

Toplumsal Sözleşme Teorisi Açısından Din-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Analiz

Mehmet Fatih Deniz¹

Öz

Bu çalışma toplumsal sözleşme teorisinde din-siyaset ilişkisinin nasıl konumlandırılmış olduğunu analiz etmektedir. On yedi ve on sekizinci yüzyılda Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi düşünürlerin terminolojisini belirlemiş olduğu sözleşme teorisi, klasik aristokratik monarşi ve kilisenin geleneksel hükümlerle argümanlarıyla hesaplaşmıştır. Bu çalışmanın temel amacı bu hesaplaşmanın din-siyaset ilişkileri konusunda modern siyaset felsefesine nasıl bir düzlem sunmuş olduğunu analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal sözleşme, ahit, din-siyaset ilişkileri, argüman ekonomisi, doğa yasası, Tanrı krallığı, siyasal iktidar.

An analysis of Religio-Political Relations in Terms of Social Contract Theory

Abstract

This work analyzes how the religio-political relationships function in Social Contract Theory. During the 17th and 18th centuries, the terminology of Social Contract was developed by many thinkers of the age such as Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau to counter the classic empery arguments of both the aristocratic monarchy and of the church. The principal aim of this study is to investigate and analyze how this theoretic position has linked itself to modern-day political philosophy on religious and political relations.

Keywords: Social contract, covenant, religio-political relations, argument economics, natural law, the kingdom of God, the political power.

Giriş

Devlet ile din tarih boyunca birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olmuştur. Bunun somut ve kadim bir örneğini uygarlığın doğuşuna eşlik ederek yükselen Sümer zigguratı ve Mısır piramidi örneğinde görmek mümkündür (Frankfort, 1978). Nitekim İlkçağ Yunan ve Roma medeniyetlerinde siyasi iktidar ve dini iktidar

1 Dr. Mehmet Fatih Deniz, fatih.deniz@yahoo.com

ayrımı yoktur. Devlet ve din arasındaki çift başlı iktidar çatışmasının başlangıcı² Ortaçağ Hristiyanlığı olarak kabul edilir. (Göze, 2013, s. 85). Nitekim hükümleranın kaynağına ve meşruiyet argümanlarına ilişkin tartışmalar bu çağa damga vurmuştur. Bunun bir sonucu olarak, sözleşme teorisinin geliştiği on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında hükümleranlık argümanları genel olarak: i) Tanrı hakkı, ii) güçlünün hakkı, iii) fetih hakkı ve vi) babalık hakkı gibi kavramlarla açıklanmıştır. Bu argümanları kendi talepleri doğrultusunda değerlendiren iktidar tipleri de temelde: i) aristokratik-feodal-monarşi (saray) ve ii) teokrasi (kilise) şeklinde tanımlanmıştır. Tanrı hakkı argümanı teokratik hükümleranlık biçimine; güçlünün hakkı ve fetih hakkı argümanları ise aristokratik monarşiyle ilişkilendirilir. Bununla birlikte, bu argümanların çoğu zaman geçişken bir ekonomi üzerinden el değiştirebildiğini “babalık hakkı” argümanı örneğinde belirgin olarak görmek mümkündür. Bu nedenle, çoğu zaman amansız çatışmalara sebep olan bu argümanların koşullara uygun bir ekonomiye doğru evrilmiş olduğunu kestirmek güç değildir.

Bu bağlamda, saray ve kilisenin “babalık hakkı” ekseninde yoğunlaşan argümanlar çatışmasını anlamak, sözleşme teorisinin bu konudaki önerisini değerlendirebilmek açısından önemlidir. Kilisenin Tanrı hakkı ve babalık hakkı argümanına dayalı iktidar talebiyle zirveye ulaşan tarihsel sürecin, kaba taslak, şöyle bir seyir takip ettiği görülür: i) züht hayatı yaşayan azizlerin sakınlı dönemi, ii) rahip-öğretmenlerin uzlaşmacı-entegreci dönemi ve iii) piskoposların papalık çatısı altında -politik- kurumlaşmaya doğru gittikleri ve nihayetinde Papa'nın kralların taç törenlerinin mutlak figürü olarak belirlediği, Hobbes'un “Karanlığın İktidarı” olarak tanımlamış olduğu dönem (Hobbes, 1651).

Pagan krallıkların zulmüne maruz kalan ilk Hristiyan din bilginlerin devletle ilişkilerinde önemli bir süre mesafeli, sakınlı ve uzlaşmacı bir kaygı gütmüş olduğu döneme din-siyaset ilişkilerine damga vuran motto “Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya Sezar'ın hakkının Sezar'a” verilmiş olmasıdır. Bu dönemi, piskoposların birer öğretmen olarak başlayıp Roma'dan bütün Avrupa'ya yayılmasını takip eden ve kilisenin örgütlenip, yer yer feodal beylerle iş birliği kurarak, saraydan pay talebinde bulunabildiği bir dönem takip etmiştir. Kilisenin kralın meşruiyetine ilişkin yorumunun önem kazandığı bu dönem saray-kilise gerilimi olasılığıyla birlikte din-siyaset ilişkilerini daha ciddi bir safhaya taşımış olmalıdır.

Bunun tipik örneğini kilise babalarının “babalık hakkı” argümanı örneğinde, halk nezdinde, krallara sağlamış oldukları ve ‘Baba Tanrı, Baba Adem ve veraset yoluyla baba kral şeklinde özetlenebilecek’ meşruiyet söyleminde bulmak mümkündür. Ancak, ilk bakışta kilisenin monarşik yönetim biçimleriyle paylaştığı bu argüman-

2 Bu iddia modern siyaset felsefesini de içine alan tarih tasavvuru ve sözleşme teorisi açısından yerinde olsa da; çağdaş arkeoloji, din ve siyaset ilişkisine yönelik bu saptamanın güncellenerek din adamı ve devlet adamı arasındaki çatışmanın Sümer tarihine kadar geri götürülebileceğini göstermektedir. Fakat bu, sözleşme teorisinin Avrupa tarihi açısından din-siyaset ilişkisinin yeniden belirlenmesini gerektirdiği anlamına gelmez. Ancak böyle bir savı öne sürmek, Avrupa tarihine bağımlı kalmayacak, din-siyaset ilişkisini bir olgu olarak ele almak üzere tarihin derinliklerine inmeyi göze alacak bir yaklaşım için uygun olabilir. Kadim kültürlerdeki tapınak-saray gerilimi konusunda Büyük Sargon örneği için Bkz. (Frankfort, 1978)

lar, zamanla, kilise-saray çatışmasının da merkezinde yer almıştır. Bu çağda kilise-saray gerilimini kaçınılmaz kılan, paradoksal olarak bu argüman ekonomisiyle ilişkilidir.

