt para kazanmak üzere yapılan işleri lanetlemesine dayanmaktadır.

Nietzsche için Avrupa tarihi, ruhban-aristokrasi çatışmasının tarihidir. O, soyluları iyiyle özdeşleştirmiş, bunu etimolojik olarak ispatlamış ve ruhbanı da iyinin karşısında yer almasıyla doğal kötü kabul etmiştir. Ona göre askerî yetenekleri sayesinde egemenliği doğrudan sağlayan aristokrasinin karşısındaki ruhban ise ahlâkı kendine siper etmiş ve egemenliğini tesis etmek için araçsallaştırmıştır. Modern dönemde bir bilim olarak ortaya atılan ahlâkın şeceresinin başında ona göre ruhban vardır, ruhbanın bu özelliği ilkin Yahudilikte görülmüş ardından Hristiyanlığa sirayet etmiştir; Hristiyanlık Yahudileşmiştir (Nietzsche, 1990, s. 32-43). "Çöküş çağı" olarak nitelendirdiği modern dönemde, ruhbanın bu çatışma tarihinden mutlak zaferle çıktığını, çünkü bu sınıfın nihai egemen eğiliminin toplumun tamamına yayıldığını ve demokratik bir hareket hüviyeti kazandığı iddia eder. Nietzsche, ruhban sınıfının çoğu zaman diliminde farklı formlarla hükümranlık sürmüş olduğunu, ancak Rönesans gibi, Napolyon gibi bazı devirlerde geçici olarak soyluların galip geldiği belirtir. "Yahudi'ye karşı Roma, Roma'ya karşı Yahudi (Nietzsche, 1990, s. 52-54)" sözüyle dünyanın ikiye bölünmüşlüğünü vurgular. Nietzsche'nin dünyayı ahlâkî bakış açısına sadık kalarak ruhban ve şövalye diye ikiye bölen tarih anlayışının önemsemediği konu mutlak monarşinin sahibi monarklardı. Monarklar, Nietzche'ye göre ruhban ahlâkının sahipleriydi, bu yüzden ayrı ve yeni bir mesele olarak değerlendirilmesine gerek yoktu. Mühim olan, bu yeni formun özündeki ruhban ahlâkını ortaya koyabilmekti. Oysa, Roma'dan sonra, Avrupa'da dünya imparatorluğu seviyesinde bir devlet yapısı görülmemesine rağmen, Avrupa kimliğinin taşıyıcısı ve oluşturucusu üç unsurun (lingua franca Latince, Roma hukukuyla biçim kazanan uluslararası hukuk ve Roma Katolik Kilisesi) karşısına ilkin monarklar çıkmış, kendi dillerini, kiliselerini ve egemenlik anlayışlarını kendi menfaatlerince dikte etmişlerdi (Karatani, 2017, s. 292).[19] Ulus devletinin ilk görünümü mutlak monarşiyi eleştirisine dahil etmeyen Nietzsche

[19] Unutmamamız gerekir ki, mutlak bir otoriteye bağlı egemenlik anlayışı doğal hukukun merkezi bir konusu olmamıştır. Bundan dolayı, ilkin mutlak monarşinin, ardından ulus devletin teklif ettiği egemenlik anlayışını göz önünde bulunduran kimi pozitivist hukukçular uluslararası hukuku, içeriğindeki doğal hukuk vurgusundan dolayı geçersiz saymışlardır (Kayaoğlu, 2010, s. 26).

siyaseti bir nevi teolojik bir bakış açısıyla aradaki farkları ahlâkın devamlılığına ve yaygınlığına indirgemiştir.

Modernitenin alet çantasında önemli bir hacme sahip pozitif hukukun mahiyetini modern sözleşme olgusu üzerinden eleştiren Nietzsche'nin hedefinde ahlâkın yine tarihî bir anlatı olarak ele alınması vardır; çünkü ona göre ruhbanın bu alışkanlığı, yani mevcut ahlâkın bir problematik değil, muhkem kılınması gereken bir hakikat gibi sunulması, modern adalet anlayışında tecelli etmekteydi. Başka bir düşünür Nietzsche'nin bu eleştirisini, teolojinin muğlaklığının ilkin erken modern dönem düşünürlerinin teklif ettiği doğal metafizik üzerinden bir tür öncü bilimsellikle daha sonra da tam anlamıyla pozitivizmle sürdürüldüğünü iddia ederek destekler (Schmitt, 2014, s. 118). Nietzsche'nin eleştirisi de, iki özgür kişinin arasında geçerli olabilecek sözleşmenin, pozitifin hukukun dayatmasıyla bütün toplumu ilgilendiren bir konuya dönüşmesidir. Onun özgürlük vurgusunu tarihi sürekliliği temsil eder. Soylular nezdinde sözleşme özgür insanlar arasında gerçekleşirdi ve özgür insanın ayırt edici özelliği de sorumluluk duygusuna sahip olmasıydı.

Klasik doğal hukukun karakteristiklerinden logos-nomos ilişkisini takip eden Nietzsche, yeni hukukun insanı evcilleştirildiğini, onu kendi doğasından uzaklaştırdığını, sürü ahlâkına tabi kıldığını iddia eder. Bu yapı içinde sorumluluğun sunduğu özgürlüğe sırt çeviren insan özgürlüğüne veda ederek çöküş çağının da bir faili olur (Nietzsche, 1990, s. 58-62). Nietzsche'nin sözleşme eleştirisi öncelikle, kendisinden önce gelen toplum filozoflarının, ki birçoğu modern doğal hukuk üzerine de çalışmıştır, eşitlik, rasyonel düşünce, bireyselcilik vurgularıyla yücelttikleri liberal sözleşme düşüncesine yöneliktir fakat bunun ötesinde Nietzsche bu düşünürler gibi kırılmalar bütünü olarak tarihi okumaz. Modernleşme anlatılarına göre, klasik siyasetin yasa düşüncesi Aydınlanma'nın bireysel özgürlük ve rasyonel hareket etme anlayışıyla ters düşer ve modern dönem, klasik dönemden devletin ortaya çıkmasıyla ayrılır. O ise devleti, modern sözleşme olgusu yerine "sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsünün" savaşma güdüleriyle inşa ettikleri örgütlenme diye tarif ederek tarihselliğe meydan okur (Nietzsche, 1990, s. 82). Bu varsayımı, bastırılanın geri dönüşü ilkesine oldukça benzeyen "kara vicdan" kavramına dayanır. Kara vicdan, insanın duygularını açıkça ifade edememesinden dolayı önce içsel, sonra dışsal görülen bir formdur. Nietzsche'ye göre içsel form ruh kelimesinde, dışsal form ise yasalarda görülür. Ayrıca herhangi tarihi durumlardan bağımsızdır. Dışarıdan

tehdit edilmeyen insanın kendini kısıtlaması kara vicdanın kaynağıdır (Nietzsche, 1990, s. 80-82). Ahlâkın tarihselleştirmiş olması kara vicdanın sürekliliğini sağlayan olgudur. Örneğin "sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsü"nde kara vicdan bulunmadığını öne sürer, çünkü onlar güçlerini kalıcı kılmak ve böylece özgürlüklerine süreklilik kazandırmak için anlaşmaya yanaşmazlar, güdülerini bastırma ihtiyacı hissetmezler; Nietzsche'nin tercih edeceği tabirle, güç istemine sahip değildirler. Güce sahip olduklarında bunu kullanırlar, güçsüz olduklarında ise özgürlüklerini kaybederler. Modern güç isteminde görülen kara vicdan, ki bu modern özgürlük anlayışının bir diğer ifadesidir, kişileri eşitleyerek onların farklılardan doğan kazanımlarını yok eder. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre en güçlü tanrı Hristiyanlığın tanrısıdır. Kastedilen tarihsel egemen kilise değildir. Daha en başta Hristiyanlığın tanrısı insanlar için kendini kurban ederek muhatabını, modern sözleşme düşüncesinde de görüldüğü üzere, zorunlu borçlandırıp aynı kefeye koyarak, kara vicdanın güdümüne yerleştirmiştir (Nietzsche, 1990, s. 86).

Nietzsche'nin kara vicdan gibi modern dönemi eleştirirken sarf ettiği kavramlarından biri de "çileci idealizm"dir. Aydınlanmacı aklın sonuçlarından araçsallaştırmanın ilk sorumlusu olarak çileci idealizmi sorumlu tutan Nietzsche'ye göre bu kavram en başta ruhbana özgüydü, onun çileciliğiydi ancak çöküş çağına gelindiğinde, tıpkı diğer semptom bildiren kavramlarında olduğu gibi, bütün bir topluma mal olmuştur. Çileci idealizmin insanı, modern toplum düzeninde ne yaparsa yapsın bir araç olarak var olabilir ve ona insanî olmayan hedefler yüklenmiştir. Çileci idealizm, bir mükemmeliyet tasarımı olarak inşa ettiği insanlık tablosunda insanî çelişkilere yer vermez. Gebe bir kadının karnındaki çocuğa odaklanarak gebelik bilincinden uzaklaşmasına benzetir çileci idealizmi (Nietzsche, 1990, s. 97). Aquinas'ın güncellediği Hristiyanlığın burjuva ahlâkının önünü açtığı iddiası, Nietzsche'nin bu teziyle örtüşmektedir. Öte yandan, çileci idealizmi, bir durumun içindeyken asla o durumu kabul etmeyip, her zaman bir sonraki varılmamış ve hep ötelenecek durumu yüceltme hali olarak tanımlamasıyla konuyu yine tarihsizleştirmeyi tercih eder. Örneğin, ona göre rahiplerin inzivaya çekilmesi çöküş çağında artık herkes için geçerlidir. Böylece, bütün güçsüzler modern dönemde mevcut gerçekliği reddedebileceği gibi kendi kurallarını gerçeklik olarak dayatabilir. Nietzsche'nin kara vicdan, çileci idealizm yakıştırmalarının doğru olup olmadığı bir tarafa bırakılırsa, modern psikolojinin bastırma olarak adlandırdığı kavramı tarihsel bir formla ele

aldığı söylenebilir. Öldürme, yaralama gibi tehditlerin göz önünden kaybolması, Nietzsche'nin de iddia ettiği gibi, onların kaybolduğuna işaret etmez aksine yeni dönemin ruhuna göre yeni bir biçim kazandığını gösterir. Harici, dışsal korkuların ortadan kaldırırken fıtri, içsel korkuların sıfırlanmasına ise mahal vermeyen medenileşme süreci (Elias, 2003, s. 421), ki çalışmamız açısından hayatın hukukileşmesi anlamına gelir, bu bakımdan Nietzsche'nin hedef tahtasından eksik olmamıştır.

Fikrî boyutuyla Nietzsche-Wagner ilişkisi, zamanının ruhunu temsil etmesiyle araştırmamız açısından önemlidir. Bir tarafta modernliğin temsilcisi bir sanatçı varken, diğer tarafta dönemini çöküş çağı olarak nitelendiren klasik bakış açısına sadık bir düşünür bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre estetiğin çerçevesini ahlâk belirler. Bunlar efendi ve köle ahlâklarıdır. Köle ahlâkı biyolojik koşullara tabi çöküş estetiğinde vücut bulur. Efendi ahlâkını yansıtan ise klasik estetiktir. Nietzsche için modernliğin özeti, dolayısıyla köle ahlâkının ve çöküş estetiğinin temsilcisi Richard Wagner'dir. Richard Wagner ise Kantçı estetiğin temsilcisi Schopenhauer'ın en önemli takipçisi ve modern sanatın babası olarak anılır.[20] Ayrıca Nietzsche'nin ilk eserlerinde Wagner'i övdüğünü, geç döneminde ise acımasızca eleştirdiği hatırlatmamız gerekir. Bu farklılığın ana nedeni, Nietzsche'ye göre Wagner'in ilerleyen dönemde çileci idealizme tabi olmasıydı. Edebî kavramsallaştırmalarından biri Wagnercilik, çileci idealizmin sanatçıda karşılık bulmuş halidir ve toplum için öncü rolü oynar. Wagner Schopenhauer'ın ilkeleri doğrultusunda hazırladığı meşhur eseri Yüzük'ten (Der Ring des Nibelungen) sonra Nietzsche'ye göre sanatçı kimliğini kaybetmiştir, artık çağının ruhunu yansıtan bir gösteri ustasıdır. Wagner'i nevrotik bir hastaya benzeten Nietzsche'nin temel eleştirisi, Schopenhauer etkisindeki eserlerinin bütüncül bir yaklaşımdan kopukluğudur. Kendi ifadesiyle "çöküş çağı filozofu, sanatçıya çöküşün kendisini hediye etmiştir." Wagner'i, müziğin ruhunda yer almasını umduğu neşe, mutluluk gibi duygularını eserlerinde yer vermemekle eleştirir. İnsanı, insanî duygulardan uzaklaştırmakla suçladığı Wagner'i oldukça modern bulan Nietzsche'ye göre onun işlediği konular modern kentin, kendi örneğiyle modernitenin başkenti Paris'in sorunlarıdır. Wagner'in müziğinin etkilemek, bilhassa propaganda yapmak üzerine kurulu olduğunu iddia eder. Nietzsche'ye göre müzik bu haliyle bir araçtır ve kitle, müzik dinlediğini düşünürken

[20] Bu, şahsi bir yorum değildir. Örneğin Jacques Barzun (1958), doğa bilimlerinde Darwin'i, toplum bilimlerinde Marx'ı, sanatta ise Wagner'i modernliğin kurucusu olarak nitelendirir.

hipnotize edilir (Nietzsche, 2012, s. 24-66). Sanatın mevcut eşitlikçi ideolojinin bir ürünü olması ve dolayısıyla onun yeniden üretim mekanizmasına dönüşmesi, Nietzsche'nin Wagner aracılığıyla ortaya koyduğu modern müzik eleştirisinin özetidir. Olan-olmalı ilişkisi üzerinden değerlendirmek gerekirse, Nietzsche modern idealizmin sanata yansımasını Wagnercilik tabiriyle eleştirirken kendi idealini klasik dünya görüşüyle takdim eder. "Olan"ın mevcut modern durum olduğu kabul edilirse, Nietzsche'nin "olmalı"yı savunduğu ve oldukça idealist bir tutumda olduğu görülür; Wagner "olan"ın alanında eserlerini vermektedir. Unutmamamız gerekir ki, Nietzsche'nin Wagner eleştirisi burjuva ahlâkının estetik anlayışını hedef almaktadır.

Bir varsayım üzerinden konuyu netleştirmek adına ifade edebilir ki, Nietzsche burjuvaziye mensup olsaydı, muhtemelen belirleyicisi olacağı modern durumu bu derece tenkit etmeyecekti. Kiliseye mensup olsaydı da öncelikle yeni şehir yaşamını bir nevi en büyük rakibi burjuvaziyi eleştirecekti. Öte yandan, onun aman vermez modernlik eleştirisinin arkasında tavizsiz soylu perspektife sahip olması, daha doğrusu dönemi itibariyle öykünmesi bulunur. Nietzsche'nin kabaca iyi-kötü arasında yardığı dünya imgesi, modern karşıtı epistemolojisinin bel kemiğini oluşturur. Ona göre tarihin hemen hemen her döneminde güçsüz ama hakikatin sahibi asillerdi. Birbirine rakip olarak görülen ruhban ve burjuva sınıfları ise köle ahlâkının iki ayrı görünümüydü. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, karar mercii meclislerde aristokratların yerini burjuvanın alması, ona göre yalnızca kilise ruhunun toplumun tamamına yayılmasından ibarettir; tarihteki güç ilişkileri görünümler haricinde değişmemiştir. Nietzsche'nin Alman olması ve de yaşadığı geç modern dönemde Avrupa'da ortaya çıkan en etkili burjuvazinin Alman topraklarında görülmesi, onun eleştirilerinin dozunu artıran bir diğer husustur (Elias, 2003). Buradan, Nietzsche'nin, tarihsel olarak azınlıkta kaldığını iddia ettiği aristokrasiye mensubiyetinden yola çıkarak, mevcut gerçekliğe, ki bu iktidar sahibine işaret eder ve temsilcisi de burjuvadır, meydan okuduğunu belirtebiliriz.[21] Modern öncesinde siyasî gücün ruhban sınıfında, modern dönemde ise burjuvazide olmasını köle ahlâkına indirgeyen Nietzsche, güç istemi kavramıyla dile getirilen özgürlük söylemini yüksek iyinin temsilcisi aristokrasinin karşısına yerleştirmiştir. Nietzsche'nin bu bilgi tanımı onu çağdaşlarından ayırırken, araştırmamızın merkezi sorunlarından bir noktaya götürür. Toplumsal olgu ve olaylar, kısaca durumlar,

[21] Zerdüşt'ün şehre dönmesi Nietzsche'nin sınıf anlayışının başlı başına bir örneğidir.

düşünceye yön verirken, toplum düşüncesi de bu üretilen bilgi türünden etkilenmiş ve onu sınıflandırmıştır. Sonuçta Nietzsche ortaya koyduğu bilgiyle, ki sınıflandırırken sınıflandıran bir işleve sahiptir, topluma endeksli bir bilgi türü ortaya koymuş olur.

Bu noktada Foucault (2015, s. 208-215), Nietzsche'nin hakikat olmayan bilgi olarak tarif ettiği şeyin güç istemiyle alakası üzerinde durur. Nietzsche'ye göre bu bilginin hedefi doğruya ulaşmak değil, şeyler üzerinde hâkimiyet kurmaktır. Örneğin bu bilgi türü ilk olarak ilkel insanın hayatını idame ettirmek için başvurduğu bilgidir. Bunun karşısında, ruhbanda gördüğümüz, iktidarın taşıyıcısı bilgi türü gelir. Çağın ayırt edici özelliğini, bu bilgiye göre şekillendirilmiş toplumda bulur. Nietzsche modern dönemin karakteristiklerinden özne-nesne ilişkisini reddederek cogitoyla teklif edilen bilgi anlayışlarını kabul etmez. Ona göre bilgi, ilişkiler dahilinde ortaya çıkar. Aynılaştırmaya gösterdiği tepkiyi bilginin doğasını açıklarken de ortaya koyar. Bilginin üretilmesinde ortaya çıkan şemalaştırma eğilimi, bir hedef olarak ulaşılması gerekli epistemolojik sahte bir yapı inşa eder. Bu eleştirinin haklılık taşıyıp taşımadığı bir tarafa bırakılırsa, Aydınlanma'nın törenin, geleneğin ve otoritenin her alan için sağladığı bilginin tesirine tepki gösterdiği bir gerçektir (Cassirer, 1951, s. 234), yani Nietzsche'nin tenkit ettiği epistemoloji, dolaylı olarak, Aydınlanma'yla birlikte doğan eşitlikçi iktidarın taşıyıcısı sistematik bilgidir. Hakikatin tarihini, hakikat vurgusu olmadan okumaya çalışan Nietzsche, bu bağlamda iktidarı üreten bilgiyi reddetmiştir. Özetle, modern dönemde klasik bakış açısına sadık kalarak düşünceyi savunmuştur. Bu bütüncül bakış açısıyla dünyayı anlamlandırırken eleştirisinin merkezinde iktidarın taşıyıcısı kabul ettiği yeni hakikatin bir tasarım olması bulunur. Bu yüzden, yeni olan-olmalı anlayışı karşısında kendi "olmalı"sını yani aristokratik iyiyi savunan Nietzsche'nin deli damga yemesi, "olanaklı"nın "olan"ı belirlediği çöküş çağında kaçınılmazdı.

Nietzsche'nin eleştirileri eşliğinde okumaya çalıştığımız, modern doğal hukukun cevap vermeye çalışacağı dönemin ruhunu kısaca değerlendirmek gerekirse, öncelikle praksis şemsiyesi altında sürdürülen teori-pratik ilişkisinin anlamını yitirmeye başladığını hatta klasik bir toplumsal praksis müdafaasının, Nietzsche örneğinde gördüğümüz gibi delilikle eş tutulabileceğini belirtebiliriz. Modern doğal hukukun gelişimiyle eş zamanlı cereyan eden teorinin pratiğe yetişme refleksi, kaçınılmaz bir şekilde mevcut gerçekliği yani iktidar ilişkilerinin tayin ettiği

toplumsal durumu bir hakikat olarak ortaya koymuştur. Bu şartlar altında, toplum-düşünce ilişkisi, klasik döneme kıyasla oldukça kompleks bir boyuta ulaşmış ve toplum, ürettiği bilgiyle kendini meşrulaştırarak bir adım öne geçmiştir. Modern dönemde evrensel bilginin peşindeki düşünür, Aristoteles ve Aquinas gibi tüm zamanlar adına konuşmaz, öncelikle kendi çağının ve özelde yaşadığı toplumun sorunlarını çözmeye çalışır. Öte yandan, klasiklere yaraşan bir gözlükle baktığımızda hak vereceğimiz Nietzsche'nin üzerinde durmadığı yeni ve önemli bir husus daha vardı. Bu, tarihte hiç olmadığı kadar etkili olan, yeni uluslararası sistemin toplumsal yapının başlıca faillerinden olmasıydı. İmparatorluk sisteminin yerini, yeni ham madde ve ticaret yollarının bulunmasıyla kapitalizmin almaya başladığı dönemde güvenlik, artık aristokratik pencereden algılandığı gibi basit bir yapı arz etmiyordu. Oysa Nietzsche çağının başlıca hususiyetlerinden uluslararası tehdit ortamını özcü bir yaklaşımla reddetmişti, ki bu durum teoride imparatorluklar çağından sonra uluslararası hukukun bir doğal hukuk görünümü kazanmasıyla yani Nietzsche'den asırlar önce başlamıştır. Örneğin, Roma hukuku sırf bu uluslararası yapısından ötürü, tartışmamızda vurguladığımız evrensellik iddiasının bayraktarlığını yaptığından, doğal hukukun tarihsel kurucu unsurlarından sayılır (Karatani, 2017, s. 160). Oysa Nietzsche'ye göre tarihte olanlar olmaya devam etmekteydi. Tek bir farkla, kitleselleşmeyle. Bu "küçük" nüans, düşüncelerinin pratikte neden karşılık bulmadığının önemli bir örneğidir.

Dış tehditlere karşı oluşturulacak güvenlik, modern öncesi dönemin koşullarından tamamen farklıdır. Kapitalist rekabet ortamında, sermayenin korunması amacıyla toplumsal formasyon devlet formasyonuyla, sonunda ulus devletin doğacağı bir süreçte perçinleniyordu. Aristokrasinin "olmalı" tasavvurunun hükmünün kalkması, teorinin zayıflığından çok burjuva pratiğinin artık düşüncenin sınırlarını belirlediği ve bir ön teori niteliği kazandığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, logos artık mutlak bir gücün bahşettiği ölçüde doğayla uyumlu insanın doğasının değil, doğayla, kendisiyle ve kendi türüyle mücadele eden bireyin tasarımıdır. Devlet, insan topluluğunun oluşturduğu organik bir tasarım değil, çıkarların tanzimi için mecburi bir sözleşmedir. Modern dönem olgularından bahseden düşünürler artık onları keşfedercesine bir üslup takınamazlar, üstlerinde işleyen büyük mekanizmanın sınırları içinde hareket ettiklerinin farkındadırlar. Siyaseti düşünürken kullanılacak idealar ve formlar ikiliği, olguları hesaba katınca geçerliliğini kaybetmektedir; yeni

toplumsal yapı bu şekilde sürdürülecek bir mantık yürütmeyi olanaklı kılacak ahlâk anlayışına yaslanamaz. Ahlâkın bilgiyle başlayıp, uygulamayla devam eden işlevselliği, modern dönem düşünürlerinin anlam dünyasının sınırlarını kesin çizgilerle belirler. Modern dönemde iyi hayat hedeflenen değil, mevcut insanlık tasarımda hayat bulan siyasî bir kavramdır. Nietzsche'nin ahlâkı hedef alması ve kendi çağında bir bilim olarak tasnif edilirken işlevsiz kaldığını düşünmesi, eleştirilerini kendi edebî-teorik perspektifinden modernitenin teklif ettiği yeni pratik akla yöneltmesinden kaynaklanır. Çünkü modern dönem ahlâkı, içsel onaylamadan bağımsız, dışarıya dönük ve bir teknik olarak adlandırılabilecek denli pratikle ilişkili bir kavramdır. Ayrıca bugünden bakarken onun kavramsal dünyasını edebî oluşunu vurgulamamızın nedeni de, bu ayrışmanın bir yansımasıdır; üslup ve içerik arasında fark gözetecek denli modern bir bakış açısına sahip olduğumuz için. Örneğin, etik kelimesinin ahlâk kelimesinden ayrılırken Nietzsche'nin tenkit ettiği gibi ahlâk bilimi adıyla disipline edilmesi ve gündelik hayatta iş etiği, spor etiği gibi belli bir şey dahilinde karşılık bulması, modern dönem ahlâkının teknik yapısının başta gelen özelliklerindendir. Bu eleştirinin felsefi arka planında ise Kant'ın (2013) etiği tecrübi ve akli olarak ikiye ayırırken ilkini pratik antropoloji, ikincisini ise ahlâk olarak kategorize etmesi yatmaktadır. Dönemin bu bağlamı içinde ahlâk temelli adalet anlayışının kavramsal karşılığı doğal hukuk, modern dönemde yalnızca yeni hukuk anlayışı için bir referans noktası olarak kalabildi. Buna ek olarak, erken modern dönem adalet anlayışının tamamen devlet merkezli bir yapıda olmaması, ki meşhur Leviathan yeni doğmuş ve daha sonraki dönemde hukukî pozitivizmin meşru zeminini teşkil edecek "devletin sınırları dışında bir hak öngörülemez" argümanı henüz geçerlilik kazanmamıştır, mevcut toplumsal yapının doğal hukuk üzerinden okunmasına imkân tanımıştır. Erken modern dönemin koşullarında doğal hukuk hâlâ uygulanabilirlik arz etmektedir.

Klasik döneme hâkim doğal durumun mükemmeliyetine dair mutabakat erken modern dönemde ortadan kalkarken, Avrupa medenileşme sürecine girmiş ve başarı doğaya, doğa durumdaki insana karşı verilen mücadelenin ürünü olarak yorumlanmıştır. Klasik dönemin kozmosla ahenk içindeki toplum tasavvuru yerinden edilerek, disiplin altına alma hikayesine dönüşmüştür. Kepler, Bacon, Galileo ve Kopernik gibi düşünürlerin "yeni" bilim vurgusu klasik dünya görüşünün teklif ettiği dünyayı, dolayısıyla onun hükümdarı insanı yerinden etmiştir. Mikrokozmosla

makrokozmos arasında klasik görüşle tesis edilen doğal siyasî toplum (organizma olarak toplum) ancak bir metafor olarak edebiyatta geçerli kalabilmiştir. Böylece bilinmezliğin yönü insana dönmüş, klasik dönemde doğayı ve insanı anlamlandırma hususunda çıkış noktası kabul edilen insan artık bilinmezliğiyle şeyleşmiştir. Diğer bir ifadeyle, 13. yüzyıldan itibaren kabul edilen Aristotelesçi kozmos anlayışı erken modern dönemde geçerliliğini yitirmiştir (Burke, 2003, s. 226-227).

Bilimde meydana gelen bu kırılmanın yanında nüfusun artması, toplumsal harekete mahal vermeyen klasik sınıfların ortadan kalkması, üretim odaklı sınıfların doğması, meslek dallarının çoğalması, salt çalışmanın yüceltilmesi, Avrupa'nın büyük bir imparatorluğa ev sahipliği yapmamasından kaynaklanan askerî fırsatlara açık olması, dinî reformların cereyan etmesi gibi birçok olay da yeni düzenin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Toplumsal yapının birçok açıdan bu denli hızlı değişmesi ise ruhban ve ruhban olmayan elitleri tarihte ilk defa eşzamanlı düzeni talebinde bulunmalarına zorlamıştır (Taylor, 2014, s. 129). Bir anlamda, menfaatlerinin tesisi için korunması elzem görülen statüko ortadan kalktığında, yeni düzen eski statükodan en çok yararlanan sınıflar tarafından talep edilmiştir. Hem teorik dünyada hem de sınıflar ve kurumlar düzeyinde meydana gelen bu değişimde, modern toplum düşüncesinin epistemolojik zeminini teşkil eden doğa anlayışı ortaya çıkmıştır fakat bu durum, bir anda bıçakla kesilmiş gibi çıkmamış, bir sürekliliğin neticesinde cereyan etmiştir.

Klasik dönemin "bilge kozmos" fikrinden uzaklaşırken, günümüzde de geçerliliğini koruyan, doğa-insan karşıtlığının tesis edilmesinde Orta Çağ Hristiyanlığının mutlak tanrı imgesi oldukça etkili olmuştur. İnsan doğasında mevcut olup bir formla tecelli etmeyi bekleyen, toplumsal düzlemde ise doğal olarak zaten faal olduğu kabul edilen düzen anlayışının ortadan kalkmasının başlıca nedenlerinden biri mutlak tanrı imgesinin Orta Çağ'dan sonra yeryüzüne indirilmesidir. Bu değişim Rönesans sanatçılarının perspektif anlayışlarında açıkça görülür. Onlar, olanca inançlarıyla birlikte, tanrının rolünü maddeye şekil vermekle oynayarak dolaylı olarak çalmışlardır. Tam bu noktada klasik dönemin poiesis olarak adlandırdığı ve praksisin dışında tutarak önemsemediği, genelde bir ürün verme, özelde ise daha önce olmamış bir şeyi ortaya koyma amacı imtiyaz kazanmış ve zamanla praksisin yerini almıştır. Örneğin 15. yüzyılda bir katedral inşasında mimar ile işçiler arasında cereyan eden, geometrinin bir zanaat olarak inşaatta yerinin olup olmadığına yönelik bir tartışmada zanaatın bilimsiz olmayacağını iddiasının dile getirilmesi (Burke,

2013, s. 91), düşünce alanının dışında görülen teknoloji olarak tekniğin teorinin alanına davet edilmesi anlamına geliyordu, yani bir yenilikti ve o dönemin koşullarında herhangi bir sakıncası yoktu. Teori ve teknik zaten praksiste birliktelik halindeydi. Yenilik zanaatın teknik olarak kabul edilmesiydi, tıpkı Aristoteles'in *phronesis* kavramında olduğu gibi, zaten Rönesans'ın en önemli metotlarından biri klasiklere öykünmekti. Ancak ilerleyen zamanlarda teoriyi belirleyici tekniğin, ki bizzat teknolojidir, ortaya çıkması "olmalı"yı yerinden edecektir.

Benzer şekilde reform hareketleri de eski düzen tasavvurunu teolojik düzlemden alıp kiliselerinin hâkim olduğu şehirlerde tatbik etmiştir (Taylor, 2014, s. 135-149). Böylece reform sonrasının düzen anlayışında mutlak birey artık mutlak devletle karşı karşıya gelecektir (MacIntyre, 1998, s. 80). Bireyselliğin tanrısallıkla eş tutulması modern dönemin karakteristiklerindendir; tanrıya öykünme zamanla tanrının yerini almakla sonuçlanmıştır. Klasik döneme baktığımızda, tekniğe dönük bütün çabalar eninde sonunda teoriyle iştigal halindeydi, tekniğin kendi başına değerlendirilmesi paradigma dışıydı. Burada bahsedilen teori-pratik ilişkisi araştırmamız için yalnızca teorik bir değerlendirme değil, mezkur dönemin toplumsal yapısının da göstergesidir. Örneğin, hareket halindeki şey Orta Çağ'da dahi insanların ilgisini çekmiyordu aksine durağan şeylerle ilgileniliyordu, en hareketli sınıf olarak bildiğimiz burjuvazi dahi 19. yüzyıla kadar hem ekonomik ritminde hem de günlük hayatında aceleciliğe yer vermemiştir (Le Goff, 2017a, s. 217; Sombart, 2017, s. 180). Birçok şeyin görünür olduğu, neticelendiği 19. yüzyıla dek bir ideoloji olarak tekniğin sonuçlarından üretime yabancılaşma, somutlaştırırsak para kazanmak için çalışma yadırganan, açıkça hor görülen bir durumdu fakat Rönesans'la başlayan tamamen yeni bir şey ortaya koyma övgüsü, ki tanrıya öykünen sanatçıların bilinçli tercihiydi, sonunda ideolojik körleşme düzeyine varmış ve üretim süreci kendi başına modern düşünürler tarafından övülen, taktirle karşılanan bir durum haline gelmiştir. Hatta bazı düşünürler, bilinçli ya da bilinçsiz, kaybettikleri kapsayıcı teorik perspektifi, bazı kavramlar aracılığıyla, tekniği överek ikmal etmişlerdir.[22]

Modern dönemin ürünü yeni doğal hukuk anlayışı eski bütüncül yaklaşımın, her ne kadar geçerliliklerini korudukları anlam dünyaları farklı paradigmalara ait olsa da,

[22] Konuyu detaylandırmak adına reprodüksiyon kavramının tarihsel gelişimi incelenebilir.

evrensellik iddiasını ve normatif yapısını taşımaktaydı.[23] Çünkü hukukun pozitifleşmesi sürecinin ilk adımı modern doğal hukuk, hukukun disiplin hüviyeti kazanmadığı yüzyıllarda uzmanlar tarafından değil, değişen toplumsal yapıya cevap vermeye çalışan, toplumu yapılandırırken o yapı tarafından yapılanan serbest düşünürler tarafından ele alınmaktaydı. Disipline edilmiş ve uygulayıcıları tarafından onaylanmış uzmanların eline bırakılmış adaletin ilk amacı hukukun meşruiyet kazandığı kaynakları muhkem kılmaktır. Oysa adaletin tecellisi için yapısal üç öncülün -kişilerarası olması, yükümlülük gerektirmesi ve tarafların eşit olması (Finnis, 2011, s. 161-163)- yeni toplumsal içeriği bu düşünürler için verili değildi. Modern devleti tanımlarken kullanılan meşru gücü elinde bulunduran mekanizma ya da bir zorunlu mutabakat tamlamaları henüz oluşmaktaydı. Bu nedenlerden dolayı, teorik yaklaşımlar henüz pratik tarafından kuşatılmamıştı. Doğal hukuk anlayışının son merhalesindeki düşünürler bu nedenle devleti yorumlanmakta ve meşruiyetini sorgulanmaktaydılar fakat bu durum günümüzdeki gibi eleştirel bir bakış açısının ürünü değil, ihtiyaçtan kaynaklanıyordu. Pozitif hukukun cam fanusu henüz yeryüzüne inmemiş, adalet düşüncesi de sembolik iktidarın vitrinine henüz girmemişti.

Asırlardır süregelen din ve mezhep savaşlarına çare olarak, 17. yüzyılda güçlü bir devlet talebi modern doğal hukuk tarafından dile getirildi. Modern doğal hukuk tıpkı klasik doğal hukuk gibi toplumu kapsayan siyasal bir örgütlenmenin düzeni getireceğini düşünüyordu ancak tarihin Avrupa toplumu için getirdiği, düzenin artık kozmosa öykünerek tesis edilemeyeceği gerçeğiydi (Taylor, 2014, s. 150-156). Bir üst otoritenin olmadığı, herkesin kendini denk gördüğü bir çağda ihtiyaç duyulan şey, hiç kimsenin karşı çıkamayacağı bir egemenin varlığıydı. Hem antikitede hem de Orta Çağ'da toplumsal hiyerarşinin doğal kabul edilmesiyle devamlılık arz eden toplum ve siyaset ayrımının organik ve iç içe temsili, modern doğal hukukun teklifiyle hiyerarşi talebine dönüştü. İnsanoğlu organik toplum düşüncesinin zemin sağladığı barışçıl ortamdan artık uzaktaydı. Aynı şekilde özne de artık kendi konumunu yıldızlarla kıyaslayabilecek bir içerik kazanıyordu. Bir anlamda, Descartes'ın öznesinin temelleri Descartes dile getirmeden önce atılmıştı. Toplumsal

[23] Doğal hukuk ve sosyal teori günümüze yaklaştıkça, konusu toplum olan diğer disiplinler gibi toplumun kompleksleşmesi ve çoğulculaşması karşısında normatif karakterini paradoksal olarak kaybedecektir (Chernilo, 2013, s. 6). Tersten okursak, normatif düşünce evrenselin her geçen gün pekiştirdiği yerel-ötesi toplum karakterini kavrayacak araçları üretememiştir.

kararlık yerinden edilmiş ve dönüşen toplumsal yapı artık düzenin faillerinden olarak imtiyaz kazanmaktaydı. Öte yandan, iskeletin etrafını saran toplumun tarihsel görünümünü dışarıda bıraktığımızda, bir nevi paradigma dışı düşünebilirsek, doğal hukuk anlayışı hem başta hem de sonda hayatiyetini varlık zinciri namına hareket etmesiyle koruyordu. Varlık zincirini kabaca tarif etmek gerekirse, dünyada konuşulabilen her şeyin bir düzen içinde görülmesi ve ona göre değerlendirilmesidir. Zincirin ilk kısmında klasik doğal hukuk aristokratik bir pencereden dünyayı yorumluyor ve olan-olmalı arasındaki farkı kaldırırken kendi en iyisini hedefliyordu. Bu pencereden görülen en iyi, toplumun iyiliğini çoğunluğa rağmen düşünebiliyordu; kim doğal hukuk aracılığıyla varlık zincirine katkıda bulunuyorsa mensup olduğu sınıfın normlarını dikte ediyordu. Modern doğal hukuk ise burjuvazinin dilidir, dolayısıyla kendi sınıfsal çıkarlarının maksimize edilmesini savunur. Örneğin Habermas (1974, s. 82-120) burjuva devrimleri, Amerikan ve Fransız insan hakları deklarasyonları gibi burjuva girişimlerinin, doğal hukuk üzerinden felsefenin uygulanabilir bir yapıya kavuşmasıyla gerçekleştiğini iddia eder.

Hem mezhep savaşlarına hem de egemenliğini tesis edemeyen aristokratik hanedanların çatışmalarına karşı çıkan modern doğal hukuku temsilcileri üzerinden değerlendirmeden önce, onun doğrudan burjuvanın dünya görüşünü icra ettiğini bir kenara yazmamız araştırmamız için iki açıdan önemlidir. Öncelikle mutlakıyeti zorunlu kılan, yani son kertede çoğulculuğa mahal vermeyen, ontolojik süreklilik içinde farklı yorumlarla farklı epistemolojik veçheleri içeren burjuvazi ve aristokrasi, düzeni kendi normlarına göre inşa edilmesini olağan bulmasıyla birbirilerini desteklerler. Diğer ifadeyle, farklı sınıflar, farklı taleplerini karşılamak için, aradaki tarihsel farka rağmen, aynı metotla çıkarlarını koruyabilmiştir. Toplum-düşünce ilişkisinin hukukî ve bilimsel alanın doğuşu zaviyesinden değerlendirmeye çalıştığımız için, burada praksisin kısmen de olsa geçerliliğini koruduğunu çünkü teorisyen olarak anacağımız isimlerin sınıflarının diliyle düşündüğü sonucuna ulaşabiliriz. Böylece, doğal hukuka geçerlilik tanıyan bu ontolojik süreklilik, araştırdığımız özerk alanlar henüz ortaya çıkmasa dahi, alanda geçer akçe sermaye türlerinin yani alanı teşkil eden unsurların meydana gelmesinin önünü açıyordu çünkü mutlak egemen devletin dünyaya mutlak teşrifi ahlâkî yapıya gittikçe edilgen bir karakter katıyordu, ta ki ahlâkın etikten ayrışacağı bir yandan sosyal teori ve ideolojinin bir yandan da uzmanların sadece söz hakkına sahip olabileceği hukukî

alanın ortaya çıkacağı zamana dek. İkinci olarak, daha önce belirttiğimiz gibi toplum kendi içinde sürekli bir bölünmeye ve disiplin altına alınmaya ve böylece tekrar sınıflandırılmaya tabi tutulmaktaydı. Bu dönüşüm kendini düşüncede ve kurumlar ilişkisinde aşikâr kılmıştır. Örneğin, modern felsefenin popüler konularından, varlığın mı yoksa özün mü önce geldiği sorusunun zemini hazırlanıyordu. Somutlaştırmak gerekirse, insanlar öncelikle bir şeyi düşünür ve onu gerçekleştirir argümanı günümüz için ne kadar olağan görülse de, klasik dönemin hâkim görüşü ve dolayısıyla modern doğal hukukun kurucularının yaşadığı çağda kurumlar için öz veriliydi. Poiesis'in muteber görülmesiyle birlikte, praksisle tesis edilen verili kurum düşüncesi geçerliliğini yitirmeye başlıyordu, ta ki sosyal teorinin mecra bulduğu, sosyal bilimlerin doğduğu modern üniversiteyi ortaya çıkarana dek.

Hem epistemolojik hem de kurumlar düzeyinde eşzamanlı ve çoğunlukla eşgüdümlü olan toplumsal praksisin geçerliliğini yitirmesi süreci, toplumun salt teorik bir şekilde ifade edilebildiği, pozitif felsefenin sosyoloji tasarımını ortaya atmasına dek devam etti. Burjuva logosunun hâkim olduğu, bundan dolayı liberal düşüncenin öncülü olarak gösterilen modern doğal hukuk teorileri, pratiğe cevap verebilme kaygısıyla kuşatılmıştı. Burjuvazinin doğuşunun kesin bir tarihi olmasa da, şüphesiz ki sınıfsal olarak tarihi bir yenilikti. Bundan dolayı klasik doğal hukuk düşünürleri gibi başvurabilecekleri sınıfsal referans noktasından yoksundular; kabaca, hem teknik teoriden daha öndeydi hem de tarihsel bir dayanakları yoktu. Doğal hukukun tabiatından eksik olmayan olan-olmalı ayrımını kabul etmeyip, ideallerini olgu durumda gerçekleştirme teşebbüsleri, bundan dolayı kapitalizmle paralel ilerleyen modern devlet düşüncesiyle çevreleniyordu. Modern doğal hukuk teorisyenlerinin bu dilemması, normları tayin etmek isterken pratiğin hükümranlığına tabi olmaları, daha sonra hukuktan ihraç edilirken sosyal teorinin taşıyacağı normatif karakterin başlıca nedenlerinden olacaktır.

Bir yandan krallık-parlamento bir yandan da kilise-devlet çekişmesine sahne olan 16. yüzyıl Britanya'sında dünyaya gelen modern doğal hukukun kurucusu Thomas Hobbes, kendisini anarşi-düzen ve istibdat-özgürlük konularının tartışıldığı düşünce ikliminde bulmuştu.[24] Ona göre, anarşiyi ortadan kaldıracak düzeninin tesis edilmesi

[24] Kaynakların bir kısmı Hobbes'u gösterse de, diğer bir kısmı Hugo Grotius'u modern doğal hukukun kurucusu ilan eder. Konumuz doğal hukukun kendisi olmadığı için bu aşamada kısaca belirtebiliriz ki, Grotius Neo-Stoacılığı takip eden biri olarak daha çok klasik bir epistemolojik çerçevede çalışmıştır.

için istibdat özgürlüğe tercih edilebilirdi; emniyetsizlik baş edilmesi gerekli en önemli mesele hatta şeytanın kendisiydi (Bobbio, 1993, s. 29). Metot bakımından Aristoteles'in siyaseti ve ahlâkı mümkünler küresine konumlandırmasını reddeden Hobbes, klasiklerden farklı olarak bu iki alanın retorikten çok mantıkla alakalı olduğunu savunuyordu; çünkü onun başvurduğu tümdengelim, geometrinin sunduğu imkânlar dahilinde icra edilen bir metottu. Tanrının geometriyi insanlara bahşettiğini ve böylece insanoğlunun mutlak sonuçlara ulaşmasının önünü açtığını düşünen Hobbes, siyaset ve ahlâkı tartışılabilir bir konumdan çıkarıp ona bir bilim hüviyeti veriyordu. Yeri gelmişken belirtmemiz gerekir ki, siyasete ve ahlâka bu mertebeyi bağışlayan Hobbes, karşı-skolastik tavrıyla üniversiteleri de Aristotelesçiliğin mabedi olmakla suçlamıştır. O dönemde her ne kadar doğal bilim ve siyaset-ahlâk arasında bir ayrım gözetilmiş olsa da, Hobbes'un ısrarı geometrinin de bir siyaset olduğu yönündeydi (Bobbio, 1993, s. 32-35). Hobbes'un doğal bilimlerle üretilen bilgiye kuşkuyla yaklaşması ve onu mistik bir tür olarak tanımlaması, insandan kaynaklı bilginin ön plana çıkarılmasının önünü açar; çünkü evren "bilge kozmos" anlayışına örtüşür bir şekilde kendinden anlaşılır bir yapı olsaydı, insan aklı bu denli ön plana çıkamazdı. Hobbes evreni anlaşılamaz, gizemli olarak tarif ederken, klasik anlayışın kozmosunu saf dışı bırakır ve bilgeliğe ulaşmanın ilk ve son uğrak noktası, kozmosun bilinmezliğinden bağımsız ve böylece ona hükmeden insan olur (Leo Strauss, 1965, s. 175). Dönemin ruhunu tarif ederken birçok defa vurguladığımız "henüz" zarfı, Hobbes'un bu metodolojisinde vücut bulmuştur. Ahlâk ve siyaset, pozitivist bir bilim edasına sahiptir ama "henüz" vücut bulmamıştır. Ayrıca temelini pozitivizmin attığı modern üniversitenin inşaatına da "henüz" başlanmamış fakat temelinin atılacağı yer bu metodoloji ile gösterilmiştir. Bu bağlamda onun siyaset biliminin kurucuları arasında gösterilmesi oldukça anlamlıdır.

Hobbes'un toplum tasavvurunu şekillendiren önemli hususlardan biri de, felsefe tarihine yaklaşımıdır. Antikiteden bahsederken idealist felsefeyi merkeze alması ve onu eleştirmesi, idealistik olmayan felsefeyi ise yok sayması onun topluma dair düşüncelerinin ne kadar siyaset odaklı olduğunu, otorite talebi şeklinde gösterir; çünkü idealist olmayan felsefe, örneğin sofistler, iyinin ne olacağını tartışırken medeni, daha genel bir ifadeyle toplumsal bir yaşam biçimi sunmazlar, aksine kişinin tekliği ve erdemlerin tikel dünyada varolabilmesini tartışırlar. Hobbes ise bu

---

Modern dönemin şartları onun için pragmatik bir şekilde çözülebilecek bir yapıdadır. Hobbes ise metot olarak doğal hukuku modern çağa taşıyan kişidir (Taylor, 2014, s. 153; Russ, 2014, s. 134-135).

yaklaşımın toplum için bir anlama gelmediğinden emindir. Hatta idealist felsefe geleneğinin sesini taşıdığının o kadar bilincindedir ki, Leviathan eserinin Platon'la mukayese edileceğini düşünür (Leo Strauss, 1965, s. 168). Bir anlamda, yeni doğmuş kapitalizme eşlik eden seküler dünyanın sözcülüğüne girişmişken, doğal hukukun mahiyetiyle bağdaşan biçimde idealdekini olgu dünyasında bulmaya çalışmaktadır. İdealist felsefe geleneğinin hem modern temsilcisi hem de önemli bir eleştirmeni Hobbes'un, idealizmin antik dönem temsilcilerinin insanın doğal olarak siyasî bir canlı olduğu görüşünü reddedetmesi erken modern döneminin ruhuna uygundur. Siyasî toplum vardır fakat bu doğadan başka bir yerde bulunur. Bu durum, siyaset alanının kendine yeter bir alan olarak ortaya çıkmadığından fakat böyle bir alana ihtiyaç duyulduğundan kaynaklanmakta ve Hobbes'u mecburi bir idealist kılmaktadır. Böyle bir alana ihtiyaç duyulmaktadır çünkü kapitalizmin doğuşu gerçekleşmiştir fakat unutmamamız gerekir ki, Hobbes'un döneminde kapitalizm henüz bir sistem değildi, gücünü kişiler üzerinden almaktaydı, yani yeni tip girişimci bizzat kapitalizmi üretiyordu, ancak 19. yüzyılda sistem kendi girişimci tipini üretebilecek kapasiteye ulaşacaktır (Sombart, 2017, s. 222). Diğer bir ifadeyle kendine yeter bir alan olarak ortaya çıkacaktır. Sermayenin belirleyici olduğu fakat özerk alanlarla kendi meşruiyetini tesis edemediği erken modern dönemde, siyasetin ve onu oluşturan alanların kendine yeter alan hüviyetine kavuşması için öncelikle olgu durumundakinin belirleyicisi kapitalizmin bir sistem olarak ortaya çıkması gerekmektedir; çünkü tarihe baktığımızda açıkça görüyoruz ki, monarkların ve ardından modern demokrasinin garantörü kapitalizmden başka bir şey değildir.

Hobbes'un doğal hukuk düşüncesinin sınırlarını tayin eden doğal durum anlayışında doğal ve doğal olmayan arasında kesin bir ayrım bulunur. Klasik dönemde doğal olmayan doğal olanın bir parçası veya yansıması olarak tarif edilirken, Hobbes, Rönesans'tan ve özellikle Bacon'dan mülhem, doğal olmayanı yani insan yapısını bir gerçeklik olarak kabul etmiştir. Böylece insan yapısı, doğanın açığını telafi eden bir mahiyete erişir. Ona göre insan yapısının en büyük eseri devlettir. Felsefeyi bu perspektifle doğa felsefesi ve medeni felsefe olarak ikiye böler. İlki sadece doğanın işleviyle ilgilenirken, ikincisi doğrudan devletin esaslarını inceler. Aynı şekilde tarihi de tasnif eder ve doğa tarihi insan elinin müdahil olmadığı doğada bulunan şeylerle ilgilenirken, medeni tarih insanoğlunun ortak refahı için fiiliyata döktüğü şeyleri, netice itibariyle devleti konu edinir. İnsanın müdahil olduğu alanlar hususunda taviz

vermeyen Hobbes, geometrinin ve siyasetin yanına mantığı da ekler; çünkü dilin insan eseri olduğundan şüphesi yoktur.[25] Bir şey doğada bulunmuyor ve yalnızca insanda gözlemlenebiliyorsa o kesinlikle insan yapısıdır diyen Hobbes, bir yandan saat örneği vererek bu yapının mükemmeliyeti temsil edebileceğini iddia ederken, bir yandan da ortak refah birliği olarak tabir ettiği devletin de mükemmel bir yapı tesis edeceğini savunur (Bobbio, 1993, s. 36-37). Bu bakış açısıyla sarf ettiği doğal durum tabiri ilk bakışta klasiklerden farksızdır, insanın doğal olarak özgür ve birbiriyle eşit olduğunu savunur. Öte yandan, bu eşit olma hali insanları felakete giden yolda da eşit hale getirir; insanların sınırlı kaynaklara talip olmasının doğal bir rekabeti doğurduğunu ve eş kapasiteye sahip oldukları için bunun doğrudan ölme-öldürme felaketiyle son bulduğunu düşünür (Bobbio, 1993, s. 39). Bu haliyle doğal durum olumsuzluk içeren aşılması gereken bir yapı arz ederken, tarihsel olarak üç durumda doğal durumun görüldüğünü söyler. İlkel topluluklarda, iç savaş esnasında ve uluslararası toplumda (Bobbio, 1993, s. 41-42). Hobbes'un yeniliklerinden biri de, doğal durum tarifinin karşısına koyduğu insan doğasının teolojik bir prejeksiyon olup olmadığı tartışmasında görülür. Hobbes uzmanlarının bir kısmı, onun meşhur eseri Leviathan'da tanrının inayetiyle ademoğlunun ancak egemen olduğunu ve doğal hukukun böyle tecelli ettiği vurgusu üzerinde dururken, bir kısmı da tanrı vurgusunun hükümsüz olduğunu, tamemen seküler bir ahlâk anlayışıyla doğal hukuku telif ettiğini söyler (Forster, 2003). Bu ihtilaftan anlaşılacağı üzere, Hobbes ister teolojik ister teolojik olmayan bir tasarım ortaya koymuş olsun, argümanları modern dönemin ruhunu yansıtır; çünkü düşünce dünyasına egemen teolojinin kapsayıcı klasik bağlamı ortadan kalkmaya başlamış ve yeni bir ahlâk anlayışı inşa edilmektedir. Öte yandan ısrarla belirttiğimiz gibi, hükmünü tamamen yitirmiş de denemez; çünkü Hobbes'un hareket noktası, meşrulaştırma noktasında araçsal olsun olmasın, ilkin İncil'dir.

Hobbes'a göre, doğal durum insanların sulh içinde yaşamasını doğrudan sağlamadığından, insan doğasının bencil, ürkek, bahtsız ve kanunsuz varoluşu ortak rehafın (devlet) olmadığı durumlarda her zaman geçerlilik kazanır. Toplumsallığın olmaması doğanın bir parçasıdır, doğal durumda bir üst otoriteden mahrum kalan

[25] Bu mutlak ifadenin benzerini Aquinas'ta da mevcuttur. O da, skolastiklerin dillerin farklı olmasının insanın düşüşünden kaynaklandığı iddiasını reddederek, bütün dillerin insanı tanrıya götürebileceğini söylüyordu (Le Goff, 2017a, s. 305-309). Bunun yanında Aristoteles'in dil-hukuk yorumunu hatırlarsak, dile içkin mantığın hem klasik hem de modern doğal hukukla ilişkisini çarpıcı bir nüans olarak değerlendirebiliriz.

insan doğası mütemadiyen mücadele üreteceği için, toplumsallığın gelişmesinin önünde en büyük engel olarak ortaya çıkar ve böylece, toplumsallığın sağlanması için gerekli olan Leviathan doğal olmayan bir yapıda ortaya çıkar. Buna rağmen, Hobbes'un doğal hukuka getirdiği başlıca yeniliklerden ve bir çatışma durumunu ifade eden doğal hak ve doğal hukuk ilişkisi bir dikotomi değildir. Hobbes sadece klasik doğal hukukta doğada kendiliğinden bulunduğu iddia edilen doğal yasaya mündemiç toplumsallığı yerinden çıkarır ve insan aklıyla ortaya koyulan normatif bir yapı olarak yeniden tanımlar. Bu girişimiyle, her iki durumu da evrenselin kapsamı içinde değerlendirir (Chernilo, 2013, s. 103).

Hobbes'un araştırmamız için en ilgi çekici yanlarından biri, hak ve hukuk arasında yaptığı ayrımdır. Hakkın doğal durumun bir parçası olduğu için doğa durumdaki özgürlükle alakalı olduğunu oysa hukukun insan yapısı olduğunu, bağlayıcılık ve zorunluluk tesis ettiğini öne sürer (Finnis, 2011, s. 208). Hobbes'un metodunda birinin varlığı diğerinin yokluğunu getirmez, aksine doğal durumun varlığı insan doğasının doğadan bağımsız kendi sanatıyla düzeni tesis etmesinin öncülüdür. Doğal yasa herkesin her şeyi yapmaya muktedir olması anlamına gelirken, insan doğası sulhun tesisi için herkesin sahip olduğu doğal gücü sınırlar. Zamanı için oldukça seküler bir bakış açısı teşkil eden bu yöntemi araştırmamız açısından değerlendirdiğimizde, toplumsal praksis olarak tarif ettiğimiz eylem ve düşüncenin harmonik birlikteliğinin düşünce dünyasının sınırları içinde telif edilmesinden artık uzaklaşılmış olduğunu açıkça ifade edebiliriz. Diğer bir ifadeyle, özgürlüğün bir eylem olarak kontrol altına alınmasının şart koşulması eski çağlardan beri öne sürülüyordu, yeni olan bu eylemin praksisten sürgün edilişidir. Artık özgürlük, idealde olan ve olgu durumda gerçekleştirilen birliktelik değildir, insanın ancak olgu durumunda yakalayabileceği bir içeriğe sahiptir. İnsan doğası ve doğal durum arasındaki ayrışma, toplumsal praksisin dağılması olarak tarif ettiğimiz teori-pratik ayrışmasının önemli göstergelerinden biridir. Doğal bir hakkın, hukuktan ayrı tutulmasını ya da hukukla denetlenebilir bir yapıya sahip olmasını, Hobbes kendi meşrulaştırma metoduyla, doğal hakkın hukukla denetlenmesi yani ilki olmadan ikincisinin olmayacağı biçimiyle savundu. İleride tamamen seküler bir ahlâk teklif edecek olan modern hukuk için bu yaklaşım makuldü. Öte yandan, hem klasik doğal hukuka göre hem de teori ve hukuku ayrıştıran pozitivist dünya görüşü için anlaşılmazdır. Somutlaştırmak gerekirse, günümüzde evrensel olan bir hakkın,

hukukla nasıl sınırlandırılabilir ya da kaldırılabilir sorusu, insan hakları ve uluslararası hukuk konularında ya da olağanüstü hal gibi durumlar açısından güncelliğini korurken, bu tartışma meşruiyetini sadece hukukun yetki dairesinde olmasıyla kazanır, kısaca hakkın tecellisi hukukun sınırları içinde olduğu sürece anlamlıdır. Aksi takdirde, hakkın evrenselliği gibi vurgular taşıyan felsefi tartışmalar hukuk alanından dışlanır; bu teşebbüs, akademinin veya entelektüel grupların dahil olduğu alanlarda geçerli olan fakat hukukî alanda geçerli olmayan bir sermeye türünün oyuna sokulma girişimi olarak değerlendirilir.[26] Benzer şekilde, klasik dönemde de evrenselliği tartışılmaz olduğu sürece, hak ve hukuk arasında farklı sınırlar bulunmazdı; çünkü düşünürlerin mevcut toplumsal şartlardan daha önce kabul ettiği dogmaları, yani ahlâk anlayışılarının teklif ettiği bir "olmalı"ları vardı. Hobbes'un toplum tasavvurunda ise hukuk ne bir uzmanlaşma ve dolayısıyla kendiliğinden bir uygulama ne de dogmalara tabi bir yapı sunuyordu, bundan dolayı doğal hakkın nasıl kategorize edileceği başlı başına bir sorun yaratıyordu. Böylelikle, birinin özgürlüğünün bittiği yerin neresi olduğu konusu müphemdi. Hukukî alan doğmamıştı fakat bu alanda geçerlilik kazanacak hukukî sermaye her geçen gün artan değeriyle o alanı oluşturmaya başlamıştı.

Alanın ortaya çıkması tamamen pratik, yorumlanması ise teorik sonuçtur. İnsan, tarih boyunca tutkuların esiri olarak birçok felakete yol açmıştı ancak bunun Leviathan'la inşa edilen bir argüman olması, pratik alanın eksikliğinde geliştirilen teorik yorumdan kaynaklanmaktadır. Eğer Hobbes hukukî alanın varlığının kesin olarak kabul edildiği bir dünyada yaşasaydı ideal-olgu çatışmasına mahal veren toplum tasavvuru üzerinden hak-hukuk ayrımına girişmezdi; çünkü olgu durumda geçerlilik kazanacak şeyler hukukî düzenlenmelerle, pozitif hukukun kapsamıyla değerlendirilmiş ve uygulanmış olacaktı. Diğer bir ifadeyle, kapitalist ulus devletinde doğal hukuk Hobbes'un ifade ettiği şekliyle doğrudan ve ideolojik bir araç olarak pozitif hukukun dayanağı olarak kullanılır (Wallerstein, 2012, s. 46), fakat bu devletin henüz ortaya çıktığı dönemde Hobbes'un bu araçsallaştırma teklifinin büyük bir öngörüyle vakıf olduğunu ifade edebiliriz. Hobbes'un felaket vurgusu, olgu durumunun "henüz" standartlaştırılmamışlığına bir nevi kontrol edilemezliğine

[26] Hukuk fakültelerinde eğitim görmüş birçok kişinin, hukuk sosyolojisi ve felsefesi dersleri hakkında görüşleri bu iddiayı örneklendirme açısından oldukça çarpıcıdır. Profesyonel hukuk hayatına henüz atılmış, yani alana yeni girmiş ve orada yer edinmeye çalışan birçok yeni mezun, bu dersleri genelde zevkli fakat işe yaramaz olarak hatırlar; çünkü hukukun toplumla ve düşünceyle ilişkini temsil eden bu dersler hukukî alanda geçerli sermeye türleri arasında değildir.

dairdir. İstibdat yanlısı olması özgürlüğün artık idealdeki bir şey değil, olgu durumda alanların doğmasına beşiklik eden toplumun bir parçasıdır, hukuk gibi siyaset de toplumdan "henüz" soyutlanmaktadır. Bir anlamda, doğal hukukun yönteminin hâlâ kullanılıyor olması teori-pratik ayrışması ötelenmiştir. Bu bağlamda teori, pratiğe karşı alınan bir tedbirden fazlasını ifade etmemektedir. Pratik de bir alan hüviyeti kazanmamıştır. Toplumsal praksisin içeriğini takip edebileceğimiz ahlâk, adalet, özgürlük gibi kavramların içeriği de bu bağlama uyum sağlamıştır; bir kısmı siyasetin iradesinde bir kısmı ise doğanın dışında tasnif edilmiştir. Hobbes'un kutsal bir kitaba öykünerek seküler bir tasarım sunarken pratikte cereyan edeni teorik bir teklifle meşrulaştırması, toplumsal praksisin dağılmasına cevap niteliği taşıyan uyum hikayesinin örneklerinden ve erken modern dönemin özelliklerindendir. Daha sonra, Weber'in rasyoneleştirme teklifindeki gibi, bürokrasiyle somutlaşacaktır. Otorite tiplerine binaen bu ayrım, Hobbes'un "henüz" kanıksamadığı ama bilincinde olduğu ilahi, doğaüstü otoritenin hâkim teorisinin pratik dünyada karşılıksız kalmasının, ki onun dönemi için bu kilisenin ve teolojinin çöküşü anlamına gelir, telafisidir. İnsan yapısı ve gayrişahsi hukukî otoritenin kendine yeter alanlarının ortaya çıkmadığı dönemde Hobbes'un toplum tasavvuru klasikten kopmuş ve moderne geçişi temsil eden döneminin karakteristiklerini doğrudan yansıtır.

