

Makale Geliş | Received : 29.11.2024

Makale Kabul | Accepted : 20.12.2024

AUGUSTİNUS'TA İKİ ŞEHRİN ANLAMI

Lokman ÇİLİNGİR*

Öz

Bu çalışmada Augustinus'un Tanrı Şehri (*De civitate Dei*) adlı eserinde ortaya koyduğu "iki şehir" kavramının siyasi çözümlemesi yapılacaktır. Bu bağlamda "Tanrı Şehri ve "Yeryüzü Şehri" şeklinde yapılan ikili ayırmada, dini kaygıların mı yoksa reel-politik motivasyonların mı etkili olduğu sorgulanacaktır. İkinci ihtimale bağlı olarak, toplumsal kurumlarla (Krallık ve Kilise) doğrudan bir özdeşleştirme olup olmadığı tartışılacaktır. Bu tartışma ve değerlendirmeler Augustinus'un başta siyaset ve ahlak olmak üzere pratik sahayı din üzerine tesis ettiği iddialarını test etmemize imkân sağlayacaktır. Devamında Augustinus'un Cicero'nun halk topluluğu (*res publica*) tanımı üzerine geliştirdiği eleştirileri ortaya koyulup, kendisinin bir siyasi topluluğun/halkın (*populus*) varlığı için öngördüğü koşullar irdelenecektir. Nihayet gerek iki şehrin ayrılmasında gerekse toplumsal iyinin gerçekleşmesinde belirleyici olan iki sosyal erdem sevgi ve adaletin mahiyeti araştırılacaktır. Yazımızda Augustinus'un iki şehri birbirinden toplulukları yalnızca etik-teolojik açıdan yani iyi ve kötü düalizmi temelinde siyasi bir revizyonla yapılandırarak ayırdığını söylemenin de, onlardan birini şu veya bu siyasi topluluk veya kurumla özdeşleştirerek ayırdığını iddia etmenin de eksik bir yargılama olduğunu göstermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Augustinus, Siyaset Felsefesi, Tanrı Şehri, Yeryüzü Şehri, Sevgi, Adalet

THE MEANING OF TWO CITIES IN AUGUSTINE

Abstract

In this paper, Augustine's concept of "two cities" in his work *De Civitate Dei* will be analyzed politically. In this context, the reply for the question whether religious concerns or real-political practices are effective in the binary distinction between the "City of God" and the "City of Man" will be sought. Depending on the second possibility, it will be discussed whether there is a direct identification of real-political institutions with social institutions (Kingdom and Church). Afterwards, Augustine's evaluations on Cicero's definition of the community of the people (*res publica*) and the conditions he envisages for the establishment of a people (*populus*) will be evaluated. Finally, the nature of two social virtues, love and justice, which are decisive both in the separation of the two cities and in the realization of the social good, will be investigated. In our paper, we have tried to show that it is an incomplete judgment to say that Augustine separates the two cities from each other by structuring the communities only from an ethical-theological point of view, that is, through a political revision on the basis of the dualism of

* Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sistematik Felsefe Anabilim Dalı, lokman.cilingir@omu.edu.tr, ORCIDİD: 0000-0003-0121-9744

good and evil, or to claim that he separates them by identifying one of them with this or that political community or institution.

Keywords: Augustine, Political Philosophy, City of God, City of Man, Love, Justice

1. Giriş: Teolojik Siyaset ile Reel Siyaset Arasında

Augustinus'un *Tanrı Şehri (De civitate Dei)*¹ adlı eserinde yaptığı "İki Şehir" ayrımının mahiyetine ilişkin tartışmalar dikkate alındığında aynı anda iki farklı tez ileri sürmek mümkündür: Bunlardan *ilki* onun Antik dönemden miras aldığı siyaset düşüncesini teolojik bir yapıya dönüştürdüğü, daha doğrusu siyasi teoloji yapmış olduğudur.² *Siyasi teoloji* kavramı öncelikle disiplinler bir alanı tanımlamaktadır. Bu açıdan deyim, teoloji veya dinin, eğer zaten siyasal değillerse, siyasal hale geldikleri, yani siyasal-ideolojik ve siyasal-pratik sonuçlara sahip oldukları şeklinde anlaşılabilir.³ Atina merkezli Antik düşüncede dini-mitoloji ile siyaset arasında esaslı bir bağ kurulmadığı gibi, dinin siyasete müdahalesi de söz konusu değildi. Dolayısıyla Homerik veya geleneksel inançların hâkim olduğu bu dönemde "siyasi teoloji" pek bir anlam ifade etmiyordu. Ancak vahyi dinler söz konusu olduğunda, mutlak irade ve güç sahibi bir Tanrı inancına koşut olarak siyasi ve toplumsal yaşam da yeniden yapılandırılmıştır. Augustinus'a dair yapılan yorumların çoğu, Hippo'lu piskoposun Hıristiyanlık teolojisini siyasete uyarlayıp "siyaset üstü" bir siyasi modeli ortaya koymuş olduğu noktasında örtüşmektedir. Onun ilahi lütf teolojisini politik bir yapıya kavuşturmuş olduğu da söylenebilir.⁴ Bu değişim siyasi erdemi algılamasına da yansımıştır. Zira erdem, Antik Çağ'da insan mutluluğunun yeterli ve gerekli koşulu olarak

¹ Augustinus'un ana eserinin başlığı *De civitate Dei*'dir. Latince "*civitas*" sözcüğü Türkçe'ye ve yabancı dillere bazen "devlet" bazen "şehir/kent" bazen de "topluluk" olarak çevrilmektedir. Burada topluluk sözcüğü Augustinus'un genel kavramlaştırması dahilinde daha doğruya yakın görünmektedir. Zira Augustinus, *civitas*'ı sadece bir yönetim birimi olarak ele almamakta, daha ziyade onu Tanrı karşısındaki konumlanışı üzerinden bir topluluk olarak tanımlamaktadır. Ancak esasen Augustinus *civitas* kelimesini Yunanca *polis* ile aynı anlamda kullandığından ve siyasi zeminde bir çözümleme yapıldığında metinde Augustinus'un ikili ayrımına karşılık gelen ifadelerde "şehir" ve nadiren "topluluk" sözcüğünü, genel olarak siyasi-hukuki yapıya karşılık gelen yerlerde ise "devlet" sözcüğünü kullanmayı tercih ettik (bkz. Christoph Horn, "Einleitung", in: *Augustinus, De civitate dei*, hrsg. von Christoph Horn, Berlin: Akademie Verlag, 1997, 9).

² Bkz. Rex Martin, "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, 1972, Vol. 33, 195. Ayrıca bkz. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf un sere Zeit*. Band 2: *Romer und Mittelalter*. Teilband 2: *Das Mittelalter*, Stuttgart: Springer-Verlag 2004, 26.

³ Bkz. Reinhart Maurer, "Thesen zur politischen Theologie Augustinische Tradition und heutige Probleme", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol. 79, 1982, 349.