Diğer taraftan, bu gerilime, toplumsal barış durumunu din ve siyaset ilişkilerinin uzlaştırılmasında bulan teorik çabalar da eşlik etmiştir. Bu önerilerden biri, on üçüncü yüzyılda, Avrupa siyaset tarihinde özgül sonuçlar doğuracak nitelikteki, Thomas Aquinas'ın Platon ve Aristoteles rasyonalizminde aristokratik bir erdeme dayandırılan 'iyi yönetim' konseptini Kitab-ı Mukaddes teolojisi ile uzlaştırma çabası olmuştur. St. Thomas'a göre hükümlerliliğin kaynağı tartışmasız olarak Tanrı'dan gelmektedir. Ancak, doğa hukukunun da bir öncüsü olarak kabul edilen St. Thomas'a göre evrenin tanrı tarafından yönetildiği ölümsüz yasanın altında toplumu yönetmek ve ortak yararı sağlamak için -pozitif- yasalar yapmak sadece mümkün değil, gereklidir de. Toplumlardaki yasalar değişik ve çeşitlidir. Fakat bu toplumsal yasaların üstünde Tanrısal Aklın kuralları ölümsüz yasayı oluşturur. Akıl sahibi insanın ölümsüz yasaya katılması bu tanrısal-doğa yasası gereğidir. St. Thomas'a göre, doğal yasanın temel kuralı "İyilik yap, kötülükten kaçın" ilkesidir. Ölümsüz ve doğal yasalardan sonra insan yapımı pozitif yasalar yer alır. İşte bozulan sosyal düzen içinde bu pozitif yasalar cezalandırma korkusu altında gerçekleştirilen toplumsal düzen ve disiplin yasalarıdır (Göze, 2013, s. 91). St. Thomas'a göre yasaların kaynağı tanrısal akıl olduğundan bu yasalara uyulmalıdır. İktidar da bu ilahi yasaya uymalıdır. Çünkü aynı iktidar yasaya zorlayıcı gücü sağlarken, yasa da iktidara meşruiyet kazandırır ve iktidarı kaba bir kuvvet gösterisi olmaktan kurtarır. Demek oluyor ki, iyi bir Hristiyan'ın yasalara uyması gerekir çünkü, iktidarın kaynağı Tanrı'dır. Ancak Tanrı düşüncesine ters düşen pozitif yasalara, örneğin Tanrı yerine kendisine tapılmasını isteyen bir yöneticinin emrine ise kesinlikle uyulmaz (Göze, 2013, s. 92).

Ne var ki, tarihte, kilise-saray arasındaki pratik gerilim çoğu zaman sağduyu sınırlarını zorlayarak karşılıklı bir nüfuz ve güç ekonomisi altında baskın hükümlerlilik söylemine hizmet etmekten kurtulamamıştır.

Kilisenin güçlü olduğu dönemlerde, saraya karşı ileri sürdüğü radikal ve Ortaçağ'a mal olmuş yaygın teolojik argümanı, evrenin yaratıcısı olan Tanrı'nın -dünyevi-siyaset üzerinde de fiili ve mutlak bir yetkeye sahip olduğu iddiası olmuştur. Kilise ile saray (merkezi yönetim) arasındaki gerilim ise tarafların birinin zayıflamasına bağlı olarak feodal beyliklerin -ve ilerleyen dönemlerde- burjuva sınıfının değişkenlere dahil olmasıyla yeni denklemler ortaya çıkarak Ortaçağ boyunca devam etmiştir. Merkezi Roma krallığının kudretten düşmesiyle sonuçlanan süreçte, kilise kendisini Avrupa toplumunun ayakta kalan tek örgütlü kurumu olarak bulmuş ve siyasal boşluğu doldurmak istemiştir. Bu durum Roma imparatorunun yerini papa, eyalet valilerinin yerini piskoposların³ alabildiği bir boyuta varmıştır (Şenel, 1991, s. 280).

3 "Yunanca denetçi, müfettiş anlamına gelen 'epikopos'tan gelir. Piskopos Ortaçağ'da bir bölgedeki kiliseleri denetleyen kişi idi. Her piskoposun, bir havari tarafından korunduğuna inanılan bir kilise çevresinde bir piskoposluk (denetim) bölgesi vardı. Havariler İsa'nın vekilleri olduklarına göre, onların kurdukları

Burada kilisenin Platon-Plotinos idealizmini kendi teolojik dağarıyla nasıl sentezleyerek işe koşmuş olduğunu görmek aynı hükümlerlik ekonomisinin epis-temolojik boyutunu da göstermesi açısından önemlidir. Söz gelimi bir Ortaçağ yorumuna göre, ruhun bedeni yönetmesi gibi Tanrı da-dolayısıyla kilise-, devleti yönetir. Zira ruh bedene üstün olduğuna göre, kilisenin de devlete üstün olması gerekir. Öte yandan tüm iktidarların kaynağı tanrıdır, dolayısıyla yeryüzünde tanrının temsilcisi olan kilise, tüm yetkileri kendisinde toplamıştır. Kilisenin bu gücü kendinde toplamış olduğu dönemde ise aforoz yetkisine sahip olan papaların üstünlük göstergesi olan taht törenlerini yönetme, kral ve imparatorları kutsama, kralların seçilmelerine müdahale etme, işlemlerini denetleme ve nihayetinde kral- ların meşru olup olmadıklarına karar verme yetkisi olmuştur (Göze, 2013, s. 86).

Nitekim Aforoz kurumu ve Engizisyon⁴ örgütü Roma merkezli Katolik mezhebinin ağır bastığı bir kilise söyleminin paralel güç olarak sahneye çıktığı ya da devlet erkini ele geçirdiği ve din-siyaset ilişkilerinde bir kırılmanın yaşandığı dönemi temsil eder. Buna eşlik eden süreçte kilise artık sadece bir güç değil, aynı zaman- da aristokratik-feodal yapıya uygun bir servet birikimine sahip olmuştur. Kilise ve saray arasında işleyen ve çoğu zaman ortak tekniklerin mübadelesine dayanan bir hükümlerlik ekonomisinden söz etmek mümkündür. Krallıklar ve feodal bey- ler arasındaki güç dengelerine göre pozisyon alan kilise kendi üstünlük argüman- larını da geliştirmiştir.

Artık kilise teolojisi ile aristokratik monarşinin argümanları büyük ölçüde yer değiştirmektedir. Aristokratik monarşinin güçlünün hakkı, fetih hakkı ve -hükümlerliğın tevarüsü konusunda- geleneksel olarak dayandığı ve kilisenin önemli ölçüde desteklemiş olduğu “babalık hakkı” argümanı doğrudan papa-kral olarak “Mutlak Baba” mirasına evrilmiştir.

Bu argüman ekonomisi “babalık hakkı” ilk insan, ilk peygamber metaforu; Orta- çağ sonuna kadar ilk erkek ilk kral formunda da değerlendirilebilmiştir. Kral ve papanın her ikisinin hükümlerliği doğrudan tanrıdan aldığı durumlarda ise so- run tanrı iktidarına karşı çıkan kral ile bu iktidarı talep eden papaların çatışması olmaktan çıkmış, daha çok tanrı adına bu yetkiyi hangi kurumun kullanacağı ve diğerinin buna nasıl tabi olacağı ile ilgili olmuştur. (Göze, 2013, s. 87).

Buna karşın, bu hükümlerlik argümanlarına karşı bir reaksiyon olarak gelişen toplumsal sözleşme teorisi⁵, genel hatlarıyla i) doğa durumunda, doğal olarak

kiliselerin başkanları olan piskoposlar, kendilerini, havarilerin, dolayısıyla İsa'nın vekilleri sayıyorlardı. Bunlar birleştirilerek başpiskoposluklar kuruldu. Piskoposluklar içinde bir piskoposluk kilisesi (kated- ral) bulunan siyasi merkezlere dönüştü. Roma İmparatorluğu'nun örgütlenişine paralel olarak, Roma başpiskoposu, öteki bütün piskoposların ve başpiskoposların başkanı, babası (papası) olma iddiasıyla, hiyerarşik kilise örgütlenişinin tepesinde yer almıştır”. Bkz. (Şenel, 1991, s. 283).