Hobbes'un doğal hukuku yorumlarken orman yasalarına eş koştuğu doğal durumdaki birey anlayışı en somut biçimiyle sözleşme tanımında görülür. Ona göre bir sözleşme, ne kadar yüce erdemlerle donatılmış olursa olsun, üstünde bir güç yoksa hükümsüzdür. Aksi takdirde herkes kendi menfaatini önceleyeceği için çatışma kaçınılmaz olacaktır. Bir aşamadan sonra bu çatışma herkesin herkesle savaşı biçimini alır. Bundan dolayı refahın yegane sağlayıcısı devlettir ve onun varlığının devam etmesi insanların kendilerini sınırlamasıyla ortaya çıkar. İnsanoğlunun en büyük tasarımı budur; çünkü Hobbes'a göre insan doğal olarak, soylu olsun olmasın, tutkularının esiridir. Büyük sözleşmeyle ulaşılacak ortak refah için tutkularını bastıran insanoğlu böylece diğer canlı türlerinden ayırılır. Kılıcın gölgesinde olmayan sözleşmeler çatışmadan başka bir şey getirmez (Hobbes, 1998, s. 111). Öte yandan onun nazarında insanı doğadan ayırıp, ondan üstün kılan, refahını nesiller boyu sürdürecek bir yapı inşa edebilmesidir, bu da açıkça devlettir. Sözleşmenin formunu ise insanlar arasında ya da tebaanın hükümdarla arasında kurduğu bir ilişki biçimi olarak değerlendirmeyerek, kendisini çağının ötesine taşıyan argümanını ileri

sürer. Hobbes'a göre sözleşme, insanların doğal durumda sahip oldukları hakları kendi rızalarıyla anonim bir varlığa bırakmasıdır (Bobbio, 1993, s. 94). Toplumu bu bakış açısına sadık kalarak anlamlandıran Hobbes, gerek siyaseten gerekse modern siyaset bilimine temel olmuş metodolojisiyle kusursuz bir mutlakiyetçidir. Tutkular vurgusu üzerinden bastırılan şey bizzat özgürlüğün kendisidir. Toplumun varoluş nedeni olarak gördüğü devleti anonim bir varlık olarak tanımlaması ise feodal bağlarla süreklilik kazanmış eski idare anlayışının erken modern dönemde hükümsüz kaldığını gösterir. Orta Çağ'da kiliseden af dileyen, cemaat bağıyla hürriyetini derebeyinin ve ruhbanın eline bırakan insanlar, artık Hobbes'un burjuva cemaatine mensup bireyler olarak özgürlüğünü devlete terk etmektedir. Eğer tarihsel kırılmaların başlıca faillerinden sınıfsal farklılıkları dikkate almazsak Nietzsche'yi şükranla anabiliriz fakat modernitenin önemli dinamiklerinden gayrişahsi ilişkilerin önemi bu noktada ön plana çıkar ve ekonomik çıkar ilişkilerinin sahaliyeti adına cemaatin yerine cemiyetin geçtiği yeni bir toplum düzeni talep eder.

Doğal hukuk anlayışı, daha önce ifade edildiği gibi ahlâkla çift taraflı ilişki içindedir. Yapısı gereği olan-olmalı ayrımını kabul etmeyen doğal hukuk, tekniğin toplum düşüncesinde öne çıkmaya ve belirleyici olmaya başladığı erken modern dönemde yeni bir düzen teorisi geliştirmek zorundaydı; ahlâkın henüz etikten ayrışmadığı yani hâlâ bir ön teori vasfına sahip olduğu bu dönemde, pratiğin tahakkümü "olanaklı" olan şeyi ön plana çıkardı ve nihayetinde olan-olmalı arasında yapısal olarak kabul edilemeyen farkı, ikisini de müphemleştirme pahasına, kaldırdı. Somutlaştırmak gerekirse, pratiğin görünümü ekonomik çıkar ilişkileri, artık insanlara ne yapması gerektiğini söyleyen ön-teori noktasında hâkim konuma yükseldi ancak kendisi bizzat pratiğin ürünüydü. Ahlâkın bu müphem bağlamını göz önünde bulundurarak, Hobbes'un doğal hukuk anlayışını, dolayısıyla yeni toplum tasavvurunun çerçevesini çizen modern ahlâkın dört karakteristiğini ortaya koyarak, klasik dönemden ne gibi farkların ortaya çıktığı gösterebiliriz. Birincisi, toplum artık bireysel çıkarların muhafaza edildiği bir birlikteliktir yani toplum birey içindir. Aristoteles'le tarihlendirilen toplum dışındaki bireyin eksik kalacağına, kemale eremeyeceğine dair toplumu zorunlu öncül addeden doğacı anlayış böylece reddedilir. İkincisi, siyaset artık organik bir yapı olarak düşünülmez, işlevsel olduğu sürece meşru kabul edilen bir alandır. Bu durum, eski katı hiyerarşinin geçersiz olduğunu ifade eder. Üçüncüsü, teori birey merkezli olduğundan, özgürlük doğa durumundan ayrışır ve böylece

siyasî olarak güvenceye altına alınmasına ihtiyaç duyulan bir kavram haline gelir. Bu da insanın kendi doğal durumunundan kopuşunu resmeder. Dördüncü eşitlikçiliktir, olgu durumunda tatbik edilen kapitalizmin meydana getirdiği bir ideolojidir (Taylor, 2014, s. 203-205).

Hobbes'un ve modern doğal hukukun diğer temsilcilerinin toplum tasavvurunu ortaya koyarken atlamamız gereken önemli konulardan biri de ekonomik çıkar ilişkisine dayanan yeni ahlâk anlayışının teorik düzlemde meşrulaştırılabilmesinin önünü açan reform hareketleridir. Reform öncesi Hristiyanlık düşüncesinin eylem formülasyonunda, müspet/hakkaniyetli iş ve hukuk arasında bir ayrım kabul edilemezdi. Oysa Luther'le birlikte müspet iş hukukun tamamlayıcısı olarak kabul edildi. Böylece Hristiyanlığın özüyle değil, sadece kişiyi ilgilendiren imanıyla temellendirilmiş oldu. Luther iman etmek için Hristiyan bir cemaatin varlığını şart koşmadı, böylece dünyevi-ilahi dünya ayrımında Hristiyan olmayan diyarları selefleri gibi günahın yuvası olarak görmeyerek, cemaat dışı toplumsal bir yapının olabileceğini, bunun da tanrının inayetlerinden olduğunu iddia etti. Luther'le başlayan reform hareketlerinin etkisiyle şekilllenen Avrupa için böylece dualist ilişkiye sahip iki ahlâk türü ortaya çıkmış oldu. Biri Hristiyan itikatine dahil ve sevgi üzerinde kurulan Orta Çağ ahlâkı, diğeri ise modern doğal hukukun karakteristiği insanın dinî referansa ihtiyaç duymadan da müspet eylemde bulanabileceğini savunan seküler ahlâk. Aristoteles mantığını kabul etmeyen Luther, ön teori ya da kurucu teori olan ahlâkı yeniden tanımladı. Sonuçta, eylemlerin pratik akılla ortaya koyulan prensiplere tabi olduğu anlayışını, dolayısıyla Aquinas'ın klasik doğal hukuk mantığındaki insan yapısı ahlâkın ilâhî ahlâkın doğrudan parçası olduğu savını Hristiyanlıktan dışladı (Andersen, 2001, s. 356-359). Toplumsal praksisin dağılması açısından bu dualizmi değerlendirirsek, iki farklı ahlâkî yapının varlığını birarada sürdürmesi, toplumsal gruplar arasındaki aşılmaz duvarların yıkıldığı ve birey üzerinden homojenleşmeye başlayan kent hayatında artık mümkün değildi. Bu durumda, hâkim sınıfın çıkarlarını temsil eden normların kurucu norm olacağını kolaylıkla ifade edebiliriz. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi, erken modern dönemde hâkim sınıf burjuvazinin ahlâkı modern doğal hukukun kurucu unsurudur. Hobbes'un ilk bakışta fanatik bir şekilde desteklediği mutlakiyetçilik feodal bağlardan uzaklaşmış ve yerelliğin normlarına karşı çıkmıştır fakat unutmamamız gerekir ki, daha sonra mutlak monarşilere ve ulus devletine devredilecek hukuk

alanı, ki modern doğal hukuku pozitivist hukukun öncülü kılan temel nedenlerdendir, bu dönemde burjuvazinin değerleriyle üzerinde işlerlik kazanmıştır (Bloch, 1996, s. 47). Başka bir deyişle, Hobbes'un teorik yaklaşımı pratiğin bir yorumudur ve bu açıdan bir toplumsal praksis ifade eder. Hobbes'un toplum tasavvuru burjuva logosunu temsil ederken, hukuk anlayışı da sınıfının normları yani nomosu olmuştur. Ahlâk-hukuk bağını ifade ederken teorinin pratikle karşılıklığı ilkesinin taşıyıcısı klasik logos-nomos ilişkisi, doğal durumdaki bireyin savaş durumda varsayıldığı yeni toplumsal praksisle birlikte akamete uğramış oldu; çünkü pratikte karşılık bulduğu sürece varlığını koruyan ön-teori ahlâk, hukukî kendine yeter alanın ortaya çıkacağı süreçte çoğul bir yapı kazanmış ve böylece ahlâklar olarak birbirine rakip olmuştur. Bu dönemde mutlak referans noktalarından mahrum kalan bireyin nasıl hareket edeceğini belirleyen ahlâk, artık sınıfsal bir içerik kazanmıştır.

Tekrar hatırlatmamızda fayda olacağı üzere, sınıf sadece bu dönem için değil bütün zamanlar için belirleyiciydi fakat klasik dönemde polis, cemaat gibi sorgulanamaz faktörler sınıfı sınırlandırıyor, son kertede tek başına belirleyici olmasını engelliyordu. Büyüsü bozulmuş ya da bozulmaya başlamış bir dünyada ise bireyin ihtiyaçlarını, logosunun çerçevesini tayin eden, kabaca üretim açısından ele alınırsa sınıf ve tüketim bakımından incelenirse statü, kısaca ekonomik durumudur. Böylece Hobbes, nasıl ki kurumlar düzeyinde karşılık bulamadığı için sınıfının çıkarlarını maksimize eden ideal devlet tasarımı ortaya atmış ve bu yüzden idealist olarak tanımlanmışsa yine aynı şekilde ahlâkî olarak burjuva idealini taşıyan bir tasarım ortaya koymuş ve olgu durumda geçerli sınıfsal gerçeğini teorik bir tasarım olarak sunmuştur. Başta hukukî alan olmak üzere, modern devletin karakteristiğini oluşturan kendine yeter alanların olgunluğa erişmemiş olmasından dolayı bu durum bir toplumsal praksis örneğidir fakat hukukî olanın tartışılmaya başlanması, modern doğal hukukun teklifleriyle eksikliklerinin tamamlanmaya çalışılması toplumsal praksisin dağılmaya başladığının da göstergelerindendir.

Modern doğal hukukun yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı müphem yapısını daha net kavrayabilme adına Hobbes'un hemen ardından değerlendireceğimiz düşünür John Locke olacaktır. Kronolojik olarak kendisinden önce gelen Hobbes'un aksine Locke, geleneği yeniden ele almasıyla, bir nevi gelenekçi bir yaklaşım sergilemesiyle, konuyu tamamlayıcı rolü oynayacaktır. Tekrara düşmemek için, onun Hobbes'tan ayrıştığı noktaları, ne gibi farklılıklara sahip olduğunu incelememiz

yeterli olacaktır. Modern doğal hukuku, yeni ahlâkî düzen üzerinden ele aldığımızda, Hobbes'un da işlevselleştirdiği gibi, mantık üzerinden işlenen bir şemaya sahip olduğunu görmüştük, bu mantık erken modern dönemde popüler olan, birçok meşhur düşünürün başvurduğu geometrik açıklama tarzını içerir. Bu metodun yardımıyla, o dönemin düşünürler insanlığın binlerce yıldır iştigal ettiği konulardan daha fazlasını bir yıl içinde ele alabildiklerine inanıyorlardı (Russ, 2014, s. 135). Oysa klasik düşünürler, doğal hukuku, kabaca, göklerden gelen kararların insanlar arasındaki tatbiki olarak görüyor ve kendilerini özne-nesne ayrımı gözetmeden faal bir gözlemci olarak konumlandırıyordu. Referansları konuların nasıl ele alınacağını belirliyordu. Erken modern dönemle birlikte, referans noktası ne olursa olsun, doğal hukuk kendini meşrulaştırabilmek için bu geometrik şemaya başvurdu. Tanrının inayeti reddedilmese de, doğal hukukun tatbiki için insan iradesi yeni bir formda ön plana çıktı. İnsan iradesinin metafiziksel kaynağını ve dolayısıyla dönemin karakteristiğini bu metotla apaçık bir şekilde işleyen ve yansıtan, modern doğal hukukun simge isimlerinden Spinoza, bu nedenle en son değerlendireceğimiz düşünür olacaktır.

Hobbes gibi hayatını Britanya'da geçiren ve aynı buhran döneminin şartları altında düşünce dünyasını şekillendiren Locke'un, Hobbes'un aksine Aristotelesçi doğal hukuk çizgisini Hristiyanlıkla telif eden Aquinas'la benzerlikleri bulunur (Gencer, 2010, s. 324). Bu benzerliklerin başında, egemenlik kavramının içeriğinde yer alan teolojik yaklaşım bulunmaktadır. Hobbes'a atfedilen seküler egemenlik anlayışının aksine Locke'un siyaset-toplum ayrımı, biçimsel olarak her ne kadar erken modern dönemin karakteristiklerini taşıyor olsa da, içerik açısından oldukça gelenekseldir. Bu noktada konumuz açısından önemli olan, egemenlik ve güçler ayrılığı ilkesi arasındaki ilişkide Locke'un sarf ettiği teolojik yapılandırmadır. Locke'un yasama ve yürütme yetkisinin iki farklı formda görülmesini açıklarken bunların iki farklı tür olmadığını, iki farklı derece olduğunu vurgulaması (Gencer, 2010, s. 333), bir ayrım gözetmesinden dolayı modern bir nosyondur, tıpkı Hobbes'un doğal hak-hukuk ayrımı gibi, fakat esas itibariyle bu ayrı güçleri ya da günümüzde demokrasinin tesisinde şart koşulan kuvvetler ayrılığını parçalanamaz bir bütünün formları olarak görmesi, Hobbes'un dünyevi ve anonim otoritesinin insan yapısı olduğu iddiasıyla taban tabana zıttır. Locke'un toplum düşüncesine getirdiği yeniliklerden biri de günümüzde siyaset biliminin bir alt dalı uluslararası ilişkiler disiplininin konularından uluslararası topluma, kuvvetler ayrımında yer vermesidir. Federatif

olarak adlandırdığı bu erk, yasama ve yürütmenin yanında üçüncü bir güçtür. Kabaca, topluma dahil biriyle toplumun dışında bulunan birinin anlaşmazlığını çözmeye çalışır (Locke, 2014, s. 277-278). Topluma dahil olmayan, devletin dışında kalan biri Locke için düşman değildir. Hobbes'un mutlak güce sahip olduğu sürece meşruiyetini sürdüren ve bütün insanlar üzerinde hâkim olmasını tasarladığı Leviathan'ının aksine, Locke'un fedaratif erki farklı toplulukların bir aradalığının doğal olduğunu iddia eder. Bu bağlamda Locke, Hobbes'tan farklı olarak, bir topluluğun çözülmesiyle siyasî toplumun çözülmesi arasında bir ayrım yapar. Örneğin dışarıdan gelen bir saldırı sonucunda ya da yasama yetkisinin sahibinin değişmesiyle siyasî bir toplumun çözülebileceğini, buna rağmen topluluğun doğal durumuna döneceğini ve bir süre sonra ya güvenli bir siyasî topluma katılacağına ya da yeniden siyasî bir birlik tesis edeceğini iddia eder (Locke, 2014, s. 285-286). Oysa Hobbes siyasî durumun dışında, doğa durumunda bir topluluk öngörmediği için egemenliğin tesisisin insan yapısı oluşumlarla, doğal olmayan bir şekilde meydana getirilebileceğini öne sürmüştü. Bu durumu klasik dönemle kıyaslarsak, Hobbes'un klasik emperyal zihniyeti, Locke'un ise kilise benzeri bir yapılanmayla siyaset-üstü bir otorite tipini modernleştirdiğini ifade edebiliriz.

Hobbes, Platon'un doğal hukuk görüşünü kabul etmese de insan doğası yaklaşımında sıradan insanın kendi başına faziletli bir hayat sürdüremeyeceğine dair anlayışıyla onunla aynı fikri paylaşıyordu. Locke ise, Aristoteles gibi, insan doğasına yöneltilen bu şüpheci yaklaşımı benimsemedi (Seliger, 1963, s. 338). Locke, Hobbes gibi insanların doğa durumda eşit olduğunu kabul eder fakat bu eşitliği, yıkıcılıktan çok başkasının sahip olduğu doğal haklara saygıyı gerektirdiği şeklinde yorumlayarak ondan ayrılır. İnsanoğlunun doğuştan eşit ve özgür olmasının başıboşluk anlamına gelmediğini, aksine doğa durumundan kaynaklanan sorumluluklara sahip olduğunu belirtir. Sorumluluğu tanrının varlığıyla temellendirir, insanlar doğal olarak büyük bir efendinin kölesi olduğu için bütün hareketlerinde kadir-i mutlağa hesap verme durumundadırlar. Locke'a göre doğal hakları ihlal eden kişinin cezalandırmasında herkes eşit yetkiye sahiptir, cezalandırmanın derecesi devletin vereceği cezaya denk de olabilir; çünkü insan aklı devletin hukuku kadar açık ve nettir, zaten ona göre devletin yasama gücünün kaynağı da insan aklının yargılama yetisi de doğal hukukun birer formu niteliğindedir (Locke, 2014, s. 263-265). Bu noktada Hobbes'un kat'i surette anonim otoriteye devrettiği yargı ve yürütme gücü, Locke'ta tekrar eski

klasik bağlam içinde değerlendirilmiştir. Ancak klasik döneme göre Locke, inşa edilen ve kendiliğinden ortaya çıkan topluluk ayrımı yapar ve kurulan toplumu doğal hukukla değil, insan iradesiyle temellendirir ve ahlâki değerlerin burada üretilemeyceğini iddia eder (Selznick, 2008, s. 134). Ayrıca Locke doğa durumunun karşısına savaş durumunu koymasıyla da Hobbes'tan ayrılır. Hatırlanacağı üzere, Hobbes savaş durumunun kaynağını doğa durumu olarak tasvir etmişti, Locke ise doğa durumunun ihlali anlamına gelecek suçların doğal hukukun ışığı altında cezalandırılamamasını doğa durumunun ihlali olarak kabul eder ve suçlunun kısıtlanamaz bir güce sahip olması durumunda, mağdurun ve suçlunun üstünde bir güce ihtiyaç duyulacağını iddia eder. Doğa durumununda ayrılan insan böylece siyasî topluma girmiş olur. Siyasî topluma girmeyi ise Hobbes gibi bir zorunluluk hali olarak tarif etmez, yalnızca adalete uygun olduğu için gerekli olduğunu savunur. Çünkü ona göre yasama, yürütme ve yargı güçleri insan yapısı değildi, doğa durumunda zaten insanın kendisinde mevcuttu ve insan teki bütün bir topluluğu temsil edecek yapıya doğal olarak sahipti (Locke, 2014, s. 268-269, 277).

Locke'a göre siyasî/medeni toplum, anlaşmazlıkları çözmeye ve suçluları cezalandırmayı hedefleyen kurumun topluluk tarafından kabul edilmesiyle ortaya çıkar. Haklarını bu kuruma devretmeyenler medeni toplumun dışında, doğa durumunda hayatlarını sürdürürler fakat bu durum onun için olumsuz bir anlama gelmez. Ayrıca yargı ve yasama yetkisinin ve onların aracılığıyla meşruiyeti sorgulanan bir yöneticinin yokluğunda, insanların bir amaç doğrultusunda birleşmiş ya da birleştirilmiş olmasının da siyasî toplum için yeterli olmadığı kanaatindedir. Ona göre, çarlık, padişahlık gibi kurumlar bu konuya örnek teşkil eder. Öte yandan her modern düşünür gibi döneminin ruhunu temsil etmesiyle, Locke'un Hobbes'la hemfikir olduğu konu medeni toplumun oluşmasının nedenini güvenlik meselesi olarak görmesidir. Hem doğa durumunda hem de siyasî toplumda insanların aynı şekilde özgür ve eşit olmasına rağmen egemenliklerini bir kuruma devrederek siyasî toplumda bir araya gelmesinin güvenlik sorunuyla gerekçelendirir (Locke, 2014, s. 271-273). Gözden kaçırmamız gereken nokta, otoritenin meşruiyetini nasıl sürdüreceğidir. Hobbes otoritenin meşruiyeti için gücü şart koşarken, Locke'un toplum felsefesine getirdiği yeniliklerin başında da otoritenin sorgulanması ve denk otoritelerin rekabetinin doğal olarak kabul edilmesi gelir.

Locke'un düşünce yapısının Orta Çağ'a benzerliği, bir yöntem olarak doğal hukuku icra etmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Nihayetinde Locke'un referansı döneminin hazırladığı pozitif ruha bir meydan okumadır fakat unutmamamız gerekir ki, metot olarak bir defterin kapanması, doğal hukuk tartışmalarının son bulduğu anlamına da gelmez. Günümüzde de doğal hukuk birçok önemli düşünürün başlıca tartışma konusudur. Hukukî pozitivizmin hukuk alanının yegâne temsilcisi olduğu modern dönemde, doğal hukukun entelektüel bir faaliyet haricinde ve hukuk alanı dahilinde icra edilebilmesi imkân dairesinin dışındadır. Bu durum ayrıca aklın araçsallaşması örnek teşkil eder. Vaktiyle, adil olanın ne olduğunu kendi irfanıyla keşfedebilen insanlar için adalet artık bir devletin çeşitli kurumlarının işbirliğiyle üretilen ve son derece uzmanlık gerektiren bir konudur. Akılla ulaşılan bilginin pratik yönü devletle özdeşlemiş hukuk fakültelerine ve mahkemelere devredilecekken, toplumsal praksis ise sosyal teoriyle telif edilmeye çalışılacaktır. Önce "olan"ı açıklayıp sonra "olmalı"yı dikte etmesiyle sosyal teori 19. yüzyılda ortaya çıkacakken, onun yalnızca "olmalı" yönüne kulak kesilenler ise ideolojinin yolunu benimseyecektir.

Güçlü bir imparatorluğun etkisinden Hobbes ve Locke gibi uzakta, birçok yeni gelişmenin merkezi bir coğrafyada eserlerini kaleme alan Spinoza, felsefe tarihinin en çok tartışılan isimlerinden biridir. O, hem kusursuz bir şekilde tanrının varlığını ispatlamış bir filozof hem de materyalist, ahlâk karşıtı, ateist olarak anılır (Deleuze, 1988, s. 17-29). İlk bakışta çelişkili gelen bu durum, Spinoza'nın, ömrü boyunca kendini toplumdan soyutlamaya çalışmasına rağmen, çağının müphemliğini düşüncelerine taşıdığına ve çözmeye çalıştığına işaret eder. Aklın bedenden ve bedenin de akıldan üstün olmadığını öne süren *parallellik* tezini ortaya atarak materyalist bir teoloji teklif etmesine bu noktada eğilebiliriz. Bu tez, binlerce yıldır tartışılan bir konunun seyrini değiştiren, modern bir ifadeyle yeni seyri görünür kılan bir girişimdir. Geleneksel anlayışa göre ahlâk, tutkuların bilinçle yönlendirilmiş hükümranlığıydı. Spinoza ise geleneksel anlayışın aksine eylemin akılda gerçekleşmesiyle bedenle tatbik edilmesi arasındaki klasik hiyerarşiyi reddettip, bedenle gerçekleştirilen eylemin de akılla tatbik edilmesi gerektiğini öne sürdü. Bu meyanda ne akla ne de bedene bir imtiyaz tanıdı. Klasik görüşteki insanın hayvanî yönünü temsil beden tasarımını kabul etmeyen Spinoza, bedenin de akıl gibi öngörülemez olduğunu iddia etti. Bir şeyin ancak başka bir şeyin nedeni olarak

varlığını sürdürmesini anlatan nedensellik zinciri noktasında, aklın yanına bedenin bilinmezliği eklenince de zihin/bilinç artık sadece aklın değil, bedenin de bilinmezliğine tabi oldu. Spinoza'ya göre bir bedenin bir diğeriyle ilişkisi ile bir aklın başka bir akılla ilişkisi aynı anda oluşumu ve bozulmayı ihtiva eder. Bundan dolayı bilinçliliği bir tür ilüzyon olarak görür. Örneğin, ilişkisellikle cereyan eden uyumlu bir etkileşim neşe kaynağı olurken, uyumsuz bir karşılaşma ise hüzne neden olur. Spinoza yeni doğan bir çocuğun ya da ilk insanın mutlu olmasını bu bakış açısına sadık kalarak açıklar. İlk insan kendi keşfettiği şeylerin düzeniyle, nedensellik zincirini birbirine karıştırır ve böylece her şeyi bildiğini ve tanrıyı bulduğunu sanarak kendini mükemmel ilan eder. Spinoza'ya göre bu durum ilüzyondur; çünkü ilişkisellik neticesinden ortaya çıkan bilinç şeylerin durumuna göre şekil alan bir yapıya sahiptir. İlk insanın şeylerle ilişkisinin ilkel bir ilişki biçimi olduğundan yola çıkarak kendini bilinçli kabul etmesinin onu görünürde mükemmel kıldığını fakat gerçekte ilişkiselliğinin ilkel olmasından bunu kolaylıkla ifade ettiğini ileri sürer (Deleuze, 1988, s. 17-21).

Yahudi-Hristiyan teolojisine vakıf olmasını göz önünde tutarsak, Spinoza'nın ilk insanın kusursuz kabul edilmesine yönelik eleştirisi klasik dünya görüşünün bilinçli bir reddidir. Teolojinin hükümranlığının olgu düzeyinde kalktığı dünyada, ahlâkı temellendirmek için Spinoza modern dönemin araçlarına başvurmuştur. Kendisi tanrının varlığının *a priori* kanıtlanabileceğini ifade edip, *a posteriori* düzlemde ispatlama ihtiyacı duymuş ve bunu "zorunlu olarak tanrının varlığı" şeklinde ifade etmiştir (Spinoza, 2016, s. 42). Bu bağlamda tanrı ilk neden olarak karşılık bulurken, geometrinin araçlarıyla bu ilk nedenin sağlamasını mantıkî bir şema içinde gerçekleştirmeye çalışılması (Spinoza, 2016, s. 31-76), tanrının bir formüle indirgendiğini, klasik toplumsal praksisin dokunulmaz referans noktasının artık bilgiler içinden herhangi bir türüne dönüştüğünü haber verir. Spinoza kitabî şeyin varlığı için tanrının zorunlu olarak var olması gerektiğini ispatlamaya çalışmış olsa da, kutsal bu haliyle kitabî malumattan ibaret kalmıştır. Tanrı bu yaklaşımla bir fonksiyon olarak değerlendirilebilirken insan iradesi ise, tahminlerin aksine, erken modern dönemin ruhuyla bağdaşacak şekilde yüceltilmemiştir. Spinoza fikirleri insanın tatbik ettiği şey olarak kabul etmiyordu, ona göre fikirler insanlarda karşılık bulurdu; çünkü insan düşünce noktasında otomattan başka bir şey değildir (Deleuze,

2000, s. 14).[27] Toplumsal praksisin sistematik karşılığı doğal hukukun başlıca karakteristiklerinden olgu-değer bütünlüğü açısından bu teşebbüsü açıklayabiliriz. Spinoza dini kurumlar tarafından tekfir edilmiş olmasına rağmen bireysel bir hayat sürebilmişti. Bireyselliği ilk bakışta münzevi bir rahip hayatına benzese de, geometrik metodu onun bireyselliğini fikri açıdan desteklemiştir. Aklın mutlak referans noktalarından kopuşunu temsil eden bu durum, insan tekinin kendi başına her şeyi bulunabileceğini teklif eder. Diğer bir ifadeyle, insanoğlu artık bir kuruma bağlı olmadan, çünkü eskinin kapsayıcı kurumları işlevini yitirmiştir, dünyayı yorumlama kapasitesine sahiptir; pratikte bireyselliğiyle, teorikte geometriyle bu kapasiteyi faaliyete geçirir. Ayrıca geometriyle reddedilen klasik teoloji olsa dahi yeni teklif bir karşı-teoloji değil bizzat modern bir teolojidir. Dikkat etmemiz gereken nokta bunun mecburi bir durumdan kaynaklanmasıdır. Tıpkı Hobbes'un idealizmi eleştirirken idealist olması gibi, Spinoza da teolojiyi eleştirirken mantık üzerine bir teoloji inşa etmiştir.

Teolojinin dışlandığı dünyada materyalist bir teoloji teklif etmek, olgu durumda hâkim durumdaki meta ilişkilerini kaçınılmaz fakat dolaylı bir şekilde norm kurucu ilan etmek anlamına gelecekti. Spinoza, doğrudan ifade etmese de, deizme epistemolojik zemin hazırlamıştır. Hobbes ve Locke'ta da görüldüğü gibi bu girişim, felsefe açısından güncelliğini hiçbir zaman kaybetmemiş olsa dahi, doğal hukukun metot olarak tatbiki açısından değerlendirdiğimizde sadece erken modern dönemde karşılık bulmuştur. Kilise, imparatorluk gibi bütüncül somut kurumlar yerinden çıkarılmış fakat mutlak monarşi, ulus-devlet gibi görünmez elin canlılığıyla işlerlik kazanan modern kurumların taşıyıcıları henüz ortaya çıkmamıştı. Spinoza'nın düşünce-insan arasında kurduğu ilişkisiyle otomata benzettiği insan tasarımı, hükümdarların bürokratlara giderek daha fazla ihtiyaç duyduğu ve kendilerini de bürokratlaştırdığı erken modern dönemin sonunda (Burke, 2013, s. 130), modern devletlerin en önemli karakteristiklerinden bürokraside işbaşı yapacaktır.

Daha önce Aristoteles'in düşünceleri üzerinden detaylandırdığımız gibi, doğal hukukun temel sorularından biri neyin iyi neyin kötü olduğudur. Spinoza klasik

[27] Bu durum bir yandan Descartesçı metodu kullanarak Descartes'ın bilen öznesini yok etmek anlamına gelirken (Deleuze, 2000, s. 25), diğer yandan geometrik mantığın metot olarak ne denli etkili olduğu gösterir. Öklid geometrisinin üzerine yükselen bu yaklaşım 19. yüzyılda Gauss'un temelini attığı hiperbolik geometriye kadar hükmünü modern bir dogma olarak sürdürdü. Mezkur geometrik teoloji o kadar güçlüydü ki, Gauss Öklid'i sarsan keşiflerin sahibi olmasına rağmen bunu açıkça dile getirememiştir.

dönemde büyük harflerle yazılan "iyi ya da kötü" ilişkisini küçük harflerle kaleme almayı tercih ederken, akıl ve beden arasında kurduğu *parallellik* tezine benzeyen, ona nispeten daha sert bir ilişkisellik teklif eder. Bu haliyle "iyi ya da kötü" sorgulanamazlığını yani dogma vasfını kaybetmiş ve mevcut duruma göre şekillenen bir kavrama indirgenmiştir. Ona göre "iyi ya da kötü" objektif bir gerçeklik ihtiva etmesine rağmen insan doğasının öznelliğiyle anlam bulmuştur. Bu görüşünü yine ilk insan örneğiyle açıklar. Yasak elmanın yenmemesi gerektiğini objektif bir bilgi olarak telakki edilemesini ahlâka bağlar. Bunun ahlâkî bir soru olmadığını ama ahlâkın varlığından kaynaklanan bir sorun olduğunu iddia eder. Elmanın insan doğasıyla girdiği ilişkide bir zehir oluşturduğunu iddia ederek, ahlâkı verili sunan teolojik anlayışı reddeder (Deleuze, 1988, s. 22). Spinoza bu noktada bilincin ayrım yapamadığını iddia ederken, insanların iyi bir şey yapmak dururken kötü bir yolu tercih etmelerini açıklar. Bilinç, yaratıcının koyduğu ahlâkla ve iyi-kötü ilişkisini öznel karşılığı etik arasında bir ayrım yapamaz. Hukukun ortaya çıkışını bu bağlamdan okuyan Spinoza'ya göre yasa yanlış bir yorumlamadır. Ona göre yasa doğası itibariyle anlaşılmayan şeyi "olmalı" biçiminde ifade eder; çünkü ilk insanın kendi doğası için zehirli bir meyvayı ahlâkî bir kural yani yasa telakki etmesi, ilüzyon saydığı bilincin yüzünden bilgiye ulaşamamanın bir örneğidir (Deleuze, 1988, s. 23-24). Spinoza'nın bu yaklaşımı ilk bakışta dönemiyle çelişmektedir; çünkü Kartezyen metodun üzerine inşa edilen ödevlerin sağladığı ahlâk ve hukuk tanımına klasikleri andıran duygular üzerinden saldırır. Temelde onu klasiklerden ayıran nüans, Hobbes'ta da gördüğümüz gibi, hak kavramının akıldan ayrılması olmuştur. Böylece hak konusunda bilgelerin ya da Orta Çağ'daki gibi ruhbanın otoritesini sağlayan teleolojik yaklaşım terkedilmiştir (Bumin, 2016, s. 84-85). Ayrıca Spinoza'nın iyi-kötü ayrımı teorik bir tasarımdan ibaret değildi. Neşeyi iyiyle, kederi de kötüyle özdeşleştirirken, bir iktidar tanımı ortaya koyar. Ona göre keder iktidarın varlığını sağlar ancak bu iktidar kölelerin üzerinde geçerlidir, çünkü kudretsizler kederi kullanarak yani gücü azaltarak egemenliğini tesis edebilir (Deleuze, 2000, s. 67-68). Zaten ahlâk, merkezi konularından iyi-kötü tartışmasından dolayı, yapısı gereği sonuç odaklıydı. Spinoza da sonuç olarak, Orta Çağ'dan izler taşıyan bir yaklaşımla duyguları belirleyici olarak kabul etmiş fakat erken modern dönemin şartlarına uygun bir şekilde bu iyi-kötü ilişkisini tabiatüstü bir tasarıma dayandırmamış, aksine insanı determinizmin merkezine yerleştirmiştir. Bu durum, insanın tamamen yeryüzünde değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Yeni

konumunda insan edilgen ve panteistik tasarımın ürünüdür ve ahlâken sorgulanması kendisiyle alaklıdır. Yalnızca mertebe farkı olarak bu ahlâk kıyaslanabilir. Son kertede bu fark biçimsel bir yorumdan fazlası değildir. *Etika* klasik ahlâktan bu aşamada ayrılır. Tanrı nerede ilk neden olmasıyla zorunlu olarak var olması gerekli şeklinde tanımlandıysa, insan da artık ahlâkıyla aynı yerde sorguya çekilir. İkisi de artık yeryüzünde, bir disiplinin nesnesi olabilecek vasıflarla donatılmaktadır. Diğer bir ifadeyle ahlâk yerini etiğe bırakmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken (2016, s. 42-45) erken modern dönemden itibaren felsefede ahlâkın ikincil önemde olduğunu, çünkü bilim ve metot tartışmalarının düşünce açısından hayatiyete sahip olduğunu iddia ederken, Yunan, Hristiyan ve İslâm ahlâklarının aksine bu dönem ahlâkının, Kant'a kadar, uzlaştırmacı bir yapıya sahip olduğunu söyler. Ahlâkın metotla temsil edildiği bir dönem olması çarpıcı ve konumuz açısından açıklayıcı bir nüanstır. Metottan kastedilen, kabaca, modern bilimin araştırma yöntemidir ve bu çağda bilim tekniği konusu yaparak kendi başına muktedir bir rol kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bilim pratikten doğan ve pratiği belirleyen bir döngüye sahip olmaktadır, bu akış teorinin pratiğin bir parçası olduğuna döneme kadar devam edecektir. Toplumsal praksis, toplumun bir araya gelip ortaya koyduğu birliktelik tasavvuru değil, düşünürlerin norm ve olgu arasında doğal olarak buldukları, keşfettikleri ve bunun toplum üzerinde tatbik edilebileceğini iddia ettikleri bir yapıydı fakat bu yapı erken modern dönemden itibaren değerler dünyasını olgu durumda cereyan edenler karşısında koruyamadı. Bir anlamda, diyalektik ya da Ülken'in tabiriyle uzlaştırmacı bir tasarım olarak ahlâk her yeni şey karşısında yerinden biraz daha edilecekti. Modern doğal hukuk bundan dolayı, kendi döneminde olmasa bile, hükmünü kaybetmeye mahkumdu.

Spinoza, döneminin ruhuna uygun bir şekilde felsefeyi teolojiden ayırmayı özgür düşünebilmenin koşulu olarak görürken, bunun ancak ideal bir devletle gerçekleşebileceğine inanır. Bu hususta sırasıyla doğal hukuku, dini ve devleti inceler (Spinoza, 2008, s. 293). Doğal hukuk anlayışı ne Locke kadar teolojik ne de Hobbes kadar sekülerdir. Neyin adil olup olmadığının tespit edilmesinin ilk ve kapsayıcı koşulu olarak doğal hukuku görürken, doğal durumda adaletin kendiliğinden tesis edileceğini, insanın bu noktada akıllı, erdemli olmasının öneminin olmadığını ifade eder ve Pavlus'u bu fikre refarans gösterir. Ona göre, yukarıda açıklanan akıl-beden ayrımıyla bağdaşacak şekilde, doğal hakların kaynağı

arzu ve güçtür (Spinoza, 2008, s. 295). Spinoza erken modern dönemin rasyonelleştirme aracı olarak, Hobbes'ta da gördüğümüz gibi, duyguyu bir nesne olarak kullanır. İnsanların aynı güce sahip olmasından dolayı korku ve umut içinde yaşamaları ona göre de bir mücadele oluşturur fakat bunu yorumlarken Locke'la hemfikirdir, sözleşmenin ve dolayısıyla hakların doğal durumun bir cüzü akıl aracılığıyla doğduğunu söyler. Hobbes'tan ayrıldığı nokta sözleşmeyi doğal durumun bir parçası olarak görmesidir, yani Spinoza'ya göre hak zaten vardı ancak akıl aracılığıyla daha büyük bir güce devredilmesi gerekliydi. Hobbes'tan korku yerine dinin özgürce yaşanması vurgusuyla da ayrılırken, devletle yapılan anlaşmanın korunmasını dindarlığa bağlar (Spinoza, 2008, s. 299). Diğer bir ifadeyle, döneminin seküler devletiyle vatandaşın kuracağı ilişki modern dönemdeki gibi henüz gayrişahsi hüviyete sahip değildi. Toplumun haklar üzerindeki ortak mutabakatla ortaya çıktığı vurgusu Aristoteles'i hatırlatsa da, haksızlığın yalnızca siyasî toplumda ortaya çıkabileceğini iddia etmesi yasanın önemine ve onun uygulanmasına işaret eder. Örneğin ona göre düşman, devletle anlaşma yapmayan, devleti tanımayan kimsedir. Bu toplum tasavvuru hukukî pozitizmin habercisidir (Spinoza, 2008, s. 300-305). Devlete itaatin zorla değil, rıza üreterek gerçekleştiğini ifade etmesi de açıklama gerektirmeyecek kadar modern bir durumdur fakat rızanın üretimini doğal kabul etmesi ise bir metot olarak doğal hukukun son hamlelerinden biri olarak yorumlanabilir (Spinoza, 2008, s. 314).

Spinoza'nın modernliğe bir diğer katkısı, kendi Pavlus yorumuyla yani dinî saiklerle ortaya çıkmış olsa dahi doğal durumu dinin dışına koymasıdır. Bireyin özgürlüğünün garantisi olarak gördüğü doğal durum ona göre dinden önce gelir ve şöyle bir denklem kurar, dinî durum bir doğal durum olsaydı ahite gerek duyulmayacaktı fakat doğal durum dinden önce geldiği için insanlar tanrıyla anlaşma yapıp yapmama noktasında özgürdür (Spinoza, 2008, s. 307). Spinoza'nın doğal durumu dinin dışında konumlandırmasının bir diğer örneği de, mucizeleri yorumlanmasında görülür. Ona göre, mucizelerin hepsi doğal durumda cerayan etmiş fakat tanrıya atfedilmiştir, bu insanları etkilemek, onların hayal gücünü kullanmak için başvurulan bir üsluptur, fazlası değil. Örneğin, denizin yarılmasının rüzgarın sayesinde gerçekleştiğini öne sürer (Spinoza, 2008, s. 133-134). Spinoza'nın amacı mucizeleri reddetmek değil, rasyonelleştirmektir. Böylece, bilinçli ya da bilinçsiz, onların meşruiyetinin sorgulanmasına yol açar. Daha önce değindiğimiz gibi bu durum Hristiyan şeriatının

dinin gelmesinden asırlar sonra hukukî bir yapıya kavuşmasından, teolojinin felsefe karşısında güçsüz olmasından, bağlayıcı vahiyler yerine yorumlara açık kıssalara dayanmasından, meşruiyetini ise bir kurum olarak kilisenin gücü nispetinde sürdürebilmesinden ve bunlar gibi diğer yapısal sorunlarından kaynaklanmaktadır.[28] Ayrıca, 19. yüzyılda bilimin tek başına bir alan olabilmesi öncelikle felsefenin bağımsız bir alan olmasına bağlıydı; retrospektif bir bakışla, bilimler felsefenin, felsefe de teolojinin alt kümesiydi. Spinoza özgürce düşünebilmenin şartı olarak teolojiden felsefenin çıkartılmasını, ikisinin birbirinden bağımsız alanlar olarak değerlendirilmesini şart koşarken böylece modern bilimin de yolunu açmış oldu.

2.4. Antropomorfizm Örneği Olarak Modern Toplum Tasavvuru

Genel olarak olan-olmalı, dar anlamda iktisat-ahlâk bağını teşkil eden hukuk tanımından yola çıkarak, erken modern dönem toplum tasavvurunu, bir nevi son günlerini yaşayan toplumsal praksisi özetleyebiliriz. Antikitede ahlâk, arzularımızın ve haklarımızın iyi kavramı üzerinden belirlenmesiydi. İyinin ne olduğu, ideal en iyi ya da toplumun en iyisi şeklinde farklı cevaplar bulmuş olsa da, doğanın keşfi doğal hukukun geçerliliğini sağlıyordu. Bu haliyle evrensel bir bilgi olarak yasa töreden ayrılıp tarih sahnesindeki yerini almıştı. Orta Çağ Hristiyan dünyası için ahlâk tanrının emirlerine uymakla kaimdi ancak emirlerin uygulanması esnasında ortaya çıkan şeri boşluk doğal hukukun sınırları dahilinde çözülmeye çalışılmıştı. Daha önce açıkladığımız gibi Aristoteles'in tümdengelimci yaklaşımın altında değerlendirdiği epistemolojik tümevarım yolu tercih edilmişti. Erken modern dönemde ise ahlâk istediğimiz şeyi en iyi nasıl isteyebiliriz sorusunu cevaplayarak araçsallaşmaya başladı (MacIntyre, 1998, s. 95). Geometrik tümevarım metodu da yeni ahlâkın ve dolayısıyla toplumsal düzenin meşruiyeti için gerekli epistemolojik zemini hazırlamıştı. Bu bağlamda "geometri modern aklın arketipiydi (Bauman, 2017, s. 30)." Hukukun iki ana unsurundan biri olmasının yanında, ahlâkın araştırmamız açısından bir diğer yapısal önemi, hangi çağda olursa olsun ön-teori formuna sahip olmasıydı. Ahlâk "olmalı"nın kendisi olduğu için, toplumsal praksis olarak kavramsallaştırdığımız olan-olmalı ilişkisinin organik diyaloğunun

[28] Spinoza Yahudi geleneğine mensup olsa da teolojinin yerine felsefeyi belirleyici olarak gördüğü için şeriat noktasında Yahudi-Hristiyan ayrımında bulunmaz. Hem eski hem de yeni ahitlerden kıssaları aynı bağlam içinde yorumlar (Spinoza, 2008); Orta Çağ'da İslâm'dan etkilenen Yahudi teolojisi, Spinoza'nın yaşadığı erken modern dönemde Hristiyanlığın etki alanındadır.

anlaşılmasında önem arz etmektedir. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz "insanoğlu tarih boyunca neden bir 'olmalı'da anlaşamadı?" Salt felsefi bir tartışmaya girmek istemiyorsak, cevabı arayacağımız yer "olan"ın sistematik karşılığı iktisat olacaktır. İktisat ise ekonomizmin pençesine bırakılmayacak kadar toplumsal ilişkisellik dahilinde anlam kazanan, aksi takdirde, kabaca, istatistiksel veriler sunan bir alandır. Modern döneme kadar hukuk, referans noktası ne olursa olsun, toplumsal ilişkileri göz önüne alarak adil toplum düzenini özelde iktisat-ahlâk, genelde olan-olmalı birlikteliğini sağlayarak tesis ediyordu. Diğer bir ifadeyle, toplumsal praksisin geçerli olduğu durumda doğal hukuk haricinde ayrı bir alan olarak hukuk yoktu. Erken modern dönemin ardından metot olarak doğal hukukun ortadan kalkmasına uzanan, asırlar boyunca sürmüş bu dönüşüme baktığımızda, geçerliliği, hem hâkim olduğu dönemlerde hem de modernleşmeyle birlikte, dönemseldir. Bu açıdan sorumuzu şöyle güncelleyerebiliriz. "Adil toplum düzenine dair mutabakatlar neden dönemsel olmuştur?" Bu hususta "olan" tarafından belirlenen, çoğu zaman onu temsil eden ve "olmalı"yı şekilllendiren iktisat alanına yoğunlaşmamız gerektiği haklı bir şekilde öne sürülebilir fakat ahlâkın etiğe dönüşmesinin ya da klasik perspektife göre indirgenmesinin iç dinamiklerini netliğe kavuşturmamız, altyapı olarak zaten belirleyici iktisadı, ilişkiselliği üzerinden ortaya koyacaktır.[29]

Etik ahlâktan ayırılırken kendini nötr ve dolayısıyla özerk ilan eder. "Olmalı" yerine "olan"ı tercih ederek ortaya ahlâktan bağımsız bir etiğin çıkışını bilimin özerkliği takip edecektir, bu işleyiş bir antropomorfizm (insanbiçimcilik) örneğidir (Gellner, 1968). İnsan dışındaki şeyleri insanileştirerek kavranmasını sağlayan antropomorfizm, genellikle ilkel insanın doğayı anlamlandırmasıyla somutlaştırılır ve genellikle rasyonelleştirmenin haklılığını ortaya koymak için başvurulur fakat antropomorfik yaklaşım yalnızca ilkel insana ait değildir. Modern özne-nesne ilişkisine ve onun üzerine inşa edilen bilimlerin tasnifine göre insanın bir nesne olarak ele alınabilmesi, modern doğal hukukun temsilcilerinde gördüğümüz gibi, ilkin doğal durumun ve insan doğasının ele alınışından kaynaklanmış, ardından doğa nesnellik kriteriyle değerlendirilmiştir. İnsan doğasının doğadan bağımsız ve ona rakip olduğu ya da dolaylı olarak tanrının güdümünün dışında kalabildiği argümanıyla birlikte değerlerin sınanabileceği bir üst merci ortadan kalkmıştır.

[29] Kapitalizmin ortaya çıkış hikayesinde ahlâkı, determinizme düşmeden değerlendirebilmek için bu yola başvurmak zorundayız. Ayrıca bu tercih, ahlâkın iktisattan bağımsız olduğu anlamına da gelmez. İlişkisellik, gerçekliği marjinalleştirmeden okumamıza ve ortalamayı anlamamıza yardımcı olacaktır.

Modern öncesi dönemde insanî değerler insan-dışı şeylere yansıtılarak değerlendirilirken, modern dönemde yeni ahlâk anlayışının insana ait kabul ettiği geometrik değerler insan-dışı şeylere yansıtılarak nesnel ölçütlerle hesaplanmaya başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, öznenin doğmasıyla ilkin insan nesneleşmiş ve kıstası nesnelleştirme olmuştur. Değerlerin toplumsal ve bireysel ifadesi ahlâk bu bağlamda nesnel varsayılan etik olarak yoluna devam etmiştir. Modern dönemde birey ve toplum arasındaki ahlâkî bağ etiğe uygun olduğu sürece önemli bulunmuştur. Böylece bireysel ahlâk kişinin kendisinden başlayan ve biten bir davranışa indirgenmiş ve günümüzde antropolojinin konusu olmuştur. Ön-teori ahlâkın nesnelleşmesiyle insan, biricik referans noktası aklıyla başbaşa kalmıştır. Modern öncesi dönemde meşru tahakküm hakkı referans noktaları, meşruiyet kaynağı olarak dile getirdiğimiz sistemlerdeyken, akıl bu yeni ahlâki yapının üzerine inşa edilen modern toplumsal düzende başlıca tahakküm aracı olmuştur. Önce insanın, ardından doğanın nesneleştirilmesi sürecinde doğa artık harmoninin değil kaosun merkezidir. Apaçık bir antropomorfizm olarak, insan biricik referans noktasıyla bu kaotik yapıyı yani doğayı evcilleştirebileceğini düşünür; doğal olarak siyasî bir canlı değildir, varlığını doğanın karşısında sürdürebilir. Yeni iktisadın kaynakların sınırlı olduğu iddiasını unutmadan, Jean-Jacques Rousseau (2009, s. 48) tarafından dile getirildiği gibi "yasamayı güçleştiren, kurulması gerekenden çok, yıkılması gereken şeydir ve bu konuda başarıya binde bir erişmenin nedeni, doğadaki sadelik ile toplum gereksinimlerinin bir arada bulma olanaksızlığıdır." Böylece doğanın karşısında olmasıyla modern siyasî düzene mensup insan ilkin kendini evcilleştirir.

Bu meyanda klasik ve modern köle anlayışlarını, nesneleştirme sürecini açıkça anlattığı için, ele alarak konuyu somutlaştırabiliriz. Klasik anlayışa göre köleliğin doğal durumdan kaynaklandığına daha önce değinmiştik. Antikitede polis doğal durumun sonucunda ortaya çıkıyordu ve bunun dışında kalanlar doğal kölelerdi, Orta Çağ'da da kozmopolis tasarımının dışında kalan ya da bu tasarımı tanımayanlar köleleştirilebilirdi. Modern dönemde ise köle doğal durumla özdeşleştirilmiş ve tarihte ilk kez mücadele edilmesi gerekli görülen siyasî bir vaka olarak değerlendirilmiştir. Köleliğin sınırları düzenin, daha formel ifadeyle medeniyetin sınırlarının bittiği yerde, doğal durumda başlıyor ve bu yüzden medeniyet için bir tehlike arz ettiği düşünülüyordu. Oysa klasik dönemde köle işlevselliğe sahip olduğu

sürece anlamlıydı, düzen karşısından bir tehdit olarak görülmesi düzenin kendisinden yani bir kurum olarak kölelik-medenilik zıtlığından değil, bizzat kölenin durumdan kaynaklanıyordu. Doğal durumun bir neticesi olarak değerlendiriliyordu; çünkü siyasî düzen bizzat doğal durumun bir parçasıydı. Modern dönemde ise özgürlüğün sınırları artık medeni insan olup olmamakla çizildi. Ancak bu yaklaşım erken modern dönemde hukukî pozitivizmin rasyonelleştirme araçlarına sahip değildi, noksanlığını eski araçlara başvurarak tamamlıyordu. Örneğin Latin Amerika'nın kolonileştirilme sürecinde, kilise yerlileri ruhsuz ilan edip hayvanlarla eş olduğuna dair fetva verirken, özünde kapitalizmin önünü açmıştır. Yerliler ise soluk benizlileri tanrının gazabı, şeytanın ordusu gibi sıfatlarla nitelendirmiştir (Galeano, 2015). Yerliler klasik bağlamdaki ahlâklarına göre "olmalı" üzerinden başlarına geleni anlamaya çalışırken, istilacılar "olan"ı meşru kılarak işlerini hızlandırmak için "olmalı"yı araçsallaştırıyorlardı. Çünkü barbarın karşısına medeninin konuşlandığı modern toplum tasavvurunda barbar doğanın bir parçası olarak kaosu temsil eder ve toplumsal düzene aykırıdır. Bu toplumda köle olmamaları yani özgür olabilmeleri için öncelikle evcilleştirilmeleri gerekir.

Doğuştan ve doğal olarak kabul edilen klasik dönem köleliliğinin özgürlükle çelişkisi modern döneme kıyasla meşru iken rasyonel değildir.[30] Meşruiyetini doğa durumuyla çatışmayan bir toplumsal düzene göre tesis ettiği için rasyonelleştirme paradigma dışıdır. Öte yandan rasyonelleştirmeyi içselleştirmiş modern insan, barbar diye nitelendirdiklerini kolonizasyon sürecindekine paralel bir anlayışla hayvanlarla eş tutmuş ve daha sonra Avrupa'nın metropollerinde kafeslerde sergilemekte mahsur görmemiştir; çünkü yeni ahlâk anlayışının getirdiği yeni toplumsal düzene göre insanî değerler, ki geometrik değerlerin yansıtılmasından ibarettir, yalnızca medeniyetin içinde anlam kazanıyordu. Yeni doğa anlayışı bunu gerektiriyordu. Bu bağlamı destekleyici olduğu ölçüde, örnekte de görüldüğü gibi, din muteber görülmüştür. Son olarak belirtmemiz gerekir ki, klasik ve modern dönemler arasında yer alan köleliğe dair bu farkın konumuz açısından önemi modern toplum düzeninin

[30] Kölelikten bahsedilince zihnimizde eski çağların canlanmasının bir nedeni de, modern insanlar olarak modern köleliği, kolonileştirme, medenileştirme, modernleştirme gibi kavramlarla rasyonelleştirebilmemizden ve bunu dışarıdan müdahale olmaksızın içselleştirebilmemizden kaynaklanmaktadır. Rasyonelleştirmenin içselleştirmesine başka bir örnek olarak yakın dönemde gerçekleşen Irak işgalinin meşrulaştırılmasını gösterebiliriz. Petrol paylaşımdan kaynaklanan işgalin gerekçesinin demokrasi olarak gösterilmesi, ahlâkî sorgulamayı yani modern dönem için bireysel sayılan bir davranışı dışarıda bırakabilirsek, oldukça rasyoneldir. (Asırlardır olumlu anlamlar yüklenmiş bir mekanizmayı tek taraflı yorumlamaktan kaçınmak için, verilen örneklerin olumsuz çağrışımlara sahip olması bilinçli bir tercihtir.)

yani medeniyetin, Hristiyanlıktan mülhem rasyonel evrenselliğin üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Rasyonel evrensellik iddiasının bulunduğu yerde artık yalnızca irtibatta bulunan, rakip görülen coğrafyalar değil, bütün evren önce insandışılaştırılır sonra evcilleştirilir (Fitzgerald, 2007, s. 111). Modernleşmeyle birlikte kölelik artık bir insanın mensup olduğu şehrin, devletin veya dinin karşısında yer alan bir unsur değil, insanlığın doğrudan düşmanıdır. Burada dikkat etmemiz gereken nüans, köleye nasıl davranıldığı değil, köleliğin nasıl konumlandırıldığıdır. Doğal köleliğin en önemli savunucularından Aristoteles'in dahi efendinin rızasıyla köleliğin kaldırılabileceğini savunmasını ya da Yunan ve Roma düşüncelerinde yer alan doğal köleliğin daha çok bir retorik olarak yorumlanması gibi durumları göz önünde bulundursak (de Ste. Croix, 2016, s. 525-526), modern dönemin kölelik mantığında yatan doğa-insan karşıtlığını üzerine kurulan evrenselliği daha net anlayabiliriz. Bu noktada kafa karıştırıcı bir nokta olarak doğal köleliğin 16. yüzyılda Hristiyan İspanya'nın Amerika'ya uygulaması gibi ilk bakışta dinî kaygılarla cereyan eden olayların olmasına rağmen rasyonelleştirme-meşrulaştırma ilişkisi içinde yer alan tarihi bir olay karşımızdayken klasik doğal hukuktan ayrı bir düzenin kurulmaya başladığını ve böylece doğa-insan karşıtlığının din üzerinden meşrulaştırıldığını unutmamalıyız. Savaşa katılan kişilerin motivasyonları, onların dinî açıdan ne kadar meşru kabul edildiği önemli değildir. Önemli olan, yeni ahlâkın, yeni toplum düzenin işleyişinin sürekliliğini sağlayan neden-sonuç ilişkisine işlerlik kazandıran mekanizmadır.

Unutmamamız gerekir ki, tarihte daha önce görülmemiş olaylar, toplum ya da tarih açısından ne kadar biricik addledilse de topluma dair hiçbir şey bıçakla kesilmiş gibi ortaya çıkmamıştır. Kölelik ne eski çağlara aittir ne de modern bir olgudur, doğayla kurulmuş ilişki biçimini yansıtmaktadır. Modern dönemde açık bir antropomorfizm örneği olan bu ilişki meşruiyetini, klasik dönemde insanın doğal olarak köle olabileceğiyle, modern dönemde ise rasyonelleştirme aracılığıyla sağlamıştır. Daha önce meşrulaştırmaya ihtiyaç duymayan klasik dönem mantığı, modern dönemde rasyonelleştirmeyi kölelik örneğinde gördüğümüz gibi evcilleştirme aracı olarak kullanmıştır. Artık evcil olan, daha genel bir ifadeyle yabancı olmayan, öznel değil nesneldir; "olmalı" üzerinden değerlendirilemez, "olan" içinde yer alır. Ayrıca kölelik her zaman evrensellik iddiası taşımıştı fakat modern evrensellik anlayışının bilge kozmostan kopuşu köleliği kurumsallaştırmış, böylece doğal köleyi yasal

köleye çevirmiştir. Bir anlamda, modern öncesinde köle özneyle eş konumda ve onu tanımlayan şahsi otoritenin düşmanıyken, modern dönemde köle kölelik kavramının altında nesneleştirilmiş ve insanlığın düşmanı olmuştur. Çünkü modern aklın arz ettiği otorite nesnelleşmiştir. Son aşamada köle, ne kadar vicdanî kıstaslarla değerlendirilse değerlendirilsin, kölelikten ayrı düşünülemez. Daha genel bir ifadeyle, daha önce doğal hukuk aracılığıyla meşru kılınan veya tartışılabilen bir ilişki artık kapitalizmin işleyişini sağlayan nesnelleştirme kriteriyle güvence altına alınmış oldu.

Klasik ve modern dönem arasında geçiş dönemi olarak tarif ettiğimiz erken modern dönemde doğal hukukunun çelişkisi ve dolayısıyla hükmünün kısa dönemli olmasının sebebi, referans olarak dini gösterebilirken seküler burjuva hayatını desteklediği ölçüde geçerliliğini koruyabilmeseydi. Burjuva dünya görüşü kendi araçlarına sahip olduğunda, fikri açıdan Kant'la tarihlendirebiliriz, doğal hukuka bir metot olarak ihtiyaç duymayacaktı. Ernst Bloch (1996, s. 66-75) tarafından açıklandığı gibi Kant ve takipçisi Fichte'nin doğal hukuk tasarımı doğasızdır. Bu noktada Kant'ın ahlâk anlayışı üzerinden doğal hukukun bir metot olarak düşünce tarihinin tozlu raflarına kaldırılmasını inceleyebiliriz. Kant, en başta iyiyi kendinde iyi olan şey olarak tanımlarken bir ahlâk metafiziği teklif eder. Ahlâkın kendi başına bir metafizik olması erken modern dönemin "henüz" zarfıyla vurguladığımız çelişkilerinin geride bırakıldığının başlı başına bir örneğidir. Kant (2013, s. 10-11) klasik dönem düşünürlerinden farklı olarak, bu mükemmel iyinin amacının mutluluk olmadığını öne sürer; çünkü aklın varlığı mutluluk için değildir; mutluluğa çeşitli duygularla da ulaşılabilir. Böylece aklı mutluluğun üstünde tutar. Ona göre ahlâklılık eğilimlerle ya da ilişkisellik neticesinde de ortaya çıkmaz, doğrudan kişinin kendisiyle alakalıdır. Bundan dolayı örneklerle anlatılması yerine ilkelerine dikkat çeker. Ona göre ahlâklılığın tikel şeylerle temsil edilmesi ahlâka zarar verir (Kant, 2013, s. 24). Klasiklerde ve erken modern dönem düşünürlerinde gördüğümüz, doğal hukukun bir nevi dinamosu diyebileceğimiz pratik akıl bu ahlâk metafiziğinde hükümsüzdür. Ona göre ahlâk *a priori*dir, tecrübeden ve deneyden bağımsızdır; korku, mutluluk, ahlâk duygusu gibi birçok şey ahlâklılığı temsil edemez. Modern insanın doğa ilişkisini temsil eden bakış açısıyla yasayı ele alır ve doğa durumunda yasaların zaten geçerli olduğunu ancak insanın aklıyla yasanın ilkelerini bulabileceğini, böylece bir iradeye sahip olabileceğini iddia eder (Kant, 2013, s. 25-

29). İradenin nesnel tatbikinin ancak buyruklarla olabileceğini iddia ederken, onları teknik, pragmatik ve ahlâkî olarak üçe ayırır. Teknik zanaata ilişkin, pragmatik refaha dair buyruklardır, bazı durumlarda kesinlik ifade etseler dahi son kertede kesinlik ifade etmezler bu yüzden ahlâkî kabul edilmezler (Kant, 2013, s. 33). Bu noktada buyrukların "olmalı" olarak nitelendirilmesi konumuz açısından önem arz etmektedir, Kant'ın nihai "olmalı"sı yani ahlâkî buyruk saf aklın bir parçasıdır. Diğer bir ifadeyle, insan hem eğitiminden hem de tarihî konumundan bağımsız bir şekilde ahlâkla ilişkilendirilmiştir. Bu tasarımda doğal hukukun yeri yoktur; çünkü doğal hukuk toplumsal praksis olarak "olmalı"nın sosyal bir nosyon olduğunu bir öncül olarak kabul eder. Kant ise aklı özerk ilan ederek doğal hukuk defterini kapatır.[31] Böylece meşruiyet rasyonelleştirmenin bir sorunu ve ürünü haline gelir, meşru şeyin ne olup olmadığında danışılabilecek yegane merci Kant tarafından ilan edildiği gibi akıldan başka bir şey değildir.