⁴ Armin Adam'a göre, Augustinus'un Protestanlığın gelişiminde çok önemli bir rol oynayan lütf doktrini, Hıristiyanlığın, insanın değerini niyete ve şahsi gayrete bağlayan Antik dünyadan kopuşunu ifade eder, bkz. *Heilsgeschichtliche Soziologie Augustinus' negative Politische Theologie*, *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, Vol. 42, 1995, 149.

görülmüştür. Oysa Augustinus'ta (ahlaki-siyasi) iyi davranış ile mutluluk arasındaki sıkı bağ gevşemiştir. Artık iyiliğe, bu hayatta karşılığı olan bir erdem olmaktan öte bir anlam yüklenmiştir. Buna paralel olarak *iman, sevgi ve umut* Orta Çağ'ın temel erdemleri arasında dahil edilmiştir.⁵

Bu çerçevede Augustinus'un siyaset kuramıyla ilişkili tarih anlayışı açısından iki şehir kavramı, göksel Kudüs fikri, Roma'nın metaforik olarak Babil olarak adlandırılması ya da İsa'nın "Benim krallığım bu dünyaya ait değildir"⁶ sözleri gibi Yahudi-Hıristiyan motiflerini içermektedir. Bu taslak Antik çağın yaygın tarihsel imgeleriyle tam bir karşıtlık içindedir. Augustinus, Pythagoras ve Stoa'nın döngüsel tarih görüşüne, onların yeniden doğuş doktrinine ve Hesiodos ve diğerleri tarafından geliştirilen Altın Çağ'dan Bronz Çağ'a düşüş modeline karşıdır. O, ayrıca Virgilus ve Horace'ın barış ve bereket dolu bir Satürn imparatorluğu ütopyasının Roma devrinde yaşanıyor olduğunu savunan imparatorluk ideolojisinden de uzaktır. Ona göre, yükseliş ya da inişin tarihsel bir düzenliliği olmadığı gibi, zaman içinde tarihsel bir tamamlanma da yoktur. Tarihin anlamı metafiziktir: iki Krallığın birbirine karşı mücadelesi ve haktan yana olanların Tanrı Şehri'nde toplanması.⁷

Augustinus'un siyaset felsefesini genel hatlarıyla yorumlamada ağırlık kazanan *ikinci* tez, onun temel eseri *Tanrı Şehri*'nde, "Tanrı Şehri"ne koşut olarak aynı zamanda reel bir "Yeryüzü Şehri"nin tesis edildiği veya meşrulaştırıldığı şeklindedir.⁸ O zaman asıl araştırılması gereken soru *Tanrı Şehri* ile tam olarak kastedilen şeyin ne olduğudur. Yani *Polis* ve *civitas*'in sunduğu tekli yapının yerini neden ikili bir yapı, iki şehrin vatandaşlığı almıştır? Bu soruya bağlı olarak tartışılması gereken önemli bir nokta da, Platonculuk ve Maniheizm'den Hıristiyanlığa kadar farklı kaynakların bu bölümlerde etkisinin olup olmadığıdır? Sorulara verilecek cevabın anahtarı iki şehrin doğasını araştırmada yatmaktadır.

2. İki Şehir: *Civitas terrena-civitas divina*

Augustinus *Tanrı Şehri* adlı eserinin hemen başında rahmani düşünen insanlar topluluğu olan *civitas divina/Dei*'nin (Tanrı Şehri) karşısına, *civitas terrena*'yı (Yeryüzü

⁵ Bkz. Lokman Çilingir, "Augustinus'ta Ahlak Sorunu", *Sofist*, Sayı 9, 2024, 8; ayrıca bkz. Walter Schweidler, *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2014, 73 vd.

⁶ İncil (Yuhanna), 18. 36.

⁷ Bkz. Ottmann, 2004, 31.

⁸ Bkz. Johannes van Oort, "*Civitas dei-terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources*", *Augustinus, De civitate dei*, hrsg. von Christoph Horn, Berlin: Akademie Verlag, 1997, 157, 162.

Şehri) koyar.⁹ Yeryüzü Şehri'nin temsilcileri dünyevi egemenliği en üstün egemenlik olarak gören, zihinleri sadece dünyevi şeylere odaklanmış, dünyevi düşünen insanlar topluluğudur (*societas impiorum*). Ben sevgisine uygun olarak iktidar arzusuyla kanlı savaflara tutuşurlar. Amaçları şan ve haz dolu bir barışı tesis etmekten başka bir şey değildir. İnsanlığın büyük kısmı bu şehrin temsilcisidir ve bunlar Tanrı Şehri'nden tam olarak ayırt edilemez. Bu iki topluluk veya iki şehir arasında, zamanın sonunda doruk noktasına erişecek olan ve ebedi ayrılıklarının gerçekleşeceği bir mücadele vardır.¹⁰ Ancak Augustinus'un Tanrı Şehri ve Yeryüzü şehri kavramsallaştırması üzerinden Kilise ile devleti ya da Kilise ile eski zamanların Roma devletini değil, o dönemde aynı siyasi organizasyonun vatandaşları olan Hıristiyanlar ile paganları karşılaştırır. Bu mukayesede “şehir” (“civitas”) sözcüğünün “devlet”i değil, belli bir yaşam tarzına sahip insan topluluğunu imlediği aşikardır. Augustinus *civitas terrena*'nın *societas impiorum* olarak bu anlamını *Tanrı Şehri*'nin 22 kitabının tamamında koruduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak, aşağıda ayrıntılı olarak inceleneceği gibi, Augustinus Beşinci Kitapta Romalı kahramanların *civitate terrena*'da yaşadıklarını ifade ederken¹¹ ve bilhassa Cicero'nun devlet kuramını tartıştığı yerlerde¹² “civitas” sözcüğünü, “res publica”, “regnum” ve “imperium” sözcükleriyle eş anlamlı kullandığı dikkate alındığında, onun bu sözcüğü daha çok siyasi ve hukuki bir topluluğu tanımlamak için kullandığı açıktır.

İmdi, burada Yeryüzü Şehri derken, “şehir” (“civitas”) sözcüğünün, yukarıda dipnotta da belirtildiği gibi, “devlet” olarak çevrilmesi Augustinus'un düşüncelerinin anlaşılması açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Zira Latince *civitas* sözcüğünün Augustinus'un yaşadığı dönem ve toplumda vatandaşlar topluluğuna yahut bizzat vatandaşlık olgusuna ve konumuna; şehre veya bir grup vatandaşın yaşadığı bölgeye ya da devlete gönderme yapmaktadır. Esasen Augustinus Latince *civitas* sözcüğü Yunanca polis'in, yani kendi siyasetini, yasal standartlarını, etiğini, inancını ve ekonomisini yapılandırmış bir toplumun karşılığı olarak kullanılmaktadır.¹³ Augustinus'un felsefi-tarihsel olarak Platonculuk ile olan bağları da dikkate alındığında, *civitas*'a “devlet”ten ziyade “şehir” sözcüğünün daha uygun düşeceği aşikardır. Augustinus'un *De civitate Dei*'de ikili

⁹ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, I, 1.

