

**T.C.  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER PROGRAMI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

## **DEVLET ŞİDDET İLİŞKİSİ**

**MERVE ACAR  
18716016**

**TEZ DANIŞMANI  
Prof. Dr. CENGİZ ÇAĞLA**

**İSTANBUL  
2021**

**T.C.  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM  
DALI  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER PROGRAMI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

## **DEVLET ŞİDDET İLİŞKİSİ**

**MERVE ACAR  
18716016  
ORCID NO: 000-0001-7532-6193**

**TEZ DANIŞMANI  
Prof. Dr. CENGİZ ÇAĞLA**

**İSTANBUL  
2021**

**T.C.  
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM  
DALI  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER PROGRAMI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DEVLET ŞİDDET İLİŞKİSİ**

**MERVE ACAR  
18716016**

**Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 14.06.2021**

**Tezin Savunulduğu Tarih: 04.07.2021**

**Tez Oy Birliği ile Başarılı Bulunmuştur**

**Unvan Ad Soyad**

**Tez Danışmanı : Prof. Dr. Cengiz Çağla**

**Jüri Üyeleri : Doç. Dr. Aslı Daldal Evren**

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Ağcan**

**İSTANBUL  
HAZİRAN, 2021**

## ÖZ

### DEVLET ŞİDDET İLİŞKİSİ

Merve ACAR

Haziran, 2021

Siyaset felsefesinin temel bir çalışma alanı, devlet ve ona içkin kavramların kökeninin ve bu kavramların, ne tür bir etkileşimle, işleyen mekanizmalara dönüştüklerinin tarihsel bir süreklilik içerisinde araştırılmasını kapsar. Bu çalışmanın amacı, bu zeminden hareketle, devlet ve şiddet kavramlarını tarihsel süreklilikleri ve varoluşsal görünüşleri üzerinden ele almak ve günümüzde bu kavramların nasıl bir ilişki içinde olduğunu anlamaya çalışmaktır. Bu nedenle, ilk bölümde öncelikli olarak şiddet kavramı üzerinde durulmuştur. Şiddetin tarihsel gelişim aşamaları ve varoluşsal anlamı açıklanmaya çalışılmıştır. Sonraki bölümde, siyasal düşünce geleneğinde devletin, yöneten-yönetilen, yasa-uygulama ayrımları üzerinden, tarihsel aşamalarına yer verilmiştir. Son bölümde ise, modern çağda devlet- şiddet ilişkisi, ilk iki bölümün oluşturduğu zemin üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. 20. yüzyıl, tarihçi Eric Hobsbawm'ın deyişi ile bir "aşırılıklar çağı"dır. Bu yüzyıl, iki dünya savaşınının, Soğuk Savaş'ın yaşandığı, uluslararası barışın tesisi için devletlerin yanında uluslararası örgütlerin sistem içerisinde rol almaya başladığı fakat, kitlesel kıyımların, soykırımların gerçekleştiği, kanın ve gözyaşının en çok aktığı yüzyıldır. Modern zamanların altın çağı olarak bilinen ve ulus-devletlerin otoritelerini sağlamlaştırmaya çalıştıkları bu çağda yaşanan şiddet olaylarının analizini yapmak dikkat gerektirmektedir. Bu çalışma, geçtiğimiz yüzyılın sistematik ve kitlesel kıyımlara maruz kalınan dünyasında, modernitenin temelleri üzerinden tasnif edilen anlatıları, siyaset felsefesinin temel kavramlarına atıfla ele alarak, devlet ve şiddet arasındaki karmaşık bağlantıyı incelemeye çalışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Devlet, Devlet Çıkarı, Güç, Şiddet, Modern dönem

## **ABSTRACT**

### **THE RELATIONSHIP BETWEEN STATE AND VIOLENCE**

**Merve Acar**

**June, 2021**

A fundamental field of research in political philosophy addresses the origins of state and concepts inherent to state, and asks how these concepts, through what kind of an interaction, turn into functioning mechanisms in a historical continuum. The aim of this thesis is to understand the concepts of state and violence, with reference to historical continuities and existential aspects of these concepts, and their current relationship. As such, in the first part, the focus is on the concept of violence: the stages of its historical development and its existential meaning will be explained. In the next part, the focus will turn to state, and with reference to the literature of political thought, its historical development will be explored through the divisions such like the ruler and the ruled, or making and practicing the law. In the last part, the relationship between the state and violence in the modern age will be explored in a framework put forth in the previous parts. Following historian Eric Hobsbawm, 20<sup>th</sup> century is called an “age of extremes.” This century has seen two world wars, followed by a Cold War period; international organizations began to play a role in the system alongside states, for international peace to be established and kept alive. It is also the century of massacres, and genocides, where blood and tears were shed the most. Analysing violence in this age, also known as the golden age of modern times where nation-states tried to consolidate their authority, requires attention. This thesis tries to think about the complex relationship between state and violence in times of systematic violence and mass atrocities, with reference to the accounts of the fundamentals of modernity, and the basic concepts of political philosophy.

**Keywords:** State, State Interest, Power, Violence, Modern Era

## ÖN SÖZ

Üniversiteye başladığım seneden bu yana kavramların tanımları ve pratik yaşamda karşımızda duran portreleri üzerine düşünmediğim çok az gün olmuştur. Üzerine yaşamlarımızı inşa ettiğimiz toplumsal kodlar ve çalışmalar yaparak geliştirmeye ve iyileştirmeye gayret ettiğimiz sosyal bilimlerin her alanına karşı içimde her zaman derin bir açlık hissettim. Kendimi bazı noktalarda yetersiz gördüğüm için pes ettiğim zaman dilimleriyle, gerçekliğin karşısında uğraştığımız kavramlar dünyasının acizliğini düşünerek şevkimin kırıldığı zaman dilimleri arasında kurduğum bir köprünün üzerinde denge sağlamaya çalışarak bu yüksek lisans tezimin planlamasını tamamladım.

Lisans tezimde adalet kavramı üzerine kafa yormuş ve karmaşık bir düşünce sürecinden geçmişim. Akademik olarak kendimi geliştirme isteğimin kaçınılmazlığıyla başladığım yüksek lisans tezimde kavramlarla uğraşmaktan vazgeçip somut bir şeyler üzerine yazmam gerektiğini düşünmekteydim. Dönüp dolaştığım noktada yine siyaset felsefesinin temel sorularından yola çıkarak işlediğim kavramlar üzerinden bir konuda tezimi oluşturdum.

Bu tez, Thomas Hobbes'un insan doğasına ilişkin "insan insanın kurdu mudur?" sorusu üzerinde düşünsel bir mesai yapmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunun cevabını bulmak, siyaset, felsefe, hukuk, psikoloji, antropoloji gibi farklı alanların bir araya getirilerek incelemesi gereken çetrefilli ve geniş bir araştırma yapmayı gerektirir. İtiraf etmeliyim ki, tezin başlığını atarken, bunu kolay bir şekilde yapılabileceğime olan inancım, literatürün içerisine girdikçe korkutucu derecede bir bilgi yığınının karşıma çıkmasıyla sarsıldı. Çok fazla okuma yapmam gerektiğine inanıp sürekli karmaşık notlar alarak yazma sürecini bir hayli geciktirdim. Buna rağmen bana olan inancını kaybetmeyen ve beni her koşulda destekleyen insanlara teşekkür etmem gerektiğine inanıyorum.

Lisans yıllarımda tanışma fırsatı bulup yüksek lisans tez çalışmamı kendisi ile yürütme fırsatını bana sunan değerli hocam *Prof. Dr. Cengiz ÇAGLA*'ya akademik desteklerinin yanında bana her zaman inandığı ve destek olduğu için teşekkürlerimi saygıyla sunarım. Kendime açtığım bu karmaşık düşünce labirentinden çıkmaya çalışırken bana kılavuzluk eden hocalarıma ve yoldaşlık eden tüm dostlarıma teşekkür ederim.

Yorulduğum anlarda nefes alabilmem için üzerime gölge olan, pes ettiğim anlarda kalkmayı istemesem de kolumdan tutup çekiştiren, hevesim kırıldığında telkinleriyle sakinleştiren, varlığıyla hayatıma renk katan dostum *Baha*'ya teşekkürler ederim. Yaşadığım her kafa karışıklığında yanımda olan annem, kardeşim ve ablama da teşekkürlerimi borç bilirim. Tezimin son dönemlerinde yaşadığım kafa karışıklıklarını gidermem için her zaman ve her koşulda yanımda olan, tezimin kaynaklarını çeşitlendirmem için kitaplığını açan ve fikirlerini paylaşan *Halil*'e bir borç bilirim.

Bu tezimdaki tüm emeklerimin asıl muhatabı; iyi, adaletli ve dürüst bir insan olmaları için hayatı boyunca evlatlarına örnek olan, sorduğu sorularla ufkumda her zaman yeni düşüncelerin başlatıcısı olan, siyaset bilimi alanında çalışmalar yapmam için beni kaleme çırak veren, kurduğum hayallerin daha büyük olmalarından korkmamam gerektiğine makul çerçevelerde yaptığı açıklamalarıyla beni inandıran ve cesaretlendiren merhum babam *Tarık ACAR*'dır. Yazdıklarımı göremeyecek olsa da tezimi kalbimde her zaman sıcaklığını hissettiğim canım babama ithaf ediyorum.

İstanbul, Haziran, 2021

Merve ACAR

# İÇİNDEKİLER

<b>ÖZ</b> .....	iii
<b>ABSTRACT</b> .....	iv
<b>ÖN SÖZ</b> .....	v
<b>KISALTMALAR</b> .....	viii
<b>1. GİRİŞ</b> .....	1
<b>2. ŞİDDETİN SÜREKLİ GELİŞİMİNİ AÇIKLAMAK</b> .....	10
2.1. Tarihsel Yönüyle Şiddet.....	11
2.1.1. Yozlaşma Olarak Şiddet.....	12
2.1.2. Özgürleştirici Şiddet.....	25
2.1.3. Cehalet Yoluyla Şiddet .....	27
2.1.4. Diyalektik Şiddet.....	30
2.2. Şiddetin Varoluşsal Görünümleri.....	31
2.2.1. Mutlak Öznenin Bilinçsizliği: Tutkusal Şiddet.....	33
2.2.2. Mutlak Öznenin Rasyonalitesi: Bilinçli Şiddet.....	36
<b>3. DEVLETE KURAMSAL VE TARİHSEL BİR BAKIŞ</b> .....	40
3.1. Siyasal Düşünce Bağlamında Tarihsel Sürekliliği ile Devlet .....	42
3.2. Devletin Varoluşsal Tezahürleri .....	51
3.3. Devletin Meşruiyetine Kavramsal Bir Bakış .....	60
<b>4. ULUS-DEVLETLERİN OLUŞUMU: MODERN DÖNEMDE ŞİDDET</b> .....	67
<b>5. SONUÇ</b> .....	87
<b>KAYNAKÇA</b> .....	92



## KISALTMALAR

Age.: adı geçen eser

Bkz.: bakınız.

Bs.: basım.

yy.: yüzyıl

## 1. GİRİŞ

İnsanlık tarihinde kolektif yaşam bilincinin oluşturulmasına dair çabalar ve toplumsal hayatı düzenleyen etik değerler ve ilkeler bütünü hakkındaki felsefi arayış, siyaset felsefesinin temellerini oluşturmuştur. Temelde felsefi arayış ise bütünsel bir gerçeğe veya bütünün bilgisine ulaşma çabası olarak ifade edilebilir. M.Ö. 470- M.Ö. 399 yıllarında yaşayan “bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir” ifadesinden aşına olduğumuz Sokrates’in felsefi sorgulamalarını diğer vatandaşlarla girdiği diyaloglardan okuyabilmekteyiz. Sokrates’in sorduğu sorular, muhataplarını tanıdık ve bilindik olan her şeyi farklı bir bakış açısından değerlendirilmeye sevk etmekteydi. Böylelikle insanlar, düşüncelerindeki keskinliklerin yanıltıcılığını anlayıp bu duruma hayret ederlerdi. Sokrates’in yaptığı, insanları kendi varsayımları üzerine düşünmeye davet etmek ve aslında inandıkları şeylerin doğasında çelişkiler olabileceğini fark etmelerini sağlamaktı. Var olanın karşısında duyulan hayret şeklinde tanımlayabileceğimiz *thaumazein* kavramı, felsefenin temelindeki düşünsel süreci oluşturmaktadır. *Thaumazein*, zihnimizi harekete geçirerek bildik ve tanıdık olanı yeniden bir süzgeçten geçirerek hayretle bakmamızı sağlar.<sup>1</sup>

Günümüzde, siyasal olana dair “anlama” çabası terk edilmiş, siyaset bilimi kendine “açıklanabilir” olması suretiyle daha küçük ve parçalı hedefler koymaya başlamıştır. Böylece siyasal nitelik arz eden insan, olgu, olay, süreç, bilgi ve davranışlar açıklanmaya çalışılır. Bunun sonucunda ise siyaset bilimi devleti yöneten iktidar çevresinin bir araştırma alanı olur. Bu bakış açısı, siyaset biliminin devlete ilişkin olanı inceleyen bir disiplinin ötesinde yorumlamalara ihtiyaç duyduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. İlk olarak, devletsiz toplumlarda siyasetin varlığının mümkün olduğunu ileri süren siyasal antropologlar, devletin iktidar alanlarından yalnızca biri olduğunu söyleyerek siyaset biliminin alanının genişletilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü devlet, siyasal yaşamın alanlarından biri olmakla beraber tek ve biricik mekânı değildir. Demek ki burada siyasal olana dair yapılacak

---

<sup>1</sup> Zeynep Gambetti, “Siyaset Bilimi ve Felsefe”, **Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler**, Ed. Gökhan Atılgan, E. Atilla Aytekin, 4. Bs (İstanbul: Yordam Kitap, 2012), 525-526.

incelemeler, iktidar alanına dair daha kapsamlı ve varoluşsal bir görünümü gerekli kılmaktadır. Siyaset felsefesinden kaynaklanan ikinci bakış açısı ise siyaset bilimini doğa bilimlerine özenen statik bir araştırma nesnesi arayışını sorunlu bulur. Bu açıdan siyasal toplumlar, tarihsellikten soyutlanmamalıdır.<sup>2</sup> Bu çalışmanın esin kaynağı, bu iki eleştirinin birleştirilmesiyle siyasal olanın kurucu öznelerinden biri olan şiddet olgusuna dair felsefi bir anlama çabasıdır. Şiddet kavramının hem devlet ile ilişkisi açısından hem de varoluşsal- yaşamsal kökeni ile incelenmesi yeni bir bakış açısı sağlamayı kolaylaştıracaktır.

Farklı metodolojilere yaslanılarak yapılan vaka çalışmalarıyla dolu bir literatüre katkı sağlamak elbette önemlidir. Fakat yapılan çalışmaların çoğunda vurgulanan teorik çerçevelerin bağlamına oturtulamadığı görülmektedir. Bu sebeple, bütüncül bir felsefi kavrayışın önemi göz ardı edilmemelidir. Özellikle siyasi düşünceye dair devlet, şiddet, iktidar, politika, toplum, güç gibi kavramları anlamlandırmaya dair kullandığımız neden sorusunun yerini alan nasıl sorusu, kavramların varlık nedenlerini sorgulanır olmaktan çıkartarak onlara rıza göstermemize neden olmaktadır. “Bir şey doğru olabilir; ama istikameti yoksa o doğruların toplamı insanlığın felaketine neden olur. Bugün ürettiğimiz doğrular insanlığa bir istikamet vermiyor; sadece gidiyoruz, nereye? Bir fikrimiz var mı? Varlık-bilgi-değer birlikteliğini kaybeden bir kültür insanlığa istikamet veremez.”<sup>3</sup> Neticede, nasıl sorusuna verilen yanıtlar, ölçülebilir verilerin ışığında elde edilen sonuçlar doğru olabilir, fakat nedenleri araştırılmaksızın istikameti eksiktir.

Siyasi düşünceler eski medeniyetlerin sözlü gelenekleri ve özel mitolojilerinden doğmuştur. Bu sebeple, belirli kurallar çerçevesinde iktidarın oluşum mekânı olarak düşündüğümüzde devletin kökenlerini çok eskilere dayandırabiliriz. Tezin başlığı olan devlet ve şiddet ilişkisi bağlamında böylesi geniş bir konuyu incelemek mümkün olmayacağından bu tez belirli sınırlılıklar içermektedir. Öncelikli olarak siyaset felsefesi geleneğinde iki temel kavram olan devlet ve şiddet ayrı bölümlerde tarihsel ve varoluşsal görünüşleri ile ele alınmıştır. Bu kapsamda çalışmanın temel sorusu siyasal iktidara içkin bir araç olarak şiddetin, tarihsel ve varoluşsal zeminde nasıl anlamlandırılması gerektiğidir. Bunun yanı sıra, klasik siyaset felsefesi devlet geleneğinde devlet düşüncesi nedir ve nasıl gelişmiştir? İnsanlığın varoluşundan bu

---

<sup>2</sup> Cengiz Çağla, **Yeni Başlayanlar için Siyaset Bilimi** (İstanbul: Omnia Yayınları, 2010), 13-14.

<sup>3</sup> İhsan Fazlıoğlu, **Sözün Eşiğinde** (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 56.

yana devlet için hem kurucu hem yıkıcı bir eylem zemininde duran bir aktör olarak şiddet olgusunun önemi nedir? Siyasal alanda şiddete neden ihtiyaç duyulmaktadır? Şiddet kullanma tekeli meşru zeminde niçin devlet aygıtına devredilmiştir? Modern ulus- devletler ve şiddet arasındaki bağlantı nasıl kurgulanmaktadır? Bu çalışmada böylesi sorulara yanıt aranacaktır.

Pierre Bourdieu, toplumsal dünya algısının dünyada yer alan tahakküm ağının açığa çıkarılmasıyla başlayacağını ve böyle bir dünyada sosyal bilimlerin temel misyonunun tahakkümün görünümünü ortaya sermek olduğunu söylemektedir. Tahakkümün görünümünü ortaya koymak için, öncelikle araştırmanın temel kavramlarının bir haritasını çıkartarak anakronizme düşmeksizin bu kavramları doğru bağlama oturtmak gerekir. Bunun için öncelikli olarak tezin başlığını oluşturan devlet ve şiddet kavramları hakkında farklı görüşlere yer vermek yerinde olacaktır. Devlet kavramını tanımlamak oldukça zordur. Devlet, insanla ilişkili, onun eylem ve düşünceleri ile var olan bir kurumdur. Bu sebeple, farklı coğrafyalardaki toplumların eylem ve düşünceleri ele alındığında, bir de buna insanlık tarihinin sürekli değişimi eklendiğinde bu zorluk daha net görünecektir. En temelde, devlet hakkındaki görüşler ikiye ayrılabilir. Bunlardan biri devleti “yaşanabilecek tek siyasal örgütlenme biçimi” olarak görürken, diğeri “devleti baskı ve sömürü aracı” olarak değerlendirir. Devleti farklı bakış açılarıyla ele alan düşüncelerin ötesinde bir tanımlaması yapılırsa; “sınırları belirli bir toprak, egemenlik, merkezi bir karar ve zorlama mekanizması, sürekli bir nüfus, diğeri devletler tarafından tanınma” gibi özelliklerin varlığı devlet için gereklidir.<sup>4</sup> Bireysel özgürlüğü toplumsal yaşamın en önemli gereği olarak kabul eden liberal ideoloji çerçevesinden devlet, hukuki sınırlar çerçevesinde gücünü kötüye kullanmaksızın bireyin özgürlüklerini korumakla yükümlü bir aygıttır.<sup>5</sup> Yüzü geçmişe dönük ve değişimi reddeden muhafazakar görüşlerin devletle ilgili ortak kanıları, insanın doğası gereği mükemmel bir varlık olmamasından ötürü devletin bir zorunluluk olduğu yönündedir.<sup>6</sup> Bunların yanı sıra eleştirel teoriler çerçevesinden de devlete yönelik görüşlerin ifade bulduğu söylenmelidir. Devletin, bireylerin özgürlüklerini korumak için oluşturulan ve meşru şiddet tekeli elinde bulunduran bir aygıt olmasından, “meşru şiddet aygıtını eline geçirmiş bir grup insanın oluşturduğu

---

<sup>4</sup>Faruk Yalvaç, “Devlet”, **Uluslararası İlişkilere Giriş Tarih Teori, Kavram ve Konular**, ed. Ali Balcı, Şaban Kardaş (İstanbul: Küre Yayınları, 2017): 208.

<sup>5</sup> Çağla, **age**, 183.