4 Engizisyon örgütü 1233 yılında Papa IX. Gregorius tarafından kuruldu. Kitlesele tepkiler önlendikten sonra, aykırılığı kökten kurutmak için, bireysel sapmaları izlemek üzere kuruldu. “Koğuşturma” anlamına gelir. Bkz. (Şenel, 1991, s. 289).

5 Toplumsal sözleşme teorisi konusunda son yüzyılda Batı siyaset felsefesinde geniş bir literatür oluşmuş- tur. Bkz. (Fabre, 2013); (Boucher & Kelly, 2005); (Deniz, Mehmet Fatih; (Tez danışmanı) Bıçak, Ayhan, 2017).

eşit bireylerin, ii) kendi rızalarıyla sözleşerek iii) kurmuş oldukları siyasal iktidarın meşruiyetini ileri sürer. Aşağıda sözleşme teorisinin terminolojisini belirleyen Hobbes, Locke ve Rousseau'nun sözleşme tasarımları, din- siyaset ilişkisi açısından, ayrı ayrı ele alınmaktadır.

1. Hobbes: Karanlığın İktidarına Karşı Doğa Yasası

Hobbes sözleşme teorisini temellendirdiği *Leviathan* adlı eserinin önemli bir kısmını Kitabı Mukaddes literatüründeki ahit kavramı ve Tanrı Krallığı gibi kavramlar ekseninde işlemektedir. Hobbes ahit kavramını hem kilisenin “Tanrı Krallığı” doktrinini sekteye uğratmak için kullanmış hem de bu kavramı sözleşme teorisine model almıştır.

Hobbes'a göre, Tanrı'nın belli bir pozitif yasaya gönderme yapan iktidarı sadece İsrailoğullarıyla yapılmış -tarihsel- bir ahit olup sadece bu ahide dahil olan bir kavmi bağlar ve yine sadece onlar üzerinde meşruiyeti olabilir. Herhangi bir dünyevi iktidar gibi bu teokratik iktidar da bu özel ahide dahil olmayan kavimleri hiçbir şekilde bağlamamıştır. Burada Musa peygamber üzerinden belirli bir kavmi seçmiş ve bütün insanları bağlayan doğal yasalara ilave olarak, sadece peygambere iman etmiş olanları, peygamberlerinin ağzından, pozitif yasalar ile de yönetmiştir. Ancak bu ilahi-pozitif yasaların (*divine positive laws*) yaptırım alanı ahit sınırı ile sınırlıdır. Ancak bu, Musa peygamberin kendi halkı olarak değil, Tanrı'nın halkı olarak İsrailoğullarını, “*hoc dicit Moses*⁶ ile kendi adına değil, *hoc dicit Dominus*⁷ ile Tanrı adına yönetmiş olduğu bir dünya krallığı”dır. (Hobbes, 2011, s. 265).

Bu bağlamda peygamber mutlak egemen Tanrı'nın temsilcisidir. Sözleşme önce Tanrı ile kendisi arasında birebir olarak gerçekleşmiştir. Daha sonra elçi bu akdi kendisinin değil Tanrı'nın buyruğu olarak kavmin kabulüne sunar. Kabul edenler artık mümindir ve sözleşmeye dahildirler. Musa'ya, İsrailoğulları şöyle der: “Bizimle sen söyleş ve dinleyelim; fakat Allah (*God*) bizimle söyleşmesin ki ölmeyelim” (Çıkış XX. 19).

Hobbes'a göre bu, Musa'ya mutlak krallık itaatidir. Kralların hakkıyla ilgili olarak, bizzat Tanrı, Samuel'in ağzından der ki: “Üzerinizde hüküm sürecek olan kralın hakkı şu olacak. Oğullarınızı alacak ve onlara savaş arabalarını sürdürecektir, ve onları kendi atlıları yapacak ve kendi savaş arabaları önünde koşturacak; ve kendi hasadını biçtirecek; ve onlara kendi savaş aletleri ile savaş arabalarının teçhizatını yaptıracak... Tarlalarınızı, bağlarınızı ve zeytinliklerinizi alacak ve onları hizmetçilerinize verecektir. Tahılınızın ve şarabınızın onda birini alıp kendi maiyetine ve diğer hizmetçilerine verecektir. Erkek hizmetçilerinizi ve cariyelerinizi (*men-servant, and maid-servant*) ve gençlerinizin en iyilerini alıp onları kendi işine koşacaktır. Sürülerinizin onda birini alacak ve siz onun hizmetçileri olacaksınız” (I. Samuel). Hobbes'a göre bu ahide dayalı olarak ortaya çıkan mutlak güçtür (*absolute power*) şu sözlerde özetlenir, “siz onun

6 “Bu, Musa'nın sözüdür”: (Lat.)

7 “Bu, Tanrı'nın sözüdür”: (Lat.)

hizmetçileri olacaksınız (you shall be his servants)”. Zira, insanlar krallarının hangi güce sahip olacağını duyduklarında buna yine de razı oldular (*they consentent*) ve şöyle dediler: “*Biz de diğer milletler (nations) gibi olacağız ve kralımız bizim işlerimizde yargıç olacak ve savaşlarımızı yönetmek için bizim önümüzde gidecek*”. (I. Samuel, VIII. XI, XII vd.) (Hobbes, 2011, s. 128).

Görüldüğü üzere Musa peygamberle birlikte Tanrı, kelimenin tam anlamıyla yer-yüzünde cismani olarak hüküm sürmüştür. Hobbes’a göre Tanrı’nın pozitif iktidarından sadece Tanrı’nın Musa nezdinde Yahudi kavmi ile yapmış olduğu ve ahdin kavim tarafından bozulmasıyla son bulmuş olan bu iktidarı anlaşılmalıdır (*Çıkış*, XXXII. 1, 2).

Buna karşın, kilisenin dünyevi iktidar talebine ilişkin argümanları tamamen Tanrı’nın İsrailoğulları’yla bir kez yapmış olduğu bu ahide dayalı krallığın çarpıtılmasıdır ki bu ahit de bizzat Tanrı tarafından ilga edilmiş olduğu Kitabı Mukaddes’te teyit edilmiştir. Ayrıca, İsa Mesih ile yapılan yeni ahit (İncil) ise İsrailoğulları ile yapılmış olan eski ahidin feshini teyit etmiş ve Tanrı’nın ebedi Ruhani Krallığı’nın gelecekte olacağını ilan etmiştir. Nitekim, İsa Mesih de (Eski Ahit ile birlikte) cismani dünyaya ilişkin Tanrısal her türlü cismani iktidar beklentilerini lağvederek “öte dünyaya” havale etmiştir (Hobbes, 2011, s. 128).

Buna karşın, Mezmur yazarının “*Tanrı kraldır, şad ol yeryüzü*” (XCVII. 1) ifadesiyle dile getirmiş olduğu Tanrı’nın doğal krallığı evrensel olup Aydınlanmacı deizmde olduğu gibi Hobbes’un doğal durum tasarımı açısından da sorun oluşturmamaktadır. Öyle ki, insanlarla birlikte hayvanları, bitkileri ve cansız varlıkları da kapsayan bu Tanrı iktidarı (*power of God*) evrensel ve mecazi olarak anlaşılmalıdır (Hobbes, 2011, s. 261).