Doğal hukukun uygulanabilirliğinin son sayfalarına, erken modern döneme dönersek, asıl sorun "olmalı"yla anlam bulan toplumsal praksisin, insanın kendini nesneleştirme ve kendi dışındaki şeyleri değerlendirirken başvurduğu nesnelleştirme sürecinde nasıl sürdürülebileceğiydi. Bu süreçte doğa bilimleri tekniğin taşıyıcısı olmasıyla, ki eskiden zanaatkarların sahip olduğu bilgiyi akademik alana taşımasıyla oldukça modern bir olgudur, meşruiyetini sağlayabilmiştir. Ancak doğal olmadığı varsayılan, yine de bu referans noktalarından beslenen toplum bilgisi hayatiyetini tehdit eden meşruiyet krizindeydi. Modern dönem üzerinden tekrar açıklığa kavuşturmak gerekirse, nasıl ki Newton'un çekim kanunu doğa yasasının ilk ve kapsayıcı kanunuysa, Kant'ın ahlâk yasası da modern insan için vazgeçilmez bir tasarım iddiası taşıyordu ve kesinlikle doğanın karşısındaydı, yani modern "olmalı" doğanın karşısında yer alan insanın konumunu mutlak surette belirliyordu (Heimsoeth, 2012, s. 123). Bu ahlâka göre ortaya konulacak bir toplum ilkin tarihten soyutlanıyor ve doğrudan bir nesne haline geliyordu ancak erken modern dönemde toplumun bilgisi bu netlikte, daha doğrusu nesnellikte değildi. Metafiziğin dışarıda bırakıldığı, bilginin geometrik kesinlik ifade etmesinin şart koşulduğu bir ortamda, toplum tasavvuru, kaçınılmaz olarak kendini toplumdan ve metafizikten soyutlamış,

[31] "Kant'taki 'anlamı olmadan yürürlükte olma' olarak hukukun saf biçimi ilk defa modernlikte ortaya çıkıyor. Kant'ın 'hukukun basit biçimi' dediği şey aslında anlamının sıfır noktasına indirgenen; fakat bu haliyle yürürlükte olan hukuktur (Agamben, 2013, s. 68)." Hukuk evrenselliğini artık içeriğinden değil, bu yeni biçiminden kazanmaktadır. Meşruiyet krizinin göbeğinde yer alan modern doğal hukuk Kant'ın teklifiyle saf dışı bırakılmıştır.

maddeleşmeye başlamıştır, tıpkı hukukun pozitifleşmesi gibi, ancak henüz duygulardan, dolayısıyla ilişkisellikten bağımsız ve saf aklın yorumlarına açık değildi. Klasik ve modern arasındaki kırılma noktasındaki bu dönüşüm, sürecin sonunda kendini pratik yani hukukî pozitivizm ve teorik yani sosyal teori olarak iki farklı alandan ibaret bıraktı. Hukukî pozitivizmin öncülü rasyonelleştirme aracılığıyla, hukukun rasyonelleşmesi sürecinde duygusal, ideolojik, dinî ve siyasî ilkeler irrasyonel kabul edilip hukuk alanından dışlandı (Deflem, 2008, s. 45). Sosyal bilimler yani akademik taraf bu dışlananlar üzerinden "olmalı"yı, teoriyi; hukukî taraf "olan"ı pratiği sahiplendi. Toplumsal praksis olarak doğal hukuk artık konulardan herhangi bir konu oldu. Diğer taraftan, entelektüel ve idarî alanların toplum üzerinde belirleyici olduğu iddiası ortaya çıktı; çünkü topluma içkin meşruiyet ortadan kalkmış, hareket noktası rasyonelleştirme olan meşruiyet ortaya çıkmıştı. Aydın despot tipleri bu durumu net bir şekilde anlatır (Bauman, 2017, s. 42-46).

Erken modern dönemin ardından toplumun doğrudan müdahalelere açık bir nesne olarak kabul edilmesi doğal durum tartışmalarındaki antropomorfizmi ispatlar. Ön-teori ahlâkın yerinden edilerek yerine saf aklın geçtiği ve genel olarak modernleşme olarak tanımlanan bu süreçte, entelektüel ve idarî alanlar artık kendine yeter alanlar olarak ortaya çıkmıştır. Varlığı daha önce meşruiyet kaynağıyla eş tutulan bu alanlar artık modern aklın tasarımı modern devletin kendine yeter alanlarıdır. İlkin mutlak monarşinin hâkim olduğu ülkelerde görülür ve "tarihin sonunda" ulusun, devletin ve sermayenin bir bütün olmasını teklif eden ulus devletiyle temsil edilir. Bu dönüşümü kurumlarla somutlaştırmak gerekirse üniversiteye ve bürokrasiye bakabiliriz. İnsanın bağımsız bir nesne olarak değerlendirilebilmesi bu iki kurumun kendine yeter alan olarak temellerini atmıştır. Hukuk tanımımıza geri dönersek, ahlâkın kendi iç dinamikleriyle etiğe dönüşmesi yahut burjuva ahlâkının belirleyici olması hukukun diğer belirleyicisi iktisadı ön plana çıkarmıştır. Burjuva çıkarlarına meşruiyet kazandıran bu yeni mekanizma, sonuçta hukukî pozitivizme kaynaklık eder. Her biri pratikte karşılık bulduğu sürece varlığını sürdürebilen iki alandan, ahlâk iktisattan bir ön-teori olabilmesiyle ayrılıyor böylece kapsayıcı teori-pratik birlikteliğini sağlayan doğal hukuka temel teşkil ediyordu. Ancak ahlâk ön-teori vasfını çeşitli nedenlerden dolayı yitirdiğinde doğrudan sınıfsal bir içerik kazandı. Böylece doğal hukuk erken modern dönemden itibaren toplumsal praksis vasfını kaybetmeye başladı. Tekrar

belirtmekte fayda olacağı üzere, bu durum salt tekniğin başarısı değildir ancak son kertede tekniğin hükümranlığı ele geçirmiş olması onu önemli kılmıştır.

19. yüzyıl, Orta Çağ'ın son dönemlerinde başlayan, erken modern dönemde çeşitli meşrulaştırma araçlarıyla sürdürülen birçok dönüşümün neticelendiği, görünür olduğu, kendi rasyonelleştirme aracılığıyla kendi meşruiyetini sağlayabildiği bir çağdır. Bu çağda sermayeyi belirleyen burjuvazi eski davranış kalıplarından sıyrılmış va geleneksel ahlâkî sorumluluklarından vazgeçmiştir (Sombart, 2017, s. 176-214). Bir anlamda, Kant'la tarihlendirdiğimiz doğal hukukun metot olarak fikrî hükmü, modern ekonomik insanın doğmasının ardından toplumsal düzlemde de geçerliliğini yitirmiştir. Toplumsal praksis olarak kavramsallaştırdığımız adil toplum düzeninin sistematik karşılığı doğal hukuk, artık sosyal teori ve modern hukuk olarak ikiye ayrılmıştır. Buna karşılık, paradoksal olarak, son kertede önemli olan tekniğin başlıca tartışmalardan biri olduğu 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde klasik doğal hukuk hâlâ savunulabiliyordu. Bu paradoks bize tekniğin sosyal teorinin oluşumunda tek başına yeterli olmadığı gösterecektir; çünkü tekniğe sahip Avrupa'nın karşısında, teknikten mahrum kaldığı için varlık sorunu yaşayan bir devlette ahlâk konusu hâlâ klasik değerler üzerinden, ihya, ıslah gibi kısmi reform teklif eden, sonuçta ise geleneğe dönülmesini salık veren kavramlarla ele alınabiliyordu. Öte yandan, son bölümde detaylandırılacağı gibi, Osmanlı iktisadının karakteristiklerinden gelenekçilik ıslahat metoduyla yeni koşullara cevap veremiyor, "teamül-i kadim" artık bir bilinmezlik teşkil ederken köklü reformlara başvurulabiliyordu (Genç, 2013, s. 88). Bu noktada belirtmeliyiz ki, son bölümde, iktisat ve ahlâkın birbirini dönüştürmesinin organik koşullarla gerçekleştiği Avrupa'da sosyal teorinin ortaya çıkışını işleyebilir ve böylece tekniğin dönüştürdüğü bir toplumda sosyal teorinin ne anlama geldiğini rasyonelleştirme-meşrulaştırma mekanizması üzerinden okuyabilirdik fakat tekniğe kurtarıcı bir rol verilen Osmanlı'da klasik doğal hukukun bir metot olarak öne sürülebilmesi, bizi sosyal teorinin oluşumunda merkezi bir yer tutan "olmalı"nın önemine tekrar götürecektir. Bu meyanda, ön-teori ahlâkın tekniğin karşısında nasıl bir bağlamda işlendiğini ve Avrupa devletler sisteminde kabul edilmesine rağmen tamamen farklı bir adil toplum düzeni tasavvurunun nasıl savunulduğunu inceleyeceğiz. İç dinamiklerinden yoksun fakat merkezileşme çabalarıyla mutlak monarşi olmaya öykünen, öte yandan üçüncü Roma kimliği taşıyabilecek kadar klasik bir bağlama sahip bir imparatorluğun parçalanmaya

başladığı bir dönemde adil toplum düzenine dair mutabakatın sürdürülmeye çalışılmasını, tekniğin hükümranlığı neticesinde özerk olması beklenen bürokrasi ve entelektüel iki alanın temsilcileriyle, iki alanı da temsil eden aydın-bürokrat zihniyeti üzerinden anlamaya çalışırken, sosyal teorinin Osmanlı'da neden doğmadığı ya da ithal edilişindeki motivasyonun ne olduğu sorularına sosyal teorinin oluşumunda ön planda bulunan dönüşümlere yönelerek objektif cevaplar bulmaya çalışacağız. Ayrıca, son dönem Osmanlı düşüncesinde toplumsal praksisin bir ideal olarak sürdürülmeye çalışılması araştırmamız açısından idealize edilen bir durum değildir, aksine bu idealin korunmaya çalışıldığı şartlarda pozitivist toplum tasarımının ithal edilmesi mevcut durumun özgünlüğünü gösterecektir. Klasik bağlamda hayatiyetini koruyabileceği varsayılan teori-pratik birlikteliğinin, kendine yeter olmasıyla modernitenin ürünü sayılan fakat vakamıza dolaylı yollarla dahil olan, diğer bir ifadeyle iç dinamiklerle ortaya çıkmamış genellikle dış müdahaleler sonucunda alınmasında fayda görülen alanlarda nasıl sürdürülmeye çalışıldığı tartışılacaktır. Tanzimat sonrası Osmanlı hukuk yapısını iktisat merkezli tartıştıktan sonra, son dönem Osmanlı düşüncesini temsil eden kişi, eser ve kurumlar ele alınacaktır. Son bölümde hukukun ilkin iktisat üzerinden tartışılması, sosyal teorinin oluşum sürecinde, bu bölümde açıklandığı gibi, "olmalı"nın belirleyici olduğu iddiasının "olan"la tamamlanması anlamına gelecektir. Özetle, felsefenin, eğitimin, siyasetin ve ahlâkın nasıl dönüştüğü, yani adalet düşüncesini nasıl şekillendirdiği, adil toplum düzeni adına neler teklif ettiklerini, hem doğrudan hem de dolaylı olarak doğal hukuka hangi durumda ihtiyaç duyulduğunu cevaplamaya çalışırken, kendine yeter alan kavramı üzerinden hukuk ve akademi alanların dönüşümünü anlamaya çalışacağız. Böylece toplum tasavurunun kendine yeter alanda bir teori olarak ortaya çıkması olarak tanımladığımız sosyal teorinin oluşum sürecini, onu ithal etmek durumunda kalan bir toplumun tarihsel bağlamını göz önünde bulundurarak incelemiş olacağız. Bir anlamda bu bölümde açıkladığımız teorik dönüşümü son bölümde tarihle sınamış olacağız.

3. SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ

3.1. Hukuk-İktisat İlişkisine Vergi Reformları Üzerinden Bir Bakış

Modernleşmenin öncüllerinden rasyonel normlara Osmanlı'nın ne zaman ihtiyaç duyduğu ve uygulamaya başladığı tartışmalı olsa da, 19. yüzyılla birlikte klasik toplum anlayışının değiştiği ve sultanların geleneksel mutlakıyetçi yaklaşımla iktidarlarının meşruiyetini artık sağlayamadığı ve bundan dolayı topluma dönük programlarla birlikte, yani ilk kez otoriteleri için meşru bir varlık olarak halkı tanıyarak ve böylece sekülerleşme sürecinde dinin sağladığı imtiyazlı ve korunaklı konumdan kısmen feragat ederek, otoritelerini yeniden tesis etmeye çalıştıkları bilinen bir gerçektir (Kırlı, 2009, s. 30-36). Bu yeni durum, bir taraftan asırlar boyunca din üzerinden, ya da din aracılığıyla, tesis edilen egemenliğin bizzat sultan tarafından dolaylı olarak sorgulamaya açıldığı şeklinde yorumlanabilirken, diğer taraftan bir olgu olarak rasyonelleşmenin organik olarak gelişmediği bir ortamda, Avrupa'da gelişen toplumsal formasyonların uzağında fakat onun etkilerine doğrudan maruz kalan bir coğrafyada meşruiyet krizinin rasyonelleştirmenin araçlarıyla, bildiğimiz adıyla Tanzimat'la tarihlendirilen ve akabinde gerçekleştirilen reformlarla çözülmeye çalışılması anlamına gelir. Başka bir deyişle, Osmanlı rasyonelleştirme mekanizmasına sahip olmasa dahi rasyonelleşmenin teklif ettiği normları varlık nedenini koruyabilme adına başvurmuştur. Çağdaşı Avrupa'nın aksine Osmanlı'da başvurulan bu normlar rasyonelleşmenin getirdiği bir sonuç değil, erken modern dönem Batı Avrupa'sında olduğu gibi rasyonelleşmenin önünü açmakla görevliydi. Bunun yanında, yapısal farklılıkları haricinde Avrupa'ya kıyasla anokronik kalan bu durum, Osmanlı'nın modernleşme sürecindeki özgül ağırlığını artırmıştır. Örneğin, 17. ve 18. yüzyıllarda mevcut vergi sistemi üzerinden güçlenen grupların karşısında, devletin daha güçsüz aktörleri devreye sokmaya çalışması toplumsal kararlılığı yerinden etmiş ve böylece egemenliği tesis ettiği sürece geçerliliğini koruyacağı varsayılan hukukî yapının meşruiyetini sağlayan adaletin toplumsal kararlılığı koruyacağı iddiasını, devletin kendi hukukî yapısı üzerinden geçersiz kılınmıştır (İslamoğlu, 2004, s. 282-283). Sultanın otoritesini tesis eden çeşitli araçlar, yeniden

geçerlilik kazanmak ve sonuçta sultanın egemenliğini fiilen tesis edebilmek için hukukî değişikliklerle toplumsal yapıyı da değiştirmiştir. Bu bakımdan genellikle tepeden inmeci bir şekilde anlaşılan Osmanlı modernleşmesi, toplumsal düzlemi kendi çıkarları adına şekillendirmeyi, geçmiş dönemlerde görülmemiş bir kararlılıkla göze almasıyla modern bir olgudur. Bundan dolayı, Avrupa'da erken modern dönemden itibaren hukukî normları tayin eden ve çıkarlarını rasyonelleşmenin sonucu pozitivist hukuk içinde koruyabilen burjuvazinin özgürlük alanının karşılığını Osmanlı modernleşmesi içinde aramak, gelişmekte olan emek ve özel mülkiyet gibi kavramların varlığına rağmen, merkezileşmeye yönelik adımlar atıldıkça zorlaşmaktadır.

Merkezileşme çabalarına paralel bir şekilde egemenliğin yeniden tanımlanması ve uygulamalarla kabul ettirilmeye çalışılması olarak okuyabileceğimiz ıslahat hareketlerini göz önünde bulundurarak, Osmanlı hukuk yapısının kaçınılmaz bir şekilde toplumsal yapıyı değiştirmeye başladığını ifade edebiliriz. Hukukî yapı, kendine özgü metotlarla değişirken, birçok alanda doğrudan ilişki halinde olunan Avrupa'dan da oldukça etkilenmiştir. Netice itibariyle pragmatist kaygılarla hayata geçirilmeye çalışılan ancak metotlarıyla özgül ağırlığı bulunan bu modernleşme yalnızca hukukî yönüyle dahi oldukça kompleks bir yapı arz etmektedir. Bu noktada asırlar boyunca başvurulan adalet dairesi şemsiyesi altında örfi ve şeri kanunların birlikteliğini sağlayan klasik adalet anlayışının, modern adalet kavramıyla yeniden tesisini (Berkes, 2015, s. 220), zorlayıcı nedenleriyle ortaya çıkaran iktisadî dönüşümü incelememiz gerekmektedir. "Olmalı"nın sınırlarını belirlemeye başlayan ve hukukun geleneksel yapısını yerinden çıkarıp rasyonelleştirmeye zorlayan iktisadî koşulları anlamamız, geleneksel otoritenin nasıl modernleşmeye ihtiyaç duyduğunu ve toplum düşüncesinin yeni zeminini altyapı-üstyapı paradigmasının olgusal gerçekliği içinde ortaya koyacaktır. Böylece Osmanlı modernleşmesini adalet, ahlâk düşünceleri gibi, olgusal boyutta dönemi itibariyle geçerliliğini yitiren ya da yitirmeye başlayan değerler üzerinden değil, bizzat değişimin tetikleyicisi "olan"la anlama imkânı bulabiliriz.

Savaşlarda yaşanan kayıpların ve Avrupa'da gerçekleşen endüstriyel gelişmelerin ardından ihtiyaç duyulan, başta vergilerden elde edilen gelirler üzerine çalışmalarla şekillenen merkezileşme çabasının öncelikli hedefi mali kaynakların artırılmasıydı (Pamuk, 2007, s. 198-199). Devletin içte ve dışta yaşadığı sarsıntılar, örneğin altı yıl

gibi kısa bir diliminde Mısır'da meydana gelen Napolyon işgali, ki modern Orta Doğu tarihinin başlangıcı olarak görülür (Lewis, 2010, s. 158), ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın egemenlik iddiası (Quataert, 2005, s. 55), Osmanlı'yı birçok alandaki başarısızlığının merkezî bir devlet yapısıyla telafi edilebileceğine ikna etmişti. Bu doğrultuda vergilerin toplanmasında yaşanan kayıpların azaltılması, mevcut vergilerin artırılırken yeni vergilerin konulması Osmanlı'nın merkezileşme çabasının öncelikli amacının genel olarak iktisadî yapıyı düzeltmek olduğunu ortaya koyar. İktisadî yapının reforma tabi tutulması ise iktisadî ilişkiler dahilinde anlam bulan toplumsal yapının bir formasyon sürecine girmesi anlamına gelecektir. Örneğin, Osmanlı iktisadî dünya görüşünü kapitalist dünyadan ayıran yapısal farklılıklardan iaşeciliğin (provizyonizm), günümüz için özerk olarak tanımlayabileceğimiz bölgesel birim *kaza*nın üretim-tüketim dengesi üzerinden işlevsellik kazanması (Genç, 2013, s. 84-90), modern ekonominin kârı maksimize etme motivasyonuyla örtüşmemekte ve kapitalizmin şartları altında anlamını yitiren iç-gümrük, ihracat-ithalat vergi oranları gibi iaşecilikle temellendirilmiş yapısal unsurlarından dolayı hem bölgesel birimlerde hem de o bölgelerin bir aradalığını tesis eden devlet organizasyonun içinde mevcut toplumsal yapının iktisadî olarak devamlılığıyla ters düşmektedir. Dikkatlerden kaçmaması gereken nokta, iaşeciliğin devlet tarafından desteklenen bir metot olmasıdır; tepeden inme bir dünya görüşüne karışılık geldiğinden dolayı görece özerkliğiyle Avrupa'da mevcut normları tayin edebilen sınıfların ortaya çıkması bu yaklaşımın hâkim olduğu iktisadî koşullarda, 19. yüzyıl başında siyasî bakımdan imtiyaz kazanan âyan gibi dönemsel kırılmalara gereğinden fazla anlam yüklemezsek,[32] yapısal olarak mümkün değildi. Toplumsal yapıyı etkileyen bu iktisadî yaklaşım, 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren imzalanan anlaşmalar neticesinde devletin birçok yerini de facto serbest ticaret bölgesi haline getirmiş ve yalnızca yabancı tüccarlar aracılığıyla değil, gayrimüslimlerin yabancı ülke temsilcilikleri aracılığıyla imtiyaz kazanmasına ve böylece kapitalist sisteme entegre olunurken devletin merkezileşme çabasının öncelikli hedeflerinden klasik vergi veren ve alandan ibaret gördüğü toplumsal yapının tesisine aykırı olarak, daha geniş ticaret hacmine sahip yeni bir tüccar sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuştur

[32] Başta burjuvazi olmak üzere birçok sınıfla ortaklık aranın grupların başında gelen şehirli âyanı yalnızca adları açısından incelediğimizde dahi bir ya da iki nesil önce mensubiyetlerinin ulemâya dayandığını, yani doğrudan bürokrasinin bir parçası oldukları görülür (İnalcık, 2016, s. 81). Ayrıca, âyanın üretim biçimleri ve ilişkileri bağlamında bir yenilik sunmaması, köylülere egemen olma gibi bir iddiaya sahip olmamaları ve sonuç itibariyle merkeze bağımlı oldukları gibi olgular onun sınıfsal bir oluşum olarak nitelendirilmesini engeller (Keyder, 2014, s. 27).

(Owen, 2009, s. 91-99; Keyder, 2014, s. 43-46). Bir diğer örnekte daha görebileceğimiz gibi, 19. yüzyıla dek iaşeyi sağladığı için devlet tarafından hem siyasî hem de iktisadî olarak korunan, ilk bakışta görece özerkliğe sahip olması umulan loncaların, ilkin Yeniçeri Ocağının lağvedilmesiyle, ardından ithal mallarla iaşenin sürdürülmesi neticesinde yerlerinden edilmesi karşısında herhangi bir önlem alınmamıştır (Quataert, 2015, s. 731, 736; Pamuk, 2007, s. 202). Bir anlamda topyekun rasyonelleşme mekanizmasının yokluğu, ilkin rasyonel görülen hamlelerden, ki beklenmedik bir sonuç olarak kapitalizmin önünü açması bunun bir göstergesidir, beklenen verimliliğin alınamamasının nedenidir.

Modernleşmeyle, iktisadî olarak ise kapitalistleşmeyle şekillenen yeni dünyanın verimlilik olgusunun önündeki başlıca engellerden iaşeci mantığı göz önünde bulundurduğumuzda, teleolojik kapitalist bir perspektif tarafından, kabaca, şirketleşmenin, üretim fazlası (artık mal) üzerinden yatırımlar yapmanın, bankacılığın ve nesiller arasında kesintiye uğramayacak tüzel kişiliklerin, kısaca kapitalizmin dışarıdan değil yerleşik dinamiklerle harekete geçmesinin klasik hukuk anlayışıyla mümkün olmadığı söylenebilir (Genç, 2013, s. 56; Kuran, 2012, s. 155-180). Bu durum, günümüzden baktığımızda o dönemde geçerli hukukun kapitalizmin önünde bir engel teşkil ettiğini gösterirken, ki kapitalizm ve özerk bir alan hüviyetiyle bürokrasiyle hukukun ortaya çıkması yani rasyonelleşmesi birbirini inşa eden paralel süreç olmasından dolayı anakronik bir yorumdur, Osmanlı'nın tarım toplumu olduğunu ve hukukî yapısının sanayi toplumunun gerekliliklerini karşılamadığını hatırlatır. Osmanlı'nın teamül olarak kaynaklarını zirai üretimden vergiler aracılığıyla, üreticiyle özgün bir ortaklık kurarak oluşturması devletin rolünü gelir vergisi mantığından daha fazlasına, âdeta mal sahibi, tek büyük ortakçı pozisyonuna çekmektedir. Böylece devletin hukukî dayanağı ve dolayısıyla otoritesi tarım toplumunun sürekliliğine ve iktisadî yapısı da oradan kazandığı vergilere bağlıdır.

Öncelikle, Osmanlı'nın kökeni antikiteye kadar uzanan toprak düzenlemesini Bizans'tan tevarüs ettiğini ve bu tanzime göre bütün toprakların saraya ait kabul edildiğini, üretim fazlasının kontrolünün tamamen yönetici sınıfa ait olduğunu, vergi mükellefliğiyle toprak sahibi olmanın eş koşulduğunu, köylülerin Avrupa'daki gibi serflik yapısı içinde değerlendirilmeyip, görece özerk olduklarını ve böylece devletin feodal yapıya sahip olmadığını belirtebilir ve merkezî otoritenin, mutlak iktisadî

güce artık mala el koyarak sahip olurken köylülerin ve dolayısıyla vergiye aracılık ederek büyüyen grupların güçlenmesini engellediğini söyleyebiliriz (Keyder, 2014, s. 17-22). Öte yandan tarımsal üretimin, Avrupa'da ortaya çıkan ve savaş, ticaret, diplomasi gibi araçlarla doğrudan etkileyen gelişmeler karşısında yetersiz kalması ve bu aşamada vergilerden başka etkili bir çözüm bulunamamış olması bizi hukuk-iktisat birlikteliğini taşıyan ve pratikte doğrudan uygulanmasıyla anlam kazanan vergiler konusunu götürecektir. İktisadın toplumsal praksis bağlamında pratiği temsil ettiğinden daha önce açıklamıştık, reformlar arasında en çok karşılık bulan ve yüz yıl gibi bir sürede on beş kata yakın artan vergiler (Özbek, 2015, s. 23), bu bağlamda hem somut veriler sunmasıyla hem de doğrudan hukukî bir belge olmasıyla yeni toplumsal formasyonu temellendirmemiz aşamasında kritik bir role sahip olacaktır. Bunun yanında, kapitalist toplum formasyonunun Osmanlı'nın devlet kontrollü ve de etkileşim halinde ve bir o kadar da kendine özgü toplumsal formasyonuyla çatışmasının en önemli sonuçlarından, Tanzimat'la tarihlendirilen merkezileşme çabasının toplumla en çok temas ettiği nokta olarak vergiler, ki askerlikle birlikte aşar vergisi Osmanlı'nın demografik çoğunluğunu temsil eden köylülerle en çok etkileşimde bulunduğu alandır (Özbek, 2015, s. 98), bürokrasinin daha çok devlet merkezli idarî unsurlarına göre araştırmamızın amacı doğrultusunda yararlı olacaktır.

Hem üslup hem de şeriata bağlılığı vurgusuyla, biçimsel olarak klasik bir metin olan Gülhâne Hâtt-i Hümâyûnu'nun (Tanzimat Fermanı) memleketi kalkındırma ve halkı refaha kavuşturma iddiası, merkezileşme hedefine uygun bir şekilde müslim-gayrimüslim ayrımının altını çizmeyerek öncelikle isyanları engellemeyi ve malî açıdan devleti düzeltmeyi hedeflediği için doğrudan pratikte karşılık bulmayı amaçlamış pragmatist bir girişimdir (İnalcık, 2016, s. 141-142, 144). Eski vergi sisteminin kaldırılması neticesinde Müslüman halkın imtiyazını yitirdiğini düşünmesi ve Balkanlardaki isyanlara dolaylı olarak neden olması ve bunlar gibi beklenmedik birçok sonuç doğurması (Kırlı, 2009, s. 67-73; Engelhardt, 2017, s. 52; İnalcık, 2016, s. 163-172), pratikte nasıl karşılık bulduğu konusunu tartışmalı kılsa da, sonuç itibariyle Tanzimat başta Türkiye ve yakın coğrafya tarihi olmak üzere modernleşme anlatılarında bir dönüm noktası olarak yer alır. Buna karşın, Tanzimat'ın tarım toplumu üzerine kurulmuş bir imparatorluk yapısından modern devlete ve onun ihtiyaç duyduğu kapitalist üretim şartlarına geçişini temsil etmesinin, Osmanlı'da erken modern dönemden itibaren başvurulan yolların bir

inkârı anlamına gelmediğini belirtmemiz gerekir. Orta Doğu ve Türk modernleşmelerinin önemli bir parçası kabul edilen Osmanlı modernleşmesinin kendine özgü bir yolu olduğunu, yani mutlak edilgen bir konumda bulunmadığını, hatta üç yüzyıl boyunca yönetim metotlarının yeniden yorumlandığı bir süreçte temel motivasyonunun devletin otoritesini pekiştirmek olduğunu unutmamalıyız. Aksi takdirde, bütün gelişmeleri tarihsel yakınlığından dolayı modern devletin doğmasına neden olan girişimler olarak okuma hatasına düşebiliriz. Örneğin merkezileşme olarak özetlediğimiz durum, bir yandan Avrupa'da meydana gelen dönüşümleri takip ederken, diğer yandan erken modern dönemden itibaren pratikte karşılık bulmuş ve genellikle hatalı bir okumayla anlaşılmaya çalışılmış adem-i merkeziyetçi yapının ortaya çıkmasının nedeni de facto özel mülkiyetin ürettiği sorunlara, vergi sistemini değiştirerek de jure bir cevap verme gayesi taşır (Abou-El-Haj, 1991, s. 62-65). Bu bağlamda reformlarla, hem iç dinamiklerde meydana gelen sorunlara hem de dışarıdan gelen zorlayıcı etkenlere karşı etkili olmayı hedeflendiği söylenebilir. Ancak bu noktada iç ve dış etkenleri birbirinden ayrı görmemiz de başka bir yanlış yorumlamanın önünü açabilir. Örneğin, ilk bakışta salt bir dış etken olarak yorumlanan savaşların neticesinde nüfusun azalması, verimli toprakların kaybedilmesi, göçmen sorununun ortaya çıkması, eski döneme göre daha etkili olarak görülen serbest ticaret yaygınlaşırken beklenmedik bir şekilde hammadde sorununa neden olması, düzenli asker sayısındaki artışın ekonomik kalkınmanın önünde engel olması ve benzeri problemler ne sadece bir dış unsura ne de tek taraflı güvenlik sorununa bağlanabilir (Quataert, 2015, s. 737-740).

Örneklerle kısaca açıklamaya çalıştığımızdan daha karmaşık boyutlara sahip olan son dönem Osmanlı toplum yapısını etkileyen unsurları incelerken modernleşme, kapitalistleşme, rasyonelleşme, medenileşme, sekülerleşme ve merkezileşme gibi birçok farklı dönüşümü barındıran bir formasyonu anlamaya çalıştığımızı ve bundan dolayı dönemin karakteristiklerinin hem taşıyıcısı hem de belirleyicisi olmasıyla Tanzimat'ı, litaratürde kabul edildiği gibi, bir mihenk noktası olarak kabul ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Diğer bir ifadeyle, Tanzimat ne zamanın kristalleştiği bir dönemi ne de belli bir hedefe kilitlenmiş bir gelişim sürecini ifade eder. Tanzimat kendine özgü koşullar altında doğarken, bu koşullar da etkileşimler sonucunda işlevsellik kazanmıştır. Bu noktada, iç ve dış etkenlerin yanında iktisadî, hukukî, siyasî ve toplumsal veçhelerinin olduğunu ve bunların büyük bir kısmının yüz elli

yılı aşan yorumlarla ortaya koyulduğunu göz önünde bulundurmamız, dolayısıyla yürürlüğe girdiği dönem itibariyle içeriğinin ne olduğu, nasıl uygulandığı sorusunu cevaplamamız gerekir, ki bu da yeni bir vergi rejimden başka bir şey değildir (Kırlı, 2009, s. 68). Kısacası, son dönem Osmanlı düşüncesinin dönüşümünü belirleyen koşulları anlamayı hedeflerken yeni vergi sistemini inceleyecek olmamızın, yukarıda açıkladığımız gibi toplumun devletle doğrudan irtibatta olmasından kaynaklanan pragmatist bir tarafı olduğu gibi, metodolojik bir kaygısı da vardır.

Klasik dünya görüşünü temsil eden Osmanlı millet sistemi, çeşitli etnik, dinî ve meslekî grupların kendi içinde değerlendirildiği ve lonca, aşiret, Yeniçeri, ulema gibi ara sınıfların kendi alanlarında otorite oldukları, günümüzden bir bakışla çoğulçu ya da federalist bir yapı arz etmekteydi. Bütün bu farklılıklar sultanın kapsayıcı otoritesi altında birleşirken, her biri kendine ait imtiyazlara ve dolayısıyla dezavantajlara sahipti. Vergi vermekle mükellef reaya, mensup olduğu cemaate göre tasnif edilmekte ve bu bağlamda kıyafet gibi gündelik hayatlarındaki en kişisel alanlardan askerlik gibi makro konulara dek konumlandırılmaktaydı. 19. yüzyılla, bu klasik emperyal yapı yerini modern devletin bürokratik gerekliliklerine, egemenin halka karşı hukukî olarak sorumluluk üstlenmesine bırakmaktaydı. Ayrıca, bu değişimi Fransız İhtilali'yle somutlaşan idealler etkilemiş olsa da, düşüncelerin doğrudan takip edilip uygulandığı idealist derinlik bulunmamaktadır (Toprak, 2007, s. 29). Örneğin, eşitlikçi bir ideoloji olarak yorumlanan, Müslüman üstünlüğünü vurgulayan vergilendirme sisteminden vazgeçilmesinin nedeni yabancı devletlerin gayrimüslimler üzerindeki koruma hakkını ve müdahalesini engellemekti (Quataert, 2005, s. 65-66). Tepeden inme reformlarla hedeflenen, devletin çeşitli alanlarda yıpranan otoritesini yeniden tesis etmek, doğrudan pratik bir sonuç elde edebilmekti. Aristoteles'ten hatırladığımız bedene benzetilen devlet anlayışı, bürokratik alanın kısmen özerkleşmesiyle, mutlak monarşilerinden alışık olduğumuz merkezi devlet yapısı karşısında geçerliliğini kaybetmekteydi. Öte yandan bu girişimlerin 19. yüzyılla sınırlı olduğu da söyleyemeyiz; reform düzeyine varan bu girişimler daha önceki yüzyıllarda denenmiş fakat devamlılığı sağlanamamış uygulamaları takip eden ve radikal bir şekilde ortaya çıkan bir son görünümdü. Bu bağlamda, 16. yüzyılın ortalarından itibaren klasik vergi sisteminin başat unsuru tımarın devletin çeşitli nedenlerden dolayı artan harcamaları karşısında gelir-gider dengesini sağlayamadığını, bundan dolayı olağanüstü durumlarda alınması beklenen vergilerin

olağanlaştırıldığını ve mültezimler aracılığıyla toprağın kiralanmasının yaygınlaştırılıp, sonunda "kaydıhayat" olarak malikâne düzeniyle devletin bir nevi iç borçlanmaya başladığını belirtebiliriz (Pamuk, 2007, s. 147-149). Tımar sisteminin dolaylılığı karşısında hazineye doğrudan katkıda bulunması beklenen bu vergi türleri, beklenmedik bir sonuç olarak, ara sınıfların gelişmesi ve böylece devletin adem-i merkeziyetçi bir yapıya evrilmesine neden olmuştur. Farklı dönemlerde ve bölgelerde denenen ve kısmen başarıya ulaşan ancak devletin yapısal bütünlüğünü tam anlamıyla sağlayamayan bu farklı vergi sistemlerinden dolayı, 19. yüzyıla geldiğimizde birçok sistemin farklı bölgelerde uygulandığını ve bazı bölgelerde işlerlik kazandığını fakat son kertede farklı bölgelerin idare edilme şekliyle âdeta farklı yönetim biçimlerine tabi olduğu görülür. Modernleşmenin tetiklediği milliyetçilik gibi toplumsal hareketleri göz önünde bulundurduğumuzda, Osmanlı'nın varlığını klasik dönemden itibaren geliştirdiği metotlarda koruması imkânsızdı. Başka bir deyişle, Tanzimat'la yeniden organize edilmeye çalışılan toplumsal düzlemin belirleyicisi yeni iktisadî koşullar, teorik bir arka plana sahip olmasa dahi, toplum-devlet/hukuk ilişkisini taşıyan vergiler üzerinden başta tarım toplumuna ait uygulamalar neticesinde işlevsellik kazanmış, statünün ön plana çıktığı konular olmak üzere üstyapıyı tayin etmekteydi.

Tanzimat'la birlikte, vergi sisteminde iki köklü değişim gerçekleştirilmiştir. İlki, daha önceden "tekalif-i örfiye" (örfi vergiler) adı altında toplanan ve birçok farklı mekanizmanın işlediği vergi sistemlerinin "vergi-i mahsusa" başlığı altında toplanması, ikincisi ise, iltizam sisteminde mültezimlerin ve onlara bağlı olarak güç ve imtiyaz kazanan grupların hem siyasî olarak önüne geçmek hem de aracıların varlığından dolayı düşen gelirleri artırmak için ortaya çıkan muhassıllık kurumudur; bu bakımdan Tanzimat'la gündeme gelen vergi rejiminin kaygıları arasında, toplumun beklentisinin aksine, vergi adaleti konusu görülmez (Özbek, 2015, s. 40; Kırlı, 2009, s. 101). Ayrıca, daha fazla gelir sağlaması için standarlaştırılarak sürdürülen gayrimüslimlerden alınan cizye ve hayvan başına toplanan ağnam vergileri hariç, şeriat namına uygulanan klasik dönem vergilerinin Tanzimat'la birlikte yasal olarak kaldırıldığını belirtebiliriz (Shaw, 1975, s. 422-423). Hayatını zirai üretimle idame ettiren tarım toplumu 19. yüzyılda da demografik olarak baskın konumda, dolayısıyla devletin en önemli gelir kaynağıydı. Bu meyanda, impratorluğun son döneminde büyük ölçekli toprak sahiplerinin ortaya çıktığını fakat

toprak üzerinde çalışanlarla hâlâ kiralama üzerinden kurulan bir ortaklıkla işletmeyi sürdürdüğünü, yani ücretli emek kavramının henüz görülmediğini, pazar için üretimin ihracatla yaygınlaşmasına rağmen klasik üretim tarzının korunduğunu da belirtmemiz gerekir (Shaw, 1975, s. 428; Pamuk, 2007, s. 213, 216). Diğer bir ifadeyle, toplumun çoğunluğunu oluşturan köylü sınıfı kapitalist işletme mantığından uzaktaydı ve büyük işletmelerin eski dönemlere nispeten artan varlığına rağmen köylülerden toplanan, skalası onda birle üçte bir arasında değişen aşarın nasıl toplanacağı sorusu Tanzimat'ın da cevaplamaya çalıştığı önemli bir konuydu. Bu soru yeni bir durum olmamakla beraber, Tanzimat'ın reformist ruhuna uygun bir şekilde maliyenin merkezileşme politikasının önemli bir parçası oldu (İnalcık, 1964, s. 627). Bir anlamda, idarî değişiklikler altyapı sorununa yönelmiş ve özelde vergilerin daha verimli nasıl toplanabileceğini cevaplamaya çalışmıştır.

Osmanlı tarihinde verginin nasıl tahsil edileceğine dair, uygulamadaki dönemsel ve bölgesel adlandırmaları ve vergi sistemine dahil edilmeyen yarı-özerk bölgeleri dışarıda bırakırsak, iki genel cevap verilmiştir. İlki merkezden atanan memurlar aracılığıyla "emanet" olarak tarif edilen usul, diğeri 16. yüzyılın başlarından itibaren yaygınlaşan, devletin ihaleye çıkarak ve böylece daha vergi toplanmadan gelir elde edebildiği "iltizam" sistemi. İltizamın devleti bürokratik masraftan kurtarması, toplumun her kesiminden insanın açık artırma tipi ihaleye katılmasıyla oluşan rekakabet ortamında gelirlerini artırabilmesi ve daha önemlisi dönemsel dalgalanmalara karşı bütçeyi dengede tutabilmesi gibi avantajlarının yanında, zamanla askerî sınıftan kişilerin de ihaleleri kazanması ve aracıların artmasıyla bir tür rant sistemine evrilmiş ve de devleti mali açıdan rahatlatması beklenen sistem bu haliyle kendi iç çelişkilerini üretmiştir (Genç, 2000, s. 154-156). İltizamın 17. yüzyıl sonundan 19. yüzyılın ortalarına kadar yaygınlaşan yeni şekli malikâne sistemi ise daha önce belli sürelerle verilen mukataanın (vergi birimi) ömür boyu (kaydıhayat) verilmesiydi, ki bu yöntem daha önce mültezimlerin ihaleye ya da anlaşmaya giderek sürelerini uzatılmasının, bir nevi fiilen geçerli durumun yasallaştırılmış halidir. Daha önce vadesi ihalede belirlenen süreyle kısıtlı ve faizsiz peşin ödemeye tabi tutulan mültezimler, malikâne sisteminde sınırsız vadede, bir tür faizle hem kendi yatırımını hem de böylece devletin topladığı vergiyi artırmakla mükellefdi, ancak yatırımlar üzerinden kapitalist bir zihniyet ortaya çıkmadı, aksine bu sisteme eklenen yeni vergilerle ve malikâne sahiplerinin tahsil işini ikinci ve üçüncü kişilere devretmesiyle

bir rant sistemi ortaya çıktı ve böylece sistem halkın hazinenin ve dolayısıyla halkın omuzlarına daha ağır bir yük bindirdi (Genç, 2000, s. 156-157). Devlet, İstanbul'da ikâmet eden malikâne sahiplerinin ve yerelde malikâne sahibine aracılık ederek güçlenen âyan ve eşrafın ortaya çıkardığı bu rantiyenin üstesinden gelmek için, 18. yüzyılın sonundan itibaren, Nizâm-ı Cedîd hareketiyle kurulan îrâd-ı cedîd hazinesiyle sistemleşerek, çok kâr getiren mukataaları kontrol altına almaya, malikâne sahibinin ölümünden sonra ihaleye çıkmayıp vali, sancak beyi gibi yerel yöneticileri başına getirerek malikâne sisteminin yarattığı olumsuz etkilerden kurtulmaya çalışmıştır (Genç, 2000, s. 157). Tanzimat'la birlikte, iltizamdan kaynaklanan, ilk bakışta adaletsizlik olarak yorumlanan, temelde devletin malî gücünü yıpratan sistemi ortadan kaldırabilmek için bir tür emanet sistemine benzeyen muhassıllık kurumu teklif edildi. Bu yeni girişim yalnızca merkezî bir vergi sistemi değil, devleti yerelde temsil eden meslek gruplarını da doğrudan merkeze bağlamayı, böylece ara sınıfların kazanımlarının önüne geçmeyi hedefliyordu. Örneğin kadılar şeyhülislâmla bağlılıklarını sürdürürken Tanzimat'la ayrıca merkeze bağlı maaşlı bir memur olarak yeniden tanımlanmış ve çeşitli adli işlerden elde ettikleri gelirler (resimler) muhassıllık aracılığıyla merkeze devredilmiştir (İnalcık, 1964, s. 626). Bu bakımdan misyonu itibariyle muhassılığı bir vergi dairesi olarak göremeyiz, aksine devleti asırlar boyunca yerelde temsil eden ve bir noktadan sonra devletin merkezî, ya da merkezileşmeye çalışan, yapısıyla bağdaşmayan sınıfların üstesinden gelmeye çalışan kompleks bir kurumdur. Bunun yanında, muhassıllığın iltizam sisteminin kaldırılması amacıyla ortaya çıktığı iddiası olgusal olarak doğru olsa dahi, onun iltizamın zıt konumuna yerleştirilmesi yorumu hatalıdır; çünkü iltizam sisteminde kaybolan devlet gelirini azaltmayı hedefleyen muhassılların sayısına bakıldığında, yeni sistemin yalnızca büyük mültezimleri yerinden etmeyi hedeflediği söylenebilir (Özbek, 2015, s. 47-48). Bir genellemeyle, muhassıllık, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla dek malikâne sistemine evrilen iltizam sisteminin, 19. yüzyılda emanet usulüyle telif edilerek devamlılık arz etmesi olarak tanımlanabilir. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise, tımar sisteminin bozulmasıyla dönemsel olarak memurlara veya mültezimlere devredilen ve çeşitli adaletsizliklere neden olan gelir kalemleri merkezî idareye bağlanmaya ve hazine gelirleri artırılırken yolsuzlukların önüne geçilmeye çalışılmıştır (İnalcık, 1964, s. 629).

Bir vergi rejimi olarak Tanzimat, eski yöntemlerin pragmatist bir şekilde yeniden değerlendirilmesiyle vücut bulduğu gibi, uygulama esnasında da baş döndürücü bir hızla eski yöntemleri dönemsel ihtiyaçlar doğrultusunda güncellemiş ve böylece tarihsel bir kırılmadan çok, uzun bir süreç içindeki dönüşümün yoğunlaşması olduğunu tekrar göstermiştir. Uygulama aşamasında başvurulan yöntemleri Nadir Özbek (2015) tarafından kaleme alınan, hem birincil kaynaklara dayanan hem de literatürü eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiren eser üzerinden özetlemek gerekirse, ilk üç yılda doğrudan uygulanmaya muhasıllık sisteminden, özellikle taşraya dair istatistikî verilerin eksikliğinden dolayı yeterince verim alınamayınca tekrar ihale düzenine dönülerek vazgeçilmiş, Tanzimat öncesi dönemden farklı olarak ihaleyle belirlenen meblağ artık maktu (verili) kabul edilmiş ve mültezimlerin kendi aralarında anlaşarak hazineyi zarara uğratmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştı. Diğer taraftan bazı bölgelerde emanet yöntemine de devam ediliyordu (Özbek, 2015, s. 49). 1843'ten sonra vergi toplama sınırı eyalet düzeyinden kazaya çekilerek mültezimlerin güçlenmesi ve onlardan doğması muhtemel aksaklıkların önüne geçilmeye çalışılsa da, Tanzimat öncesi dönemdeki gibi mültezimlerin halk üzerindeki baskısı tekrar artmıştı. Ayrıca aşara talip çıkmayınca emanet yöntemi yine gündeme geliyor ve tatbik ediliyordu. Radikal bir karar olarak 1850'de vergi mültezim yerine doğrudan köylüye devredildi ve geçmiş yılların üretimi esas alınarak yine maktu olarak belirlendi; daha önce büyük mültezimlerin yerine atanan muhasıllarla başarılı olamayan sistem, doğrudan köylüye mültezim rolü yükleyerek güncellenmiş oldu (Özbek, 2015, s. 50-53). Ayrıca bu girişimden sekiz yıl sonra özel mülkiyeti düzenleyen Arazi Kanunnâmesi'nin yürürlüğe girdiğini, yani devletin toprak üzerindeki düşüncelerinin modernleşmeye başladığını, bu hukukî girişimin Osmanlı'nın toprak düzenlemelerini ilk kez tek bir başlık altında toplamasıyla ilk bakışta tam modern bir girişim olarak yorumlanabileceğini, öte yandan o güne dek uygulanan İslâm hukuku ve örfî hukukun Batılı bir biçime kavuşturulmasından daha fazla bir anlama gelmediğini belirtmeliyiz (İslamoğlu, 2004, s. 289; Bozkurt, 2010, s. 150). Başka bir ifadeyle Osmanlı, en önemli gelir kaynağı toprak ve toprağa bağlı üreticilerin konumu noktasında, radikal reformlar yerine, vergi sisteminde de gördüğümüz gibi, geleneksel yöntemleri ve özellikle onlardan elde edilen sonuçlara yeni bir forma kavuşturma motivasyonuyla ıslahatlarını gerçekleştiriyordu. Bunun yanında, savaş gibi durumlarda, ki bu yüzyılda Osmanlı'nın katıldığı savaşların sayısı azımsanamayacak kadar çoktur, daha da karmaşıklaşan bu sistemde en önemli

sorunlar, belirlenen tutarın gelirden değil ürün üzerinden olması gibi çeşitli yapısal durumlardan kaynaklanıyordu. 1871 tarihine kadar devam eden süreci genel bir bakış açısıyla değerlendirdiğimizde, mültezimlerin aradan kaldırılmasının, verginin maktu ve nakit olarak toplanması yönünde bir motivasyonun olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada yenilik olarak görülen bir durumun geçmişte uygulanmış birçok uygulamanın bir sentezi olduğuna tanık oluruz, ki 1871 yılında verginin mültezimlere veya emanete devredilmesini teklif eden bir nizamnamenin yayımlandığını ve dolayısıyla köylülerin aradan çıkarılarak bir nevi Tanzimat öncesi döneme dönüldüğünü de belirtmemiz gerekir (Özbek, 2015, s. 54-58).

İltizam ve emanet arasında çeşitli kombinasyonlarla ve çeşitli bölgelerde birbirine zıt olabilecek uygulamaların ortaya çıkarken, Meşruiyet'in ilanından sonra emanet sisteminin yaygınlaştırılması noktasında bir mutabakatın ortaya çıktığını belirtebiliriz. Tanzimat'la başlayan emanet sistemine dönüşün daimi bir yapıyla sürdürülmesi için teşkilatlanma çalışmalarının başlaması 1880 yılını buldu ve 1887 yılına kadar sürdürüldü, bu yıldan sonra tekrar matuan ihaleye çıkma usulüne dönüldü (Özbek, 2015, s. 62, 64). Bu geri dönüşün eski dönemlerden tek farkı mültezimlerin artık bürokrasinin denetiminde olması ve böylece merkeze taşınan gelirlerde yaşanan kayıpların azaltılmasıydı (Özbek, 2015, s. 70). Altyapısal bir sorun olarak aşar, devletin çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan milliyetçi isyanlara temel teşkil ettiği için, yüzyılın sonunda, "Ermeni sorunu" gibi konular aracılığıyla uluslararası toplumun da etki alanına girdi ve öncelikle doğu illeri olmak üzere çeşitli konularda reformlara devam edilirken, 1896'da yayımlanan bir tasarıyla iltizam sistemi belirlenmiş miktar üzerinden değil, öncelik köylülere ait olmak üzere mültezimlere de açık bir şekilde müzayede usulü tekrar yürürlüğe girdi. (Özbek, 2015, s. 74-76, 105-106). Aynı yıl aşarın arazi vergisine dönüştürülmesi tasarısı gündeme geldi. Bu tasarıyı öne süren, doğu illerini yakından tanıyan bir paşaya göre mültezim yerine köylülere bırakılan iltizam, mikro düzeyde mültezim baskısını yeniden üretiyor ve mültezimlerin aradan kaldırılmasıyla beklenen toplumsal etki bu yüzden görülmüyordu. Bu nedenlerden dolayı paşa dönüm kadar vergi toplanmasının hem Rumeli'de hem de doğuda isyanların önlenmesi noktasında etkili olabileceğini teklif etti fakat bu aşamada tahrir defterlerinin eski ve güvenilir olmaması, mültezimlerin eskisinden daha fazla vergi ödemeye çeşitli bahanelerle karşı çıkması gibi birçok teknik aksaklık yeni tasarının ölü doğmasına neden oldu (Özbek, 2015, s.

82-85). Tanzimat sonrası aracıların kaldırılmasıyla daha fazla gelir hedeflenirken, şehirli nüfusa yönelik yeni vergiler de gündeme gelmiş ve böylece hem köylü üzerindeki yükün hafifletilmesi amaçlanmış hem de emlak vergisi, gelir vergisi gibi yeniliklerle doğrudan bireyi tanıyan modern bir sisteme geçiş hedeflenmiştir. Ancak idarî noktada bunu gerçekleştirebilmek için gerekli istatistikî uzmanlığın gelişmediği, nüfus ölçümlerinin düzensizliğinden dolayı tahminler üzerinden vergi miktarının belirlendiği ve kişisel gelirden çok bütçenin belirlediği rakamlara ulaşmanın hedeflendiği ve toplumun çoğunluğunu tarımla uğraşan nüfusun oluşturduğu için temettü, emlak-akar gibi yeni vergi türleriyle hedeflenen sonuçlara ulaşılamamış ve sonuç olarak aşar 20. yüzyılın başlarında da hazineye en çok gelir kazandıran vergi türü olmuştur (Özbek, 2015, s. 121-130).

Devletin malî organisazyonun en önemli vergi kalemlerinden biri üzerinden göstermeye çalıştığımız gibi, Tanzimat'la bürokrasinin yenilenmeye çalışıldığını, eski usullerin rezive edildiğini ancak sabit bir sistemin kurulamadığını görmekteyiz. Bu sonucu ilk olarak doğal hukuk üzerinden değerlendirirken belirtmeliyiz ki, Tanzimat'la teklif edilen ve uygulanmaya çalışılan reformların, daha doğrusu yüzyılın sonuna dek mütemadiyen reforme edilen reformların kararsızlık hali, tamamlanmış ve süreğen iki farklı modernleşmenin diyalektiğinden kaynaklanıyordu. Kapitalist toplumunun zemin teşkil ettiği modern Avrupa karşısında, Osmanlı modernleşmesi bütün atılımlara rağmen hâlâ tarım toplumunun hâkim olduğu zeminde kendini reaksiyoner konumda buluyordu. Bu nedenle, kapitalizmin buyuruculuğu karşısında Osmanlı'nın iktisadî yapısı ve ona bağlı bürokratik yapısı, reformlarda gösterilen kararlığa rağmen edilgendi. Toplum bilgisi, hukuk ve ahlâk arasındaki bağlılıkla ortaya çıkan ve otoriteye, modern hukuktaki gibi kollektif iradeye ya da toplum sözleşmesine ihtiyaç duymadan, tümdengelimci bir yaklaşımla meşruiyet sağlayan doğal hukuk ise (Selznick, 2008, s. 114-115), Osmanlı'da adalet dairesi olarak form kazanmış ve son döneme kadar egemenin başvurduğu bir yöntem olarak varlığını sürdürmüştü. Pers İmparatorluğundan İslâmın ilk yıllarına, Abbasilerden, Türk-Moğol devletlerinden Tanzimat fermanında gördüğümüz adaletin uygulanmasıyla sağlanacak adil toplum düzeni argümanına dek Orta Doğu coğrafyasında yaygın bir şekilde başvurulmuş olan adalet dairesi, mülkün (saray otoritesinin) askeriyeye, askeriyenin refaha, rehafın reayaya, reayanın adil yönetime, adaletin de dünyadaki harmoniye ihtiyacı olduğunu söylerken dünyanın

bir bahçe ve o bahçenin duvarlarının devlet olduğunu, devletin temellerinin dinî hukukla atıldığını ve devlet olmadan dinî hukukun uygulanamayacağını ifade eder (Darling, 2007, s. 11-23; Itzkowitz, 1980, s. 88-89). Daha öz bir ifadeyle, toplumsal yapının varlık nedenini sultana, sorgulanamaz referans noktası din aracılığıyla bağlanmıştır. Böylece klasik doğal hukukun karakteristikleri coğrafî tashihle adalet dairesinde vücut bulmuştur. Ayrıca, Osmanlı'nın 19. yüzyıla dek başvurduğu iktisat düşüncesinin temelinde, adalet dairesinin yanında ve onu tamamlayıcı, Aristoteles'ten hatırladığımız organizmaya benzetilen devlet yapısı ve hanehalkı ekonomisi bulunmaktadır.

Doğal durum anlayışının yansıması organizmacı anlayışa göre devletler de insanlar gibi doğar, büyür ve yaşlanıp ölürler. Adalet dairesi de, ülke sınırlarının genişlemesiyle elde edilen gelirlerin düşmesi ve vergi gelirlerinin çeşitli harcamalar karşısında yetersiz kaldığı yaşlılık çöküş döneminde işlevini yitirir, kısaca organizma doğal olarak sona yaklaşmıştır (Ermiş, 2014, s. 192-193). Bunun yanında, hanehalkı ekonomisinin günümüzdeki gibi yalnızca ev ekonomisi anlamına gelmediğini, Aristoteles'in polisindeki gibi hanenin doğrudan yöneticinin hükmettiği en küçük birim olduğunu ve Osmanlı'nın kapitalizmin etki alanına doğrudan girdiği döneme kadar bu paternal anlayışla meşruiyetini koruyabildiğini ifade edebiliriz.[33] Toplumsal yapının kararlılığına bağlı olarak uygulanabilen, yönetici sınıfın meşruiyetinin en önemli referans noktası olarak hayatiyet kazanan adalet dairesi, kapitalizmin etki alanında klasik dönemdeki işlevselliğini koruyamadı; çünkü kapitalist gelişmeler karşısında başvurulacak normlar, toplumsal gerçekliğe yaslanarak ideolojik geçerlilik kazanan eski işlevselliğini iktisadî nedenlerden dolayı kaybetti. Tanzimat sonrası yönetici sınıfın artık mala el koyarak tesis ettiği iktisadî ve ideolojik egemenliğini din aracılığıyla meşrulaştırmasını temsil eden doğal hukukun bu formu, toplum bilgisinin değişmesiyle, yani kapitalist toplumsal koşulların tarım toplumu üzerinde belirleyici olmasıyla ve kapitalist normların geçerli yeni ahlâkı belirlemesiyle, ki maddi olarak güçlü olanlar arasında görülen frankofon modası bu durumu örnekler,

[33] Örneğin, Osmanlı klasik ahlâk anlayışının en önemli eserleri arasında gösterilen ve adalet dairesinin doğrudan tanımını içeren, Kınalızâde Ali Çelebî (2015, s. 321-444) tarafından kaleme alınan Ahlâk-ı Alâ-î kitabının ahlâkın uygulanabilir kısmında tasnif edilen İlm-i Tedbîrü'l-Menzil Beyânındadır (Hanehalkı Ekonomisi Üzerine) bölümünde, başta Aristoteles olmak üzere Yunan filozoflar birçok defa referans gösterilmiştir. Ayrıca kapitalizm öncesi dönemde geçerlilik kazanmış bir uygulama olarak iktisadî bir konunun ahlâkın alt başlığı olarak kategorize edilmesi, Osmanlı modernleşmesinde reformların akamete uğramasının, beklenen verimin alınamamasının zihniyet ya da "olmalı" düzeyindeki nedenlerindendir.

ve netice itibariyle hukukî geçerliliğini yitirmesiyle, ona dayanarak meşruiyet kazanan egemen için artık uygulanabilirliğini yitirdi. İktisadî ve ideolojik yeniden üretimini sağlayarak varlığını sürdürebilen adalet dairesi, 19. yüzyılda yerel güçlerin aradan çıkarılmasını, yani yönetici ve köylüden ya da vergi toplayan ve vergi verenden ibaret klasik toplum yapısını ihyâ etmeyi tasarlayan egemenin, kapitalizmin dışarıdan ve içeriden gelen etkileri sonucunda malın bölüşümünde biricik otorite olma rolünü kaybetmesiyle, ideolojik aygıt olma geçerliliğini yitirdi (Keyder, 2014, s. 37-39). Kapitalizmin etkilerinin doğrudan nüfuz etmediği klasik dönemde egemen, toplumsal yapıda yer verilmeyen sınıfsal özerkliğe talep eden bir grup ortaya çıktığında adalet dairesiyle ona bu imkânı tanıyacak hareketliliği kontrol altına alabiliyordu. Kapitalizmin hem iç hem de dış dinamiklerle etkili olduğu dönemde ise, genel olarak devlet elitleri olarak nitelendirebileceğimiz bürokratik sınıfın iktisadî konumunu, örneğin Meşrutiyet'in ilanından sonraki dönemde ortaya çıkan büyük toprak sahipleri karşısında kaybetmesiyle, egemenin, altyapısal düzenlemeler için başvurduğu ve hazine gelirlerini artırırken meşruiyet tesis ettiği adalet dairesi, bir düşünce olarak varlığını korusa da hükmünü yitirmiştir. (Darling, 2007, s. 30-31).

İlk bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, Orta Çağ'dan itibaren değişen sınıfsal yapının ve son kertede burjuvazinin şekillendirdiği ve günümüzde tartışmalı olsa dahi yalnızca niceliksel değil normatif bir güç olarak da tek bir Avrupa'dan bahsedebilmemize neden olan birçok farklı süreci taşıyan dönüşüm, askerlik ve vergi dışında halkıyla dolaylı ve paternal bir ilişki kuran ve yarı-egemen grupların kendilerine ait özerk bir alanda ortaya çıkma girişimlerini tehdit olarak değerlendirip, dolaylı ya da doğrudan merkeze bağlamayı refleks edinen klasik bir yapı üzerinde etkili olmaya başladığında, Osmanlı modernleşmesi kaçınılmaz bir şekilde Avrupa'yı referans alarak merkezileşmeyi seçmişti fakat bu aşamada başvurulan yeni yöntemler, o döneme kadar geçerliliğini korumuştu fakat toplumsal gerçeklikle örtüşmemeye başladığı için gayrişahsi ilişkiler dahilinde ortaya çıkan rasyonel bir mekanizma teklif etmiyor, aksine gayrişahsi ilişkiler inşa etmesi umulan yeni ilişkiler ağı en sonunda yöneticinin egemenliğini yeniden sağlayabilmesi amacıyla araçsallaşıyordu. Bu, modernitenin hükümranlığında bürokrasinin ilişkileri araçsallaştırmadığı anlamına gelmez, bürokrasinin kendisi için araçsallaştırmadığını ifade eder, yani Osmanlı paternalizmi son dönemde de kendine yeter bir alan olarak bürokrasinin ortaya çıkmasına izin vermemiştir. Başka bir deyişle, doğal hukukun

tümdengelimci karakteristiğine yaslanan paternal ilişki modern bir görünüm kazanarak işlevselliğini yeniden kazanmaya çalıştı. Bütün bu yenilenme girişimlerinin birleştiği nokta devletin varlık nedenini ne olursa olsun koruyabilmesiydi ve bunun için başvurulan yöntemler, ne kadar yeni ve daha önce denenmemiş formlar olsa da, son kertede egemenin şahsında vücut bulan devlet tarafından onaylanması gerektiği için yarı-modern bir yapı arz ediyordu.