<sup>6</sup> Detaylı bilgi için bkz. **Age**, 190-199.

bir sokak çetesi”<sup>7</sup> olarak tanımlanması eleştirel bakış açısının bir örneğini sunmaktadır. Andrew Vincent, 1987 yılında yayımlanan *The Theories of State* başlıklı eserinde devlet teorilerini beş başlık altında kategorize etmiştir. Bunlar; mutlakiyetçi, anayasacı, etik, sınıfsal ve çoğulcu devlet görüşleri olarak sıralanır. Mutlakiyetçi devlet anlayışına göre iktidar, yönetenden yönetilene nüfuz eden mutlak egemenlik sahibi bir varlıktır. Bu teorinin temsilcileri sayılan Jean Bodin ve Thomas Hobbes’un yaşadıkları dönemde içinde buldukları coğrafyalarda siyasal istikrardan uzak bir görüntü mevcuttu. Bodin, Fransa’da din savaşlarının yaşandığı; Hobbes ise Britanya’da iç savaşın yaşandığı bir döneme şahitlik etmişlerdir. Feodal sistemden kaynaklı çok parçalı iktidar yapısının ortaya çıkarttığı sorunlar düşünürlere göre mutlak egemenliğe sahip bir devletin çözebileceği sorunlardı. Bu teori ile modern devlet yapısının düşünsel temelli atılmıştır. Mutlakiyetçi devlet, mutlak egemen olarak yasa yapma yetkisini elinde bulduran, yasama erkini diğer erklerden üstün tutan, elinde bulundurduğu gücü yasaların kaynağı olarak sunabilen bir kurumdur. Bu teori, devleti egemenin kişiliği ile özdeşleştirir. Feodal aristokrasinin yerel özerkliğine karşı merkezi otoriteyi güçlendiren mutlakiyetçi devletin sınırlandırılması gündeme geldiğinde ise Anayasacı devlet teorisi ortaya çıkmıştır. Anayasacı devlet, 18. Yüzyıl’da halk egemenliği ve ulusal egemenlik kavramlarının ortaya çıkmasıyla temellendirilmiş bir teoridir. Merkezi devletin keyfi uygulamalarını belirli bir anayasa ile sınırlandırarak yurttaşların temel haklarını korumaya almayı hedeflemektedir. Locke, devletin asli görevinin yurttaşların canını, mülkünü ve özgürlüğünü korumak olduğunu söyleyerek devletin egemenlik alanını sınırlandırmıştır. Buna göre devlet, hukukun üstünde aşkın bir mekanizma olarak görülmekten vazgeçilmiş; hukukla birlikte var olan ve hukukla sınırlandırılan bir devlet görüşü hakimiyet kazanmıştır. Etik devlet teorisi, Fransız Devrimi’nden sonra ortaya çıkan Alman idealist felsefesiyle beraber gelişmiştir. Liberal düşüncenin tezahürü olan bireysel özgürlük ve girişimcilik gibi kavramların çağdaş dönemde dayanışma, yardımlaşma ve birlik beraberlik ruhunu zedeleyip bencilliği ön plana çıkardığını ifade eden Hegel, bunu aşmanın “etik düşüncenin somutlaştığı yer” olarak adlandırdığı etik devletle mümkün olabileceğini söyler. Böylece, “uygarlık tarihinin ulaştığı mükemmel bir aşama” olan devlet olgusu, tanımı genişletilerek ve ahlaki içerikle donatılarak ifade bulmuştur. Modern zamanlarda yardımlaşma ve dayanışmanın sağlanabilmesinin koşulu,

---

<sup>7</sup> Detaylı bilgi için bkz. Crispin Sartwell, **Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik**, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 93.

bireylerin ikinci aileleri olan korporasyonlar vesilesi ile oluşturulacak toplumsal bütüne ve ortak inanca sahip insanların oluşturacağı “halk dinine” bağlıdır. Böylelikle etik devlet, temsiliyeti açısından “Tanrının yeryüzündeki yürüyüşü” olacak; bireysellik ve topluluk birlikteliğiyle rasyonel etik yaşam gerçekleşecektir. Devlet biçimini idealize eden bu üç teoriden sonra, eleştirel bir bakış açısı ile devleti açıklayan sınıfsal devlet teorisinin kaynaklarını Marx ve Engels’ten okumak mümkündür. Bu teoride devlet, “varolan üretim ilişkilerinin sistem içindeki burjuva egemenliğinin devamını sağlamaya yönelik bir araç” olarak tanımlanmaktadır. Anayasacı, etik ve sınıfsal devlet teorilerini eleştiren çoğulcu devlet teorisinde ise devlet “içinde bireylerin özgür iradesiyle kurulan grupların faaliyette bulunduğu, egemenliğin bu gruplarla paylaşıldığı, iktidarın mümkün oldukça çok bölündüğü ve dağıtıldığı yatay bir yapı” olarak tanımlanmaktadır. Nihai olarak, devletle ilgili sorunlarda “yöneten ve yönetilen arasındaki karşılıklı bağımlılık” ilişkilerini gözden geçirmemiz gerekmektedir. Bu ilişkiler üzerine en kapsamlı çalışmaların toplumun bir sözleşmeye dayandırılmasının gerekliliğini öne süren düşünürlerce yapılmış olduğu söylenebilir. Bu ilişki, yasalara uygundur, yaptırıma tabiidir ve keyfilikten uzaktır. Modern devletin temelleri bu ilkeler üzerinden atılmıştır. Günümüzde, Weber tarafından “belli bir coğrafya üzerinde meşru güç kullanma tekeline sahip otorite” olarak yapılan tanım en yaygın tanımlardan biri olarak kabul görmektedir. Bu tanım, toplum sözleşmesi kuramıyla birlikte okunmalıdır. Devlet, bir sözleşmeden kaynaklanmıyorsa ya da sözleşmesini ihlal ederse, şiddet tekeli meşruiyetini yitirecektir ve devlet olma özelliği de yitip gidecektir.<sup>8</sup>

Şiddet kavramını tanımlamak için, eylemin kendisini meydana getiren olguların sınırlarını çizmek en önemli noktalardan biridir. Güncel literatüre baktığımızda; Vittorio Bufacchi, *Violence and Social Injustice* adlı eserinde sosyal bilimlerde özellikle şiddet kavramının kullanımının özensizliğine dikkat çeker. En temelde, hangi toplumda olursa olsun, güçsüz ve mağdur kimseler adaletsizlik ve şiddet sebebiyle acı çekmektedir. Bu sebeple, şiddet kavramını anlamının adaletsizliği açıklamak için ilk basamak olduğunu ifade etmektedir. İlgili literatürde şiddet bazen bir olgu olarak; bazen bir niyet ya da sonuç olarak; bazen bir eylem veya ihmal olarak; doğrudan, dolaylı ya da yapısal bir biçimde; fiziksel, sözlü ya da psikolojik gibi farklı türlerde ani ya da kurgusal bir zaman dilimi çerçevesinde karşımıza çıkabilir. Bufacchi, çok

---

<sup>8</sup> Devlet teorileri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Çağla, **age**, 262-280.

farklı yönleriyle ele alınabilecek böylesi kompleks bir olguyu dört farklı çerçevede ayırt etmek gerektiğini söyler. Bunlardan ilki doğrudan bir eylem yoluyla bütünlüğün kasıtlı olarak ihlal edilmesidir. İkincisi, yine doğrudan bir eylem yoluyla bütünlüğün öngörülebilir fakat kasıtlı olmayan bir şekilde ihlalidir. Üçüncüsü, doğrudan bir ihmal yoluyla bütünlüğün kasıtlı olarak ihlalidir. Son olarak doğrudan bir ihmal yoluyla bütünlüğün öngörülebilir fakat kasıt içermeyen bir ihlalidir.<sup>9</sup> Tüm bu çerçeveler göz önünde tutulduğunda, bütünlük ihlali hem öngörülebilir hem de önlenebilir düzeyde olduğu için şiddet eylemini içermektedir.

Bufacchi'nin hâkim literatürdeki tanımlamalardan yola çıkarak şiddetin ne olduğunu ve ne zaman gerçekleştiğini anlamak için oluşturduğu tipoloji önemlidir. Zira eserde, şiddeti siyasal bağlamında ele alıp açıklamak için de aynı çerçeve kullanılmıştır. Robert Dahl'ın siyasi sistemi “önemli ölçüde güç, yönetim veya otorite içeren herhangi daimî insan ilişkileri modeli” olarak tanımlamasından yola çıkılarak siyasetin esas olarak güç ilişkileriyle ilgili olduğu ve bu bağlamda siyasal şiddetin amacının mevcut güç yapılarını veya ilişkilerini değiştirmek veya sürdürmek olduğu ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Bufacchi'nin siyasal şiddetin amacıyla ilgili yaptığı vurgu onun çalışmasının çıkış noktasıdır. Siyasal şiddet denilince akla ilk gelen devrim ve terörizm gibi görünüşler olmamalıdır. Buradaki ilişki çift yönlüdür, yalnızca mevcut iktidar yapısının değiştirilmesi için uğraşan gruplar değil, iktidar sahipleri de mevcut iktidar yapısını sürdürmeye çalıştıklarında büyük miktarda siyasal şiddet meydana gelir. Tarih, Alabama'da barışçıl bir göstericiyi yumruklayan polisin eyleminden Güney Afrika'da Apartheid Rejim'i tarafından gerçekleştirilen Sharpeville Katliamı'na kadar sayılabilecek çok sayıda siyasal şiddet eylemine şahittir.<sup>11</sup>

Bufacchi, siyasal şiddet için de genel şiddete çizdiği gibi bir çerçeve çizerek, kasıtlı veya öngörülebilir eylem ya da bütünlük ihlaline neden olan ihmellere bakılabileceğini ifade eder. Böylelikle çoğu siyasal şiddet vakalarının çok yönlülükleri daha iyi kavranacaktır. Kasıt içeren eylemlere terör (terrorism), işkence (torture), devrim (revolutions), yerel şiddet (domestic violence); kasıt içeren ihmellere ekonomik yaptırımlar (economic sanctions) öngörülebilir olmasına rağmen kasıt içermeyen eylemlere; akıllı bomba (smartbombs), dost ateşi (friendly fire), küresel

---

<sup>9</sup> Vittorio Bufacchi, **Violence and Social Justice**, (New York: Palgrave Macmillan, 2007).

<sup>10</sup> Age, 96.

<sup>11</sup> Age, 97.

silah ticareti (global arms trade); öngörülebilir olmasına rağmen kasıt içermeyen ihmallere seyirci kalma etkisi (bystanders), örtbas etme (cover-ups), yetersiz sağlık fonu (insufficient global healthfund) örnek verilebilir.<sup>12</sup>

Gregg L. Barak, *Violence and Nonviolence Pathways to Understanding* isimli kitabında, davranış bilimleri ve sosyal bilimlerin şiddetin nedenselliğini dört kavramsal yaklaşımla incelediğini ifade etmektedir. Bunlardan birincisi insan davranışlarının şiddeti içerdiğini çünkü insanın doğasında ve geninde fizyolojik anormalliklere yatkınlık olduğunu ifade eden biyolojik yaklaşımdır. İkincisi, evrimin doğal olarak saldırgan insanlar meydana getirdiğini savunan fiziksel antropolojik yaklaşımdır. Üçüncüsü ise bastırılmışlık, aşağılanma, utanç gibi durumların bireyin kimliği üzerinde anti sosyal kişilik bozukluklarına yol açmasıyla ortaya çıkan psikolojik yaklaşımdır. Son yaklaşım sosyolojik kültürel ve antropolojiktir. Burada düşmanlık ve saldırganlığın; bireylere, gruplara ve/veya ulus-devlete ait kurumsal ilişkilerin, kültür ve sosyal yapının etkileşimi sonucu ortaya çıktığı ifade edilir.<sup>13</sup> Bu yaklaşımlar, şiddetin bireysel ve toplumsal olarak ortaya çıktığını; davranışsal ve sosyal bir olgu olarak incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu okuma ile şiddeti hem bir etkileşim aracı hem de çözüme kavuşturulması gereken bir problem olarak okumak mümkün olacaktır.

Artun Ünsal, şiddet ile güç arasındaki ayrıma vurgu yaparak gücün tahakkümle; şiddetin zarar verme ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada şiddet, özel şiddet ve kolektif şiddet olarak ayrılmaktadır. Özel şiddet, cürümsel şiddet (ölümle sonuçlanan cinayetler, suikastler, zehirlenmeler, bedensel darbe) ve cürümsel olmayan şiddet (intihar, kaza) olarak ikiye ayrılır. Kolektif şiddet, yurttaşın otoriteye karşı şiddeti (terör, grev, ihtilal); otoritenin yurttaşa karşı şiddeti (devlet terörü, endüstriyel şiddet) ve son kertede savaş olarak ifade edilmiştir.<sup>14</sup> Bu tipoloji gücün şiddete, tahakkümün zarar vermeye hangi noktada dönüştüğü sorusunu sormayı gerekli kılmaktadır. Bu noktada Michaud, “çağdaş toplumların karşı karşıya kaldıkları

---

<sup>12</sup>Age, 98.

<sup>13</sup>Gregg L. Barack, **Violence and nonviolence: Pathways to understanding** (New York: Sage, 2003), 41.

<sup>14</sup> Söz konusu sınıflandırma, Jean-Claude Chesnais'nin "Histoire de la violence" isimli makalesinden alınmıştır. Bkz. Artun Ünsal, “Genişletilmiş bir şiddet Topolojisi”, **Cogito- Şiddet**, s. 6-7 (1996): 32.



tehditleri denetim altına alabilmek için sürekli yeni düzenekler geliştirdiklerini de unutmamak gerektiği[ni]” vurgulamaktadır.<sup>15</sup>

Devlet ve şiddet arasındaki ilişkiyi anlamak, otoritenin kaynağını incelemeyi gerektirmektedir. “Tanrı’nın yeryüzündeki yansıması (*Imago Dei*)” olan otoriteler, aydınlanmanın gerekleri doğrultusunda medenileştikçe “iktidar ve üretici güç olarak bir tür insan yiyiciliğinin, insan kısıcılığının başka bir ifadeyle sömürgeciliğin kurumsal temsili” haline gelmişlerdir. Bu noktada, şiddetin doğrudan uygulanması, yerini simgesel şiddete bırakmıştır. Modern insan aydınlık götürmeyi vaad ettiği yerlere yıkıcılığını da beraberinde götürmüş; savaş olgusu “toplumsal refah, sosyal adalet, medenilik adları altında çeşitli maskelerle simgesel şiddet üzerinden meşrulaştırılmıştır.”<sup>16</sup> İktidarlar, tanrının ölümünü inşa ettiği kurumların yansımasıyla doldurmuş ve hukuk aracılığıyla simgesel şiddet maskelenmiştir.

Şiddet için yapılan tanımlamalar ve tarihsel süreç içerisinde çeşitlenen şiddet görünümlerini sınıflandırmak, kavramı anlamak için imkân oluşturmaktadır. Bu anlayış, bizi şiddetin meşru ve makul düzeyde olan ve olmayan görünümleri olarak bir ayrıma götürmektedir. Fakat burada ortaya çıkan bir başka sorun şiddetin meşruluğunun bir orana ya da nedene bağlanmasının genel bir ilke olup olmadığı; insanlar açısından genel bir uzlaşma oluşturup oluşturmadığıdır. Şiddet, belirli bir standart ölçüsünün olmayışı, varlığının ve meşruluğunun sürekli olarak tartışmalara konu olması bakımından siyaset felsefesi için tartışmaların odağında olmaya devam eden bir kavramdır. Ayrıca, şiddet kavramı devlet ile ilişkilendirildiğinde, devlete meşru şiddet tekeline sahip bir güç tanımı atfedildiğinde, tartışmaların odağı genişlemekte ve geniş bir bakış açısı gerektirmektedir. Devletin varlık sebebi nedir ve kullandığı şiddet tekelinin meşruiyeti nereden gelmektedir? Meşru olan, meşru olmayan şiddetten nasıl ayrılır? Bu ayrımın esasını belirleyen kimdir? Şiddetin varlığı adaletin mi yoksa güvenliğin tesisi için mi gerekli midir? Bu gibi sorular tarihsel süreçlerde toplumların ya da iktidarların beklentilerine ve çıkarlarına göre şekillendirilmiştir. Şiddetin varlığına akıl yoluyla verilen tepki iki yönde gerçekleşmektedir. Bunlardan biri, uygulanan şiddetin karşı tarafta intikam duygusu ve karşılık verme güdüsünü çağrıştırmasıdır. Böyle bir durum söz konusu olduğunda

---

<sup>15</sup> Yves Michaud, **Şiddet**, çev. Cem Muhtaroglu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 56.

<sup>16</sup> Yaylagül Ceran Karataş, “Ahlak, Siyaset ve Demokrasi Bağlamında Kötülük ve Şiddet”, **İnsan & Toplum**, c.7, s.2 (2017): 122.

şiddet bir sarmal haline dönüşür, kötülüğe kötülükle karşılık vermek çıkış yolu bırakmayan bir kısır döngü oluşturur. Şiddete karşı akıl yoluyla verilen bir diğer tepki ise tarihsel süreç içerisinde toplumsal ya da bireysel tezahürlerini sürekli ve yoğun bir biçimde gördüğümüz acımasız bir yargı görünümündeki şiddet karşısında bireylerin kendi içlerine kapanarak pasifleşmesini ve boyun eğmesini gerekli kılar. Karmaşık bir olgu ve net olarak kötü bir imaj olarak değerlendirilen şiddet, sonucu bakımından da itaat ya da boyun eğme bağlamında oldukça belirsizdir.<sup>17</sup> Bu belirsizlik ise sosyal bilimlerin çözmesi gereken bir problematik olarak değerlendirilir. Şiddeti ahlaksal kötülük ya da fiziksel anlamda bir güç kullanma olarak düşünürsek, bunun intikam alma güdüsü ya da içine kapanarak bu acımasız eyleme boyun eğme gibi iki temel sonucu olacaktır. Bu iki temel sonuç arasındaki belirsizliğin çözüme kavuşturulması için Batı kültüründe iki temel yol kullanılmaktadır. Bunlardan biri şiddetin niçin sürekli geliştiğini tarih felsefesi ve ideolojiler metoduyla inceleyen tarihsel köken incelemeleridir. Diğer ise fenomenolojik çözümleme ile şiddetin varoluşsal anlamını araştıran yöntemdir.<sup>18</sup> Bu bağlamda tez üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde şiddetin sürekli gelişiminin açıklanması amacıyla tarihsel kökeni ve siyasal antropolojik görünümü çerçevesinden fenomenolojik bir analiz yapılacaktır. Sonucu bakımından belirsiz bir imaj yaratan şiddetin bu belirsizliğini çözmek, onun neden sürekli geliştiğini bu iki perspektiften ele almak önemlidir. İkinci bölümde siyaset felsefesinin ana inceleme konusu olan kuramsal ve tarihsel olarak devlet ele alınacaktır. Son bölümde tarihsel ve kuramsal çerçeveden ele alınan devletin, modern çağda nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve şiddetin ne derece içkin olduğu saptanmaya çalışılacaktır.

---

<sup>17</sup> Sergio Cotta, “Şiddet”, çev. İsmail Yerguz. **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**. Der. Philippe Raynaud, Stephane Rials. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000): 847.

<sup>18</sup>Cotta, **age**, 847.

## 2. ŞİDDETİN SÜREKLİ GELİŞİMİNİ AÇIKLAMAK

Şiddet, devlet aygıtı ve toplumsal aktörlerin etkileşimiyle bir süreklilik kazanan ve tarihsel süreç içerisinde kendine bir itici güç olarak yer edinmiş bir olgudur. Siyaset felsefesinin tarihsel süreklilik içerisinde şiddeti anlamlandırma çabası, politik bir ortaklık kurarak yaşama amacı güden insan topluluklarının niçin böyle bir amaç edindiğini ve bu amaç için nasıl bir yol izlediklerini incelemesiyle gerçekleşir. Şiddetin sonuçlarının belirsizliğini açıklamak için, şiddetin niçin sürekli geliştiğini irdelemek gerekmektedir. Cotta, şiddetin sürekli gelişimini onun tarihsel gelişim aşamaları ve varoluşsal özünde aradığı iki kategoriye dayandırarak incelemektedir. Bu temel ayırım, şiddetin tarihsel, felsefi ve antropolojik kökenlerini incelediği için önemli bir kategorizasyondur. Tanımları itibarıyla zihinlerde genelde olumsuz görüntülerle anılan şiddetin özüne dair bir çıkarım yapabilmek ve devlet aygıtı ile hangi noktalarda kesiştiğini anlayabilmek için tarihsel yorumların incelenmesi gereklidir. Tarihsel süreç içerisinde anılan şiddetin uygar toplum ve doğal toplum arasında nasıl vücut bulduğuna dair fark gözden kaçırılmamalıdır. Doğal toplumlarda şiddet her yerdedir, hayatın bir parçasıdır. Aleniliği kamusal alanlarda kanlı seyirliklerle sahnelenerek, suçlular aç ve yırtıcı hayvanların önüne atılarak hükümdarın gücü kılıcın kuvveti şeklinde politik mesajlar içermektedir.<sup>19</sup> Uygar toplum, bunu değiştirmeyi amaçlamış, şiddetin kontrolünü siyasetin bir amacı sayarak bunun mekanizmalarını geliştirmeye çalışmıştır. Byung Chul Han, moderniteyle beraber paradigma değişikliğine gidildiğini; “şiddetin kendini gururla sahnelemek yerine utançla gizleyerek” topolojik bir dönüşüme maruz kaldığını ifade eder:

“Şiddet artık politik ve toplumsal iletişimin bir parçası değildir. İletişimin satır aralarına, derinin altına çekilir, kılcal damarlara, ruhun iç mekanlarına sinmeye başlar. Görünürden görünmeze, apaçıkta mahreme, fizikten psişiğe, askeri olandan medyatik olana ve cephesel karşılaşmadan viral bulaşmaya kayar. Etkisini artık konfrontasyon değil, kontaminasyonla, yani yüz yüze gelerek değil, zehirleyici bir şiddetle, açıktan saldırarak değil, bulaşarak enfeksiyonla göstermeye başlar. Şiddetin bu yapısal dönüşümü, günümüzün şiddet olgularına damgasını vuruyor.”<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Bkz. Byung Chul Han, **Şiddetin Topolojisi**, 2. Bs. (İstanbul, Metis Yayınları, 2017), 16-17.

<sup>20</sup> *Age*, 18.

Uygar toplum ve doğal toplum arasında yapılan bu temel ayrımın yanı sıra şiddetin tarihsel yorumları Antik dönemden günümüze kadar uzanan bir sürekliliğe sahiptir. Şiddetin varoluşsal kökenleri, insanın biyo- fizyolojik yapısından kaynaklanan bir temele dayanmaktadır. Bu bölümde, şiddetin tarihsel ve varoluşsal görünüşleri açısından gelişimi incelenecektir.

## 2.1. Tarihsel Yönüyle Şiddet

Yöneten- yönetilen ilişkisi açısından düşündüğümüzde şiddet, siyasal alanda varlığını gösteren tarihsel gelişim zincirinin halkalarından biridir. Öyle ki, çoğu durumda hukuku kuran ve olası tüm hukuk kurma edimlerini egale eden pratik bir kategori olarak karşımıza çıkar. Bu noktada, Sergio Cotta'ya göre siyaset ile ilişkisi ekseninde Batı düşüncesi sistemi içerisinde tarihsel gelişimiyle şiddeti açıklayan dört temel model vardır. Bunlar yozlaşma olarak şiddet, özgürleştirici şiddet, cehalet yoluyla şiddet ve diyalektik şiddettir.<sup>21</sup> Siyasal alana dair düşüncemizde, zincirin halkalarından biri olan şiddeti, Sergio Cotta'nın yaptığı sınıflandırma üzerinden incelemek, özellikle devlet ile ilişkisini anlamak ve açıklayabilmek için yararlı olacaktır. Cotta, şiddetin sürekli gelişimini tarihsel kökeni ile incelemenin, şiddete karşı şiddet ya da şiddete karşı boyun eğme gibi doğurduğu sonuçların belirsizliğini çözmeye yarayacağını söylemektedir. Bu incelemelerin ilki, şiddeti yozlaşmanın sonucu olarak görür. Öyle ki şiddet, tarihsel süreç içerisinde insanların uygarlaşmasına bağlı olarak sürekli özel mülkiyet edinme istemleri sonucunda açgözlü bir hale gelmeleri ve bencilleşmeleri ile artmıştır. Bir diğeri, şiddet, yukarıda bahsedilen sınıfsal devlet aygıtının bir yansıması olarak görülür. Burada, en uç noktadaki yorumu ile "bir sokak çetesi" olarak şiddet tekeli elinde toplayan devlete karşı bir şiddet uygulamak, toplumları özgürleştirerek onları boyun eğmekten kurtaracaktır. Tarihsel olarak şiddetin cehaletten kaynaklandığını söyleyen bir diğere düşünceye göre, bilimsel pozitivizm sayesinde şiddetten arınmak mümkündür. Son olarak şiddet, diyalektik bir biçimde kaçınılmaz bir olgu olarak tarihin yaratıcısıdır. Bu bağlamda, değiştirilemez ve önlenemez bir kurucu aktör olarak tarih sahnesinde varlığını sürdürmeye devam edecektir. Burada kısaca bahsedilen bu görüşlere aşağıda detaylıca değinilecektir.

---

<sup>21</sup> Cotta, *age*, 847.

### 2.1.1. Yozlaşma Olarak Şiddet

İnsanlık tarihinde toplumlar oluştuğunda/ geliştikçe iktidarlar da var olacak; çatışmalar ve savaşların içerisinde yerleşmiş bir şiddet biçimi bizleri karşılayacaktır. Şiddeti bir yozlaşma biçimi olarak ele aldığımızda, yalnızca doğa durumuna dönülebildiği takdirde tarihin dramatik güzergahı değiştirilip tersyüz edilebilir ve şiddetten kurtulmak söz konusu olur. Fakat bu, varsayımsal bir durumdur. Cotta, şiddetin bir yozlaşma biçimi olarak temel anlatısının “altın çağ mitinden iyi yabanıl mitine, Demokritos’tan Rousseau’ya” kadar süren bir tarihsel süreklilik içerisinde kendine yer bulduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup> Doğal olarak, bu başlık altında şiddeti bir yozlaşmanın tezahürleri olarak ele alan düşünceler incelenecektir. Şiddeti olumsuzlayan- yozlaşma biçimi olarak gören perspektifin hareket noktası genelde bir iktidar mekanizmasının ortaya çıkmasıdır. Farklı toplum yapıları farklı mekanizmalara sahip olsa da egemenlik, tahakküm ve doğurduğu zorunluluklar bakımından şiddet, her zaman toplum yaşamına ve dolayısıyla iktidarın doğasına içkindir.<sup>23</sup>

Rousseau’nun düşüncesinde yozlaşma olarak şiddet konusunu irdeleyebileceğimiz ilk nokta, onun uygarlığa olan tepkisinden okunabilir. Doğa durumunu mitleştirdiği düşüncelerinin kaynağını altınçağ mitosundan<sup>24</sup>, toplum sözleşmecilerinin doğa durumuna ilişkin kurgularından ve Amerika’nın ilkel yerlileri olan Kızılderililer hakkında yazılan yapıtlardan elde etmektedir.<sup>25</sup> Doğa durumundaki ilkel toplumların yaşayışı Rousseau’nun düşüncesinde, insanların birbirini sömürmediği, eşitsizliklerin ve lüks yaşantının insanların ahlakını yozlaştırmadığı, eşitlik ve özgürlüğün hüküm sürdüğü bir yaşamdır. Fakat böyle bir toplum yapısının, antropologların incelediği ilkel yabanıl toplulukların özelliklerinden çok farklı bir konumda olduğu; Rousseau’nun dilediğince şekillendirdiği bir toplum kurgusu olduğu ifade edilebilir.<sup>26</sup> Onun düşüncesinde, uygarlığa geçiş ile insanlar arasındaki doğa

---

<sup>22</sup> Age, 847.