Hobbes, Kitabı Mukaddesten şöyle sonuçlar çıkarır: (i) Tanrı Kadir-i Mutlak olarak evren üzerinde doğal bir krallığa sahiptir; ayrıca (ii) Tanrı, peygamberleri aracılığı ile insanlarla ahit yaparak da dünyevi/cismani krallıklar kurabileceği ve böylece müminleri pozitif yasalarla (şeriat) sorumlu tutabilir. Buna göre de Tanrı’nın doğal ve sözleşmeye dayalı olmak üzere iki tip krallığı söz konusudur. Fakat Hobbes’a göre (iii) Ortaçağ kilisesinin çarpıtarak devam ediyormuş gibi gösterdiği ve Tanrı’nın Musa ile yapmış olduğu dünyevi/cismani krallığı, Kitabı Mukaddes’te ilan edildiği üzere, feshedilmiştir. (iv) Tanrı’nın evren üzerinde cari olan ebedi krallığı ise doğal/rasyonel yasalar üzerinden devam etmektedir (Hobbes, 1651).

Hobbes’a göre doğal, ilahi, rasyonel yasaya uygun olan ise doğal olarak eşit bireylerin ortak kamu yararı etrafında sözleşmeleri ve -neredeyse İsrailoğulları’nın yaptıkları gibi- kendilerini yönetmesi için haklarını bir egemene devretmeleridir. Bütün doğa yasalarının ilahi⁸olduğunu düşünen Hobbes’un vardığı bir diğer sonuca göre, ‘uyruklar hem sivil pastaya sahip olalım hem de onu dinsel istekle tüketelim diyemezler’. Kısaca söylemek gerekirse, laik barış ve güvenliğin ilkeleri tamamen öznel olarak savunulan dinsel kanıların meşrulaştırılması ile bağdaş-

8 Buna karşın, “*Şabat günü çalışmayacaksınız!*” örneğinde olduğu gibi, bütün ilahi yasalar doğal değildir.

maz. Hobbes'a göre, insanlar din uğruna 'şehitliği' seçebilirler, ancak: 'bunu yaptıklarında ödülleri cennette almayı ümit etmeleri ve yakınmamaları gerekir' (Monk, 2004, s. 95).

Sonuç olarak, Hobbes'a göre kilise (ve saray) adamları Tanrı'nın ruhani krallığını kendi politik emelleri için çarpıtma yoluna gitmişlerdir. Buna karşın Hobbes, sözleşme teorisinde ahit doktrinini modern devletin lehine olacak şekilde yorumlamakta, reddetmekte ya da aynı argümanları dönüştürüp kullanmaktan geri durmamaktadır. Hobbes'un bu ekonomiye bir katkısı, *cultus* (kültür: yapmak ve çalışmak) ve ibadet etmek arasında kurduğu pozitif ilişki sayesinde yurttaşlık sorumluluklarını yerine getirmeyi ve egemen güce itaat etmeyi Tanrı'ya itaat etmiş olmakla özdeşleştirmiş olmasıdır. "Aziz Pavlus der ki: *Ey hizmetçiler, her şeyde efendilerinize itaat edin.*" (Koloselilere, III. 22).

Müminleri kendisinin tasarımıyla egemene itaat etmeye davet eden Hobbes'un başvurmuş olduğu bir başka referans ise çağdaş laiklik tartışmalarının aşına olduğu bir başka motto olmuştur:

Bizzat kurtarıcımız (Saviour), Sezar'ın hakkını Sezar'a verin (give to Caesar that which is Caesars) diyerek, hükümdarlar tarafından konulan vergilerin ödemesi gerektiğini kabul etmiş ve bu vergileri kendisi de ödemiştir. Vergi kararının hükümdara ait olduğunu kabul etmiştir (Hobbes, 2011, s. 160-161).

Böylece Hobbes, Kitabı Mukaddes ile hiçbir çelişki içermediğini düşündüğü, doğa yasaları zeminde, doğal olarak eşit olan bireylerin yapmış olduğu toplumsal sözleşmeye dayalı siyasal iktidarın yeryüzündeki tek rasyonel, bölünemez ve meşru iktidar olmasını ileri sürmüştür.

2. John Locke: Tanrısal Ödev Olarak Doğa Yasası

Locke, bireylerin doğal olarak eşit haklara sahip olmalarına ilave olarak, doğal olarak mülkiyet hakkına sahip olduklarını ve meşru siyasal iktidarın ancak bu bireylerin rızasına dayandırılabilceğini ileri sürmüştür.

Bu doğrultuda Locke, "babalık hakkı" argümanı üzerinden kalıtsal-aristokratik monarşi ile birlikte teokratik hükümlanlığı reddetmiştir. Locke, kilise babalarının, özelde Bay Filmer'in, hükümlanlığı Adem üzerinden -erkek, ekberiyet vs. - krala miras yoluyla geldiği tezini Tanrı'nın adaletine aykırı bularak, "öyle bir paye varsa Adem nezdinde bütün insanlara verilmiş" olması gerektiğini savunmuştur. Locke politik hak ve sorumlulukların -ama her ikisinin- Tanrı'nın inayetinden (*will*) türediğini ve bütün insanları eşit bir şekilde bağladığını öne sürmüştür (Dunn, 1984, s. 31). Locke'a göre, bireylerin doğal eşitlik ilkesini ihlal eden bir iktidara rıza göstermeleri onları eşit bir şekilde yaratmış olan Tanrı'nın inayetine aykırı düşecektir. O halde doğal olarak eşit haklara sahip bireylerin -mutlak monarşiye tabi olmak örneğinde- bu haklarından vazgeçmeleri ya da bu hakları ihlal eden bir iktidara rıza göstermeleri de Tanrı'nın inayetiyle çelişir (Dunn, 1984, s. 35). "Bütün insanlar -sadece potansiyel anlamda düşünülse bile rasyonel, özgür ve eşit yaratılmışlardır (içinde doğmuş oldukları koşullar öyle değilse bile deneyim içinde

bu haklarına ulaşmaları Tanrı'nın yasası gereğidir). Tanrı'nın rasyonel yaratıkları Tanrı'nın yaratmış olduğu bir dünyada yaşamaktadırlar, bütün insanlar birbirleri ile eşittir, haklarında eşit oldukları gibi sorumluluklarında (*owe*) eşittirler." (Dunn, 1984, s. 46).

Doğa durumu insanlar arasında eşitlik durumu olduğundan ve doğa yasası da bu eşitliğin yasası olduğundan bu yasaya karşı çıkmak Tanrı'nın dünyadaki amacına karşı gelmekle eşdeğerdir; bu ise, Tanrı tarafından belirlenmiş kendi doğamızla çelişkiye düşmek olur. Bu dünyayı Tanrı yarattığına göre ve boş yere yaratmamış olduğuna göre, dünya içindeki her şeyin (biz insanların da) bir amacı (bir ödevi) olmasına uygun olarak 'bireyin kendi yaşamından ve kendi özgürlüğünden -bir monark lehine- vazgeçme' hakkı olmadığı sonucu çıkmaktadır. Zira varlığımız Tanrı tarafından bahşedilmiştir ve bizim kendimizi ya da Tanrı'nın önünde bizimle eşit olan başkalarını yok etme, köleleştirme, ya da soyma hakkımız yoktur. Çünkü eşitliği Tanrı'ya borçluyuzdur. Zira bizi o eşit ve özgür bir şekilde yarattı, biz de bu değerlerimizle birlikte ona karşı sorumluyuz. Bu durumda doğa yasası, insanın Tanrı'ya borçlu olduğu bir dizi görevdir ki bu yasanın korunmasını zorunlu kılar (Monk, 2004, s. 114). Aynı şekilde uyrukluğun doğuştan gelmesi de Tanrının yarattığı bireyler arası doğal eşitlik biricikliği yok saydığından ilahi adalete aykırıdır. Locke, siyasal hakkın tek bir kişiye ya da bir zümreye bahşedilmiş olmasının tanrısal adalete aykırı düşeceği; Tanrı'nın, monarklar dışında kalan kullarına özen göstermediği ve "tıpkı sığır sürüsünde olduğu gibi bütün toplumları sadece prenslerinin hizmeti, yararı ve keyfi için yaratmış" (Locke, 2007, s. 159) olduğunu iddia etmekle eşdeğer görmektedir. O halde, monarşiyi meşrulaştıran teolojik söylem bütün insanların yaratıcısı olan Tanrı'nın adaletiyle örtüşmemektedir.