Yalnızca sultanlar değil, varlığı klasik toplumsal yapının korunmasına bağlı bürokratlar da Meşrutiyet'in ikinci kez yürürlüğe girmesine dek, uygulamalarıyla çelişen bu klasik mentaliteyi genel olarak sürdürdüler. Bürokratlar, tezat olarak klasik döneme ait dünya görüşünü yeni dünyanın şartları içinde yeni bir söylemle uygulamaya çalışıyorlardı. Resmi evraklarda yazı tipinin değiştirilmesi, kullanılan üslubun sadeleştirilmesi, mühür yöntemine gidilmesi, ast-üst ilişkisinde hata yapılmaması için resmi hiyerarşinin belirlenmesi gibi birçok yenilik, söylemin bizzat somut formda Tanzimat'tan sonra geliştirilen bürokratik yeniliklerle modernleştirildiğini gösterirken, bu yöntemler işlevselliğini, örneğin şifahî irade olarak tabir edilen sultanın sözlü ifadesinin kanun sayılmasıyla ilgili ayrı bir memur atanması durumunda olduğu gibi, modern form içinde geleneksel idare biçiminin devam ettirilmesiyle kazandığını gösterir (Akyıldız, 2015, s. 104-116). Bu tezat, hem söylemin görünür olduğu alanlarda ya da kurumsal boyutta hem de zihniyet olarak faaldi. Adalet dairesinde gördüğümüz gibi klasik dönemde asker-reaya olarak ikiye bölünmüş toplumsal yapı 19. yüzyılda bürokrat-halk ikiliğiyle sürdürülmeye çalışıyordu. Bu yüzden artık mal üzerinde söz hakkı kazanmaya başlayan bütün gruplar, Osmanlı'nın klasik sınıf mentalisine karşı geldiği için her zaman kontrol altında alınmalı kategorisinde değerlendirildi. Bir anlamda, toplumsal gerçeklik yeni yöntemlerle sürdürülmeye çalışılan tarihsel gerçeklikle çatışma halindeydi. Özetle, erken modern dönemde burjuvazinin toplumsal gerçekliği belirlemeye başlayarak hükümsüz kıldığı klasik doğal hukuk, Osmanlı'da adalet dairesi formunda son döneme kadar geçerliliğini koruyabilmiş fakat kapitalizmin etkilerinin doğrudan etkili olmasıyla, egemen açısından için pratikliğini kaybetmiştir. Tanzimat sonrası arazi, vergi gibi oldukça temel hukukî uygulamalarda yaşanan sürekli reform hali, bir yandan toplumsal yapının hem iç hem de dış etkilerle kazandığı dinamizmini hem de egemenin artık doğal hukukla karşılayamadığı meşrulaştırma yönteminin artık bir

mekanizmaya da sahip olmadığını anlatır, ki bu mekanizmayı kabaca rasyonelleştirme olarak tanımlayabiliriz.

Vergi düzenlemeleri üzerinden örneklendirmeye çalıştığımız çalıştığımız ve makro düzeyde iki farklı sürecin karşılaşması üzerinden klasik doğal hukukun iktisadî gelişmeler karşısında meşruiyetini yitirmesi olarak yorumladığımız son dönem Osmanlı hukuk yapısıyla ulaştığımız ikinci sonuç, özerk kendine yeter alanın görülmemesidir. Tanzimat'la birlikte ulemanın merkezden uzaklaştırıldığını, bürokrasinin sekülerleştiğini ve böylece özerk alan kavramının öncüllerinden bir kısmının sağladığını biliyoruz. Örneğin, vergi toplama konusunda birçok işe bakmakla yükümlü zaptiye teşkilatından ayrı bürokratik bir birim kurma girişimleri görülmüştü ancak bu uygulama da paşaların şahsi teklifleriyle gündeme alınmış ve deneme-yanılmayla süreci içinde test edilmiştir (Özbek, 2015, s. 164-166). Öte yandan, devletin varlık nedenini koruyamaması tehlikesiyle yüzleştiği, bunu aşmak için moderniteyi araçsallaştırdığı ve modernitenin bir parçası devlet anlayışının görülmediği fakat o düşüncenin ürünü Avrupa'dan doğrudan etkilenildiği ortamda, ne kadar dolaylılık kazanmış olsa da yeniliklerin paşaların teklifi ve sultanın onayı döngüsünde cereyan ettiğini ve buna bağlı olarak, modern bürokrasinin oluşmadığını belirtebiliriz. Birçok farklı hukukî sistemin, vergi sisteminde de gördüğümüz gibi pragmatist bir mantıkla bir arada işlediğini de ayrıca belirtebiliriz. Adalet dairesinin meşruiyetini yitirmesiyle, egemenin, günümüzden bir ifadeyle çoğulcu hukukî yapıya izin vermesinin içeriden ve dışarıdan kaynaklanan birçok nedeni olduğu gibi, bütün bu nedenler bizi tekrar bürokrasinin ve hukukun ayrı bir alan olarak kabul edilmediği gerçeğine götürür. Bu noktada Osmanlı modernleşmesini, Weber'in fiziksel güç (sermaye) kullanımının tek meşru hakkını elinde bulunduran modern devlet tanımına Bourdieu (1994) tarafından eklenen iktisadî, kültürel ve sembolik sermaye türleri üzerinden ele alarak, özerk alan kavramı üzerinden değerlendirebiliriz.

Tanzimat sonrası Osmanlı devlet yapısı, içeride ve dışarıda çıkan birçok soruna, yine içeriden ve dışarıdan birçok yardımla, çeşitli alanlarda devletlere ve gruplara ayrıcalıklar tanıyarak olsa dahi cevap verebiliyordu. Tavizler verecek olsa da çağdaşlarıyla eş konumda masaya oturabilmesi onun fiziksel sermayesinin uluslararası toplumda geçerli olduğunu gösterir. Yalnızca İngiltere'yle imzalanan ticarî ve askerî anlaşmalar dahi bu durumu özetleyebilir. Bu bağlamda Osmanlı

fiziksel sermayesiyle çağdaşlarından ayrılamaz. Ancak Kavalalı örneğinde olduğu gibi, iç isyanların bastırılmasında yaşanan başarısızlıklar Osmanlı'nın fiziksel sermayesinin dönemsel olarak sorgulanmasına yol açmış ve devletin meşruiyeti reformlar aracılığıyla bizzat egemen tarafından sorgulanmaya açılmıştır. Bu meyanda belirtmeliyiz ki, egemen böyle bir girişimde bulunmasaydı öne sürülecek bütün teklifler yine egemen tarafından tehdit olarak değerlendirilecekti. Fiziksel sermayenin kullanıldığı, bir anlamda güvenlik meselesinin cerayan ettiği alan, birçok aksaklık ve ordunun yenilenmesi gibi yenilikçi uygulamalarla birlikte hâlâ klasik bağlamını koruyan bir tekeldi. Osmanlı'nın fiziksel alana sahip olduğunu, diğer devletlerle geliştirdiği olumlu ya da olumsuz ilişkilerde bu gücünü (sermaye) kullanabilmesi ve bu sermayenin geçerli olduğu uluslararası alanda bağımsız bir aktör olarak yer alabilmesi ispatlar. Fiziksel alanın hem dış ilişkilerde hem de iç işlerinde geçerli olması ayrıca devletin bağımsızlığının klasik kabulüdür. Bunun yanında, başvurduğumuz alan kavramının, kendine yeter bir iç dinamiğe sahip olması gerektiğini, herhangi bir üst yapı tarafından araçsallaştırılmadan da varlığını sürdürmesi gerekli bir yapıyı tasvir ettiğini hatırlayarak, Osmanlı'nın iktisadî, kültürel (enformatik) ve sembolik sermeye türlerine kısmen sahip olduğunu fakat bu sermayelerin geçerlilik kazandığı alanlara 19. yüzyıl itibariyle sahip olmadığını örnekler üzerinden açıklayabiliriz. İktisadî sermayenin en bilindik formlarından verginin tebaadan alınma şeklinin dönüşümü, araştırmamızın teorik çerçevesinin pratikteki görünümüdür. Erken modern dönemden itibaren vergilerin doğrudan devlet tarafından değil, aracılar üzerinden alındığını belirtmiştik. Bu durum, bir taraftan Osmanlı'nın kendine özgü sistematiğe sahip olduğunu gösterirken, diğer taraftan modern devletin gerekliliklerinden verginin doğrudan alınması konusunun gündeme dönemsel olarak geldiğini fakat vergilerin toplanmasında klasik dünya görüşünde ısrar edildiğini gösterir. Aracıların ortaya çıkıp güçlenmesi Avrupa'da vergilerin tekelleşmesiyle temelleri atılan modern devlet anlayışının aksi istikametindedir. Avrupa'daki durumu kısaca özetlemek gerekirse, kilise, kral, feodal gibi birçok kurum kendine ait vergilendirme sistematiğine sahipken, 12. yüzyıldan itibaren şehirlerin nüfusunun artmasıyla ve ticaretle uğraşan şehirli kitlenin güvenliğin sağlanması için krallara vergi vererek bu sorundan kurtulmayı amaçlanmasıyla ve böylece vergi kanallarının zamanla kralın tekelinde toplandığı tarihsel süreç sonunda, verginin tekelleşmesi mutlak merkzi rejimlerin ortaya çıkmasına ve modern devletin doğmasına zemin hazırladı (Elias, 2003, s. 246-260).

Osmanlı ise klasik dönemde devletin bütün topraklarını kendi mülkiyetine almasıyla tekelleşmeyi gerçekleştirmişken, bunu sağlayan paternal yaklaşımın uygulanabileceği Aristotelesçi optimal büyüklükten uzaklaştıkça, çeşitli ihtiyaçlardan ve dış ilişkilerden doğan sorunlarla karşılaşmış, bundan dolayı aracılara ihtiyaç duymuş ve vergi gelirinde iktisadî ve siyasî genel bir kayıp yaşamıştır. Bir anlamda devlet tekel statüsünü paylaşıma açmıştır. Osmanlı klasik dönemde sahip olduğu tekel durumunu kaybederken, emanet ya da iltizam yöntemi farketmeksizin vergi tahsisinde birçok kombinasyona başvurarak tekelleşmeye çalışmış fakat istikrar sağlayamamıştır.

19. yüzyıl özelinde, adalet dairesinin, yeni toplumsal gerçeklik karşısında anlamını yitirmesi, vergi sisteminde reforma gidilmesi ve reformlar konusunda bir mutabakatın sağlanamaması, Osmanlı'nın asırlar boyunca geliştirdiği sistematiğinin modernitenin gerekliliklerinin önüne engel olarak çıktığına işaret eder. Verginin modern meşrulaştırma mekanizmasına yani rasyonel temellere oturabilmesi için, birçok düşünür tarafından dile getirildiği gibi milliyetçiliği tesis edebilecek üniter bir toprak bütünlüğünün bulunması ve toplanan verginin egemeni değil bu üniter yapının korunmasına dair olacağı hususunda konsensüs sağlanması gerekiyordu (Bourdieu, 1994, s. 7). Bu modern egemenlik anlayışının karşısına çıkan özerk cemaatler ise Osmanlı modernleşmesinin beklemediği bir sonuç olarak ondan daha modern tepkiler verdi, ki Osmanlı'nın yeniden tanzim ettiği vergi sistemine karşı cereyan eden isyanlar bu duruma doğrudan örnek teşkil eder (İnalcık, 1964). Askerî harcamalar yani fiziksel sermayenin devamlılığı söz konusu olduğunda ilk başta başvurulan iktisadî sermaye türü vergiler, Osmanlı'nın modernitenin dinamikleriyle uyum sağlayamadığını, daha açık bir ifadeyle sermayeye sahip olduğunu ancak bu sermayenin geçerli olacağı alandan mahrum olduğunu gösterir. Bir iç sorun olarak vergi sistemindeki istikrarsızlığın yanında, Düyûn-ı Umûmiye'nin kurulması da kendine yeter iktisadî alana Osmanlı'nın sahip olmadığını kanıtlayan başka bir örnektir. Ayrıca iaşecilik örneğinde gördüğümüz gibi doğal hukukun işlevsellik kazandığı doğal ekonomide, demiryollarının inşası ve işletilmesi süreçlerinde Alman sermayesinin kazandığı imtiyazlar, artık mal üzerinden uluslararası kapitalist mübadelenin önünü açarak Osmanlı'nın iktisadî meşruiyetini kaybetmesini bizzat devlet eliyle gerçekleştirmiş ve böylelikle, kapitalist artı değer köylü ekonomisinde kendine yer açarak Osmanlı'nın bağımlılığını artırmıştır (Luxemburg, 2003, s. 423-

425). Alanlar arası ilişkiselliği göz önünde bulundurarak, kültürel sermaye türü açısından Osmanlı'nın modern vergi sisteminin gerekliliklerine, örneğin istatistikî uzmanlığa sahip olmadığını ifade edebiliriz. Modern uzmanlaşma yerine klasik dönem için mükemmeliyet arz eden tahrir defterleri üzerinden eski metodu yeni durumla telif etme eğilimi bulunmaktadır. Nüfus sayımı gibi modernitenin araçlarına başvurulmasına rağmen, yüzyıllar boyunca geliştirilen bu özgün defter metoduna güvenilmesi, eskiden geçerli sermayenin varlığının, üniter olmasıyla ayakta kalabileceği varsayılan modern devlet sisteminde de geçerli olacağı umuduna işaret ediyor, yani tarihsel gerçeklik yenilenmeye dair bürokratik mutabakata rağmen sürdürülmeye çalışılıyordu.

Osmanlı, modern egemenlik anlayışının vazgeçilmez unsurlarından eğitim birliği gibi milli birliği tesis edecek araçlara yani kültürel sermayenin tekelleşmesine de sahip değildi. Osmanlı modernleşmesinin modernite karşısındaki tezatları eğitim sisteminde de açıklıkla görülür. Örneğin, Tanzimat düşüncesinin ve siyasetinin etkili bürokratlarından Sadık Rıfat Paşa, ilk ders kitaplarından sayılan Ahlâk Risâlesi'nin de yazarıdır, eğitimin yaygınlaştırılmasını savunurken tebaanın okuma-yazma öğrenmesinin yeterli olacağını, yüksek öğrenimin yalnızca bürokrat adaylarına verilmesi gerektiğini savunmuştur; çünkü ona göre halkın detaylı bir şekilde bilgilendirilmesi özgürlükçü ve ayrılıkçı hareketlere yol açabilirdi (Somel, 2015, s. 89-90). Bir anlamda, reformlarla özdeşleşmiş bir bürokrat dahi sermaye ve ulusu bir potada eriten modern devletin en önemli kurucu unsurlarından eğitimin yaygınlaştırılmasına şüpheyle yaklaşılıyordu. Osmanlı vergilendirme sisteminin geçerlilik kazandığı millet sistemi, Tanzimat'la birlikte tebaanın bütün kesimlerini birleştirme ve böylece hem iç hem de dış olumsuz malî ve siyasî etkilerden kurtulma amacıyla terk edilirken, kültürel alanda geçerlilik kazanacak sermaye türlerine sahip olmadığı için devletin bütünlüğü, çeşitli unsurların etkisiyle modernleşmekte olan cemaatlerin millî ve dinî kimliklerini kazanmasıyla yıkılmaktaydı. Son dönem Osmanlı düşüncesi kültürel alana sahip olmayıp, bunun yerine günümüzden bakışla çoğulcu olarak nitelendirebildiğimiz, sırasıyla Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük olarak uygulamaya sokmaya çalıştığı kültürel sermayesiyle tebaayı kontrol altına almaya çalışırken, bir tezat olarak onunla rekabet halindeydi.

Kendine ait alan kavramından mahrum fakat o alanda geçerli sermayeyle varlığını fiilen ve hukuken devam ettirmeye çalışan yarı-özerk bürokrasinin meşruiyet krizi

yaşadığı konulardan biri de sembolik sermaye türlerinden hukukî sermayenin karşılık bulduğu hukuk alanıydı. Mahkemeler çok başlı bir yapı teşkil ediyordu. Modern egemenlik anlayışında yeri olmayan bu durumu, 19. yüzyıl emperyalizminin parçası olarak güçlü devletlerin doğrudan sömürgeleştirmediği ülkelerde kendi hukukunu uygulayabilmesi olarak tanımlanan sınır-ötesilik olgusuyla kısaca açıklayabiliriz. Örneğin 1867'de, Batılı devletlerle dört yıl süren müzakare sonunda yabancı yatırımcıların toprak satın almasına izin verilmesi karşılığında, Avrupa'lı devletlerden sınır-ötesi hukukî ayrıcalıklarından ferâgat etmesinin talep edildiği bir arazi kanunnamesi imzalanması, Tanzimat'la birlikte hız kazanan yabancıların hukukî üstünlüğüne karşı 19. yüzyılda kazanılmış tek başarıdır (Kayaoğlu, 2010, s. 127-128). Diğer bir ifadeyle, hukukun bölünmüşlüğü Tanzimat'ın merkezileşme çabalarına rağmen yüzyıl boyunca ivmeli hareketini sürdürmüş, Osmanlı yalnızca arazilerinin özel mülkiyet hakkını yabancılara açarak istisnai bir durum yaratmıştır. Egemenliğin iki önemli unsuru, toprak ve hukuk konularında takasa gidilmiş, netice itibariyle Tanzimat öncesinden başlayan hukukun modernleştirilmesi, hukukun istikrarsız bir yapı kazanarak yabancıların ayrıcalıklı bir konum elde etmesine neden olmuştur. Burada, fiziksel sermayenin uygulanmasındaki gibi Batılı devletler ya da Rusya'yla olan ilişkilerdeki doğrudanlık görülmez. Osmanlı'nın kendine yeter hukuk alanı olmadığı, hem bölünmüş hukuk yapısıyla hem de ihtiyaç duyduğu sembolik sermaye tipine sahip olabilmek için egemenliğinden taviz vermesiyle somutlaşmaktadır. Alandan mahrum olunmasını tek başına Osmanlı'nın farkındalığıyla açıklayamayız; çünkü hukuk özelinde eğitim, mahkeme gibi konularda reformlar gerçekleştirildiğini bilmekteyiz. Öte yandan, iktisadî ve kültürel sermeye tiplerinde görüldüğü gibi Osmanlı bürokrasinin ve dolayısıyla hukukî yapısının kendine yeter alana sahip olamaması, modernitenin ürünleri araçsallaştırmasının sonucudur.

Özetle Tanzimat reformları, adalet dairesi olarak adlandırılan Osmanlı ve yakın coğrafyasında asırlar boyunca başvurulan olan-olmalı, iktisat-ahlâk birlikteliğinin, günümüzden bir ifadeyle ekonomi-ideoloji yapısının klasik bağlamıyla artık sürdürülemediğini gösterirken, reformların deneme-yanılma yöntemine tabi tutularak sürekli yenilenmesi de ikâme edilecek bir sistematiğin geliştirilemediğine işaret eder. Oikos-nomos (ev-hukuk) kelimelerinden türüyen ekonomi, modernleşme sürecinde pazarın karşısına kurulan pazarla yani kapitalizmle artık evden uzaklaşınca, paternal

ilişkiye meşruiyet kazandıran yapının sorgulanmaz üstünlüğü ortadan kalkmıştır. İaşecilik üzerinden kısaca göstermeye çalıştığımız gibi, Osmanlı kendine özgü bir pazar mantığına sahipti fakat içeride yaşanan kısmî sınıfsal dönüşüm ve fiziksel sermayesini, dolayısıyla bağımsızlığını koruyabilmek için dışarıya verdiği tavizler sonucunda dahil olduğu kapitalist gelişmeler sonucunda, ki artık malın el değiştirmesi üzerinden açıkça izlenebilir, örfî ve şerî hukukî yapısını bir arada tutan, meşruiyetinin temellerini atan doğal hukuku geçersiz kılmıştır. Tanzimat'ın adil toplum düzeninin yeniden kurulmasıyla sorunların çözüleceği vaadi, bir yandan doğrudan adalet dairesini referans göstermesiyle diğer taraftan daha önce görülmemiş yenilikçi bir ideolojiyi takip etmesiyle son dönem Osmanlı bürokrasisinin modern doğal hukuk yaklaşımını benimsediğini anlatır, tıpkı erken modern dönemde sınıfsal değişim neticesinde yaşanan kurumsal eksikliği telafi etmek isteyen düşünürlerin klasik referans noktalarını koruyarak yeni toplumsal bağlam arayışları gibi. Öte yandan, modern sermaye tiplerinin doğrudan ya da dolaylı olarak kullanılmasıyla başlayan Osmanlı'nın kendine yeter alanın inşa süreci, erken modern dönem Avrupa'sından farklı olarak, kurumların icat edilmesi mantığından uzaktaydı; çünkü olumlu ya da olumsuz ilişkiler geliştirdiği Avrupa'da bu alanlar hem kurumlarıyla hem de düşünsel boyutta Osmanlı'yı olumsuz olarak etkiliyordu. Ayrıca Osmanlı erken modern Avrupa'sından farklı olarak referans noktasını yeni sınıf için rasyonelleştirmiyor, sınıfsal bir değişim olmadığı için referansını yenilikler için araçsallaştırıyordu. Böylelikle Osmanlı modernleşmesi Batı'yla kurduğu doğrudan ilişkilerinin yanında yeni bir diyalektik boyut kazanmıştır. Kabaca Batı'ya rağmen Batılılaşma olarak tanımlayabileceğimiz bu diyalektikte, nüfusun bütün gelişmelere rağmen tarım toplumu kimliğini koruması ve bu durum karşısında, vergi sistemi üzerinden gördüğümüz gibi sürekli reform halinin cerayan etmesi, topluma dair bilginin henüz müphem olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle, toplum egemen tarafından, yeni formlarla fakat klasik bağlamla yeniden kontrol altına alınmaya çalışılırken, iktisadî koşullar toplumun bu bağlam içinde değerlendirilemeyeceğini göstermiştir.

Klasik bağlamından kopan toplumsal gerçeklik artık kendi tarihsel gerçekliğini inşa ederken, egemene göre kalıba girmiyor, klasik egemenlik anlayışını doğrudan tehdit ediyordu. Bu ortamda, doğal hukuk toplumsal düzlemde karşılık bulamadığı gibi, kendine yeter alan kavramı ortaya çıkmadığı için de toplumsal praksis olarak

özetlediğimiz olan-olmalı birlikteliği, erken modern dönem Avrupa'sında olduğu gibi "henüz" zarfındaydı. Toplumsal gerçeklik klasik egemenlik anlayışı adına araçsallaştırmadan doğrudan egemenliğin parçası kabul edilene kadar, simgesel olsa da İkinci Meşrutiyet'in ilanına dek toplumsal praksis korunmaya çalışıldı. Teorik düzeyde ise, hem Avrupa'nın bu alanda öncü olmasından hem de kendine yeter alan kavramının gelişecek imkânı bulamamasından dolayı böyle bir ihtiyaç duyulmadı. Sonraki bölümlerde adalet dairesiyle Osmanlı'da somutlaşan doğal hukukun, içerik olarak tamamen klasik bağlamda olmasına rağmen yeni bir form kazanması olarak özeteyebileceğimiz kodifikasyon hareketiyle hukukî olarak nasıl terk edildiğini ve modern hukuk felsefesi ve sosyoloji üzerinden nasıl değerlendirildiğini anlamaya çalışacağız.

3.2. Toplumsal Praksis Örneği Olarak Bir Aydın-Bürokrat Portresi

Varlıklı bir ailenin çocuğu olarak Lofça'da dünyaya gelen Ahmed, daha iyi eğitim alabilmesi için ailesi tarafından Tanzimat'ın ilan edileceği yıl İstanbul'a gönderilir. Burada aklî ve naklî ilimler tahsil ederken, Cevdet ismini alacağı tekkeye devam ederek kendini tasavvuf alanında da yetiştirir.[34] Daha sonra dönemin şeyhülislâmının ve Tanzimat'ın kurucu babası Mustafa Reşit Paşa'nın muhitlerine eğitimci olarak girer. Bu olay, Tanzimat sonrası siyaset ve toplum düşüncesinin en önemli isimleri arasında gösterilecek olan Cevdet Paşa'nın bürokrasiye attığı ilk adımdır. Kadılıktan Anadolu kazaskerliğine, resmî tarih yazıcılığından gramer kitabı hazırlamaya, İbn Haldun'un mukaddimesinin yarım kalmış tercümesini tamamlamaktan popüler Kısas-ı Enbiya'ya kadar farklı alanlarda çalışmalara imza atan Cevdet Paşa'yı çağının ötesine taşıyan aslî görevi vezirlikti ve vezirliği boyunca en önemli misyonu hangi alanda olursa olsun devleti güçlendirecek insanlar yetiştirmekti. Şahsına münhasır hayatının ve birçok önemli icraatının yanında en büyük eseri ise, başında bulunduğu Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye komisyonuyla başlattığı kodifikasyon hareketi oldu (Neumann, 2009, s. 83-84). Dönemi itibariyle ele aldığımızda devletin sorunlarını aşmak için motive olmuş, birçok teklif ve teşebbüste bulunmuş aydın bir devlet adamı portresiyle karşılaşacak olmamızın yanında, günümüzden bir bakışla onu

[34] Daha önce şiir yazarken kullandığı Vehbi mahlasının, iki şair tarafından da kullanılmış olduğunu öğrendiği için hocasının önerisiyle Cevdet mahlasını almıştır (Cevdet Paşa, 1991, s. 14). Bu durum, 19. yüzyıl Osmanlı reformlarıyla özdeşleşecek bir bürokratın, adından başlayarak klasik dünyaya ait uygulamaları takip ettiğini anlatır.

çağının en büyük yenilikçilerden biri olarak da nitelendirebiliriz (Tanpınar, 2016, s. 166). Bunun yanında, Tanzimat ideolojisinin hem idarî hem de fikrî arka planını tayin eden, Reşit Paşa ekolü olarak adlandırabileceğimiz grupta yer alan Ahmed Cevdet Paşa'nın tahsili, meslekî görevleri, eğitimci rolü gibi birçok unsuru barındıran velût hayatını araştırmamız, son dönem Osmanlı'nın en parlak bürokratları arasında akla ilk gelen isimlerden birinin hayatından daha fazlasını, Tanzimat sonrası reform hareketlerinin tarihsel ve toplumsal bağlamını anlamımızı sağlayacaktır. Böylelikle, 19. yüzyıl Osmanlı'sında alan kavramının klasik bağlamla ilişkisini Ahmed Cevdet üzerinden somutlaştırmış olacağız. 1939'da İstanbul'da tahsil hayatına başlayan, 20. yüzyılın ortalarına dek Orta Doğu coğrafyasında geçerliliğini korumuş Mecelle'yi ortaya koyan, tarihçi, eğitimci ve hukukçu kimliklerini aynı bünyede taşıyabilen bir aydın-bürokratın hayatı, teori-pratik bütünlüğünü temsil eden toplumsal praksisin son dönem Osmanlı kurumlarında ve düşüncesinde nasıl sürdürülmeye çalışıldığını anlama imkânı verecektir.

Arapça, mantık, belâgat (retorik) gibi klasik medrese dersleri alan Ahmed, bilgisinden şüphe duymadığı Lofça'daki hocalarının eğitim konusundaki düzensizliğinden şikayetçidir ve başta büyükbabasının arzusuyla, ailesinin desteğini alarak tahsil hayatını devam ettirmesi için İstanbul'a gönderilir. Küçük yaşlardan itibaren eğitimini destekleyen büyükbabası, kendi mesleğini devam ettirmesi için harbiyeye girmesini istemez ve yalnızca "tahsîl-i ulûm-ı aliye"si, yani klasik dinî eğitimin üst düzey müfredatını tamamlaması amacıyla İstanbul'a gitmesine izin verir. Tanzimat'ın ilanından sonra babasının maddi durumunun kötüye gitmesine rağmen büyük babasından destek gördüğünü, çeşitli imtihanlarda başarı gösterdiği için medresede daha ucuza konaklayabilecekken mesafe olarak uygun bulmadığı için daha pahalıya mal olan bir yerde kalmaya devam ettiğini ancak yoğun çalışma temposu yüzünden sağlık sorunlarıyla karşılaşınca medresede geçici olarak kalmaya başladığını, maddi olarak kötü durumda bulunan öğrencileri yemeğini ve odasının temizliğini yapması karşılığında desteklediğini ve on yılda tamamlanabilecek eğitimi çalışkanlığıyla yarısı kadar bir sürede tamamlandığı ifade eder (Cevdet Paşa, 1991, s. 4-10). Ayrıca mecburi durumlarda akranlarına dersler verdiğini hatta derslerde okuttuğu kitaplara şerh yazmasına yönelik teklifler aldığını söyler. Teklifler bununla sınırlı değildir, camide vaaz vermesi de istenir. Artakalan zamanlarında da, medrese müfredatında kısıtlı yer verilen cebir, hendese gibi konularda askerî mühendislik

okulunda çalışan bir hocadan özel dersler alarak kendini geliştirmeye çalışmıştır (Cevdet Paşa, 1991, s. 10-16). Ayrıca Reşit Paşa'nın bürokraside yükselmesi ve Farsça süslemelerinden uzak sade bürokratik dili uygulamaya çalışmasını, içerik ve üslubun birlikteliğinin yeniden tesisi olarak yorumlar ve edebî dilini bu minvalde tekrar inşa etmeye çalışırken okula yeni başlamış bir öğrenci gibi hissettiğini ifade eder. Bunun yanında Fransızca öğrenmeye çalıştığını ancak ulemâdan sayıldığı için bu girişimini tarikat mensuplarından sakladığını da not düşer. İleride Türkçe karşılığı bulunmayan bilimsel terimler için öncelikle Fransızcaya başvuracaktır (Cevdet Paşa, 1991, s. 21; Tekeli & İlkin, 1999, s. 133). Hem biyografisinde hem de eserlerinde ve icraatlerinde sıklıkla rastladığımız Türkçe hassasiyetini anakronik yorumlamamak için kısaca belirtmeliyiz ki, Ahmed Cevdet Türkçe'ye bir ulus dili olarak yaklaşmamış, onu anlaşılabilir bir yazı dili olarak yeniden inşa ederek evrenselleştirmeyi planlamıştı (Neumann, 2000, s. 21). Büyük hedeflerinin olmadığını, aksine medresede alimce bir hayat yaşamak istediğini belirtir ama Reşit Paşa'nın ve onun yetiştirdiği bürokratların görevlerinden uzaklaştırılmasını bağnazlık olarak yorumlamaktan da geri durmaz (Cevdet Paşa, 1991, s. 23-24).

Cevdet Paşa'nın ilk ağızdan aktardığı bu bilgiler ışığında, dönemin eğitim mentalitesini kısaca değerlendirebiliriz. Eğitimin içeriği dinî tedrisatın öngördüğü sınırlar dahilinde öğrencinin kendisine bırakılmıştı. Öğrenci alacağı dersler gibi almayacağı derslerde de kararını kendi başına verebiliyordu ancak belli konularda icazet (diploma) almak için belli kitapları iyi bilmek, dönemin ifadesiyle takamül etmek gerekiyordu. Diğer taraftan, Cevdet Paşa'nın memleketindeki eğitimin düzensizliğinden şikayet etmesi mahallî eğitimin, Osmanlı'ya özgü yarı-özerk gruplardan dinî kurumlara bırakılmış olmasından kaynaklanıyordu; eğitimin başta niteliği olmak üzere içeriği ve biçimi yerelde tamamen ulemânın iradesindeydi (Somel, 2015, s. 39). Literatürde mahalle mektepleri başlığında geçen bu eğitim, hocanın ait olduğu geleneği yansıtacak metot ve programla sistematik kazanıyor ya da Cevdet Paşa'nın erken döneminde gördüğümüz gibi kazanmıyordu. Ancak bu durum yalnızca yerelle sınırlı değildi, İstanbul'da da benzer durumlarla karşılaşılıyordu. İstanbul'u eğitim açısından cazip kılan, hocaların çokluğu ve belli medreselerin yerele kıyasla daha programlı olmasıydı. Sonuç olarak eğitim öğrencinin inisiyatifindeydi, hangi hocanın ne zaman ne ders vereceğinin ve bu derslerin maddi olarak nasıl karşılanacağının genel bir sistematiği yoktu. Okuldan

okula farklı uygulamalar görülüyor ve bu ortamda başarı, ekolden çok öğrencinin çabasına bırakılıyordu. Diğer bir ifadeyle 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı eğitimi, hem gayrişahsi ilişkiler dahilinde ortaya çıkması umulan modernliğin gerekliliklerine sahip değildi hem de bu gerekliliğin öncülü müfredattan mahrumdu. Dinî dersler veren medreseler hâlâ çoğunluktaydı. Yüzyılın sonunda eğitimin modernitenin bir parçası olarak görülmesinin ardından, müfredatta millî hedeflerin dinî hedeflerle eş tutulması, klasik dönemde kurumlar üzerinden somutlaşan yapının zihniyet olarak devamlılık arz ettiğini gösterir (Deringil, 2004, s. 110). Bu bağlamda, nüfusun itaatini vatandaşlık bilinciyle tesis etmeyi hedefleyen modern eğitim anlayışının Osmanlı'da, iktisadî koşulların yanında zihniyetten dolayı da gelişemediğini söyleyebiliriz. Ayrıca, Cevdet Paşa'nın gençlik dönemine dair biyografik bilgilerin ağırlıkta olduğu Tezakir'in bu bölümünde merakının peşinde taviz vermeyen bir gencin, imkânı olduğu halde, ulemâya mensup olma isteğini dışarıda bırakırsak, meslekî eğitim almayı amaçlamadığını ve ailesinin de böyle bir kaygısının olmadığını görmekteyiz. Günümüzden bir bakışla aristokratik bir tavır olarak tanımlayabileceğimiz bu yaklaşım, ailesinin maddi gücüyle alakalı olmasının yanında, klasik eğitimin modern mesleklere zemin hazırlayacak dünyevî motivasyona sahip olmadığına işaret eder. Bunun yanında belirtmeliyiz ki, hukukî sermaye sağlayan eğitim sistemi İslâm'ın ilk yıllarında bir dindarlık göstergesiyken zamanla kişisel ve sosyal prestij imkânı sağlamış, dolayısıyla menfaat kaynağı olmuştu ve daha sonra Ahmed Cevdet'in eleştirilerinin merkezindeki hukukçu aile geleneğini türetmişti (Hallaq, 2009, s. 54-55). Diğer bir ifadeyle, Ahmed Cevdet'in alim olma motivasyonunu nedenlerini tam olarak bilemesek de, ilmiyenin tercih edilmesinin geleneğe yaslanan maddî arka planı da bulunmakta ve Tanzimat sonrasında geçerliliğini korumaktaydı.

Ahmed Cevdet'in aldığı eğitim klasik medrese geleneğinin parçasıydı ve bu eğitim, en sonunda metafiziksel sorulara cevap vermesi umulan, kısaca hakikat kavramıyla şekillenen ve dünyevî konuları bu bağlamda ele alan bir tedrisattı. Devlet adamı olarak siyasete dahil olduğunda, ki hem geçimini sağlayacak bir araç hem de ideallerini gerçekleştirebileceği bir alan olarak görüyordu, aldığı formasyonun dışında, çağının gerekliliklerine cevap verebilme adına üç farklı misyonu üstlendi. Eğitimci, tarihçi ve hukukçu misyonlarını taşıyan Cevdet Paşa portrelerini bir araya getirebilirsek, muhtasar bir Tanzimat resmi de ortaya koyabiliriz; çünkü hem bireysel

özverisiyle hem de siyasî konumuyla birçok açıdan öne çıkan Cevdet Paşa "Tanzimat anlayışını belki en yetkin şekilde yansıtan, ortaya koyan, açıklayan ve ortaya koyan yazardır (Neumann, 2009, s. 85)." Ayrıca biraz mübalağa sanatıyla "1850'den 1895'e kadar memlekette yapılan şeylerin büyük bir kısmı onun eseridir (Tanpınar, 2016, s. 172)" diyebiliriz. Eğitimci portresini Tanzimat sonrası eğitim bağlamında, tarihçi portresini ise 12 ciltlik *Tarih-i Cevdet*'i bir dönemin zihniyeti olarak yorumlayarak literatüre özgün katkıda bulunan Christoph K. Neumann (2000) tarafından kaleme alınan eser üzerinden özetlemeye çalışıp, en sonunda bu iki portrenin kesiştiği noktada yer alan hukukçu kimliğinin somutlaştığı Mecelle'yi değerlendireceğiz.

Osmanlı eğitim bürokrasisine 1840'ların ortalarında, memuriyetinin henüz ilk yıllarında dahil olan, bu tarihten yaklaşık otuz yıl sonra Maârif Nazırı olarak atanan ve üç defa getirildiği bu görevi toplamda yirmi iki ay sürdüren Ahmed Cevdet, Tanzimat dönemi eğitim reformlarının hem birinci dereceden tanığı hem de ders kitabı hazırlamaktan en üst düzey bürokratik kademeleri tayin etmeye dek bizzat yürütücüsü olmuştur (Gündüz, 2015, s. 82-92). Eğitimci kimliğini, aldığı klasik eğitimin öngördüğü gibi medresede hocalık yerine, makro ölçekte uygulama imkânı bulan Ahmed Cevdet'in yakındığı konuların başında, bürokratik uygulamaların kişilere bağlı olarak değiştirilmesi, ülkenin geleceğini şekillendireceğini düşündüğü konularda ehliyetsiz fakat birilerinin yakını olarak belli bir seviyeye gelmiş insanların müdahil olması ve sonuçta çağın gereklerine uygun bir müfredat yerine siyasî hırslara kurban edilmiş bir eğitim sistemiyle arzu edilen gelişmenin sağlanamaması geliyordu. Örneğin, idari olarak Evkaf Nezaretine bağlı okulların genel müdürlük düzeyinde temsil edilerek özerkleşmesi için kurulan Mekâtib-i Umûmiye'nin nazır yardımcısı, ortaokula karşılık gelen rüştiyelerin başarılı olup, bir üst seviye idadileri itibarsızlaştıracağını düşünerek, idadiye girecek rüştiye öğrencileri yerine acemi öğrencileri giriş sınavına sokarak bizzat kendi kurumunu itibarsızlaştırmayı tercih etmiş ve üst düzey bürokratları yakınlığı sayesinde cezalandırılmamıştır. Bu olay, Ahmed Cevdet'e göre rüştiyelerin itibarının bir daha düzeltilememesine yol açmıştır (Gündüz, 2015, s. 98-99). Özerk bir alan olarak bürokrasi yerine kişilerin menfaatlerinin ön planda olduğu bürokrasi anlayışı bu dönemin karakteristiğidir. Başka bir örnekte de, Bosnalıların askerlik konusundaki olumsuz yaklaşımlarını idari bir memur olarak gittiği Balkanlarda değiştirebilmesiyle mahir bir bürokrat olduğunu kanıtlayan Ahmed Cevdet'in daha önce bu konuda

başarısızlığa uğrayan askerî bürokratların tepkisini çektiğini görürürüz (Gündüz, 2015, s. 102-103, 142-143).

Bir anlamda, hem sivil hem de askerî bürokraside merkezileşme çabalarına rağmen objektif bir yaklaşım görülmüyor, yakınlıklar ya da en fazla kurumculuk üzerinden siyasî ayrıcılıkların tesis edilmesi ve sürdürülmesi tercih ediliyordu. Devletin merkezileşme politikalarının alt başlığından yer alan eğitimin sivilleştirilmesi de bu bağlamda sultan tarafından sınırları belirlenmiş bürokratik siyaset için araçsallaşıyordu. Oysa Ahmed Cevdet için eğitim siyasetin aracı olmayacak denli önemliydi, sanayinin gelişmesinin önünü açıp, devleti kurtaracak biricik araçtı. Bu konuda atılacak adımlar kişisel menfaatlerin ötesinde olmalıydı. Bu yaklaşımından dolayı eğitim konusunda objektif bir bakış açısı geliştirebilen Ahmed Cevdet, 1848'de kurulan Darülmuallimîn'in (Erkek Öğretmen Okulu) başına 1851'de, buradaki aksaklıkların üstesinden gelebileceği düşünülerek getirildi. Bu kurumda idareci olarak göreve gelmesine vesile olan sadarete durumun vahametini açıklayan raporda, öğretmen yetiştirecek kişilerin aldığı eğitim medreselere benzetilmiş ve önlem alınmazsa buranın da maaş alıp hiçbir icraatta bulunmayanlarla dolacağı belirtilmiştir. Ahmed Cevdet liyakatın birincil öneme sahip olduğu, ağırlıklı olarak Türkçe eğitimin yapılacağı, bursların artırılması karşılığında öğrencilerin dışarıda çalışmasının engelleneceği ve asistanlık gibi uzmanlaşmanın önünü açacak yenilikler içeren bir program hazırlayarak, bu kurumun medreseleşmesinin önüne geçmeye çalışmıştır (Gündüz, 2015, s. 105-113; Tekeli & İlkin, 1999, s. 131).

Ahmed Cevdet'in katkıda bulunduğu önemli eğitim kurumlardan biri de Encümen-i Dâniş'ti. Batılı tarzda bir yükseköğretim kurumu kurulması hedefi doğrultusunda akademik bir cemiyet olarak tasarlanan Encümen-i Dâniş, Reşid Paşa'nın konuşmasının ardından Cevdet Paşa'nın hazırladığı öne sürülen bir nutukla 1851'de açılır. Bu nutukta, bir özselleştirme örneği olarak, Doğu'nun ve özelde Osmanlı'nın vaktiyle ilimde öncü olduğundan fakat alimlerin Arapça, Farsça metinlerde hüner göstermekle meşgul olup, çoğunlukla da edebiyat alanında eser vermesi gibi çağın gereklerini karşılamayan yanlış tercihlerinden dolayı Doğu'nun ayrıcalıklı konumunu kaybettiğinden ancak hem telif hem de tercümeler aracılığıyla medeniyet seviyesine yeniden erişilebileceğinden ve bu noktada halkın eğitilmesinin öneminden bahsedilir. Hayrullah Efendi tarafından okunan bu nutuk kimi araştırmacılara göre Cevdet Paşa tarafından yazılmış, kimilerine göre de Reşid Paşa'nın imzasını taşımaktadır.

Neticede Tanzimat düşüncesini doğrudan aktarmaktadır. Nutukta birçok defa geçen medeniyet kavramı çoğul değildir, aksine tamamlanması, ulaşılması gerekli bir konumdadır ve bunun yolu yalnızca ilimden geçmektedir, ilim ise ancak devletin desteğiyle ilerleyebilir. Bu haliyle medeniyet objektif bir yapı arz ederken, devletle olan bağından dolayı bilime ideolojik işlev yüklenmiştir. Ayrıca yükseköğretim düzeyinde halkın eğitilmesinin bir gereklilik olarak öne sürülmesi Osmanlı için oldukça moderndir. Encümenler Doğu ya da Batı dillerine hakim insanlardan seçilmiş ve bu tercihe göre iki farklı başkan atanmıştır. Encümen'e mensubiyet bir onur olduğu için üyelere ayrıca maaş bağlanmamış, verilecek esere göre belli miktarlarda ödemeler yapılabileceği kararlaştırılmıştır (Uçman, 1995, s. 176-178). Bir anlamda, öncelikli amacı Batılı tarzda bir üniversite kurulmasında gerekli akademik altyapıyı oluşturmak olan bu kurumun maaşlı tek elemanı olan sekreteri haricinde atanmış bir mensubu yoktu. Bütün üyeler başka mesleklerle iştigal etmekte ve cumartesi günleri bir araya gelmeleri, yoğun oldukları durumda ise on beş günde bir toplanmaları hedeflenmektedir. Ayrıca üyeler arasında akademik geçmişi olmayan sivil ve askerî bürokratlar da bulunmaktaydı (Gündüz, 2015, s. 116-119; Neumann, 2000, s. 15). Yüksek idealleri gerçekleştirmek için yola çıkan bu cemiyet hem savaşlarda yaşanan maddi kayıpların olumsuz yansımasından hem de özerk alan kavramının öncüllerinden uzmanlaşmadan mahrum olduğundan dolayı hedeflenen başarıyı gösterememiş ancak telif ve tercüme birçok kitabın hazırlanmasına doğrudan öncülük etmiştir.

Encümen-i Dâniş'in açılış nutkunda geçtiği gibi Tanzimat sonrası Osmanlı'da bilim, tümdengelimci dünya görüşünün sonucu olarak medeniyetin önemli bir parçası olarak tarif ediliyor ve Avrupa'nın gelişmesi açıklanırken medeniyetle eş tutuluyordu. Klasik dünya görüşü, evrenin mutlak bir gücün güdümünde olduğu ve bundan dolayı ortaya koyulacak her şeyin onun bir parçası olarak evrensellik kazanabileceği inancına dayanmaktaydı. Öte yandan modern bilim oluşum sürecinde evrenselliğe, öncelikle alanlara bölünerek, sonra bu alanlar üzerinden ortaya çıkan uzmanlıkların metodolojik objektifliğinin sınanabileceği kurumla yani üniversiteyle kavuşmuştur. Tarihsel dönüşümde üniversite birçok farklı toplumsal zeminde yer almış ve en sonunda tümevarımcı metodun kurumsallaşması olarak kendine ait zemine kavuşarak günümüzdeki halini almıştır. Evrenselliğe kendi metodolojisiyle

ulaşabildiği için, herhangi bir konu bilim için araçsallaştırılabilir ancak bilimin kendisi bilim aracılığıyla araçsallaştırılamaz.

İlk ana bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, üniversite ve entelektüel hem çıkış noktası ruhbanla hem de diğer toplumsal gruplar ve otoritelerle çatışarak özerklik kazanmıştır. Anakronik bir benzetmeyle özetlemek gerekirse, bilim ruhban sınıfının Orta Çağ öncesindeki ayrıcalıklarına modern dönemde sahip olmuştur. Bu özerklik en somut biçimiyle, üniversitelerin diğer özerk alanlardan bağımsız olmasıyla günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Osmanlı'da ise çatışmalar sonucunda bu bağlamda özerklik kazanmış bir kurumsallaşma görülmemektedir. İlk bakışta, kanının dökülemeyeceğine dair kaideyle özerkliğe en yakın sınıf medresede yetişen ilmiyeydi. Bu sınıf siyaset üstü olarak konumlandırılmış ve mevcut iktidarla yerel arasında hukuk üzerinden bir köprü kurarak işlevselliğini koruyabilmişti (Ortaylı, 2016, s. 63). Bu kısmî özerklik ise, tümdengelimci yaklaşımın parçası olarak, egemenin yereldeki temsilcisi olmasıyla ve egemenin meşruiyet kazandığı inanç sisteminin uygulayıcısı olarak temellendirilmiştir. Bilgi üretim sürecinde bunun yanında, siyasetten uzak durduğu sürece dinî grupların varlığı kabul ediliyor ve hayatiyetini böylece koruyabilen bu gruplar, teolojik bilginin sınırları içinde ürünler verebiliyorlardı. Yine ilk bakışta görece özerk olan bu gruplar, yalnızca ideolojik yeniden üretimi sağlayan teolojik bilgi üzerinden toplumla bağlantı kurabiliyor ve hukukî alanda, egemenin ona izin verdiği kadarıyla geçerlilik kazanabiliyordu. Kısaca, toplumsal yapı tekniğin gelişmesi için gerekli ortamı geliştirmemiştir.

Osmanlı'nın modernleşmeden anladığı otoritenin yeniden tesisiydi. Merkezileşme olarak karşılık bulan bu girişim paternalizmi saraydan alıp bürokratlar arasında da uygulanabilir seviye indirmiş ve böylece kişisel menfaatlerin evrensel olarak yansıtıldığı çarpık bir bürokrasi üretmiştir. Bu çerçevede Ahmed Cevdet gibi istisnaî isimler bulunmakla beraber, çarpıklığın boyutu onun da birçok defa yakındığı gibi kişileri aşan bir yapı arz etmekteydi. Reformların birçok konusunda olduğu gibi eğitim de bizzat onu iyileştirmesi için atanan insanlar ve kurulan cemiyetler tarafından çıkmaza girmekteydi. Bu noktada dönemin bürokratlarının yanlış bir soruyla hareket ettiklerini ancak bunun dışında bir imkânlarının olmadığını söyleyebiliriz. Soru, medrese dışında olsa dahi medrese zihniyetinin yeniden kurumsallaşması üzerine şekillendiği için, cevap kurum olarak medresenin, sınıf olarak ise ilmiyenin ihya edilmesinde aranıyordu. Buna karşın medresede yapısal

olarak modern kurum mantığı bulunmamaktaydı, onun yerine alimlere bağlı silsile geleneği gözetilmekteydi. Örneğin diploma, tümevarımcı yaklaşımın yansıması olarak, modernliğin gerekliliklerinden uzmanlığa olan güveni tesis edecek anonim bir otoriteden verilmiyor, tümdengelimci yaklaşımın yansıması olarak, alimler aracılığıyla her şeyi bilen Allah'a karşı yeni bir sorumluluğu üstlenmek anlamına geliyordu (Giddens, 2014, s. 40; Gencer, 2014, s. 222). Bu klasik dünya görüşüne yaslandığı için ihtiyaç duyulan bilgi üretiminin, vergi reformlarındaki gibi müfredat değişikliğiyle sağlanacağı umulmuştur. Oysa medresenin 19. yüzyılda işlevini yitirmesinin en önemli nedenlerinin başında, dönemin şartları karşısında ekonomiden mühendisliğe ihtiyaç duyulan teknik bilgiyi sağlayamaması gelmektedir. Buna karşın mühendislik eğitimine temel teşkil edecek derslerin, savaşlardaki başarısızlıklar neticesinde temellerinin atıldığı günden itibaren, hem askerî hem de sivil alanda medrese dışında tutulması, yani temel yaygın eğitim kurumunda değerlendirilmemesi, bir yandan medreselerin yapısal olarak bu tip bir dünyevî kaygısının artık olmadığını, diğer yandan bir tezat olarak ihtiyaç duyulan dünyevî bilginin teorisine sahip olduğunu hâlâ iddia edebildiğine işaret eder. Tümdengelimci dünya görüşünün bir yansıması olarak bu iddiayı sürdürebilen medresenin ihtiyaç duyulan teknik bilgiyi sağlayamaması, sonuçta onu devlet nazarında da işe yaramaz olarak kabul edilmesine neden olmuştur.

Tekrar etmeliyiz ki, medresenin işlevselliğini kaybetmesindeki bu dönüşüm yalnızca askerî alan sınırlı değildi, yüzyılın ikinci yarısında teknik bilgiye olan ihtiyacın yaygınlaşmasıyla ormancılık, tıp, mühendislik gibi konularda da sivil meslek okulları açılmıştır (Tekeli & İlkin, 1999, s. 69-70). Vaktiyle mühendis, hekim yetiştirebilen, devletin meşruiyetini halkla kurduğu hukukî bağı tesis eden alimlerin yetiştiği medresenin modern dönemde işlevini yitirmesinin iki nedeni, burada yetişen bürokratların, ki temel eğitim burada alınıyordu, bu yanlış soru dışında fikir yürütememelerine yol açmıştır. İlk neden yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, modern teknik bilginin gerekliliklerini karşılamaması ve yukarıdan da böyle bir talebin gelmemesiydi. Teknik bilgi için askerî ve sivil okullar açılması daha uygun görülüyordu. Bu noktada, ulemadan birçok kişi reformlara destek olduğunu ve başta mühendislik eğitimi olmak üzere medrese dışında dersler verebildiğini göz önünde bulundurarak, sorunun yapısal olduğunu unutmamamız gerekir (Mardin Ş., 2000, s. 216-218). İkinci neden, devletin meşruiyetini tesis eden klasik hukukî sermayenin

devletin merkezileşme çabalarında geçerliliğini kaybetmesiydi. Hukukî sermayesini koruyabildiği sürece varlığını koruyabilen ilmiye sınıfının ve bu mekanizmanın yeniden üretimi sağlayan medresenin yapısal olarak önemi kadılık kurumunun varlığına bağlıydı. Klasik bağlamdaki teori-pratik birlikteliğini yani toplumsal praksisi tesis eden kadılar ise erken modern dönemden itibaren klasik hukukî yapının sağladığı yerelleşmenin imkânları dahilinde adem-i merkeziyetçi yapının bir parçasıydı. Bu yapısal durum, modern dönem merkezileşme çabalarıyla örtüşmediği için doğrudan yerlerinden edilmişlerdir. Hem hukukî uygulamaların iktisadî dönüşüm karşısında geçerliliğini yitirmesi hem de daha önceki dönemlere göre hukukî alanda başlayan standartlaşma, medreselerin varlık nedenini büyük oranda tahrip etmiştir (Ortaylı, 2016, s. 90-91). Somutlaştırmak gerekirse, yeni mahkemelerin kurulmasından sonra kadılık yalnızca evlilik ve miras konularıyla sınırlandırılmıştı.

Medreselerin misyonundaki bu daralmaya rağmen, ıslahatçılıkla özdeşleşmiş bürokratların dahi, küçük değişikliklerle ve kısa zamanda ihtiyaç duyulan teknik bilgiye ulaşılacağından emin olması, teknik bilginin temel eğitim kurumunun dışında kolaylıkla elde edilebileceğine inanması yine tümdengelimci dünya görüşünün bir sonucuydu. Bu bağlamda paradigma dışı bir sorunun ortaya atılması, teoride evrensel hükümranlık teklif eden, pratikte devletin klasik doğal hukukla tesis ettiği dünya görüşünün sorgulanması anlamına gelecekti, ki bürokratların bu meşruiyet aracılığıyla sınıf hüviyetine sahip olması bu tip bir sorgulamayı mümkün kılmıyordu. Büyük bir imparatorluğun vazgeçilmez parçasını teşkil eden bu bürokratlar, modern doğal hukukun kurucu düşünürlerinin sınıflar arası çekişmeden yararlanarak öne sürdükleri yeni kurum düşüncesi geliştirme imkânına sahip değildi, bunun yerine mevcut kurumların tarihteki parlak günlerine geri dönmesine odaklanıyorlardı. Sonuçta toplumsal yapının klasik bağlamda sürüdürülmesiyle hayatiyet kazanmış bir yapının içinde böyle bir sorgulamaya girişmek ilk başta kendi sınıfsal varlık nedeninin de tartışılmaya açılması anlamına gelecekti. Bundan dolayı, bozulma kavramıyla tarihsel tecrübe referans alınıyor ve mevcut toplumsal gerçeklik bunun üzerinden değerlendiriliyordu. Eğitimdeki bozulmanın önüne geçecek tadilatta bulunmanın, ıslah etmenin kaybedilen teknik üstünlüğü yeniden sağlayacağı düşünülüyordu. Oysa temel sorun, kapitalizm ve endüstriyel gelişmeler sonucunda ortaya çıkan tekniğin, klasik bağlamdan koparak yeni bir paradigma olduğunun

görülmemesiydi. Bundan dolayı eğitim alanındaki bütün girişimler, geçmişteki parlak günlere dönüleceği umudunu taşıyordu fakat üzerinde durulmayan, özlenen geçmişte tekniğin modern dönemdeki gibi eğitimde önemli olmamasıydı. Avrupa'da teknik toplumsal yapıyı belirlerken eğitimin de vazgeçilmez yapısal unsuru olmuştu, Osmanlı ise tekniği yalnızca eğitimdeki konulardan biri olarak düşünüyor, müfredat değişikliği ve bu bağlamda gerçekleştirilecek ıslahatlarla bunun üstesinden geleceğini tasarlıyordu. İki yüz yıl önce Humbaracı Ocağı'nın ıslah edilmesiyle, kapitalizmin sert rüzgarları karşısında uygulanmaya çalışılan reformlar aynı dünya görüşünün ürünleriydi. Bundan dolayı medeniyetle eş koşulan bilim Osmanlı bürokrasisi için yalnızca galip tarafın bir aracı olarak anlaşıldı. Modern bilimi ortaya çıkaran formasyonun idrak edilememesi üniversitenin daha kurulmadan araçsallaştırılmasına neden oldu. Örneğin, ilk modern üniversite Darülfünun'un hüsranla sonuçlanan açılma teşebbüslerinde, verilen derslerin, hem resmi tarih yazımında hem de kurum için yapılan düzenlemelerde işe yarar ya da yaramaz olarak değerlendirildiği görülür (Yalçınkaya, 2015, s. 138-145). Başta bir örnek de, Ahmed Cevdet'in de eleştirdiği gibi henüz ilkokulların ıslahı gerçekleşmeden yükseköğretim kurumunun açılmaya çalışıldığına, bürokratların Avrupa'daki yeniliklerin farkında olmasına rağmen dönüşümün dinamiklerinin anlaşılmadığına işaret eder.[35]

Bürokrasinin, modernitenin ürünlerinin araçsallaştırılabileceğine dair mutabakatla işlerlik kazanması ve uzmanlaşmaya dair bir girişimde bulunulmadan tekniğe kolaylıkla ulaşılacağının düşünülmesi yeni paradigmanın anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır. Otomata benzetilen bürokratlar yerine, sultanın eli olarak hareket eden bürokratların bizzat bürokrasiyi modernleştirmeye çalışması, üniversite kurarken medreselerin sağladığı başarıyı hedeflemek gibi birçok çelişki yeni paradigmanın sonuçlarına eski paradigmayla ulaşılmaya çalışıldığını fakat yeni durumun bir paradigma olarak anlaşılmadığını gösterir. Oysa eski paradigmada egemen tanrının gölgesi, bürokratlar da egemenin eliydi ancak yeni paradigmada tanrının gölgesi erken modern dönemden itibaren gelişen kapitalist toplumsal

[35] Eğitim sisteminde gerçekleştirilen reformların belli bir sistematiğe sahip olmadığını netleştirmek için ilk ve orta okulların aynı dönemde farklı uygulamalara tabi tutulduğunu söyleyebiliriz. 1838'de ortaokul düzeyine denk gelen ilk rüştiyenin kurulmasının ardından ilkokul düzeyine denk gelen sıbyan mekteplerine ilmiye sınıfının tepkisinden korkularak 1862 yılında uygulanan yeni metoda dek dokunulmamıştı. Yeni metotla birlikte sıra sisteminin, taş tahtanın ilkokullarda kullanılması ilmiye sınıfının tepkisini çekmiş, taş tahtanın Mekke ve Medine'de de kullanıldığı belirtilerek tepkilerin önüne geçilmeye çalışılmıştı ayrıca İstanbul'da bu tarihte yeni metodun uygulanabildiği okul sayısı toplam ilkokulların otuzda biri oranında kalmıştır (Tekeli & İlkin, 1999, s. 63, 66-67).

formasyonda geçerliliğini yitiriyordu. Osmanlı'nın bu dönemde modernitenin öncülü alan kavramından uzak kalmasının bir sebebi de ait olduğu siyasî gelenekten kaynaklanıyordu. Doğulu siyaset geleneğinde egemen ve görevlileri arasında ayrım yapılmaz, bir kabul edilirdi. Buna karşın, Machiavelli'den beri bildiğimiz gibi Batılı siyaset geleneğinde bürokratla egemen arasında gayrişahsi ve sekürler bir ayrım gelişmekteydi. Hatta kötü işler bürokratlara yaptırılabilirken, egemen olası eleştirilerden kendini muaf tutabilirdi (Önder, 2014, s. 39-40). Mutlak referans noktasına şüphe duyulmamasının yanında, Osmanlı rasyonelleşmeyi tetikleyecek tarihsel arka plandan da mahrumdu. Kısaca, toplumsal praksisi temsil eden klasik yaklaşım tekniğin karşısında geçerliliğini yitirmişti ve bundan dolayı medreseler olumsuz bir örnek olarak kullanılıyordu. Bu farkındalığa rağmen, bozulmanın önüne geçildiğinde geçmişin parlak günlerine dönüleceği, yani toplumsal praksisin yeniden tesis edileceği umuluyordu. Osmanlı, modernitenin bilim, teknik ve eğitim üzerinden ulaştığı sonuçlara, modern eğitimin gerekliliklerini klasik dünya görüşüyle araçsallaştırarak ya da dönemin ifadesiyle telif ederek ulaşmaya çalışılıyor ve bundan dolayı girişimler kısa sürede hüsranla sonuçlanıyordu.

Ahmed Cevdet'in eğitimci kimliğinin ve aslî görevlerinin yanında tarihçi rolüne sahip olduğunu ve bunu öncelikle 12 ciltlik anıtsal eseri *Tarih-i Cevdet*'le icra ettiğini bilmekteyiz. Süslemeleriyle, zarfıyla geleneği, noktalama işaretleriyle, dipnot vermesiyle Batı etkisini taşıyan *Tarih-i Cevdet*, Encümen-i Daniş'in siparişi üzerine Osmanlı kronik geleneğinin bir parçası olarak kaleme alınmıştır. Henüz baskıdayken Ahmed Cevdet'in devletin resmi tarih yazıcısı (vakanüvis) ünvanını almasını sağlayan bu kroniğin, bir makam sahibi yerine dönemin ruhuna uygun bir şekilde bir kurum tarafından talep edilmesi Osmanlı tarihinde bir ilkti (Neumann, 2000, s. 13-14, 22). 18. yüzyıl sonuyla başlayan ve Vaka-i Hayriye olarak adlandırılan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla biten *Tarih-i Cevdet*'in çalışmamız açısından önemi, Tanzimat düşüncesinin arka planını oluşturan olaylar zincirinin bizzat Tanzimat'ın önemli bir bürokratı tarafından değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmeyi değerli kılan hususların başında Ahmed Cevdet'in olayları bir süreklilik zinciri içinde okumaya gayret etmesi yatmaktadır. Kronik geleneğine göre olayları tasvir ederken, bir yandan da askerî alandaki yeniliklerin ya da ilmiyenin durumu gibi konuların tarihsel dönüşümünü inceler. Bu noktada mensubu olduğu ilmiye sınıfını tarihsel bağlamda ele alması, Osmanlı modernleşmesinin özgül ağırlığını ortaya

koymaktadır. Ahmed Cevdet'e göre ilmiye en parlak günlerini Fatih Sultan Mehmed döneminde yaşamış ve kesin bir tarih vermese de 16. yüzyıl sonu, 17. yüzyıl başında bozulmaya başlamıştır. Altın dönemle başlayan bu anlatıda, bozulmayı özetle liyakatın ortadan kalkması ve belli ailelerin menfaat çetesi olarak ilmiye sınıfına hâkim olmasına bağlamış ve gelinen noktada ulemanın ancak sembolik olarak varlığını koruyabildiğini ifade etmiştir (Neumann, 2000, s. 87-89). Ulemanın cehalet ve ahlâksızlık olmak üzere iki temel sorunu olduğunu iddia eder. Ulema-yı resmiye, katiplik ve adli görevleri üstlenenler ve medrese hocaları olarak ulemayı üç sınıfa ayırır. Medrese hocalarının ihtiyaç duyulan teorik ve pratik sorunlarla ilgilenmeyip hiçbir işe yaramayan felsefeyle uğraştığını, kâtip gibi görevlilerin ancak günlük işlere yetişebildiğini, kendi tabiri ulema-yı resmiyenin, ki sözde ulema anlamına gelir, malumat sahibi dahi olmadığını söyler (Gündüz, 2015, s. 140-141). İlmiye sınıfının belirleyicisi olarak gördüğü ulema-yı resmiyeyi bozulmanın temel sorumlusu olarak görür. İlmiyedeki bozulmanın ise iki sonucu olduğunu öne sürer. İlk ve yapısal olarak telakki ettiği sorun ulemanın siyasete dair cehaletidir. Bu gruptaki kişiler ona göre hem şeriatı hem de dünyayı bilmedikleri için, bütün ıslahatları kafirlik olarak değerlendirerek, devletin ilerlemesini engeller. İkincisi ise ulemanın ayaklanmalara destek olmasıdır ancak bu durumu tikel örnekler üzerinden verir (Neumann, 2000, s. 91-96). İlmiyenin nasıl düzeltilebileceği, hangi reformların gerekli olduğu konusunda Ahmed Cevdet sınıfının klasik dönem zihniyetini taşıyan bir muhafazakârlık sergilemiş, ilmî ve adlî konular dışında ulemanın siyasî olarak varlığını hadsizlik olarak değerlendirmiştir (Neumann, 2000, s. 99-103).