<sup>23</sup> Armağan Öztürk, **Promethus Ateşi Politik Felsefe ve Politik Kuram Tartışmaları** (Ankara: Lotus Yayınevi, 2013), 352.

<sup>24</sup> Altın çağ mitosunu, devlet öncesinde yaşayan insan topluluklarının oluşturduğu doğal bir durumu ifade eder. Bu doğal- toplumsal durumda özel mülkiyet, kölelik, eşitsizlik bulunmamaktadır. Çoğu kötülüğün ana nedeni, bu doğal toplumsal durumun terk edilmiş olmasıdır. Bu mitosun siyasi düşünce içinde en iyi ifade eden isim Jean Jacques Rousseau’dur.

<sup>25</sup> Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Orta Çağ’da ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, 4. Bs. (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995), 358.

<sup>26</sup> Şenel, age, 359.

durumu eşitliği bozulmuş ve mülkiyet kavramını devreye girmiştir. Bu sebeple kaçınılmaz bir bozulma ve yozlaşma başlamıştır.

Rousseau, devlet mülkiyet ve şiddet arasındaki ilişkiyi bir yozlaşma biçimi olarak ele alırken Latin ozanlarından ve seyyahların anlatılarından etkilenmiştir. İlkel komünist toplulukların yaşamlarını anlatan seyyahlar, o toplumlarda Avrupa toplumlarında artık yok olmuş erdemlerin barındığını ifade ederler. Örneğin, Rousseau'nun okuduğu Baron de la Hontan'ın *Memoires de l'Amerique Septentrionale* (1703) adlı eserinde Avrupa'dan bıkip iğrendiğini ve bu sebeple Kızılderililerin yaşadıkları yerlere geçtiğini söyler. Yapıtında Avrupa toplumlarının bozulmasının kaynağını “senin benim ayrımı olması... kanunları, yargıçları ve papazları olması... bir de üstelik mal mülkiyeti olması” olarak görür.<sup>27</sup>

*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı yapıtında insanın doğasını bozup onu yozlaştıran süreci hayvanların evcilleştirilmesi üzerinden yaptığı bir benzetme ile anlatır. Hayvanların, ormanlarda daha yüksek bir boyu olduğunu, daha zinde ve gürbüz olduklarını ifade eder. Onları evlerimize aldığımızda, evcilleştiklerinde, üstünlüklerinin çoğunu kaybettiklerini söyler. Bunun sebebi hayvanlara iyi bakmak, onları iyi beslemek için gösterilen özenin sadece onları yozlaştırmaya yaramasındandır. Rousseau, örneğini verdiği bu durumla, insanların doğa durumundan uygarlığa geçişini benzeştirmektedir: “İnsan için de durum böyledir: Toplumsallaşır ve kökleşirken, zayıf, korkak, sürünür hale gelir; bu, insanın yumuşak ve kadınsı yaşama tarzı hem gücünü hem de cesaretini azaltma, onu gevşetme sonucuna varır.”<sup>28</sup>

Belli bir toprak parçasını mesken haline getiren ilk insan, o toprağı sahiplenmiş ve halkı buna inandırmıştır:

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘bu, bana aittir!’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine ‘bu sahtekara kulak vermektan sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!’ diye haykırarak olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşıardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!”<sup>29</sup>

Doğa halinde, insanların köleleştirilmesinin imkânsız olduğunu savunan Rousseau, özel mülkiyetin devreye girmesi ile karşılıklı bağımlılıkların oluştuğunu ve köleliğin giderek yaygınlaştığını ifade eder. “Sosyal eşitsizlik ve insanın insanı

<sup>27</sup> J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, 12. Bs (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 51.

<sup>28</sup> J. J. Rousseau, 2013, 100.

<sup>29</sup> *Age*, 133.

sömürmesi, özel mülkiyet rejimine bağlıdır.”<sup>30</sup> Mülkiyetin benimsendiği ilk devrim dönemi, insan aklının aydınlanması ve hünelerinin gelişmesiyle bu insanların mağaralardan ve ağaç altlarından çıkıp kulübeler yapmaya ve bunları balçıkla sıvamaya başladıkları zamana denk düşmektedir. Rousseau, daha bu ilk devrim döneminden itibaren birçok kavga ve çatışmanın doğduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Rousseau’ya göre özel mülkiyetin oluşması ve eşitsizliğin ortaya çıkması ile insanları savaşa, kaosa, cinayetlere kadar sürükleyecek olan yozlaşma başlamıştır. İnsanların uygar yaşamda zorunlu ihtiyaçlarını fazlalaştırması Rousseau’nun düşüncesine göre boş ve gereksizdir. İnsanlar ellerinde ihtiyaçlarından daha fazla yaşam araç gereci bulundurmanın kendisine kâr getireceği düşüncesine kapıldıktan sonra, “mülkiyet işe karışmış, çalışma zorunlu olmuştur; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline gelmiştir.”<sup>32</sup> Bu büyük devrim, tarımın ve maden sanayiinin bulunması ile oluşmuştur. Demir ve buğdayın bulunmasıyla toprakların işlenmesi zorunlu hale gelmiş; bunun sonucunda toprak paylaşımı mülkiyeti ve ilk hukuk kuralını doğurmuştur.<sup>33</sup> Fakat bu mülkiyet paylaşımı, yetenekleri eşit ölçüde olmayan insanlar için (en güçlü olanın daha fazla iş yapıp daha fazla mülkiyet edinmesinden bahsediliyor) değiş tokuş düzeninden doğan doğal bir eşitsizlik meydana getirmiştir. Rousseau, bu düzenin içine yerleşmiş insanların oldukları gibi görünmemeye çalıştıklarını; şatafat, gösteriş, hile ve ahlaki yozlaşmanın meydana geldiğini anlatmaktadır:

“Sonunda insanı yiyip bitiren, tutkudan, kendi mevkiini yükseltme hırsından çok, başkalarının üstüne çıkma gereksinmesi, bütün insanlarda karşılıklı olarak birbirlerine zarar verme karanlık eğilimini, gizli bir kıskançlığı uyandırır; bu kötü eğilimler, darbesini daha güvenle vurabilmek için çoğu zaman iyi dilek ve iç yakınlığı maskesini takınır; kısacası, bir yanda rekabet, yarışçılık öte yanda çıkar çatışmaları, hep kendi çıkarını başkasının zararına sağlama gizli arzusu. Bütün bu kötülükler, mülkiyetin ilk etki ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin ayrılmaz mayiet olayıdır.”<sup>34</sup>

“Zenginlerin gaspları, fakirlerin haydutluğu, herkesin dizginleri boşanmış tutkuları, doğal merhameti ve adaletin henüz zayıf olan sesini boğarak insanları hasis, cimri, özenişli, kötü kişiler haline getiren” bu toplumda şiddet ve çatışmalar sürekli hale gelmiştir. Bunun sonucunda, zayıfların güven altına alınması, zenginlerin

---

<sup>30</sup> Age, 129

<sup>31</sup> Age, 138.

<sup>32</sup> Age, 144.

<sup>33</sup> Age, 146.

<sup>34</sup> Age, 149.

mülkiyetlerinin korunmasına dair bir uzlaşa içinde adalet ve barışın tesis edileceği yeni bir düzen oluşturmanın zorunlulukları görülmüştür. Böylece bir iktidar oluşumunun zeminleri atılmıştır: “Bizi bilgece yapılmış kanunlara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyan, savunan, ortak düşmanları defeden, bizi sonsuz bir anlaşma içinde bulunduran üstün bir iktidar halinde birleştirelim, toplayalım.”<sup>35</sup> Rousseau, “özgürlüklerini teminat altına aldıklarına inanarak zincirlerine koşan insanların” politik bir kurumun yararlarını sezecek kadar akıllı oldukları halde, tehlikelerini önceden görecektir kadar deneyime sahip olmadıklarını ifade eder:

“Zayıflara yeni bağlar zenginlere ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, ustalıklı bir gaspa geri alınmaz bir hak payesi veren, bazı muhterislerin kan uğruna bütün insan türünü daha o zamandan çalışmaya, kulluğa ve sefaletle boyun eğdiren, toplumun ve kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olmuş olsa gerektir.”<sup>36</sup>

Uygar toplumun yurttaşı ile doğa durumunun insanı, birbirinden oldukça farklıdır. Tam da bu noktada, eşitsizlik üzerine kurulmuş sistemin kusuru gözler önüne serilecektir. Doğa halindeki insan, her zaman kendiyedir, şöhret, şatafat, ihtiyaç fazlası hiçbir şey onun için önemli değildir. Fakat yurttaş, her zaman başkalarının kanılarına göre yaşar ve onların yargılarından kendi varoluşunu ve kimliğini kurar, yani kendinin dışında yaşar. Kurulan bu toplum, savaşlarla ve iktidarın insanları araçsallaştırmasıyla varlığını sürdürmektedir.<sup>37</sup> Özgürlüklerin teminat altına alınması için kurulan hukuk, yurttaşların kendi bağımsızlıkları yerine sınıfsal olarak kendinden aşağıda bulunanlara egemenlik etmesiyle kaçınılmaz olarak yozlaşacaktır. Şiddet, tam da bu noktada uygar toplumların bir aldatma biçimi olarak ortaya çıkmıştır:

“Zaten yurttaşlar ancak kör bir tutkuyla sürüklendikleri, kendi üstlerinde olanlara değil de kendi altlarında olanlara baktıklarında egemenlik, onlar için bağımsızlıktan daha değerli hale geldiği, kendileri de başkalarına zincir vurabilmek için kendi zincirlerini taşımaya razı oldukları ölçüde baskı altında tutulmayı kabullenirler. Başkalarına emretmek peşinde olmayan insana boyun eğdirmek çok zordur; en doğru ve becerikli politika insanı bile özgür olmaktan başka bir şey istemeyen insanları kullandıramayacaktır. Talihin önlerine çıkaracağı tehlikeleri göze almaya, talihin uygun ya da aksi gitmesine göre egemenlik kurmaya ya da kulluk etmeye her zaman hazır olan tutkulu ve alçaklar arasında eşitsizlik kolayca yaygınlaşır.”<sup>38</sup>

Rousseau'nun düşüncesinde, “doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artışı bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yasallaşır.” Rousseau'nun amacı ise, bu durumdan doğacak kötülüklerin aşılabilmesi için insana

---

<sup>35</sup> Age, 152.

<sup>36</sup> Age, 153.

<sup>37</sup> Age, 174.

<sup>38</sup> Age, 167.



tekrar doğa durumundaki benliğini hatırlatmak, yani “insana kendi iç zenginliklerini yeniden nasıl kazanabileceğini öğretmek” ve bu yozlaşmaya son vermektir.<sup>39</sup>

Rousseau’nun düşünceleri, felsefi açıdan değeri ve eserlerinde bulunan çelişkilerden ötürü gerek kendi dönemindeki düşünürler gerekse sonradan eserlerini inceleyen düşünürler tarafından eleştirilmiştir.<sup>40</sup> Rousseau “doğa durumundaki vahşi insan yemek yediğinde, tüm doğayla barışıktır ve tüm yaratıkların dostudur” diyerek yozlaşmanın sonlanması için yapılacak hamlenin doğa durumuna dönmek olduğu düşüncesini kaleme aldığı denemesini 1755 yılında Voltaire’e göndermiş ve aldığı cevap şu olmuştur:

“İnsan ırkı aleyhine yazılmış yeni kitabınızı aldım. Teşekkür ederim. Zekâ, hepimizi ahmak durumuna getirecek bir tasarımda böylesine kullanılmamıştı hiç. İnsan kitabınızı okurken dört ayağı üstünde yürümek istiyor. Fakat altmış yılı aşta ben bu alışkanlığı kaybedeli. Onu yeniden elde etmenin olanaksızlığını umutsuzlukla hissediyorum. Kanada vahşilerine kavuşmak için yollara düşmem. Zira, mahkûm olduğum hastalıklar beni bir Avrupalı cerraha muhtaç ediyor. Çünkü o bölgelerde savaş sürüp gidiyor ve çünkü vahşiler de eylemlerimizden aldıkları örnekle bizim kadar kötüleşmişti.”<sup>41</sup>

İnsanlar arasındaki yaşam tarzlarındaki eşitsizlik, bazılarının aylaklıkları, bazılarının aşırı çalışkanlıkları, tutkuların radikal taşkınlıkları, ruh yorgunlukları, içimizi kemiren keder ve acıların kaynağıdır ve bunların hepsi insanlığın kendi eseridir. Toplum, doğanın insana önerdiği “sade, tekdüze, kalabalıklardan uzak yaşama tarzını”<sup>42</sup> sürdürmeyi reddeder. Oysa ki doğa insanın sıhhatli olması için her türlü imkânı ona sunmuştur. Rousseau, doğaya aykırı davranışlarımız sebebiyle çektiğimiz acıları insanın “düşünme” yetisine bağlar. Bu sebeple Rousseau’da düşünmek, doğaya aykırıdır. Hatta “düşünen insanın yozlaşmış bir hayvan olduğuna güvence vermeye cüret ederim” diyerek ilerlemenin çelişkili yönünü vurgular.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Age, 174-175.

<sup>40</sup> Daha detaylı bilgi için Russell’in Batı Felsefesi Tarihi’nin III. Cildindeki Rousseau bölümüne bkz. Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi- Yeniçağ**, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Kitap Yayınları, 1970), 302-341.

<sup>41</sup> Russel, age, 307-308.

<sup>42</sup> Rousseau, bilim ve sanatın ilerlemesinin insan ruhunu yozlaştırdığını ifade etmektedir. Akıl ve akıl yürütme Rousseau’da duyguları, içgüdüleri ve vidanın sesi olan erdemi köreltmektedir. Ahlak ve dürüstlük güdüsünün akıbetini bilim ve sanatın gelişimine bağlar. Bu düşünce Rousseau’dan önce de Baran de Lahontan tarafından da ifade edilmiştir. 1703 yılında kaleme aldığı Yazar ve Sağduyulu Bir Vahşi Arasındaki İlginç Konuşmalar adlı eserinde, "mutlu vahşi" Adario'dan bahsetmektedir. Bu eser, Avrupa uygarlığı üzerine düşünülmesinin gerekliliğini ifade ederek Rousseau'ya esin kaynağı olmuştur: "Adario'nun bilgisizliği bile bir ayrıcalıklı Okuma-yazma bilmediği için kendisini sıkıntıdan kurtarıyordu; çünkü bilim ve sanatlar, ahlakı çökümünün kaynaklarından biridir. İyi tabiat anasına boyun eğiyordu o ve bu nedenle de mutluydu. Asıl barbarlar, uygarlardır; Vahşilerin örneği, onlara özgürlüğü ve insan onurunu yeniden bulmayı öğretsin." Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği**, 2. Bs. (İstanbul, İmge Kitabevi Yayınları, 2010), 23.

<sup>43</sup> Rousseau, 2013, 98.

Ayrıca kurumlar eliyle işlenen korkunç suçların ayrıntılarını, “okumuş yazmış kişilerin bir defa olsun kamuya açıklamayı istemelerini veya buna cesaret etmelerini dilerdim” ifadesiyle, kötü kurulmuş bağların uygarlığın bir eseri olduğunu ifade eder:

“Sanatlar ve endüstri yaygınlaştığı ve geliştiği ölçüde, lüksün sürdürülmesi için zorunlu olan vergilerle yüklü ve hayatını işle açlık arasında geçirmeye hükümlü, küçük görülen çiftçi tarlasını terk edip, ekmek götürmesi gereken yere, şehre kendi ekmeğinin peşinde koşmaya gider. Başkentler, halkın aptallaşmış bakışlarını hayran bırakıp çarptıkça boş bırakılmış tarlaları, sürülmemiş toprakları ve dilenci ya da soyguncu olmuş ve yoksulluklarını bir gün işkence çarkında veya süprütülükte sona erdirmeleri mukadder olan bahtsız yurttaşlarla dolup taşan anayolları görüp daha fazla inlemek gerekir.”<sup>44</sup>

Russel’in ifadesiyle Rousseau’nun karakter bakımından diğer eserlerinden ayrılan, duygusal yönleri yerine zekasal olanın dışavurumunu yansıttığı ve bu sebeple siyasal kuramını oluşturan başlıca yapıtı 1762 yılında kaleme aldığı *Toplum Sözleşmesi* adlı eseridir.<sup>45</sup> Doğa durumundan uzaklaşarak uygarlaşan toplumların sorunlarını ele aldığı *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda insanların mülkiyet kavramı ile nasıl eşitsiz bir duruma geçerek yozlaştıklarını anlatan Rousseau’nun temel düşünceleri *Toplum Sözleşmesi* eserinde bu geçişin bir sözleşme ile nasıl aşılabileceği yönündeki detaylara inmektedir. Zira, doğa durumundan uzaklaşan toplumun artık geri dönüşü mümkün değildir. Rousseau, tarihsel olarak uygarlığa geçişin bir sonucu olarak gördüğü yozlaştırıcı şiddetin, toplumsal sözleşmenin kuramsal yapısıyla ne derece aşılabılır sorusunun cevabını aramaktadır. Aslında Rousseau’nun gerçekleştirmek istediği, uygar toplumun yararlarıyla ilkel toplumun erdemlerinin birleştiği ideal bir düzen kurmaktır.<sup>46</sup> Bu sebeple, tahayyülündeki toplum sözleşmesine uygun bir genel iradenin ve devlet yapısının nasıl işlemesi gerektiğini; hangi durumlarda işleyemediğini, yozlaşarak şiddete ve kaosa evrildiğini anlamak için “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” ifadeleriyle başlayan *Toplum Sözleşmesi* adlı eserine değinilecektir.<sup>47</sup>

Bir kalabalığı boyunduruk altına almakla bir toplumu yönetmenin arasındaki ayrım üzerinden düşüncelerini şekillendiren Rousseau’nun kurguladığı düzenin anlaşılması için genel irade ve egemenlik gibi kavramlara atfettiği anlamı çözümlemek gerekmektedir.

---

<sup>44</sup> Age, 196-197.

<sup>45</sup>Russel, Age, 316.

<sup>46</sup> Şenel, age, 359.

<sup>47</sup>J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 4.

En başa d6n6lecek olursa, Rousseau insanların doğal yaşam halinde korunmalarını g6çleştiren engeller olduğunu ve bunun için insanların kendilerini korumak amacıyla birleşip el birliğiyle hareket etmelerinin 6nemini vurgular. Burada t6m insanların oybirliği ile kabul edeceği bir toplum s6zleşmesi tahayy6l eder. Boyunduruk altında olmayan yaşayan bir toplumun varlığı için toplum s6zleşmesi gereklidir. “6yelerinden her birinin canını, malını b6t6n ortak g6le savunup koruyan 6yle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar 6zg6r olsun” d6ř6ncesinden yola çıkar ve toplum s6zleşmesini “her birimiz b6t6n varlığımızı ve b6t6n g6c6m6z6 bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her 6yeyi b6t6n6n b6l6nmez bir parçası kabul ederiz” şeklinde 6zetler.

Toplum s6zleşmesi, s6zleşme için masaya oturanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy kullananların sayısı kadar 6yesi olan kolektif ve t6zel bir b6t6n oluşturur. S6zleşme, b6ylelikle bu b6t6n6n ortak benliğini de oluşturur. Bu t6zel b6t6n eski çağlarda *site* olarak adlandırılırken şimdi ise *cumhuriyet* ya da *politik b6t6n* olarak ifade edilir. Bu politik b6t6nde, 6yeler edilgen ise devlet (*etat*), etkin ise egemen varlık (*souverain*), 6b6r devletler karşısında da *egemenlik* (*puissance*) kavramları karşımıza çıkmaktadır. S6zleşmeyi kabul eden ortaklara ise birlik olarak *halk*, egemen g6c6n birer 6yesi olarak teker teker *yurttaş*, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* denir.<sup>48</sup> Rousseau, bu terimlerin birbirine karşıtırlmamasını yahut birbirleri yerine kullanılmamaları gerektiğini s6yler. Toplumun birlikteliğinin temelini oluşturan bu s6zleşme, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizlikleri 6nleyerek manevi ve haklı bir eşitlik getirir; g6 ve zekâ bakımından eşit olmayan insanların hak ve hukuka dayanarak eşit olmasını sağlar.

Rousseau, oluşturduğu toplum s6zleşmesinin insanlar açısından yararsız olduğu g6r6ř6n6 kabul etmez: “Bu s6zleşme ile durumları 6nceki durumlarına kıyasla gerçekten daha iyi olmuştur ve onlar herhangi bir vazgeçme yerine, yararlı bir değiş tokuş yapmışlardır.” Doğa durumundaki kararsızlardan doğan iğreti bir durum yerine, daha iyi ve daha g6venli bir duruma geçmişlerdir. Yurttaşların genel iradesi sayesinde “doğal bağımsızlık yerine 6zg6rl6k” kazanılmıştır. İnsanlar, başkalarına zarar verme g6c6 yerine kendi g6venliklerini sağlamaya odaklanmışlardır. Ayrıca, “başkalarının

---

<sup>48</sup> Bu kısımdaki bilgiler için bkz. J. J. Rousseau, **Toplum S6zleşmesi**, ev. Vedat G6nyol (İstanbul: T6rkiye İş Bankası K6lt6r Yayınları, 2013), Kitap I, VI. B6l6m.

alt edebileceği güçleri yerine, toplumsal birliğin yenilmezleştirdiği bir hak” elde edilmiştir.<sup>49</sup> Genel iradenin elde ettiği toplumsal sözleşmenin ilkeleri, devlete varlık addedip yaşam vermekte; yasalar ise buna hareket ve sistem kazandırmaktadır. Rousseau, yasaların istemlerimizi saptayan birer belge olduğunu ifade ederek onlara karşı olumsuz bir görüşe müsaade etmez. Yasaları, egemen varlık olan yurttaşların ortak kararları oluşturmaktadır. Bu ilkelere göre yönetilen devlet cumhuriyettir ve işler yalnızca halkın yararı gözetilerek yürütülür. Rousseau, ideal olan bir insan yapısının doğaya uygun bir biçimde sınırlandırıldığını, boyunun posunun ona göre olduğunu; bu sınırın aşılması durumunda devlerin ya da cücelerin ortaya çıktığını söyler ve bu önermeden yola çıkarak devletin de birtakım sınırlara sahip olması gerektiğini ifade eder. Devlet, “ne iyi yönetilemeyecek kadar büyük ne de kendini koruyamayacak kadar küçük” olmamalıdır. Devlet büyüdükçe güce erişim noktasından uzaklaşır, toplumdaki bağlar, devlet yayıldıkça gevşer. Bu sebeple Rousseau küçük bir devletin, büyüğe oranla daha güçlü olduğu çıkarımında bulunarak bunun kanıtlarını açıklamaya koyulur:

“Önce, büyük uzaklıklardan yönetme daha güçtür, tıpkı uzun bir kaldıraç ucunda bir nesnenin daha ağırlaşması gibi. Uzaklık arttıkça, yönetim yükü daha ağır olur; çünkü her kentin kendi yönetim işi vardır ki, bunun giderlerini halk öder; yine her ilçenin kendi yönetimi vardır, bunun giderini de halk karşılar. Sonra sancaklar, valilikler, satraplıklar, genel valilikler gelir; yukarı basamaklara çıkıldıkça da giderler artar ve bunlar her zaman zavallı halkın sırtına biner. Son olarak da en yüksek yönetim basamağı gelir ki, ezicilikte hepsini gölgede bırakır. Bu, bir sürü yurttaşı durmamacasına ezer: Bunca değişik kuramlarla yurttaşlar daha iyi yönetilmek şöyle dursun, başlarına geçecek bir tek gücün yönetiminden bile daha kötü duruma düşerler. Üstelik, olağanüstü durumlar için başvuracakları kaynaklar kurumuş gibidir. Bunlara başvurmak gerektiği zamansa, devlet yıkıldı yıkılacak durumdadır.”<sup>50</sup>

Böyle bir durumda, Rousseau, ideal sınırların dışına çıkan devletin yozlaşmasını kaçınılmaz görmüştür. Rousseau, politik bütünü ele alırken, anlatımını kuvvetlendirmek için yine örneklere başvurur. Politik bütünü oluşturan yasama gücünü ve yürütme gücünü, bir nesneye doğru gitmenin bir “isteme” faaliyetiyle başlayıp, “eyleme” faaliyetiyle devam ettiğini vurgulayarak anlatır. Bunlardan biri işi tanımlayan, belirleyen istem olan ruhsal etkendir; diğeri ise işi gerçekleştiren güç yani maddesel etkendir. Politik bütünü oluşturan ve halkın elinde bulunan yasama gücü, onu tanımlayan ve belirleyen istemdir; yürütme gücü ise bütünü gerçekleştiren maddesel etkendir. Egemen güç olan yasamanın adına, genel irade devlet içerisinde yürütme erki olan hükümetin varlığıyla sürdürülmektedir. Hükümet “yurttaşlarla

---

<sup>49</sup>Age, 31.