¹⁰ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, I, 35.

¹¹ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, V, 14.

¹² Augustinus'un *Tanrı Şehri*'nde ileri sürdüğü düşünceler bir açıdan Cicero'nun devlet (*res publica*) kuramıyla bir hesaplaşma olarak okunabilir. Bu hesaplaşma ilkin *Tanrı Şehri*'nin ilk bölümünde (1-10. Kitaplar), Roma'nın pagan tanrılardan vazgeçtiği ve Hıristiyanlığı kabul ettiği suçlamasına yönelik savunmacı tartışmada; ikinci olarak da eserin tarihsel-teolojik bölümünde (11-22. Kitaplar) Cicero'nun devlet anlayışına yönelik eleştirilerde kendini gösterir.

¹³ Bkz. van Oort, 1997, 160.

ayrımına karşılık gelen ifadelerde civitas'ı “şehir”, ancak genel olarak siyasi-hukuki yapıya karşılık gelen yerlerde ise “devlet” sözcüğüyle karşılamak daha makuldür. Bu noktadan sonra cevap aranacak soru, ikili şehir ayrımını Augustinus'un nereden aldığı ve hangi gerekçelerle böyle bir ayrıma gittiğidir.

Augustinus'un ana eserine adını veren *Tanrı Şehri* (civitate Dei) teriminin kökenine ilişkin ayrıntılı çalışmalar yürüten Johannes van Oort'a göre, bu terimin kökeninde, Maniheizm'deki dünyevi karanlık alem ve göksel barış alemi şeklindeki ayrımın yatmaktadır.¹⁴ Augustinus'un bir dönem Maniheizme yakın durduğu, Yeni-Platoncuların insanın düşünsel dünyasındaki “cennet vatanına (*patria*)” geri dönmesinden söz ettiği pasajlara aşina olduğu ve her şeyden önemlisi bir başpiskopos olarak *İncil*'e ve *Mezmurlar*'a sık sık başvurduğu bir vakiadır.¹⁵ Ancak Augustinus'ta devletin kökeni sorusunu doğru bir şekilde yanıtlamak istiyorsak, dini etik perspektiften yapılan ayrımındaki köken ile tarihsel devletlerin kökeni arasında bir ayrım yapmalıyız.

İlk güçlük Augustinus'un temel kavramlarının farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, Augustinus ahlaki/manevi amaçların dünyevi amaçlara göre önceliğini savunmasına karşın, Orta Çağ'ın büyük sorunu olan, siyasette hangi güçlerin hükmetmesi gerektiği konusuyla fazlaca ilgilenmemişti. Ancak bir piskopos olarak onun ilgisi tüm siyasi ve dünyevi hedeflerin dini hedeflere indirgenmesinde, bakış açısının bu dünyadan insanın ebedi dünyadaki gerçek yaşamına çevrilmesinde yatmaktaydı. Bu durumda da Yeryüzü Şehri ve krallıklar hakkındaki ifadelerini değerlendirmek güçleşmektedir.¹⁶

Şimdi, gerçekten Augustinus “Tanrı Şehri” ile tam olarak neyi kastetmektedir? “Tanrı Şehri” ve “Yeryüzü Şehri” şeklindeki ayrımın dini kaygılardan mı yoksa reel-politik uygulamadan mı kaynaklanmaktadır? İkinci ihtimale bağlı olarak, yeryüzündeki siyasi kurumlarla doğrudan bir özdeşleştirme mi söz konusudur? Aynı sorunla irtibatlı

¹⁴ Bkz. Johannes van Oort, “Augustin und der Manichäismus”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Vol. 46, 1994, 128.

¹⁵ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, XI, 1; İncil: Galatyalılar 4, 26; Mezmurlar 21, 9 vd. Paul Weithman, Augustinus'un iki şehir bölümlenmesini muhtemelen kendinden önceki yazarlardan almış olduğunu ancak onu bütünüyle kendi amaçlarına göre yeniden yapılandırıldığını iddia etmektedir, bkz. Paul Weithman, “Augustine's political philosophy”, *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump - Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 248.

¹⁶ Protestanlığın iki imparatorluk öğretisinde ve 19. yüzyılın liberal teolojisinde *civitas divina* 'nın “görünmez” Kiliseyle eş tutulduğu söylenebilir. Kilisenin “görünen” ve “görünmeyen” formu her zaman *civitas divina* hakkındaki teolojik tartışmalara vesile olmuştur. Bu bağlamda *civitas divina* 'nın, Kilisenin bir “alegorisi” olduğu (Scholz 1911); “eskatolojik” anlamda bir topluluk olduğu (Kamiah (1951); “Tanrı'nın pnömatik halkı ve kutsal Kiliseyle eşitlenmesi gereken bir pnömatik-dini topluluk olduğu (Ratzinger 1954)” şeklinde yorumlar mevcuttur (aktaran: Ottmann, 2004, 26).

olarak Augustinus'un Cicero'ya atfen yaptığı *res publica*¹⁷ tanımı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, iki şehrin konumlanmasına bağlı olarak “soyguncu çetesi” ve *res publica* ifadelerinin hangi istikamette yorumlanacağı belli olacaktır. “Tanrı Şehri” adlandırmasında esas olan reel değil de Cennet mitindeki “düşüş” vakasının bir yorumu ise, Augustinus Kabil ile Habil hikayesini iki şehir üzerinden okuması önem kazanıyor demektir. Augustinus'un asıl meselesinin ahlaki olduğu kabul edilirse, onun bu perspektiften, Cicero'nun Roma'yı artık bir *res publica* olarak görmemesini Augustinus'un Roma'nın ahlaken de iflas ettiğini düşündüğü anlamına gelir. Şimdi doğrudan *Tanrı Şehri*'ndeki tespit ve tasvirler üzerinden meseleyi anlamaya çalışalım. Augustinus'a göre, yeryüzünde dilleri, dinleri, adet ve gelenekleri farklı topluluklar olsa da esasen onların bütünü iki grupta toplanır:

İşte bu nedenle, yeryüzündeki çok sayıda insana ve bunların dil, savaş ve kıyafet çeşitliliğine rağmen, kutsal kitaplarımıza göre haklı olarak iki devlet olarak tanımlayabileceğimiz yalnızca iki tür insan topluluğu vardır. Biri bedene göre yaşamak isteyenlerden, diğeri ise ruha göre yaşamak isteyenlerden oluşur; her biri kendi türüne uygun bir huzur içinde, çabalarının amacına ulaştıklarında gerçekten yaşarlar.