Birçok reforma öncülük eden açık fikirli bir bürokratın, ilmiyenin otantik sınırlarına geri dönmesini istemesi, Tanzimat dönemi reformalarının bir özetidir. Ona göre sorun sistemden değil, sistemi bozan kişilerden kaynaklanıyordu. Kişilerin sınırlarının belirlenmesiyle altın dönemdeki başarılar tekrarlanabilirdi. Bir Osmanlı kroniği olmasına rağmen *Tarih-i Cevdet*'te en çok üzerinde durulan iki konu Fransız İhtilali ve Napoleon'du. Osmanlı'yla doğrudan ilişkiye girmiş olmasından dolayı, Fransız İhtilali'ne göre daha fazla önem verdiği Napoleon'u olumsuz bir karakter olarak betimlemesine rağmen onun cihan hâkimi olduğunu kabul eder. Bu noktada Napoleon'un kişiliği üzerine yoğunlaşmış ve başarısızlığını gurur, kibir, şans gibi değer yüklü muallakta duran ifadelere bağlamıştır. Bu bağlamda Napoleon, ihtilal sonrası modern siyaset anlayışının bir ürünü değil, *Tarih-i Cevdet*'teki Müslüman

sultanlar gibi karakteriyle ön plana çıkmaktadır (Neumann, 2000, s. 133-136). Napoleon iktidarının temellerini Fransız İhtilali'nde gören Ahmed Cevdet'e göre, halkın ayaklanması sonucunda ateist yönetim biçimini ortaya çıkmıştı. İhtilal'i halkın yönetimde söz sahibi olması olarak objektif bir şekilde değerlendirir fakat halkın kendi yararını bilemeyeceği için anarşinin ortaya çıkmasının da kaçınılmaz olduğunu iddia eder. İhtilal ona göre ahlâksızlıktan başka bir şey getirmemiştir. Ayrıca otorite karşıtlığı ve dinsizlikle bir tuttuğu Fransız İhtilali ona göre tikel bir olay değil, Osmanlı gibi devletleri de etkileyebilecek denli önemliydi (Neumann, 2000, s. 139-140). Ahmed Cevdet'in bu tahlilinden Tanzimat dönemi gerçekleşen reformlarla halkı yönetime katılmaya teşvik etmenin tasarlanmadığı, halkın sürü anlamına gelen reaya yerine yurttaşa yakın bir anlam taşıyan tebaa olarak fermanlarda yer almasına rağmen iktidarın öz bakımından hâlâ klasik dönemin kıstaslarına sahip olduğu görülmektedir. İlkokul seviyesinden yükseköğretime her fırsatta halkın eğitilmesinin öneminden bahseden bir bürokratın dahi halkın kendi başına yönetebileceğine dair olumlu bir düşüncesi yoktu. Halkın eğitilmesi, medeniyet seviyesine çıkılması, devletin Avrupa karşısında başarısız olmaması için önemliydi. İlmiye sınıfından olmasından dolayı olayları şeriat merkezli değerlendirmesinin yanında, devlet merkezli bakış açısına sahip olduğunu ve bundan dolayı siyasî olayları, ilk bakışta çelişkili ama genel resme bakıldığında makul bir şekilde değerlendirdiğini de belirtmeliyiz. Örneğin, âyanın tarih sahnesinde en parlak günlerini yaşadığı Sened-i İttifak'ı önce sultanın otoritesini sınırlandırılması olarak eleştirmiş ancak bu sınıfın ortadan kaldırılmasında cereyan eden olayların isyanlara neden olabileceğine de vurgulamıştır (Neumann, 2000, s. 188).

Tarih-i Cevdet'te ele alınan bir diğer kavram da terakki yani ilerlemedir. Ahmed Cevdet terakkiyi, Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin ele aldığı gibi vazgeçilmez siyasî bir kavram olarak görmez, ona göre tarihin her döneminde terakki vardı. Kavramı tarihsizleştiren klasik yaklaşımdan yola çıktığı için Avrupa'daki bilimsel ilerleme onu hayretlere sevkeden bir konu değildi. Ayrıca terakkiyi özselleştirme mantığı içinde ele alır. Ona göre Avrupa'da cereyan eden olaylar ve ortaya çıkan yenilikler tam anlamıyla bir yenilik değil önceki dönemde İslâm medeniyetinde, daha önceki de antikitede cereyan eden olayların devamıydı. Bu bağlamda bir kodifikasyon olarak Mecelli'yi, modern hukuk metodolojisinin Fransa'dan alınması değil, bir terakki olarak görür. Oğlu Ali Sedâd'ın modern mantık kitabına yazdığı

takdimde de aynı şekilde mantıkta bir terakki olduğunu düşünmez, yalnızca Avrupa'nın modern bilimler ve mantık arasında bir metodoloji kurduğunu belirtir (Neumann, 2000, s. 146-152; Cevdet Paşa, 2015, s. 106-112). Bu terakki yaklaşımı Ahmed Cevdet'in medeniyet kavramını şekillendirmesinde doğrudan rol oynar ve eserinde Osmanlı'yı genel bir medeniyet çerçevesi içinde değerlendirir. Bunun yanında, tikel olaylar üzerinden Avrupa medeniyetinin ahlâksızlığı da vurgulanır ama Osmanlı ve Avrupa bir arada kullanıldığında, medeniyet evrenseldir. Bu noktada belirtmeliyiz ki, İbn Haldun'un kavramlarıyla paralellikler olmasına rağmen Ahmed Cevdet o kavramları Osmanlı'nın tarihî tecrübesi içinde anlamlandırmıştır. Örneğin asabiyet kavramını yeniçeriler üzerinden ele alarak, farklı bir bağlam inşa etmiştir. Eğitimi de İbn Haldun gibi medeniyetin sonucu olarak değil, medeniyetin öncülü olarak değerlendirir (Neumann, 2000, s. 122, 172-176). Ahmed Cevdet'in doğrudan müdahalede bulunabildiği bürokrasinin içinde olması, onu bu noktada İbn Haldun'dan ayırmış ve Avrupaî bakış açısına yaklaştırmıştır. Ayrıca İbn Haldun'un organik bir yapı olarak devletlerin gelişimi şemasına da bu nedenle sadık kalmadığını belirtebiliriz. Tanzimat'la gerekli yeniliklerin gerçekleştirildiğini düşünerek bir İbn Halduncu döngü yerine yüzyılların sıralanmasını ölçüt olarak kullanır (Neumann, 2000, s. 182). Eğer İbn Haldun'un şemasını doğrudan kullansaydı, Osmanlı'nın çökmekte olduğunu bir devlet adamı olarak yazmak durumunda kalacaktı.

Ahmed Cevdet'in bu özgün muhafazakâr tutumu onu yalnızca teorik konularda değil, bürokrasinin en mekanik konularında da tarihsel durumu korumaya sevk etmiştir. Örneğin, iktisat ve hukuk arasında kurduğu ilişki, klasik dünya görüşünün uygulanabilir olduğuna dair olduğu inancı taşımaktadır. Ona göre devletin iki temel amacı vardı. İlki güvenlik sorunlarının üstesinden gelmek, ikincisi adaletin sağlanması anlamına gelen ihkak-ı hukuk. Bu bağlamda adalet, yalnızca yönetim noktasında değil, ekonomi gibi konuları da tayin eder. Ahmed Cevdet fiyatların piyasa tarafından belirlenebileceğini kabul eder ama sonuçta piyasa ve devletin iktisadî durumu arasında fark gözetmez. Devletin malî sorunları çözmesinin halkın yararına olacağından şüphesi yoktur ama öncelikli amaç halkın refahı değildir. Refah devletin doğru işlemesi yani ihkak-ı hukukun sonucudur. Ahmed Cevdet'e göre ülke büyük bir tarla olduğu için ürünleri de devletindir, tarlanın iyi sürülmesi orada çalışanların da menfaatine olacaktır (Neumann, 2000, s. 187-192). Bu durum,

hanehalkı ekonomisinin Tanzimat sonrasında en üst düzey bürokraside de savunulabildiğini gösterir. Adaletin sağlanmasının sonucu ortaya çıkan hukuk anlayışı, yani bir doğal hukuk örneği olarak ihkak-ı hukuk mevcut durum ne olursa olsun devlet merkezli "olmalı"yı savunmuştur. Böylelikle "olan", "olmalı" üzerinden ele alınıyordu. Ahmed Cevdet, mensubu olduğu ilmiyenin geçerliliğini yitirmekte olduğunun bilincindeydi ama son kertede yeni sınıfsal durum üzerinde durmamış, aksine bütün sınıfların belirleyicisi olarak hukukun ekonomiyi doğrudan belirlediğini öne sürmüştür. Bu noktada bir tezat olarak devlet merkezileşmekte fakat merkezileşmenin gerektirdiği modern hukuk anlayışını ilk elden uygulamamakta ve bu durum sürekli reform haline yol açmaktaydı. Devletin adalet üzerindeki bu kesinliği, önceki bölümde kısaca değindiğimiz gibi dışarıya verilen hukukî tavizlerle, kapitalizmin önünü açmakta ve mevcut toplumsal durum üzerinde etkili olmaktadır. Yeni durum karşısında merkezileşme olarak somutlaşan bilinç, devletin iktisadî koşullarının düzeltilmesini savunurken, bu iktisadî şemanın gereği olarak hukukun "olan" tarafından belirlenmesinde edilgen konumda durmuştur.[36]

Son olarak *Tarih-i Cevdet*'teki "biz" vurgusu üzerinden, son dönem Osmanlı'da sürdürülmeye çalışılan klasik dünya görüşünü somutlaştırabiliriz. Modernleşmenin henüz ideolojik bir karakter kazanmadan olabildiğince araçsallaştırıldığı bu dönemde Ahmed Cevdet'in "biz"den anladığı, birçok farklı şekilde kullanımış olmasına rağmen, devletin kendisiydi ancak devlet modern anlamda alanların tekelleşmesi değil, aslî unsur olarak tabir edilen Müslümanların birlikteliği anlamına geliyordu. Bu birliktelikte siyaset ve toplumun ayrı fakat birbirinin varlığı için vazgeçilmez olması öngörülüyordu. Kırım Savaşı'ndan İran'la yaşanan olaylara göre içeriği değişen "biz" özetle millet sistemiyle temellendirilmişti. Bundan dolayı kamuoyunun ne olduğu devlet ve dolayısıyla Ahmed Cevdet için önemliydi ancak onun modern bir bağlama sahip olması, yani yönetim konusunda söz hakkının olması kabul edilemezdi (Neumann, 2005, s. 121-122). Ahmed Cevdet'in "biz"i halkın geçmiş dönemlere kıyasla tanınması anlamına geldiğini fakat demokratik içeriğinin olmadığını, Osmanlıcılık ideolojisine zemin teşkil eden bir bağlamda sahip olduğunu

[36] Ayrıca Ahmed Cevdet'in ihkak-ı hukukunun günümüzde, tekil ve hakkını zor kullanarak alma anlamına geldiğini ve cezaî işlem gerektiren bir durum olduğunu belirterek, "olmalı"yı temsil eden bir kavramının "olan" yani modern hukuk tarafından yorumlanırken nasıl anlam daralmasına uğradığını gösterebiliriz. İngilizcede ihkak-ı hukuku karşılayan *vigilantism*'in isim hali *vigilante* yasadışı kanun uygulayan anlamına gelirken, popüler kültürde adaleti sağlayan süper kahramanlarla özdeşleştirilmiştir. Bir anlamda modern dönemde doğal hukukun uygulanması için doğaüstü güçlere sahip bir olunması gerektiğine dair, bilinçli ya da bilinçsiz, bir mutabakat vardır.

gösterir. Tanzimat'la tarihlendirilen reform hareketlerinin öncelikli hedefi devletin otoritesini yeniden sağlamaktı ve bunun için biçimsel farklılıklarla beraber eski egemenlik kendini yeni araçlarla doğrulamaya çalışıyordu. Fermanın kendisinden *Tarih-i Cevdet*'e dek bütün icraatlerde form ve içerik çelişkisi bu dönemin karakteristiğiydi. Ayrıca halkın egemen tarafından önemi demokratik idealist bir kaygıdan değil, daha önce sultanı tahtından edebilmesinden kaynaklanıyordu. Bu dönemde halkın teveccühünü kaybetmek, hanedan için olmasa bile sultanı ve onun bürokratlarını doğrudan tehdit ediyordu (Engelhardt, 2017, s. 104). Osmanlıcılık ideolojisinin temelleri bu bağlamda atılmış ve halkın ikna olmayan kısımlarına göre zamanla önce İslâmcılık'a ve sonra Türkçülük'e dönüşmüştür.

Ahmed Cevdet'in tarihçiliği sonuç olarak klasik dünya görüşünün işlendiği bir araçtı, bu bağlamda olumsuz gelişmeler tarihsel bağlamından çıkarılıp kişilere indirgenirken, mevcut toplumsal gerçeklik reddediliyor organik dünya görüşünü tesis etmesi umulan yaklaşım işleniyordu. Toplumun cemaat bağlarıyla değerlendirilmesi, modern bir anlam yüklenmemiş olması, onun tarihçiliğinin değer yüklü olmasından kaynaklanmaktadır. Modern bürokrasinin rasyonel temelleri bu tarih anlatısında yer etmemişti fakat bir kurumun siparişi üzerine yazılması ve Ahmed Cevdet'in iş ahlâkı neticesinde bu eser modern Osmanlı modernleşmesinin bir ürünüydü. Araçsallığıyla erken modern dönem Avrupa'sını hatırlatan bu yarı-modern durum, meşruiyetini koruduğu varsayılan referans dünyasına dayanıyor, öte yandan kendini doğrulamak için altın çağa işaret ederken erken modern dönem Avrupa'sından ayrılıp sınıfsal farklılıkların ve ona bağlı cereyan eden gelişmelerin kabul edilmediği Aristotelesçi çizgiye dönüyordu. Bu anlatıda organik toplum tasavvurunun vazgeçilmez unsuru olarak modern toplumsal gelişmelerin karşısına çıkarılan tarihsel yapı, modern toplumsal gelişmeleri dönemsel olarak nitelendirerek kendi çelişkisini ifşa ediyordu. Böylelikle Ahmed Cevdet olayların çözümünün tarihte zaten mevcut olduğunu dile getirirken, sorunun toplumsal değişmeden kaynaklanmadığını, aksine toplumun otantik yapının bir parçası olduğunu, bireylerin bu yapıya ihanet ettiğini söylüyordu. Kısaca, *Tarih-i Cevdet* bizzat aktardığı tarih tarafından şekillendirilmiş bir bilincin ürünüydü. Modernleşmeyle özdeşleştirilmiş Tanzimat döneminde kaleme alınması ve bu dönemi hazırlayan olayları klasik dönem toplum anlayışını muhafaza ederek yorumlamasıyla dönemin karakteristik iç çelişkini taşıyordu.

Erken modern dönemden itibaren hukukun rasyonelleşmesinin öncülü modern doğal hukukun Osmanlı'da gelişmediğini ancak modern doğal hukuku ortaya çıkaran sınıfsal değişimin tecrübe edildiğini bilmekteyiz. Şerî ve örfî kanunların bir arada uygulanabildiği, özgün bir doğal hukuk yaklaşımının üzerine kurulmuş olan Osmanlı hukukî yapısı 19. yüzyıla dek millet sistemiyle işlerlik kazanmış, adalet dairesi olarak egemene meşruiyet tesis etmiş ve sonuç olarak kendine özgü çoğulcu bir yapıya izin vermiştir. Öte yandan, ulusun, devletin ve sermayenin hem birbirinden ayrı ve özerk alanlara sahip olduğu hem de bir arada temsil edilmeye başlandığı, örneğin bir kumpanyanın aynı anda bu üç farklı olguyu temsil edebildiği şartlarda, klasik bağlamdaki bu çoğulcu özgün yapı geçerliliğini daha fazla koruyamazdı. Birbiriyle iç içe geçmiş millet sisteminin, adalet dairesinin ve iktisadî koşulların değişmesi neticesinde görece özerk sınıflar yerinden edilmişti. Bu durumun en önemli yansıması daha önce yönetimin en önemli birimlerinden ilmiyenin ve dolayısıyla Osmanlı hukukunun yerinden edilmesiydi. Böylelikle 19. yüzyılda yeni iktisadî koşullara ve onun doğurduğu siyasî gelişmelere cevap verebilme adına Tanzimat sonrasında parçalı bir şekilde Fransız kanunları uygulamaya konurken, dönemin etkili paşalarından Âli Paşa Fransız Medenî Kanunu'nun (Code Civil) tercüme edilip, doğrudan alınması üzerine 1867'de merkeze bir tasarı gönderir. Ona göre Mısır'ın başarısının arkasında yatan nedenlerden biri de bu resepsiyondur (Ortaylı, 1987, s. 140-141). Girit'teki isyanı incelerken gönderdiği bu tasarıda, güçlü olan bir devletin hukukî uygulamalarının Osmanlı'yı da güçlü yapacağını düşüncesi yer alıyordu. Code Civil'in alınmasını savunurken halkın yönetimde söz sahibi olmasının halk arasında eşitlikçi duygular uyandıracağını umuyordu. Bu teklifin yanında Âli Paşa şeriata aykırı olmadığını öne sürdüğü laik hukukî uygulamaları da yürürlüğe sokmuştu. Bunlardan en önemlileri Tanzimat döneminde Yargıtay ve Danıştay düzeyinde temyiz işlevini yerine getiren Meclis-i Vâlâ'nın, Divan-ı Ahkâm-ı Adliye ve Şûra-yı Devlet olarak yeniden organize edilmesiydi.

Divan medenî ve ceza davalarının temyizine bakarken, başına Ahmed Cevdet Paşa'nın getirildiği şûra idarî davalardan sorumluydu. Bu görevinde Cevdet Paşa şeriat mahkemelerinin haricindeki hukukî oluşumları İslâm hukukundaki mezâlim mahkemelerine benzeterek meşruiyet kazandırmıştı fakat ticaret kanununun bir sonraki aşamasının Fransız Medenî Kanunu'nun doğrudan alınması olduğunu öngördüğü için bu noktada kendi tasarısı ortaya attı (Mardin Ş., 1991, s. 139-140).

Böylelikle başını Cevdet Paşa'nın çektiği, aralarında dönemin etkili bürokratlarından Şirvanizade'nin, Fuad Paşa'nın da bulduğu grup dönemin şartlarını karşılayacak ve şeriata dayanacak bir kanunun daha uygun olacağını savundu. Cevdet'e göre yabancı bir hukukun topyekun alınması, bir milletin tarih sahnesinden çekilmesi anlamına geliyordu. Bu noktada Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin ve istinaf, bidayet ve ticaret mahkemelerinin Fransız hukukuna tabi olamayacağını vurgulamış olsa da, Divan'ın varlığı bu çelişkiyi taşıyordu zaten taşıyordu ve altında yer alan istinaf ve bidayet gibi iki kurum da bu bakımdan Divan'la kaderi paylaşmaktaydı (Mardin E., 1996, s. 63). Daha açık bir ifadeyle, Cevdet Paşa'nın medeni kanun teklifinin öncelikli hedefi iktisadî koşullara cevap vermekti. Bu tartışmayı nihayete erdirmek üzere kurulan komisyon İslâm hukukunu referans alacak bir medeni kanun yazılmasını uygun buldu. Hukuk konusunda ilmiyenin görüşlerini paylaşan Ahmed Cevdet Paşa, Hanefi fıkhının dönemin şartlarını karşılayacağını düşündüğü Avrupaî bir biçimde işlendiği Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye eserini, başında bulunduğu komisyonla birlikte 1868-1876 yıllarında kaleme aldı. Toplamda bir mukaddime ve 16 kitaptan oluşan Mecelle'de 99 ana madde ve 1851 alt başlık bulunuyordu (Bozkurt, 2010, s. 159-161). Mecelle Code Civil'in yerine, hatta Cevdet Paşa'nın deyimiyle ona rakip bir medeni kanun olarak hazırlanmıştı ve bu açıdan İslâm dünyası için bir ilkti. Ağırlıklı olarak borçlar hukukunu düzenlemesi ve miras, aile, vakıf gibi konuları geleneksel fıkha bırakması bakımından onun medeni kanunun gereklerini tam anlamıyla karşılayamadığını söyleyebiliriz (Bozkurt, 2010, s. 162). Ayrıca Ahmed Cevdet Paşa'nın başını çektiği bu komisyon her ne kadar şeriatın uygulanması için bir teklifte bulunmuş olsa da, sonuçta ilmiyenin işlevselliğini elinden aldı (Tanpınar, 2016, s. 172). Bu dönemin karakteristiği olarak içerik ve biçim çatışması neticesinde işlev ön plana çıkmış fakat onun klasik dönem uygulayıcıları saf dışı bırakılmıştır. Fiilî durum resmiyete dökülmüştür. Bu durum, ilmiyenin bir sınıf olarak nüfuzunu kaybetmiş olmasının yanında Mecelle'nin biçimsel olarak öykündüğü Code Civil'in sekülerleşme ideolojisinin ruhban sınıfını yönetimden dışlama metodunun Osmanlı'ya yansımasıdır (Rubin, 2016, s. 851). Sonuç olarak Cevdet Paşa'nın ilmiyeye dair görüşleriyle örtüşen bir sonuçtur.

Mecelle, Cevdet Paşa'nın üzerinde çalıştığı gibi toplumsal praksisi korumak adına hukukî bir yenilikti ve Tanzimat dönemi reformlarının motivasyonuna sahipti. Ortaokul, lise düzeyinde eğitimin verilmesi için müfredatın Türkçeleştirilmesi

sonucunda klasik mantık ve hukuk hem ilkokullara yönelik hazırlanan temel bilgi düzeyinden çıkmış hem de eğitimin yaygınlaştırılmasıyla tabanda karşılık bulmuştu (Ülken, 2017, s. 81). Mecelle de klasik içeriğin modern formda sürdürülme eğiliminin ürünüydü. Ayrıca hükümlerin kanunlaştırılması çalışmalarının Mecelle'den önce de var olduğunu, hukukî alanda tek başına bir örnek olmadığını belirtmeliyiz. Ahmed Cevdet'in doğrudan katkıda bulunduğu girişimlerden başlıcaları ceza kanunnamelerine yardımcı çalışmalar, Kırım Harbi'nde müttefiklerin baskısıyla gayri-müslümlerin şeriat mahkemelerine itirazlarını ortadan kaldırmak için Metn-i Metin adlı ilkel medeni kanun çalışması ve arazi kanunnameleriydi (Mardin E., 1996, s. 45-46; Mardin Ş., 1991, s. 136). Tanzimat sonrası hukukî gelişmelerin hiçbiri aslında Fransız hukukunun doğrudan uygulanması olmamıştı, hepsi biçim ve içerik olarak bir sentez arayışı içinde ve klasik hukukun uygulanabilirliğini uzatmayı çalışıyordu (Rubin, 2016, s. 845). Bu argümanın bir başka yorumu da başta Fransız olmak üzere Mecelle'nin diğer medeni kanunlara benzerliklerinin çeşitli çalışmalarda ortaya koyulmuş olmasıdır. Bazı çalışmalarda Mecelle, Roma ve İslâm hukukları arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak değerlendirilmiş, hatta Napoleon'un Mısır seferinden sonra yazdırdığı Code Civil'in fıkıhtan etkilenmiş olabileceği üzerinde durulmuştur. Genç Osmanlıların ilgisini çeken doğal hukukun da ilkesel olarak Mecelle'den yola çıktığını bilmekteyiz. Çalışmamız açısından diğer bir önemi de, yalnızca hukukî alanda değil ayrıca sosyal statü sahibi olmak, refaha kavuşmak gibi konularda da yararlı olacağının vurgulanmış olmasıdır (Gencer, 2014, s. 411-413). Böylelikle Mecelle bir ahlâk teklif ediyor ve medeni yaşamı biçimlendirmeyi tek başına hukukî alana bırakmıyordu. Diğer bir ifadeyle hayat henüz hukukileşmemişti.

Kanunlaştırma hareketinde Osmanlı'nın durumu, Berkes (2015, s. 225) tarafından dile getirildiği gibi Almanya'daki kanun tartışmalarını hatırlatır. Code Civil'in alınması yönünde Almanya'da da bir tartışma çıktığını, Friedrich Karl von Savigyn adlı bir aydın her milletin kendine özgü yaşayış tarzının ve değerler dünyasının olduğunu bundan dolayı Alman benliğini taşıyan normların kanunlaştırılmasının gerektiğini öne sürmüş ve böylece "olmalı"yı ön plana çıkarmıştı. Aynı şekilde Ahmed Cevdet de Code Civil'e tabi olmayı bir yıkım olarak nitelendirmişti fakat bu noktada von Savigyn'in önerisindeki millet daha sonra ulus devletine evrilmesiyle modernleşme bağlamında karşılık bulan bir kavramken, Cevdet Paşa'nın milleti daha

önce üzerinde durduğumuz gibi geçerliliğini yitirmekte olan, makro ölçekte Halifeliğe dayanan, millet sisteminin işlerlik kazandırdığı zemindeydi. Örneğin, Mecelle Mısır özelinde ölü doğmuş bir belgeydi; çünkü yabancı sermayenin iktisadî sisteme egemenliğini sağlayan hukukî yapıda karşılık bulamamıştı. Kahire'de "olan" kendi meşruiyetini tesis etmek için İstanbul'dan daha önce hareket geçmişti (Asad, 2003, s. 211). Bunun yanında Osmanlı'nın özgün hukukî yapısı modern hukuk-devlet ilişkisinin ürünü egemenlik iddiasında bulunan bir yapı arz etmiyordu. Sultan kendisini şeriatın bekçisi ilan etmiş ve politikalarını bu yönde geliştirmiş olsa da, hukukî alanda modern dönemdeki gibi hukuktan egemenliğe değil, hukuktan cemaatin kurulmasına giden bir yol bulunuyordu (Imber, 2002, s. 218). Sultan ancak bu cemaatin lideri olarak egemenliğini tesis edebiliyordu. Millet sistemi, modern öncesi görece özerk olarak nitelendirdiğimiz cemaatlerin birlikteliğiyle tesis edildiği için Mecelle de bir anlamda cemaat bağlarının yeniden tesisini amaçlıyordu fakat cemaatlerin merkezileşmeyle içeriden, kapitalist formasyonun etkisiyle dışarıdan yerinden edilmesiyle, tarihsel referansları haricinde, muğlak bir zeminde meşruiyetini korumaya çalışıyordu.

Sonuç olarak Mecelle şeriatın uygulanabilirliğini modern bir biçimde ele alarak uzatmış ve fıkhın kamu hukuku olarak uygulanabileceğini öne sürmesiyle geleneğin kapsamını, modernleşmenin doğurduğu ihtiyaçlar neticesinde genişletmeye çalışmıştır. O güne dek fakihlerin yorumlarında ve kitaplarda dağınık bir şekilde bulunan hükümleri kanonik bir şekilde değerlendiren ve bu bağlamda geleneğin yeniden inşası olan Mecelle, bir devrim değil aksine Osmanlı'nın İslâm hukukuna getirdiği standartlaşma eğiliminin 19. yüzyıldaki bir sonucuydu ve 20. yüzyılın ortalarına dek yakın coğrafyada geçerliliğini korumuştu[37] ancak netice itibariyle kapitalist toplumsal formasyonunun gereği olarak hayatın hukukileşmesine duyulan ihtiyaç karşısında geçerliliğini koruyamadı. Son olarak belirtmeliyiz ki, Osmanlı'da adalet dairesi formuyla geçerlilik kazanmış doğal hukukun bir alt başlığı fıkhın pratikte mal varlığına yönelik düzenlemeler içeren muâmelât bölümünün kanunlaştırılması olarak Mecelle, hayatın hukukileşmesine yönelik atılmış ilk adımdı. Bu bakımdan bir alt kümenin kapsayıcı küme olarak kabul edilmesi, modern doğal hukuk anlayışının karakteristiğini yansıtmaktadır. Cevdet Paşa klasik doğal

[37] Örneğin İsrail'de parlamentonun 1960 ve 1970'teki düzenlemeleriyle Mecelle'nin birçok bölümü terk edilirken, tamamen 1984'te yürürlükten kaldırılmıştır (Likhovski, 2007, s. 401).

hukukun icra edilebilirliği için böyle bir ara yol tasarlamıştı fakat tarihin Mecelle için getirdiği beklenen sonuçla örtüşmedi.

Ahmed Cevdet Paşa, devletin meşruiyetini tesis etmekte zorlandığı dönemde gerçekleştirilmeye çalışılan icraatlerle özdeşlemişti. Reformlarda hem mevkisiyle hem de bilgi birikimiyle oldukça belirleyici role sahip olan ve birçok ilke imza atan Ahmed Cevdet'in icraatleri, toplumsal praksis olarak tanımladığımız teori-pratik birlikteliğinin yeniden sağlanmasına yönelik bir çabadır. Tarihsel birikime yaslanarak teorik zeminini inşa eden Ahmed Cevdet, pratik üzerinden gerçekleştirilecek değişikliklerle kaybedilen praksisin yeniden tesis edilebileceğini savunmuştur. Sorunun pratikte olduğunun farkındaydı fakat toplumsal praksis müdafaası olarak hem yaşamında hem de bürokratik uygulamalarında muhafazakâr yaklaşımından taviz vermeyen Ahmed Cevdet'in iktisadî yapı hakkındaki düşünceleri organik toplum anlayışını yansıtan ve modern dönemde ilkel addedilen bir tasarım arz etmekteydi. Aristotelesçi toplum tasavvurunun sınıfsal üstünlük üzerine inşa edilen kapitalist uygulamalar karşısında şansı yoktu. Ahmed Cevdet'in düşüncelerine ve uygulamalarına yön veren sınıfsal mensubiyeti ise toplumsal durumla doğal hukuku eşitlediği için, iktisadî gelişmeleri ahlâkın dolayısıyla fıkhın çerçevesi dışında ele alamamıştır. Bu bağlamda şahsında vücut bulan "olmalı", tarihsel birikim ve bireysel özverisiyle ne kadar savunulmuş olsa da, "olan"da karşılık bulmadığı sürece yarı-modern reformlarla bir söylem olarak varlığını koruyabildi. Reformların arzu edilen başarıya ulaşamaması neticesinde, "olmalı" varlığını "olan" üzerinden şekillendirmeye başlayarak ideolojikleşti. Başka bir deyişle, düşünce düzeyinde pratik, teori üzerinden şekillendirilmeye çalışıldığında doğası gereği ideolojik kimlik kazandı. Toplumsal düzlemde ise, bürokratik yapılanmayla beklenen çareler üretilemeyince ideolojikleşerek toplumda karşılık bulmaya çalıştı. Bu dönüşüm, ilkin edipler oluşumlarını ardından anayasal hareketleri başlatacaktı. İdeoloji ütopyasına ulaştığı anda, yani anayasal hareketler başarıya ulaştığında ise toplumsal zeminde ideolojinin karşılığının olmadığıyla yüzleşildi. Meşrutiyetler rejimin daha çok otoriterleşmesine yol açmıştı. Ahmed Cevdet ise ideolojik bir tutum benimsemeyip "olan" üzerinden bir söz hakkının olmadığını, başta kendi sınıfı olmak üzere bütün tabakalaşmaların otantik sınırlarına dönmesini savunmuş ve bunu icraatleriyle gerçekleştirmeye çalışmıştı. Yazdığı kitapların hiçbiri halkı aydınlatmak gayesiyle kaleme alınmamış, hepsi sipariş üzerine yazılmıştı. Kendisine çizilen sınırın dışına

çıkmamıştı. Öte yandan Ahmed Cevdet'in hayatı, ilmiye sınıfından olmasına rağmen modern döneme özgü aydın-bürokrat rolünü üstlenmesiyle bir tezat üzerine şekillenmişti. Bu tezatın ifadesi olarak, bürokraside yapamayacağını düşündüğünü zamanlarda medreseye dönemeyi birçok defa dile getirmişti. Bu eylemi bizzat gerçekleştiremese de makro düzeyde uygulamaya çalıştı. Hayat ve siyaset arasına sınır koymayan, bitimsiz pedagojik bir gelişime tabi Ahmed Cevdet'in klasik dönemin karakteristiklerinden polimat karakterinde uzmanlaşmanın yeri yoktu.

Göstermeye çalıştığımız gibi aynı anda eğitimci, tarihçi ve hukukçu rollerini üstlenebilen Ahmed Cevdet, bilgiyi de uzmanlaşmanın gerektirdiği belli bir alanda geçerli bir tür olarak değil, tümdengelimci dünya görüşünün teklif ettiği hikmet olarak değerlendiriyordu. Böylelikle bilgi hikmet-i hükümetin aracıydı, yani doğası gereği araçsaldı. Aynı anlayışı üniversitenin kurulması aşamasında da görmüştük, bilgi gerekli ya da gereksiz olarak ayrılabiliyordu. Bu anlayış iaşenin sağlanabildiği ve iaşeceliğin iktisadî yapıyı kontrol edebildiği optimal sınırlar içinde korunabilirdi. Kapitalizmin ürünlerine doğrudan ihtiyaç duyulduğunda, uzmanlaşmaya mahal vermeyen toplumsal praksisin devamlılığı söz konusu olamazdı. Doğal ekonominin bozulmasıyla birlikte, onunla işlerlik kazanmış doğal hukukun da geçerliliği ortadan kalkıyordu. Bunun yanında, hukukî reformlar daha önce elde edilmiş hukukî sermayenin değerinin azalmaya başladığının itirafıdır. Eski sermayenin düşen değerine dair bilinç, reformların gelişimi ve sonuçları modern alanın oluşmadığını işaret eder. Yanlış bir yorumlamanın önüne geçmek için belirtmeliyiz ki, 19. yüzyıl Avrupa'sında da modern alanların tamamının ortaya çıkmadığını ancak rasyonelleşmenin bir mekanizma olarak işlerlik kazanması ve burjuvazinin normlar üzerindeki belirleyiciliğiyle ortaya konulan sermaye türlerinin özerk alanı oluşturduğunu veya oluşturmaya başladığını söyleyebiliriz. Tekrar etmemizde fayda olacağı üzere, Cevdet Paşa yanlış düşünmüyor, yanlış bir soruya doğru cevaplar veriyordu. Toplumsal praksisin nasıl korunacağı üzerine ortaya çıkan soru, olumsuz gelişmeleri tikel olaylara indirgemesine neden olurken, "olmalı"nın teklif ettiği evrenselliğin pratik karşılığının sorgulanmamasına neden oluyordu. Devletin başta iktisadî olmak üzere birçok alanda yıkıma uğradığı bir dönemde gelişmelerin genel anlamda ahlâk üzerinden değerlendirilebilmesinin en önemli nedeni erken modern dönem Avrupa'sında tecrübe edilen statü ve sınıf çatışması olarak

özetleyebileceğimiz toplumsal gruplar arası meşru rekabetin Osmanlı'da cereyan etmemesiydi.

Bir önceki bölümde açıkladığımız gibi, bu dönemde ne halkın iktisadî birliği sağlayacak yönde bir yönelimi vardı ne de merkez bunu telep ediyordu. Yanlış yorumlamamak için belirtmeliyiz ki, Osmanlı Avrupa'nın toplumsal formasyonunu tecrübe etmek zorunda değildi. Zaten, varsayımımıza tek bir Avrupa konu olsa da, kıtanın içinde de oldukça farklı formasyonlar türleri vardı ancak modernleşme başlığı altında ve iktisadî eğilimlerde kapitalizmin şartlarını sağlamaya yönelik bir ortaklık görülmekteydi. Osmanlı'nın bu formasyonun şekillendirdiği "olan" noktasında toplumu merkeze alacak yapılanmaya ihtiyacı vardı, oysa Tanzimat düşüncesi tarihî tecrübeyle sağlaması yapılan teoriye yaslandığı için toplum kütle olarak değerlendiriliyor ve onu merkeze alan çalışmalarda dahi egemenin menfaatleri tek başına belirleyici oluyordu. Merkezî idarenin menfaatleri tek başına belirleyici olduğu durumda da, Metternich dönemi kameralizm-aydın despot ilişkisindeki gibi iktisadî koşullarla sağlaması yapılabilen ideolojik tasarım ortaya koyulamıyor, bir anlamda teorik olarak klasik dünya görüşü modern formlarda pratik üzerinden savunuluyordu.

3.3. Normatifleştirme ve Özselleştirme Arasında İlk Hukuk Felsefesi Kitabı

Alan, daha önce belirttiğimiz gibi ilişkiselliğinin yanında özerk, tek başına varlığını sürdürebilen, kendi iç mekanizmasına sahip deskriptif bir kavramdı. Oluşum ya da özerkleşme sürecini anlatan tarihsel düzlemde ise sermayelerin özgülleşerek kurduğu bir oyun alanı olmasıyla normatif yönü bulunmaktaydı. Osmanlı özelinde, 19. yüzyılın karakteristiği sürekli reform hali, bize hukukî sermayenin içeriğine dair tartışmaların sürdüğünü çünkü özerk hukuk alanının ortaya çıkmadığını anlatır. Diğer bir ifadeyle, Osmanlı'da hukuk özerk bir alan olsaydı tek başına reformları kurucu norm olarak değerlendirebilirdik, yani alanın kuralları özerk yapısından dolayı sabitliğe ermiş olacağı için sermayeyi taşıyan reformlar üzerinden deskriptif yapıyı çözümleyebilirdik. Oysa Osmanlı'da sermaye türlerinin kısmen var olduğunu fakat bu sermaye türlerinin kullanılacağı özerk alanların oluşmadığını biliyoruz. Bir nevi denenerek keşfedilen kurucu sermayeler, ele aldığımız tarih itibariyle, en azından teorik olarak, müstakbel alanları şekilllendirmekteydi. Yüzyılın sonunda da, sermaye denemelerinde sıra hukukun en soyut biçimi hukuk felsefesine geldi. Bu

noktada, hukuk felsefesinin bir sermaye olarak değerlendirilebilmesi pozitif hukuka zemin hazırlayan modern doğal hukukun en belirgin özelliklerinden olduğunu belirtmeliyiz. Bu bağlamda değerlendireceğimiz 1884-1885'te yayımlanan ilk hukuk felsefesi çalışması *Hikmet-i Hukûk*, hukukun düşünce düzeyine çekilerek toplumdan ayrılmasının ilk örneğini teşkil edecektir. Klasik yaklaşımı desteklemeyi amaçlamasına rağmen, modern öncesinde hukuk felsefesine en yakın alanın, hükümlere çatı teşkil ederek kaideleri belirleyen metodolojinin (fıkıh usûlünün) terk edilmesine, modern felsefenin imkânlarıyla hukukun, Mecelle örneğinde olduğu gibi beklenmedik bir sonuç olarak, toplumdan soyutlanarak bir bilim olma yolunda özgülleşmesine ortam hazırlayan bu eser, hukuk-toplum ve teori-pratik birlikteliklerinin klasik bağlamda ele alınamadığının, hukukun hayatın üzerine kapatılması sürecinin başladığının göstergesi olacaktır.[38] Klasik doğal hukukun daha önce incelediğimiz ideolojik işlevini yitirmesi olgusunun, yüzyılın sonunda düşünce düzeyinde de gerçekleştiğini ortaya koyan bu durum, düşüncelerin artık toplumsal düzlemden çıkarılmayacağını, onun yerine düşünceden topluma giden metodun geçerlilik kazandığının habercisidir.[39] Modern doğal hukuk düşüncesini telif eden bu öncü eseri inceledikten sonra, son bölümde hukukun normatif yönünü temsil eden sosyal teorinin Osmanlı'da ilk olarak nasıl değerlendiriğini işleyeceğiz. Özerkleşme, daha önce belirttiğimiz gibi, hukukun normatif karakterini dışlayarak pozitif hukuka ve onun üzerine kurulan hukuk bilimine imkân tanıdığında, sosyal teori bu rolü üstlenmişti.

Doğal hukukun mutlak referans sisteminin toplumsal gelişmeler karşısında uygulanabilirliğini yitirmesini birey ve ona bağlı kurumları tasarlayarak ikmal eden modern doğal hukuku daha önce detaylandırmıştık. Hem klasik hem de modern doğal hukuk anlayışlarında hukuk felsefesinin temel sorularından bazıları neyin adil olduğu, doğal durumun nasıl anlaşılması gerektiğiydi. Bu anlayış, hukukî pozitivizmin sistemleri mukayeseli bir şekilde değerlendiren hukuk felsefesinden hukuku verili kabul etmemesiyle ayrılıyordu. Bu hukuk uzmanlarının değil,

[38] Fıkıh usûlü tek başına bu eserle terk edilmedi ancak uygulanabilir bir yapının fikri arka planını temsil eden bu metodoloji geleneğin içinde de doğal hukuk aracılığıyla ideolojik bir karakter kazanmıştır. Bu durumun en önemli örneklerinden biri, dönemin önemli bürokratlarından Sava Paşa'nın Paris'te yayımlanan Fransızca kaleme aldığı, Avrupa modernleşmesine karşı bir argüman olarak sunduğu *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* eseridir. (Daha detaylı bilgi için bkz.: Gencer, *Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabiî Hukuk Teorisi: Sava Paşa*, 2007)

[39] Kastedilen modern öncesindeki gibi altyapının üstyapı tarafından belirlendiği, ahlâkla temellendirilmiş ideolojik yapı değildir. Aksine, altyapıyı dönüştüren, ya da dönüştürmeyi hedefleyen, toplumsal kararlığı bozan düşüncedir.

filozofların hukuk felsefeseydi (Troper, 2011, s. 16-19). Osmanlı'nın ilk hukuk felsefesi eserini kaleme alan Münif Paşa da filozoflar gibi doğal hukuk üzerinden toplumu şekillendirme motivasyonuna sahipti. Yarı-özerk bürokrasinin mensubu olmasından dolayı hukuku verili almıyor, dönemin şartlarına göre, kısaca yukarıda bahsettiğimiz normatif icrada bulunuyorlardı. Ayrıca, hukukçu kimliği aldığı klasik eğitiminle gelen bir hediyeydi. Diğer bir ifadeyle, uzmanlaşmanın sonucu olmayan kaleme alınmayan bu eser, hukuk alanında uzmanlaşmayı doğuracak ilk adımları atıyordu.

Hikmet-i Hukûk'ta felsefe, bilim felsefesi olarak tanımlanarak, metodolojik işlev yüklenmiştir. Böylece klasik dönemin karakteristiklerinden metodun ahlâkın alt başlığı olarak kategorize edilmesi anlayışı terk edilmiştir. Daha önce açıkladığımız gibi bu durum erken modern dönemin uzlaştırmacı ahlâk anlayışının özelliğiydi ve Kant'a kadar düşünce alanında geçerliliğini korumuştu. Münif Paşa'nın döneminde de felsefe bir metodoloji yani bilim felsefesi olarak kavranıyor ve bunun en yetkin örneği, bürokratik konumlarından dolayı paşaların hazırladığı ders kitaplarında yer alıyordu. Bu yaklaşıma göre en temel soruların cevapları da metodolojide arandı. Örneğin, geçmişteki bir olayın içeriği tarihin işiyken, onun neden ve nasıl cereyan ettiği tarih felsefesi olarak tanımlanmıştır. Bir denizin yeri coğrafyanın ama o denizin nasıl oluştuğu coğrafya felsefesinin konusuydu. Temel düzeydeki bu ayrıma göre hukuk felsefesi de doğal hukukla eş tutuldu.[40] Doğal hukuk insanın fıtratında, yani doğasında olduğu için zamandan ve mekândan bağımsız her zaman her yerde geçerli kabul edildi. Hukukî uygulamalarda farklı görünümler alması onun özünün sabit olduğu gerçeğini değiştiremezdi (Münif Paşa, 2016, s. 197-198). Hukuk felsefesinin yani bu haliyle doğal hukukun ilk bakışta teorik bir alan olduğunu ancak uygulanabilmesiyle birçok faydasının ortaya çıktığını öne sürerken Münif Paşa (2016, s. 202-204), onun manevi, hukukî ve siyasî olmak üzere üç ana konuda faydalı olduğunu, teorik olarak seçkin, hâkim insana bir kuralın arkasındaki gerçeğin ne olduğunu gösterdiğini, pratikte ise refahı sağladığını ve bu refahın kişisel değil bütün toplumun refahı olduğunu iddia eder. Ona göre doğal hukukla eş tutulan hukuk felsefesi öz, kanunlar ise özün etrafında zamana ve mekâna göre şekil alan kabuktu.

[40] Felsefenin bilimin bir alt başlığı olmasına neden olan bu metodoloji anlayışı Osmanlı'da bilimsel gelişmenin önünü açarken, Avrupa'daki gibi bilimcilik yaklaşımından çok bilimin araçsallaştırılmasının sonucudur, bilginin işe yarar ya da yaramaz olarak tarif edilmesi örneğinden hatırladığımız gibi.

Münif Paşa (2016, s. 205-206), hukuk felsefesi bilmeden kanunları icra etmeye çalışan kişiyi sözde şaire benzetir, hafızasının el verdiği yere kadar ezberlediği şiirleri okuyabilen sözde şair birkaç mısrayı unuttuğunda şiiri tamamlayamazken, gerçek şair şiirin mahiyetini bildiği için unuttuğu yeri kendine göre tamamlayabilir. Bu hafıza benzetmesi, doğal hukukun başlıca meydan okumalarından biri olarak, yazılı kanunların arkasındaki felsefenin yani özün ne olduğunu bilmeden belli bir noktaya kadar işe yarayabileceğini iddia eder. Bunun yanında Münif Paşa (2016, s. 207), Mecelle'nin zamanın gerilemesiyle hükümleri değişeceği meşhur kaidesini referans olarak gösterir. Cevdet Paşa gibi toplumsal praksisin zamandan bağımsız olduğu iddiasını paylaşır ve onun kanunlaştırma hareketine doğal hukuk üzerinden zemin hazırlar.

Münif Paşa (2016, s. 210-211), Aristoteles'ten de hatırladığımız gibi, yaşamın dört temel unsuru olarak gördüğü hakikat, iyi (hayr), güzel ve hak kavramlarının deneyim yoluyla bulunamayacağını öne sürerken, bunların ve dolayısıyla hukukun kaynağının akıl olduğunu, bu bağlamda hak kavramının da deneyim yoluyla bulunamayacağını iddia eder ve temel haklar örneğini verir. Günümüzde de insan hakları başlığıyla sürdürülen akademik ve entelektüel alanlardaki bu tartışmadaki temel hakların geçerliliğinin sorgulanamaz, yani hangi durumda olursa olsun askıya alınamaz oluşu doğal hukukla temellendirilmiştir. Öte yandan, son dönem Osmanlı düşüncesinde doğal hukuk, sadece akademik ve entelektüel alanlarda geçerli, yani klasik dünya görüşü açısından indirgenmiş bir sermaye türü değil, vaktiyle Avrupa'daki insan hakları deklarasyonları gibi liberal hareketlerin başlatan, düşünce üzerinden toplumun şekillendirilebileceğine dair mutabakatın olduğu modern doğal hukukla aynı mantığı paylaşıyordu. Bunun yanında, Münif Paşa'nın hakların deneyim yoluyla kavranamayacağını ancak eğitimle bu konularda yetkinleşilebileceği argümanı, hukukun verili olmadığını fakat onun özünün, yani felsefesinin öncül olduğunu iddiasını taşımasıyla pozitivist düşüncenin deneyimlerden doğan bilgi savının tam karşısındadır.

İlk ana bölümde göstermeye çalıştığımız gibi doğal hukukun gereği olarak insan doğasının bilinmesi gerektiğini düşünen Münif Paşa (2016, s. 213-218), insanı beden, ruh ve akıl olarak üç temel açıdan hayvandan ayırır. Ona göre insanın bedence üstün olmasının sebebi ayetlerde geçtiği gibi insanın kusursuz yaratılmasından ve insan dışındaki her şeyin insan için olduğundan

kaynaklanmaktadır. Münif Paşa'nın sentezinde klasik doğal hukukun mutlak referans noktası İslâm'dır. Metot ve amaç ne kadar farklı olursa olsun, insanı küçük bir kainat olarak tasvir etmesiyle tümdengelimci dünya görüşünü taşır. Bu aşamada düzeni anlama yetisiyle insan, ruhsal olarak hayvandan üstün görülür. Bu üstünlük onun bir amaç için yaratılmış olmasına anlamına denk gelir, ki bu durum da klasik doğal hukuktaki *telos*tur. İnsanın hayvanlarla kıyaslanamayacak vasfı akla sahip olmasıdır; hayvanlarda akıl bulunmadığı için insan biricikliğini ilan eder. Münif Paşa bu özelliği, tümdengelimci dünya görüşüe uygun bir şekilde, Allah'ın bir kısım sıfatlarının insanda tecelli etmesi olarak açıklar. Bir anlamda Münif Paşa'nın insan doğası anlayışı klasik doğal hukukta zemin bulan bir içeriğe sahipti. Modern doğal hukukun insan doğasını doğal durumdan ayırma durumu görülmemekte, aksine insanın bedeni ve ruhuyla hayvanlarla ortak yönlerinin olduğu vurgulanmaktadır. Modern doğal hukukun kurumlar tasarlayan toplum tasavvurunun ortaya çıkması, insan doğasının klasik bağlamda işlendiği son dönem Osmanlı düşüncesi için mümkün değildi. Çünkü insanın nihai amacı, *telos*u, "Cenâb-ı Hakk'ın insanı yaratmakla kastettiği şeydir (Münif Paşa, 2016, s. 224)" olarak tanımlanmıştı. Ayrıca insan iyinin ne olduğunu bilip uygulamasayla ancak akıllı olarak tanımlanır. Klasik doğal hukuktan hatırladığımız pratik akıl, insanın iyiliği konusunda burada da belirleyicidir. Diğer bir ifadeyle Münif Paşa teorik iyinin pratikte karşılık bulmasını, insan doğasının biricikliğinin gerçekleştirebilmesi için şart koşmuştur. Münif Paşa (2016, s. 228-230) kişisel iyi ve genel iyiyi tanımlarken, kişisel iyinin içinde din bilgisi, bilim, sanat, terbiye, ahlâk ve hukuk konularını işler ve genel iyiyi insanın kendi türüyle, diğer türlerle ve yaratıcısı arasındaki düzeninin bir sonucu olarak değerlendirir. Bu ikili tasnife rağmen sonuçta iyiler en yüce amaçta birleşir, yani insanlıkta.

Avrupa'nın ve Amerika'yı kastederek diğer medeni ülkelerin ilerlemesini 18. yüzyıldan itibaren doğal hukuka tabi kanunların icra edilişinde bulan Münif Paşa (2016, s. 238-242), düzenlemelerin insanın yaratılışına uygun bir şekilde yapılmasını gelişmenin en önemli nedeni olarak görür. Düzenlemelerden ilkinin zorunlu eğitim olduğunu, ilk olarak Almanya'da uygulandığını ve diğer Avrupa ülkelerinin onu takip ettiğini fakat özünün Hadis-i Şerif'te, bütün iman edenlerin ilim talep etmesinin gerekli olduğu şeklinde ifade edildiğini söyler. Ona göre bu hükmü herkes anlayamacağı için eğitim zorunlu olmalıdır. Medeni durumu sağlayan ikinci koşulun

insanların birleşmesi olarak tanımlar. İnsanların zaten bir olduğunu, düzenlemelerle bunun farkına varmasının onların yararına olacağını, zorunlu eğitimin de bu koşulun öncüllerinden biri olduğunu iddia eder. Bu, klasik doğal hukuktan hatırladığımız herkesin iyiliği, kişilerin iyiliğine denk gelir ilkesinin bir yorumudur. Avrupa'nın ilerlemesini insanın yaratılışına uygun düzenlemelerin gerçekleştirilmesine bağlayan Münif Paşa'nın klasik doğal hukuk anlayışı, daha önce üzerinde durduğumuz gibi, bir düşüncenin uygulanabilirliğini temsil eden modern doğal hukuk anlayışıyla paraleldi. Sofokles'ten Kant'a tarih sınırlaması koymadan örnekler verirken, yani klasik dünya görüşüne mensup biri olarak tüm zamanlara seslenirken klasik-modern ayrımı gözetmiyordu. Bu bağlamda insan haklarının hem İngiliz Haklar Tasarısı'nda, Amerikan Bağımsızlığı'nda ve Fransız İhtilali'nde görünür olduğunu hem de İslâm'ın adil, eşitlikçi yapısında mevcut olduğunu ifade eder. Avrupa'da yüzyıllarca süren felsefî tartışmaların, kanlı olayların sonunda ulaşılan ve anayasalara dahil edilen bu temel haklara, Osmanlı'da Sultan Abdülhamid'in hiçbir bireyin talep etmemesine rağmen kendi eliyle yürürlüğe koyulduğunu iddia eden Münif Paşa (2016, s. 243-245), bu durumu tamamen İslâm'ın gereği olarak yorumlamaktaydı. Münif Paşa'nın özselleştirmesiyle kendi dünya görüşünün sağlamasını yapması, yani tarihi olayları Cevdet Paşa'dan da hatırladığımız gibi tarihsizleştirmesi neticesinde çelişkilerin ortaya çıkması kaçınılmazdı. Örneğin, İslâm'la özdeşleştirdiği haklar daha sonra aynı halife tarafından yürürlükten kaldırılmıştı.

Hikmet-i Hukûk toplum düşüncesinin nasıl ele alındığına dair muhtasar bir belge niteliğine sahip olmasıyla çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Bu eserde toplum artık Müslüman cemaati ve onun yanındaki gayrimüslimlerle birlikteliği olarak tanımlanmaz, toplum artık medeniyet kıstaslarına göre değerlendirilmektedir. Bu kıstasların ne anlama geldiği ise haklar tartışmasında açıkça işlenmiştir. Münif Paşa (2016, s. 246-250, 267) temel hakları açıklarken, Afrika'da, Avusturalya'da ve Batı tarafından yeni keşfedilen diğer yerlerde bulunan insanların bir kısmını vahşi olarak tanımlar ancak oların "dahi" temel haklardan mahrum bırakılamayacağını söyler. Münif Paşa'nın ırkları ayırırken Türkleri, Arapları ve Farsları da dahil ettiği Akdeniz havzası insanlarını tek bir ırk (cins) olarak tanımlaması, bunun dışında Moğolları, siyahîleri, Avusturalya yerlililerini ve Amerikan yerlilerini diğer dört ırk olarak ele almasının da bu noktada etkili olduğunu belirtmeliyiz. Ayrıca ona göre medeni ülkelerde de vahşi insanların bulunabileceğini ancak onların gayri-medeniliğinin akıl

eksikliğinden olduğunu, eğitimle medenileştirilebileceğini iddia eder. Eğitimin evrensel bir medeniyet anlayışını tesis edici olması modernleşmenin ürünlerindendir. İnsanı eğitim yoluyla ıslah edilebilir, medenileştirilebilir olarak nitelendirir ve kişisel hayatı, manevi hayat olarak tanımlar. Hiçbir hükümetin ya da otoritenin kişisel hayata müdahale edemeyeceğini iddia ederken de modern medeniyet anlayışını benimseyen Münif Paşa, nihai amacın insan olduğunu bundan dolayı insanın herhangi bir şey için araç olamayacağını hakların Allah tarafından verildiğini söyleyerek toplumsal yaşamda yer alan doğa durumunu dolayısıyla klasik doğal hukuku onaylar. Münif Paşa (2016, s. 253, 259), intiharı hem ahlâkî hem de dinî açıdan hayat hakkının ihlali olarak değerlendirirken, Aristoteles'i referans göstererek bunu topluma karşı işlenmiş suç olarak değerlendirir. Aynı klasik yaklaşımı, halkı çocuğa, hükümetleri ise babaya benzeterek sürdürür ve çalışma süresinin yaşa, cinsiyete göre sınırlandırılmasını kazanılmış siyasî bir hak olarak değil, hükümetin çocuklarına gösterdiği merhamet olarak yorumlar. Bunun yanında doğal ilişkiler ve toplumsal ilişkiler ayrımında bulunur ve insanın onurunu ancak toplumsal ilişkiler dahilinde koruyabileceğini, doğal ilişkilerin bağlayıcılığının olmadığını öne sürer. Düello konusunun da, klasik yaklaşımını muhafaza ederek, antikitede ve Roma'da bulunmayıp Orta Çağ Avrupa'sında doğduğunu dile getirirken, insanların birbirini düelloya çağırabilmesinin altında yatan bireyselliği taşıyan hukukî arka planı görmezden gelir (Münif Paşa, 2016, s. 263-265).

Eşitlik konusunda Avrupa'da genel olarak kabul edilmiş Kafkas ırkının bedence ve ruhen üstün olduğu yaklaşımı paylaşır ancak yaratılıştaki ilahi birlikten dolayı insanların doğa durumunda eşit olduğunu savunur (Münif Paşa, 2016, s. 268). Ayrıca sosyalistlerin herkesi eşitlemeye çalıştığını fakat kişiliklerden kaynaklanan eşitsizliğin kalıcığını bireyin kendisini geliştirmesiyle argümanıyla reddederken, herkesin tarımla uğraşmasının başka işleri aksatacağını söyler ve Kaliforniya'da insanların hepsinin altın bulmaya çalışırken aç kalması örneğini verir (Münif Paşa, 2016, s. 269). Açıkça ifade edebiliriz ki, modernliğin öncüllerinden toplumsal işbölümünün farkında ve bunun dünya ölçeğinde neye karşılık geldiğinin bilgisine sahip olan Münif Paşa, tümdengelimci dünya görüşünü paylaştığı için bütün soruları toplumsal praksise zarar vermeyecek şekilde cevaplandırıyordu. Öte yandan ilk hukuk felsefesi kitabını kaleme alacak vukufiyeti, hükümetin dokunamayacağı bireysel haklardan bahsetmesi gibi modern dünyayla özdeşleşmiş bilgilere sahip

olması, modern toplumsal formasyon üzerinden girişimde bulunması için yeterli değildi. Klasik doğal hukuku modern dönemde işlemeye çalışması bu durumun teorik arka planını oluşturuken, pratikte, daha önce detaylandırdığımız gibi, böyle bir soruşturma öncelikle kendi mevkisini tartışmaya açmak anlamına gelecekti.

Münif Paşa'yı zamandan soyutlayabilseydik düşüncelerinin çelişkiler içermediğini ifade edebilirdik; fikirleri klasik ve modern doğal hukukların dengeli birlikteliğiydi. Örneğin hürriyet konusunda Avrupa'daki tarihsel dönüşümün farkında olan Münif Paşa (2016, s. 277-281), geçmiş zamanlardaki gibi insanın hükümet için değil hükümetin insan için bir araç olduğunu öne sürerken, vaktiyle toplumun asker ve diğerleri olarak ayrıldığını ancak bilimin, tekniğin ve sanatın halka yayılmasıyla kişi hürriyetinin önem kazandığını ve sonunda anayasalara dahil edildiğini vurgular. Bir yandan Kant'ı referans göstererek hürriyetin ideal ve reel dünya arasında yer aldığını ancak teknik gelişmeler neticesinde çağının ideal dünyaya yakın olduğunu iddia ederken, diğer yandan halkın eğitimiyle ortaya çıkan bu hürriyetin aslında insan doğasının bir neticesi olduğu ve hükümetin kanunlar aracılığıyla kişinin hürriyetine katkı sağladığı yorumunda bulunur. Kişinin saatin parçası gibi toplumun içinde olması gerektiğini savunur. Toplum kanunlarla temsil edilirken, kanunların hepsi onun yararına olarak tarif edilir. Bir anlamda bireyin ortaya çıkışı hürriyet kavramıyla onaylanırken, hürriyet temelde hükümetin toplumu yönetmesiyle var olabilmektedir. Bu aşamda medeni toplum, doğa durumundan teorik olarak dışlanmamış ve egemen de doğa durumuna konumlandırılmıştır. Modern doğal hukuktan bildiğimiz bireyi temsil edecek kurumlar olarak yeni bir yönetim tasarımı yoktur. Ona göre hükümetin olmadığı yerde toplum yoktur, çünkü bu bağlamda doğa durumu medeni toplumdan ayrılmadığı için siyasî durumla toplum da eş tutulmuştur.

Birey ve toplum, ki organik toplum düşüncesinden dolayı ikisini de son kertede birdir, ne kadar gelişmiş olursa olsun hürriyet, adalet dairesinden hatırladığımız döngünün içindedir ve onun sağladığı refah egemenin varlığına bağlıdır. Hürriyetleri kişisel, dinî, ahlâkî, entelektüel, ticarî ve siyasî olarak aktarırken Avrupa'dan örnekler vermeye devam eder. Örneğin Luther'den alıntı yaparak yaratıcının vicdana göre tek başına hükmeden olduğunu, kimsenin karşımayacağını söyler. Ahlâkî hürriyeti de dinî hürriyet gibi içsel olarak görür ve dokunulamaz olarak tasnif eder (Münif Paşa, 2016, s. 283-289). Bunun yanında entelektüel ya da bilimsel, sanayi, ticari hürriyetlerinin hedefinin ortak refahın geliştirilmesi olduğunu ancak hürriyetler tek

başına kişiyle alakalı olduğunda, ki aklî bir yönelim olarak niteleyerek rasyonelliğe atıfta bulunur, bunları kesinlikle dokunulamaz olarak nitelendirir. Toplumu nasıl anladığı sorusunun cevabı ise siyasî hürriyet tanımında yatmaktadır. Hürriyeti Allah'ın insanlara bağışladığı özelliklerin uygun kullanılması olarak tanımlayan Münif Paşa (2016, s. 290-292), siyasî hürriyete herkesin sahip olamadığını, tartışma özgürlüğü konusunda ya da hükümetin idari işlerine dahil olma ya da vekil olabilme gibi doğrudan siyasî durumlarla iştigal etmenin bu konuda kişileri hürleştirdiğini belirtirken, pasaport gibi bir konunun da siyasî hürriyeti etkileyebileceğini söyler. Diğer bir ifadeyle, Münif Paşa siyasî hürriyete geniş bir açıdan bakmakta fakat baktığı yerde siyasî toplum bulunmamaktadır.