Bu savını Babil'in imarı⁹ hikayesiyle destekleyen Locke'a göre hep birlikte yaşayan tek dilli insanların birlikte bir kent inşa etmiş olmalarından monarşi değil olsa olsa bir devlet kurmuş olmaları anlaşılabilir. Locke, Babil'in inşa öyküsünde "*Onlar dediler*" (Tekvin, 11) ifadesinden kentin ve kulenin inşa edilmesini emreden tek bir monarkın emrini değil; ama çok sayıda insanın (Locke bir sözleşmeye yetecek sayıda insanı ima ediyor), özgür bir halkın uzlaşmasıyla yapılmıştı: "*Gelin bir kent inşa edelim*". Locke'a göre, insanlar bu kenti köleler olarak lortları ve efendileri için değil, özgür insanlar olarak kendileri için inşa ettiler: "*Dışarıya dağılmayalım*." Böylece Locke, "*Meskenlerimizi ve ailelerimizi yerleştirmek için ilk önce bir kent ve sabit ikametgahlar edinelim*" ifadeleri bir monarkın buyruğunu değil, kendi rızalarıyla, yine kendi rızaları gereği bir araya gelen topluluğa gönderme yapmaktadır. Locke ironi olarak da Babil hikayesine dayalı kendi çıkarsamasının iktidarı "*Adem'in veraseti ya da babalık otoritesine*" dayandıran Kutsal Kitap yorumlarından daha zayıf olup olmadığını sormaktadır (Locke, 2007, s. 148-149).

Sözleşme teorisini insanla Tanrı arasında belirlemiş olduğu ahlaksal ilişkiye bağlayan Locke'a göre, doğa durumundaki bireyin yaşamını ve varlığını sürdürmeye

9 Her ne kadar modern arkeoloji Babil'in diğer Sümer kentleri ile kıyaslandığında çok geç bir döneme denk geldiğini söylese de kutsal metinlerden daha geriye gitme araçlarına sahip olmayan bir konjonktür için Babil, özgül anlamda, bir tür toplum durumuna geçiş için isabetsiz bir örnek teşkil etmeyebilir.

ilişkin güçlü isteği, Tanrının kendisi tarafından bir eylem ilkesi olarak insanın içine yerleştirilmiştir. Hayatta kalma amacını da ifade eden bu eylem ilkesi ise “Tanrının insandaki sesi” olan akıldır ve bu da insanın kendi varlığını yaratılış ödevine uygun bir biçimde sürdürme eğilimini öğretmekten başka bir şey değildir. Bu ilke sayesinde ki insan yaratıcısının emrine uydu ve bu amacını gerçekleştirmek için kendisine yararlı olduğunu keşfettiği yaratıkları kullanmaya ilişkin hakka sahip oldu (Locke, 2007, s. 91).

Doğa durumunun doğru bir teolojiyle açıklanmasını imkânsız görmeyen Locke’un önerisindeki sosyal, etik ve teolojik uyum kaygısı dikkate çekicidir. Aşağıdaki pasaj Locke’un teoloji-politik savını nasıl bir ilke üzerinde tasarımladığını göstermektedir:

Her şeye kadir ve sonsuz akıllı Yaratıcının bir eseri olarak insan... (Tanrı’dan başka kimsenin malı değildir ve kimsenin isteğine bağlı değildir) ...birbirimizi yok etme yetkisi veren hiçbir boyun eğme olmaz; bizler... başkalarının amaçları için yaratılmış değiliz. Kendini korumak ve bundan kendi istenciyle vazgeçmemek herkes için içsel bir zorunluluktur; kendini korumayla çatışmadığı sürece... başkasının yaşamını, özgürlüğünü, sağlığını organlarını ya da mallarını almak ya da bunlara zarar vermek, aynı nedenle, kabul edilemezdir (Monk, 2004, s. 113).

Locke, Tanrı’nın bireyi biricik olarak yaratmış olduğunu ve bu yüzden bireyin kendi bağımsızlığını koruyacak siyasal tedbirleri almasını anlamlı kılan içsel bir zorunluluğa (ödev) tabi olduğunu söyler. Locke’un mümin için zorunlu gördüğü içsel şuur, öncelikli olarak, bireylerin doğal eşitliğini inkar eden her türlü telkini reddetmeyi gerektir. Ona göre, bireyin kendi doğal haklarını gözetlememesi ve bireysel bağımsızlığını gölgede bırakacak siyasal bir hükümlanlığa rıza göstermesi Tanrısal lütfâ karşı aykırı davranmış olmakla eşdeğerdir. Bununla birlikte, Locke’un sözleşmeye katılma gerekçesini Tanrısal bir ödevde indirgeyip indirgemediği önemli bir tartışma konusudur. Açık olan şu ki Locke, doğal bireyin kendini koruması ile Tanrı’nın biricik yaratısı olmanın sorumluluğunu bağdaştıran ahlaki bir ilke saptayarak bunu siyasal düzene genişletmektedir. Locke’a göre bu evrensel yasa doğal birey üzerinde işler ve onu karakterize eder (Monk, 2004, s. 113).

Böylece, rıza ilkesini ihlal eden hükümlanlıklar meşru olmayacakları gibi, bireyin kendi doğal haklarını gözetlemediği bir uyrukluk içinde yer alması da kendisini biricik şekilde yaratan Tanrı’ya karşı ödevini yerine getirmemek anlamına gelir. Locke, ayrıca, devredilemez doğal hakları ihlal eden ve ortak kamu yararını gözetmeyen iktidara karşı direnmeyi de aynı -tanrısal- sorumlulukla açıklamaktadır. Locke’u sözleşme teorilerinde laik yaklaşımın öncüsü olan Hobbes’la karşılaştıran Monk, şunu söylemektedir:

Hobbes’un temel önermesi, her bireyin kendi adına sınırsız doğal hakkı bulunduğu; doğa durumu bir çatışma durumudur; Locke’un temel önermesi ise, bizi yaratmış olan Tanrı’ya borçlu olduğumuz ‘kendimizi koruma’nın doğal görev olduğudur. Bu görev... yalnızca kendimizi değil, başkalarının da korunmasını öngörür, çünkü bizler kendimiz için özel olsak da Tanrı’nın gözünde eşitizdir (2004, s. 115).

Aydınlanmacı Locke'un sözleşme teorisindeki bu teolojik çizginin, konjunktüre uygun bir argüman ekonomisine mi yoksa tamamen onun Püriten değerlerinin bir dışavurumu mu olduğu çokça tartışılmıştır. Waldron, Locke'un sözleşme teorisini -teolojik anlamdaki- ilahi yasalarla destekleme güçlülüğüne katlanmak zorunda kalmasını, çağının istikrarsız durumunun da etkisiyle, İngiltere'de kralcılık (krala sadakat) söyleminin tekrar manevi değerler üzerinden revize edilerek başarılı olabileceğine ilişkin kaygılarıyla ilişkilendirmektedir. Bu yüzden de Locke yönetimin doğal kaynakları kavramıyla bu politik krizlerin arka planına girerek geleneksel yönetim meşruiyetinin hakların iğfal edilmesi öyküsünden başka bir şey olmadığını kanıtlamak istemiştir (Waldron, 1994, s. 56).