Şehirlerden “ilki kendi dilediği gibi yaşayanlardan, diğeri Tanrı'yı rehber tutarak yaşayanlardan meydana gelmiştir. Bunları aynı zamanda iki devlet ya da iki insan topluluğu olarak adlandırırız; bunlardan birinin alnında sonsuza kadar Tanrı ile birlikte saltanat sürmek yazılıdır, ötekisi ise Şeytan ile beraber ebedi cezaya mahkumdur.”¹⁸

Buradaki Tanrı Şehri ve Yeryüzü Şehri adlandırmasının “mistik”, “alegorik” gibi bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır.¹⁹ Felsefi antropolojisini siyasal öğretisine ve iki şehir ayrımına temel yapan Augustinus, geleneksel felsefedeki ruh ve beden ayrımını da kullanarak bedene tensel hazları, ruha ise tinsel hazları yüklemiştir. Bu ayrıma bağlı olarak ruhsal yön gerçek sevgi ve inancın temsil edildiği Tanrı Şehri'ni; bedensel yön de kibir ve ben sevgisinin temsil edildiği Yeryüzü Şehri'ni biçimlendirmiştir. Augustinus'un ifadesiyle, “[b]irinci şehir, bedenlerinin dilediği gibi yaşamak isteyenlerden, ikinci şehir

¹⁷ *Res publica*, Cicero'da en genel anlamıyla ortak çıkar etrafında, hukuk bağıyla birbirine bağlanmış eşit yurttaşlardan oluşan bir politik topluluğa karşılık gelmektedir. Augustinus eserlerinde “Yeryüzü Şehri”ni betimlerken *populus, saeculum, gen birs, res publica, imperium, urbs* gibi kelimeleri kullanırken; “Tanrı Şehri”ni betimlerken, *regnum, Jerusalem, patria* gibi sözcükleri kullanmaktadır. İkili ayrım söz konusu olmadığında *res publica* terimi bir halkın gerçek devlet örgütlenmesini ifade etmektedir ve bu haliyle tarafsız bir yapıdadır, bkz. Tom van de Loo: „Staat und Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus“. In: Jochen Sauer (Hg.): *Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in De civitate Dei und weiteren Werken*, Heidelberg 2002, 82.

¹⁸ Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 1.

¹⁹ Bkz. Ottmann, 2004, 26

ruhlarının dilediği gibi yaşamak isteyenlerden meydana gelmiştir.”²⁰ Bir yanda ruhun arzuladığı Tanrı sevgisi (*amor Dei*), diğer yanda kişinin kendine, bedenine karşı duyduğu tinsel sevgi (*amor sui*) vardır.²¹ Anlaşılmaktadır ki, Augustinus Hıristiyanlığın da etkisiyle, iyi ve mutlu bir yaşama dair siyasi-etik taslağını artık pratik akıl veya rasyonel ilkeler temelinde değil, daha ziyade dini kavramlar üzerinden gerekçelendirmiştir. Bu sebeple ona göre ruhun özü akıldan ziyade hayattır, arzudur, iradedir, dahası özgür iradedir. İradenin değerini belirleyen ise *imandır, sevgidir, umuttur*.²² İstikametine bağlı olarak ruhu ve bedeni güzelleştiren de çirkinleştiren de sevgidir. İnsanın başka insanları sevmesinin nedeni, onlarla ortak bir duyguyu, ortak bir amacı yani Tanrı sevgisini paylaşmasıdır. Tanrı sevgisi insanları ortak değerler etrafında toplayan, bireylerin bir topluluk altında birleşmesini sağlayan ilkedir. Bu şekilde Augustinus sevgi erdemine sosyal bir boyut kazandırmış olur.

Kendini sevmenin, bu hayata dair şeylerle ilgilenmenin pek çok çeşitinden bahsedilebilir ama siyasi boyuta taşınan tinsel sevgi, “tahakküm sevgisi (*libido dominandi*)” adı altında her türlü toplumsal çatışmanın ve iktidar mücadelesinin esasını oluşturur. Ancak buradan hareketle peşinen, Tanrı sevgisi Tanrı Şehri’ni, hükmetme arzusu ise Yeryüzü Şehri’ni veya devleti temsil etmektedir sonucuna varılmamalıdır. Çünkü Augustinus’un sorunu doğrudan devlet kavramsallaştırması üzerinden ele aldığı şüphelidir. Örneğin onun, “birinde prensler veya itaat altına aldıkları halklar hükmetme arzusuyla yönetilir”²³ şeklindeki ifadesinde söz konusu olan devlet değil, Yeryüzü Şehri’ni özel olarak temsil eden imparatorluktur. İmparatorluk şeklinde yapılmış devletlerin (örneğin Asur, Mısır, Roma) Yeryüzü Şehri’ne karşı, kurumsal Kilisenin Tanrı Şehri’ne karşı oynadığı role benzer bir rol oynadığı söylenebilir.²⁴

Augustinus teo-politik çözümlemesini diyalektik bir yapıda ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. İki şehrin karşıtlığı aynı zamanda “ebedi şehir” karşısında “geçici şehir”, “ölümlü şehir” karşısında “ölümsüz şehir”, “kötülerin şehri” karşısında “inanınların şehri”, “kibirli ve bencil olanların şehri” karşısında “alçakgönüllülerin şehri” olarak da kendini gösterir. Bu benzetmeden hareketle Kudüs Tanrı’nın şehri olurken, Babil şeytanın şehridir.²⁵ Herkes ya bir şehrin vatandaşıdır ya da diğerinin. Kilise ve devlete olan bağlılıklar arasında bir ayrım yapılsa da hem Kilise hem de siyasi topluluk her iki şehrin vatandaşlarından oluşmuştur. Çünkü onun ifadeleriyle, topluluklar “nihai hükümle ayrılan

²⁰ Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 1.

²¹ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 28.

²² Bkz. Augustinus, *Confessiones*, 2004, IX; ayrıca bkz. Müller, 2010, 15.

²³ Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 28.

²⁴ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, XVIII, 21.

²⁵ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, XVII, 16.

kadar bu dünyada tamamen iç içe geçmişlerdir”.²⁶ Bir kimse, hem Kilisenin bir üyesi (vaftiz edilmiş) hem de dünyevi şehrin vatandaşı olabilir. Diğer yandan, Tanrı şehrinin vatandaşları dünyevi toplulukta yaşarlar. Kilise ve siyasi topluluk birbirleriyle, bir arketipin bir imajla ilişkisi gibi ilişki kurmazlar. Bu çerçevede Kilise Tanrı Şehri'nin doğrudan bir görüntüsü değil, daha ziyade Göksel Krallık'ın veya Cennetin hazırlayıcı modeli konumundadır.²⁷ Yani Augustinus, ikili ayrımında doğrudan siyasi bir yapıyı tanımlamak niyetinde değildir.²⁸ *Civitas* teriminin bu bağlamda etnik, coğrafi ya da siyasi bir anlamı yoktur. Daha ziyade dünyevi ve uhrevi alemde benzer düşünen insanların oluşturduğu bir birlik olarak topluluğa karşılık gelmektedir.