<sup>50</sup>Age, 43-44.

egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş gerek yasaları yürütmek gerekse politik ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür.” Rousseau’nun kurduğu bu eşit düzen “egemen varlık yönetmeye, yönetici yasamaya, yurttaşlar da yasayı hiçe saymaya kalkıştığı” zaman yerini karışıklığa bırakır, devlet zorbalığa başlar ya da anarşi baş gösterir.<sup>51</sup> Hükümetin gücünü kötüye kullanıp yozlaştırıcı şiddete başvurmaması için, halkın aşırı ölçüde güçlü olması gerekmektedir.

Rousseau, devletin büyümesiyle beraber devlet gücünü elinde bulunduranların kötülük yapma eğilimlerini arttıracığı kanaatindedir. Bunun çözümü de hükümetin halkı dizginlemek için kullanacağı güç kadar egemen varlığın da elinde hükümeti dizginlemek için güç bulundurmasından geçmektedir. Hükümetin üstün istemi, genel istemden ya da yasadan başka bir şey olmamalıdır. Çünkü elindeki güç yalnızca kamuya ait bir güçtür. Hükümetin mutlak ve bağımsız davranması, devletin bütünlüğünü zedeler, siyasal bedenin yıkımına sebep olur. “Hükümet özel istemi için elinin altındaki kamu gücünü kullanırsa toplumsal birlik ortadan kalkar ve politik bütün dağılıp gider.”<sup>52</sup> Böylece, Rousseau tarafından gücünü genel iradeden bağımsız kullanan hükümetin, en iyi hükümet olsa bile birden en kötü hükümete dönüşeceğine ve yozlaşacağına kanaat getirilmiştir.

Yozlaşma olarak şiddetin bazı farklı hükümetlerde farklı tezahürleri vardır. Rousseau’nun görüşü nüfus olarak küçük olmayan toplumların yönetiminde yöneticiler ve görevliler çoğalırsa, hükümet gevşer. Bunun sebebi yurttaş olarak genel iradenin ve yasaların istemine uyan kişiler, birer birey olarak kendi özel çıkarlarına göre de hareket edecektir. Yönetimde çok fazla kişinin olması ise çok farklı özel çıkarların bir arada olmasına ve devletin kaosa sürüklenmesine yol açmaktadır. Bu sebeple, Rousseau demokrasi, aristokrasi ve monarşi adını verdiği üç yönetim çeşidini açıklar. Demokrasi, egemen varlığın yönetim görevini bütün halka ya da halkın büyük bir bölümüne verdiğinde ve yönetici yurttaşların sayısı öbür yurttaşların sayısını aştığında oluşturulan yönetim biçimidir. Egemen varlığın, yönetim işini bir azınlığın eline bıraktığında ve yurttaş sayısı yönetici sayısından fazla olduğunda aristokrasi; egemen varlığın yönetimi tek bir yöneticinin eline bıraktığında monarşi ortaya çıkar. Rousseau, yozlaşmanın oluşmaması için en iyi yönetimin hangisi olduğu sorusuna her

---

<sup>51</sup>Age, 55.

<sup>52</sup>Age, 57.

devletin özerk yapısının olduğunu ve en iyi kavramının bu sebeple değişkenlik göstereceğini vurgular. Ona göre nüfusu az küçük devletlere demokrasi yönetimi, orta ölçekli nüfusa sahip devletlere aristokrasi yönetimi, büyük nüfusa sahip devletlere ise monarşi yönetimi elverişli gelmektedir.<sup>53</sup>

Yozlaşma olarak şiddetin ortaya çıktığı noktayı anlayabilmek açısından, Rousseau'nun demokrasiye bakışını incelememiz gerekmektedir. Demokrasi, yasaları yapanların bu yasalarla nasıl yönetilmesi gerektiğini de bildikleri için yönetime katılmaları gerektiğini ifade eden yönetim şeklidir. Fakat Rousseau, tam da bu sebepten dolayı herkesin yönetici olduğu bir sistemde kamu işlerinin aksayıp her yurttaşın kendi özel çıkarlarını gerçekleştirmek için çabalayacağı düşüncesinden yola çıkarak tüm yurttaşların katılacağı bir yönetimin yozlaşmaya mahkûm olduğunu ifade eder. Hatta, bu sistemde yasayı yapan yurttaşların ahlakça bozulmasının doğuracağı şiddeti, hükümetin yasaları kötüye kullanmasından gelecek şiddetten daha kötü görür. Bunun sebebi ise, devletin özünün bozulması, kökten yozlaşmanın olduğu bir sistemde hiçbir yenilik yapılamamasıdır. Rousseau, bu sebeple gerçek demokrasinin hiçbir zaman var olmadığını ve var olmayacağını söyler. Küçük devletlerde demokrasinin daha iyi olacağı görüşünün kökeni ise her yurttaşın birbirini tanıdığı, rahatça toplanılabilen ve görece eşit yapının hüküm sürdüğü bir sistem olmasıdır:

“Önce, devlet küçük olacak ki; halk rahatça toplanabilsin, her yurttaş öbür yurttaşların hepsini kolayca tanıyabilsin. Sonra, işlerin üst üste yığılıp çetin tartışmalara yol açmasını önleyecek kadar törelerde sadelik olacak. Ayrıca, sınıflarda ve zenginliklerde çokça eşitlik olacak. Yoksa haklarda ve yetkilerde uzun zaman eşitlik sürdürülemez. Bir de lüks az olacak ya da hiç olmayacak. Çünkü lüks ya zenginlikten doğar ya zenginliği zorunlu kılar; zenginin de ahlakını bozar, yoksulun da; birinciyi mal mülk, ikinciyi de açgözlülük yüzünden. Lüks, yurdu gevşekliğe ve yokluğa sürükler; devletin elinden bütün yurttaşlarını alır, onları birbirine, hepsini de kamuoyuna köle eder.”<sup>54</sup>

Aristokrasi, Rousseau'nun ayrımına göre üç çeşittir. Bunları, “doğal, seçime bağlı ve soydan geçme aristokrasi” olarak sıralamak mümkündür. Sondan başlanacak olursa, Rousseau'ya göre soydan geçme aristokrasi yönetimlerin en kötüsüdür. Doğal aristokrasi ise basit halklara uygun gelir. Seçime bağlı aristokrasi ise en iyisidir; gerçek anlamda aristokrasi budur. Bunun sebebi, seçime bağlı aristokrasinin üyelerinin seçkin kişiler olmasıdır. Halk hükümetinde tüm yurttaşlar devlet yöneticisi olarak doğar, ama aristokrasi hükümetinde az sayıda kişi seçim yoluyla yönetici olur. Seçilen kişiler bu yolda doğruluk, bilgi, görgü gibi halkın tercih ve saygısını çeken nedenlerle adil bir

---

<sup>53</sup>Age, 62.

<sup>54</sup>Age, 63.

seçimden geçerler ve halkın akıllıca yönetilebileceğine dair güvence verirler. Rousseau burada görevlilerin nasıl seçileceklerini yasalarla düzene bağlamanın önemli olduğunu ifade etmektedir. Eğer seçimler kralın isteğine bırakılırsa Venedik ve Bern Cumhuriyetleri'nde olduğu gibi, soydan geçme aristokrasiye düşme tehlikesinin önü alınamayacaktır.<sup>55</sup>

Monarşi, diğer yönetim biçimlerinde incelediğimiz gibi yürütme gücünü elinde tutan kolektif ve tüzel bir kişilik değildir. Monarşide, yasalar gereğince yürütme gücü tek bir kişinin elinde toplanmaktadır. Bu kişiye de kral ya da monark denir. Bu yönetim şeklinin küçük bir devlette uygulanması, hükümdarın yardımcılarının olması anlamına gelir ve burada bir sınıf ayrımı doğar ve bu ayrım ise devleti yıkıma götürür. Bu sebeple bu yönetim şeklinin büyük devletlerce uygulanması daha makuldür. Fakat monarşinin de türlü zorlukları vardır. Büyük bir devleti bir kişinin keyfi olarak yönetmesi başlı başına bir sorundur. Bununla beraber, kralın değişmesi durumunun türlü istikrarsızlıklara gebe olması ve seçilen yardımcılarının halk onayını almamış olması bakımından bazı açmazlar ortaya çıkmaktadır. Rousseau, Monarşiyi Cumhuriyetten daha aşağı kılan eksikliğini şöyle ifade etmektedir:

“Cumhuriyet yönetiminde halk oyu hemen her zaman yalnız aydın ve yetenekli kişileri yüksek görevlere getirir; bunlar görevlerini onurla yaparlar. Oysa monarşilerde yüksek görevlere erişenler, çoğu kez birtakım insan taslakları, düzenbaz, entrikacı, aşağılık kimselerdir. Saraylarda yüksek görevlere ulaşmaya yarayan aşağılık yetenekler, bu görevlere gelir gelmez bu adamların budalalıklarını halkın gözü önüne sermekten başka işe yaramaz. Halk, adamlarını seçmekte hükümdardan daha az yanılır. Cumhuriyet yönetiminin başında bir budalanın bulunması kadar, kralın bakanları arasında gerçek değerde bir kimsenin bulunması da binde bir rastlanır bir şeydir. İşte, bu bir sürü yönetici taslağı yüzünden hemen hemen çökmekte olan monarşide, güzel bir rastlantıyla doğuştan yönetici bir adam işbaşına gelirse, bu adamın bulunduğu yollar ve olanaklar karşısında herkesin parmağı ağzında kalır ve bu durum memleket tarihinde yeni bir dönem açar.”<sup>56</sup>

Rousseau, bu güzel rastlantının çok zayıf olduğunu ifade eder. Ayrıca monarşinin oluşturduğu yozlaşmayı kralın kendi amaçları peşinde koşarak halkın yararını unutmamasıyla da açıklar. Yeteneksizliklerinden dolayı halkı mutsuz eden “kafasız şefler” gibi, yetkileri sınırsız olan yöneticilerin bunları kötüye kullanarak halkı mutsuzluğa sürüklemekten kaçınmayacağını söyler. Yozlaşmanın bir başka boyutunun da devletin güçlü kişilere satılma ihtimalinden kaynaklanır: “Böyle bir yönetimde her şey er geç parayla satılmaya başlar ve kralların yönetimi altında dirlik düzenlik beter olur.” Rousseau, monarşinin bir başka sorununu krallık yönetiminin

---

<sup>55</sup>Age, 65.

<sup>56</sup>Age, 69.

kararsızlığıyla açıklamaktadır. Yönetim, hüküm süren kimselerin karakterine göre değişkenlik gösterecektir. Böyle bir devletin ise uzun süre değişmez bir amacı ve tutarlı davranışları olamaz. Fakat diğer yönetim biçimlerinde, hükümette bir süreklilik esas olduğu için tutarlılık ve doğal olarak bilgelik vardır. Ayrıca, krallıktan yana olan politika kuramcıları Rousseau tarafından bu yozlaşmanın nasıl meşrulaştırıldığına dikkat çekilerek eleştirilmektedir. “Toplum yönetimini aile yönetimine, hükümdarı ise aile babasına benzetmek; hükümdara gereksinimi olan bütün erdemleri bol keseden vermek, onu nasıl olması gerekiyorsa öyle düşünmek ve bu yüzden de krallık yönetimini bütün yönetim biçimlerine üstün göstermek” oldukça yanlıştır. Bu durum, mucizeler yaratacağını söyleyip tüm yeteneği hastalara dişlerini sıkıp dayanmalarını söylemek olan bir hekimin yaptığı işe benzetilebilir. Böyle bir düşünce, Rousseau’ya göre “politika kitaplarından çok, vaaz kürsüsüne” yakışmaktadır.<sup>57</sup>

Eserinde genel olarak “Politik bir ortaklık kurmanın amacı nedir?”, “Üyelerinin korunmuş, gelişip mutluluğa erişmiş olduklarının en güvenilir belirtisi nedir?” gibi soruların cevabını arayan Rousseau, iyi ve kötü hükümet ayrımı yapıp bunların tanımları üzerinden sorduğu soruların cevaplarını irdelemeye çalışmaktadır. İyi bir yönetimi yurttaş sayısının fazlalığına bağlar ve: “her şey eşit olmak koşuluyla, dışarıdan katılmalar, yurttaşlığa alınmalar ve sömürgeler olmadan, yönetimi altında yurttaş sayısının arttığı hükümet şüphesiz ki, en iyi hükümettir” açıklamasında bulunur. Bunun yanı sıra, “yönetimi altında halkın sayıca azalıp yok olmaya yüz tuttuğu hükümetse, en kötü hükümet” olarak ifade edilir.

Politik bütünü, özüne bağlı olarak doğuşundan itibaren durmaksızın ortadan kaldırmaya çalışan bir şey vardır: Kişilerin özel isteminin genel iradeyi ve doğal olarak hükümetin egemenliği etkilemesi. Rousseau genel iradenin, kişilerin özel istemine göre olumsuz etkilenebileceğini ve bu sebeple ana yapının değişikliğe uğrayabileceğini ifade eder. Bu durumda ise yöneticinin istemine karşı çıkıp denge mekanizması oluşturacak bir genel irade kalmadığı için toplum sözleşmesinin bozulacaktır. Onun düşüncesinde bu durum yine, yozlaşmayı doğuracak ve bir şiddet sarmalına girilecektir. “Hükümetin kötüye kullanılması ve Bozulmaya Yüz Tutması” başlıklı bölümde politik bütünün özünü, yaşlılık ve ölümün insan bedenini yok etmesine benzetmektedir. Yozlaşmayı, hükümetin daralmasına ya da devletin kişisel istemlere kurban olarak dağılmasına bağlamaktadır. Hükümetin doğal eğiliminin,

---

<sup>57</sup>Age, 72.



büyükten küçüğe sayıca azalması yönünde olduğunu ve hükümette olanların sayısının azalmasının demokrasiden aristokrasiye; aristokrasiden krallığa geçişe sebep olacağını öne sürmektedir.<sup>58</sup> Devletin dağılması, hükümettekilerin devlet gücünü zor kullanarak ele geçirmesi ve yurttaşlara zorla efendilik taslaması durumunda gerçekleşecektir. Toplum sözleşmesinin ihlal edildiği böyle bir durumda yurttaşların boyun eğmesi zorunlu değildir. Hükümetin kötüye kullanılması ile devletin ortadan kalktığı söylenebilir ve bu durum ise anarşiyi doğurur.

Demokrasi yozlaşırsa oklokrasi, aristokrasi yozlaşırsa oligarşi, krallık yozlaşırsa tiranlık oluşur. Krallık gücünü zorla ele geçirip yasalara göre yönetme hakkını yasalara aykırı olarak kendine mal eden kişiye tiran; egemen gücü zorbalık ve düzenle kendine mâl edip kendini yasaların üstüne çıkararak kişiye de despot denir. Böyle toplumlarda ne bir genel iradeyle ortaya çıkartılan yasalardan, ne de yasaların düzgünce işletilmesinden söz edilebilir.<sup>59</sup> Toplumsal sözleşme devletin her yurttaşının oy birliği ile kabul edilmesinden sonra bozulamaz bir bütündür. Bu sebeple toplum sözleşmesinin son kitabında genel istemin yok edilemezliği ele alınarak oylar ve seçimler hakkında detaylıca bilgi verilmektedir. Rousseau'nun görüşüne göre politik bütünü oluşturan toplumsal sözleşmeyle kurulan toplumda, genel iradeye dikkat edilerek alınacak kararların oyçokluğu ile sağlanması, ya da yöneticiler arasında yukarıda bahsedilen özel çıkar güdüsünün varlığı işleyişi bozmaya başladığı andan itibaren yasalarda ve yürütme mekanizmasında çıkan aksaklıkların doğuracağı yozlaşma devletin kaçınılmaz olarak çöküşünü getirecektir.

Rousseau'nun yozlaştırıcı olarak gördüğü şiddetin kaynağının, incelenen eserlerden yola çıkarak “insan doğasının değişiminin ve toplumsal yozlaşmanın kaynağındaki temel dinamiğin, arzuların fazlasıyla artıp gerçek ihtiyaçların ötesine geçtiği”<sup>60</sup> uygarlaşma sürecine bağlı olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın hayvandan farklılaşıp kendini gerçekleştirmesi, aklını, özgür iradesini mükemmelleştirmesi yönünden pozitif bir anlam taşıyan süreç, aklın gelişmesiyle beraber devreye giren çıkarların, karşılıklı bağımlılıkların getireceği rekabet hırsını, tatminsizlik duygusunu ve toplumsal çelişkileri de doğuracaktır. Devletlerin işleyişine yönelik çizilen kuramsal bir *Toplum Sözleşmesi*'nde dahi genel iradeye karşı gelen

---

<sup>58</sup>Age, 82.

<sup>59</sup>Age, 84.

<sup>60</sup> Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*, 4.bs. (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 62.

kişisel arzuların ve özel istemlerin varlığının devleti kaosa sürükleyeceği bir yozlaşmanın mümkün olabileceği gözler önüne serilmiştir. Buradan yola çıkarak, sonuçta her durumda devlet “özel mülkiyetin mülksüzlerden korunması ve eşitsizliğin meşrulaştırılması” için icat edilmiştir. Yoksulların doğal özgürlüklerini “birkaç hırslı kişinin yararına ve böylece bütün insanlığı çalışmaya, köleliğe, sefalete mahkûm ettiği” bir durum gerçekleşmiştir. Yıldız Silier, bu noktada “Rousseau’nun Marx’tan önce devletin egemen sınıfların çıkarına hizmet ettiğini ve onların varlıklarını pekiştiren bir aygıt olduğunu ifade ederek liberal devlet anlayışının güçlü bir eleştirisini yaptığını” ifade eder.<sup>61</sup> Cotta’nın şiddetin niçin sürekli geliştiğinin anlaşılması için yaptığı ilk kategorizasyon, onun tarihsel süreç içerisinde bir yozlaşma biçimi olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

### 2.1.2. Özgürleştirici Şiddet

Şiddeti özgürleştiren bir olgu temeline oturtmak, onu “toplumsal kurumlar ve geleneklerin nesnel şiddetinin karşısına hukuksal ve ahlaksal ilişkileri koyarak” kişilere özgürlüğünü kazandıran bir eyleme dönüştürmektir.<sup>62</sup> Bu eylem, özünde yine şiddetli olmasına karşın hiçbir insanın bir başkasının üzerinde hakimiyetini kabul etmeyen, var olan bu tahakkümü kaldırmayı hedefleyen güçlü, devrimci bir praksisle birleşir. Özgürleştirici şiddeti organik toplumsal bir öğreti düzeyine yükselterek düşünce dünyasına kazandıran, Marx, Lenin, Troçki ve Sorel gibi düşünürlerdir<sup>63</sup>. Bu düşünürler şiddeti, yönetilen toplulukların ezilip sömürüldüğünü ileri süren, siyasal, sosyal ve ekonomik sistemlerin ve sömürge yönetimlerinin varlığıyla bağdaştıran ve bu sistemin yalnızca karşı şiddetle ortadan kalkacağına ve yeni bir düzene geçileceğine inanmaktadırlar.<sup>64</sup>

Marx’ın düşüncesinde tarihsel olgu ve olayların nedensel bağları ekonomik gelişmelerle ortaya çıkmaktadır. Buradan şekillenen şiddet olgusu, onun düşüncesinde özgürleştirici bir role sahiptir. Özellikle olgunluk döneminde yaptığı çalışmalarla, düşünce sistemini iki temel üzerinden kurgular. Bunlardan biri üretim tarzlarını politik ekonomik temellere dayandırarak açıklamak; bir diğeri ise kapitalist üretim tarzını ve

---

<sup>61</sup>Age, 71.

<sup>62</sup> Cotta, age, 848.

<sup>63</sup>Cotta, age, 848.

<sup>64</sup> Ünsal, age, 30.

toplumu tarihsel gelişme sürecindeki yerine oturtmak.<sup>65</sup> Tarihsel gelişme süreci aslında “insanlığın gereksinim egemenliğinden özgürlük egemenliğine sıçramasını” sağlayacak bir sınıf kavgası sürecidir. Bu sürecin sonunda onun tahayyülündeki komünist toplum oluşturularak uyum ve denge sağlanacaktır.<sup>66</sup> Marx görüldüğü üzere şiddeti, “eski toplumların donuklaşmış, ölmüş ideolojilerinin ve kurumsal yapılarının parçalanması” olarak görmektedir. Engels, Marx’ın bu tanımını, şiddetin araçsal bir biçimde devrimci rol üstlenerek tarihi oluşturması olarak açıklamaktadır. Böylece, şiddet özgürleştirici bir role bürünerek pozitif bir olgu haline dönüşür.<sup>67</sup>

Sorel, hastalıklı ve yabancılaşmış düzenlere karşı, “birliğini canlandırıcı bir söylence ile tekrar sağlayacağı bir toplum” tahayyül eder. “Parlemlenter sosyalizmin demagojisine karşı, cumhuriyetçi ikiyüzlülüğe karşı, aydınlara karşı tek bir çözüm vardır: Proletaryanın uyguladığı şiddet ve genel grev söylencesi.”<sup>68</sup> Sorel, temelden kusurlu gördüğü bir dünyayı yok etmek için harekete geçmenin önemini vurgulamaktadır. Sorel’in düşüncesinin merkezinde insan aktif- yaratıcı bir varlık olarak ele alınmaktadır. İnsanlar, bilimsel uzmanlar ve rasyonel bürokratlarca özleri gasp edilen ve makinenin işlev gören parçalarına indirgenen varlıklardır. Bu indirgeme, insanın “özgür yaratıcı” bir fail olarak hakiki özünü gasp etmektedir. Halbuki insan, yaratıcı ve özgür bir varlık olarak çalışma yoluyla hem bireysel hem de kolektif olarak kendini gerçekleştirmek ve ifade etmek için yaşamaktadır. Bu yaşam amaçlarını ve insanın ihtiyaçlarını bilim tarafından “analiz edilebilir nesnelere” olarak gören modernite, kötülüklerin en büyüğünü ortaya çıkartmaktadır.<sup>69</sup> Bu kötülük yalnızca, kitlelerin bir araya gelerek özgürleştirici söylence ile harekete geçmeleri ve genel grevlerle gerçekleştirilen şiddet eylemlerinin yaratacağı zengin ve yüce bir ideoloji ile aşılabılır. Burada söylence ile ütopya arasında bir ayırım yapmak gerekir. Söylenceler, var olanı yok etmek için toptan bir savaş verirken, ütopya sistemleri veya düşünceleri parçalara ayırarak reform gerçekleştirme çabasıdır. Sorel’e göre bu reformlar siyasal yaşamın içerisinde uygulanmaya başlandığında, birçok ütopyacı düşünür becerikli devlet adamına dönüşür. Söylence ise var olanı yok etmek üzerine

---

<sup>65</sup> Ali Yaşar Sarıbay, **Toplumun Mantığı Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji** (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 34.