Toplumla yaşama olarak tarif ettiği medenileşmeyi ve bunun neticesinde şirket kurmasını temel haklardan biri olarak değerlendiren Münif Paşa (2016, s. 301-309), insanların doğası gereği birlikte yaşadığını, aksi durumun mümkün olamayacağını, çünkü ihtiyaçlarını karşılaması için bir arada bulunmaya ihtiyaç duyduğunu, en küçük ihtiyaçlarını dahi medenileşmenin sayesinde tedarik edebildiğini ve daha kompleks boyutlarda olanları da şirketleşerek üstesinden geldiğini söyler. Medenileşmenin aileden başladığını daha sonra eğitimle ilerlediğini yani hem doğal bir yönünün bulunduğunu hem de o doğal yönünün üstüne inşa edilen medeniyetle geliştiğini iddia ederken, şirketin ortaya çıkışını bu bağlamda okur. Şirket ona göre birkaç kişinin yapamayacağı işin birçok kişinin birlikteliğiyle gerçekleştirilmesidir. Bu noktada kapitalizm vurgusu olmamakla birlikte, paternalist bürokratik bakış açısına sadık kalarak Doğu Hindistan Şirketini örnek olarak gösterir. Ona göre şirketleşme öyle bir seviyeye varmıştır ki insanlar kendi ülkelerine toprak kazandırabilmiştir. Şirketleri sermayeden çok birçok aklın bir arada hareket etmesiyle överek ön plana çıkarırken Şirazî'den, Mevlana'dan alıntılar yapar. Bu yaklaşıma göre toplum bir bütün olarak görülmekte sınıfsal farklılıklar dışlanmakta ve böylece ulus, devlet ve sermaye ayrımı yapılmamaktadır.

Klasik dünya görüşünü modern gelişmelerle telif eden Münif Paşa (2016, s. 312-318), aynı şekilde emek kavramını da mutluluğa ve medeniyetin ilerlemesine götüren bir araç olarak değerlendirmiştir. İlginç olan nokta, Avrupa'da fabrikada çalışan insanların tek bir işle özdeşleştiğini bundan dolayı aklî yönünün gelişmediğini ve önlem alınmazsa işçilerin birer araç seviyesine inmesinin kaçınılmaz olduğunun belirtmesidir. Bir anlamda 19. yüzyıldaki emek kavramı klasik bağlamda ele

alındığında da yabancılaşma olgusu görülmekteydi. Ayrıca ilerleme konusunu emsalleri gibi özselleştirmeyle değerlendiren Münif Paşa, bunun yanında alimlerin dinî ve amelî konularda yalnızca teorik bilgiye vakıf olduklarını, tarım ve ticaret gibi alanlarda ise ilim adamlarının hükmünün geçmediğini ancak Avrupa'da bilimin pratikte de geliştiğini itirafında bulunur. Eskiden doğanın kontrol altına alınamadığını ve bu yüzden insanların bir kısmının bu konularla ilgilendiğini, diğer kısmının da bu konularla ilgilenen insanları yönettiğini bundan dolayı toplumun efendi-köle olarak ikiye ayrıldığını iddia ederken, genel bir anlayış olarak kol kuvvetine dayalı çalışmanın da hor görüldüğünü belirtir. Bir anlamda sorunun nerede olduğunun açıkça dile getirmekte ve tarihsel çözümlemesini yapmaktadır ancak sorunun çözümü için siyasî toplumun ve onu ortaya çıkaran koşullar yerine, toplumsal praksisin mantığını takip etmektedir. Örneğin, mülk edinme hakkını açıklarken Münif Paşa (2016, s. 329-334), ilkin insanın ihtiyaçlarını hayvanlarla kıyaslayarak mühim olanın insanın varlığının sürdürülmesi olduğunu vurgular, ardından bugün için çevre hukukunu teşkil eden konuları bu başlık altında tartışır. Cansızların, bitkilerin ve hayvanların haklarının korunmasının gerektiğini, çünkü insanın da bu halkanın bir parçası olduğunu vurgular. Telif hakkı gibi modern konuları atlamadan bireyin, ailenin, aşiretlerin, kısaca toplumun her kesiminin bu halkanın parçası olarak mülk edinme hakkı olduğunu, aralarında sadece derece farkı bulunduğu iddiasıyla, klasik doğal hukuku takip ederken Mecelle'nin maddelerini yorumlar (Münif Paşa, 2016, s. 339).

Daha önce belirttiğimiz gibi Osmanlı düşünürleri çağdaşlarının fikirlerinden mahrum oldukları için klasik dünya görüşünü savunmuyorlardı, bulundukları konumla alakalı olarak toplumsal kararlığı yeniden tesis etmeye çalışıyorlardı. Münif Paşa'nın mülk edinme konusunda Montesquieu, Grotius, Pufendorf ve Bentham'ı isim vererek eleştirmesi bu bağlamda oldukça anlam kazanmaktadır. Bu düşünürler toplumsal sözleşme mantığına uygun bir şekilde kanun ve mülk arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu, kanunun olmadığı yerde mülk edinmenin imkânsız olduğunu savunurken, Münif Paşa (2016, s. 343-353) kanun koyan ve mülk edinme hakkını tanıyan kişinin aynı şekilde bu hakkından cayabileceğini ileri sürerek bu düşünürleri eleştirir. Alimlerin kanunun hukuk olmadığını, yalnızca hakkın sağlanması için bağlayıcılık taşıdığını yani zorunlu olmadığını hatırlatan Münif Paşa, Kant'ın sözleşmeyi zorunlu kıldığını ancak istila ve emekle mülkün sözleşmeye hazırlandığını iddia ettiğini

belirterek, onun Bentham'la alimler arasında olduğunu söyler. Bu tartışmada tercihini Kant'ın takipçisi Fichte'den yana kullanır; çünkü Fichte'de kişisel alan bir hak olurken, o alanın ihlal edilmemesi için insanların birbirine verdiği söz yani sözleşme ortaya çıkar; sözleşme mülkün parçasıdır. Diğer bir ifadeyle mülk için sözleşme yani kanun gereklidir fakat hukuktan önce gelmez. Kapitalizmin şartları açısından şirketleşmeyi temel hak olarak görürken, mülkü temel değil kişisel bir hak olarak nitelendiren Münif Paşa, modern doğal hukukun temsilcilerini Fichte üzerinden eleştirmiş ve böylelikle alimlerin savını desteklemiştir. Alimlerin hukuku kanunlardan yukarıya koyan yaklaşımı, modern hukukun öncülü ve onun evrensel karakterinin parçası nötrleştirilmiş ve gayrişahsi hukukî dilin ortaya çıkmasının tam karşısındadır (Bourdieu, 1987, s. 820). Ancak Münif Paşa'nın Fichte'yi referans göstererek kanuna alan açması, Mecelle'de olduğu gibi, beklenmedik bir sonuç olarak pozitivist hukuka zemin hazırlamaktadır. Toplumsal dönüşüm neticesinde ortaya çıkan, yani kazanılmış bir toplumsal sözleşme olgusunun görülmediği, onun yerine padişah tarafından bahşedilmiş bir sözleşmenin geçerli olduğu bir coğrafyada Münif Paşa'nın bu yaklaşımı oldukça makuldü ancak bir bürokrat olarak çare aramaya çalıştığı Avrupa etkisini göz önünde bulundurduğumuzda bu özselleştirme girişimi sonuç itibariyle modernliğin kurucu unsurlarındandır.

Münif Paşa kitabın hiçbir yerinde seküler dünya görüşünü savunmamış, bugün için oldukça seküler gelen konuları netice itibariyle ilahi düzenle ilişkilendirmişti. Bunun yanında, mevcut gelişmelere göre ilahi düzenin yeniden yorumlaması olarak bu hukuk felsefesi anlayışı, ilahi düzenin kurucu rolünün yerinden çıkarılması anlamına gelirken, ithal referanslarla müstakbel özerk alanın ortaya çıkması için sermaye işlevi görmüştür. İlk hukuk felsefesi kitabına genel olarak baktığımızda, bir yandan organik toplum tasavvurunun modernleşme sürecinin en sert konularında cereyan eden gelişmelere rağmen korunmaya çalışıldığını, böylelikle ayrı bir siyasî alanın henüz öngörülmediğini ve toplumun bir bütün olarak değerlendirildiğini görürken, diğer taraftan, toplumsal praksisin öncülü teori-pratik bütünlüğünün modern filozoflar, kapitalizmin etkisiyle ortaya çıkan gelişmeler karşısında tartışmaya açıldığını görmekteyiz. Kısaca, toplumsal praksisin pratikteki karşılığının geçerliliğini yitirme süreci anlamına gelen sürekli reform durumunun teorik karşılığı Münif Paşa'nın ders kitabı olarak okutma gayesiyle kaleme aldığı bu kitapla vücut bulmuştur. Hukukun aslında doğal hukuk olduğunu öne süren bu kitap, ilk bakışta klasik dünya görüşünün

sağlamasını yapmaya çalışmakta ancak içeriğiyle klasik ve modern arasında bir sentez ortaya koymayı hedeflemektedir. Bir metodoloji olarak felsefenin ele alınması, erken modern dönemden itibaren gelişen ve teoride Kant'la son bulan modern doğal hukukun karakteristiğiyken, kitabın ilahi düzene ve onun temsilcisi egemene meşruiyet tesis eden hukuk tasarımı onu klasik doğal hukukun sınırlarına çekmektedir. Teorideki bu çelişkinin ortaya çıkmasının asıl nedeni, sınıfsal çatışmaların ve burjuva ahlâkının kurucu norm olmasını olgusunun Osmanlı'da yaşanmamış ancak onun etkisinin bizzat tecrübe edilmiş olmasıydı.

Daha önce detaylandırdığımız gibi her doğal hukuk tasarımı, logos-nomos ilişkisi dahilinde kendi sınıfının önceliklerini temsil etmekteydi. Eğitiminden bürokratik görevlerine Doğu ve Batı dünyalarını yakından tanıyan, bilim alanında ilk ve önemli hem bürokratik hem de sivil teşebbüslerde bulunan, döneminin en büyük reformistleri arasında gösterilen Münif Paşa (Özgül, 2014, s. 23-47; Tanpınar, 2016, s. 185-187), toplumsal praksisi taşıyan teorinin pratikteki karşılığının dönemi itibariyle sorunlu olduğunu bilmekteydi fakat teoriyi, klasik sınıfsal pratiklerinin, ki toplumsal tabakalaşma üzerine kuruluydu, yeniden geçerlilik kazanması adına ele almıştır. Eğitimci rolünü hayat boyu sürdüren Münif Paşa'nın asıl gayesi döneminin diğer aydın-bürokratları gibi Avrupa'yı teknik açıdan yakalayabilmekti. Kant'la tarihlendirilen doğal hukukun teorik düzeyde uygulanamaz oluşu bundan dolayı onun için önemli değildi, mühim olan Kant ve Fichte üzerinden alimlerin doğru düşündüğünün sağlamasını gerçekleştirmekti. Buna karşın, emsalleri gibi onun da üzerinde durmadığı nokta sınıfsal dönüşümdü. Pratiğin hem teoriden ayrı hem de en mikro konulardan en makro alanlara dek hayata müdahil olabildiği bir çağda teorinin yanına eklenecek pratiğin geçerliliği, mevcut gerçekliği ötelemenin dışında, yoktu.

Hukuk eğitimi için yazılan *Hikmet-i Hukûk*'ta gördüğümüz gibi, insanlığın bilimselleşmesi, özelde ise hayatın hukukileşmesi olarak tanımlanan medenileşme süreci Osmanlı üst düzey bürokrasisinde biliniyordu. Klasik dünya görüşünün sistematik ifadesi doğal hukuku öncelemesine rağmen bu eser, yeni medeniyet anlayışıyla Osmanlı'da değişen doğa durumu düşüncesinin bir göstergesidir. Kolonileştirilen ülkelerde daha açık bir şekilde işlenen insanileştirme süreci olarak hukuk, karşılaştırmalı bir bakış açısıyla netliğe kavuşacağı için, bu noktada kısaca Mısır'daki yeni hukuk anlayışını inceleyebiliriz.

Yüzyılın başında Osmanlı'dan özerk olduğunu askerî ve siyasî arenada ispatlayan Mısır'ın hukukî reform tecrübesi Osmanlı'ya oldukça benzetmekteydi. Code Civil'in tercüme yoluyla alınması kimi Mısırlı düşünürler için, yabancı bir hukukun alınması değil Roma Hukuku'nun gündeme getirilmesi anlamına geliyor, bir doğal hukuk uygulaması olarak görülüyor, böylelikle yeni hukukî sistemin toplumla uyumlu olacağı öne sürülüyordu. Ayrıca, Mısır'da da resepsiyonlar ve karma mahkemeler aracılığıyla yabancılara tesis edilen ticarî ayrıcalıklar bulunmaktaydı (Asad, 2003, s. 213-214). Osmanlı'da olduğu gibi pratikte karşılık bulamayan teorik bilginin yenilenmesi gündemdeydi. Yüzyılın sonunda İngiliz yönetiminin Mısır'daki hukukî iddiası, hukukun üstünlüğü argümanı üzerineydi. Bu yaklaşıma göre Mısırlılar daha önce despot kanunlarla yönetiliyordu ve bu şiddetin rejimiydi. Yeni rejimde şiddet modern egemenlik anlayışına uygun olarak gayrişahsileştirilmiş ve sınırlandırılmıştı. Bir anlamda yeni rejimin hukuk anlayışı, eski rejimin hukukiliğini kabul etmekte ancak onun araçlarını hukuk dışı ilan ederek insanlık dışı olarak nitelendirmekteydi. Bu bağlamda Mısır'daki hukuk eğitimi için hazırlanan kitaplarda sıklıkla Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* kitabına atıfta bulunuyordu. Montesquieu, egemenin iradesi ve ondan bu iradeyi talep edenlerin iradeleriyle ortaya çıkan çoğul iradeleri liberal perspektiften eleştirirken, bunun karşısına modern egemenliği çıkarıyor ve onu tüzel, evrensel hukukun taşıyıcısı ilan ediliyordu. Oryantalist bakış açısının kurucu isimlerden Montesquieu kitabında sıklıkla Osmanlı'yı bu despotça hukuk anlayışına örnek gösterirken, Mısır'daki hukuk eğitimi için hazırlanan ders kitapları da Osmanlı'nın hukukî mirasını terk edip, pozitivist hukuka geçmeyi teklif ediyordu. Montesquieu'ye göre Osmanlı'da mülk hakkı yalnızca sultanın ve onun iradesini kullanma gücüne sahip olanların elindeydi bundan dolayı bütün halk mutsuzdu. Monarşi özel mülkün gelişmesi için bir adım, cumhuriyet ise özel mülkün yaygınlaştırılması için şarttı. Bu zihniyet üzerine inşa edilen hukukî sistem, Mısır'daki durumu verimsiz, Avrupa'daki yapının ise bir medeniyet tasarımı olarak mükemmel olduğunu iddia etmekteydi (Esmeir, 2012, s. 200-205).

Osmanlı'nın ilk hukuk felsefesi kitabında, hukukun üstünlüğünün kabul edildiğini ancak kanunların hukuku tam olarak temsil etmediği argümanını görmüştük. Münif Paşa'nın bu argümanı, toplumsal kararlılık üzerine inşa edilen ve 19. yüzyılda reformlar aracılığıyla korunmaya çalışılan Osmanlı özelinde oldukça makuldü. İngiliz işgalinin etkisi altında olduğu için ondan doğrudan etkilenen Mısır'daki hukuk

kitaplarında yaygın olarak karşılık bulan hukukun egemenliği ilkesini temelde İngiliz siyasetini, ahlâkını ve sonuç olarak medeniyetini teklif ediyordu. Bu ırkçı tavrın pratikteki karşılığı ise hukukun egemenliği ilkesini temsil eden pozitivist hukukla kolonileştirmenin meşrulaştırabilmesiydi. Geleneksel hukuka yaslanan iktisadî yapının artık mal üzerindeki tasarrufu oldukça muhafazakar olduğu için sömürgeleştirmeye müsait değildi (Talal Asad, 2003, s. 219). Medeniyet kavramında karşılık bulan bu hukuk anlayışına evrensellik bağışlayan objektif yorum ise bireylerin sadece mahkeme tarafından yargılanması, hakların yalnızca hukukî prosedürün bir sonucu olarak tasdiklenmesi ve hukukun egemenliğinin hükemetin araçlarından biri olduğu ancak hiçbir zaman keyfi olmadığıydı (Esmeir, 2012, s. 208-209).

Oryantalist ve sömürgeci olduğu kadar idealist görünen Mısır'daki hukukun üstünlüğü ilkesinin uygulanması beklenen sonuçları getirmedi. Hukukun üstünlüğü ilkesi doğrultusunda hazırlanan Anglo-Fransız idari yapı, modern egemenlik anlayışını tesis etmek istiyordu fakat Osmanlı'daki vergilendirmeye benzer mantıkla işletilen geniş araziler yeni merkezi yapılanma için oldukça masraflı bulunduğunda, bu medeniyet anlayışının taşıyıcısı kapitalizmin ruhuna uygun olarak geniş araziler özelleştirildi. Köylülerin daha fazla özgür olmasının beklenildiği bu girişimde sonuç olarak kredi sağlayan zenginler daha fazla zenginleşti. Hidivliğin aradan çıkarılması ağaların güçlenmesine yol açarken, köylü ağanın verdiği ev ve küçük bir arazi karşılığında emeğinin tasarruf yetkisini de tamamen kaybetti. Merkezi idare tarafından yönetilemeyecek büyüklükte bulunan arazilerin bireyler arasında satışlara konu olması doğal olarak cezaî işlem gerektiren birçok eylemi doğurdu ve olayların soruşturulması yükümlülüğünü de merkezi idareye daha çok sorumluluk yükledi (Esmeir, 2012, s. 211-230). Evrensel insanlık ya da genel olarak medeni insanı kendine zemin olarak seçen bu evrensel pozitivist hukukun Mısır'da uygulanması, tüzel kişiliği artırmak yerine güçlülerin daha da güçlenmesine, zayıfların ise hukukî olarak daha zor bir durumda kalmasına neden oldu. Teorik tarafını tarihsel bir okuma içinde ele aldığımızda ideal insanlığı inşa edecek realist bir uygulama olarak gündeme gelen pozitivist hukuk, meşruiyetini doğal hukukla sağlayan yerleşik uygulamaları tarihin dışına iterek pratikte de karşılık bulmayı tasarlamıştı ve somut olarak hukuk öğrencileri için kitaplarda kendine yer edinmişti. Ancak o öğrenciler de içinde yer aldığı toplum, evrensel insanlık üzerine yükselen hayatın

hukukileşmesinin getireceği medeni yaşamdan çok kolonileştirmenin içinde kendini buldu. Münif Paşa'nın klasik ve modern doğal hukuku sentez girişimi, her ne kadar düşüncenin toplumdan ayrılmasının ilk örneği olarak hukukun özerkleşmesine neden olmuş olsa da, doğal hukuku savunmasıyla hâlâ hayatın içinde uygulanabilir bir tasarım sunuyordu, en basitinden kanunların üstünde bir hukukun olduğunu, hukuk bilmek için öncelikle felsefesini bilmek gerektiği gibi agümanlarla. Bir anlamda tarihsel arka planla sağlaması yapılan doğal hukuk, Münif Paşa için yeni bir doktrin değil, eski işlevselliğinin güncellenmesi anlamına geliyordu. Buna karşın işlevsellik artık cemaat yapısı içinde aranmıyor, yeni medeniyetin içinde konumlandırılıyordu. Osmanlı'da teori, önceki bölümlerde gösterdiğimiz reformlarla temsil edilen pratikle aynı doğrultuda fakat ters istikametindeydi, eski paradigmanın teorik aracı yeni insanlık paradigması içinde test ediliyordu. Bu bağlamda *Hikmet-i Hukûk* bir özselleştimeydi.

Özetle, Osmanlı Avrupa'daki toplumsal formasyonu tecrübe etmek zorunda değildi, hatta bu formasyonu ithal etmesi, Mısır örneğinde gördüğümüz gibi, beklenen ve varılan sonuçlar arasında bir uçurum dahi açabilirdi. Ancak tekniğin başarıları karşısında, ki modernleşme sürecinin büyük bir kısmını ithal etmek durumda kalan toplumlar için olumsuz bir anlama gelir, hukukun değiştirilmesi ya da güncellenmesi üstyapı aracılığıyla altyapının değiştirilmesine dair bir girişim olacağı için, ilk kodifikasyon hareketinde ve ilk hukuk felsefesi kitabında gördüğümüz gibi, kapitalizmin etkileri ancak ötenebiliyor fakat nihai çözüme varılamıyordu. Bu koşullar altında hukuk üzerinden toplumun artık değiştirilemez olduğu olgusu açıkça karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, pozitivist hukuk uygulamada olmasa dahi zihniyet olarak artık Osmanlı'da geçerlilik kazanmıştır. Mecelle gibi somut bir metinden, hukuk felsefesi gibi soyut bir konuya dek toplumsal normlar artık hukuk aracılığıyla dönüştürülemiyordu. Somutlaştırmak gerekirse, daha önce sorgulanamaz emirler olarak nitelendirilen normlar artık başarının ve refahın gelmesi için önemli tavsiyeler olarak adlandırılıyordu. Tümdengelimci dünya görüşünde toplumsal durumun nihai belirleyicisi ahlâk, tümevarımcı yaklaşımın teklif ettiği gibi bireysel tercihe indirgenilmekteydi. Münif Paşa'nın doğal hukukun manevi, hukukî ve siyasî sonuçları olduğuna dair kanaatinde de gördüğümüz gibi, özünde toplumsal praksisin sağlamasını gerçekleştiren toplumsal kararlılığa geri dönülmesini teklif eden hukukî girişimler, kapitalist formasyonun etkisiyle meydana gelen toplumsal hareketlilik

karşısında çözüm üretemiyordu. Hukukun müdahil olamadığı bu dönemde, bağımsızlık ve meşrutiyet hareketlerinden bildiğimiz gibi ideoloji kaçınılmaz bir şekilde toplumda karşılık buldu. Aynı şekilde, yeni medeniyet anlayışı açısından ideolojik anlamla yüklü pozitivist toplum tasavvuru olarak sosyal teori, toplumsal kararlılığı tekamülcü bakış açısıyla telif ederek Osmanlı'da gündeme geldi. Bu noktaya kadar, klasik hukukun toplumu dönüştürme iddiasının hem teoride hem de pratikte karşılığının kalmadığını çeşitli alanlardan örneklere göstermeye çalıştık. Bundan dolayı son bölümde toplumu öncelikle teorik bir tasarım olarak ele alarak değiştirmeyi tercih eden pozitivizmi ve üstlendiği bu rolle doğal hukukun varisi yeni toplum düşüncesinin Osmanlı'da nasıl karşılık bulduğunu değerlendireceğiz.

3.4. Bilim Olarak Toplum ve İlk Sosyal Bilimler Dergisi

Sosyoloji ilk defa Auguste Comte tarafından pozitif felsefenin ürünü bir bilim olarak tasarlanmıştı. Dinî inançlardan ve metafiziksel spekülasyonlardan bağımsız, saf gözlem ve deneyler üzerine inşa edilen karşılaştırmalı metodolojiyi takip etmesi öngörülen pozitif bilimin amacı doğa yasalarını tespit etmekti. Sosyolojiyle birlikte doğa yasalarına toplumsal fenomenlerin kavramsallaştırılmasını da dahil edildi (The Frankfurt Institute for Social Research, 1973, s. 1, 3-4). Fenomenlerden doğal olanlarının tespit edilmesiyle, beşeri ilişkileri yerel normlardan çıkarıp evrenselleştiren yasanın doğal hukuk olduğunu, bu haliyle sözde bir bilime benzediğini ilk bölümde incelemiş ve onun tarih boyunca nasıl formlar aldığını düşünürlerin tartışmaları üzerinden sosyal tarihin yardımıyla takip etmiştik. Antikitede keşfedilen bu metodun insan ilişkileri bağlamında asırlar boyunca sunduğu imkân, 19. yüzyılda kendini pratikten ayırarak teorik bir bilim, teoriden soyutlayan pratik kısmı ise hukuk olarak kendine yeter alan hüviyetlerine sahip oldu. Bu ayrışmanın görünümlerinden pozitivizm-sosyoloji ilişkisine geçmeden, 19. yüzyılda teori-pratik birlikteliğinin Osmanlı'da nasıl sürdürülmeye çalışıldığını reform hareketleri ve onların belirleyicisi aydın-bürokrat zihniyeti üzerinden değerlendirdik. Osmanlı'da pozitivizmin hangi bağlamda karşılık bulduğunu anlamamız için öncelikle pozitivizmin ne olduğunu, toplumu nasıl kavramsallaştırdığını ve doğal hukuktan hangi konularda ayrıştığını tartışmamız gerekmektedir. Salt bir tarih anlatısı sunmak yerine sosyolojinin kuruluşunu bir dönüşüm, formasyon süreci olarak sosyolojik bakış açısıyla değerlendirmeyi

hedeflediğimiz için bu bağlamı pozitivizmin ve sosyolojinin kurucu ismi Comte'un teklifleri üzerinden araştıracağız.

Bu meyanda kısaca belirtmemiz gerekir ki, bu konuyu ele alan mevcut literatürün önemli bir kısmı kendini sosyoloji tarihine adarken, bir yandan da katıksız bir tezat olarak sosyolojiye katkıda bulunduğu iddia etmekte fakat bilinçli ya da bilinçsiz sosyolojiyi tarihe indirgemektedir. Bilim tarihinin, bilimin kendisine dair veriler sunduğu tartışılmaz bir gerçek ancak bu çalışmalar bilimin ortaya çıkışına ya da ithal edilişine dair metodolojik yaklaşıma sahip olmadıkları için iddialarının aksine sosyal bilimlere katkıda bulunamamaktadır. İronik olan ise bu araştırmaların nesnesi pozitivizmin tarih ve bilim arasındaki ilişkiyi kökten reddetmesidir (Keat & Urry, 2016, s. 45). Pozitivist taasuptan uzak olsak da, herhangi bir bilim tarihinin o bilimin uzmanı için zorunlu olmadığını, bir genel kültür meselesi olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Öte yandan, söz konusu kümülatif birikim üzerine ilerleyen sosyoloji, geniş bir ifadeyle sosyal bilimler olduğunda tarihsel durum birçok nedenden dolayı önem kazanabilirken, herhangi bir disiplinden farklı olarak tarihin değil sosyolojinin ya da sosyal bilimlerin imkânı dahilinde ele alınacak bir bilim tarihinden bahsedebilmekteyiz. Örneğin, biyolojik bir biyoloji tarihi ya da iktisadî bir iktisat tarihine dair çalışmalar absürt ya da doğrudan bilim felsefesinin konusudur. Bilimin tarihinin ve felsefesinin farklı disiplinlerle değerlendirmesi bundan dolayı oldukça değerlidir. Eleştirdiğimiz salgın hata, litaratürde sosyoloji tarihi başlığına kuru bir tarih anlatısının yer alması ya da tarihselleştirmenin eşliğinde verilerin ideolojikleştirilmesidir. Oldukça saygın ve kendine özgü birçok zorluğa sahip bilim tarihine veya felsefesine katkıda bulunma gayesi taşısaydık o disiplinlerin imkânları dahilinde çalışmamız gerekecekti ancak sosyolojinin doğuşunu ve Türkiye'de bulduğu karşılığı sosyolojinin imkânlarıyla araştırdığımız için, sosyolojinin doğası gereği öncelikle epistemolojik yapısını kavramamız, bu yapının somutlaştığı toplum tasavvurunu ortaya koymamız, insanlık bağlamını ortaya çıkarmamız ve bütün bunları, başvurduğumuz metodolojik çerçevede anlamlandırırken, son dönem Osmanlı düşüncesinde tatbik etmemiz gerekmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, bilim felsefesi ve onu taşıyan tarih bu çalışma için arşiv belgesi niteliğindedir.

Beşeri kavramların işlenmesinin, toplumun teorik bir tasarım olarak değerlendirilmesinin Batı Avrupa'da ihtiyaç duyulan düzen ve ilerleme kaygılarının sonucu, yani tarihsel durumun gereği olduğunu öne süren Auguste Comte (2009, s.

1-3), bunun ancak pozitivizmle gerçekleşeceğine inanır. Ona göre felsefî ve idarî iki içeriğe sahip olan pozitivizmin temel amacı, hayatın bilimselleştirilmesi anlamına gelecek şekilde bilimsel kavramları ortaya çıkarmak ve toplumsal hayatı sistematikleştirmek üzerine çift yönlüdür. Bundan dolayı toplumsal yapının filozoflar ve devlet adamları tarafından değiştirilebileceğini, ancak filozofların pratik hayata müdahil olma girişimlerinin devlet adamlarının rolünü çalma gayreti anlamına geleceğini ve bu konuda başarısız olacaklarını, yalnızca sentez olarak ahlâkın, ki daha önce belirttiğimiz gibi teorinin görünümüydü, bu iki grup arasındaki sınırları belirleyip, sağlıklı bağlantılar kurabileceğini düşünür. Pozitivizm açısından filozofların teoriyle, devlet adamları pratikle iştigal etmesi öngörülmüştür. Pozitif ruhun haricinde ulaşılacak bir sentez ise, insan doğasının spekülatif, duygusal ve pratik yönlerinin tamamını kavrayamayacağı için, sahici olmayan geçici bir çözüm anlamına gelecektir. Comte, insanlığın uzun bir süre duygusal yönünü kontrol eden teolojiyle bu senteze ulaştığını, ancak teolojinin öznel olup, nesnel konularda yetersiz kaldığını, keyfi irade kavramıyla temellendirildiğini fakat pratik hayatta insanların keyfi değil sabit kanunları kavramsallaştırma eğilimde olduğunu, sonuçta teolojinin sorunlara kısmen bireysel çözümler bulduğunu, toplumsal karşılığının olmadığını düşünür. Pozitif felsefenin insanlığın kademeli ilerlemesinin devrimci sonucu olduğunu, Descartes ve Bacon'la somutlaşan bu gelişmenin matematik ve astronomiyle tetiklendiğini iddia ederken, fenomenler hakkında geliştirilen pozitif spekülasyonların teorik gelişmeyi sağladığını ve böylece spekülatif alanların tamamına nüfuz ettiğini öne sürer. Bunun sonucunda pratik kaygılar da bu girişime dahil olur. Fenomenlerin kavramsallaştırılmasıyla başlayan teorik gelişim toplumsal durumları ve dolayısıyla pratiği de kapsamıştır. Bu aşamada teolojinin ve metafiziğin yetersiz kaldığını, pozitif ruhun ise düşünce alanındaki bütün çeşitliliği kavradığını ve bunun sosyolojiyle sağlanabileceğini dile getirir (Comte, 2009, s. 9-12). Diğer bir ifadeyle sosyoloji, araştırma nesnesi toplumun değerlendirilmesiyle değil, Comte'un pozitif ruh olarak nitelendirdiği gelişmenin sonucu olarak temellendirilmiştir. Sınıflandırma fark etmezksizin, bütün bilimler araştırma nesnelerinden soyutlandığında Comte'a göre aynı metodolojiyi takip ediyordu; çünkü adlandırma haricinde pozitivizmin için bilim tekti. Kurucu pozitivist isimler de sosyoloji konusunda aynı yaklaşıma sahipti. Saint-Simon genel ve toplumsal fizyoloji ayrımı yapılmasının ve sosyal fizik kavramının yeterli olacağını savunurken, Comte ve

Durkheim topluma doğanın karşısında daha fazla özerklik tanımıştır (Benton, 2013, s. 42; Park, 2017, s. 9).

Karışıklık yaratan adlandırmalar değil, yeni pradigmanın getirdiği zorlamalardı. Örneğin Comte, toplumun ihtiyacına cevap vermeyen olarak nitelendirdiği bilgiye ulaşma yollarını, yani teoloji ve metafiziği klasik bağlamlarından çıkarıp, pozitivist yaklaşıma göre yapılandırılmış "toplumsal sorunlara cevap vermeli" argümanına tabi tutuyordu. Başta teolojinin sonda pozitivizm bulunduğu metafiziğin bir geçiş evresi olarak konumlandırıldığı Comte'un meşhur dönemlendirmesine göre, ilerlemenin sonucu olarak ortaya çıkan pozitif ruh varılan son aşamadır. Bu yaklaşıma göre teolojik dönem pozitivist dönemin ortaya çıkması için gerekli ilk aşamadır, yani ilerleme kopuşlarla ortaya çıkmamış, dönüşümlere tabidir. Comte (2009, s. 18-24, 26), Katololikle pozitivizm arasında sıkı bir bağ olduğunu fakat hakiki filozofun iradenin önemini kavrayacağını, teolojik dönemde iman tarafından köleleştirilen iradenin aslında onun bir memuru olduğunu iddia eder ve bu durumu pozitivizmin öznel ilkesi olarak tanımlar. Bu ilkeyi imanın irade tarafından yönetilmesini anlamına gelen pozitivizmin nesnel ilkesi takip eder. Dış dünyayla ilişkiyi yani bilimi temsil eden bu son ilke insanlık tarafından fenomenlerin düzenlemesi anlamına gelir. İnsanın ahlâkî doğasını gerçekleştirebilmesi için bu iki ilkeyi zorunlu tutar. Teolojinin nesnel olarak kabul ettiği tabiatüstü iradeyle temellendirilmiş iman pozitivizme göre öznel bir yorumdur. Sonuçta ise aşılmış olduğu varsayılan teoloji ilerlemenin teorik temelinde yer almaktadır. Tarihsel açıdan, teolojik alanda Aquinas'tan beri süregelen imanın iradeyle telif edilmesi girişimleri, en sonunda pozitivizmde iradenin zaferiyle sonuçlanmıştır. Bu noktada hem tarihsel hem de düşünsel devamlılıktan dolayı sosyolojinin seküler bir teoloji yorumu olarak bilimler sahnesine çıktığını belirtebiliriz.

Pozitivizm kurucusu tarafından birkaç düşünürün ürünü değil, tümevarımcı metodolojinin benimsenmesiyle ulaşılan tarihin getirdiği bir sonuç olarak tanımlanır. İnsanlığı entelektüel bakımdan çocukluk evresinden itibaren bir sistem olarak hayatı doğayla bir tutma eğilimine sahip olduğunu ve bundan dolayı tümevarımcı metodolojinin sürekli olarak geliştiğini vurgulayan Comte (2009, s. 26-28), tümdengelimci yaklaşımın tamamen terk edilmemiş olduğunu ancak onun, başta kendisi olmak üzere, fenomenlerin indirgenemez oluşundan dolayı er ya da geç terk edileceğini vurgularken, hava durumu kanunlarının henüz tam olarak

keşfedilmediğini fakat astronomi, kimya ve fizik gibi sabit kanunlar teklif eden alanların yardımıyla bu yöndeki gelişmelerin sürdüğü örneğini verir. Bu argüman, dış dünyanın kendine ait mükemmeliyete sahip olduğunu ve insanın kendini orada konumlandırabilmesini, Comte'un ifadesiyle doğa ve bir sistem olarak hayatın eşitlenmesi gerektiğini ifade eder. Bu mükemmeliyet argümanını klasik dönemde de gördüğümüz için bu noktada farklılığın ele alınan bağlamdan kaynaklandığını belirtmemiz gerekir. Klasik dönemde mikrokozmos kabul edilen insanın kendini doğadan ayırmadan toplumsal hayatın içinde gerçekleştirmesi, kemale ermesi olarak anladığımız makrokozmosa öykünmesi olarak mükemmeliyet, erken modern dönemde bireyin doğanın karşısında yer almasıyla kurumlar aracılığıyla ulaşılabilir bir bağlama taşınmıştı. Bireyin doğa durumunun karşısına konumlandırılmasıyla başlayan, bir antropomorfizm örneği olarak inşa edilen dünyadaki teknik gelişmeler neticesinde, 19. yüzyılda, artık insan ne klasik dönemdeki gibi doğayla birlikte ne de erken modern dönemdeki gibi doğanın karşısındadır. Nesnel bir tasarım olarak doğa ve insan, arasındaki çizginin kaldırılmasıyla, pozitivist insanlık tasarımının epistemolojisini oluşturmaktadır. Doğa durumuna göre şekil alan doğal hukuk bu bağlamda geçerliliğini yitirir; çünkü daha önce doğaüstü ya da doğa karşıtı olarak konumlandırılmış, referans sistemlerinden ayrı düşünülemeyen insan artık doğayla eşitlenmiştir. Aradaki ilişki kaldırılmıştır. Bu durumu antropomorfizm başlığında, insanın nesneleşirken nesnelleştirmeyle evrenselliğe ulaşması diye tanımlamıştık. İnsanın evrenselliğe ulaştığı yollar tarih boyunca mükemmeliyeti tesis eden metot olarak anlam bulmuşken, pozitivizm bunun sağlamasının nesnel yoldan yapılabileceğini onun da bilimden geçtiğini öne sürer. Böylelikle daha önce referans sistemlerine atfedilen rol bilime verilmiştir. Bilimin tümevarımcı metodu ise mükemmeliyetin tarihsel durumdan kaynaklandığını iddia eder; çünkü insan için dünya artık klasik dönemdeki gibi bilinmez ya da erken modern dönemdeki gibi keşfedilen değil, doğrudan değişmez kanunların kendisidir. Comte'un dış dünyanın ekonomisi diye bahsedebilmesi bu kesinliğin bir ifadesidir. Teknik gelişmelerle birlikte bu kanunların bilinmesi artık onunla uyumlu ya da ona hükmeden insanın mükemmeliyetinin tesisi için değil, zaten mükemmel olduğu varsayılan insanlığın teorik olarak açıklanması için gereklidir.

Son üç yüzyıldır bilimadamlarının tümevarımcı metotla fenomenleri sistematik bir şekilde değerlendirmesinin toplumsal ilerleme açısından çok önemli olduğunu fakat

onların ahlâkî ve toplumsal fenomenlerin kavranması konusunda eksik kaldıklarını düşünen Comte (2009, s. 33-37), insanın artık bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu ilerleme teorisine göre Platon ve Aristoteles'ten beri ahlâkî konuları belirleyen doğa felsefenin artık geçerli olamayacağını, bundan dolayı pozitif felsefenin sadece inorganik konuları değil, bütün fenomenleri değerlendirmesi gerektiğini, böylelikle sosyolojinin temellerinin atılabileceğini öne sürer. Antikitede doğa felsefesiyle, erken modern dönemde doğa ve medeni felsefelerle anlamlandırılan ahlâk artık pozitif felsefenin konusu olmuştur. Bu bağlamda, pozitif ruhun tesisinde sosyolojiye başat rol verilir.

Comte (2009, s. 38-40), iradenin özgür olması ve doğasında yer alan sonsuz çelişkiler zincirinden kurtulması için pozitif ruha toplumsal konularda başvurulması gerektiğini savunurken, sosyolojinin pozitivizmin temel amacı imanı yenerek bu gerekliliği sağlayacağını, bu işlevselliğiyle insanlık idealinin garantörü olacağını düşünür. Bir anlamda sosyoloji, pozitivizmin insanlık yapısında geçerlilik kazanmış bir işlevdir. Bunun yanında Comte pozitivizmin modern inanç türleriyle karıştırılmaması gerektiğini öne sürerken, onları teolojinin işlevini yeni bir formda sürdürmekle suçlar. Örneğin materyalizmin sanılanın aksine pozitivizmi karşılamadığını çünkü tümdengelimci metodun üzerine inşa edildiğini, bundan dolayı materyalist eğilimlere sahip bilimadamlarının yeni bilimlerin doğmasını engellediğini, pozitivizmin ve dolayısıyla insanlığın gelişmesine izin vermediğini iddia eder. Bu noktada fizyolojinin sosyolojinin gelişmesini engellediği örneğini verir (Comte, 2009, s. 48-54). Çünkü Comte'a göre bilimler de ilerlemeye eşlik ediyordu. Bilimleri sınıflandırması bu bağlamda bilim tarihinin bir dökümüydü. Sosyolojinin en son ortaya çıkan bilim olmasının nedeni ondan önce ortaya çıkan bilimlerin sunacağı bilgilere duyulan gereklilikten kaynaklanıyordu. Bunun yanında Comte sosyoloji için yeterli bilgi birikiminin var olduğunu fakat tarihin bu döneminde yaşanan siyasî gelişmelerin onun ortaya çıkmasında bir aciliyet oluşturduğunu belirtir. Bilimlerin birbirinden ayrılmasında ise genelden özele doğru giden bir yol takip eder (Benton, 2013, s. 47-48). Toplumun ihtiyaç duyduğu bilginin komplesleşmesi neticesinde yeni bilimlerin ortaya çıktığını savunuyordu. Bu bağlamda Comte, örtük bir şekilde eleştirdiği hocası Saint-Simon'un aksine, sosyolojinin, biyolojiyi ve psikolojiyi içeren fizyoloji başlığında değerlendirilmemesi gerektiğini çünkü daha genel olan fizyolojinin daha özel olan sosyolojinin önünü

kapatacağını iddia eder. Saint-Simon pozitif felsefenin içinde kabul edilse de, pratikle bilimi ayırmadığı, doğrudan uygulamaya yönelik hedefler belirlediği için, Comte'un pozitif bilim anlayışıyla ters düşmektedir (Durkheim, 2009, s. 69). Ayrıca bu farklılık pozitivizmin natüralizmle eş tutulmasının kaynağına da işaret etmektedir.

Büyük insanlık tasarımda bütün entelektüel faaliyetlerin pozitivizmle vücut bulacağını düşünen Comte (2009, s. 60-61), ahlâkın da bu başlık altında değerlendirilmesi gerektiğini, çünkü tarihin bu aşamasında pozitif ruhun organik konuları değerlendirmesiyle toplumsal bir misyon kazandığını böylelikle teolojinin yerinden edildiğini savunur. Bu bakış açısına göre, Hristiyan teolojisinde ahlâk tanrının merhametine ulaşmak için insanların bencilleşmesine ve toplumsal yaşamdan soyutlanmasına yol açarken, dolaylı olarak kilise etrafında bir toplumsallaşma önermekte, inananlara gerçek ve sahte dünya teklif ederek onları toplumsal gerçeklikten uzaklaştırmaktır. Pozitivizm ise ahlâkın temel ilkesi toplumsal sempatiyi geliştirmeyi hedefler ve bunun için doğrudan bir toplumsallaşma teklif eder çünkü pozitivizm manevi eğilimleri redderek olgusal gerçekliği yapılandırma iddiasına sahiptir.

Pozitivist bakış açısına göre bu iki ahlâk anlayışı da insan doğasından kaynaklanmaktadır, yani pozitivizm tarihsel gerçekliği reddetmekte ancak ahlâkın bilim olmasıyla yeni bir döneme girildiğini savunmaktadır (Comte, 2009, s. 98-100). Metodolojik bir gereklilik olarak erken modern dönemde varlığını koruyan uzlaştırmacı ahlâk, artık büyük insanlıkla somutlaştıran bu metodolojinin bir alt başlığıdır. Doğal hukuk açısından iktisatla vücut bulan pratiği dengeleyen teori, ki ahlâkla somutlaşmıştı, artık pozitif ruhun devamlılığını tesis eden, Nietzsche'nin ahlâk bilimi eleştirisinde de bildiğimiz bir araçtır. Bilimsel ilerlemeyle varılan insanlık tasarımı bu haliyle kendi başına "olmalı" iddiası taşırken bunun sağlamasını genel anlamda pozitivizmle, dar anlamda yeni bir ahlâk olarak sosyolojiyle gerçekleştirmektedir. Bundan dolayı medeniyet insanlığın entelektüel ve ahlâkî birikimi olarak özetlenirken, sosyoloji bizzat Comte tarafından medeniyet bilimi olarak tanımlanmıştır (Durkheim, 2016, s. 161). Bu medeniyet, fenomenleri kavramsallaştıran tümevarımcı metodun toplumsal yapı üzerindeki çalışması, yani sosyolojiyle kendini geleceğe taşıyacaktır. Diğer bir ifadeyle pozitivizm, tümdengelimci yaklaşımla anlamlandırılan toplumun normatif karakterini taşıyan ahlâkı sosyolojiye aktarmıştır. Bildiğimiz gibi, pratikte cereyan eden gelişmeler

karşısında doğal hukuk mutlak referans noktalarıyla meşruiyetini tesis edemez hale gelirken, klasik ahlâk hukuk üzerinden kazandığı geçerliliğini yitirmiş, bilimselleşerek etik olurken toplumsal alandan çekilmiş ve antropolojinin konusu olmuştu. Bundan dolayı toplumsal düzlemde ahlâk, artık ilkel inançların değil, ilerleme anlatısına göre rasyonelleşme eğiliminde bulunan toplumun bizzat otoritesini temsil eden ve onun kollektif bütünlüğünü korumasına yardımcı olan yeni bir role sahip olmuştur (Durkheim, 2016, s. 171, 173-176). Pozitivizm, salt teoriyle pratiği şekillendirme iddiasına sahip olduğu için toplumla onun bilimi arasına sınır çekmez. İlk bakışta çelişkili gelen bu durum, yalnızca teorik dönüşümün değil pratikte cereyan eden ve toplumsal olarak nitelendirilen tarihsel gelişmelerin neticesi olarak kendini konumlandıran pozitivizmin varlık nedeniyle kendisini rasyonelleştirmesinden kaynaklanmaktadır.

Toplumsal değişimleri pozitivizm ve sosyoloji için ön koşul olarak okuyan Comte (2009, s. 63-64), Aristoteles'in toplum tasavvurunu örnek vererek ankitede toplumsal düzenin kararlı kabul edildiğini, bundan dolayı ilerleme kavramından mahrum olunduğunu, daha sonra Katolikliğin çok tanrılı inançları ve Yahudiliği bastırmasıyla, feodalizmin de Roma hükümetinin yerini alarak bu dönüşümün siyasî sağlamasını gerçekleştirmesiyle ilerlemenin tarih sahnesine çıktığını fakat teolojik ve metafiziksel akımların yeniden hâkim olmasıyla eski sabit düzen anlayışına geri dönüldüğünü söyler. Dönemsel olarak geçerlilik kazanan ilerleme henüz insanlığın vazgeçilmez ilkesi değildir. İlerlemenin önünü açtığı iddiasıyla Fransız İhtilali'ni referans göstererek insanlığın siyasî olarak yeni bir döneme geçtiğini iddia eder. Bu devrim sayesinde ilerleme, başta Fransa olmak üzere Batı Avrupa'da karşılık bularak, sosyolojiye zemin hazırlamıştır. Düzen olmadan ilerlemenin kalıcı olamayacağı vurgulanarak, bu iki kavram sayesinde sosyolojinin doğuşu için ortam hazırlandığı belirtilir. Pozitivizm açısından devrim, geleceğin ilerleme mantığına göre tasarlanmasına ve geçmişe dönük referansların da rafa kaldırmasına neden olduğu için insanlığın son aşamaya gelmesinde hayati rol oynamıştır (Comte, 2009, s. 66-67). Bu gelişme pozitivizm için doğuş değil, zemin bulma anlamına gelmektedir. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi bu devrim ve benzeri toplumsal gelişmelerin modern doğal hukukun bir sonucu olarak da yorumlanabildiğini; düşüncenin toplumsal durumu belirlediğine dair kanaatin, olgu düzeyinde ispatlanamasa da, düşünce alanında geçerlilik kazandığını vurgulamıştık. Bu ilişki pozitivizmle

yeniden tanımlanmıştır. Sosyolojinin ortaya çıkması bağlamında bu ilişki, düşüncelerin tek başına toplumsal olgulara uygulanması değil, "belli bir şekilde uygulanması" vurgusuna sahiptir. Bu vurgu bilimi zanaattan ayırır. Bilimin araçsallaştırılmayacağını argümanıyla, teorinin pratikten ayrılması gerektiği öne sürer ve bu haliyle bilim teoriden ibarettir (Durkheim, 2016, s. 7-9). Diğer bir ifadeyle, düşünce tümevarımcı metot dahilinde sistematikleşirken, yani kendine yeter alana kavuşurken, pratiği dışarıda bırakan, uygulamaya göre şekillendirelemeyecek doğa kanunlarının ifadesi oldu. Öte yandan doğal hukuk doğrudan uygulamada karşılık bulabildiği sürece, toplumsal praksis olarak varlık nedenini koruyabiliyordu.

Comte (2009, s. 70-88), pratikte meydana gelen olayları bir ortaya çıkma değil, Orta Çağ'dan başlayan gelişmelerin neticesi olarak değerlendirmekte, öncesinde olduğu gibi devrimden sonra cereyan eden siyasî gelişmeleri de olumlu ya da olumsuz fark etmeksizin pozitivizme zemin hazırlayıcı olarak nitelendirmektedir. Comte bu durumun olumsuz tarafını anarşi olarak adlandırılırken, yani 19. yüzyılın başına dek cereyan eden siyasî gelişmelerin ilerlemeye yıkıcılığıyla katkı sağladığına işaret ederken, diğer yandan düzene doğru ilerleyen tekamül sürecinde çıkan yeni ahlâkı pozitif felsefenin bir ön koşulu olarak okur. Bir anlamda tarih, pozitivizmin büyük insanlık idealine ortam hazırlamıştır ancak son kertede metafiziği yıkan teorik dönüşüm pozitivizme kaynaklık etmiştir. Bu noktada dikkat etmemiz gereken, Comte'un siyasî anarşinin fikirlerin anarşi ortamında olmasından kaynaklandığını vurgulamasıdır, siyasî durumdan sorumlu olan yine bizzat düşüncenin kendisidir (Benton, 2013, s. 44). Epistemolojik açıdan ele alırsak, teorinin pratiği belirlemesi pozitivizm için bir aprioridir. Bir tezat olarak, pozitivizm yapısal olarak reddettiği aprioriyi kendine kalkış noktası olarak seçmiştir. Siyasî açıdan ise pozitivizm, toplumun kendine ait kurallarının olduğunu, siyasetin de doğa kanunlarından farksız bu şaşmaz kurallara, yani doğa kanuna göre sınırlandırılması gerektiğini savunur. Düzenin gözlem ve deneylerle ulaşılacak kanuna göre tesis edilebileceği ve böylece devamlılık kazanacağı öngörülmüştür.

Comte'un bu okumasında gözden kaçırmamamız gereken diğer nokta, tarihe yaslanan ilerleme anlatısının toplumsal durumla özdeşleştirilmesidir. Bundan dolayı dönüştürücü rol tarihe değil toplumsal fenomenleri kavramsallaştırmasıyla yapılanan bilime, sosyolojiye bahşedilmiştir. Sosyolojinin ortaya çıkması bundan dolayı bir icat değil, bir oluşum süreci anlamı taşımaktadır. Her ne kadar kurucu isimler diye bir

sınıflandırmada bulunmuş olsak da, bizzat kurucusu sosyolojinin toplumsal formasyondan kaynaklandığını iddia etmektedir. Toplumun özerkleşmesine eşlik eden toplum tasavvurunun salt teoriyle ifade edilebilmesi, toplumun artık bir bilim olarak kendine yeter alan kazanması anlamına gelmektedir. Örneğin Comte'un otoriter bir dinin sağlayacağı toplumsal birliğin sosyolojiyle sağlanabileceğini iddiası, ilerleme anlayışının toplumsal formasyonun sonucu olduğunu anlatırken, sosyolojinin, kendi papazlarına sahip olduğuna, kendine yeterliliğine işaret eder. Öte yandan bu durum, Nietzsche örneğinden hatırladığımız gibi, 19. yüzyıl Avrupa'sında dinin, tarihsel durumun toplum üzerinden değerlendirilmesiyle işlevselleşmesi, genel olarak sekülerleşmenin görünümlerindendir (Taylor, 2014, s. 488). Dinin pratik gelişmeler karşısında geçerliliğini yitirmesi Avrupa'da onu otantik konumdan çıkarmış, diğer alanlar için bir tartışma konusu haline getirmiştir. Bir anlamda kült artık dinin değil, kültürün bir parçasıdır. Bundan dolayı Comte'un teoloji ve metafizik eleştirilerinin temelinde, insanlık tarihiyle başladığı varsayılan ilerleme anlatısıyla uyumlu bir şekilde onların yerini alacak yeni bir tasarım iddiası bulunur.

Comte (2009, s. 109), tarihte pozitivizmin teolojik ve metafiziksel evrelerde de geçerlilik kazandığını, ancak ileri görüşlü kişiler sayesinde ortaya çıkan bu durumun dönemsel olduğunu iddia ederken, Pavlus gibi Hristiyanlık açısından kurucu bir ismi, Şarlman gibi birleşik Avrupa idealinin öncülerinden bir kralı örnek gösterir. Diğer bir ifadeyle birliği tesis eden düzen fikri, pozitif ruhun ayırt edici özelliğidir. Bunun yanında, pozitivizmin toplumsal yönleri arasında eşitlik ve özgürlük mottolarının bulunduğunu, düzenin tesisi noktasından eğitimin en önemli araçlardan biri olduğunu ve bütün bu tarihsel gelişmenin bir diğer adının merkezileşme olduğunu vurgular. Merkezileşme sayesinde yerel güçlerin teolojik ve metafiziksel meşruiyet kaynaklarının ortadan kaldırıldığını, böylelikle nesnel yaptırımlar uygulanabildiğini ve merkezileşmeye her geçen gün daha çok ihtiyaç duyulduğunu, Fransa tarihinin bunun bir göstergesi olduğunu iddia eder (Comte, 2009, 127-133).

Bu noktaya kadar, sosyolojinin ortaya çıkması için Comte'un gerekli gördüğü gelişmelerin ne anlama geldiğini açıklamaya çalıştık. Özetlersek, Comte için sosyoloji pozitifin ruhun getirisi ve onun büyük insanlık idealinin aracıydı. Toplumun merkeze alındığı ilerlemeci tarih felsefesinin uygulanabilir yorumuydu. Comte'un pozitivist döneme geçen toplum için teklifi Hristiyanlıktan soyutlanmış bir Orta Çağcılıktı. Bu bağlamda pozitivizm toplumu klasik cemaat bağlarından

arındırmıyor, aksine o bağların yerini bu tarih felsefesine göre yeniliyordu. Örneğin Comte boşanmayı mazur gören Luther ve Aydınlanma dönemi filozoflarını anarşiye izin verdikleri için eleştiriken, pozitivist ailenin bu çürümenin önüne geçeceğini iddia eder. Aynı zihniyetle, pozitivist şablona göre hazırlanmış ilmihal, takvim, mabed, bayram tekliflerinin olduğunu da bilmekteyiz. Bunun yanında Comte bireyin toplumdan bağımsız düşünülemeyeceğini, toplumun en fazla küçük cemaatlere indirgenebileceğini iddia etmektedir. Bireylerin toplumsal sözleşme neticesinde bir araya gelmesiyle ortaya çıkan siyasî yapı toplumsalın varlığı için şart koşulmamıştır (Keat & Urry, 2016, s. 122). Toplumun verili, doğal olarak zaten var olduğunu kabul eden bu yaklaşımıyla Comte doğal hukukla aynı cephededir ancak pozitif felsefe aracılığıyla karşılık bulanabileceğini savunarak ondan ayrılır. Bu haliyle pratik teorinin alt kümesidir. Aydınlanma'nın bireyselciliğini reddeden bu yaklaşım, toplumun en küçük birimlerini, ki her biri bireyden daha fazlasını temsil etmektedir, incelemek için ise ahlâkî ve siyasî iki yaklaşımın takip edilebileceğini belirtmiştir. Ahlâkî yaklaşım doğrudan toplumsal anlamına gelirken (Nisbet, 2016, s. 81-83), onun bilimsel karşılığı sosyoloji olarak adlandırıldı. Doğanın bilinmesiyle beşeri ilişkilerin bilinmesi arasında ayrım gözetmeyen, insanlığın vardığı son aşamada ortaya çıkması varsayılan bu yeni bilim, ilerleme ve düzen ilkelerinin tesisi ve devamlılığı adına toplumu değiştirmeyi hedeflemektedir. Pozitif felsefeyle temellendirilmiş sosyoloji, siyasî praksisi reddetmesiyle ideoloji gibi pratik üzerinden köklü değişimler teklif etmiyor, doğal hukuk gibi teori üzerinden, ancak ondan farklı olarak pratiği tamamen teorinin içinde eriterek, siyasetin meşru sınırlarının çizilerek toplumun dönüştürülmesi gerektiğini öne sürüyordu. Pozitif felsefenin iddiası doğa felsefesinin yerini almaktı. O döneme kadar doğa felsefesinin belirleyicilerinden teoloji ve metafizik ise negatif kabul edilerek dışarıda bırakıldı. Doğa felsefesinin toplumsal ilişkileri denetleyen bölümü doğal hukuk ise pozitif felsefenin epistemolojik imkânları dahilinde sosyolojiyle ikame edildi. Sonuçta toplumsal praksisin teorik yönünü üstlenen sosyoloji toplumsalı tayin etme iddiasını kazandı. Diğer taraftan, onun pratik yönünü ön plana çıkararak toplumsalı siyasî praksise indirgeyen ideoloji oldu.

Bireysel girişimleri dışarı bırakırsak, Aydınlanma'nın ve onun siyasî sonuçlarının doğurduğu düşüncenin Osmanlı'da karşılık bulması yapısal olarak mümkün değildi. Avrupa'daki toplumsal formasyonu kavrayabilecek kitleyi yetiştiren eğitim, daha

önce açıklamaya çalıştığımız gibi devlet-merkezli pragmatist anlayışa göre inşa edilen kurumsallaşmanın ürünüydü. Bireyi ön plana çıkaran ve öncelikle onun için kurumlar tasarlayan yaklaşım bu nedenle Osmanlı düşüncesine yabancıydı. Bu kurumsallaşma hem eğitimle hem de kişilere yüklediği misyonla sivil-bireysel değil, askerî-kollektif bir dünya görüşünü telkin ediyordu. Aydınlanma'nın birey-merkezli özerk siyaset anlayışının, bu temel nedenden dolayı Osmanlı'da karşılık bulmamış olması oldukça anlaşılır. Örneğin, devletin daha iyi bir duruma getirilmesini hedefleyen, ilerleme kavramı üzerinde tartışan okumuş kesimin öncelikli hedefleri arasında bulunan hürriyet, ilk bakışta Aydınlanma'nın normlarıyla tartılabilse de, Osmanlı özelinde yalnızca yönetimsel bir sorun olarak telakki edilmiştir. Diğer tarafta bireyselciliğe karşı gelen, kendi papazlarını yetiştirmeyi hedefleyen, insanlık dinini kurmayı hedefleyen, özetle cemaat bağlarının seküler bir formda yeniden tesisini teklif eden pozitivizmin, toplumsal praksisin devamlılığını modern formlarla sürdürmeye çalışan son dönem Osmanlı düşüncesinde heyecanla karşılanması oldukça makuldü.

Toplumsal praksise yönelik hedefi olmasa da, Comte'un teorinin pratikle ikame edilebileceğini önermesi ve Spencer'ın yeni organizmacı toplum tasarımı, Aristotelesçi organik toplum düşüncesi geleneğine sahip Osmanlı düşüncesinin dikkatini çekmişti. Klasik organik toplum düşüncesini reddeden pozitivizmin son dönem Osmanlı düşüncesinde karşılık bulması ilk bakışta çelişkili görünse de, ilerlemeyi toplumsal tekamül süreci olarak değerlendirmesi, Osmanlı düşüncesinin devlet-merkezli anlayışıyla bağdaşmaktadır. Osmanlı'da cevabı aranan soruların başında gelen ilerleme bu bağlamla bireysel konuları değil, toplumsal dönüşümü kendine konu edinebilmiştir. Comte'un siyasî gelişmelerin pozitivizme ortam hazırladığı öngörüsü, Osmanlı'da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) İkinci Meşrutiyet'i ilanının ardından pozitif felsefeyi akademik alanda işleyen *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimaîye Mecmuası*'yla (UİİM) karşılık bulmuştu. Osmanlı düşüncesinin asıl çelişkisi pozitivizmin, İTC'nin adından dahi anlaşılacağı üzere, siyaset tarafından araçsallaştırılmasıyla gündeme gelmiş olmasıdır. Osmanlı'daki siyasî gelişmeler Comte'un öngörüsündeki gibi dolaylı değil, doğrudan pozitivizme alan açmıştır. Ayrıca bu çelişkinin tek başına iç dinamiklerle ortaya çıkmadığını, Comte ve öğrencilerinin Osmanlı paşalarına pozitivist tebliğde bulunduklarını da belirtmeliyiz (Kabakcı, 2008, s. 43-44). Oysa siyasî gelişmeler Comte'un

tasarımındaki gibi ahlâki bir dönüşümle sonuçlanmamış, aksine teorik kaygılar pozitif ruhu temsil eden pratiğin anlık başarısı üzerine UİİM'yle vücut bulmuştur. Ancak UİİM netice itibariyle bir başarının değil, pozitivizmi ilke olarak benimsemiş siyasî bir başarısızlığının ardından girişilen arayışın sonucudur (Ülken, 2017, s. 216). Sonuçta pozitivizm ve onun teorik toplum tasavvuru Comte'un Batı Avrupa için gerekli gördüğü gibi acil bir ihtiyaç olarak Osmanlı'da gündeme gelmiştir.

28 Aralık 1908 tarihinde yayın hayatına başlayan, kapandığı Mart 1911'e dek 27 sayı neşredilen, Ahmed Şuayb, Mehmed Cavid, Rıza Tevfik gibi döneminin önemli entelektüellerini künyesinde taşıyan, toplamda 22 farklı yazarın katkı sağladığı Türkiye'nin ilk sosyal bilimler dergisi ünvanına sahip UİİM'nin üstlendiği misyona dair birçok ipuçu veren açılış yazısında, milletin toplumsal ve iktisadî eğitiminin gerçekleştirilmesinin hedeflendiği, çünkü hem çürümüş eğitim hem de önceki yönetim yüzünden dünyada gerçekleşen yeniliklerden uzaklaşıldığı belirtilir (Erdoğan, 2014/1, s. 74; UİİMY, 2015a, s. 5).[41] Avrupa'da yıllık gelir üzerinden toplanan vergi aracılığıyla halkın refahının devlet tarafından tesis edildiğini, devletin bu yordamla yükseldiğini ve ilerlediğini dile getiren UİİMY (2015a, s. 5-7), arazi ve siyaset çatışmalarının artık terk edimiş olduğunu, modern ekonominin yardımıyla insanlığın ilerlediğini öne sürerken, yarım yüzyıl gibi kısa bir sürede ticaret alanında önde gelen ülkelerden biri olmayı başaran Almanya örneğini verir. 19. yüzyılda reformlarla paternalizmin bürokratikleştiğini, halk değil devlet açısından iktisadî yapının şekilllendirilmeye devam edildiğini Osmanlı pratiğini temsil kapasitesi en yüksek konulardan vergi üzerinden daha önce açıklamıştık, 20. yüzyılın başında ise artık vergilerde doğrudan halkın yararı aranabiliyordu. Toplumsal gerçekliğin farkındalığıyla tarım toplumu olarak tanımlanan Osmanlı'da zirai kaynaklarının bol olduğunu, yeniliklerin bu alanda sağlanması gerektiği ve bunun yanında serbest ticaret ekonomisinin vazgeçilmez olduğu vurgulanırken, bütün bu konuların daha sonra detaylandırılacağı belirtilmiştir. Derginin diğer adının maliye veya istatistik mecmuaları olabileceğini iddia edebilecek denli pratiği incelemeye adanmış UİİMY (2015a, s. 8-9), vergilerin yalnızca iktisadî durumla alakalı olmadığını, eşitliği,

[41] Bazı makalelerin imzasız olması sorununun haricinde, UİİM'nin yazarlarını UİİMY (UİİM yazarı/yazarları) kısaltmasıyla takdim ederek onun ilk pozitivist kurumsallaşma örneği olduğunu vurgulamaktayız. Böylece Türk sosyolojisinin izini "kurucu babalar" tamlamasıyla değil, ki gelişimini göz önünde bulundurduğumuzda böyle bir tanım kolaycılığa kaçmak olacaktır, pozitivizmde buluşmuş bir kurum düşüncesi olarak anlama imkânına sahip olabiliriz.

adaleti tesis etmesi gerektiğini ayrıca vergilerin takibinin yapılmasının zorunlu olduğunu da söyler.