Rex Martin, ikili özdeşleştirme modeli üzerinde ortaya koyulan ayrımın yavan ve eksik olduğunu, esasen Augustinus'ta *üçlü* bir Tanrı Şehri anlayışı olduğunu iddia eder.²⁹ Buna göre Tanrı Şehri *ilkin* “ebedi bir şehirdir”. “Üçlü Birlik”, düşmemiş meleklerden ve insan ırkının ebediyen önceden belirlenmiş olan bir kısmından oluşur. “Zaman içinde” potansiyel olarak ebedi ve zamanın sonunda fiilen ebedi olan insani boyutun ebedi vatandaşlığı, Augustinus tarafından “azizlerin ebedi yaşamı”³⁰ ve “gelecekteki ebedi bir rahiplik”³¹ şeklinde dile getirilir. Tanrı Şehri'ne ilişkin *ikinci* yaklaşım, kendilerini ve bu dünyadaki şeyleri sevenlerden farklı olarak, Tanrı'yı seven tek tek kişilerin oluşturduğu bir birliği kavramsallaştırmaya karşılık geldiğini vurgular. Augustinus, yukarıda da belirttiği gibi, “iki sevgi” kavramıyla tüm insanlığı iki gruba ayırmıştır: “bedene” göre yaşayanlar ve “ruha” göre yaşayanlar.³² Her gruptaki insanların “sevgi” tarafından motive edilmelerinin haricinde ortak bir noktaları yoktur. Bu insanlar herhangi bir grupta ya da toplumsal yapıda kurumsal olarak yer almazlar; yine de onlardan iki farklı şehrin insanları olarak söz edilir. Tanrı Şehri'ne ilişkin *üçüncü* anlayış, onun görünür ve kurumsal bir varlık olduğudur. Mesih'ten önce bu varlık İbrani ulusuydu. Mesih İsrail milletinden “Krallığı” devraldı ve onu kendi liderliği altında Kilise olarak inşa etti.³³ Vurgulanması gereken önemli bir nokta da, “görünür” Kilisenin “ebedi” ya da “bireysel” yapılarına ait olmayan, yani Tanrı'yı seven ancak şu ya da bu nedenle kendilerini “görünür” Kiliseye bağlı

²⁶ Augustinus, *De civitate Dei*, I, 35.

²⁷ Bkz. Christoph Horn, “Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50, 1996, 117.

²⁸ Bkz. Ferhat Akdemir, “Augustinus'un Devleti İlahî mi Beşerî mi?: Tanrı Devleti (De Civitate Dei) Üzerinden Eleştirel Bir Okuma Denemesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 320.

²⁹ Bkz. Martin, 1972, 197.

³⁰ Augustinus, *De civitate Dei*, XII, 19.

³¹ Augustinus, *De civitate Dei*, XVII, 6.

³² Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, (XIV, 1.

³³ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, XVII, 7.

görmeyen kişilerin her zaman var olduğudur.³⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Martin, ikili özdeşleştirme modelinin kısır döngüsünü aşmak için bir yandan teolojik boyutta zaman dolayımı üzerinden yaşam öncesi dönem, dünya yaşamı ve ölümden sonraki yaşam şeklinde bir ayrımı dikkate almış olabilir. Diğer yandan da farklı inanç ve yaşam tarzlarına sahip insanların aynı siyasi yapı içerisinde bulunabilme ihtimalini göz önünde bulundurmuş olabilir. Üstelik Antik felsefede ve ilk dönem Hıristiyan düşüncesinde ruhun üçlü bölünmesi şeklindeki gelenek böyle bir kanaati güçlendirebilir. Örneğin, Origenes'e göre, bütün Hıristiyanların aynı şeylere, fakat aynı şekilde inanmamaları mümkün ve doğrudur. "Aziz Paul'un da dediği gibi, insan nasıl ki bir "beden", "ruh" ve "tin"den meydana gelmekteyse, Hıristiyan kilisesi de, Origenes için, üç ayrı tür insandan meydana gelmektedir.³⁵ Ancak üçlü bir ayrım bir yandan Augustinus'un Tanrı Şehri ve Yeryüzü Şehri şeklindeki ikili ayrımını önemsizleştireceği gibi bu ayrımın siyasi yaşama model olma niteliğini de zayıflatacaktır. Öte yandan Augustinus'un belirgin bir şekilde üçlü ayrıma gitmemesi, onun Tanrı Şehri içinde "düşüş" öncesi ve "düşüş" sonrası (ahiret) yaşamı özsel bir birlik içinde kavrama niyetinin tezahürü olarak da anlaşılabilir.

Tekrar ikili ayrımın siyasi yansımalarına dönersek, bazen Augustinus Tanrı Şehri'ni Kiliseyle eşanlamlı olarak kullanmıştır.³⁶ Ancak Tanrı Şehri ve Kilise tabirinin mecazi olarak kullanılmış olabileceği kabul edilirse yukarıdaki yargımız tartışmalı bir hale gelecektir. Augustinus'un işaret ettiği nokta, Tanrı'nın yeryüzündeki şehrinin yalnızca iki (bireysel ve kurumsal) Hıristiyan "topluluğundan" biriyle özdeşleştirilmemesidir. Weithman'ın da haklı olarak vurguladığı gibi, iki şehir arasındaki ayrım siyasi olmaktan ziyade *eskatolojiktir*.³⁷ Benzer bir iddiayı John N. Figgis de dile getirmektedir. Ona göre de Augustinus'un ayrımı Kiliseyle devlet arasında olmaktan ziyade, Tanrı'nın rızasına uygun yaşayanlar ile şahsi arzularını gerçekleştirmeye çalışanlar arasında bir ayrımdır.³⁸

Augustinus daha ziyade, Kilisenin kurumsal tezahüründe "bireysel" Kiliseyle karşı karşıya getirilmesi ve onunla bütünleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.³⁹ Buna göre "bireysel" Kiliseyi oluşturan üyeler, sevgileri sayesinde Tanrı Şehri'ne aittir. Bunların çoğu aynı zamanda kurumsal Kilisenin de üyeleridir. İlahi olarak yönlendirilen bir kurum olarak

³⁴ Bkz. Martin, 1972, 198.

³⁵ Bkz. Origenes, 1953, VI, 13.

³⁶ Bkz. Weithman, 2001, 236; ayrıca bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, III, 24; XIII, 16; XVII, 4.

³⁷ Bkz. Weithman, 2001, 237.

³⁸ Bkz. John N. Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God'*, London: Longmans, Green, And Co., 1921, 51.

³⁹ Bkz. Martin, 1972, 196.

düşünülen kurumsal Kilise, bireysel Kilise namına ve onun yararına hareket etmektedir. Kurumsal Kilise üyelerini Tanrı'nın iradesine yönlendirdiği sürece, Tanrı'nın yeryüzündeki şehridir. Üyelerinin genel karakteri ne olursa Tanrı'nın buyruğunun yerine getirildiği özel bir araçtır ve "bireysel" Kilise kadar gerçek anlamda Tanrı'nın lütfuna ortaktır. Yine de her Kilise, kuşkusuz kendi tarzında ve sınırlı bir anlamda, Tanrı'nın yeryüzündeki şehrinin bir temsilcisidir.⁴⁰ Buradan varılacak sonuç, Augustinus'un "Tanrı'nın yeryüzündeki şehri" ile "kurumsal Kiliseyi" eşanlamlı olarak kullanmadığıdır.