Locke doğal eşitlik, rıza ilkesi ve ortak yarar gibi kriterleri teolojik araçlarla destekleyerek din-siyaset ilişkisinde 'yararlı' bir geçiş yapma amacı gütmüş gibidir.

Sonuç olarak bireylerin doğal olarak eşit haklara sahip olmasını siyasal iktidarın ancak onların rızasına dayanabileceğini Tanrı'nın adaletiyle özdeşleştiren Locke, tıpkı Hobbes gibi, babalık hakkına karşı doğal olarak eşit bireylerin rızasını siyasal iktidarın meşruiyet şartı olarak ileri sürmüştür. Böylece Locke, Tanrı krallığının öte dünyada göstermek yerine, bu dünyadaki bireyi doğal yasalara uygun bir siyasal iktidar konusunda sorumlu tutmuş ve bunun ilahi bir ödev olduğunu ileri sürmüştür.

3. Jean-Jacques Rousseau: Toplumsal Din

Rousseau, bireylerin doğal durumdan sivil durumuna geçerek sözleşmelerini doğal hukuk yerine "yozlaşma" süreci üzerinden açıklamaktadır. Rousseau, bu antropolojik yaklaşımında dil, aile, mülkiyet ve ahlakın yanı sıra dini de toplumsal-yapay bir kurum olarak tanımlamaktadır.

Rousseau'ya göre, doğa durumunda, başlangıca i) doğal olarak kendilerini seven ve ii) başkalarına merhamet gösteren doğal bireyleri bu tutku ve duygularından başka bağlayan bir şey yoktu. Ona göre, insanın, benzerini kendine efendi diye kabul edebilmesi ve bunun yararlı olacağı umuduna kapılabilmesi için, düşünce ve duygularında uzun bir değişiklik olması gerekmiştir (Rousseau, 2013, s. 124).

Rousseau, pagan dininin oluşumunu doğal bireyin doğa olayları karşısındaki korku ve hayret dürtüleriyle açıklayan Hobbes'un yaklaşımına karşın, pagan dini doğal bireyin toplumsallaşma yönündeki yozlaşmasına dayandırmaktadır. Bireyler arası ilişkinin doğasından uzaklaşmasının dinin kurumsallaşmasında da işlev gördüğünü ileri süren Rousseau'ya göre, zaman içinde, her politik toplumun başına bir tanrının konulmuş olması, ortaya ulus sayısı kadar tanrı çıkmasına yol açmıştır. Rousseau'ya göre bunun bir sonucu olarak birbirine yabancı ve hemen her zaman düşman olan iki ulus, uzun süre aynı varlığı efendi olarak tanıyamamışlardır. Bu ulusal bilinç ayrılığından çoktanrıçılık ve bundan da -karşılıklı bir şekilde- dinsel ve toplumsal hoşgörüsüzlük doğmuş olmalıdır (Rousseau, 2013, s. 124). Evrensel ahlak yasaları gibi evrensel din kurumunu da reddeden Rousseau, evrensel din iddiasının temelinde yatan politik eğilimin otantikliğini şöyle açıklar:

Eski Yunanlıların kendi tanrılarını barbar uluslarda da bulma merakı, kendilerine bu ulusların doğal efendileri gözüyle bakma eğiliminden geliyordu. Ama bugün türlü uluslardaki tanrıların aynı olduğunu ileri süren derin bilgi çok gülünçtür; sanki Moloch, Satürn ve Chronos aynı tanrıymışlar, sanki Fenikelilerin Baal'ı¹⁰, Yunanlıların Zeus'u ve Latinlerin Jüpiter'i aynı olabilirmiş gibi (Rousseau, 2013, s. 125).

Rousseau'ya göre, paganlık döneminde her devletin kendine özgü dini ve tanrıları olduğu gibi yönetim biçimleri de bu faktörlerle iç içeydi ve yönetim ve yasalarını bundan ayrı görmezlerdi. Pagan tasavvurda politik savaş aynı zamanda dinsel savaştı. Tanrıların etki alanları da (Sümer ve Yunan'da olduğu gibi) ulusların sınırı dışına taşmazdı. Bir ulusun tanrısı öbür uluslar üzerinde hiçbir hakka sahip değildi. Rousseau'ya göre Yahudiler, yerini alacakları Kenaniler'in tanrılarını yok sayıncaya kadar pagan tanrılar genelde kıskanç değillerdi ve dünya egemenliğini aralarında paylaşırlardı. Ancak Yahudiler önce Babil, sonra Suriye krallarının buyruğu altına girip de kendi tanrılarında başka tanrı tanımamakta ayak dirediklerinde din-siyaset ilişkileri konusunda bir kırılma noktası yaşanmış olmalıdır. (Rousseau, 2013, s. 125-126).

Zira bu döneme kadar, her din onu kabul eden devletin yasalarına bağlı olduğundan, bir ulusun dinini değiştirtmenin yolu onu sadece boyunduruk altına almaktı. Bu yeni dinin rahipleri fatihler oluyordu. Dinini değiştirme gereği de yenilenlerin alınyazısı olduğundan, insanlar tanrılar uğrunda savaşmaz, Homeros'ta olduğu gibi, tanrılar insanlar uğrunda savaşılırdı. Herkes kendi tanrısından utku ister ve tanrının utkusunu yeni sunularla öderdi. Romalılar bir yeri almadan önce tanrıları oradan ayrılmaya çağırırlardı. Romalılar yendikleri uluslara tanrılarını bıraktıkları gibi, yasalarını da bırakırlardı (Yenilenlerden istedikleri çoğu kez, Capitole'ün Jupiter'ine bir çelenk koymaktı). Kısaca, Romalıların imparatorlukları ile birlikte dinlerini ve tanrılarını yaymaları sonucu paganlık da bütün dünyada tek ve aynı din olarak tanındı (Rousseau, 2013, s. 127). Paganlığın durumu ise "İsa gelip yüzünde din (ahiret) krallığını kurup, din sistemini politik sistemden ayırıncaya" kadar sürdü. Ne var ki, paganların korktukları başlarına geldi ve çok geçmeden sözde ahiret krallığı gözle görülen bir başın (papa) yönetiminde, bu dünyada en amansız bir zorbalık oluverdi. Bununla birlikte, her zaman ortada bir hükümdar ve toplum yasaları bulunduğu için, bu iki güçten, yargılama bakımından, sonsuz bir anlaşmazlık doğdu ve bu Hıristiyan devletlerde her türlü iyi politika olanağını ortadan kaldırdı; öyle ki, artık kimse krala mı, yoksa papaya mı boyun eğeceğini kestiremez oldu. Bu yozlaşmanın içinde rahipler nerede bir birlik durumuna gelmişlerse hem efendi kesilmişlerdir hem de yasacı ve din diye kendi politik eğilimlerini dayatmışlardır. Buna karşın bu ekonominin ters yönde işlediği de olmuştur. İngiliz kralları ve Rus çarları kendilerini kilisenin başı saymakla kilisenin başı değil, daha çok onun aracı olmuşlardır¹¹. Zira bunlar da kiliseyi yönetimlerine almış

10 Tevrat'ta Bael olarak geçer.

11 Şu noktaya dikkat etmek gerekir ki Rahipler sınıfını bir bütün haline getiren şey, Fransa'da olduğu gibi, resmi kurullar değil, kilisenin inanç birliğidir. Commonion ve aforoz, rahipler sınıfının toplum sözleşmesidir; bu sözleşmeyle ulusların da kralların da efendisi olurlar hep. İnanç birliğinde olan rahipler,

görünmelerine rağmen yönetimlerinde bir kilise adamı gibi davranmaya özen göstermek durumunda kalmışlardır (Rousseau, 2013, s. 127).