Çalışmamız açısında önem arz eden sosyoloji, UİİMY (2015a, s. 10) tarafından vazgeçilmez olarak kabul edilmiş, Comte'un ve Le Play'in tekliflerinin modernleşmeye dair bütün konulara hâkim olduğu, Batılı devletlerin ileri gelen bürokratlarının bu yeni bilime başvurmadan reform yapamadıkları iddia edilmiştir. Derginin programını açıklamaya çalışan yirmi bir paragraflık giriş yazısında yalnızca iki paragrafın ayrıldığı sosyolojinin iktisatla birlikte dergiye adını vermiş olması, temel motivasyonun iktisadî değişimler olduğunu ancak onun sağlanması için teorik dayanağa ihtiyaç duyulduğunun örtük bir itirafıdır. Teklif edilecek yeniliklerde devleti zor durumda bırakacak hususların olmamasının gerektiği giriş yazısında birçok defa vurgulanırken, mecmuanın salt bilimsel bir hedefe ya da halkın aydınlatılması gibi bir gayeye sahip olmadığını, pratiğin devlet-merkezli konumlandırılmasının kabul görmeye devam ettiğini söyleyebiliriz. Giriş yazısından sonra, çevrimyazıyla toplamda bin sayfadan fazla tutan mecmuada sosyolojiyi konu edinen makalelere yoğunlaşarak, daha önce vergiler, bürokrasi, eğitim, hukuk gibi konular üzerinden ele aldığımız Osmanlı pratiğindeki dönüşümünün teorik izdüşümünü kurumsal bir yapı üzerinden inceleme imkânına kavuşabileceğiz. Teori-pratik ayrışmasıyla doğan sosyolojinin Osmanlı için ne anlama geldiğini bu öncü dergi üzerinden araştırırken, çalışmamızın ana hedeflerinden sosyal teorinin normatif yönüne Osmanlı'nın hangi bağlamda ihtiyaç duyduğunu ortaya koyabileceğiz.

Pozitivizm yukarıda açıkladığımız gibi, ortodoks olarak nitelendirebileceğimiz bir tasarımla sosyal teoriyi teklif etmesiydi bugün ondan müteşekkil sosyal bilimlerden bahsedebilir miydik? Alternatif tarih yaklaşıma tabi bu soruya muhtemelen beşeri bilimleri merkeze alan cevaplar verilebilir. Bu varsayım, devlet ve toplumun tartışıldığı makalenin hemen başında beşeri bilimin artık toplum bilimiyle birleştiği, felsefe, ahlâk ve davranış gibi farklı alanların artık toplumla temsil edilebildiği iddialarıyla cevaplanmıştır. Pozitivizmin karakteristiklerinden kainatın bütün kanunlarının toplumu da belirlediği önermesi, UİİM'de siyaset kurumunun toplumun bir alt başlığı olduğu argümanıyla somutlaşır. Bu bağlamda siyaset adalet dairesinde olduğu gibi vazgeçilmez bir neden değil, toplum için bir hedeftir. Hedefin içeriği ise toplumun ihtiyaçları doğrultusunda belirlenmiştir. Toplumun ihtiyaçlarını karşılamayan egemenin, ne kadar güçlü olsa da, geçici bir süre kendi hukukunu

uygulayabileceği, sonuçta toplumun belirleyici olduğu dile getirilmiştir (UİİMY, 2015a, s. 42-42). Adalet dairesinin vazgeçilmez unsuru devlet UİİM'de toplumun sonucu olarak değerlendirilmiş, toplum da hayat dairesi olarak Aristoteles'ten hatırladığımız organizmacı yaklaşımla ortaya koyulmuştur. Rousseau'nun toplum sözleşmesinin ön koşulu toplum anlayışı ve ona binaen insanların doğası gereği iyi olduğu iddiası tarihsel dönüşümler ışığında reddedilmiştir. Hükümetin mecburi varlık olmasının Rousseau'nun varsaydığı gibi insanların gönüllü bir birlik kurmaya eğilimiyle değil, klasik ve modern doğal hukuktaki gibi en güçlünün varlığıyla ilişkilendirilmiştir. Devletin iklim şartları, savaşlar, ticaret ve ruhbanlaşma gibi farklı etkenlerle ortaya çıktığı savunulmuştur. Siyasetin potansiyelinin ancak toplumun tekamülüyle gerçekleştiği, iktisadî gelişmelerin bu aşamada büyük rol oynadığı hatta egemenlerin sınıfsal bir ortaklığa sahip olduğu savunulmuş ancak bu konunun tek başına belirleyici olamayacağı söylenerek Marx doğrudan eleştirilmiştir (UİİMY, 2015a, s. 43-46).

Organizmacı toplum tasavvurunun modern yorumu olan, adalet dairesinin yerini alan hayat dairesine göre işbölümünün kompleksleşmesiyle toplumun ilerlediği, yönetim biçiminin de bu duruma bağlı olduğu vurgulanmıştır. Toplumun kişiler gibi bir bilince sahip olduğu konusu tartışmalı bulunmuş olsa da toplumun kanunlarının olduğu, bu kanunları içeren sosyolojinin de devrimci ve muhafazakâr iki yönünün bulunduğu UİİM'de dile getirilir. Bu bakış açısına göre sosyoloji devrimcidir çünkü geleceğin daha iyi olmasını savunur, muhafazakârdır çünkü ıslahatları önceler. Toplum da bütün unsurlarıyla kararlılığı ve kararsızlığı temsil eden bir yapı olarak kabul edilir (UİİMY, 2015a, s. 47-49). Değişimin sürekli olduğu, değişimlere duyulan ihtiyaca cevap verilemediğinde devrimleri doğurduğu ancak sosyolojinin de teklif ettiği gibi ikisi arasında bir dengenin kurulması gerektiği, Roma'nın vaktiyle bu duruma örnek teşkil ettiği, modern zamanlarda cereyan eden bütün gelişmelere rağmen İngiltere'nin de bu konuda başarılı olduğu vurgulanırken, İngilizlerin âdet ve ahlâkının yanında tedricen değişimi sağlayabilmesiyle bunu sağlayabildiği öne sürülür. Bu noktada doğal hukuktan hatırladığımız ahlâk-iktisat/teori-pratik birlikteğinin bir yorumunu görmekteyiz ancak sosyolojinin pratikte cereyan etmesi beklenen olaylara dair tavrı, yani devrimleri istisnaî, tekamülü ise kaide olarak tanımlaması onu doğal hukuktan ayırır. Diğer bir ifadeyle sosyoloji tekamülü tercih ederken, pratikte meydana gelen olayların tekamülün içinde eritilmesi gerektiğini

savunur, tedricen gelişmesi umulan bu ilerleme mantığında pratik Comte'tan hatırladığımız gibi teorinin önünü açtığı için değerli ve insanlığın geldiği aşamada yalnızca teorinin güdümündedir.

Reform hukukun yayılması olarak tanımlanırken, devrimin ise reformun gerçekleştirilmediği yerde toplumun güçlü bir talebi olarak ortaya çıktığına işaret edilir (UİİMY, 2015a, s. 50-51). Pozitivizmin doğal hukuktan sosyolojiye aktardığı normatif iddia, UİİM'deki toplumun ahlâk üzerinden aşamalı bir şekilde ilerleyebileceği, siyasetin ise amaç değil yalnızca bir araç olarak kabul edildiği önermelerinde açıkça görülmektedir. Yalnızca içerikte değil, UİİM'yi taşıyan tarihte bu iddiayı ifşa etmektedir. Osmanlı'da toplum Batı Avrupa'daki gibi devletin yapısını belirlememiş olsa da, İkinci Meşrutiyet'in ilanının akabinde yayın hayatına başlayan UİİM'nin öne sürdüğü pozitivist siyaset anlayışı bu bağlamda yalnızca salt bir düşünce değil, pozitif felsefenin öngördüğü gibi siyasî gelişmelerin hazırladığı ortama kök salabilmiş ve misyonunu doğrulayabilmiştir. Doğal hukukun en sert siyasî tekliflerinden Leviathan'da dahi devletin doğaüstü konumlandırıldığını, yani siyasî praksisin reddedildiğini hatırlarsak pozitivizmin bilimden ayrı tutmadığı toplum tasavvurunun UİİM'de karşılık bulmasıyla teorik bir toplumsal praksisin savunulduğunu, bir anlamda Fransız İhtilali'nin sloganları, hürriyet, müsavat ve uhuvvet eşliğinde kendini meşrulaştırmaya çalışan meşrutiyet hareketinin akademik sahada dolaylı eleştirildiğini, düşünce düzeyinde de Aydınlanma'nın birey-merkezli kurum düşüncesinin ve dolayısıyla sözleşmeci yönetim anlayışının doğrudan reddedildiğini ifade edebiliriz. Eğer 1908'de başarıya ulaşan parti sloganları yerine adını doğrulayacak şekilde pozitivist bir siyaset sunabilseydi, yani Fransız İhtilali gibi siyasetin güçlenmesiyle sonuçlanmayıp pozitivizmin savunduğu gibi siyaseti toplumsal olgularla sınırlasaydı, UİİM'in sosyolojiyle somutlaşan teoriye içkin toplumsal praksis iddiası onu taşıyan tarihsel gerçeklikle bağdaşmayacaktı. Ayrıca bu örnekle somutlaşan sosyolojinin pratikte zemin bulma argümanı, uygulamanın bir alana indirgenmiş olması ve ahlâkın ilerlemeyi tesis edici toplumsal ahlâk kabul edilmesiyle doğal hukuktan ayrılmaktadır.

UİİM'de Comte'un düşüncelerinden önce hayatı bir makaleyle takdim edilmiş ve yaşadığı sefalete rağmen disiplinden taviz vermeyen, deha seviyesinde görülen bir bilimadamının portresi çizilirken, eğitimi ve siyasî düşüncelerinden çok insanlarla ilişkisi, maddi olarak hayatını nasıl idame ettirdiği gibi şahsi konular işlenmiştir.

Örneğin Saint-Simon'la yakınlığı ele alınırken ondan ayrı düşmesine neden olan intihal olayı üzerinde durulmuş ancak onun düşüncelerini nasıl şekillendirdiği birkaç satırla geçilmiştir (UİİMY, 2015a, s. 109-118). İçerik ve amaç ne kadar modern olsa da, son dönem Osmanlı düşüncesinde canlılığını koruyan bu üslup, kişi ve düşünce arasına çizgi çekmeyen klasik dünya görüşünün ürünüdür. Biyografisinden sonra Comte'un felsefesini açıklandığı makale pozitivist bilim sınıflandırılmasında ilk sırada yer alan matematiğin ne işe yaradığı sorusuyla başlar. Pozitivizm açısından niceliğin tespit edilmesiyle bilinmeyen şeylerin artık bilinir olmasını sağlayan matematik üzerinde durulan bu makalenin tek başlığı "Nicelik Nedir?"dir (UİİMY, 2015a, s. 119-120). Comte'un mükemmele yakın bir metoda sahip olduğu iddiasına dayanarak bilim tanımlamasının temelinde yer verdiği matematiğin, ölçme noktasında işe yaradığına, cisimlerin bu yolla kavranmasını sağlarken bir kıyas gerçekleştirdiğine ancak mutlak hakikati aramadığına işaret edilir. Yalnızca matematikle değil, Newton'un yaptığı gibi gök olaylarının ölçülmesiyle de doğa kanunlarının ortaya çıkarıldığı belirtilir (UİİMY, 2015a, s. 121). Bu noktada öne sürülen, doğa kanunlarının nasıl sorusunu açıklamakla görevli olduğu, mahiyete dair sorgulamalara yol açacak niye sorusuna cevap verme mecburiyetinin bulunmadığı argümanı klasik dünya görüşünden tam anlamıyla kopuşun yaşandığı yerdir. Metafiziğin cevap verilemeyecek yani anlamsız konularda işlerlik kazandığı ima edilir (UİİMY, 2015a, s. 122). UİİM'de pozitif felsefenin asıl amacının doğa kanunlarını ortaya koymak olduğu, düşünce alanında mahiyete dair sorgulamaların, ki beyhude olarak nitelendirilir, önüne bu yordamla geçilebileceği söylenir (UİİMY, 2015a, s. 124). Niteliğe dair soruların araştırıldığı alan böylece pozitif felsefenin negatif kabul ettiği metafiziğe indirgenmiş, yani üzerinde durulmaması gereken aşılmış bir konu olarak tanımlanmıştır. Nitelik üzerinden bilim yapılamaz, çünkü metafizikseldir. Nicelik niteliği ölçmek için yeterlidir. Bu bağlamda matematikle başlayan niceliğin ortaya çıkarılmasını amaçlayan bilimselleşme sürecinde nesnel verilere ulaşılamayacak konular doğadan dışlanmakta yahut nesneleştiği ölçüde bilime dahil edilmektedir.

Öte yandan UİİM'de Comte'a Spencer tarafından yöneltilen eleştiriler de dahil edilmiştir. Comte'un soyut olan her şeyin külli olduğu iddiasını Spencer tarafından eleştirilir. UİİMY (2015a, s. 337-340), niceliğin niteliği, şeklin içeriği temsil edemeyeceği ve bundan dolayı bilimlerin tamamının soyut olarak değil, soyut ya da

somut bilimler olarak tasnif edilmesi gerektiğini öne süren Spencer'ı haklı bulsa da, onun Comte'u eleştirmek için sarf ettiği metafizik tabirini haksız bulur. Comte'un aklı dahil ettiği doğa kanunlarının, kişinin psikolojisiyle de şekillendiğini bundan dolayı öznel bir sonuca ulaşıldığını söyleyerek Spencer tashih edilir. Böylelikle nasıl sorusu Spencer'la güncellenerek, yani metafizik daha güçlü bir şekilde dışlanarak UİİM'de kabul görmüştür. Diğer taraftan, modern öncesinde nasıl sorusundan çok niye sorusunun önemli olduğunu, çünkü nasıl ile iştigal eden teknik alanın bilimselleşmediğini ve mutlak referans noktalarına başvurarak cevaplar bulunabildiğini bilmekteyiz. Özne-nesne ayrımının görülmediği bu zaman diliminde, eser ve icracısı arasına çizgi çekilmediğini, bugün idrak edemediğimiz doğal kölelik gibi durumların olduğunu ve insanın küçük bir evren olarak kabul edilmesiyle bu gibi durumların meşrulaştırıldığını, bundan dolayı insan ve diğerleri ayrımında insan-dışı kavramının ortaya çıkmadığını, modern dönemde ise başta doğanın ve insanlık tasarımının dışında kalan şeylerin evcilleştirilmesi yaklaşımının hâkim olduğunu olduğunu bilmekteyiz.

Bugün modern öncesi tabiriyle hızla geçtiğimiz, insanlık tarihine binlerce yıl hâkim olan zihniyetin terk edilmesi sürecinin teorik safhasına Türkiye 20. yüzyılın başında UİİM'yle dahil olmuştur. Kendine özgü devlet-merkezli pragmatist kaygılarla şekillenen Osmanlı ya da Türk modernleşmesi olarak adlandırılan süreç, aslında Cumhuriyet'e kadar İstanbul-merkezli modernleşmedir, doğanın evcilleştirilmesi çağrısıyla başlayan tekniğin dönüşümüyle değil, ki burjuva ahlâkı ve kapitalist formasyonla toplumsal ölçekte somutlaşır, o sürecin sonunda ortaya atılan toplumun bilimselleşmesinin kabul edilmesiyle yine kendine özgü teorik bir zemine kavuşmuştur. UİİMY (2015a, s. 127-130) tarafından dile getirildiği gibi sosyoloji yeni bir tarih okuması sunarak sosyolojinin önünü açmıştır. O zamana kadar teolojik ve metafiziksel konular üzerinden işlerlik kazanan toplum tasavvuru ondan sonra yalnızca pozitif felsefeyle şekillendirilmiş sosyolojinin araştırma alanı olmuş, toplumla tasavvuru arasındaki sınır kaldırılmıştır. Bu tarih okumasıyla Comte eski toplumsal yapının siyasî, dinî ve felsefî konularını kullanarak pozitivizmin doğrulamasını yapar. Araştırmamız açısından UİİM'de dikkat etmemiz gereken, Comte'un Batı Avrupa vurgusuna makalelerde yer verilmemiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle Avrupa-merkezci pozitif felsefe ve onun başlıca ürünü sosyoloji Osmanlı

özelinde ayrıca değerlendirilmemiş, insanlığın geldiği son evrensel aşamanın vazgeçilmezler arasında kabul edilmiştir.

Bilim olarak toplum tasarımının temelinde yer alan ahlâkın toplumsallaşması hipotezi de UİİM'de karşılık bulmuştu. Toplumsal ahlâkın Avrupalı filozoflar tarafından organik olarak adlandırıldığını, kişisel birikimle aktarılmadığını, ırsi olduğunu belirten UİİMY (2015a, s. 153), biyolojiyle temellendirilmiş bu yorumu Müslüman filozofların düşünceleriyle de destekler. Ancak ahlâkın sosyoloji için vazgeçilmez konumda olduğu söylenirken iyi ya da kötü olarak değerlendirilemeyeceği, kimyanın maddeyle olan ilişkisinin sosyolojide ahlâkla gerçekleştiği argümanıyla yani pozitivist bilimle açıklanır. Klasik dönemde vehbi, doğuştan gelen özelliklerle görünür olan toplumsal ahlâk, ki bu yorum bağlam farkından dolayı oldukça tartışmalıdır, pozitivizm açısından toplumsal birliği tesis edici olarak değerlendirilmiştir. Fıtrî tabiriyle taşınan metafiziksel boyut artık biyolojinin ve sosyolojinin konusudur. Toplumsal ahlâkın iyi olup olmaması onun kendinden değil, nüfusun ve dolayısıyla insanlığın saadetinin artmasıyla anlamlandırılır (UİİMY, 2015a, s. 154-155). Ahlâk klasik dönemde insanın mutluluğu için gerekliyken artık nicelikler üzerinden değerlendirilebilen toplumsal ahlâk formuyla değerlidir. Bir anlamda bireyin davranışlarını şekilllendirirken toplumun da daha iyi bir düzeye çıkacağına dair inanış yerinden edilmiştir.

UİİM'de verilen ahlâksızlık örneklerinin klasik dönem örneklerinden farkının olmadığını, ancak ele alınan bağlam itibariyle toplumsal dayanışmayı önceliğini söyleyebiliriz. Örneğin merhamet üzerinden öncelikle annenin çocuğuna Avrupa'da nasıl davrandığı açıklanırken, gaddar bir annelik tablosu çizilir. Bu tablonun yorumunda ise bu tip annelerin nüfusun azalmasına neden olduğu ancak bunun üstesinden gelmek için toplumsal yardımlaşmanın artırılması gerektiği ve Almanya'nın yeni kurumlar aracılığıyla bu durumun üstesinden geldiği anlatılır. Bu noktada Almanların diğer milletlerden merhametli olmamasına rağmen bunu başarabildikleri vurgulanmıştır (UİİMY, 2015a, s. 157-159). Almanya'nın kurum üzerinden kazandığı toplumsal ahlâka bir diğer örnek olarak Musevilerin Roma ve Yunan medeniyetleri gibi güçlü olmamasına rağmen varlığını sürdürmesi verilmiştir. Toplumun kurumla bir tutulmadığının, hatta kurum-üstü olarak konumlandırıldığının bir göstergesi olan bu örnek, ayrıca Comte'un pozitif ruhun tecellisinin pozitivist döneme kadar dönemsel olarak yaşandığı iddiasını da desteklemektedir. Özetle

toplumsal ahlâkın temelinde görülen dayanışma düşüncesinin kurumlarla, felaketlerle ya da ticaretle tesis edilebileceği savunulurken, bunun kişilerle değil toplumun kendisinde bulunduğu, ortak çıkarlar olarak adlandırıldığı belirtilir (UİİMY, 2015a, s. 161). Bu bağlamda ahlâk doğal hukuktaki gibi iktisadî düşünceyle denge halindeki teori değil, bizzat iktisat gibi nicelikseldir. Nüfusun artırılması ya da asırlar boyunca korunabilmesi gibi olgusal verilerle toplumsal ahlâkın ölçülebilmesi, teoriye içkin pratiği yansıtmaktadır. Ahlâk bu haliyle pozitivizm açısından toplumsal dayanışmayla sağlanan, ortak çıkarla özetlenen ve klasik dönemden farklı olarak tamamen niceliksel olarak değerlendirilebilen bir olgudur. Böylece sosyolojinin normatif yönü nüfus gibi parametrelerle değerlendirilirken, ahlâkın iyi ya da kötü olması yalnızca toplumsal bağlamda, sosyolojinin epistemolojik sınırları içinde anlamlıdır.

Comte'un Orta Çağcılığının şekillenmesinde şüphesiz ki din önemli bir etkendi. Pozitivizm Katolikliğin rakibi olarak tarih sahnesindeki yerini alırken, bir yandan modern bir toplum teorisi ortaya atıyor, diğer yandan cemaat bağlarının büyük insanlıkla yeniden tesisini savunuyordu. Böylelikle sosyal teori normatif karakterini dinin işlevselliğini üstlenerek kazanıyordu. UİİM'de de dinin nasıl anlaşıldığı bundan dolayı önem arz etmektedir; çünkü Osmanlı düşüncesinin çerçevesini belirleyen başlıca unsurlardan İslâm, pozitivist cemaatin temellendiği Katolik dünya görüşünden yapısal olarak ayrılmaktaydı. UİİM'de din-toplum ilişkisini konu edinen makale serisinin ilk yazısında Roma'nın Hristiyanlaşmasıyla başlayan Endülüs Müslümanlarının soykırıma uğramasıyla son bulan zaman diliminde öncelikle din özgürlüğü, yani dindarlığın yaşanmasına egemenin müdahalesi ele alındı. İslâm'ın dindarlık açısından özgürleştirici yönü tarihsel içerikle açıklanırken, Roma'dan Luther'e Katolikliğin güç odaklı siyasî bir oluşum olduğu işlenmiş, din özgürlüğünün vicdan özgürlüğü olduğu, bundan dolayı kanunların ve kurumların etkisi altına girmemesi gerektiği ve Avrupa'da 18. yüzyıla gelindiğinden bunun sağlanabildiği vurgulanmıştır (UİİMY, 2015a, s. 98-108). Kısaca İslâm'ın özgürlük açısından özsel olarak Katolik dünya görüşünden üstün olduğu savunulmuştur. Bu yazıyı medeni devletlerin din politikalarını inceleyen makale takip etmektedir. Fransa'da kilise ve devletin birbirinden ayrılmasında mezhep savaşlarının ve Fransız İhtilali'nin etkileri detaylandırılmış ve netice itibariyle çoğunluğun Katolik olmasına rağmen laikliğin tesis edilmesi çağdaş hürriyet anlayışının sonucu olarak değerlendirilmiştir (UİİMY,

2015a, s. 204-209). Fransa'dan sonra ABD'deki dindarlık olgusu ele alınmış, dinin gücüne rağmen kiliselerin devletten bağımsız olduğu ve diğer alanlar üzerinde imtiyaz sağlamadığı vurgulanmıştır. İngiltere'de ise Papalığın hükmünün geçmediği ve Protestanlığın devletin dini sayıldığı tarihsel örneklerle açıklanmıştır (UİİMY, 2015a, s. 209-212). Almanya ise Fransa'ya kıyasla bu konuda oldukça önde ilan edilmiş ve bu durum Katoliklikle mücadele üzerinden anlatılmıştır (UİİMY, 2015a, s. 212-215). Rusya'daki dindarlığın durumu da birçok önemli başka unsura rağmen yine Katoliklik üzerinden açıklanmış, ardından mezhebin merkezi İtalya'da 19. yüzyılın sonunda iyice görünür olan Vatikan-Roma ayrışması ele alınmış, Katolikliğin aleyhine gelişen bu gelişmelere rağmen dinin toplum üzerindeki etkisinin devam ettiği sonucuna ulaşılmıştır (UİİMY, 2015a, s. 212-219).

Medeni ülkelerdeki dindarlığın Katoliklik üzerinden açıklanmaya çalışılması, pozitivist yaklaşımın ürünüdür. Bu yazıyı takip eden, kavramsal açıdan hilafeti ve saltanatı değerlendiren makalede ise Müslümanların ilmî açıdan uzun bir süre Avrupa'dan ileride olduğu, kaide yani öz bakımından sorununun bulunmadığı fakat hükümlerin zamanla değişmesi gerekliliğinin sağlanamamasından dolayı kötü bir duruma döndüğü anlatılırken, yazının tamamında ruhbaniyetin İslâm'da bulunmadığı vurgulanmıştır. İmamların cemaat tarafından uyarılabilmesi, adalet uğruna önemli ilim adamlarının egemenlere direnmesi, hatta canları pahasına onlara karşı gelebilmesi gibi örneklerle İslâm'ın yönetimsel değil, ilim merkezli bir inanç sistemi olduğu dile getirilmiş ve Osmanlı'da dinin, özelde ise hilafetin siyasî bir kurum değil, yalnızca bir araç olarak kullanılmasıyla sivil dünya görüşü teklif ettiği öne sürülmüştür (UİİMY, 2015a, s. 282-293). Böylelikle İslâm, pozitivizmin Katololiklik üzerinden eleştirdiği din kavramından muaf tutulmuştur. Daha önce teknik alanda geri kalındığına dair reformlarla görülür olan itiraf, UİİM'de pozitivizmin kabul edilmesiyle teorik alanda ortaya çıkmış ve aynı özselleştirme mantığı bu noktada eleştirilen cemaat bağlarının İslâm'da mevcut bulunmadığı iddiasıyla devreye girmiştir. Diğer taraftan İslâm'ın ilmî açıdan önde olduğu argümanıyla hem pratikte hem de teoride gerçekleştirilecek yeniliklere meşruiyet tanınmıştır. İdeolojik savunma biçimi olarak özselleştirme uygulanırken, İslâm'ın yeniliklerin kaynağı olduğu iddiası pratik ve teorik müstakbel uygulamalara ortam hazırlamaktaydı. Ancak bu argüman yalnızca UİİM'nin Osmanlı özelinde geliştirdiği bir yorum değil, pozitivizmin İslâm'ı en gelişmiş ve dolayısıyla pozitif felsefenin ruhunu en uygun

inanç sistemi olarak tanımlamasıyla temellendirilmişti (Kabakcı, 2008, s. 47). Neticede bu pragmatist yaklaşımla daha önce siyasî alanda somutlaşan pozitivizmin araçsallaştırılması UİİM'yle kurumsal akademik boyut kazanmıştır. Doğası gereği Avrupa-merkezci gelişmelerle vücut bulan pozitivizmin özselleştirme üzerinden bir sentezle kabul edilmesi, toplumsal grupların merkezî idarenin karşısında gücünün yok derecesinde bulunmasından kaynaklanmaktadır.

UİİM'de de iddia edildiği gibi, ruhban sınıfı ne Osmanlı'da ne de daha önceki Müslüman idarelerde vardı, bunun yanında Comte'un pozitivizmi temellendirmesine imkân tanıyan Batı Avrupa'daki toplumsal hareketlilik de Osmanlı'da karşılık bulmamıştı, hatta hareketliliği sağlayan gruplar arası çatışmalar bir noktadan sonra merkezle bütünleşmeyle son bulmakta, egemenin iradesinde eritilmekteydi. Özselleştirmeyi sorunlu kılan sadece ruhbaniyetin değil, onun gibi egemen olma potansiyeline sahip grupların var olmaması, egemenin otorite konusunda ortakçılığa mahal vermemesiydi. Diğer bir ifadeyle, özselleştirilen konular aslında özde yoktu, yalnızca tarihin yorumlanması yenilikleri ideolojik sertlikten çıkarılıp toplumsal gerçeklik olarak teklif ediyordu. Merkezileşme çabaları da beklenmedik bir sonuç olarak bu görünmez mekanizmayı güçlendirdi. Bundan dolayı Avrupa'dan ithal edilen düşünceler idealist bir üslupla Osmanlı düşüncesinde karşılık bulmuş olsa dahi bir noktadan sonra araçsallaştırılmanın parçası oluyordu. Örneğin din-toplum ilişkisinin değerlendirildiği son makalede Fatih Sultan Mehmed'le İkinci Mahmud'un din özgürlüğü yaklaşımı aynı bağlamda değerlendiriliyor, Rum, Ermeni, Ermeni-Katolik, Bulgar, Latin, Musevî, Protestan, Keldani, Süryani, Kıpti cemaatlerinin Osmanlı'da özerkliğe sahip olduğu vurgulanıyordu (UİİMY, 2015a, s. 294-320). Millet sistemiyle geçerliliğini koruyabilen bu özerk cemaat anlayışı, pozitivist cemaat mantığıyla taban tabana durmaktadır. Din eleştirisini dışarıda bıraksak dahi, pozitif felsefe kendini toplumsal hareketliliğin sonucu olarak konumlandırmış ve bu hareketliliğin eritilmesini hedeflemişken, UİİM'de açıkça toplumsal kararlığa dönülmesi talep edilmiş, reformlardan da hatırladığımız altın çağa işaret edilmiştir. Altın çağ vurgusu Comte'un dönemsel olarak ortaya çıktığını iddia ettiği pozitivizm öncesi görülen pozitif ruh değil, bizzat klasik toplum düşüncesinin geri çağrılmasıdır. Örnekte de gördüğümüz gibi herhangi bir girişim, onun ortaya çıkması ve uygulanması için gerekli tarihsel ve toplumsal gerçeklikte mevcut olmadığı için, yani

özde bulunmadığından, Avrupaî bütün gelişmelere rağmen özselleştirme araçsallaştırmayla sonuçlanan refleks olarak varlığını korumaktaydı.

Özde bulunmayandan kastımızın hülasası rasyonelleştirme mekanizmasıdır. Dinin meşruiyetini yitirdiğine dair sahici bir argüman ve onun etrafında inşa edilen bir tasarım olmadığı için rasyonelleştirme, yapısal olarak Osmanlı düşüncesinde, ilk kurumsal pozitivist yapılanma UİİM'de de görüğümüz gibi, araçsallaştırmanın bir görünümü olmuştur. Reformlarla somutlaşan pratik alandaki araçsallaştırmadan farklılığı, yani pragmatizmle ilk bakışta görülmemesinin nedeni ise pozitivist toplum teorisinin pratiği kapsamasıyla düşünce alanındaki dolaylılığın artırılmış olmasıdır.

Toplumun ortaya çıkmasının nedenlerini, âmillerini tartışan makale serisinin ırk, muhit ve para olmak üzere üç ana başlığı bulunmaktadır (UİİMY, 2015b, s. 29, 93, 180). İlk makalede ırkın ne olduğu, öncelikle Avrupalı düşünürler üzerinden cevaplanmaya çalışılır. Kafa, burun, kulak, cilt gibi salt biyolojik unsurlarla ırkın belirlenebileceği görüşü reddedilir. Savaşın ve barışın olduğu her yerde kanın karışacağından, bundan dolayı kana dayalı saf bir ırk anlayışının olamayacağı, Ari ırkı gibi iddiaların asılsız olduğu öne sürülmüştür. Milletlerin çeşitli ırklardan meydana geldiği belirtilirken, onlara atfedilen Japon, Fransız ruhu gibi nitelendirmelerin zamanla değişeceği, zamanın yanında uluslararasılığın da milletler arası benzerliği artırdığı belirtilmiştir. Bu meyanda belirtmeliyiz ki, makalede ırk milleti teşkil eden başlıca unsurlardan biri olarak telakki edilirken, millet de toplumla, pozitivist cemaatle eş anlamlı kullanılmıştır. Uluslararasılık ise iktisadî ve toplumsal koşulların medeni devletlerde eşitlenmesi olarak tanımlanmıştır (UİİMY, 2015b, s. 30-35, 43). Bu bağlamda ırk biyolojik özcü anlayışın ürünü değildir fakat kavramının kendisi özcü olduğu sürece kullanışlıdır, ki UİİM'de de tek başına ırk değil, onun üzerinden ilerleme açıklanmıştır. Amerika ve Kanada'nın ırk bakımından aynı olduğu ancak farklı şekilde geliştiği, ayrıca Kuzey Amerika'da zencilerin eğitimle farklı bir seviyeye çıkabildiği vurgulanarak, ilerleme konusunda ırkın tek başına bir anlamının olmadığı belirtilmiştir. Bir diğer örnekte ise İngilizlerin ilerlemesi ırktan kaynaklanmadığı, yeni bir olay olduğu söylenmiştir (UİİMY, 2015b, s. 38-39). Böylelikle ırk, ilerlemenin diğer unsurlarıyla etkileşim halinde olan bir kavram olarak okunurken, kabaca biyolojik-evrimci olarak nitelendirebilceğimiz tarih anlatısı çerçevesinden çıkarılmıştır. Bu çerçevenin dışında tutulması kavramın özcülüğünün ürünüdür. Tarihsizleştirilmiş özcülüğü temsil eden ırk kavramıyla

örneğin İngilizlerin ve Romalıların ırk bakımından karşılaştırılabileceği iddia edilmiştir. Çünkü ahlâkî ve fikrî tabiat ırkın karakteristiği kabul edilmiştir. Böylelikle ırk biyolojik değil, psikolojik bir gelişim süreci olarak nitelendirilmiştir. Salt biyolojik ırk tanımı kabul edilseydi, evrimci teleolojik okumaya imkân verilebilirdi ancak ırk kavramında ön plana çıkarılan ahlâk ve fikir olurken, devrimci anlatılara alan açan geri dönülemez tarih anlayışı reddedilmiş, ilerlemeyle iştigal eden toplumların tarihin yükünü daha çok hissettiği iddia edilmiştir.

Toplumun ne olduğunu belirleyen önemli bir kavram olarak ırk bu bağlamda fıtrat (tabiat-ı esasiye) ve zekâ olarak iki önemli görünüme sahiptir. Zeki toplumların mağlup tarafta yer aldığı örneklerle, fıtratın karşısında zekânın önemli olmadığı anlatılır (UİİMY, 2015b, s. 40-41, 43). Fıtrat ahlâkla somutlaştırılırken, ahlâken güçlü toplumun medeniyeti tayin edip, netice itibariyle galip geleceği, zekânın somutlaştığı güçle ise tek başına geçici başarılara ulaşılabileceği iddia edilir (UİİMY, 2015b, s. 44). Ayrıca nitelik olarak birbirine yakın ırkların karışmaması gerektiği, yoksa mevcut ahlâklarından daha düşük bir ahlâkın tecelli edeceği bu yüzden kast gibi uygulamaların mantıklı olduğu iddia edilirken, birbirine yakın ırkların karışması ise kanın yenilenmesi olarak nitelendirilir ve cumhuriyetle sonuçlandığı için Fransız, Alman, İngiliz değil, bu milletlerin ürünü addedilen Amerika kanın yenilenmesine örnek olarak verilir. İnsanlığın ilerlemesiyle eşitsizliğin arttığı öne sürülürken yalnızca farklı ırkların değil aynı ırkın farklı nesilleri arasında da uçurumun oluştuğu itiraf edilir (UİİMY, 2015b, s. 43-45). Diğer taraftan bu eşitsizlik olumsuz bir manaya gelmemektedir. UİİM'de eşitsizliğin kaçınılmaz olduğu, bir köylüyle bir alimin bir tutulmayacağı vurgulanırken, eşitçiliğin siyasî alanda ve vahşet ortamında ortaya çıktığı ancak ilerlemenin bir süreç işi olduğu ve sonunda bilimle siyasetin belirlenmesi gerektiği, Fransızların bunu uzun bir süre başaramadığı için büyük bedeller ödediği yorumunda bulunulur (UİİMY, 2015b, s. 45-46).

İlk bakışta bir tezat olarak monarşi karşısında hem cumhuriyetin hem de eşitsizliğin övüldüğünü görmekteyiz fakat pozitivist toplum anlayışı açısından, ilerlemenin sonucunda siyasetin kontrol altına alınmasının, yani yönetim biçiminin değil, bizzat ilerlemenin kendisinin savunulmuştur. Diğer bir tarih yorumda da dünyanın en demokratik hükümetinin İngiltere'de olduğu ancak monarşiyle yönetildiği, en baskıcı hükümetinin ise Amerika'da olduğu ancak cumhuriyet rejimine sahip olduğu örneği verilirken vurgulanan, yine değişimin yalnızca tekamül ile ortaya çıkabileceğidir ve

bu meyanda Osmanlı özelinde anayasanın yapılmadığı, tekamülün ürünü olarak vücuda geldiği iddia edilmiştir (UİİMY, 2015b, s. 50). Toplumun varlık nedenlerinden ırk ilerlemeyi tesis ettiği ölçüde anlamlı bulunmuştur. Bu bağlamda dinin, ahlâkın ve hukukun ırk üzerinden ilerlemeyle ilişkisi tartışılır. Din daha önce olduğu gibi doğrudan pozitivist yaklaşımla ele alınmamış, toplumun fıtratını tayin ettiğine dikkat çekilmiştir. Dinle eş seviyede tutulan ahlâkın ise ırklara göre değiştiği, sabit kalmadığı, Kant gibi düşünürlerin sabitlikteki ısrarlarının hatalı olduğu iddia edilirken, ilkel ahlâkın aşıldığı ve doğal hukuktan aşina olduğumuz ahlâkın kanunlaştırılması olarak hukuk olarak tecelli ettiği vurgulanmış ve hukuk da yine doğal hukuktan hatırladığımız gibi son kertede galibin hükmü, yani hâkim sınıfın normları olarak nitelendirilmiştir. Bu yorum, ahlâkın ve hukukun doğal olmadığının, kanunların ilerlemenin sonucu olarak ortaya çıktığı iddiasıyla doğal hukuktan ayrılmaktadır (UİİMY, 2015b, s. 48).

İlerlemeyle bir tutulan Avrupa'da düello gibi bir uygulamanın geçerliliği koruyabilmesi ise ahlâkın ve dolayısıyla kanunların üzerindeki kamuoyu etkisi olarak yorumlanmıştır (UİİMY, 2015b, s. 49). Doğal hukuku savunan Münif Paşa'nın düelloyu eski dönemlerden kalma kötü bir alışkanlık olarak eleştirdiğini hatırlarsak, UİİM'de doğal hukuk-ahlâk bağının gözetilmediğini, pozitivist toplum anlayışına binaen ahlâkın toplumsallaştırıldığı daha net anlaşılmaktadır. Bu noktada "olmalı" mutlak referans noktasına dayanan, tarihle sağlaması yapılan ahlâk değil, toplumsal ahlâktır. Toplum ahlâktan önce gelmektedir.

Makalenin sonunda aralarında benzerlik bulunmayan, kendine özgü farklı niteliklere sahip birçok ırkın Osmanlı'da bir arada tutulmaya çalışıldığı fakat bunların idaresinde aynı toplum ve siyaset kurallarının farklı sonuçlar doğuracağı uyarısı yer alırken, aralarında Hammer'in de bulunduğu Avrupalı düşünürlerin Türklerin devlet idaresi noktasında kabiliyetinin bulunmadığı iddiası eleştirilmiş, diğer taraftan Meşrutiyet'in ilanından sonra devletin iktisadî açıdan çökmüş, ilerlemeye yönelik girişimlerin bulunmadığı itirafında bulunulmuştur (UİİMY, 2015b, s. 51). Toplumun varlık nedenlerinden biri olarak görülen ırkın, iktisadî çöküşün yaşanmasıyla Osmanlı özelinde sorun olarak okunması önemli bir noktaya işaret etmektedir. Irklar arasındaki uyumsuzluğun daha düşük bir ahlâka neden olacağı argümanıyla Osmanlı'daki ırkların farklılığına dair uyarının aynı makalede yer alması, Tanzimat'tan beri savunulan, Osmanlıcılık ve İslâmcılıkla karşılık bulan grupların

yarı-özerk birlikteliğiyle tesis edilen Osmanlı toplumu nitelendirmesinden vazgeçildiğini gösterirken, yapısal bir sorunu ifşa etmektedir. Ayrılıkçı hareketlerin cereyan ettiği ve başarıya ulaştığı bir dönemde kaleme alınan bu makelede, ahlâk doğal hukuktan ayrılmış, adalet dairesinin ve ona içkin millet sistemin uygulanabilirliğine dair umudun kalmadığı itiraf edilmiştir. Osmanlı özelinde iktisadî çöküşün ve ona binaen ilerleme sorununun kaynağı olarak değerlendirilen ırk, böylelikle ulus ve devletin eşitlenmesini teklif eden kapitalist toplum formasyonunu imlemektedir.

Toplumun varlık nedenlerinden muhitin tartışıldığı ikinci makalede öncelikle iklim konusunun toplum üzerindeki etkisi tartışılır. Ancak eski zamanlardan beri ele alınan iklimin bu konuyu açıklamakta tek başına yeterli olmadığı, topraktaki minerallerin insana tesirinden gökyüzüne dek geniş bir ölçekte muhitin etkisi detaylandırılır (UİİMY, 2015b, s. 93-93). Toprağın eskiden toplumsal kurumları belirlediği ancak ulaşım teknolojilerinin gelişmesiyle eski etkisini kaybettiği belirtilir (UİİMY, 2015b, s. 94). Norveç örneği üzerinden bireyselliğin nasıl geliştiği anlatılırken, çeşitli iş kollarının çoğalması, miras sistemi gibi toplumsal olguların muhitle şekillendiği iddia edilir (UİİMY, 2015b, s. 97-99). Kişilerin kabiliyetlerine göre ayrılmasıyla toplumun kompleksleştiği ancak öncesinde ziraatın temel role sahip olduğu, silahtan çok sabanın önemli olduğu vurgulanırken, mülkiyetin doğal olmadığı toprağın ekilip biçilmesiyle ilk adımın atıldığı, asıl toplumsal değişimin buğdayla başladığı, çünkü buğdayın depolanabildiği ve mübadele aracı olarak kullanılabildiği üzerinde durulur. Muhitin etkisinin ise çok yavaş olduğu, ziraatın zanaatı, zanaatın ise ticareti doğurduğu iddia edilir (UİİMY, 2015b, s. 99-100). Kısaca toplumun temel varlık nedenlerinden görülen muhit, morfolojik kısıtlamalarının haricinde pozitivist ilerleme anlayışına göre değerlendirilmiştir.

Toplumun varlık nedeninin tartışıldığı son makalenin konusu paradır. "Avrupa'da para ölen ilahların, giden kralların yerine geçmiştir. O, ıssız, kimsesiz mabedlerin, boş tahtların varisidir (UİİMY, 2015b, s. 180)," özlü ifadesiyle başlayan makalede, geçmiş dönemlere göre insanların zengin olma imkânına kavuştuğu, bu imkânın siyasî alanda demokrasi olarak adlandırıldığı vurgulanırken, modern toplumun ortaya çıkmasında ve sorunlarının çözümünde iktisada birincil rol verilmiştir. İktisadî gelişmelerle ahlâkın belirlendiği kabul edilmiştir ancak zenginliğin ve fakirliğin ahlâkın nihai belirleyicisi olamayacağı, servet düşmanlığının temelinde de zengin

olma arzusunun yer aldığı iddia edilmiş ve böylece para tek başına olumsuz bir anlamda kullanılmamıştır (UİİMY, 2015b, s. 180-187). Pozitivizmin teklif ettiği cemaat yapısı ahlâkla savunulmaktadır. Feodalitenin çöküşünden sonra taşınmaz malların değil, paranın önem kazandığı belirtilirken, sermayenin hükümran olmasında iktisadî gelişmelerin yanında ahlâkî ve dinî etkenlerin rol oynadığı, bunların da özetle Hristiyanlığın yetersizliği ve demokrasi olarak adlandırılan yönetim ve hayat tarzlarının eşitlenmesi olduğu ifade edilmiştir. Bu noktada Nietzsche'nin ahlâk eleştirisine doğrudan yer verilmiş, demokratik, eşitlikçi olarak tanımlanan genel ahlâktan dolayı ahlâk duygusunun kaybolduğuna işaret edilmiştir (UİİMY, 2015b, s. 188-190). Toplumsal ahlâk savunulurken, genel ahlâkın eleştirilmesi yine ilk bakışta bir tezat gibi dursa da, toplumsal ahlâkın pozitivizmin teklif ettiği cemaatçi yapının tesisi için gerekli olduğunu, genel ahlâkın ise Aydınlanma'nın ürünü bireysel ahlâkı önceleğini unutmamalıyız.

UİİM'de, vaktiyle sermayenin belirlenmesinde çeşitli toplumsal grupların etkili olduğu ancak şimdi paranın yönetici konumda olduğu ve bunun demokrasi olarak adlandırıldığı iddiasının temelinde burjuvazi eleştirisi bulunmaktadır. Fransız İhtilali'nin sınıfsız toplum hayalinin toplumu zengin-fakir olarak bölmesiyle sonuçlandığı, benzer durumun İngiltere'de mevcut olduğu örnekleri üzerinden millet birliğinin ortadan kalktığı sınıfsal çıkarların onun yerini aldığı, bundan dolayı ahlâkın kökten değiştiği iddia edilmiş ve burjuva ahlâkı genel bir perspektiften eleştirilmiştir (UİİMY, 2015b, s. 192). Demokraside kriz anında paranın doğrudan kanun olduğuna işaret edilirken, eski dünyanın fesadından Amerika'ya kaçan insanların yeni bir bozulmuşluğa yol açtığı ve siyasetin ise artık sınıfsal ve bu özelliğinden dolayı sorgulanamaz bir araç olduğu iddia edilmiştir (UİİMY, 2015b, s. 194-195). Bu noktada devlet, kanunlar ve kurumlar üzerinden bir çözümün üretilmeyeceği, öncelikle toplumun dönüştürülmesi gerektiği ve ahlâkın bu dönüşümü sağlanabileceği öne sürülmüştür (UİİMY, 2015b, s.197-198). Toplumun varlık nedeni olarak paranın öne sürülmesi ırk gibi oldukça moderndir ancak Osmanlı özelinde bu mevcut modernliği tasdik etmek değil, onu dönüştürmek için başvurulan yeni bir yöntemdir. Makalede paranın ortadan kaldırılamayacağı, sosyalizmin anlamsız olduğu, toplumun dönüştürülmesi gerektiği savunulurken, hedeflenen ahlâk üzerinden toplumsal dönüşümü gerçekleştirmektedir. Sınıfın belirleyiciliği argümanının, doğal hukuktan ayrıldığı nokta ise hukuk üzerinden bir

öneride bulunulmaması doğrudan ahlâkın öne çıkarılmasıdır. Doğal hukuk şemsiyesinde ahlâk, iktisadın dengeleyici ayağı olarak konumlandırılmışken, pozitivist ahlâk hukukun üzerindedir. Bu bağlamda evrensel addedilen toplumsal ahlâktır, toplum da daha önce açıkladığımız gibi bilimin konusu olduğu ölçüde dikkate değerdir. Diğer bir ifadeyle pozitivist hukukla hayat zaten hukukileştiği için ayrıca bir ahlâk teklif edilemez. Ahlâk böylece hukuktan ayrışırken eski konumundan edilmiştir.

Toplumun varlık nedenlerinin araştırıldığı makale serisinde özetle klasik cemaat bağlarının terk edildiği, yerinin bireyselcilikle temellendirilmiş cemiyet yerine pozitivist cemaat yapısıyla doldurulması gerektiği söylemekte ve ahlâk-iktisat arasında kurulmuş teori-pratik ilişkisini temsil eden toplumsal praksis yerine pozitivizmin önerdiği toplumsal ahlâk tercih edilmektedir. Böylece klasik dünya görüşü aşıldığı için doğal hukukla anlam kazanan adil toplum düzeni savunulmamakta, sınıfsal normların tayin ettiği toplumsal yapının değiştirilmesi teklif edilmektedir. Doğal hukuk gibi pozitivizm de siyaseti toplumun içinde eritmeyi teklif ederek siyasî praksisi reddetmekte fakat netice itibariyle pratiğe ayrı bir alan tanımayarak iktisadı teorinin içinde ahlâk başlığının altında ele almaktadır. Kapitalist formasyonda pratiği temsil eden iktisat kendine yeter alana sahip olduğu için yapısal olarak böyle bir imkân da bulunmamaktadır. Pratiğin tarihsel dönüşümünün hazırladığı Fransa'da kök bulan sosyal teorinin o dönüşümü tecrübe etmemiş Osmanlı'da karşılık bulması, reformlar ve meşrutiyet hareketleriyle çözüm bulunamayan pratiğin teoriyle değiştirilmeye çalışıldığını anlatır.

UİİMY (2015b, s. 53-70) tarafından hem sosyal teori hem de toplum felsefesi anlamında kullanılan hikmet-i ictimaiyenin ortaya çıkışının, araştırma konularının ve metodolojisinin tartışıldığı makale serisi pozitivizmin Osmanlı'da karşılık bulmasının nedenlerini somutlaştırmaktadır. Platon, Aristoteles, Hobbes ve Rousseau gibi düşünürlerin toplumu detaylı bir şekilde inceledikleri fakat sosyoloji öncesi toplum düşüncesinin ideal toplumu tasarlamayı hedeflediğinin öne sürüldüğü ilk yazıda, eskiden toplumun kanunlarının olabileceğine dair bir kanaatın olmadığı, bundan dolayı tarihsel olayların nasıl olması gerektiğinin tartışıldığı iddia edilir (UİİMY, 2015b, s. 53). Sosyal teorinin ise amacının izah etmek olduğu, toplumun kanunlarını ortaya çıkarmayı hedeflediği vurgulanır (UİİMY, 2015b, s. 54). 18. yüzyıldan itibaren düşünürlerin toplumsal kanunlara eğildiği ancak toplumsal yapıyı ve iktisadı

detaylıca ele almadıkları için Platon ve Aristoteles'in teorilerine geri döndükleri, ilk defa Sanit-Simon ve Comte'la toplumun bir bilim olarak değerlendirilebildiği ifade edilmiştir (UİİMY, 2015b, s. 54-55). Böylelikle "olmalı" entelektüel alandan dışlanmıştır. Daha önce açıkladığımız gibi, pozitivizme göre sosyoloji toplumsal ahlâk, toplum da bilimin konusuydu. Oysa klasik dünya görüşüne göre ahlâk idealde olanın tecelli etmesini savunan "olmalı"yı temsil ediyordu. Klasik bağlamda ahlâk toplumsal ya da bireysel olarak ayrılmamış yani antropolojinin ve sosyolojinin konuları olmamış, doğrudan hayatın kendisiydi. Hayat henüz bilimselleşmemişti. Modern döneme geldiğimizde ise Aydınlanma'nın doğurduğu bireyselcilik sorumluluğu insanın tek başına aklını kullanabilmesine indirgeyerek ahlâkı antropolojik bir vakaya ve etik olarak dar bir alana hapsetmiş, diğer taraftan Aydınlanma'nın bireyselciliğine tepki niteliğine haiz pozitivizm de ahlâkı kişinin davranışlarından çıkarıp toplumsallığı tesis ettiği ölçüde, yani sosyolojinin sınırları dahilinde değerlendirilebilir kabul etmişti. Bu iki ahlâk anlayışında da hukukî bir hedef bulunmamaktadır. Birbirine rakip bu iki yaklaşımın zemin bulduğu hayatın bilimselleşmesi olgusuyla sosyoloji, ahlâk ya da yeni adıyla etik, hukuk ve siyaset her biri artık kendine yeter özerk alanlara kavuştu. Oysa daha önce klasik dünya görüşünde toplumsal praksisin birbirinden ayrı düşünülemez unsurları olarak tanımlanıyorlardı. Toplumsal praksisi gözeten adalet dairesi gibi uygulamalar pratikte karşılık bulamadığında, yani "olmalı" üzerinden bir değişim sağlanamadığında, reformlarla da "olan"a müdahil olunamadığında ve de Aydınlanma'nın değerlerini savunabilecek gelişmelerden uzakta ancak onun olumsuz etkilerine maruz kalındığı için sosyal teorinin ithal edilmesi UİİMY için en makul yaklaşımdı. Bu yordamla yüzyıl boyunca süren ve nihai sonuç alınamayan girişimlerden farklı bir sonuç elde edilebilirdi.

Pozitivizmin ithal edilmesinin epistemolojik boyutu, klasik dönemde makrokozmosun anlaşılmasına vesile olmasıyla onu temsil edebildiği düşünülen mikrokozmos olarak insanın, bilim olarak topluma konumlandırılmasıdır. Böylelikle doğal hukukun halefi olan sosyolojiye göre insan arı, toplumun ise onun kovanı olurken, zamandan ve mekândan soyutlanabiliyordu (UİİMY, 2015c, s. 5-15). Zamandan ve mekândan soyutlanmış araştırma metodunun yanında, insanların toplamından daha fazlası olarak toplum tasarımı, pozitivizmin nicelik vurgusunu göz önünde bulundurduğumuzda bir aşkınsallık arz etmektedir. Öznenin aşkınsallığı,

Aydınlanma'nın değerleri adına reddedilmiyor, seküler bir formda devamlılık gösteriyordu. Bu devamlılık modern organizmacı yaklaşımla açıklanıyor ve bu bağlamda bireyin işlevi toplum üzerinden anlamlandırılıyordu (UİİMY, 2015c, s. 272-273). Bu devamlılık, hayatın bilimselleşmesini şart koştuğu için, tekil hayattan evrensel sosyolojiye uzanan bir istikamete sahipti. Eskisi gibi inanç ve onunla meşruiyet kazanan siyaset için değil muhkem sınırlara kavuşmuş, kendine yeter alana sahip bilim adına bu yol takip ediliyordu. Bu seküler aşkınsallık, sosyal teorinin içeriğinin tartışıldığı makalede, salt teorik bir bilim olduğu öne sürülen sosyolojinin kaderi tasdik ve kabul edilmesi olarak karşılık bulmuştur (UİİMY, 2015b, s. 56-57). Klasik dönemde "olmalı"nın teoriyi, "olan"ın ise pratiği temsil ettiğini ilk bölümde detaylarıyla işlemiştik, ancak bu bağlamda kaderin getirdiği bir zorunluluk yani "olan" teoriye tekabül etmektedir. Teori-pratik ayrışmasının en net görünümlerinden biri olarak sosyoloji UİİM'de ifade edildiği gibi dini, siyaseti, hukuku, iktisadı ve hepsinin bir araya geldiği medeniyeti kendine konu edinmektedir (UİİMY, 2015b, s. 59). Buraya kadar epistemolojik açıdan sosyolojinin hangi ihtiyaca binaen öncelendiğini ve mecmuaya adını verecek kadar neden önemsendiğini açıklamaya çalıştık, bu temel argüman ise bu gerekliliği somutlaşmaktadır. Bir anlamda hedeflenen medeniyet seviyesini tesis ettiği için sosyoloji gerekli görülmüş ve bunu gerçekleştirmesi bireylerin iradelerinin dışında, determinizmin ürünü olarak sunulmuştur. İdealin değil, tarihsel dönüşümün ürünü olarak kabul edilmesi, pozitivizmin hem hakikat hem de zorunluluk olarak telakki edilebilmesinin önünü açmıştır.

İkinci makalede de sosyolojinin konuları tartışılır. Şekil bakımından istatistiğin ve antropolojinin konusu olarak, içerik açısından ise din, ahlâk, hukuk, iktisat, lisan ve sanat olarak tasnif edilir (UİİMY, 2015b, s. 61-65). Araştırma konuları arasında iktisat gibi kendini bir bilim dalı olarak takdim edebilen alanların olduğu fakat bunların sanat ve bilim arasında kaldığı için yalnızca sosyolojiyle incelenebileceği vurgulanmıştır (UİİMY, 2015b, s. 64). Bu haliyle sosyoloji oldukça geniş bir alandaki sorunlara çözüm üretmektedir. Son makalede ise sosyolojinin araştırma metodunun karşılaştırmalı tarih olduğu, tarihten ayrıldığı noktanın olayları tikel yönlerini dışlayarak doğa kanunları gibi toplumun kanunlarının ortaya çıkardığı dile getirilir (UİİMY, 2015b, s. 66-70). Böylece din, ahlâk, hukuk, iktisat gibi alanlar araştırma konuları olarak, ki Osmanlı özelinde daha önce toplumsal praksisle anlamlı

bir bütünlük teşkil ediyordu, yerel sorunlar olmaktan çıkmıştır. Böylece adalet dairesini tesis eden, egemen ve onun dayandığı mutlak referans noktalarıyla kaybedilen evrenselliğe, pozitif felsefeyle ulaşılmıştır. "Olan"ı temsil eden sosyoloji üzerinden bir değişiklik ilk bakışta savunulmasa dahi, doğa kanunlarıyla kıyaslabilir seviyede telakki edilen toplumsal kanunlar aracılığıyla daha iyi bir geleceğin beklediğine dair bir "inanç" görülmektedir. Pozitivist bir inanç olarak bu durum UİİM'de determinizmle açıklanmış ve sosyolojinin ilerlemesiyle, ki insanlığın ilerlemesi anlamına da gelmektedir, siyaset biliminin kendiliğinden tekamül edeceği düşünülmektedir. Doğa kanunlarının bilinmesiyle ilerlemenin sağlandığı ve kümülatif bilgiyle yeni bilimlerin ortaya çıktığı, böylece dönüşümün önünün açıldığı ve neticede insanlığın vardığı son aşamada en kompleks araştırma alanı olarak toplumun da bilim dairesi içine alınabildiği müjdelenmektedir (UİİMY, 2015b, s. 57). Başka bir makale de toplumun klan, aşiret, medeniye, millet, hükümet, konfederasyon sıralamasıyla basitten karmaşığa doğru ilerlediğine dair bir kanaat bulunmaktadır (UİİMY, 2015b, s. 278). Diğer bir ifadeyle, kapitalizmin yol açtığı Osmanlı modernleşmesinin edilgen karakteri bilimsel bir forma kavuşmuş ve böylelikle Batılılaşma olarak eleştirilen modernleşme ideolojik çerçeveden çıkarılıp, olmakta olanların neticesi şeklinde normalleştirilmiştir. Bir anlamda modernitenin ürünlerinin yanında artık düşüncesinin de bir parçası olmak kader olarak anlaşılmıştır. Daha önce Osmanlı özelinde tartışılan konular böylece evrenselleştirilmekte ve yüzyıla yayılmış modernleşme çabalarının sosyolojiyle nihayete erdiğini iddia edilmektedir. İthal edilen sosyolojinin tekamülü önceleyen yapısını göz önünde bulundurduğumuzda, ideolojik hareketlerin kifayetsizliğinin siyasî gelişmelerle tasdiklenmesinin bu durumda etkili olduğunu belirtebiliriz.

UİİM'de sosyolojiyi konu edinen on dokuz makale üzerinden yeni toplum tasavvurunun hangi bağlamda anlaşıldığını inceledikten sonra pozitivizmin ithal edilmesindeki motivasyonu özetlemek gerekirse, ilk olarak bir Batı'nın tekniğini yakalamayı hedefleyen bir ideoloji olarak vücut bulmuş Osmanlı modernleşmesinin kendini böylece modernliğin parçası olarak tanımlayabildiğini, çünkü kendine yeter iktidar alanlarının doğmasına imkân tanımayan tümdengelimci dünya görüşünün reddedildiğini belirtmeliyiz. Modernitenin entelektüel ve bilimsel ürünlerine baktığımıza, toplumsal bir dönüşümün ardından o alanların meydana gelmesine şahit olurken, yani tümevarımcı metodoloji kendiliğinden değil bir süreçle ortaya çıkarken

alanları da peşinden getirirken, Osmanlı özelinde alan kavramı yerine ihtiyaca binaen şekillendirilmiş oluşumlar bulunmaktadır. Organik bir gelişim yerine, o gelişimin olumsuz bir şekilde etkilediği toplumsal yapı üzerinden doğrudan sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı Osmanlı'da görünmez mekanizma tarihsel köklerinin bulunmadığı rasyonelleştirme değil, araçsallaştırmadır. Örneğin derginin ne için çıktığı bir muammadır. Seslenilen kişilere nasihat veren bir üslubun hâkim olduğunu, derginin ilk bakışta okurlarını eğitmeyi hedeflediğini söyleyebiliriz, ki ilk yazıda da bu belirtilmiştir, fakat pozitivizmin sözcülüğüne girişilen bu mecrada asıl gayenin muasır medeniyet seviyesine çıkmak olduğu, siyasetin toplum kanunlarına göre belirlenmesi gibi makro tekliflerin defalarca vurgulanmış olması, hedef kitlenin 1908'de siyasî alanda başarıya ulaşan ancak ondan sonraki gelişmelerde umulan sonuca ulaşamayan kişiler olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce paşaların eserlerini sipariş ya da ihtiyaç doğrultusunda kaleme aldığını belirtmiş ve incelemiştik, UİİM'nin ortaya çıkmasında ise böyle bir durum söz konusu olmadığı için derginin o eserlere göre daha çok alanda geçerli sermaye rolü oynamaktadır. Ayrıca içeriğinden bağımsız, ilk olmasıyla yapısal olarak normatifleştirme girişimidir. Bu noktaya kadar pozitivizmin doğasıyla çelişen bir durum bulunmamaktadır ancak sosyolojinin ve sosyal bilimlerin bir alan olarak teşekkül etmediği durumda, ki devletin çıkarlarının göz önünde bulundurulması ve dinin pozitif felsefenin eleştirinden muaf tutulması gibi önlemler sosyolojinin henüz kendi iktidar alanına sahip olmadığına işaret eder, bilimsel söylem temelde vaaz etmektedir ve bu vaaz pozitivizmin rahipleri tarafından değil, asırlardır olumsuz etkilerini yaşadıkları bir formasyonun sonuçlarına doğrudan ulaşmak isteyen aydınların görüşlerini bilim üzerinden seslendirmektedir. Örneğin ilk Osmanlı pozitivistlerinden bir kısmı siyaseti kökten reddetikten bir süre sonra siyasete atılmışlar, bilim üzerinden gerçekleştirdikleri araçsallaştırmayı bizzat ifşa etmiştir (Kabakcı, 2008, s. 48).