<sup>66</sup> Yves Michaud, **Şiddet**, çev. Cem Muhtaroglu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 90.

<sup>67</sup> F. Engels, **Tarihte Şiddetin Rolü**. Çev. O. Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014): 169-185’ten aktaran Yaylagül Ceran Karataş, **age**, 117.

<sup>68</sup> Jean- Michel Besnier, “Söylence”, çev. Necmettin Kâmil, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**. Der. Philippe Raynaud, Stephane Rials. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000): 826.

<sup>69</sup> Isaiah Berlin, **Akıntıya Karşı**, çev. Emre Erbatur (İstanbul: Profil Yayınları, 2016), 64.

kurgulanır; insanları özgürleştirici şiddet eylemlerine ve “inançları hareket diline” dönüştürür.<sup>70</sup> Bunun sonucunda ise, hareket diline dönüşen şiddet eylemleri sayesinde tüm kötülüklerinden arınmış bir çağ açılacaktır. Michaud, Sorel’in bu düşüncelerini “saf ve arındırıcı şiddete bir övgü” olarak okumaktadır. Fakat, Sorel’in başkaldırı ve ayaklanma felsefesine dönüşen bu düşünceleri, “Mussolini faşizminin belirli fikirlerini yönlendirmiş bir şiddet kültürüne” yol açmaktadır.<sup>71</sup>

Şiddetin kullanımının birtakım politik hedeflere ulaşmak adına siyasal gruplar ve hareketler tarafından kabul edilerek desteklenmesini kapsayan anarşist-devrimci şiddet eylemlerini de özgürleştirici şiddet kapsamında saymak mümkündür. Şiddetin bu türü, yalnızca politik hedeflere ulaşmak için bir araç değil, adaletin sağlanmasının bir yöntemi olarak ifade edilir. Anarşist- devrimci bakış açısı, şiddeti bir misilleme/intikam aracı olarak kabul etmektedir. Böylelikle, şiddet hem politik bilinci arttıran hem de kitleleri devrim için uyaran bir özgürleşme aracı olarak kabul edilir. Heywood, devrimci şiddetin özgürleştirici amacına zarar verdiğini ifade eder: “Kitleleri baskıdan kurtarmanın ötesinde kamuoyunda korku ve öfkeyi körüklemiştir. Anarşizm ve şiddet arasındaki iş birliğinin anarşist ideolojinin popüler câzibesine zarar verdiği konusunda neredeyse hiç şüphe yoktur.”<sup>72</sup> Karşı-şiddet ile yöneticilerin iktidarını bırakmasını sağlamanın umutsuz bir yöntem olduğu ve iktidarın geniş halk kitlelerinin desteğini alarak baskıcı aygıtını daha çok sağlamlaştırdığını ifade etmek tarihsel gerçekliklere bakarak yanlış olmayacaktır.

### 2.1.3. Cehalet Yoluyla Şiddet

Tarihsel gelişim aşamaları içerisinde şiddete atfedilen rolün cehaletten kaynağını söyleyen düşünürler, bilimsel pozitivistlerdir. Cehalet, yanlış inançlarda, sapkın davranışlarda ve yolunu şaşırılmış umutlarda görülür. Kişisel ya da toplumsal çatışmaların ve kaba şiddetin hâkim olduğu savaşların sebebi cehalettir. Tarihsel süreç içerisinde bilimin gelişmesiyle cehaletin son bulması da şiddeti sonlandıracaktır. Aydınlanma hareketi ile Comte ve sonrası bilimsel pozitivismde yer alan hâkim düşünce budur.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Jean- Michel Besnier, *age*, 826.

<sup>71</sup> Michauld, *age*, 92.

<sup>72</sup> A. Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Hüsamettin İnanç (Ankara: Liberte Yayınları, 2013), 207-208.

<sup>73</sup> Cotta, *age*, 848.

Pozitivizmi sosyolojiye uygulayarak onu bir bilim olarak gerçekleştiren Auguste Comte, öğretisini düzen ve ilerlemenin artık “aynı derecede buyurgan iki koşul” olarak ortaya koymuştur. İlerleme ile tam bir uyum içinde olmayan düzenin ortaya çıkamayacağını ve süremeyeceğini ifade eder. Düzen ve ilerlemenin birlikte gerçekleşmesi Comte’a göre yalnızca “pozitivist okul” ve “kurtuluşçu felsefe” ile olur. Bu felsefe ile “toplumsal anarşiye, siyasi sınıfın sayıklamalarına, siyasal değişkenliğe, şarlatanlığa ve sıradanlığa yol açan düşünsel anarşiye bir çözüm” bulunmuş olacaktır.<sup>74</sup>

Şiddetin, cehalet yoluyla yayıldığı fikrini anlayabilmek için, Comte’un Üç Hal Yasası’na bakmak gerekmektedir. Comte, bireyler ve bilimler gibi, toplumların ilerlemesinin belirli aşamalardan geçmelerine bağlı olarak gerçekleştiğini söylemektedir. Comte bu aşamalardan geçişi insan aklının ilerlemesine bağlamaktadır. Bu düşüncesiyle bilimsel pozitivizmin öncüsü kabul edilir. Bu aşamalar, teolojik, metafizik ve pozitif aşama olarak sıralanır. Teolojik aşamada, insanlar tarafından her şeyin nedeni Tanrı olarak görülmektedir. Fiziksel ve toplumsal dünya Tanrı’nın buyruğu ile yaratıldığı için onun temsilcisi olan kilisenin öğretileri doğru ve geçerli kabul edilir. Metafizik aşama ise, 1300-1800 yılları arasında yaşanan bir geçiş dönemidir. Burada, olguların nedenlerini ve doğada gerçekleşen olayları açıklamak doğaya bağlı soyut güçlere bırakılmıştır. Bu aşamada insanlar, gerçekleri aramaya başlar ve düşünceler teolojik aşamaya göre daha tutarlı bir hale gelmeye başlamıştır. Pozitif aşamada ise, düşünce özlerinin ve doğrunun yerini akıl, gözlem ve gerçeklik almaktadır. Bilgi, duyu ya da düşünce yoluyla değil, aklın yoluyla işlenerek bilimsel olarak sınıanmaktadır.<sup>75</sup> Toplumların pozitif aşamaya geçerek yalnızca bilimsel gözlem yoluyla gerçeklere ulaşması, düzen ve ilerlemenin en yegâne kaynağı olacaktır. Comte, aklın ve bilimin önderlik ettiği toplumlarda vahye ya da Tanrı’ya inanma fikrinin hâkim olmayacağını söylemektedir. Fakat yine de insanların kendilerini aşan bir varlığı sevme ihtiyacında olduğunu da belirterek inanca ve sığınma içgüdüsüne de bir yer verir. Bu sebeple Comte, din olmaksızın şiddetin yaygınlaşacağını ve toplumların bölüneceğini ifade eder. Sonuç olarak, Comte’un düşüncesinde dinin toplumlar üzerindeki bütünleştirici etkisini kabul etmekte ve yeni bir “insanlık dini”

---

<sup>74</sup> Annie Petit, “Auguste Comte”, çev. Necmettin Kâmil Sevil, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**. Der. Philippe Raynaud, Stephane Rials. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000): 167.

<sup>75</sup> Bkz. Emre Kongar, **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, 19. Bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 95-96.

kurma çabası görülmektedir. Kongar'ın bu noktada Comte'den aktardığı anekdot ilginçtir:

“Kurduğu “insanlık dini” için çevresindeki kudret sahibi imparatorlardan yardım isteyen Comte, Osmanlı Devleti'ne de başvurmuştur. Pozitivizmi Batı Alemi'nin doğurduğunu, bunun bir zorunluluk olduğunu belirten Comte, mektubunda bu “yeni dinin” benimsenmesi için, İslamiyet'in Doğu'yu, Batı'dan daha iyi hazırlamış olduğunu söyler. İslamiyet'ten, hiçbir metafizik köprüye ihtiyaç olmaksızın, doğrudan doğruya pozitivizme geçilebilir.”<sup>76</sup>

Kongar, bu anekdottan yola çıkarak Comte'u eleştirmektedir. Bu sözlerin bilimsel samimiyetinin kuşku olduğunu ifade ederek, Comte'un bu mektubunun düşünce sistemini anlatan bir düşünürden çok siyasal destek arayan bir misyoner ya da çağdaş peygamberliğe soyunduğunu ifade eder.

Şiddeti, cehaletin bir sonucu olarak görerek onun bilimsel bir aydınlanma ile aşılabileceği görüşünün kökenlerini son otuz yılı “kargaşa, istikrarsızlık ve devrimci şiddet” ile geçen 18. Yüzyıl'da aramak yanlış olmayacaktır. 1770 yılında radikal Aydınlanma filozoflarından D'Holbach'ın, herkese özgürlüğü eşit bir temelde sağlayan ve genel iyiliği arayan toplum kurgusu bunun bir göstergesidir: “Yanlış ve cehalet insanları baskı içinde birbirine bağlayan zincirleri oluşturmuşsa, bu zincirleri süreklileştiren önyargı ise, bilim, akıl ve hakikat de bir gün bu zincirleri koparabilir.”<sup>77</sup> D'Holbach, “adımlarımızın yavaşlığına rağmen kanıtlar insan aklının ilerlediğini” ve babalarımızdan daha az cahil- daha az barbar ve daha az gaddar olduğumuzu söylemektedir. Nihai olarak tüm bu cahillik ve hurafeler aklın ışığına yenik düşmeye mahkumdur. D'Holbach, şiddetin yayılışını insanların doğa durumunu terk ederek toplum yaşamına geçtikleri için yozlaşmalarına bağlayan Rousseau'nun bu anlayışını gayrı ahlaki olarak görmektedir ve esas sorunu insanların akıllarını yeterince geliştirememiş olmasından kaynaklandığını söyler:

“İnsanlar toplumda bozulmadı; sorun aklın, insanların toplumdan gerektiği gibi yararlanmalarını sağlayacak kadar gelişmemiş olmasıdır. ‘İnsanların yozlaşması’ (la corruption des peuples), insanları körleştiren ve ebedi bir bebeklik halinde tutan güçlü nedenlerin zorunlu sonucudur.”<sup>78</sup>

D'Holbach, bu yaygın düzensizlik, cehalet ve sefaletin kalıcı olduğu toplumların düzelmesi için çareyi yozlaşmış olan her şeyi ortadan kaldırmakta; “yanlış ve cehalete saldırarak hakikati” ortaya çıkartmakta bulmuştur.<sup>79</sup> Günümüzde, şiddeti cehaletin

<sup>76</sup> Auguste Comte, “Devlet-i Aliyye'nin Eski Sadrazamı Devletlü Reşit Paşa Hazretleri'ne”. Çev. Ümit Meriç, **Toplum ve Tarih**, s.14 (1985): 32'den aktaran **age**, 97.

<sup>77</sup> Jonathan Israel, **Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri: Zihinsel Devrimi**, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Vakıf Bankası Kültür Yayınları, 2018), 50.

<sup>78</sup> **Age**, 71.

<sup>79</sup> D'Holbach, *Systeme Social*, 551-52'den aktaran, **age**, 66.

doğurduğu ve bunun yalnızca bilimsel pozitivizmle aşılacağı görüşü ise, yaşanan dünya savaşlarında kullanılan son teknoloji silahların yarattığı yıkımı açıklayacak bir görüş olmaktan çok uzaktır.

#### 2.1.4. Diyalektik Şiddet

Diyalektik şiddetin en temel belirleyicisi güçtür. Yaratıcı bir tarih için güç ve özgürlük diyalektiği kaçınılmazdır. Antik Çağ'da Herakleitos'un Polemos'a atfettiği işlev tam olarak budur. Polemos, antik Yunan mitolojisinde savaşın ve ilahiliğin simgesi olan bir şeytandır. Herakleitos, Polemos'u her şeyi hem yok etme hem de var etme kapasitesine sahip bir kral ve baba olarak adlandırmıştır. Tanrıların, insanların, özgür insanların ve kölelerin yaşamını yönlendiren her şey buna göre şekillenir. "Savaş, herkesin hem babası hem de kralıdır: Bir yanda tanrıları, diğer yanda insanları; bir yanda köleleri, diğer yanda özgür insanları ortaya çıkarır." Doğadaki her şey, radikal karşıtıyla karşılaştırıldığında tam olarak anlaşılabilir. Bu düşünceye göre savaşta ölümlülüğün kendisi ile yüzleşme vardır; yani savaş tanrıların kendilerini oldukları gibi gösterebilecekleri ve insanların evrendeki yerlerini keşfedebilecekleri birleştirici bir deneyim sağlamaktadır.<sup>80</sup>

Hegel, halkların özgürlüğünün üstün etik değerinin mücadeleler ve savaşlarda kazanıldığını ifade eder. Cotta, diyalektik şiddet biçiminin, Hegel'in bu ifadesinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Hegel'de tarihsel ruh (*Geist*) insanın üzerinde işleyen zorunlu bir olgudur. Tarihin her yeni dönemi, önceki dönemleri içerisinde barındırır. Halkların tarihinin bu ilerleyişinin yüce amacı ise devlete ulaşmaktır. Bu çaba, diyalektik bir biçimde oluşmaktadır. Yani, tarihin kurucu unsurları, tez ve antitez arasındaki çatışmadır. Çatışma ve şiddet, tarihin ilerlemesinin unsuru olarak devletin kurucusu olacaktır. "Varlık savaşının ilerletici belirti yöntemleri", Hegel'de ölüm, savaşlar ve mücadelelerdir.<sup>81</sup> Hegel, efendi- köle diyalektiği üzerinden şiddetin varlığının yadsınamaz bir gerçek olduğunu ifade eder. Bilinç, dış dünyanın nesnelere ile değil, başka bilinçlerle karşılaştığında güçlenir. Bu sebeple her bilinç, diğerini bir arzu nesnesine dönüştürme ve şeyleştirme peşindedir. Bilinçler, peşinde oldukları hedef için çarpıştıklarında şiddetin kaynağı ortaya çıkar. Böylelikle "efendi ve kölenin diyalektiğinin temel ilkesinde bulunan ölümcül mücadele" daha iyi anlaşılabilir. İki

<sup>80</sup> Gregory Fried, **Heidegger's Polemos From Being to Politics** (London, Yale University Press, 2000), 21-23. Ayrıca bkz. Michaud, **age**, 89.

<sup>81</sup> Michaud, **age**, 90.

bilincin birbirini tanıma kavgasının özünde şiddet bir önkoşul olarak var olmaktadır. “Hegel'e göre bütün bilinçlerin arzularının kökeninde başkalarını şeyleştirme yatar. Bu yüzden de şiddetten kaçınmak olası değildir. Her şeyin özünde olan bu tanınma kavgası olmasaydı biz de olmazdık, toplum da olmazdı.”<sup>82</sup> Hegel'in kurguladığı düşünce biçiminde, başkaları tarafından tanınmak için çatışma, mücadele ve kavga esastır. Hegel, şiddeti kurucu bir unsur olarak ele alan bu yönüyle, kimi düşünürler tarafından Nasyonal Sosyalizm fikrinin temellerinde etkisi olduğunu ileri sürülerek eleştirilmiştir. Örneğin, Karl Popper, Hegel'i Platon ve Marx'la birlikte komünist totaliteryanizmin taraftarı ve “açık toplumun düşmanı” ilan etmiştir. Prusya militarizmi ile nazi ve faşist totaliter rejimlerin entelektüel temelinde Popper'e göre Hegel ve Nietzsche vardır.<sup>83</sup>

## 2.2. Şiddetin Varoluşsal Görünümleri

Şiddetin varoluşsal- yaşamsal görünümünü açığa çıkartmak için kavramın öncelikli olarak bir tanımlamasının yapılması gerekmektedir. Şiddet, kişinin bilinçli olarak kendi yararı için karşısındakinin iradesine karşı uyguladığı zararlı bir eylemdir.<sup>84</sup> Şiddetin temelde iki aktörü vardır. Kendisi için davranışı eyleyen bir özne ve bu davranıştan etkilenen edilgen bir nesnenin olduğu yerde şiddet de varlığını gösterir.

İnsanlık tarihinde, şiddet her zaman aktörleri kuran, onlarla süregelen, var olan bir olgudur. Bu sebeple şiddetin varoluşsal görünümünü açıklamak, felsefi antropolojinin alanına girmeyi gerektirmektedir. Felsefi antropoloji “bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan” fenomenlerin neler olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır.<sup>85</sup> Bu fenomenlerden biri, bir önceki bölümde tarihsel süreklilik içerisinde ortaya çıkan bir olgu olarak incelediğimiz şiddettir.

İnsan, “bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan,

---

<sup>82</sup> Age, 94.

<sup>83</sup> Faruk Yalvaç, “Hegel, Dünya Tarihi ve Özgürlük Mücadelesi Olarak Uluslararası İlişkiler”, **Uluslararası İlişkiler**, c. 6, s. 21 (Bahar 2009): 3-37.

<sup>84</sup> Cotta, age, 848.

<sup>85</sup> Ayşe Gül Çıvgın, “Ontolojik Temellere Dayanan Felsefi Antropoloji”, **Mavi Atlas**, s.3 (2014): 114.



konuşan, biyopsişik bir yapıya sahip olan bir varlık”<sup>86</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bununla beraber, insanın *disharmonik* bir varlık olması kendi kendisiyle ve kendi türü ile de savaşmasına sebep olmaktadır. *Disharmoni*, insanın doğa tarafından hem iyi hem de kötü çekirdeklerle donatılmasını ifade eder. Bu durumda insan iyi olanı ve kötü olanı isteyebilir ve çok kez de yapabilir.<sup>87</sup> Bu noktada, şiddetin varoluşsal görünümüleri anlaşılabilir bir niteliğe bürünür.

Şiddetin fiziksel ve ahlaksal açıdan kötülüğünü oluşturan şey, kişilerin ve toplumların rekabet alanıdır. Bu açıdan doğal olayları ve birini tehlikeden kurtarmak için yapılan kötülüğü şiddet alanından ayıştırmak gerekmektedir. Ayıştırmadan sonra şiddetin yaşamsal yanını oluşturan görünümünün açıklayıcı bir teoriyle donanmak gibi bir kaygısı da olmadığı ifade edilmelidir. Şiddetin uygulanmasının kökenindeki tutkusallık, insan doğasının *disharmonik* yapısıyla birleştiğinde onu açıklamak için yeterlidir. Bunun uygulanması yalnızca bir eylem aracı ve teknik bir strateji gerektirir. Şiddet olgusunu bir kuram çerçevesinde açıklamaya çalışan düşünürlerin aksine şiddetin varoluşsal- yaşamsal yorumu onun tek yanlı güç ve özgürlük arasındaki karmaşık ilişkisini anlatır. Şiddetin varoluşsal anlamı rakibi kişisizleştirmekten geçer ve bunun temel ilkesi de “mutlak özne” ilkesidir. Şiddetin deneysel evreni bu ilkeye göre anlaşılabilir bir hale gelir. Çünkü yalnızca, mutlak olma iddiasındaki özne özgürlüğünü ya da gücünü iyilik ya da kötülük statüsüne yükseltir. Görünümleri farklı olsa da tüm kuramların imajları birbirine benzer:

“Makyavel’in Hükümdarı ya da Vatani, kendisinde evrensel olanı temsil eden Hegelyen devlet, Marx’ın proletaryası, Sümer’in Tek’i, Nietzsche’nin Üst insanı. Ama mutlak özne ötekilerin (kişiler, sosyokültürel gruplar, devletler) değerini inkâr eder ve kendini tek yanlı olarak onlara empoze eder. Kuramcılarının görkemine rağmen yaşamın saldırgan yanı, karanlık yanının aydınlatılmasından başka bir şey değildir.”<sup>88</sup>

Görüldüğü gibi, şiddetin karanlık yüzüne ışık tutmak onu anlamamızı sağlayacaktır. Şiddet uygulama itibarıyla ya da ilkeleri ile kişileri ve toplulukları birbirinden radikal bir şekilde ayırarak, adaleti ve ölçülülüğü görmezden gelerek öznenin karşısında ötekileri konumlandırır. Ötekiler, yabancılardır ve onlarla yaşamak mümkün değildir. Bu noktada kavramın daha iyi açıklanabilmesi açısından varoluşsal görünümelerini tutkusal şiddet ve bilinçli şiddet olarak iki başlık altında incelemek elzemdir.

<sup>86</sup> Takıyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 19-20.

<sup>87</sup> *Age*, 479.

<sup>88</sup> Cotta, *age*, 851.

### 2.2.1. Mutlak Öznenin Bilinçsizliği: Tutkusal Şiddet

Şiddeti varlığın tutkusal bir görünümü olarak değerlendirirken bunun bazı tipik özelliklerini ortaya koymak gerekir. Tutkusal şiddetin ne zaman patlayacağı ve ne zaman yatışacağı kestirilemez olmakla beraber amaca göre orantısız ve bilinçsiz bir olgudur. Ayrıca çabası açısından bir sürekliliği yoktur ve uygulaması kesintilidir. Bunun yanısıra, eylem ve yaratıcısı birdir. Bu yaratıcı kitle denetimsiz, istikrarsız ve tutarsızdır.

Tutkusal şiddette, korku, nefret, kaçınılmaz bir gereklilik, umulmadık büyüleyici başarılar gibi bulaşıcı duygularla yıkıcı fakat kısa sürede dağılabilecek bir güç oluşturulur. Harekete geçmiş bu kitlenin eylemlerinin boyutlarını büyütmesine ve şiddetini artırmasına sebep olabilecek başkaldırı olsa da bu başkaldırı devrimci eylemlerle içselleştirilmediği takdirde geçici bir başkaldırı hareketi olabilir sadece. Tutkusal şiddetin nesnel oluşumu, onun ölçüsüzlüğünden kaynaklanan içsel bir dengesizlik ve sapmışlık durumunun ifadesidir. Bu ifade, şiddetin istikrarsız bir olgu haline gelmesini açıklamaktadır. Tutkusal şiddet olgusunun ölçüsüz oluşu, onu hesaplanabilir, düzenli olan ölçülü güçten yapısal olarak ayırmaktadır. Şiddetin ölçüsüzlüğü onun fenomenolojik açıdan diyalogsuz olduğunu gözler önüne sermektedir. “Şiddet diyalogsuzdur”, çünkü diyalogun olduğu yerde karşılıklı kabul ve saygı da olur. Fakat saygı ve kabul olmadığı zaman, şiddetin tutkusal görünümünün anlamı taraflardan birinin “yoldan çıkmış bir iradenin egemenliği altına girdiğini” gözler önüne sermektedir.<sup>89</sup>

Şiddetin insan doğasına içkin tutkusal yönünü, onun biyo-fizyolojik özelliklerine dayandırarak temellendirmeye çalışan bu anlayışı özellikle Charles Darwin’in *Türlerin Kökeni*, Sigmund Freud’un *Uygarlığın Huzursuzluğu* ve Erich Fromm’un *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri* adlı eserlerinde görmek mümkündür. Bu görüşe göre şiddet, dürtülerin, içgüdülerin ve arzularımızın kaynağı olarak insanın doğasına, beşer yönüne içkindir.<sup>90</sup>

Bireylerin birbirine bağlanması ve bir toplum düzeni kurulmasında, temelde iki içgüdü etkindir. Bunlardan biri imrenme, diğeri ise saldırganlık duygusudur.<sup>91</sup> Freud,

---

<sup>89</sup> Cotta, **age**, 848.