Bu bağlamda, Bayle ve Warborton'un, sırasıyla, "hiçbir dinin politik birliğe yararlı olmadığını" ve "Hıristiyanlığın politik bütün için en sağlam dayanak olduğunu" ileri süren karşıt görüşlerini tartışan Rousseau; ilki için, "temelinde din olmayan hiçbir devletin kurulmadığı" ve ikincisi için "Hıristiyan yasasının gerçekte devletin güçlü yapısına yararlı değil, zararlı olduğu" karşılığını verir (Rousseau, 2013, s. 129). Rousseau'ya göre bu soruna ilişkin teorik çözüm Hobbes tarafından önerilmiştir:

Bütün Hıristiyan düşünürler içinde hem derdi, hem devayı görüp kartalın iki başını birleştirmeyi salık vermek cesaretini gösteren filozof yalnız Hobbes olmuştur. Ona göre, her şeyi politik birliğe götürmek gerek.... Hobbes'un politik sisteminde tiksinti uyandıran tek şey, ondaki yanlış ve korkunç şeylerden çok, haklı ve doğru olanlardır (Rousseau, 2013, s. 128).

Rousseau'nun üçlü din tasnifine göre, (i) insanlara iki çeşit yasa, iki baş, iki yurt veren, birbirine karşıt görevler yükleyen; aynı zamanda hem dinli hem yurttaş olmalarını engelleyen dinler (Lamalar, Japonlar ve Roma Katolikleri ya da papaz dini) toplumsal birliği bozmaktadır ve toplumsal birliği bozan her şey kötüdür (Rousseau, 2013, s. 129-130). Buna karşın, (ii) Tanrı sevgisini yasa sevgisiyle birleştiren ve yurttaşlara yurda karşı aşırı bir hayranlık aşılıyarak devlete hizmet etmenin, devletin koruyucusu Tanrı'ya hizmet olduğunu öğreten din siyasal bütünlük açısından iyi olabilir. Bir çeşit teokrasi olan bu dinde; kraldan başka fetvacı, yöneticiler dışında da rahip yoktur. Böylesi bir dinde "yurdu uğruna can vermek şehit olmaktır; yasaları çiğnemek dinsizliktir". Ancak Rousseau'ya göre "yanılgı ve yalan dolan üzerine kurulu bu din" de insanları aldattığı, çabuk kanan, kör inançlı kişiler durumuna soktuğundan dolayı kötüdür. "Yine kötüdür, çünkü tekelciliğe ve zorbalığa kaçarak, bir ulusu can kıyıcı ve hoşgörüsüz yapar; öyle ki, o ulus artık asıp kesmekten başka bir iş düşünmez olur ve kendi tanrılarına inananları öldürmekle kutsal bir iş yaptığına inanır." Bu da, görünür yararının aksine, böyle bir ulusu öbür uluslarla doğal bir savaş durumuna, kendi güvenliğine çok zararlı bir duruma sokmuş olur (Rousseau, 2013, s. 131).

Rousseau'nun son din tasnifinde, (iii) Ortaçağ Katolikliğinden ayırarak İncil dini dediği bir Hristiyanlık tanımı yapmaktadır. Bu anlamıyla Hristiyanlık tümüyle ruhani bir dindir, öbür dünya işleriyle uğraşır. Tıpkı Hobbes'un belirtmiş olduğu gibi, Hristiyanlık yurdu bu dünyada değildir. Bu bağlamda, İncil (Yeni Ahit) ulusal bir din kurmadığına göre, "başkalarının topraklarına saldıran Haçlı askerleri –gerçek- Hristiyan değildiler, papanın askerleri, kilisenin yurttaşlarıydı onlar; askerler onun ruhsal ülkesi için çarpışırken bu ülkeyi dünyaya yerleştirmişlerdir" (Rousseau, 2013, s. 131-132). Rousseau'ya göre, özenle bakılırsa, bunun bir çeşit paganlık olduğu görülecektir (Rousseau, 2013, s. 133). Oysa, dünya işlerinde

isterlerse dünyanın ayrı uçlarında olsunlar, birbirlerinin yurttaşlarıdır. Bu buluş, politikada eşi bulunmaz bir başarıdır. Pagan rahipler arasında buna benzer bir şey yoktur; zaten bu yüzden değil mi ki, hiçbir zaman sınıf haline gelememişlerdir. Bkz. (Rousseau, 2013, s. 127).



gözü olmayan ve sadece öbür dünya krallığına yönelen kutsal, yüce ve gerçek din sayesinde, aynı Tanrı'nın kulları olan insanlar, eşit haklara sahip olarak, birbirlerini kardeş bilirler ve barış içinde yaşarlar. Ne var ki bu din, politik bütünle hiçbir ilişkisi olmadığı için, yasaların kendi varlıklarından aldıkları tek gücü yine yasalara bırakır ve onlara yeni bir güç eklemeyi ve böylece özel bir topluluğun (dindar cemaatin topluma katması beklenen) en büyük güçlerinden biri etkisiz kalır. Böylece Rousseau, gerçek Hıristiyanlık dediği bu dinin de kendi devlet teorisine uygun olmadığı sonucuna varır. Zira, Rousseau'ya göre öylesi -ruhani- bir din: "Yurttaşları devlete yürekten bağlayacağı yerde, onları dünyanın başka şeylerinden ayırdığı gibi, devletten de uzaklaştırır. Toplumun ruhuna bundan daha aykırı bir şey bilmiyorum," der Rousseau (2013, s. 130).

Rousseau'nun aşağıdaki değerlendirmesini ise din-siyaset ilişkilerinin varabildiği geniş ekonomiye ilişkin bir ironi olarak anlamak mümkündür:

"Egemen otoriteye, uyruklardan kaldırılan kutsal ve dokunulmaz bir nitelik vermek için Tanrı iradesinin işe karışması, kamunun rahatlığı ve huzuru bakımından çok çok gereklidir. Din, insanlara sadece bu iyiliği yapmış olsaydı bile, insanların dine, aşırılıklarına ve kötüye kullanılmasına rağmen, candan bağlanmaları ve onu benimsemeleri gerekirdi. Çünkü din, bağnazlığıyla akıttığı kandan daha fazla kanın esirgenmesini sağlar." (Rousseau, 2013, s. 142).