Netice itibariyle, mutlak egemenin ve siyasî hareketlerin pratikte umulan sonuçlara ulaşamaması, sosyolojiyle medeniyet seviyesinin yakalanabileceği düşünülmesine, teorik bir dönüşümün öncelikle hedeflenmesine neden olmuştur. Hayatın bilimselleşmesinin kabulü anlamına gelen bu durumun teorik ve pratik iki görünümü bulunmaktadır. Hukukun kodifikasyonu, modern hukuk felsefesinin hukuk eğitimi için zorunlu tutulması gibi girişimlerle, beklenmedik bir sonuç olarak pratik alan teoriden soyutlamıştır. Sosyoloji ise ahlâkın uygulanabilirliğini toplumsallaştırarak,

daha önce ön-teori olan ahlâkı doğrudan teori olarak teklif etmiş ve pratikten soyutlanmıştır. Özetle olgu durumunda yaşanan hezimet, o olgunun üzerine inşa edilmiş sosyal teorinin normatifleştirme teklifiyle telafi edilmeye çalışılmıştır.

4. SONUÇ

Toplum tasavvurunun teorik bir gerçeklik olarak ortaya çıkışını tartıştığımız bu çalışmada ilk sorumuz, teori aracılığıyla toplumu değiştirme iddiasının nasıl mümkün olabildiği, daha formel bir ifadeyle, sosyal teorinin normatif temel ya da temellerinin ne olduğuydu. Bu soruyu cevaplandırmak için iki temel yaklaşım bulunmaktaydı. Literatürde ağırlığı bulunan ilk yaklaşım sosyolojinin kurucu babalarını tarihsel ve felsefî bir anlatı içinde değerlendirmeyi tercih ederken, ikincisi, bizim de başvurduğumuz, toplum düşüncesini toplumsal formasyonla değerlendirmeyi hedeflemektedir. İlk yaklaşım daha çok bilim tarihiyle iş birliği yaparken, ikinci yaklaşım kullandığı metodolojiye göre değişkenlik göstermektedir. İlk yaklaşım birikimden kaynaklı belli paradigmalara ve yöntemlere göre değerlendirilebilirken, ikinci yaklaşım toplum-düşünce ilişkisinden dolayı spekülatif olma potansiyeline sahiptir. Sosyal teoriyi salt felsefeyle anlamlandırmaya çalışsaydık, spekülasyonlar üzerinden araştırmamızı şekillendirebilirdik ancak sosyal teorinin toplumsal formasyonla şekillenen bir tasarım olduğunu öne sürdüğümüz ve argümanlarımızı bunun üzerine temellendirdiğimiz için spekülasyonlar yerine, toplum-düşünce ilişkisini tarih boyunca temsil etmiş doğal hukuk üzerinden araştırmayı tercih ettik. Bir anlamda toplumu yapılandırmayı hedefleyen sosyal teorinin daha önce toplum tarafından yapılandırıldığını, yani refleksif bir diyaloğun ürünü olduğunu öncül olarak kabul ettik. Böylelikle, doğal hukukun merkezi konusu adil toplum düzeninin tarihsel dönüşümü ana sorumuza dahil oldu.

Düşünce-toplum ilişkisini temsil etmesinin yanında doğal hukuk, toplumu şekillendirme iddiasını koruduğu sürece varlığını sürdürebiliyordu. Düşüncenin toplumu dönüştürme iddiası ise bizi praksis kavramına götürdü. Bu bağlamda ele aldığımız praksis, toplumsallığı modern siyasî praksis gibi tanımlayan, kuran ve değiştiren fakat ondan farklı olarak bütüncül bir yaklaşım teklif eden bir kavramdı. Diğer bir ifadeyle klasik –toplumsal- praksis, modernitenin ürünlerini taşıyan siyaset gibi kendine yeter alanlar karşısında işlevselliğini kaybetmekte; alanların varlığının kabul edilmediği teori-pratik birlikteliğini tesis edebildiği ölçüde uygulanabilir bir

yapı sunmaktaydı. Bu bakımdan öncelikli hedefi değişim değil, dönüşümdü. Siyasî praksis veya dar anlamda ideoloji soyutlamalarla ulaştığı evrensellik iddiasıyla pratiği değiştirme hakkına sahip olduğunu iddia ederken, klasik praksis teori üzerinden, yani ilk olarak kendini evrensel olarak sunarak dönüşümü gerçekleştirmektedir. Bu dönüşüm toplumu siyaset, ahlâk, din, iktisat gibi alanlara ayırmadan, topyekun tasarlandığı için toplumsal praksistir. Alanlar vurgusunu dışarıda bırakırsak, bu teorik tasarım ayrıca sosyal teorinin yapısında da mevcuttur.

Klasik dönemin karakteristiklerinden, teori-pratik birlikteliğini temsil eden toplumsal praksis, erken modern dönemle başlayan gelişmeler karşısında uygulanabilirliğini modern döneme kadar koruyabildi. Ben-o ilişkisine temel teşkil eden özneyle tarihlendirdiğimiz modern döneme geldiğimizde, teori ve pratik aynı konuyu ele alsa dahi birbirinden farklı alanları temsil etmekteydiler. Bu dönüşüm yalnızca felsefî ya da düşünceye dair tartışmalarda değil, toplumsal düzlemde de cereyan etmiştir. Örneğin günümüz toplumu, siyaset gibi aynı konunun farklı tipteki uzmanlaşmalarına ve bunların üniversite ve bürokrasi gibi kendine yeter kurumlarına ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan teori-pratik birlikteliğinin toplumsal düzlemdeki sistematik karşılığı doğal hukuk üzerinden araştırdığımız klasik praksis hayattan ayrı düşünülemezdi. Hayattan kastımız, bugün anladığımız gibi bireysel bir tahayyül değil, bilim, ahlâk, siyaset, din gibi birçok yarı-özerk alanın anlamlı birlikteliğiydi. Bu bütüncül yaklaşım tümdengelimci metotla meşruiyetini tesis ederken, toplumsal praksisin kalkış noktasında bulunan metodun somutlaştığı evrensel teori iddiasıyla uygulanabilirliğini koruyordu. İdeal toplum düzeni teklif eden doğal hukuk üzerinden incelediğimiz toplumsal praksisin ahlâk ve iktisat olmak üzere iki temel belirleyicisi bulunmaktaydı. Ahlâk ön-teori olmasıyla doğal hukukun teorik zeminini, iktisat ise pratik yönünü teşkil etmekteydi. Kapitalist toplumsal formasyonun ürünü olarak özetlediğimiz döneme dek teori-pratik birlikteliği işlerliğini sürdürmüştür. İktisadî değişim ve onunla eş zamanlı ortaya çıkan burjuva ahlâkı sonunda ekonomi ve etik olarak iki alanı ortaya çıkarmış ve böylece toplumsal praksisin uygulanabilirliğini yapısal olarak ortadan kaldırmıştı. Bunun yanında, klasik dönemin karakteristiklerinden toplumsal praksisin içinde ahlâk iktisada göre daha önemliydi. Optimal sınırlar korunduğu sürece iktisat, ahlâk veya doğal ekonomi olarak ahlâkın bir alt başlığında değerlendirilebildiği için praksisi doğal olarak koruyordu.

Doğal hukuk toplumsal ilişkileri yerel normlardan çıkarıp, evrensel kıstaslarla değerlendirerek işlevsellik kazanmıştı. Evrensellik iddiası aşkınsal adalet düşüncesine dayanmaktaydı. Uygulanabilirliğini, modern adalet düşüncesinde olduğu gibi biçimcilikle yani yazılı hukukla değil, bu aşkınsallıkla tesis etmiş ve kendini doğaüstü olarak konumlandırmıştır. Evrensellik, antikitede ve Orta Çağ'da doğa ve tanrı gibi mutlak referans noktalarıyla meşruiyetini sağlıyordu. Örneğin, Aristoteles polisin nasıl olması gerektiğini açıklarken doğa durumu ve insan doğasının karakteristikleri üzerinden adaletin bağlamını ortaya koyuyor, toplum için bir "olmalı" teklif ediyordu. Aquinas toplumsal düzlemde meydana gelen değişiklikler karşısında Hristiyanlığın yitirmeye başladığı siyaset-üstü konumunu yeniden tesis edebilmek için Aristoteles'in adalet düşüncesini merkeze alan ideal bir kozmopolitanist yapı tasarlıyor, böylece Pavlus'un şeriatını doğal hukukla telif ederek kilise dışına çıkarmaya çalışıyordu. Kapitalist gelişmelerin ahlâk üzerinde belirleyici olmaya başladığı erken modern dönemde de mutlak referans noktalarıyla egemene meşruiyet tesis edilmiş, doğaüstü bir tasarımla toplum için bir düzen ortaya atılmıştı. Erken modern dönemin klasik dönemden farkı, referans noktalarının artık bir apriori değil, zorunlu meşrulaştırma aracı olarak görülmesiydi; çünkü ahlâk-iktisat ilişkisi tersine dönmüştü. Bir anlamda kendine yeter alan kavramıyla vücut bulan modern kurum düşüncesinin yokluğunda rasyonelleştirme mekanizması doğal hukuk üzerinden ilkel bir şekilde işlemeye başlamıştı. Bundan dolayı bu dönemin doğal hukuku modern olarak nitelendirilmiştir. İster apriori ister meşrulaştırma aracı olsun, doğal hukuk son kertede egemen-üstü bir tasarıma içkin bir egemenlik tasarımını sunuyordu. Klasik praksis egemenin de dahil olduğu toplumsal unsurlara dikey bir ilişki yerine, dairesel bir ilişkiye teklif ediyordu. Bu ilişkinin koruyucusu olarak egemen böylece meşruiyeti sağlıyordu.

Sömürgecilik, Rönesans, Reform, Aydınlanma gibi çeşitli ürünleri olan modernleşmeyle, mikro-makro kozmoslar olarak değerlendirilen insan-kâinat ilişkisinin yerinden çıkarılma süreci başlamıştır. Birçoğu dinî motivasyona sahip gelişmeler ve tasarımlar, tekniğe alan açmasıyla, beklenmedik bir sonuç olarak dinin aşkınsallığıyla gerçekleştirilebileceği varsayılan eylemleri insana bahşetmiştir. Sekülerleşme olarak özetleyebileceğimiz bu süreçte, doğal hukuk açısından kritik role sahip olan tümdengelimci dünya görüşünün sağlamasını yapan mikro-makro kozmoslar ilişkisi yerinden çıkarılmış, daha önce hem toplum hem de düşünce

düzeyinde hor görülen teknik teorinin karşısında imtiyaz kazanmıştır. Toplumsal düzlemde pratiği temsil eden iktisadî dönüşüm, daha sonra düşünce düzeyinde ahlâkın bir yandan toplumsallaşmasına diğer taraftan etikleşmesine neden olurken, süreç içinde kendine yeter alanlara zemin hazırlamaktaydı. Tekniğin imtiyaz kazanması ve kimi durumda teoriyi belirlemesi, doğal hukukun varlık nedenine ters düşmektedir. Bu noktada belirtmeliyiz ki, doğal hukukun modernleşmeyle birlikte uygulanabilirliğini kaybetmesinde tümdengelimci dünya görüşünün geçerliliğini koruyamamasının yanında yapısal bir neden de bulunmaktaydı. Aşkınsal adalet düşüncesinin uygulanabilirliğini sağlayan doğal hukuk, bir yandan egemenin meşruiyetini doğaüstü olarak konumlandırırken diğer yandan yapısal olarak egemenin sınıfsal çıkarlarını maksimize ediyordu. Yeni hâkim sınıf burjuvazi ise doğaüstü teorik aprioriye ihtiyaç duymuyordu. Daha önce kiliseye, feodallere, krallara meşruiyet bahşeden doğal hukuku burjuvazinin kabul etmesi, mücadele içinde olduğu bu otoritelere karşı teknik sayesinde kazandığı sınıfsal üstünlüğünü teslim etmesi anlamına gelecekti. Oysa burjuvazinin varlık nedenleri arasında ve dolayısıyla hedeflerinde toplumsal praksis bulunmuyordu. Erken modern dönemden itibaren iktisat ahlâkı belirlerken, burjuvazinin otoritesini de meşrulaştırıyordu. Erken modern dönemde, ki bir sınıf olarak burjuvanın doğuşuyla tarihlendirir, doğal hukuka ahlâkî bir kaygıyla başvurulmamıştı ancak toplumsal normlar konusunda belirleyici olan iktisadî gelişmeler henüz kendine ait teorik ve pratik yapılardan, dolayısıyla meşrulaştırma yönteminden mahrumdu. Daha önemlisi, kendine yeter alan kavramının ortaya çıkmamış olmasından dolayı iktisadın tek başına belirleyici olacağı hukukî bir yapı bulunmamaktaydı. Burjuvaziye sınıfsal üstünlüğü sağlayan teknik, hayatın hukukileşeceği yani hukukî alanın ortaya çıkacağı döneme dek mutlak referans noktalarını sekülerleştirerek kullanmıştır.

Burjuvazinin hâkim sınıf olmasıyla başlayan düşünce-toplum ilişkinin dönüşümü teoride de karşılık bulmuş, klasik bağlamından çıkarılan ahlâk bir metot olarak muteber görülmüştür. Daha önce teolojik kaygılarla anlamlandırılan ahlâk pratikte burjuva normları doğrultusunda rasyonelleştirilirken, ilk olarak teolojinin alt başlığında değerlendirilen felsefe, ardından felsefenin alt başlığı olan bilim ayrı alanlar olarak kabul edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, tümdengelimci yaklaşımın teklif ettiği dünya görüşü bilimselleşmeyle baş aşağı çevrilmiş, teoloji akademiden dışlanmış, felsefe bilim adına rasyonelleştirilebildiği ölçüde değerli bulunmuştur. Bu

tümevarımcı yaklaşım, tümdengelimcilikte olduğu gibi bir dünya görüşü teklif etmiyor, aksine her alanın kendi içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunuyordu. Bağımsız öznenin doğmasıyla konular nesneleşirken, alanların değerlendirilmeye değer olup olmadığı nesnelleştirme üzerinden sınanıyordu. Modern doğal hukuk düşünürlerinin geometriyle ahlâkî konuları değerlendirebilmesi bu dönüşümün ilk örneklerindendir. Bu yöntemle tanrı beklenmedik bir sonuç olarak felsefenin konusu olmuştur. Öte yandan bu durum bireyin ön plana çıkarılması anlamına da gelmemektedir; yeni yaklaşımda birey var olan gelişmelerin seyircisidir. Ahlâk "olmalı" tasarımından ayrılmakta, "olan"ın açıklanmasının bir parçası olarak konumlandırılmaktadır. Tanrının zorunlu varlık olarak değerlendirilmesi, varlığının da ispatlanabilir olması gibi yenilikler, aşkınsallıkla sağlaması yapılan klasik epistemolojik tasarımı ve toplumsal praksisin yarı-özerk gruplarını yerinden çıkarmakta, kendine yeter alanların müstakbel epistemolojik zeminini hazırlamaktadır. Klasik dönemde doğaüstü olarak kabul edilmiş referanslar bu bağlamda araştırma nesnesi olurken artık diğer konularla birlikte aynı satırda ve küçük harflerle yazılmaktadır. Bu bağlamda doğal hukukun meşruiyetinin geometriyle test edilebilir olması, ilkin mutlak referans noktalarının bir imaja dönmesine, zamanla araştırma nesnesi olmasına paralel olarak onlara ihtiyaç duyulmamasına, sonunda hukukun üstünlüğünü içeriğiyle değil biçimiyle kazanabilmesine zemin hazırlamıştır. Hukukun hayatın üzerine kapanması anlamına gelen bu biçimcilik tarihsel dönüşümde burjuva normlarının kanunlaştırılması anlamına gelirken, düşünce alanında daha önce teorik kabul edilen ve sonuçta praksisin temel unsurlarından addedilen yarı-özerk hukuk alanının, kendi başına bir iktidar alanı olmasına, teknikleşmesine neden olmuştur. Doğal hukukun teorik kısmı ahlâk, hukuktan soyutlanmış, nasıl konumlandırılacağı felsefî alanda etikle bir antropolojik vakaya indirgenmiştir.

İnsan dışındaki varlıkların insana benzetilerek anlamlandırılması olan antropomorfizm, modern dönemin karakteristiklerinden özne-nesne anlayışıyla yeni bir bağlam kazanmıştır. Teknikleşme olarak özetlediğimiz, yarı-özerk alanların kendine yeter alan olması süreci bu modern bağlamda gelişen bir antropomorfizm örneğidir. İnsan davranışlarının antropolojik bir vaka olarak değerlendirilebilmesi, daha genel bir ifadeyle insanın bir nesne olarak kendine yeter alanlarda kavranması, teknik gelişmelerle başlayan ve daha sonra felsefî ve bilimsel düzlemde geçerlilik

kazanacak nesnelleştirmenin metodunun sonuçlarındandır. İlkin insanın nesneleştiği bu tasarımda, insan-dışı varlıklar nesnelleştirmeyle değerlendirilmektedir. Bu yeniliğin araştırmamız açısından önemi, doğal hukukla somutlaşan, toplumsal praksiste dairesel bir ilişkiyle değerlendirilen toplumsal yapının artık dikey bir ilişkiyle sınanmasının önünün açılmış olmasıdır. Bu hiyerarşi, doğaüstü tasarımının geçerliliğini yitirmesi anlamına gelmektedir. Modern doğal hukuk klasik doğal hukukun mutlak referans noktalarını meşruiyeti için araçsallaştırıken, insanı doğayla rekabet halinde tanımlamış ve bunu medeni durum olarak adlandırılmıştı. Bunun yanında erken modern dönemden itibaren etkileri açıkça görülen teknik gelişmeler, doğanın tümevarımcı kriterlerle ele alınabilmesine, doğaüstü olmayan bir evrensellik iddiasının ortaya atılabilmesine imkân tanımıştır. Pratiğin tek başına bir meşruiyet kaynağı olabilmesiyle, tekniğin sınıfsal ürünü burjuvazinin doğal hukuka başvurması zorunluluk olmaktan çıkmıştır. Süreç içinde doğal hukukun uygulanabilirliğinin ortadan kalkmasına neden olan bu durumun doğanın insandışılaştırılırmasıyla başladığını vurgulamamız gerekir.

Özne-nesne ilişkisiyle düşünce alanında sağlaması yapılabilen, insanın ilkin kendini teknikle değerlendirmesi ve şeyleri klasik dönemdeki gibi doğa durumda ya da onunla tamamlanan bir konumda değil, insanlığın parçası ya da karşıtı olarak tanımlaması, doğal hukuka meşruiyet kazandıran doğaüstü tasarımı geçersiz kılmıştır. Doğal hukukun yapısal özelliklerinden doğaüstünün altında dairesel olarak konumlandırılan doğa durumunun, bu modern antropomorfizmde geçerliliği yoktur; çünkü evrenselliğin nesnelleştirmeyle ulaşılabilir olduğunu iddia eden, özne-nesne ayrımıyla temellendirilmiş tümevarımcı yaklaşımda doğaüstü tasarım artık evrensellikle sonuçlanan aşkınsallık ifade etmemekte, aksine araştırma nesnesi olarak kavranabilmektedir. Bugün bir şeyin evrenselliğini vurgularken sıklıkla başvurduğumuz objektif kelimesi, burada kullandığımız şekliyle nesnelleştirme, bu antropomorfizmin süreç sonunda içselleştirilecek derecede kabul gördüğünü anlatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Aristotelesçi organik toplum yaklaşımıyla temellendirdiğimiz doğal hukuk üzerinden tarihsel dönüşü

münü araştırdığımız toplumsal düzenin nasıl sağlanabileceğine cevap veren "olmalı" tasarımı geçerliliğini yitirmiştir. Klasik dünya görüşüne göre bedenin organları olarak işlerlik kazandığı öne sürülen toplumun yapısal unsurları artık bir hiyerarşi içinde tanımlanmakta, her biri kendi başına bir organizma anlamına gelmektedir.

Böylelikle kendine yeter alanlara kavuşabileceği teorik arka plana sahip olmaktadır. Alanın yarı-özerk değil, tek başına bir iktidar alanı olması tümevarımcı yaklaşımın zorunlu öncüllerindedir; klasik perspektifte yarı-özerk alanların varlığı bütünden ayrı düşünülemezken, bu yeni yaklaşımda alanlar özerk olduğu sürece anlamlı bulunmakta ve bütüne dair çıkarımlar sunabilmektedir. Bu noktada unutmamamız gereken, kendine yeter alan kavramının pratiğin sonucu olarak teoriyi şekillendirmiş olmasıdır. Bu haliyle insan-doğa ilişkisi bir dikotomi ifade etmektedir. Öte yandan klasik ve modern doğal hukukta düalist ilişki bulunmaktaydı. Makro-mikro kozmoslar ilişkisinde insan ya doğanın parçası ya da doğanın karşısındaydı. Tümdengelimci dünya görüşüyle evrensel bir "olmalı" tasarımı teklif eden doğal hukuk, doğanın ve kanunlarının tümevarımcı metotla kavrandığı bilimselleşme ve hukukileşme süreçlerinde uygulanabilirliğini yitirmiştir. Doğal hukuk ideal bir toplum düzeni teklif ederken, tümevarımcı metot açısından toplum nesnel olmak zorundadır; çünkü yeni yaklaşım toplumu "olan" üzerinden açıklamayı ve dönüştürmeyi hedeflemektedir. Doğal hukuk üzerinden değerlendirdiğimiz toplumsal praksis açısından "olmalı"nın teoriyi dar anlamda ahlâkı, "olan"ın pratiği dar anlamda tekniği ve iktisadı karşıladığını göz önünde bulundurursak, ilk bakışta tümevarımcı yaklaşımın salt pratik bir toplum tasarımı teklif ettiğini söyleyebiliriz ancak kendine yeter alan kavramını göz önünde bulundurduğumuzda, toplumun değiştirilmesini teklif eden klasik yaklaşımın aksine aynı konunun artık teori-pratik ayrımıyla anlamlandırıldığını, pratiğin teoriyi şekillendirmesinden dolayı teorinin artık "olan"la temsil edildiğini unutmamamız gerekir.

Pozitif felsefe, sırasıyla matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyolojinin teolojik ve metafizik spekülasyonlardan nesnelleştirmeyle kurtulduğunu ve insanlığın geldiği aşamada toplumun nesnel olarak değerlendirilip kanunlarının ortaya koyulmasının zorunlu olduğunu iddia eder. Sıralamadaki her bilimin bir önceki bilimin birikimine ihtiyaç duyduğu ve onun cevap veremediği yerde ortaya çıktığını öne süren pozitivizmin 19. yüzyıl özelinde zorunlu gördüğü bilim sosyolojidir. Sosyolojiden bir önceki pozitif bilim biyolojinin ve ona dahil olan psikolojinin toplumsal ilişkilerin açıklanmasında yeterli olmadığı öne sürülür. Fransız İhtilali gibi gelişmelerin sosyolojinin ortaya çıkmasına imkân tanıdığına işaret edilirken, pratiğin sonucunda sosyolojinin teorik bir tasarım olarak ortaya atıldığı ifade edilir. Başta siyaset ve din olmak üzere toplumu şekillendirme girişimlerinin sosyolojiyle

sınırlandırılması hedeflenmiştir. Araştırma nesnesi toplum olan sosyolojiye diğer pozitif bilimler gibi nasıl sorusunu sorması ve nesnel bir tasarım ortaya koyması misyonu yüklenmiştir. Daha önce detaylandırdığımız gibi, erken modern dönemden itibaren cereyan eden gelişmeler dünyanın nesnel kriterlerle kavranması gerektiği teklif ederken, tekniğin teori karşısında imtiyaz kazanmasına neden olmuştu. Comte bu gelişmeler neticesinde toplumun kanunlarının ortaya koyulmasının gerektiğini iddia eder ve idealin değil "olan"ın açıklanması gerektiğini vurgular. Bu haliyle toplumun açıklanmasının normatif bir amacı bulunmamaktadır. Diğer taraftan bu kanunların uygulanabilir olduğunu iddia etmesi ve bu uygulamanın din, iktisat, siyaset gibi alanların üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiğini savunması dolaylı yani teoriye indirgenmiş bir toplumsal praksis örneğidir ve böylece sosyoloji alanlar üstü bir konuma sahip olmuştur. Bir anlamda doğal hukukun alanları denetleme yaklaşımıyla örtüşmektedir. Sosyolojinin son kertede hedefi ise burjuvazinin yıktığı toplumsal bağları pozitif felsefenin ruhuna uygun olarak onarmaktır. Örneğin pozitivizm hâkim sınıfın ayırt edici özelliklerinden demokrasiyi ve bireyselciliği açıkça eleştirir. Pozitivist cemaat bağlarının tesis edilmesiyle ilerlemenin süreklilik kazanacağı iddiası, büyük insanlık tasarımıyla somutlaşmaktadır. Pozitivizmin Katoliklik eleştirisinde onun yerini alma iddiası bulunmaktadır. İnsanlığın geldiği son aşamada, son bilim olarak nitelendirilen sosyolojiye bu amaç doğrultusunda kurucu rol verilir.

Sosyoloji pozitivist toplum tasarımıyla toplumun nesnel kriterlere uygun olup olmadığı denetlemekle görevlendirilmiştir. Tarihsel gelişmelerin tikellikten çıkartılıp evrenselleştirilmesini zorunluluk olarak nitelendirilir. Böylelikle pratiğin sonucu olarak tasarlanan sosyal teoriye ilk olarak doğa kanunları gibi nesnel toplumsal kanunları ortaya çıkarması görevi verilmiştir ancak ondan beklenen bu kanunlara uymayan alanları sınırlandırmaktır. İlerlemenin bu yordamla kalıcı olacağı iddia edilir. Bu da pozitivist sosyal teorinin normatif tarafıdır. Doğal hukukta da aynı durum bulunmaktaydı fakat doğal hukukun teoriyle ilişkisi pozitivizmle ters yöndedir. Doğal hukuk, aşkınsallık üzerinden ulaştığı evrenselliği kendine teorik zemin olarak seçerken pratiği teoriye göre değerlendiriyordu, sosyoloji ise hem tarihsel hem de düşünsel zeminde nesnelleştirmeyi destekleyen pratikle evrenselliği sağlıyor ve teorisini bunun üzerine inşa ediyordu. Doğal hukuk ve sosyoloji tümdengelimci ve tümevarımcı iki farklı metotla toplumun değiştirebileceğini öne

sürüyordu. Bu aşamada sosyoloji ahlâkı toplumsal olarak nitelendirerek, toplumsal praksisin ön teorisini kendine kalkış noktası olarak seçmiştir. Doğal hukuktan ayrıldığı nokta, teorinin karşısına denk bir pratik alan sunmak yerine, teori ve pratikle özdeşleşen kendine yeter alanların toplumsal kanunlarla denetlenmesini teklif etmesiydi. Teknik gelişmeleri tarihten soyutlar ve de doğal hukukun geçerliliği koruyabildiği optimal koşulları göz ardı edersek, sosyolojiyle ortaya çıkarılan toplumsal kanunların ekonomi üzerinde de belirleyici olacağı iddiası bizi doğal hukukla sosyolojinin eşitlenmesine götürecektir. Öte yandan kapitalizm ve burjuvaziyle somutlaşan pratikteki gelişmeler neticesinde sosyolojinin teorik bir bilim olarak ortaya çıkmasının pozitivizm tarafından zorunlu tutulduğunu unutmamamız gerekir. Ayrıca hayatın bilimselleşmesi neticesinde 19. yüzyıla geldiğimizde pratikle teori arasında keskin bir ayrım yapılmaktaydı. Örneğin pozitivizm açısından iktisat pratik bir alan olarak görülmekteydi. Pozitivizm, pratiğin sonucu olarak ortaya çıkan teoriyle pratik alanların bilimsel olarak kontrol altına alınmasını savunur ve sosyoloji bu aşamada toplumsallığın bütün konularının nihai belirleyicisi konumundadır. Özetle, tarihsel düzlemde doğal hukukla pozitivizm arasında burjuvazi ve onunla özdeşleşen gelişmeler bulunmaktadır. Doğal hukuk tümdengelimci metodun sunduğu dairesel ilişkisellikle toplumsal unsurları değerlendirirken, sosyoloji tümevarımcı metotla hiyerarşik ilişkisellik teklif etmektedir. Doğal hukuka göre tarih olayların tekrarından ibaretken, sosyoloji için önemli olan tarihsellikten kurtulmak, bu yordamla ortaya çıkarılan toplumsal kanunları insanlığın ilerlemesinde kullanmaktır. Salt bir teori olduğu için sosyoloji toplumsal praksis olarak değerlendirilemez ancak toplumsal praksis gibi kendini alanların üstü konumlandırdığı için toplum üzerinde normatif iddiaya sahiptir. Toplumsal praksisten ayrıldığı yer, evrenselliğe koşulsuz kabul edilen bir ilk teoriyle değil, pratikten soyutlanarak elde edilen teoriyle ulaşmasıdır.

Buraya kadar sosyolojinin normatif temellerini düşünce-toplum ilişkisi üzerinden açıkladık. İlişkinin tarihsel düzlemde hangi bağlamla örtüştüğünü, ne anlama geldiğini inceleyerek argümanımızın soyutlamadan ibaret olmadığını gösterebiliriz. Bu noktada Batı Avrupa'nın tarihsel dönüşümü ve ihtiyaçları doğrultusunda tasarlanan toplum bilimini alışılageldiği gibi oradaki toplumsal formasyon üzerinden inceleyebilirdik ancak teori-pratik ayrışması ve kendine yeter alan kavramı üzerinden okuduğumuz için bu incelemeyi yalnızca Batı Avrupa özelinde değil, diğer toplumsal

formasyonlarla da anlamlandırabiliriz. Tanzimat'la tarihlendirilen Osmanlı modernleşmesi bağlamında sosyolojiye duyulan ihtiyacın nedenlerini araştırmamız, Batı Avrupa'da geçerli olması öngörülen sosyolojinin neden ithal edildiğini, bu bilimin normatif karakterini ifşa ederek cevaplandıracaktır. Bu yordamla toplum düşüncesinin dönüşümünü tarihsel durumla sınayabiliriz. Sosyal teorinin normatif temellerini anlamaya çalıştığımız bu araştırmada, daha önce belirttiğimiz gibi onun toplumsal bir formasyonun ürünü olduğunu öncül olarak kabul etmiştik. Öte yandan Osmanlı bu formasyonun dışında ve onun etkileneni konumda olduğu için sosyal teoriyi ithal eden kategorisindedir. Diğer bir ifadeyle ithal eden vurgusu, kurucularının Fransız olması ya da bu bilimden haberdar olunmadığıyla değil, Comte'un da belirttiği gibi sosyolojinin Batı Avrupa'daki toplumsal gelişmelerin sonucunda ihtiyaçtan kaynaklanan ve bu ihtiyacı cevaplandıracak şekilde tasarlanan bir bilim olmasıyla temellendirilmiştir. Bu bağlamda sosyoloji yapısal olarak Avrupa-merkezci bir bilimdi. Bu aşamada "Avrupa'daki gelişmelerden olumsuz olarak etkilenen, kendine özgü bir toplumsal formasyona sahip Osmanlı'da sosyolojiye hangi bağlamda ihtiyaç duyuldu?" sorusu araştırmamıza dahil oldu.

Kapitalist formasyon olarak özetleyebileceğimiz gelişmeler karşısında edilgen konumda bulunan Osmanlı, Aristotelesçi organik toplum düşüncesinin geçerlilik kazandığı toplumsal yapıya sahipti. Askerî alanda yaşanan başarısızlıklar ve kapitalizmin iktisadî alanda doğrudan etkili olmasıyla, bu organik yapının meşruiyeti bizzat onunla ideolojik geçerliliğini sağlayan egemen tarafından sorgulandı. Bu sorgulama eski uygulamaların Avrupa'daki gelişmeler karşısında yetersiz olduğunun kabul edilmesi anlamına gelse de, toplumsal praksisle temellendirilmiş toplum düşüncesini tartışmaya açmamıştır. Sorgulamanın somutlaştığı reformların yalnızca uygulamaya yönelik olması, onun pratik kaygılarla şekillenmiş olduğu, yani teorik bir şüpheden doğmadığı anlamına gelmektedir. Bu noktada devletin askerlikle birlikte halkla en çok temas ettiği ve hazinenin gelir kalemleri arasında oldukça önemli bir yere sahip vergilerin Tanzimat sonrası durumunu inceledik. Egemenin görünürde halka temasını yenilemeye çalışması anlamına gelen bu girişimler araştırmamız açısından önem arz etmekteydi; çünkü burjuvaziyle şekillenen formasyon, yönetimsel açıdan demokrasiyle somutlaştığı gibi, öncelikle toplumsal karakterliydi ve Osmanlı da son kertede etkilenen konumunda bulunduğu bu formasyona cevap vermeye çalışıyordu. Böylece tarım alanındaki vergiler üzerinden

hukukî yapıyı ortaya koymaya çalışırken, toplumun yeni bir bağlamda ele alınıp alınmadığını araştırdık.

Modern egemenlik anlayışında vergi-hukuk ilişkisi, uzmanlaşmanın ve dolayısıyla kendine yeter alanların kapsamında değerlendirildiği için oldukça dolaylıdır ancak bu ilişki Osmanlı'da klasik bağlamda sürdürülmeye çalışılıyordu. Osmanlı'da devletin vergiler aracılığıyla tek büyük ortakçı konumunda olması modern döneme özgü vergi-hukuk dolaylılığını ortadan kaldırmaktaydı. Cemaat bağlarından soyutlanmış modern toplum bulunmamaktadır, aksine organik toplum düşüncesine göre toplumsal unsurlar devlete göre konumlandırılmıştır. Vergi reformlarının gayrişahsi ilişkilerle şekillenmemesi, aynı anda bürokrasi, hukuk ve iktisadın da alan olarak görülmediği, yarı-özerk olarak tanımlandığını anlatmaktadır. Bu bağlam üzerinden, toplumsal praksisin pratik kaygıdan ötede sorgulamaya açılıp açılmadığı sorusunu sorduk ve tarım toplumu karakterini 19. yüzyılda da koruyan Osmanlı'da vergiler üzerinden kapitalizme ön ayak olacak ya da onu engelleyecek bir girişimin bulunmadığı sonucuna ulaştık. Teorik amacı bulunmayan reformların pratik yönünün pragmatist bir yaklaşımla şekillendiği sonucuna ulaştık. Örneğin merkezileşme girişimlerinin başlıca unsuru vergilerden aracıların kaldırılmasının tek hedefi hazine gelirlerinin artırılmasıydı. Kapitalist formasyonu tetikleyecek reform girişimi bulunmamaktaydı.

Egemenliğe ideolojik geçerliliğini sağlayan toplumsal praksis bahşedilmiş olarak kabul edildiği için kaybedileceğine dair şüphe de bulunmamaktaydı. Buna rağmen, 19. yüzyılda yüzleşilen sorunlar karşısında reformlarla sağlaması yapılmaya çalışılmıştır. Pratik sonuçlara ulaşılacak şekilde dolaylı olarak sorgulanmıştır. Osmanlı'da toplumsal praksisin nasıl sürdürülmeye çalışıldığını, bir doğal hukuk türü olan adalet dairesi ve millet sistemiyle somutlaşan paternalizm üzerinden okuyabiliriz. Adalet dairesinin sorgulanamaz referansı şeriattı, egemen de kendisini şeriatın bekçisi olarak nitelendiriyordu. Paternalizm egemenin kendine baba rolü biçmesiyle somutlaşmakta ve millet sisteminde işlerlik kazanmaktaydı. Vergilerini verdikleri sürece kendi iç işlerinde özgür bırakılan toplumsal gruplar birer cemaat olarak değerlendiriliyor ve hareketliliği devlet tarafından sınırlandırılıyordu. Öte yandan birçok bölgede meydana gelen, milliyetçilikle özdeşleştirilen isyanların vergilere itirazla başlaması, bu organik yapının halk tarafından hem pratik hem de teorik olarak sorgulandığını anlatmaktadır. Organik toplumsal yapının kararlılığı ölçüsünde geçerliliğini koruyabilen bu iki temel anlayışın kapitalizmin etkisinden

uzak doğal ekonomilerde uygulanmasının önünde engel yoktu fakat kapitalizmin doğrudan etkilediği dönemde toplumsal praksis pratikte varlığını korumaktan uzaklaşıyordu.

Osmanlı'da nüfusun en büyük kesimini temsil eden tarım toplumu iaşecilikle temellendirilmişti. İaşeci mantık kapitalizmin kârı maksimize etme hedefine ters düşmekteydi. Doğal hukukun altında bir doğal ekonomi türü olan iaşecilik, hayatın idamesini gerektirecek kadarının üretilmesini teklif ederken, üretim fazlası ya da artık malı sistem dışında bırakıyordu. Üretim fazlasıyla şekillenen kapitalizmin ise doğal ekonominin bozulmasına ve doğal hukukun uygulanabilirliğini yitirmesine neden olmuştur. Diğer bir ifadeyle, daha ucuz ürünlerinin piyasaya girmesi gibi dış kaynaklı etkilerden ve artık mal üzerinde hâkim bir grubun bulunmamasından dolayı kapitalist toplumsal formasyon Osmanlı için organik değildi. Merkezileşme çabalarıyla perçinlenen, egemen harici bir otoritenin ortaya çıkmasını engelleyen, adalet dairesiyle meşruiyetini koruyan paternalizm, kapitalist girişimlerin önünü açması öngörülen sınıfsal hareketlerin önüne engel olarak çıkmaktaydı. Bir anlamda Osmanlı, çağdaşı Almanya gibi kapitalistleşerek kapitalizmin etkilerini emecek yapıdan mahrumdu. Bu yapısal farklılıktan dolayı kapitalist girişimler, yalnızca Osmanlı değil, ardılı Cumhuriyet döneminde de devlet destekli olabilecek hamleler olarak değerlendirilmiştir. Tanzimat sonrasında iktisadın yarı-özerk alanlar olarak tasarlanması, toplumsal praksiste onunla anlamlı birliktelik tesis edecek hukuk alanını doğrudan olumsuz etkilemekteydi. Doğal hukukun ahlâkî ayağını temsil eden hukuk bu aşamada bir geri çekilme yaşadı. Somutlaştırmak gerekirse, kapitülasyonlar olarak bildiğimiz yabancılara tanınan ayrıcalıklarla başlayan süreç, 19. yüzyılda yabancı mahkemelerin ticarî alanda kendi hukuklarını uygulayabilmesinin önünü açmasıyla sonuçlandı. Örneğin, klasik hukukun başlıca unsurlarından kadılık eski işlevselliğini kaybetmiş ve bir imaj olarak varlığını koruyabilmiştir. Diğer bir ifadeyle, devlet egemenliğini kendi sınırları içinde dahi kabul ettiremiyordu. Pratiğin teoriyi belirlediği dönemde toplumsal praksis ve doğal hukukla temellendirilmiş yarı-özerk alanlar anlamlı bir tasarım olmaktan çıkmıştır.

Ahlâkın iktisadı sınırlandıran alt başlığı iaşecilikle temellendirilmiş pratik, kapitalizmin etkilerinin doğrudan hissedildiği dönemde geçerliliğini korumaktan uzaklaşırken, ilk bakışta teorik olarak adlandırabileceğimiz reformlara ihtiyaç duyuldu. Öncelik eğitim ve hukuk alanlarına verildi. Modernitenin ürünleriyle klasik

dönemde sürdürülebilen toplumsal kararlığa geri dönüş hedeflenmişti. Altın çağ vurgusuyla görünür olan bu hedef, son kertede modernliğin ürünlerinin içselleştirilmediği, o ürünleri kullanarak modernleşmeye çalışıldığını anlatır. Bu modernleşmenin motivasyonu, pozitivizmin öne sürdüğü tarihte yeni bir eşiğe geçmek değil, kaybedilen üstünlüğü tekniği ithal ederek tekrar kazanmaktır. Toplum modern bağlamda değil, cemaat olarak anlaşılmaktadır ancak yeni düzenlemelerle modern bir söyleme yerleştirilmiştir. Bu çelişkili durum sırasıyla Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülükle vücut bulmuştu. Toplumsal hareketliliğin en önemli görünümlerinden ideoloji konusunda dahi devlet elinde kalan cemaatlere toplumsal kararlığı teklif ediyordu.

Hem teknik hem de teorik girişimlerde toplumsal praksis gözetilmekteydi. Alanların ortaya çıkmasının başlıca engeli bu praksis anlayışının refleks olarak varlığını korumasıydı. Hayatın bilimselleşmesini ve hukukileşmesini tesis eden rasyonelleştirme mekanizması bu tümdengelimci yaklaşımdan dolayı yapısal olarak devreye giremediği için, girişimler Osmanlı'ya özgü bir tür araçsallaştırmayla sonuçlanıyordu. Avrupa'dan geri kalındığı kabul ediliyor fakat pozitivizmin teklif ettiği gibi ilerlemeci tarih anlayışına uygun şekilde köklü değişiklikler kabul edilmiyordu. Örneğin, özselleştirme olarak bilimsel gelişmelerin Müslüman ilim adamları tarafından başlatıldığı ve vaktiyle Osmanlı'nın da bunun bir parçası olduğu dönemin önemli isimleri tarafından birçok defa vurgulanmıştır. Münif Paşa Osmanlı'nın ilk hukuk felsefesi kitabında Avrupalı çağdaşlarıyla aynı bağlamda doğal hukuku incelerken, temelde adalet dairesini modern bir formla teklif ediyordu. Klasik bağlamı modern formda korumaya çalışmasına rağmen, hukuk felsefesinin modernitenin ürünü olması bir tezat olarak hukuk alanını oluşturucu sermaye görevi görüyordu. Aynı durumu Mecelle'de de görmekteyiz. Tarihte ilk defa fıkhın kodifikasyonu yapılırken, temel amaç Batılı kanunların Osmanlı'da etkili olmasının önüne geçmekti ancak ilk olmasından dolayı modern medeni kanunun önünü açmıştır. İlk bakışta teorik bir sorgulanma olarak anlaşılan bu girişimlerin hepsi tümdengelimci dünya görüşünün güncellenmiş yorumlarıydı. Bu ortamda teori-pratik ayrışmasıyla ortaya çıkması beklenen kendine yeter alanlar yapısal olarak mümkün olmadığı için bilimselleşme ve hukukileşme olarak görülen süreçler başvurulan yöntemlerin ilk olmasıyla normatif fakat içerik olarak nominaldi.

Osmanlı'da toplum kapitalist gelişmelere cevap verebilecek bir dönüşüme uğramadığı gibi, reformlarla pratik sonuçlara bir an önce ulaşmaya çalışılıyordu. Teknikleşmeyle sonuçlanacak toplumsal dönüşüm hedefler arasında değildi. Yüzyıla yayılmış devlet merkezli reform hareketleri ve yarı-sivil meşrutiyet hareketleriyle beklenen sonuçlara ulaşılamamıştı. Bu noktada 1908'de yayın hayatına başlayan ilk sosyal bilimler dergisinde sosyoloji kurtarıcı bir bilim olarak teklif edildi. Bu teklif yine özselleştirmeyle işlenmiştir. Örneğin pozitivizmin teolojik ve metafiziksel spekülasyonları dışlaması Osmanlı özelinde ele alınmamıştır. Ayrıca toplum milletle eş anlamlı kullanılmıştır. Derginin araştırmamız açısından önemi, daha önce pratikte geçerliliğini kaybeden toplumsal praksisin teorik olarak hükmünün kalktığını itiraf etmesidir. Sosyoloji burjuva normlarıyla şekillenmiş dünyaya meydan okuyor, başta iktisat ve din olmak üzere kendine yeter alanların sınırlandırılmasında kendini tek yetkili olarak konumlandırıyordu. Osmanlı ise kendine yeter alanların oluşmasına imkân tanıyacak rasyonelleştirme mekanizmasına yapısal olarak sahip değildi fakat bu alanların etkisine maruz kalmaktaydı. Diğer bir ifadeyle, sosyoloji kendine yeter alan olmadığı için Osmanlı'da bilimsel bir gerçeklik olarak değil, zorunlu olarak toplumsal dönüşümün başlatıcısı olarak anlaşılmıştır. Pratikte yaşanan hezimetlerin giderilmesi için tekniğin ithal edilmesi nasıl savunulmuşsa, pozitivizm ve sosyoloji de geniş anlamda bir ideoloji olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sosyoloji her şeyden önce bir kurtarıcıdır. Son dönem Osmanlı düşüncesinin karakteristiklerinden altın çağ vurgusunun pozitivizmle işlenebilmesi, sosyolojinin normatif karakteri sayesindedir. Pozitivizmin İslâm'ı en ileri din olarak tanımlamasına rağmen sonuçta seküler bir insanlık dini teklif ettiğini bilmekteyiz. Oysa ilk sosyal bilimler dergisinde sosyolojiye büyük insanlık ideali için değil, Osmanlı'nın geleceği adına başvurulmaktaydı. Böylelikle toplumsal praksisin geçerliliğinin kalktığı dolaylı olarak kabul edilmiştir. Oysa son kertede sosyoloji Osmanlı modernleşmesinin ayırt edici özelliği araçsallaştırmanın parçasıydı. Doğal hukukun hükmünün kalktığı kabul edilmiş fakat işlevselliği sosyolojiyle ikame edilmiştir. Sonuç olarak, sosyoloji bilim olarak değil, normatif temelleri sayesinde son dönem Osmanlı düşüncesinde karşılık bulmuştur.

KAYNAKÇA

Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali. 1991. *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*. New York: State University of New York Press.

Agamben, Giorgio. 2013. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak İktidar.* çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Akyıldız, Ali. 2015. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Andersen, Svend. 2001. Theological Ethics, Moral Philosophy, and Natural Law. *Ethical Theory and Moral Practice*. c. 4. s. 4: 349–364.

Aquinas, Thomas. 2015. Toplu Dinbilim. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*, ed. ve çev. Mete Tunçay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 439-467.

Aristoteles. 1998. *Politics*. çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

_____. 2015. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Balz, Albert G. A. 1937. The State of Nature and the Social Science. *The Journal of Philosophy* 34 (19): 505-515.

Barnes, Harry E. 1917. Sociology Before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature. *The American Journal of Sociology*. c. 23. s. 2: 174-247.

Barzun, Jacques. 1958. *Darwin, Marx, Wagner*. New York: Anchor Books.

Bauman, Zygmunt. 2017. *Modernlik ve Müphemlik.* çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benton, Ted. 2013. *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri: Kant, Durkheim, Weber, Marx.* çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları.

Berkes, Niyazi. 2015. *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bloch, Ernst. 2017. *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol.* çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. 1996. *Natural Law and Human Dignity*. çev. Dennis J. Schmidt. Massachusetts: The MIT Press.

Bobbio, Norberto. 1993. *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. çev. Daniela Gobetti. Chicago: The University of Chicago Press.

Bogardus, Emory S. 1922. *A History of Social Thought*. Los Angeles: University of Southern California Press.

Bourdieu, Pierre. 1987. The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field. *Hastings Law Journal*. c. 38. s. 5: 805-853.

_____. 1991. Peculiar History of Scientific Reason. *Sociological Forum*. c. 6. s. 1: 3-26.

_____. 1994. Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. *Sociological Theory*. c. 12. s. 1: 1-18.

Bozkurt, Gülnihâl. 2010. *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci, 1839-1939*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Bumin, Tülin. 2016. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Burke, Peter. 2003. *Avrupa'da Rönesans* . çev. Uygar Abacı. İstanbul: Literatür Yayıncılık.

_____. 2013. *Gutenberg'den Diderot'ya Bilginin Toplumsal Tarihi*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Burns, Tony. 2011. *Aristotle and Natural Law*. London: The Continuum Publishing.

Cassirer, Ernst. 1951. *The Philosophy of the Enlightenment*. çev. F. C. A. Koelln ve Pettegrove J.P. Princeton: Princeton University Press.

Cevdet Paşa. 1991. *Tezâkir* . Düzenleyen: Cavid Baysun. Cilt IV (40-Tetimme). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

_____. 2015. Cevâb. *Mantık ve Metodoloji, Mîzânu'l-Ukûl*, yaz. Ali Sedâd, ed. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu ve Metin Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: 106-112.

Chernilo, Daniel. 2013. *The Natural Law Foundations of Social Theory: A Quest for Universalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Randall. 2002. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Comte, Aguste. 2009. *A General View of Positivism*. çev. J. H. Bridges. Cambridge: Cambrdige University Press.

Darling, Linda T. 2007. Islamic Empires, Ottoman Empire and the Circle of Justice. *Constitutional Politics in the Middle East: With Special Reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*, ed. Said Amir Arjomand. Portland: Hart Publishing: 11-32.

de Ste. Croix, G.E.M. 2016. *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi.* çev. Çağdaş Sümer. İstanbul: Yordam Kitap.

Deflem, Mathieu. 2008. *Sociology of Law: Visions of Scholarly Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books.

_____. 2000. *Spinoza Üzerine On Bir Ders.* çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi.

Demirci, Kürşat. 2002. Kutsiyet. *İslâm Ansiklopedisi*. c. 9. Türkiye Diyanet Vakfı: 495-496.

Deringil, Selim. 2004. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876, 1909*. London: I.B. Tauris.

Durkheim, Emile. 2009. *Socialism and Saint-Simon*. çev. Charlotte Sattler. London: Routledge.

_____. 2016. *Ahlak ve Toplum*. çev. Duygu Çenesiz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Elias, Norbert. 2003. *The Civilizing Process*. çev. Edmunt Jephcott. Oxford: Blackwell Publishing.

Engelhardt, Eduard Philippe. 2017. *Türkiye ve Tanzîmat: Devlet-i Osmaniye'nin Târih-i Islahatı 1826'dan 1882'ye.* ed. Erol Kılınç. çev. Ali Reşad. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Erdoğan, Aynur. 2014. Meşrutiyet'in Evrimci Dergisi: Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası. *Sosyoloji Dergisi*. c. 3. s. 28: 73-91.

Ermiş, Fatih. 2014. *A History of Ottoman Economic Thought: Developments Before the Nineteenth Century*. New York: Routledge.

Esmeir, Samera. 2012. *Juridical Humanity: A Colonial History*. Stanford: Stanford University Press.

Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. ed. Paul Craig. Oxford: Oxford Univeristy Press.

Fitzgerald, Timothy. 2007. *Discourse on Civility and Barbarity*. Oxford: Oxford University Press.

Flyvbjerg, Bent. 2001. *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. çev. Steven Sampson. Cambridge: Cambridge University Press.

Forster, Greg. 2003. Divine Law and Human Law in Hobbes's Leviathan. *History of Political Thought*. c. XXIV. s. 2: 189-217.

Fortin, Ernest L. 1987. St. Thomas Aquinas. *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss ve Joseph Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press: 248-275.

Foucault, Michel. 2015. *Öznenin Yorumbilgisi.* çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Göze, Ayferi. 1966. Hıristiyan Düşüncesinde ve Thomas Aquino'da Siyasi İktidar Karşısında Ferdin Durumu. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. c. 32. s. 2-4: 684-692.

Gündüz, Mustafa. 2015. *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Gadamer, Hans Georg. 2001. *The Beginning of Philosophy*. New York: The Continuum Publishing.

Galeano, Eduardo. 2015. *Latin Amerika'nın Kesik Damarları.* çev. Roza Hakmen ve Attila Tokatlı. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Gellner, Ernest. 1968. The New Idealism-Cause and Meaning in the Social Science. *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*. c. 49: 377-432.

Genç, Mehmet. 2000. İltizam. *İslâm Ansiklopedisi*. c. 22. Türkiye Diyanet Vakfı: 154-158.

_____. 2013. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi.* İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Gencer, Bedri. 2007. Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabiî Hukuk Teorisi: Sava Paşa. *Bilimname*. s. 13: 7-36.

_____. 2010. Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke. *The European Legacy*. c. 15 s. 3: 323-339.

_____. 2014. *İslam'da Modernleşme.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Giddens, Anthony. 2014. *Modernliğin Sonuçları.* çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gorski, Philip S. 2013. Bourdieusian Theory and Historical Analysis. *Bourdieu and Historical Analysis*, ed. Philip S. Gorski. Durham: Duke University Press: 327-366.

Gulbenkian Komisyonu. 2003. *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor.* çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları.

Habermas, Jürgen. 1974. *Theory and Practice*. çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.

Hallaq, Wael B. 2009. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hatab, Lawrence J. 2008. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heimsoeth, Heinz. 2012. *Kant'ın Felsefesi.* ed. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara : Doğu Batı Yayınları.

Helliwell, Christine, Barry Hindess. 2006. Political Theory and Social Theory. *The Oxford Handbook of Political Theory*, ed. John S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Phillips. Oxford: Oxford University Press: 810-826.

Hobbes, Thomas. 1998. *Leviathan*. ed.: J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.

Imber, Colin. 2002. *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. New York: Palgrave Macmillan.

İnalcık, Halil. 1964. Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler. *Belleten*. c. XXVIII. s. 112: 623-690.

_____. 2016. *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar - IV*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

İskenderoğlu, Muammer. 2004. Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. c. 9. s. 16: 209-226.

İslamoğlu, Huri. 2004. Politics of Administering Property: Law and Statistics in the Nineteenth-century Ottoman Empire. *Constituting Modernity: Private Property in the East and West* içinde, ed. Huri İslamoğlu. New York: I.B. Tauris: 276-319.

Itzkowitz, Norman. 1980. *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press .

Kınalızâde Ali Çelebi. 2015. *Ahlâk-ı Alâ'î.* ed. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları.

Kırlı, Cengiz. 2009. *Sultan ve Kamoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kabakcı, Enes. 2008. Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojine Etkisi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. c. 6 s. 11: 41-60.

Kant, Immanuel. 2013. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Karatani, Kojin. 2017. *Dünya Tarihinin Yapısı: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına.* çev. Ali Karatay. İstanbul: Metis Yayınları.

Kayaoğlu, Turan. 2010. *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keat, Russel, ve John Urry. 2016. *Bilim Olarak Sosyal Teori*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Kelsen, Hans. 1973. *Essays in Legal and Moral Philosophy*. ed. Ota Weinberger. çev. Peter Heath. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Keyder, Çağlar. 2014. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kuran, Timur. 2012. *Yollar Ayrılırken: Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü.* çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lacan, Jacques. 2013. *Televizyon*. çev. Ahmet Soysal. İstanbul: MonoKL.

Le Goff, Jacques. 2017a. *Ortaçağ Batı Uygarlığı.* çev. Hanife Güven, Uğur Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

_____. 2017b. *Ortaçağda Entelektüeller.* çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Lewis, Bernard. 2010. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East* . Oxford: Oxford University Press.

Likhovski, Assaf. 2007. İsrail Hukukunun Osmanlı Mirası. ed. Serkan Gölbaşı. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. c. 65. s. 2: 399-416.

Locke, John. 2014. Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, ed. ve çev. Mete Tunçay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 261-293.

Luxemburg, Rosa. 2003. *The Accumulation of Capital*. çev. Agnes Schwarzschild. London: Routledge.

Münif Paşa. 2016. *Hikmet-i Hukûk.* ed. Gökhan Doğan. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

MacIntyre, Alasdair. 1998. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy From The Homeric Age To The Twentieth Century*. Routledge.

Mardin, Ebul'ula. 1996. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Mardin, Şerif. 1955. Tabii Hukukun Gelişme Safhaları Hakkında Bir Not. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. c. 10. s. 2: 145-158.

_____. 1991. *Türk Modernleşmesi (Makaleler IV).* İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. 2000. *The Genesis of Young Ottoman Thought : A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Syracuse: Syracuse University Press.

Miller, Fred D. 1995. *Nature, Justice, and Rights in Aristotles Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Nederman, Cary J. 1991. Aristotelianism and the Origins of "Political Science" in the Twelfth Century. *Journal of the History of Ideas*. c. 52. s. 2: 179-194.

Neumann, Christoph K. 2000. *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı.* çev. Meltem Arun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____. 2005. Whom did Ahmed Cevdet represent?. *Late Ottoman Society*. *The Intellectual Legacy* içinde, ed. Elisabeth Özdalga, 117-134. New York: Routledge.

_____. 2009. Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasî Düşünceleri. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi-1*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları: 83-87.

Nietzsche, Friedrich. 1990. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine.* çev. Ahmet İnam. İstanbul: Ara yayıncılık.

_____. 2004. *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış.* çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları.

_____. 2012. *Wagner Olayı - Nietzsche Wagner'e Karşı.* çev. M. Osman Toklu. İstanbul: Say Yayınları.

Nisbet, Robert. 2016. *Sosyolojik Düşünce Geleneği.* çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Ortaylı, İlber. 1987. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı.* İstanbul: Hil Yayın.

_____. 2016. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı.* İstanbul: Kronik Yayıncılık.

Owen, Roger. 2009. *The Middle East in the World Economy 1800-1914*. London: I.B. Tauris.

Önder, Özgür. 2014. *Yönetimde Adalet ve Saadet: Bir Nasihatname Geleneği Olarak Siyasetname*. İstanbul: Lotus Yayınevi.

Özbek, Nadir. 2015. *İmparatorluğun Bedeli: Osmanlı'da Vergi, Siyaset ve Toplumsal Adalet (1839-1908)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Özgül, M. Kayahan. 2014. *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politekniği: Münif Paşa.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Pamuk, Şevket. 2007. *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Park, Robert Ezra. 2017. *Sosyoloji ve Sosyal Bilimler*. çev. Damla B. Aksel. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Platon. 2015. Yasalar. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Eski ve Orta Çağlar*. ed. Mete Tunçay. çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 105-140.

Pollock, Frederick. 1901. History of the Law of Nature: A Preliminary Study. *Columbia Law Review*. c. 1. s. 1: 11-32.

Quataert, Donald. 2005. *The Ottoman Empire, 1700-1922*. Cambridge : Cambridge University Press.

_____. 2015. Tanzimat Döneminde Ekonominin Temel Problemleri. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu. çev. Fatma Acun. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları: 729-740.

Rousseau, Jean-Jacques. 2009. *Toplum Sözleşmesi.* çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rubin, Avi. 2016. Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. c. 59. s. 5: 828-856.

Russ, Jacqueline. 2014. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi.* çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Schmitt, Carl. 2014. *Siyasal Kavramı.* çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları.

Seliger, M. 1963. Locke's Natural Law and the Foundation of Politics. *Journal of the History of Ideas*. c. 24. s. 3: 337-354.

Selznick, Philip. 2008. *A Humanist Science: Values and Ideals in Social Inquiry*. Stanford: Stanford University Press.

Shaw, Stanford J. 1975. The Nineteenth-Century Ottoman Tax Reforms and Revenue System. *International Journal of Middle East Studies*. c. 6. s. 4: 421-459.

Shellens, Max Salomon. 1959. Aristotle on Natural Law. *Natural Law Forum*. 72-100.

Sombart, Werner. 2017. *Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlâki ve Entelektüel Tarihine Dair.* çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Somel, Selçuk Akşin. 2015. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin.* çev. Osman Yener. İstanbul: İletişim Yayınları.

Spinoza, Benedictus. 2016. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

_____. 2008. *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. çev. Betül Ertuğrul. Bursa: Biblos Yayınevi.

Strauss, Leo. 1965. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.

Swartz, David. 1997. *Culture and Power: Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. 2016. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi.* ed. Abdullah Uçman. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Taylor, Charles. 2014. *Seküler Çağ.* çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tekeli, İlhan, Selim İlkin. 1999. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

The Frankfurt Institute for Social Research. 1973. *Aspects of Sociology*. çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.

Toprak, Zafer. 2007. From Plurality to Unity: Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire. *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe, 1850-1950*, ed. Anna Frangoudaki, Çaglar Keyder. London: I.B. Tauris: 26-39.

Troeltsch, Ernst. 1934. The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics. *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, yaz. Otto von Gierke, çev. Ernest Barkes. Cambridge: Cambridge University Press: 201-222.

Troper, Michel. 2011. *Hukuk Felsefesi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Turner, Jonathan H., Leonard Beeghley, Charles H. Powers. 2015. *Sosyolojik Teorinin Oluşumu.* çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Uçman, Abdullah. 1995. Encümen-i Dâniş. *İslâm Ansiklopedisi*, 176-178. Türkiye Diyanet Vakfı

UİİMY. 2015a. *Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası-I*. ed. Mehmet Kanar. İstanbul: Doğu Kitabevi.

_____. 2015b. *Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası-II*. ed. Mehmet Kanar. Cilt II. İstanbul: Doğu Kitabevi.

_____. 2015c. *Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası-III*. ed. Mehmet Kanar. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Ülken, Hilmi Ziya. 2016. *Ahlak*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

_____. 2017. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

von Gierke, Otto Friedrich. 1934. *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*. çev. Ernest Barkes. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel. 2012. *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık.* çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayınları.

Waters, Lindsay. 2009. *Akademinin Düşmanları.* çev. Müge Özbek. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. ed. Guenther Roth ve Claus Wittich. çev. Eprhaim Fischoff, Hans Gerth, A.M. Henderson, Ferdinand Kolegar, C. Wright Mills, Talcott Parsons, Max

Rheinstein, Guenther Roth, Edward Shills ve Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Wood, Ellen Meiksins. 2013. *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi.* çev. Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap.

Yalçınkaya, M. Alper. 2015. *Learned Patriots: Debating Science, State, and Society in the Nineteenth-Century Ottoman Empire*. Chicago: The University of Chicago Press.

ÖZGEÇMİŞ

1991 Erzurum doğumlu olan Selami Mete Akbaba lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladı. Basın-yayın sektöründe çalıştı. Eğitim hayatına Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans Programı'nda devam eden Akbaba, Erzincan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

İletişim: s.meteakbaba@gmail.com