İrdelenmesi gereken son bir nokta, Augustinus *Tanrı Şehri*'nde reel politik yapı olarak devlet ile Yeryüzü Şehri'ni özdeş olarak gördüğüne dair açık bir ifade kullanmamış olmasıdır. Bu meselenin çözümünde kurumsal Kilisenin Tanrı Şehri ile olan ilişkisi ile devletin Yeryüzü Şehri ile olan ilişkisi arasında bir paralellik kurmaya çalışmak faydalı olabilir. Yeryüzü Şehri'nin vatandaşı ve ilk insan olan Kabil'in, aynı zamanda ilk şehri de kurmuş olması ve yine kardeş katili Romulus'un Roma'yı kurmuş olması buna bir örnek teşkil eder.⁴¹ Asıl soru, bu temsilin nasıl şekilleneceği ve özdeşliğin hangi nokta(lar)da geçerli olacağıdır. Sorunun cevabı adalet kavramında yatmaktadır. Zira temel siyasi erdem olarak adalet Augustinus'ta siyasi toplulukların yapısını belirlemede anahtar işlevi görmektedir.

3. Siyasi Bir Erdem Olarak Adalet

Bilindiği gibi, Augustinus *Tanrı Şehri*'ndeki siyasi adalet üzerine mülahazalarını, Cicero'nun *Devlet Üzerine (De re publica)* adlı eseriyle diyalog içinde geliştirilmiştir. Ancak Cicero'nun, Akademya şüpheciliğinden ve Stoacı-Platonik düşüncelerden etkilenmiş olmasına karşın, Augustinus'un Yeni-Platonculuktan ve Ambrose gibi Hıristiyan yazarların fikirlerinden etkilenmiş olduğunu hesaba katmamız gerekir.⁴² Cicero, *Devlet Üzerine*'de, adaletin (*iustitia*)⁴³ gerçekleşmesinin devlet için kurucu olduğunu, buna karşın eksikliğinin devletin bir devlet (*res publica*) olarak varlığının sorgulanmasına yol açtığını savunur. Örneğin bir tiranlık, içinde adalete dayalı bir uzlaşma hukuku olmadığı için gerçek anlamda bir devlet olarak tanımlanamaz. Bu bağlamda, hukuk ve adalet (*ius* ve *iustitia*) terimleri Stoacı doğal hukuk (*lex naturalis*) fikrine gönderme yapar. Bu doğal

⁴⁰ Martin'e göre devletin Yeryüzü Şehri Kilise savunucularının ise Tanrı Şehri ile özdeşleştirildiği bir yapı "ruhban sınıfı"nın teşekkülüne zemin hazırlar (1972, 196).

⁴¹ Bkz. Augustinus, *De civitate Dei*, XV, 5.

⁴² Bkz. Christoph Horn, "Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus", in: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IX (2007), 47.

⁴³ Modern karşılığının aksine, antik adalet kavramı "ethos" temelinde toplumsal ahlakın özünü oluşturur. Yani o, özel olarak siyasi bir kavram değildir ve daha ziyade kişisel bir erdem olarak yorumlanmaktadır (Horn, 2007, 48). Öte yandan, kişisel bir şekilde anlaşılan adalet hiçbir şekilde apolitik olarak görülmez.

hukuk kesinlikle bağlayıcıdır, ancak Tanrı tarafından kararlaştırılan bir hak olarak insanın belirleniminin ötesindedir.⁴⁴ İşte tam da bu noktada Augustinus'un *De civitate Dei*'si devreye girer.

Tanrı Şehri'ni ilk 10 Kitabında devlet ve adalet arasındaki bağlantı öyle ortaya koyulur ki, adaletin olmadığı bir devletin, örneğin bir tiranlığın, artık bir devlet sayılamayacağı yargısına varılır. Augustinus'un niyeti bu noktada devlet ve adalet arasındaki bağlantı meselesini kapsamlı bir şekilde ele almak değildir ve görüşleri de başlangıçta Cicero'ya yakındır. *Tanrı Şehri*'nin son 12 kitabındaki tartışmalarda Augustinus şüphesiz antik devlet taslağının ana çizgisinden ayrılır. Devleti ve hukuk sistemini ilahi adaletin görüntüleri oldukları teziyle meşrulaştırmak yerine, devletin yurttaşlarının yararına bir birlik olarak anlaşılması gerektiği tezini benimser. Bu yaklaşımıyla da Cicero'nun aksine, Hobbes'un sözleşme teorisine yaklaşır.⁴⁵ *Tanrı Şehri*'nde adaletle dair tartışma, IV. Kitapta yer alan ünlü korsan örneklemesiyle doruğa ulaşır:

Adaletin olmadığı yerde, zengin insanlar büyük soyguncu çetelerinden başka nedir ki? Kral adama denizi nasıl güvensiz hale getirmeyi düşünebildiğini sorduğunda, adam açık bir meydan okumayla cevap verdi: "Peki sen dünyayı nasıl güvensiz hale getirmeyi düşünebilirsin? Elbette bunu küçük bir gemiyle yaptığım için bana soyguncu deniyor. Sen bunu büyük bir filoyla yapıyorsun ve imparator olarak adlandırılıyorsun."⁴⁶

Hikâyenin izi tam olarak Cicero'nun *Devlet Üzerine* adlı eserindeki bir örneğe kadar sürülebilir. Philus'un *De republica*'nın 3. kitabındaki konuşmasında gündeme gelir ve aslen adalet kavramını şüpheci çekincelerle yok etmeye yöneliktir.⁴⁷ Augustinus'un burada asıl sorunu bir hukuk ve devlet düzeninin bir soyguncu çetesinden ayırt edilemeyeceği ve edilecekse ölçütün ne olacağıdır. Zira, çeteler de imparatorluklar gibi bir tür toplumsal sözleşmeye (*pactum societatis*) dayanır ve burada da ganimetler bir uzlaşya göre dağıtılır. Elbette tek bir grup bir krallıktan daha küçüktür. Ancak bir grup, tüm kara alanlarına hâkim olacak kadar büyürse, bu ayrım da geçerliliğini yitirir. Augustinus, Cicero'nun adaletin her devletin vazgeçilmez bir özelliği, devleti tanımlayan bir unsur olduğu görüşüne yakın durmaz. Hikâyenin mantığına göre, mevcut devletlerin ve soyguncu çetelerinin birbirlerine benzedikleri yön tam da adaletin yokluğu olmalıdır. Yani ahlaki açıdan devletler soyguncu çetelerle aynı kefededir. Augustinus bu nedenle, ya daha iyi devletlerin daha kötü devletlere kıyasla adaletle karakterize edildiğini ya da hiçbir devletin

⁴⁴ Bkz. van de Loo, 2022, 67.