Bununla birlikte Rousseau, din-siyaset ilişkisi konusunda "Sezar'ın hakkının Sezar'a, Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya" verildiği bir "mütareke" durumuyla yetinmiyor görünmektedir. Bu da Rousseau'nun sözleşme tasarımı, siyasal bütünü hizmetinde olmasını beklediği bir sivil-toplumsal din modeline yer verme eğilimini haber vermektedir. Hıristiyanlığın uhrevi sözleşmesi bir yana, Rousseau toplumsal sözleşmenin amacına yarayacak bir insan dininden söz etmektedir. Zira, "her yurttaşın kendine görevini sevdirecek bir dini olması devlet için çok önemlidir." (Rousseau, 2013, s. 130-133). Bu din siyaset ilişkisinde, bir başka ekonomi biçimi olarak, toplumsal sözleşmenin amacı ortak kamu yararı olacağından, toplum dininin sınırı da ortak kamu yararı ile belirlenmiş olmaktadır. Bununla birlikte, Rousseau'ya göre, bir dinin ortak kamu yararını sarsan temel niteliği o dindeki hoşgörüsüzlük eşiğidir. Bu yüzden, doğayı parçalayan, akla durgunluk veren uluslar arasında savaşlar, cinayetler, misilleme ve insan kanı dökmek şerefini erdemler mertebesine çıkaran bütün batıl inançlar tam olarak doğa yasası ile medeni yasa arasındaki uyumsuzluğa işaret eder. Bu düzenek içerisinde "en dürüst insanlar, ödevleri arasında, hemcinslerini boğazlamak ödevini de saymayı öğrenirler ve sonunda, birilerini, niçin olduğunu bilmeden büyük kitleler halinde ölümlere sürüklerler". (Rousseau, 2013, s. 143).

Savaş karşıtı Rousseau'ya göre, insanlığın çeşitli toplumlara bölünmesinin önemli sonuçlarından biri hoşgörüsüzlük ve medeni yasa uyumsuzluğudur. Bu yüzden sözleşme tasarımı uygun gördüğü toplum dini ve toplum dinin kuralları açıklamalara ve yorumlara yer vermeyecek kadar yalındır. Her şeye gücü yeten, akıllı, iyiliksever, her şeyi önceden gören, yardımsever bir Tanrı'nın varlığı, doğruların mutluluğu, kötülerin ceza görmesi, toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsal addedildiği bir toplum dini. Rousseau'ya göre, toplum dinindeki tek yasak ise

hoşgörüsüzlük olmalıdır. Hoşgörüsüzlüğü savunan dinlere siyasal toplumda yer verilmemelidir (Rousseau, 2013, s. 134).

Toplumsal hoşgörüsüzlükle dinsel hoşgörüsüzlük arasında bir bağ kuran Rousseau'ya göre, Locke'un belirttiği gibi "insan cehennemlik saydığı kimselerle barış halinde yaşayamaz; onları sevmek, onları cezalandıran Tanrı'dan nefret etmektir" (Locke, 2012). Ayrıca, Rousseau'ya göre, artık, salt ulusal bir din olmadığı ve olmayacağı için, başka dinleri hoş gören kimse, bütün dinleri hoş görmelidir. Buna karşın, "kilise devlet, kral da papa olmadığı sürece *kilise dışında kurtuluş yoktur* diyen kimse, zararlıdır ve devletten kovulmalıdır." (Rousseau, 2013, s. 134-135).

Sonuç

Toplumsal sözleşme teorisinin başlıca amacı, siyasal iktidara seküler bir meşruiyet zemini sağlamak olmuştur. Ortaçağ kilisesinin hükümlerine karşı doğal eşitlik hakkı, devredilemez haklar, rıza ilkesi, ortak kamu yararı, iktidarın sınırı gibi ilkeleri öne süren sözleşme teorisi din olgusunu tali, araçsal ya da olumsuz bir konuma yerleştirmiştir. Ortaçağ'dan kalma gerilimden önemli ölçüde etkilenmiş olan bu "aydınlanmacı" tavrın politika tarihindeki yansımalarını modern devlet uygulamalarında görmek mümkündür.

Ortaçağ siyaset tarihi hükümlerini Tanrı hakkıyla açıklayan kilise söyleminin bireyin iman ve din tecrübesinin siyasi amaçlar doğrultusunda suiistimal edilmesinin trajedisini gözler önüne sermektedir. Diğer taraftan, sözleşme teorisinin kilisenin hükümlerine karşı iddiasının temelindeki dünyevi niteliği açığa çıkarma başarısına karşın, "kendi kendisinin efendisi" olmayı vadetmiş olduğu bireyin "iman tecrübesini" küçümsemiş olduğuna dair bir kaygı vardır.

İlkelere odaklanmayı polemiğe tercih eden bir soru şöyle olabilir: doğal eşitlik, rıza ilkesi, ortak kamu yararı, anayasal hukuk ve iktidarın denetlenebilirliği gibi sözleşmecilik ilkeleri dindar bireyin itikadına uygun mudur? Fakat bundan da önce, her durumda insan eliyle kurulan ve insan üzerine uygulanan bir iktidarın insan aklıyla açıklanmasının nasıl bir teoloji açısından sakıncalı bulunduğunu sorgulamak gerekir.

Genel olarak, toplumsal sözleşme teorisi i) kilisenin Ortaçağ'da şekillenen siyasi hükümlerine karşı çıkararak ii) siyasal iktidarın meşruiyet düzlemini yeryüzüne indirmiş ve iii) din kurumunu sivil bir zemine çekerek, diğer toplumsal kurumlarda olduğu gibi, tali ve araçsal bir konuma yerleştirmiştir.

Böylece, "Modern devlet teorisinin kayda değer bütün kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar" (Schmitt, 1985, s. 36) olduğu yönündeki saptama, kadim bir ekonominin modern seyrine gönderme yapmış olmaktadır. Modern-seküler iktidar tasarımlarına öncülük eden Hobbes'un, Kitabı Mukaddes'ten esinlenerek *Leviathan* adını vermiş olduğu baş eserinde egemeni "ölümlü tanrı" olarak tanımlamış olması bunun tipik örneğidir. Kayda değer bir soru, din-siyaset ilişkisini radikal bir ekonomiye zorlayan her bir müdahalenin birey-din ve birey-siyaset ilişkisini hangi yönde etkilemiş olduğuna dair olabilir.

Kaynakça

- Boucher, D., & Kelly, P. (2005). *The Social Contract From Hobbes To Rawls*. New York: Routledge.
- Deniz, Mehmet Fatih; (Tez danışmanı) Bıçak, Ayhan. (2017). *Modern siyaset felsefesinde sözleşme teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi (Basılmamış Doktora Tezi).
- Dunn, J. (1984). *Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Fabre, C. (2013). Social Contract. Ed., & H. LaFollette içinde, *The international encyclopedia of ethics* (s. 4940-4949). Oxford: Blackwell. doi:10. 1002/ 9781444367072
- Frankfort, H. (1978). *Kingship and gods*. Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Göze, A. (2013). *Siyasal yönetimler ve düşünceler*. İstanbul: Beta yayınları.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan or the matter form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. Oxford&New York: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2011). *Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: YKY.
- Locke, J. (2007). *Hükümet üzerine birinci inceleme -Bay Robert Filmer ve yandaşlarının yanlış ilke ve temelerinin yıkılışı*. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Kırilangıç Yayınevi.
- Locke, J. (2012). *Hoşgörü üstüne mektup*. (M. Yürüşen, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.
- Monk, I. (2004). *Modern siyasal düşünceler tarihi Hobbes'tan Marx'a büyük siyasal düşünürler*. (N. Arat, Dü., & D. H. Arat Arat, Çev.) İstanbul: Say.
- Rousseau, J. -J. (2013). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı*. (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. -J. (2013). *Toplum sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schmitt, C. (1985). *Political theology -four chapters on the concept of sovereignty-*. (G. Schwab, Çev.) Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Şenel, A. (1991). *Siyasal düşünceler tarihi*. Ankara: V Yayınları.
- Waldron, J. (1994). Social versus political anthropology. D. Boucher, & K. Paul içinde, *The social contract from Hobbes to Rawls*. London&New York: Routledge.