<sup>90</sup> Yaylagül Ceran Karataş, **age**, 120.

<sup>91</sup> Sigmund Freud, **Uygarlığın Huzursuzluğu**, 4. Bs. çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 13.

*Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı eserinin saldırganlık içgüdüsünü anlattığı bölümünde, bu kuramına analitik çerçeve çizerken Schiller'in "dünyayı döndüren açlık ve sevgidir" sözünden yola çıkar. Böylece açlık olgusu benlik içgüdü ile sevgi ise nesneye yönelik "libidinal" içgüdü ile ilişkilidir. İçgüdülerin karşıtlığı, canlı varlığı korumak, çoğaltmak ve "sürekli daha büyük birimler halinde bir araya getirmek" üzere yapıcı bir döngü ile "bu birimleri çözmeye ve başlangıçtaki inorganik duruma geri götürmeye çabalayan" yıkıcı bir döngüde ortaya çıkar. Freud'a göre, yaşam görüngüleri "Eros'un yanı sıra bir de ölüm içgüdü"nü varlığıyla ve karşıtlık etkisiyle oluşturmaktadır. Ölüm içgüdü, dış dünyaya yöneldiğinde ise saldırganlık ve yıkıcılık içgüdü şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>92</sup> Freud'a göre saldırganlık eğilimi, insanın yaradılış kökeninde bağımsız bir içgüdü olarak uygarlığın önündeki en güçlü engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada modern devletlerin içerisinde bulunduğu yıkıcı eğilimi anlamak için Freud çok önemli bir noktaya eğilmektedir. Freud, uygarlığı "ayrık durumdaki bireyleri, giderek aileleri, ardından boyları, halkları, ulusları büyük bir birlik, insanlığın birliği şeklinde birleştirme amacına sahip insanlığın maruz kaldığı bir süreç" olarak tanımlamaktadır.<sup>93</sup> Kitleler, birbirlerine zorunlulukları dışında libidinal olarak bağlanarak uygar toplumları oluştururlar. Fakat saldırganlık içgüdülerini, insanların birbirine düşmanlık duymasına sebep olduğu için uygarlığın karşısındadır:

"Saldırganlık içgüdü, Eros'un yanında rastladığımız, dünyanın hâkimiyetini onunla paylaşan ölüm içgüdüsünün bir türevi ve ana temsilcisidir. Sanırım şimdi uygarlığın evriminin anlamı aydınlığa kavuşuyor. Evrim, insan türü üzerinde süren, Eros ve Ölüm, yaşam içgüdü ile yıkım içgüdü arasındaki savaşı göstermelidir. Yaşamın asıl içeriği işte budur ve bu yüzden de uygarlığın evrimi, kısaca insan türünün yaşam kavgası olarak betimlenebilir."<sup>94</sup>

Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri* adlı eserinde, insanın saldırganlığının ve şiddete eğiliminin açıklanmasındaki eksiklikleri eleştirerek içgüdümüzdeki iki tür saldırganlık arasında bir ayrım yapılmasını zorunlu görmüştür. Bunlardan biri savunma mekanizmasını devreye sokan yumuşak saldırganlıktır. Bu saldırganlık insanda ve hayvanda içgüdüsel olarak var olan doğal bir eğilim olarak ortaya çıkmakta ve yaşamsal çıkarlar tehdit altında olduğunda devreye girmektedir. Öteki tür saldırganlık ise, kıyıcı, yıkıcı ve zalim bir saldırganlık türü olarak ortaya çıkar. İnsanın içinde tutkusal şiddet arzusunu açığa çıkaran bu saldırganlık, insanda kalıtsal olarak

---

<sup>92</sup> Age, 75-76.

<sup>93</sup> Age, 78.

<sup>94</sup> Age, 79.

programlanmayan ve hiçbir amacı olmayan bir saldırganlık türüdür.<sup>95</sup> Fromm, “insanı insan yapan nedir” sorusunun cevabını ararken, insanın içindeki sevgi ve yıkıcılık tutkularının kökenlerini Freud’un biyo-fizyolojik açıklaması üzerinden yola çıkarak sosyobiolojik ve tarihsel bir açıklamaya kaydırmayı amaçlamaktadır.

Temel motivasyonu karşı tarafı hor görmek üzerinden kurulu olan şiddet uygulayıcısı, sonuçta şiddet uyguladığı tarafı “kişisizleştirdiğini” deklare etmiş olur. Bu noktada, ırkçılığın başlangıç noktası şiddetin insan varoluşundan kaynaklanan tutkusal yönünde oluşmaktadır yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır. Bu noktada, siyahi bir mbuti pigmesi olan, 1883 yılında dünyaya gelmiş Ota Benga’nın yaşamı bu duruma bir örnek teşkil edebilir. Mbuti insanları Kongo’da yaşayan yerli bir kabiledir ve pigmedirler; yani kabilenin boy ortalaması 150 santimetrenin altındadır. Ota Benga, bu ırka mensup Kongolu bir pigmedir. 1904 yılında sıtmal olmasına rağmen Amerika’ya getirilerek St. Louis Dünya Fuarı’nda çeşitli maymun türleriyle birlikte aynı kafeste “İnsana En Yakın Ara Geçiş Formu” olarak sergilenmiş ve kısa sürede Dünya Fuarı’nın gözdesi haline gelmiştir. Kısmen sivri uçlu dişlere sahip olması yüzünden “arkadaş canlısı olmasına rağmen düşük seviyeli bir insan” olarak sunulmuştur. Hatta bir gazete, Ota Benga’yı dişlerinden ötürü “Afrika’nın saf yamyamlarından biri” olarak haberleştirmiştir.<sup>96</sup> İki yıl sonra ise New York’taki Bronx Hayvanat Bahçesi’nde birkaç şempanze, bir goril ve bir orangutan ile “İnsanın Eski Ataları” adı altında İnsanat Bahçesi’nde sergilenmiştir. Benga, hayvan insan arası geçiş aşamasını bulma iddiasındaki bilim adamlarının kendisi üzerinde yaptığı çeşitli deneylere maruz kalmıştır. Daha sonra bazı Hıristiyan hayır kurumlarının baskısıyla hayvanat bahçesinden çıkartılmış ve medenileştirme adı altında çeşitli uygulamalara maruz bırakılmıştır. Maruz kaldığı bu uygulamaların etkisinden kurtulamamış ve 20 Mart 1916 yılında 32 yaşında iken çaldığı bir tabancayla kendisini kalbinden vurarak intihar etmiştir.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Erich Fromm, **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri**, çev. Şükrü Alpagut, 2. bs (İstanbul: Payel Yayınları, 1993), 22.

<sup>96</sup> “Ota Benga Skandalı: Irkçılık, İnsanlığı Bir ‘İnsanat Bahçesi’nde Nasıl Öldürdü?”, <https://evrimagaci.org/ota-benga-skandalı-irkcilik-insanligi-bir-insanat-bahcesinde-nasil-oldurdu-14> [19.6.2021].

<sup>97</sup> İnsanat bahçesi olarak adlandırılan bölgede eğitilmiş bir orangutanla beraber sergilenmeye başlandı. İlk gün tam 40 bin kişi hayvanat bahçesini ziyaret etti. Ota Benga’nın bulunduğu yerde şu bilgiler yazıyordu: “Afrika Pigmesi, Ota Benga. Yaş: 23 Yıl Boy: 1,49 metre Ağırlık: 46 kg Kasai Nehri, Kongo Özgür Devleti, Güney Orta Afrika’dan Dr. Samuel P. Verner tarafından getirildi. Eylül boyunca her öğleden sonra sergilenecektir.” Bkz. <https://evrimagaci.org/ota-benga-skandalı-irkcilik-insanligi-bir-insanat-bahcesinde-nasil-oldurdu-14> [19.6.2021].

Cotta, tokat ve tükürük sembollerinin de kişisizleştirmenin bir kanıtı olduğunu ifade etmektedir. Burada önemli olan, kişisizleştirme kavramının şiddet uygulayan taraf açısından da geçerli olduğunun anlaşılmasıdır. Tutkusal şiddet, kötülüğün derin varoluşsal anlamındaki tezahürü olarak birlikte yaşamanın tüm imkanlarını yok eder.<sup>98</sup> Fromm, yaşamı, bedeni ve ruhu yıkıma uğratan tutkusal şiddetin, yalnızca kurban açısından değil; onu uygulayan kişiyi de yıkıma uğrattığını ifade etmektedir. Kötülüğün insanlara özgü olduğunu anlamak ve kabul etmek ise, tutkusal şiddetin nasıl azaltılabileceğini ve önüne geçilebileceğini anlamamanın biricik yoludur.<sup>99</sup>

### **2.2.2. Mutlak Öznenin Rasyonalitesi: Bilinçli Şiddet**

Bilinçli şiddet, tutkusal şiddetin kökenini taşır. Bu köken tutkusal bir düşmanlık duygusudur. Ancak sistematik olması, onu tutkusal şiddetten ayırmaktadır. Bilinçli şiddetin var olduğu noktada gerçekleştirilen eylemler rasyoneldir, değerlendirici ve hesaplayıcı akla başvurur. Bununla birlikte, bu rasyonel eylemler etkin kılınmaya çalışılır. Gerçekleştirilen eylemlerin bir amacı bulunduğu için her zaman denetim altında tutulur. Bilinçli şiddetin sistematik yönü, tutkusal şiddetin düşmanlık duygusunu doyuramamasıyla kendini göstermektedir. Bilinçli bir şekilde yapılan planlar, eylemin riskleri ve ne zaman uygulanacağını hesaplar. Bu hesapları kişilerin birbirlerine karşı uyguladıkları hamlelerden okumak ya da birtakım toplulukların örgütlenmesiyle oluşturdukları kurallı bir yapıdan incelemek mümkündür. Örgütlenen topluluğun güçlü hiyerarşik yapısı, grup içinden ya da dışından bir insan emirlere uymadığı takdirde sert bir şekilde işleteceği kurallar sebebiyle büyük cinayet örgütlerine dönüşebilirler. Cotta, “yapısal olarak birbirine benzeyen örgütsüz toplumdan örgütlülüğe geçişin sosyo-politik düzlemde aynı şekilde gerçekleştiğini” ifade eder. Devrimci eylem yol açan sebepler, bireysel anarşist terörizmin şiddeti, kurulu düzeni radikal olarak devirme istencinin şiddeti ya da iktidar aygıtını ele geçirecek başkaldırının yetersizliği olabilir. Devrimci eylemin “ideolojik ve/veya sınıfçı nedenlerle düşman olan gruplar perspektifi içinde amaca yönelik mücadelenin örgütlenmesi stratejisi temeline dayandığı” ifade edilmiştir. Devrimin eylem çekirdeğinin bilimsel incelemesi, onun yapısında ideolojik anlamda oluşmuş gerçeğin militer formasyonda ortaya çıkmasıyla derinleştiğini gözler önüne sermektedir. Cotta, burada XVII. yüzyıl İngiliz Püritenlerinin Yeni Model Ordusu’nun, Troçki’nin Kızıl

---

<sup>98</sup> Bkz. Cotta, *age*, 848.

<sup>99</sup> Fromm, 1993, 29.

Ordusu'nun, Mao'nun Uzun Yürüyüş Ordusu'nun başlıca modem devrimleri gerçekleştirmiş olduklarının örneğini vermektedir. Fransa, devrimle bu militarizasyonu atlatmış olsa da Seksiyonların anarşist şiddetinden ve terörün meşru şiddetinden kurtulamamıştır.

Bilinçli şiddet, kuralları sayesinde bir ölçü içindedir. Bu sayede daha güçlü ve etkili olmuştur ve bu durumda meşru görünümünü kazanır. Devrimci mahkemeler ya da halk mahkemeleri bu meşruiyetten faydalanırlar. Yazar bu mahkemelerin “mahkûm etmekten başka amacı olmayan, genellikle kuşkulu ama saygın adalet adı altında korkutucu gücünü artıran ve toplu katliamların uyandırdığı nefreti uzaklaştıran örgütler” olarak değerlendirmektedir. Hesaplayan akıl ise, kendini şiddet iradesi bağlamında daha kararlı hale getiren ve kabul edilebilir kılan doğal kanıtları düşmanlık duygusunun gölgesinde sunar. Burada adalet ve ahlak bir ölçüt olmaktan çıkmıştır; düşmanlığın sürdüğü ve iradelerin silahsızlanmasının mümkün olmadığı bilinçli şiddette ise diyalog olması mümkün değildir. Yalnızca stratejik hesaplar sonucunda taraflar arasında diyalog -gerekli olduğunda- mümkündür. Fakat, böyle bir diyalog her zaman için geçici, rastlantısal, savaşa dönüşün tekrarlanacağına bilindiği, yalnızca bir süre nefes aldırın bir diyalogdur. Cotta, bilinçli şiddeti örneklendirmiştir:

“En çarpıcı bilinçli şiddet örneği, globalitesi nedeniyle konsantrasyoncu dünya örneğidir. Lager ya da Gulag kampı bütüncül bir örgüttür, bir kurallar sistemiyle yönlendirilir ve bu kurallar üyelerinin yaşamlarının her anım ve her yönünü sıkı ve titiz biçimde disipline eder. Gözetenler ve gözetilenler birbirlerine duyarsız iki kasta ayrılmışlardı. Senyörler ve köleler arasında diyalog yasaktır ve diyalog genellikle hayatta kalabilmek için “herkes kendisi içine zorlanan tutuklular arasında bile yasak ve tehlikelidir. Bu yasaklar, öte yandan, kampın amacı bile olmayan her türlü yeniden eğilim etkinliğini olanaksız hale getirir. Bu muazzam ve ağır makinenin gerçekten üretici bir işlevi de yoktur çünkü genel olarak sadece çok pahalıya mal olan insan ve gereçlerle yetersiz bir üretim yapar. Gerçek işlevi her türlü muhalefeti (siyasal, toplumsal, kültürel, dinsel), üyelerini ezerek, hapsederek yok etmektir ve bu amaçla kampı mutlak bir denetime elverişli, tamamen soyutlanmış bir dünya yapar.”<sup>100</sup>

Bilinçli şiddetin söz konusu olduğu yerde, kişinin kendini geliştirmesi ve toplum içerisinde yaşayabilmesinin koşulu olan “özdenetim” tersine işler. Kişi, kendini değil, başkalarını özdenetime tabi tutar. Bunun sebebi, şiddete uğratılan kişilerin kişiliklerinin inkâr edilmesi ve yok sayılmasıdır. Böylece, dışsal kaba kuvvet uygulayan bilinçli şiddet, içselliği ve özneyi ezer. Görüldüğü gibi, şiddetin anlatılan yapısal formları, -tutkusal ya da bilinçli şiddet- aklın şiddeti negatif algılayışını onaylar ve hatta bu negatifliği gözler önüne sererek onunla birleşir. Şiddetin bütün biçimleriyle kötülük olduğu ifade edilir. Varoluşsal anlatıların fenomenolojik

<sup>100</sup> Cotta, age,849.

çözümlemesi rakiplerin birbirlerini kişisizleştirmesinin bu kötülüğü onaylamasıdır. Bu kişisizleştirme edimi kişinin antropolojik olarak sahip olduğu düşünme ve eyleme kapasitesinin elinden alınmasıdır. Kişi, şiddetin egemenlik sürdüğü bir alanda “şeyleşerek” özne konumunu kaybeder. Şiddeti eyleyenlerin irade ve eylemine tabi olan saf nesne (maddi) statüsüne düşer. Serfler toplumu ya da köleleştirilmiş uluslar bunun birer örneğidir.<sup>101</sup>

*Sevginin ve Şiddetin Kaynağı* adlı eserinde Erich Fromm yaşamseverlik ve ölümseverlik üzerinden sevgi ve şiddet kavramlarını tanımlayan bir psikanalitik analiz yapmaktadır. Burada özellikle ölümsever ve yaşamseverlik arasında keskin bir ayrım yapılsa da bu ayrımın insanlarda net bir çizgiyle ayrılarak tekâmül etmediği de belirtilmektedir. Her insanda hem yaşamseverlik hem de ölümseverlik olabilir. İnsanın ulaşabileceği yüce amaçlara giden yolların en güzel şekilde gerçekleştirilmesi gibi değerler üzerine düşünen yaşamseverlerin aksine ölümseverler yaşama karşı derin bir ölüm tutkusu içerisinde oldukları için şiddete meyillidirler. Fromm, bu yönüyle Hitler’i tam bir ölümsever olarak nitelendirmiş ve Simon Weil’in şiddeti “insanı cesede dönüştürme yetisi” tanımından yola çıkarak bunu pekiştirmiştir.<sup>102</sup>

Fromm, toplumların bir kişinin amacına ve hedeflerine yönelik araç olarak kullanılmadığı, özgür olabildikleri koşullarda yaşam sevgisi gelişebileceğini ifade etmektedir. Bu psikanalitik analizin önemi, modernizmin paradigması içerisinde dönüşen millet, ulus-devlet, aklın ve bilimin egemenliği gibi kavramların, liderler tarafından iktidara geldikleri dönemlerde kendi ideolojileri çerçevesinde yeniden yorumlanmalarından kaynaklanmaktadır. Tam da bu noktada yeni çizilen resimde Zygmunt Bauman’ın bahçıvan metaforuyla ifade ettiği bir düzen yansımaktadır.

Zygmunt Bauman, modern kültürü bir bahçe kültürü olarak adlandırır. Yani insan ilişkilerinin kusursuzlaştırılması ve ideal bir yaşam tasarımı modern kültüre bağlıdır. Doğa, modern kültürün güvenmediği bir alan olduğundan dolayı modern kültür kimliğini doğanın dışında oluşturur. Bu sebeple modern devlet “yönettiği toplumu düzenlenecek, yetiştirilecek ve yabani otları denetime alınacak bir şey olarak gören bahçıvan devlet” haline dönüşür. Bauman, burada Hitler dönemi Almanyası’ndan örnekle Hitler’i bir bahçıvana benzetir: “Bahçıvanlar, tasarılarını

---

<sup>101</sup> Age, 850.

<sup>102</sup> Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman, Nalan İçten, 5. Bs. (İstanbul: Payel Yayınevi, 1990), 36-37.

bozan yabancı otlardan- güzelliğın ortasındaki o çirkinlikten, yüce bir düzenin ortasındaki o süprüntüden- nefret eder. Yabancı otlar, güzel, düzenli bir bahçenin oluşturulması gerektiğinden ötürü ölmelidirler.” Bunun için bahçivanın belli başlı becerileri olmalıdır:

“Bahçivan çimenin, sınırların ve sınırları çimenden ayıran saban izinin düzenini çok iyi bilmeli; uyumlu renkleri ve güzel bir uyumla iğrenç bir uyumsuzluk arasındaki farkı ayırt edebilmeli; planına ve düzen ve uyum anlayışına aykırı, davetsiz gelen her bitkiye zararlı ot muamelesi yapmaya kararlı olmalı; zararlı otları yok etmek ve genel düzenin gerektirdiğı bölümler arası ayırım çizgilerini korumak için yeterli makine ve zehirle donanmış olmalıydı.”<sup>103</sup>

Fromm’un, yaşamseverlik ve ölümseverlik olgusu, Bauman’daki yankısı ile modern akılcı toplumun vücut bulmuş hali olan Hitler ve Stalin’in soğukkanlı, mükemmel ve sistematik duruşlarında okunmaktadır. Bu noktadan, bilinçli şiddet olgusunun somut örnekleri gözler önündedir. Fromm’un “hiç kimsenin başka birisinin amaçları için araç olarak kullanılmamasını”<sup>104</sup> özgürlük olarak tanımlamasıyla taşların yerine oturduğu ve modern devletin kendi ideolojisi doğrultusunda yeni ve sistematik bir şiddet biçimini yeniden yarattığını söylemek mümkündür. Yaşam sevgisinin ön koşulu olan özgürlüğü elinden alınmış bir grubun ötekilere, dışlanmışlara, azınlığa uyguladığı şiddet tam da bu noktada bahçivanların tek tip bir bahçe oluşturma ideolojisinden başka bir şey değildir. Bir sonraki bölümde, devlet kavramına atfedilen genel siyasal-antropolojik tanımlar incelenerek kamusal düzenin bir mekânı olarak devletin tarihsel kökenlerinde kendi çıkarı ve otoritesi adına şiddetle kurduğu ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır.

---

<sup>103</sup> Zygmunt Bauman, **Modernite ve Holocaust**, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), 84.

<sup>104</sup> Fromm, **age**, 51.



### 3. DEVLETE KURAMSAL VE TARİHSEL BİR BAKIŞ

Devlet, Türk Dil Kurumu *Büyük Türkçe Sözlük*'te kelime anlamı itibarıyla “Toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasî bakımdan teşkilatlanmış millet veya milletler topluluğunun oluşturduğu tüzel varlık”<sup>105</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bir başka tanıma göre ise devlet “muayyen bir ülke üzerinde hükümetle temsil olunan, üstün ve merkezi bir otoritenin hükmü ve gözcülüğü altında, muayyen hukukî ve otonom bir nizama bağlı olarak yaşayan insanlardan mürekkep siyasi ve en geniş birlik” olarak ifade edilmiştir.<sup>106</sup> Bu bölüm, çeşitli sözlük anlamları bir yana devlet olgusunu geniş bir inceleme kıskacında bir mekan olarak siyasal antropolojik bir perspektifle kendi otoritesini kurgulama ve sürdürme şekli ile devletin çıkarı adı altında şiddetle nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu incelemek için kaleme alınmıştır.

İnsanlık tarihine baktığımızda, en basitinden en karmaşığına toplumlar belirli bir yasaya göre düzenlenmektedir. Toplum kavramını karşılaması için, kurallar dizgeleriyle düzenlenmiş ve aralarında sosyal bir ilişki kurmuş insanların bir aradalığı gerekmektedir. Bu sebeple, basit ya da karmaşık her toplumun bir yasa ve uygulama faaliyeti vardır. Bu tarz toplumlar için devlet kavramı genelde kullanılmaz. Devlet kavramı, kurumsallaşmış bir olgu olarak görülerek ortaya çıkışı 15-16. Yüzyıllara denk düşmektedir. Fakat bu bölümde incelenecek devlet kavramı, daha kapsayıcı olması açısından siyasal iktidar anlamında kullanılacaktır. Devlet olgusunu en geniş ve kapsayıcı biçimde açıklama gayretinde olmak, ona tüm sosyal yapılanmaları anlamlı kılacak ve ortak bir model oluşturabilecek bir anahtar bulmak anlamına gelir. Anahtarsız bir açıklayıcı model hem kapsayıcı olmaktan uzak hem de dışlayıcı olabilir. Cemal Bali Akal, bu anahtar kavramın, “kuralın hakimiyeti” olarak adlandırılan ve yöneten- yönetilen ilişkisine değil, yasa-uygulama ilişkisine dayalı bir ortak model<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Kolektif, **Büyük Türkçe Sözlük** (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011): 935.

<sup>106</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ali Fuat Başgil, “Devlet Nedir? Realist Bir Tarif Denemesi”, **Journal of Istanbul University Law Faculty**, c. 12, s. 4 (2011): 990.