⁴⁵ Bkz. Horn, 2007, 58.

⁴⁶ Augustinus, *De civitate Dei*, IV, 4.

⁴⁷ Bkz. Horn, 2007, 60.

adalet özelliğine sahip olmadığını varsaymış olmalıdır. Bu şekilde Augustinus, gerçek adaletin hem bireysel hem de dünyevi koşullar altında zorunlu olmaktan çıkarıldığı bir taslağa yaklaşır. Ne kadar dürüst olursa olsun hiçbir birey tam anlamıyla kişisel adalete ulaşamaz. Hıristiyan bir hükümdar bile devleti mükemmel adaletle yönetemez. Buna göre devlet için ahlaki bir temel talep etmek ne makul ne de zorunludur. Augustinus, Horn'un da haklı olarak vurguladığı gibi, adaletin tam ölçüsünün öteki dünyadaki gerçekliğine ikna olduğu kadar, onu dünyevi koşullar altında taklit etmenin imkânsızlığına da ikna olmuş görünmektedir.⁴⁸ Dünyevi topluluklar amaçları açısından tamamen pragmatik bir uzlaşmaya dayanırlar. Onlardan daha fazlasını talep etmek, gerçekçi olmayan ahlaki taleplerde bulunmak demektir. Eğer daha yüksek taleplerde bulunulmak istenseydi, Roma İmparatorluğu uzun geçmişine rağmen bir devlet sayılamazdı. Augustinus bu nedenle devlet olmanın tanımlayıcı bir özelliği olarak dünyevi adalet talebini koşul olmaktan çıkarır ve adaleti referans göstermeyen yeni bir devlet tanımını formüle etmeye çalışır. Cicero'nun (ve daha önce kendisinin) adalete dayalı devlet anlayışını revize eder ve devletlerin basitçe ortak fayda ilkesine göre meşrulaştırılması gerektiğini söyler:

Burası, Scipio'nun Cicero'nun *De republica*'sında kullandığı tanımlara göre hiçbir zaman bir Roma devletinin var olmadığını göstermenin yeridir. Çünkü devleti kısaca halkın meselesi (*res populi*) olarak tanımlıyor. Ama eğer bu tanım doğruysa, buna göre hiçbir zaman bir Roma devleti var olmadı. Çünkü tanıma göre devletin olması gereken bir konu halk açısından söz konusu olamaz. Scipio, bir topluluğu, yasal anlaşma (*iuris konsensüs*) ve fayda topluluğu (*utilitatis communio*) ile birbirine bağlanan birçok insandan oluşan bir topluluk olarak adlandırır. Ancak araştırması sırasında hiçbir devletin adalet olmadan yönetilemeyeceğini göstererek yasal anlaşmadan ne kastettiğini daha ayrıntılı olarak açıklıyor. Çünkü gerçek adaletin olmadığı yerde hukuk da olmaz.⁴⁹

Cicero siyasi bir topluluktan söz edebilmek için iki koşul varsayar: yasal bir anlaşma durumu (*iuris consensus*) ve bir çıkarlar topluluğunun (*utilitatis communio*) varlığı.⁵⁰ Cicero adaletin farklı sınıflardan oluşan bir devleti uyumlu bir bütün haline getiren, en yüksek siyasi iyiyi mümkün kılan bir çimento olduğunu düşünmekteydi.⁵¹ Ona göre adalet, hukukun, toplumsal barış ve uyumun esasıdır, bu sebeple de yetkin olmak zorundaydı. Buna karşın Augustinus kendisini hukuk (*ius*) ifadesinin geçerlilik koşullarıyla sınırlandırır. Bir bakıma Cicero'yu kendi silahıyla vurmaya çalışır. Zira Cicero adalet olmadan hukukun olamayacağını savunmaktaydı. Ancak Augustinus için gerçek adalet Hıristiyan dininin dışında var olamaz. Sonuç olarak, Tanrı sevgisinin olmadığı yerde hukuk

⁴⁸ Bkz. Horn, 2007, 65.

⁴⁹ Augustinus, *De civitate dei*, XIX, 21.

⁵⁰ Bkz. Cicero, *De Republica*, 75, 183.

⁵¹ Bkz. Martin, 1972, 206.

yoktur, dolayısıyla halk ya da devlet de (*res populi*) yoktur. Bu da bize göstermektedir ki, diyor Augustinus, *populus* (halk/devlet) esas olarak ahlaktan farklı bir temel üzere inşa edilmektedir:

Ancak halk kavramı bu şekilde değil de başka bir şekilde tanımlanırsa, örneğin halk sevilen bazı şeylerin ortaklaşa peşinde koşarak bir arada tutulan rasyonel bir kalabalığın birliğidir denilirse, o zaman her durumda kişinin önünde ne tür bir halk olduğunu belirlemek için elbette sevilen şeylere dikkat etmek gerekir. Ama ne olurlarsa olsunlar, eğer sadece bir sürü hayvanın değil, sevilen şeyler için ortak bir çabayla bir arada tutulan akıl sahibi yaratıkların birliğiyse, her halükârda hissedilebilir bir şekilde halk olarak adlandırılabilir ve ortak çabanın yöneldiği şeyler ne kadar iyiye o kadar iyi, ne kadar kötüyse o kadar kötü olur. Bu tanımımıza göre, Roma halkı gerçekten de bir halktır ve bu nedenle de bir halk, bir devlet oluşturur.⁵²

Böylece Augustinus, Cicero'nun yaptığı (yaptığını iddia ettiği) hatayı yapmadan devleti bir halkın devleti (*res populi*) olarak tanımlayabilmek için kendi *populus* tanımını ileri sürerek, her türlü ortak çıkarın bir devletin kurucu unsuru olduğunu kesin bir dille vurgular. Bir soyguncu çetesi ya da yayılmacı Roma İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi, söz konusu olan bir ganimet paylaşımı meselesiye, devleti oluşturan şart bağlamında, adaletin ortak bir iyi olarak takip edilmesi durumundan daha az işlevsiz olduğu iddia edilemez. Augustinus, ilk unsur olan hukuki temeli terk ederken, Cicerecu tanımın yalnızca pragmatik yanını, ortak faydayı korumaya çalışır. Buna göre bir devlet kendisini ulaşılabilir bir “adalet imgesine” adarsa (ama imkânsız olan “gerçek adalet” veya Cicero’da olduğu gibi katı bir adalet hedefine değil), o zaman muhtemelen daha yüksek bir çıkar seçmiş olacaktır.⁵³ Örneğin bir devlet kilisenin çıkarları doğrultusunda bazı görevler üstlenirse daha yüksek bir çıkar belirlemiş demektir. Augustinus böylece gerçek adaletin ancak Tanrı Şehri’nde Tanrı’nın doğru bir şekilde kavranmasına ve ona ibadet edilmesine bağlı olduğunu ve böyle bir mutlak adaletin veya Cicero’nun anladığı şekliyle katı bir adaletin Yeryüzü Şehri’nde aranamayacağını savunur. Dolayısıyla o, ortak çıkar peşinde bir araya gelen insanların oluşturduğu siyasi topluluğun sınırlı bir adalete sahip olsa da gayrı meşru ilan edilemeyeceğini göstermek istemiştir. Bu siyasi realist⁵⁴ tavrından ötürü, en azından onda seküler ve politik olanın ahlakçı bir tavırla ve hatta Maniheizt düşüncelerle mahkûm edilmesinden söz edilemez.⁵⁵ Kısaca, Augustinus’ta temel siyasi bir erdem olarak adalet, yönetimin veya devletin liyakati için gerekli olsa da zorunlu değildir.