<sup>107</sup> Akal, merkeze koyulacak ortak modelin sosyallikle özdeşleşmiş olması gerektiğini, bu sebeple yöneten-yönetilen ayırımından ziyade yasa-uygulayıcı eksenine göre seçilecek bir kavramın var olması gerektiğini söyler: “Merkez kavram olarak, kapsayıcı bir devlet değil de, onu sınırlayan alanı içeren genelleştirilmiş siyasi iktidar seçilecekse, onun sosyallikle özdeşleşebilecek bir kavram olması gerekecektir. Yöneten/yönetilen ayırımına bakılmaksızın, tüm toplum tiplerini kapsayacak bir siyasi

olarak kabul edildiğini yazmaktadır. Böylece, ortak bir mantık ile her sosyal aşama diğerlerinden aşağı ya da üstün olarak görülmezsizin “dünyayı anlamlandırma zorunluluğundan yakalanarak kavranacaktır.”<sup>108</sup>

Siyasi düşünce, toplumsal dünyayı oluşturan kurumların doğuşu ve örgütlenişi konusunda etik-politik bir eksenle kurucu unsur olarak kendini göstermektedir. Bir diğer ifadeyle siyasi düşünceyi; iyi yönetim, halka karşı adalet ve zulümden kaçınma zorunluluğu konuları çerçevesinde tarihe düşülen notlar olarak okumak yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla şiddeti tek başına görünür bir biçimde, siyasi iktidarın ya da devletin ana unsuru olarak okumak iddialı olsa da onun siyasal olana her zaman içkin olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Cemal Bali Akal, “devlet nasıl düşünülür?” sorusunun, kuralın hakimiyeti kavramı olmaksızın; yani hukuk, siyaset ve sosyallik kavramlarını anlamaksızın cevaplandırılmayacağını söylemektedir. Akal’ın “Orta Çağ zihniyetinden modern zihniyete, ‘siyasi düşünme’deki farklılık, Yasa’yı ya da yaratıcısını düşünmedeki köklü bir ayrılıktan başka şey değildir”<sup>109</sup> cümlesinden yola çıkılarak bu bölümde devlet fikrinin antik ve orta çağlarda nasıl bir tezahürü olduğunun incelenmesi, modern düşünceyle aradaki köprülerin kurulması açısından gereklidir.

Otorite, baskı ve şiddet, Antik Çağlarda ve Orta Çağda görünür bir biçimde iktidarın araçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal hukukun kaynağı olarak ortaya çıkan bu kavramlar her şeyin önünde tutulmaktaydı. Fakat bu durum, modern dönemde pozitif hukuk kavramıyla değişti. Siyasal iktidarın kurucu hakimiyetini doğa hukukundan alarak temsil eden yasa/uygulayıcı model, kurumsallaşma ile yöneten/yönetilen ayrımını ortaya çıkartarak ve yasa/uygulayıcı modelini pozitif

---

iktidar tanımı bu açıdan işlevsel olabilecek tek tanımdır. Devlet kavramının belirleyiciliğini aşmak isteyen araştırmacı için, yalnızca, böyle evrenselleştirilmiş bir tanım uygun olabilecektir.” Cemal Bali Akal, “Bir Devlet Kuramı için Giriş”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 13-30.

<sup>108</sup> Yazar burada, devleti, tarihsel gelişmenin en son noktası olarak gören, sosyal oluşum biçimlerini devletten başlayarak aşağıya doğru sıralanan görüşün yöneten/yönetilen ilişkisine göre düzenlediğini ve dolayısıyla dışlayıcı bir yargıyla bunu yaptıklarını ifade eder. Bunun sebebinin “modern tasarımın XVI ve XVII. yüzyıllara rastladığı, modern sömürgeciliğin de bu dönem de başlamasından” kaynaklandığını söyler. Bu durum zaman zaman zaman sömürgeci zihniyetle modern düşünceyi örtüştürmüştür. Farklı toplumlarla karşılaşan sömürgecilerin tavrı onları hemen “kralsız, kuralsız, inançsız” topluluklar olarak nitelendirmeleriyle sonuçlanmıştır. Böylece, evrimci bir ifade ile farklı toplumlar insanlık dışına itilmiştir. Akal, **age**, 15.

<sup>109</sup> **Age**, 19.

hukukla oluşturarak devlet denilen olguyu ortaya çıkartmıştır. Bu ayırmadan sonra devletin işleyişine tarihsel bir perspektif ile bakabiliriz.

### 3.1. Siyasal Düşünce Bağlamında Tarihsel Sürekliliği ile Devlet

Antik Yunan’da Sokratik gelenek, devletin adaleti tesis etme ve yurttaşlar için iyi yaşamın tesis edileceği mekân olma kapasitesini gerçekleştirme görevinin düşünsel yönünü üstlenmişti. Bu geleneğin en önemli halkası olan Platon, hocası Sokrates ve öğrencisi Aristoteles ile siyaseti ahlak ile birleştirme çabasında olmuştur. Platon’un bu düşüncesinde, hocası Sokrates’in Atina demokrasisi tarafından baldıran zehri içmek suretiyle ölüme mahkûm edilmiş olması yatmaktadır. Platon, bu ölümden çok etkilenerek Sabahattin Eyüboğlu’nun deyimiyle “bütün ömrünü Sokrates’i öldürmeyecek, tersine onu ve onun gibileri baş tacı edecek bir toplumun bir devletin nasıl kurulabileceğini düşünmekle geçirmiştir.”<sup>110</sup> Bunun yanı sıra, Atina’nın Sparta karşısında bir bozguna uğrayarak büyük bir politik krizin içine düştüğü bu dönemde Platon, ortaya çıkan krizi, yasaların doğal ve manevi temellerini yitirmesine bağlamıştır. Ona göre Atina kent devleti, büyük bir sömürgecilik mantığı içinde ve ehil olmayan ellerde kötü bir şekilde yönetiliyor; adalete ve yurttaşların iyi hayatına verilen önem bu şekilde kayboluyordu.<sup>111</sup> Özellikle, *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* isimli üç eserinde siyasal meselelerle iyi yönetimin ve en iyi rejimin arayışına girmiş olmasının sebebi bundandır. Ona göre, devlet bilgi yönetimini gerçekleştiren bir varlıktır. Bu sebeple en temel amacı iyi yaşamı tesis ederek adaleti sağlamaktır. Bu düşüncesi, Platon’un felsefesini etik ilkelerle politik yaşam düşüncesinde bir standart oluşturma ekseninde kurduğunu göstermektedir. Bu yönüyle demokrasiyi gereken uzmanlık bilgisine sahip olmadan yalnızca sanılarla iş yürüten ve karar veren yığınların değersiz görüşleri olarak eleştirir.

Platon’un ideal devletinde her şey bir amaç doğrultusunda yaratıldığı için her varlığın yerine getirmesi gereken bir amaç vardır. Bu sebeple, Platon’un felsefesinde ideal devletin bilgelik erdemine sahip olan yöneticiler, cesaret erdemine sahip olan koruyucular ve özdenetim ve basiret erdemine sahip üreticiler olmak üzere üç sınıfa bölündüğü görülmektedir. Bu politik yapının inşasını “doğal hiyerarşiye” uygun

---

<sup>110</sup> Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 20. Bs. (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), Xviii.

<sup>111</sup> S. B. Pomeroy, **A Brief History of Ancient Philosophy** (Oxford: Oxford University Press, 2004): 225’ten aktaran Ahmet Cevizci, **Platon** (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 14.

olarak yaptığını kanıtlamak için doğası altından, gümüşten ve bakırdan olan ruhlar olarak insanların ayrılmasının gerektiğine dair “soylu bir yalana”<sup>112</sup> başvurur:

“Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir, altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla, ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi, ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir, ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur.”<sup>113</sup>

Bu gerekçe sayesinde toplumda herkes en iyi bildiği iş üzerine potansiyelini gerçekleştirmek üzere eğitim alacaktır. Böylelikle hem kendisine katkı sağlayacak hem de toplumun refahını ve adaletini arttırmaya destek olacaktır. Platon felsefesinin metafiziksel bir ilkesine göre “bir varlık kendine özgü işlevi yerine getirdiği, doğası gereği en uygun düştüğü faaliyeti icra ettiği zaman, olması gerektiği yerde olur, hak ettiği değeri alır.”<sup>114</sup> Platon, Sofistlerin kopardığı ahlaki etik ve politik alanı birleştirmeye çalışırken, bilgelere “gökyüzü ile yeryüzünü, tanrılar ile insanları birbirine bağlayıp arada tutan şeyin geometrik eşitlik ve paylaşma ilkeleri, dostluk düzen ve adalet olduğunu söyler”. Sofistlerin evrene kaos ya da karmaşa olarak bakmalarını eleştirerek evreni düzenli (*kosmos*) bir bütün olarak görür.<sup>115</sup>

Yöneticinin erdemi bilgeliktir. Platon, kurduğu ideal devlet düzeninde yöneticilere çok fazla önem atfeder. Bilgelik, filozofların ulaşabileceği bir erdemdir ve onlar başa geçtiklerinde yurttaşlarının gerçek iyiliği için bir sanat olarak yönetim telakkisini gerçekleştirirler. Tutku ve iştihâ üzerindeki kontrolü doğrultusunda akla normatif bir özellik yüklenerek yöneticinin gerçek iyiyi bulmasında bir araç olarak devlete büyük bir sevgi ile bağlanmasını ve yurttaşlara hizmet etmesini sağlar:

“Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına. İşte buydu çoktan beri söylemekten çekindiğim. Geleneğe aykırı

<sup>112</sup> Malcolm Schofield, “The Noble Lie”, **The Cambridge Companion to Plato’s Republic** (ed. By G.R. F. Ferrari) (Newyork, Cambridge University Press, 2007): 138-164’ten aktaran, Cevizci, **age**, 172.

<sup>113</sup> Platon, **age**, 111.

<sup>114</sup> Cevizci, **age**, 162.

<sup>115</sup> **Age**, 161.

geleceğini biliyordum; bizim devletimizin dışında ne teklerin, ne de toplumun mutluluğa kavuşacağını kolay kolay aklı almaz herkesin.”<sup>116</sup>

Özetle, Platon’da politik alan, filozof kralın ontolojik alanda ezeli ve ebedi İdeaların bilgisini, iyi ideanın bilgisini uygulamakla adalete ulaşılır. Adalet ise devletin en nihai erdemidir. Adil bir devletin yöneticisi “yurttaşları özgür ve müreffeh kılmak, onların birbirleriyle çatışmalarını önlemek, yurttaşlara belli bir bilgelik kazandırmak sureti ile nihai mutluluğa ve iyi hayata erişmelerini” sağlar.<sup>117</sup> Bu devlete site devleti adını verir.

Platon’un öğrencisi olan Aristoteles’in devlet kuramına baktığımızda, onun Platon’dan esinlendiği bazı noktalar olmasına karşın bazı noktalarda ise Platon’u eleştirdiğini görmekteyiz. Platon, Devlet kitabında “bizim devlet tasarımız, gerçekleşmesi mümkün olursa, en iyisidir, gerçekleşmesi ne kadar zor olsa da imkânsız değildir”<sup>118</sup> diyerek ideal devletini kurarken şartları çok fazla göz önünde bulundurmaz. Aristoteles ise tam tersine, şartlara göre en güçlü devleti, en iyi site yönetimini bulmaya çalışır. Aristoteles, devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiğini, bireyden önce geldiğini ve insanın siyasal bir hayvan olduğunu söylemektedir. Onu diğer hayvanlardan ayıran şey ise doğru ile yanlışı, iyiyle kötüyü, haklı ile haksızı birbirinden ayırabilme yetisidir. Aile ya da şehri meydana getiren şey, tam da bu noktada, insanların ortak bir düşünceyi paylaşabilme özelliğidir. Devleti bireye önceler; tıpkı vücudumuzun organlarını bedenimizden ayırdığımızda onların tek başına işlevsiz kalacağı gibi insan da devletsiz olmaz:

“Devlet dediğimiz birliğe katılma yeteneği bulunmayan herhangi bir varlık, örneğin sessiz bir hayvan ya da [eşit ağırlıkta olmak üzere tam karşısı] yetkinlikle kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinmesi olmayan bir varlık (örneğin, bir tanrı) — bunlar, devletin birer parçası değildir. Öyleyse, tüm insanlar arasında onları bu ortaklığa sürükleyen doğal bir içgüdü vardır ve bir devleti kuran ilk adam, çok büyük yararlar sağladığı için övülmeye değer, insan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur. Baş edilmesi en güç kötülük, silahlı olanıdır; insan her ne kadar silâhlarını elinde tutarken anlayış ve erdeme yatkın olabilirse de bunlara karşıt amaçlarla silâhlarını kullanması çok kolaydır. Bu yüzden, erdemsiz insan varlıklarının en vahşisi, en adalet bilmeyenidir, cinsel tutkunlukları ve oburluğu bakımından da en kötüsüdür. Oysa, adalet devletin orta direğidir; çünkü siyasal topluluğun temeli hak’tır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayırıcısıdır.”<sup>119</sup>

Bu pasajda görüleceği üzere insan, bencil arzularının eğilimleriyle çatışmalara sürüklenebilecek bir varlıktır. Bu sebeple siyasal yaşama yönelik dürtü ve eğilimimiz

---

<sup>116</sup> Platon, **age**, 182.

<sup>117</sup> **Age**, 171.

<sup>118</sup> Platon, **age**, 173.

<sup>119</sup> Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 10.

belirli koşullara bağlıdır. İnsanların bencil arzularını kontrol etmek ve sosyal eğilimlerini güçlendirerek bir siyasal topluluk oluşturmak yöneticinin görevidir. Bu düşüncesi Aristoteles'i mülkiyet konusunda Platon'dan farklı bir noktaya taşır. Platon'un Devlet'inde mülkiyetin kaldırılması fikri insanın doğasından ötürü mümkün değildir. Aristoteles, mülkiyetin sahiplik açısından özel; kullanım açısından ortak olması fikrini, insanların doğal toplumsallıklarını besleyeceğini düşünerek benimser.

Platon'da ruhu altından olan filozof kralın yönetici olması fikri Aristoteles tarafından eleştirilir. Böyle bir seçimde, yöneticinin hep aynı kişi olması tehlikesi vardır. Bu durum toplumda hoşnutsuzluk oluşturur ve birliği bozar. Halbuki, devletin en temel amacı adaleti tüm yurttaşlar için tesis etmektir, devletin amacı ortak yararı gözetmektir. Nihai amaç olan adaleti sağlayacak en iyi yönetim biçimi yasaların bağlayıcı varlığıyla oluşturulabilir. Yönetimsel yasal ve siyasal görevler alarak devletin yönetimine katılan ve anayasa içinde birleşen kişiler o devletin yurttaşlarıdır. Monarşi, aristokrasi ve anayasal yönetim Aristoteles felsefesinde doğru yönetimlerdir. Monarşinin bozulması tiranlığı, aristokrasinin bozulması oligarşiyi, anayasal yönetimin bozulması ise demokrasiyi doğurur.

İslam siyaset felsefesi geleneğine baktığımızda, Farabi ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin, Antik Yunan siyasal düşüncesinden etkilenerek yeni bir sentez oluşturma fikirleri karşımıza çıkar. Özellikle İbn Rüşd'de karşımıza çıkan bu fikir neredeyse bir bütün olarak Platon ve Aristoteles üzerine yazdıkları şerhlerin İslam geleneği içinde yeniden yorumlanması olarak okunabilir. Öncelikli olarak, 870-950 yılları arasında yaşamış Türk-İslam filozofu olan Farabi'nin düşüncelerine bakacak olursak, metinlerinde Antik Yunan felsefesi ile İslam'ı uzlaştırmaya çalıştığı karşımıza çıkmaktadır. Platoncu- Aristotelesçi siyaset felsefesini İslamla uzlaştırma fikri çerçevesinde kurduğu sistem, İslam düşüncesini ve sonraki düşünürleri derinden etkilemiştir. Farabi, insanların toplumsallaşmasını ve yardımlaşmaya olan ihtiyacını onların fitratına bağlar. Burada, Farabi'nin Aristotelesçi bir çizgiyi devam ettirdiğini görmekteyiz: "Erdemli, mükemmel şehir, bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu canlı durumda tutmak için birbiriyle yardımlaşan sağlıklı bir bedene benzer."<sup>120</sup> Böyle bir şehrin insanları ise, birbirine yardım eden erdemli ve mükemmel bir toplumdur. İdeal devletin amir organları hakkında yine beden emredici organları ile ilişki kurarak erdemli şehrin yöneticisinin rastgele bulunmuş biri olamayacağını

---

<sup>120</sup> Farabi, **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 98.

söyler. Burada, Platon'dan aldığı mirasla, yöneticinin “yaradılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olması” ve “yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olması” gerektiğini vurgular.<sup>121</sup> Erdemli şehrin niteliklerini sayarken başa geçecek yöneticide bulunması gereken özellikler arasında felsefi düşünme yeteneğine sahip olmasına büyük önem atfetmektedir. Böyle bir kişinin yöneticiler arasında bulunmayışı o devlete yozlaşma ve yıkımı getirecektir:

“Ancak herhangi bir zamanda felsefe, yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, bütün diğer şartlar yönetimde mevcut olsalar bile, erdemli şehir hükümdarsız kalmış olacak, şehrin yönetimi ile meşgul olan kişi bir hükümdar olmayacak, şehir halkı helak olma tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır. Eğer bu şehrin fiili yöneticisine bağlı olacak bir filozof bulunmazsa, o şehir bir vadede helak olmaktan kurtulamayacaktır.”<sup>122</sup>

Dante'nin İlahi Komedyası'nda ismini Öklid, Batlamyus, Hipokrat, İbn Sînâ ile andığı ve büyük bir şarih olduğunu söylediği İbn Rüşd, İslam düşünce geleneğinde burhan yöntemini siyaset felsefesinin temelini alarak Yunan düşünce geleneğinin önemli isimlerinden Eflatun'un *Devlet* kitabına dair yazdığı şerh ile devlet ve siyaset düşüncesini ortaya koyan en önemli isimlerden biridir. Özellikle *Telhis'inde* Eflatun'un *Devlet* kitabının bazı bölümlerini şerh etmiş, kimi yerde takipçisi olduğu Aristoteles'in siyaset felsefesinden yola çıkarak farklı açılımlar göstermiş kimi yerde Farabî'nin *El-Medinet'ül-Fazıla* isimli eserine göndermelerde bulunmuştur. İbn Rüşd'ün siyaset felsefesini kendinden önceki İslam ve bazı Yunan filozoflarının aksine cedel/misal/ikna yöntemlerine değil de burhan metoduna bağlaması onun özellikle Farabî'den farklı olarak siyaset kuramını metafiziğin üzerine kurgulamadığı anlamına gelir. El-Cabirî bunun ciddi bir epistemolojik kopuş olduğunu ortaya koyar. Farabî meşhur kitabına tevhid ile başlar. Alemlerin rabbi olan tanrıyı kutsar ve düşüncelerini Kuran'a dayandırma çabası taşır. Ancak İbn Rüşd, İbn Sina, Farabî, İbn Bacce gibi filozoflardan farklı olarak düşüncelerini aklın yöntemleriyle açıklama gayretine girişmiştir.<sup>123</sup> Yaşadığı dönemin yaygın anlayışından farklı olarak eserlerinde, kadın-erkek eşitliğine, kadınların da yönetime katılabilmesine, devletin aklın yöntemlerine göre yönetilmesi gerektiğine ve dogmaların burada ölçüt olmayacağına dair sözleri İbranî entelektüel hayatının da etkisiyle Aydınlanmanın erken dönem düşünürlerinden Spinoza'nın dikkatini çekmiştir.

---

<sup>121</sup> Age, 103

<sup>122</sup> Age, 109-110.

<sup>123</sup> Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi, (Eflâton'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 20.

İbn Rüşd felsefesi Allah'ın Kuran'da insana yüklediği akıl etme emri çerçevesinde şekillenir. Akıl, bilgiye ulaşırken “bilinen şeylerden bilinmeyeni; malum olandan meçhul olanı çıkartır.” Siyaset felsefesi ise yönetme- yönetilme ilişkisi açısından aklın pratik yönünü ve bu ilişkinin mutluluğa ve kemale erdirmesi gibi ahlaki vurgularla nazari yönünü inceler. İbn Rüşd, Aristoteles felsefesinde olduğu gibi insanın toplumsal bir varlık olduğunu ifade eder. Yani, Aristoteles'te karşımıza çıkan “şehrin ya da devletin aileden ya da aramızdaki herhangi bir bireyden de önceliği vardır” görüşü, İbn Rüşd'de de “insan, kendisine ait olan bir erdemi elde etme konusunda diğer insanlara ihtiyaç duyar, insan doğası gereği medenidir” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>124</sup> Çünkü nihayetinde insan, kendine özgün yetkinlikleri diğer insanlar ile iletişim halinde olmadan ve yardımlaşmadan elde edemez. Ayrıca insan zaruri ve refah-mutluluk gibi tali ihtiyaçlarını bir toplumsallık içerisinde giderebilir. Dolayısıyla, insanın siyasal bir topluluğun içinde yaşamadan mutluluk ve kemale erişmek bir yana, yaşamını sürdürmesi bile olanaksız görünmektedir. İbn Rüşd, adalet kavramına ayrıcalıklı bir yer verir. İnsanın adaletli olabilmesi için, akli melekelerini kullanması ve cesaret, ahlak gibi erdemlere sahip olması gerekir. Erdemli bir devletin ön koşulu ise adaleti tesis etmesidir. Bu sebeple tıpkı kişilerinki gibi akıl, yiğitlik ve ölçülülük güçlerini gerektiği yerde gerektiği ölçüde kullanması gerekir. Devlette adaletin tesis edilmesi için başa geçecek kişilerin akıl sahibi burhan ve hikmet ehli felsefecilerin olması gerekir. Orta Çağ'da Katolik Hristiyanlığın engizisyon mahkemelerinde yargılanan insanlığın akıl ve ilim ekseninde yaşadığı dönüşümde İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinin etkisi büyüktür.<sup>125</sup>

Orta Çağ Avrupa'sına baktığımızda, Antik Yunan siyaset felsefesi ve devlet düşüncesinin XIII. Yüzyıla kadar Hıristiyan dünyasında çok fazla incelenmemiş olduğu gözlemlenir. Antik Yunan felsefesi, özellikle Aristoteles'in metinleri, Yahudi ve İslam coğrafyasında filozofların entelektüel tartışmalarının merkezinde bir yer edinmiştir. Aristoteles'in devlet hakkındaki görüşleri, bu filozoflarca kutsal kitapların ilahiyatına uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Fakat Hristiyan dünyasına baktığımızda, kilise otoriteleri bu metinlerin pagan yozlaşması dalgasını getireceğini düşünmekte ve Avrupa'nın bu metinlerle tanışmasını geciktirmek istemekteydi. Bu

---

<sup>124</sup> Muharrem Hilmi Özev, “İbn Rüşd'ün Platon Yorumu”, (Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 189.