⁵² Augustinus, *De civitate dei*, XIX, 24.

⁵³ Bkz. Martin, 1972, 206.

⁵⁴ Bkz. Weithman, 2001, 243.

⁵⁵ Bkz. Horn, 2007, 68.

Sonuç

Augustinus'un iki şehir ayrımını kısmen Maniheizmin kısmen de Yeni Platonculuk ve Hıristiyanlığın etkisiyle yaptığını, diğer bir deyişle iyi ve kötü düalizmini siyasi bir revizyona tabi tutarak "iki şehir" olarak yapılandırdığını söylemek yanlış olmasa da eksik bir ifadedir. Zira, iki şehir ayrımını tümüyle teolojik bir siyasi yapılanma arzusunun ifadesi olarak anlamak da, onların her birini şu veya bu siyasi toplumla özdeşleştirmek de aceleci bir yargıdır. Buna rağmen kurumsal Kilisenin Tanrı Şehri ile olan ilişkisi ile devletin Yeryüzü Şehri ile olan ilişkisi arasında bir paralellik kurmak Augustinus'un atıfta bulunduğu eski krallıklar ve Roma imparatorluğu ile ilgili pasajları anlamada yol gösterici olabilir. Bu bağlamda Martin'in yaptığı üçlü şehir vurgusu cazip olsa da, sorunu daha karmaşık hale getirdiği gibi, reel politik ile kurulacak bağı daha da güçleştirmektedir. Kabul etmek gerekir ki, Augustinus'un ilgisi devlet türlerinden ziyade, siyasi örgütlenme biçimini ve siyasi yapının etik ölçütlerini, diğer bir deyişle siyasetin ahlaki statüsünü belirlemeye yöneliktir. İkili şehir ayrımı doğrudan siyasi olguya karşılık gelmese de siyasi yapıyı değerlendirmede eleştirel bir örnek olarak işlev görmektedir. Bu eleştirinin gücü büyük ölçüde Tanrı Şehri adı altında geliştirdiği alternatif toplumsal modele, yani iyi düzenlenmiş sevgi, barış ve adalete sahip bir toplumsal ideale bağlıdır.

Augustinus teolojik siyasi kurgusunda yetkin bir modeli tavizsiz bir şekilde savunurken, reel siyasi yapılar karşısında oldukça temkinlidir. Bu sebeple olsa gerek, Cicero devlet veya topluluk için tam bir adaleti koşul sayarken, Augustinus yetkin bir adaletin yalnızca Tanrı Şehri'nin niteliği olduğunu, dünyevi şehirler için sınırlı bir adaletin kâfi geleceğini savunmuştur. Bir bakıma o, sevgi, adalet ve umut erdemlerinin beslediği ruhani bir yaşama yönelik çabayı canlı tutmakla kendini sınırlandırmıştır. Augustinus, bir yandan halkın veya topluluğun varlığını devam ettirmesi için tam bir adaletin zorunlu olmadığını, istedikleri şeyleri ortaklaşa gerçekleştirmeye çalışan rasyonel bireylerin birlikteliğinin yeterli olduğunu kabul ederek, diğer yandan da "gayr-i adil olsalar da" dünyevi iktidarlara "itaat etmenin asıl, isyanın istisnai olduğunu" söyleyerek realist bir tavırla siyaseti reel/dünyevi zeminde de kurgulamış olduğunu göstermiştir. Bu yönüyle de kendinden sonraki siyaset felsefecilerine ilham kaynağı olmuştur.

Kaynakça:

Adam, Armin. "Heilsgeschichtliche Soziologie Augustinus' negative Politische Theologie", *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, Vol. 42 (1995), 149-167.

Akdemir, Ferhat. "Augustinus'un Devleti İlahî mi Beşerî mi?: Tanrı Devleti (De Civitate Dei) Üzerinden Eleştirel Bir Okuma Denemesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 305-331.

Augustinus, A. *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*. Çev. Alfred Schröder, Kempten/München: Kösel Verlag, 1914.

Augustinus, A. *De civitate dei*, hrsg. von Christoph Horn, Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Augustinus, A. *De civitate Dei*. Jochen Sauer (Hrsg.) Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge. Heidelberg: Universitätsbibliothek. Publiziert bei Propylaeum, 2020. (<https://www.propylaeum.de>)

Augustinus, A. *Confessiones/ Bekenntnisse*. Çev. Wilhelm Thimme. Einf. v. Norbert Fischer. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2004.

Cicero, *Der Staat*. Lateinisch und Deutsch, hrsg. und übers. v. Karl Büchner (Sammlung Tusculum), München/Zürich 1987.

Çilingir, Lokman. "Augustinus'ta Ahlak Sorunu", *Sofist*, Sayı 9, 2024, 7-30

Figgis, John Neville. *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God'*. London: Longmans, Green, And Co., 1921.

Horn, Christoph. "Einleitung", in: *Augustinus, De civitate dei*, hrsg. von Christoph Horn, Berlin: Akademie Verlag, 1997, 1-25.

Horn, Christoph. "Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus", in: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IX (2007), 46-70.

Horn, Christoph. (1996). "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50 (1995), 113-132.

Martin, Rex. "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33 (1972), 95-216.

Maurer, Reinhart. *Thesen zur politischen Theologie Augustinische Tradition und heutige Probleme*, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1982, Vol. 79, 349-373.

Müller, J. "Glücklich ist, wer Gott hat". *Beatitudo* beim frühen Augustinus, içinde: aynı eser, Jörg, Disse; Goebel, Bernd (Hg.): *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven*, Freiburg i. Br. (Fuldaer Hochschulschriften), 2010, 14-59.

Oort, "Johannes van. Augustin und der Manichäismus". *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Vol. 46, 1994, 126-142.

Oort, Johannes van. *Civitas dei-terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources*, 1997.

Origen. *Contra celsum*, trs.: Henry Chadwick, New York: Cambridge university press, 1953.

Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf un sere Zeit*. Band 2: Romer und Mittelalter. Teilband 2: Das Mittelalter, Stuttgart: Springer-Verlag 2004.

Schweidler, Walter. *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2004.

van de Loo, Tom. "Staat und Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus". In: Jochen Sauer (Hg.): *Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in De civitate Dei und weiteren Werken*, Heidelberg 2002, 67-104.

Weithman, Paul. "Augustine's political philosophy", *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump - Norman Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001