<sup>125</sup> Âdem Çaylak, Yunus Şahbaz, “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi: İslam Medeniyetini Kuran Düşünürler I**, c. 11, s.44 (2015): 85-97.



sebeple Aristoteles'in yazılarının çoğu Hristiyan dünyasına çok geç girmiştir. Girdiğinde ise bunun tezahürü olarak Hristiyan düşünürler "hakikate giden yollar olarak akıl ile iman arasındaki ilişkiyi ele almak zorunda kalmışlardır." Orta Çağ Avrupa'sının "en sistematik ve en kapsamlı Hristiyan filozofu" olarak kabul edilen Thomas Aquinas'a göre, Hristiyanlık, "doğal hakikat alanında daha üstün olan vahiy hakikatini reddetmeden, Aristoteles felsefesini kabul edebilirdi." Aquinas, imanla bilinen hakikatlerin aşkın olduğunu ve bu hakikatlerin doğal akılla bilinen hakikatlerle çatışmayacağını ifade eder.<sup>126</sup>

Thomas Aquinas, hukuku "toplumla ilgili kaygı taşıyan birinin ortak iyi adına ilan ettiği akıl buyruğu, yönetmeliği" olarak tanımlar. Hukuk; ebedi, doğal, beşerî ve ilahi hukuk olarak dörde ayrılmaktadır. Thomas Aquinas'ın ideal devletini anlamak için bunlara kısaca değinmek gerekir. Ebedi hukuk, Tanrı'nın evreni yönetme yasasıdır. Doğal hukuk, rasyonel varlık olan addedilen insanların kendi potansiyellerini gerçekleştirmeleri için ebedi hukuka uygun düşün kuralları ortaya koymaları olarak ifade edilir. Beşerî hukuk, doğal hukukun genel ilkeleri ayrıntılara girmediği durumlarda ortaya çıkar. İlahi hukuk, akılla kavranan somut konuları aşan soyut konularda iman ve vahiy yoluyla insanlara bildirilen hukuktur. İlahi hukuk, İncil'in doğal ve beşerî hukuku aşan yönü ile ebedi hukukun tezahürü olarak insanlara yardımcı olur. İnsan, yurttaş kimliği ile egemenliğin kaynağı olan doğal hukukun uygulayıcısı olarak dünyevi iktidara itaat ederken; Hristiyan kimliği ile ilahi hukukun temsilcisi olan kiliseye bağlıdır. Doğal hukukun uygulayıcısı olan prensin tiranlaşması konusunda ise bunun Tanrı'nın rıza ve buyruğu olduğunu ifade eder ve ilkesel açıdan tirana katlanmak gerektiğini, Tanrı'ya dönerek ondan yardım dilemek gerektiğini söylemektedir. Ancak, bu tiranlaşmayı engellemek için yönetim biçimi olarak monarşiye alternatif bir karma sistem oluşturmuştur. Bu sistem, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin birlikte var olduğu bir sistemdir. Aquinas, Musa ve onun ardından gelen yöneticilerin, halkı bu sistemle yönettiklerini referans göstererek bu sistemin, ilahi hukukun önerdiği bir sistem olduğunu ifade eder.<sup>127</sup>

Aydınlanmanın erken dönemlerinde baktığımızda Platon, Aristoteles, Farabi, İbn Rüşd gibi filozofların düşünsel mirasının devamı niteliğinde olan bir inceleme

---

<sup>126</sup> Larry Arnhart, **Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, 5.bs. (Ankara: Liberte Yayınları, 2013), 95.

<sup>127</sup> Muhammet Tarakçı, **St. Thomas Aquinas** (İstanbul, İz yayıncılık, 2006), 256.

ortaya koyduğunu açıkça ifade eden Spinoza, ideal devlet ve toplum yapısına dair düşüncelerini *Tractatus Politicus* isimli eserinde beyan etmiştir. Spinoza, radikal aydınlanmanın ilk büyük figürü olarak kabul edilebilir. Bunun sebebi, onun öğretisine dayanan toplumların “dinsel otorite, otokrasi, güçlü oligarşiler ve diktatörlük tarafından kullanılmaya daha fazla dirençli, daha fazla demokratik, özgürlükçü ve eşitlikçi” olmasıdır.<sup>128</sup> Kitabın girişinde “en iyilerin iktidarda bulunduğu toplumun tiranlığa sürüklenmemesi ve barışla yurttaş özgürlüğünün bozulmadan kalması için nasıl örgütlenmesi gerektiğini” sorununu ele aldığını yazmıştır. Spinoza, devlet yönetimi konusunda İbn Rüşd’ün izinden giderek devletin akıl ile yönetilmesi gerektiğini ifade eder. Yani devlet işlerinde, aklın gösterdiği metotlar metafiziğin ve muhayyilenin yöntemlerinden öncelikli ve daha doğrudur. Burada Spinoza’nın İbn Rüşd gibi laikçi bir çizgiyi benimsediği dikkatlerden kaçmaması gereken bir noktadır. Bir İslam filozofu olarak bilinen İbn Rüşd’ün nasıl laik anlayışı savunduğu sorgulanabilir. İbn Rüşd devlet yönetiminin aklın ilkelerine ve adalete göre yapılmasını ısrarla vurgulayarak dönemine göre cesur davranmıştır. Spinoza ise devletin akli metotlarla yönetimi yanında kamusal düzenin önemini vurgulayarak olaya başka bir boyut katmıştır. Ona göre yaşamsal özü ve barış halini korumak, şiddet halinden uzak kalmak yurttaşların temel hakkı ve isteğidir:

“Bir devletin durumunu kolayca kavrayabilmek için bir toplumsal yönetimin hangi amaca göre kurulmuş olduğunu göz önüne almak gerekir; bu amaç barıştan ve yaşam güvenliğinden başka bir şey değildir. Buna göre en iyi yönetim, insanların yaşamlarını uyum içinde sürdürdükleri ve yasaların şiddete başvurulmadan gözetildiği yönetimdir. Ayaklanmaların, savaşların ve yasaları aşığılamanın ya da çığnemenin suçu, yurttaşların kötülüğüne de kurulmuş bulunan yönetimin kötülüğüne de yüklenemez. Gerçekte, insanlar yurttaş olarak doğmazlar, ama yurttaş haline gelirler. Ayrıca, çatışma durumundaki doğal duygular bütün ülkelerde aynıdır; demek ki bir sitede çok büyük bir kötülük kendini gösteriyorsa ve orada öbür sitelerdekinden daha çok günah işleniyorsa, bunun nedeni, sitenin uyuşmayı yeterince sağlayamaması dolayısıyla medeni hukuku tam anlamıyla oturtamamasıdır. Gerçekte, ayaklanma nedenlerini ortadan kaldıramamış ve savaş çıkmasından her an korku duyan ve yasaların sık sık çığnendiği bir toplumsal yapı, herkesin hayatı pahasına kendi eğilimine göre davrandığı doğal durumdan pek ayrı değildir.”<sup>129</sup>

Spinoza, bu kötülüklerden korunmak için ve aldatmaya yer bırakmayan bir egemenliği sağlamak için konumu ne olursa olsun kişinin kişisel çıkarını bir yana bırakıp kamusal hakkı öncelemesi zorunludur. Bununla beraber, devletin ise varlığının amacı “insanların ruhu ve vücudu güven içinde tüm işlevlerini yerine getirebilmesi” ve kendilerinde bulunan usu özgür bir şekilde kullanabilmeleridir. Devlet, toplumuna hiçbir şekilde baskı yapıp korku salmak için değil, tam tersine bireyin korkularından

<sup>128</sup> Radikal Aydınlanma- İlimli Aydınlanma karşıtlığı için bkz. Jonathan Israel, *age*, 17.

<sup>129</sup> Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme- Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Dost Kitabevi, 2015), 38.

arınarak kin, öfke, hile gibi hasletlerden soyutlanarak güven içinde yaşaması için vardır. Kısacası, devletin temel varlık amacı özgürlüktür.<sup>130</sup>

Tarihsel sürekliliği içerisinde devletin sınırlarını çizen ve kamu hukukunun en çok araştırılan konularından biri toplumsal sözleşme kuramlarıdır. Toplumsal sözleşme kuramları devlete, yukarıda verilen sözlük anlamlarına benzer bir görev atfeder. Buna göre, sınırların oluşturulmasıyla beraber bu oluşumda yurttaşların ortak bir sesi olarak varlık sağlaması devletin kaynağıdır. Devletin bir varlık olarak ortaya çıkma hali, yani meşruiyeti ve egemenliği bu ortak ses ile mümkündür. Fiziki sınırları çizilen devlet, bu alan içerisinde hareket serbestisi kazanır. Yine bu alan içinde yaşayan ve egemenlik meşruiyetini kazandıran yurttaşların birbirleriyle ve onunla olan ilişkisinin ahlaki ve hukuki sınırlarını çizer. Bu bakımdan devlet, yurttaşların birbirleri ile ve devlet ile ilişkilerinde sorunların çözülmesi için bir araç olarak tanımlanabilir. Toplumsal sözleşme geleneğinde, bu açıklama rızaya dayalı hak devrinin bir ifadesidir. Bu kuramın önde gelen isimleri, Thomas Hobbes, J.J. Rousseau ve John Locke gibi düşünürlerdir.

İnsan doğası hakkındaki görüşlerinin farklılığı, bu düşünürlerin çizdiği toplum sözleşmesi kuramlarını farklılaştırmıştır. Yine de sözleşme geleneği denildiğinde, siyasi otoritenin, açık ya da örtük rızaya dayalı bir hak devri ile meşruiyet kazanmasından söz edilmiş olunur. İnsan doğası gereği siyasi bir birlik oluşturmaya meyilli bir varlık olarak doğal hukuktan kaynaklanan doğal haklarını bir otoriteye devreder. Böylelikle bir sözleşme ortaya çıkar. Hobbes, insan doğasının yıkıcı yönünü vurgulayarak herhangi bir sözleşmenin olmaması durumunda insanların birbirine olan güvensizliği ve itimatsızlığının savaş durumuna yol açacağını vurgulamaktadır. Hobbes'e göre doğa durumunda "bencil bireylerin yıkıcı gücü" dışında hiçbir gerçeklik bulunmamaktadır. Bu sebeple, birbirinin kurdu olan insanların dizginlenmesi için bir devlet kurmak ve hükümdara sınırsız yetki vermek gerekir. Leviathan adlı eserini "doğanın ilk ve en temel yasası olan barışı bulup, onun korumak için" yazdığını beyan etmiştir.<sup>131</sup> Hobbes "devlet kurmak nedir?" sorusunun yanıtını şu şekilde verir: "Bir insan topluluğu, kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye ve heyete

---

<sup>130</sup> Blandine Kriegel, **Klasik Siyasi Felsefe Metinleri**, çev. Zühre İlkelen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 87-88.

<sup>131</sup> Charles K. Rowley, **Özgürlük ve Devlet**, çev. İbrahim Dalmış (Ankara: Liberte Yayınları, 2002), 57.

verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir.” Hobbes, bu ahitin yetki verdiği kişilerin tüm eylemlerini ve kararlarını lehte ve aleyte oy vermek fark etmeksizin herkesin kendi eylem ve kararları gibi kabul etmesi gerektiğini ifade ederek toplumsal sözleşme kuramının temel esasını belirler. Bunun yanı sıra, uyruklar, bir kere kurulan hükümet şeklini değiştirmeye yetkili değildir. Egemene itiraz etmek, kararlarını eleştirmek ve onun yetkilerini elinden almaya çalışmak, Hobbes’e göre adaletsizliktir ve böyle bir durumda hükümdar cezalandırmanın amilidir.<sup>132</sup>

John Locke, Hobbes’in görüşlerinden faydalanarak bir toplumsal sözleşme kuramı tahayyül etmiştir. Fakat yöntemi Hobbes’ten farklıdır. Locke, doğa durumunda insanların doğasının yıkıcılığını ön plana çıkartmaz. Ona göre, insanlar doğa durumunda barış içinde bir arada aklın gücü ile yaşabilirler. Fakat, bir sivil toplum yapısı olmaksızın bu barış durumu, Hobbes’in öngördüğü savaş durumuna her an evrilebilecek potansiyele sahiptir. Locke, “bu saldırı tehdidi ve meşru müdafaa hakkının değerinin belirgin olmayışı, bireylerin doğal durumdan sivil topluma geçmek üzere sözleşme yapmalarını sağlamakta” olduğunu söyler. Ayrıca kurduğu toplum sözleşmesinde egemenin gücü Hobbes’te olduğu gibi sınırsız değildir. Toplum sözleşmesi, “bireyler kendi haklarını bir hükümdara teslim etmeksizin sosyal kargaşadan kaçmalarını sağlayacak bir dizi sözleşmeye dayalı kurumsal düzenlemeler” olarak ifade edilir.<sup>133</sup> Bu bölümde tarihsel sürekliliği içerisinde devletin rolü incelenmeye çalışıldı. Bir sonraki başlık altında devletin varoluşuna atfedilen anlamlar incelenmeye çalışılacaktır.

### **3.2. Devletin Varoluşsal Tezahürleri**

Devlete ezeli- ebedi bir varlık biçimi atfedildiğinde, toplumların örgütlenme biçimini şekillendirip tanımlayabilen, kapsayıcı ve meşrulaştırıcı bir dışsallık mekanına erişmek durumundadır. Diğer bir deyişle bu açıdan bakıldığında devlet, insanların erişim noktalarının ötesinde “yasa koyma iktidarı üzerinde bir tekel” oluşturabilme potansiyelini taşıyan bir olgu olarak ele alınabilir. Bu durumda, toplumlar kendilerini devletin içerisinde konumlandırmış olur. Devlet, toplumu baştan

---

<sup>132</sup> Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, 6.bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 131-132.

<sup>133</sup> Rowley, **age**, 58.

aşağı şekillendirebilme yetisine sahip bir aktör olarak görülür.<sup>134</sup> Devletin varoluşsal kökenlerini “Orta Çağ siyasi düşüncesinde vatan için ölmek- pro patria mori”<sup>135</sup> adlı makalesinde açıklığa kavuşturan Ernst Kantorowicz, 1914 Noel’inde Belçika’nın Alman ordularının işgali altında olduğu bir dönemde, Belçikalı vatansever din adamı ve Malines başpiskoposu Kardinal Mercier’in entelektüel bir direnişle halka *Vatanseverlik ve Tahammül*<sup>136</sup> adlı bir mektup dağıttığını söyleyerek başlar. Daha sonra Kardinal’in mektubunda, vatansever olmanın dinle ilişkisine dair iddialı ifadeler olduğu için itirazlar yükseldiğini ve bunun birtakım tartışmaları başlattığını yazar. Kardinal Billiot, tanrıbilimsel dogmatik bir temelde, özellikle mektupta geçen “Hıristiyanlık’a uygun olarak kabullenilen ölüm, askere ruhunun kurtuluşunu sağlar” cümlesini eleştirerek bu durumun Tanrı’nın yerine vatani koymak olduğunu savunur. Kantorowicz, 1914 yılından bu yana, tarihin Kardinal Mercier’i haklı çıkardığını, yani Tanrı’nın yerine vatani koyma eğiliminin arttığını söyler. Aslında buradaki asıl mesele, kimin haklı ya da kimin haksız olduğundan ziyade, devlet kavramına ilişkin tarihsel süreçlerin eğiliminin nasıl şekillendiğini anlamaktır. Kantorowicz, *vatan için ölmek* veya Latince deyimini ile *pro patria mori* kavramının, Yunan, Roma ve Orta Çağ’da denk düştüğü kavrayışları anlamaya çalışmıştır. İnsanların *patria*, yani vatan için ölmeleri, gerek Roma *Respublica*’sında (siyasi toplum), gerek Antik Yunan *Polis* hayatında önemli bir yere sahiptir. Kantorowicz, antik dönemlerde, vatan için ölmenin siyasi ve hukuki parçasına manevi bileşenlerin eklendiğini ve yurttaşların *patria* kavramını salt coğrafi bir alan olarak değil, yaşamlarını sürdürdükleri büyük bir evren olarak gördüklerini aktarmaktadır. Yaşadıkları bu evren, *Polis* ve *Respublica*, yurttaşlar için siyasi bütünlüğü ifade etmekte olduğu için bu evren için ölmek manevi bir değere sahiptir. Tarihsel süreç içerisinde devlete ezeli- ebedi bir varlık biçimi atfedildiği, bu örneklerle anlaşılabilir. “Roma’nın gittiği her yer Roma’dır”

---

<sup>134</sup> Marcel Gauchet, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri İlkelerde Din ve Siyaset”, çev. Ozan Erözden, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 64.

<sup>135</sup> Ernst Kantorowicz, “Orta Çağ siyasi düşüncesinde vatan için ölmek- pro patria mori”, çev. Erol Öz, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 109-129.

<sup>136</sup> Mektup, Kardinal Mercier’in cemaatini rahatlatmak ve yurttaşlarına cesaret vermek amacı ile yazılmıştır. Mektubun içeriğinde vatanseverliğin kutsallığından, ulusal onura yönelik saldırıların dini suç olduğundan ve bu sebeple vatanını savunmak için ölen askerin şehit sayılacağı gibi söylemler vardı. “Ancak bana, ülkesinin onurunu korumak ve zedelenmiş olan Adalet’i sağlamak için canını bile bile veren cesur bir adamın ebedi kurtuluşu hakkında ne düşündüğümü sorarsanız, İsa’nın askeri cesareti kutsadığı ve Hıristiyanca kabullenilen ölümün bir askere ruhunun kurtuluşunu sağladığı hususunda hiçbir kuşku bulunmadığı yanıtını vermekte duraksamam...” A Shepherd among Wolves: War-Time Letters of Cardinal Mercier, der. Arthur Boutwood (London, t. y.), s. 46’dan aktaran, Kantorowitz, **age**, 110.

söyleminden anlaşılacağı üzere, *Respublica*'nın bütünlüğü yurttaşlar için çok önemlidir. Bu sebeple ölümlere çok büyük saygı duyulmuş ve savaş kahramanları yarı-tanrılaştırılmıştır. M.Ö. V. Yüzyıl, bu kahramanlaştırma hikayelerinin eksiksiz ve son şeklini aldığı dönemdir. Kantorowicz, bu tezinin sınanması için yalnızca Sparta'yı düşünmenin yeterli olacağını söyleyerek, örneklerini çoğaltmıştır:

“Kentleri için savaşırken ölenlerin her iki tarafta da resmi mezarlarla onurlandırıldığı ve Perikles'in, cenaze töreninde Peloponessos Savaşı'nın ilk kurbanlarını ölümsüzler arasına koyduğu konuşmayı yaptığı Atina Kerameikosu'nun geniş geçidini, Dromos'u da düşünebiliriz.”<sup>137</sup>

Orta Çağ ile Antik Çağ'ın “savaş kurbanı” ve savaşçı imgeleri çözülmeye başlamış ve daha sonra ikiye bölünmüştür. *Polis* ve *Respublica* için feda edilen canlar, artık efendisi ya da lordu için feda edilmeye başlanmıştır. Antik Çağ'da yaratılan evrenin manevi kurgusu, bir başka anlam ve değerler kümesi tarafından yeniden şekillenmiştir. Kantorowicz, Orta Çağ'da Hıristiyanlığın etkisi ile, dünyevi vatan için ölmek kavramının kutsallığının ruhani *patria* için, yani Cennetteki Kudüs için ölmekle yer değiştirdiğini ve *vatan için ölmek* ile *Tanrı için ölmek* arasında bağ kurulduğunu yazmaktadır.<sup>138</sup> Özellikle 1150'den sonra örgütlü bir bütün olarak “Yüce *corpus mysticum cuius caput Christus (başı İsa olan mistik bir beden)* olarak Kilise fikrinin” ortaya çıkarak kendisini dünyevi korporatif ve hukuki içeriklerle doldurduğunu ifade eder. Dünyevi devlet ise, “yükselme ve yarı dini yücelme ardında koşan *Corpus mysticum (mistik gövde)* terimini benimsemiş ve bunu kendisini meşrulaştırmakta ve amaçlarını gerçekleştirmekte kullanmıştır.”<sup>139</sup>

“Vatan ve Tanrı kavramları birbirlerinin muadili olarak tahayyül ediliyordu. Kişinin hayatını Tanrı'nın Krallığı uğruna feda etmesi ile dünyevi krallık uğruna feda etmesi arasında paralellikler kuruluyordu. Ölenleri nitelikle için *şehitlik* kavramını kullanmak yaygın bir hal aldı. Zamanla efendi ya da krallar adına ölenler ile Tanrı adına ölenler arasındaki ayırım silikleşti. Böylece Antik dönemin vatan kavramı niteliksel bir değişim geçirdi; coğrafi anlamda *ülkeye*, siyasi anlamdaysa *devlete* göndermede bulunmaya başladı. Vatan kavramının devlete ve siyasi iktidara olan mesafesinin ortadan kalkmasıyla imgenin bölünmüş yapısı yeniden birleştirilmiş oluyordu. Dönemin sonuna doğru insanlardan hayatlarını talep eden siyasi iktidarlar hem Tanrı'ya hem de siyasi temsil olarak krallığa vurgu yapıyordu.”<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Age, 111.

<sup>138</sup> Hıristiyanlığın etkisi, bizzat Augustinus, *De civitate Dei'de (Tanrı Sitesi)* metninde görülebilir. Augustinus, “Romalılar'ın büyük başarılarını insanın başarısı ve dünyevi site için gerçekleştirdiklerini, bu nedenle de Hıristiyanlar için benzer şeyleri *patria aeterna (ebedi vatan)* aşkı için yapmanın çok daha kolay olması gerektiğini” ifade etmektedir. Bkz. Augustinus, *Contra Gaudentium*, I, 37, in Migne, PL, XLIII, 729'dan aktaran age, 112.

<sup>139</sup> Age, 120.

<sup>140</sup> Derviş Aydın Akkoç, “Pro Patria Mori: Vatan İçin Ölmek (Öldürmek) ya da Vahşetin Estetiği”, *Birikim Dergisi*, 2010. <https://birikimdergisi.com/guncel/876/pro-patria-mori-vatan-icin-olmek-oldurmek-ya-da-vahsetin-estetigi> [15.05.2021].

Mistik gövde kavramının ifadesi, Fransız IV. Philippe'in Flandres'li esnaf ve köylülere karşı yaptığı korkunç seferine, bir din adamının kralın savaşa çıkışı üzerine bir vaaz vermesi ile berraklaşır: “Onlar, kibir ve hukuksuzlukla dolu olarak üzerimize geliyorlar... Oysa biz, ruhlarımız ve yasalarımız için savaşıyoruz ve Tanrı bizzat gözlerimizin önünde onları çarpacak.” Ayrıca vaiz, Fransa'nın krallık kanının bozulmamış bir saflık sevgisine sahip olması, ülkenin kilisenin gözünde değerini koruması, Fransa'nın kutsal kralları yaratarak kutsallığı yayması yönüyle savaşın haklı nedenleri olduğunu ifade eder. Fransızlar her zaman, “Adalet için ve adaletsizliğe karşı savaşmayı” bilmişlerdir. Haksız olan günahkârlar ise “kralın kendilerine karşı yürüttüğü savaş sayesinde içinde buldukları haksız konumdan kurtulma ve kötülük içinde yaşamak yerine, kutsal Fransa kralı tarafından fethedilme şansına sahip oldukları için kutsanmaktaydılar.” Ayrıca, savaşın haklı nedenlerinin yanı sıra, savaş alanında ölmek de kutsal sayılıyordu: “Ölümün en soylu biçimi adalet uğruna çarpışarak gerçekleştiğinden, [Fransa] krallığının ve kralın barış ve adaleti uğruna ölenlerin Tanrı tarafından şehit olarak taçlandırılacaklarına şüphe yoktur.” İsa tarafından örneklenen “barış ve adalet uğruna çarpışmak” şehitlik tacı için ödenen bedeldir ve bu, Fransa krallığının ve kralının barış ve adaletidir. Kantorowicz, vaizin bir sebepten daha kutsal kral uğruna can verilmesini vaaz ettiğine dikkat çekmektedir. Bu husus, kralın baş, tebaanın siyasi gövdenin üyeleri olduğuna dair bir söylemdir:

“Kral baştır, tebaaysa siyasi gövdenin üyeleridir” der. Tabii akıl, tüm üyelerin sadece baş tarafından yönetilmelerini ve başa hizmet etmelerini değil, aynı zamanda baş için kendilerini feda etmeye istekli olmalarını da emreder. Dahası, kralın barışı sadece krallık için barış değil, aynı zamanda Kilise, öğreti, erdem ve adalet için de barıştır ve bu Kutsal Toprakların ele geçirilmesi için güçlerin birleştirilmesine olanak tanır. “Dolayısıyla, [Fransa] kralıyla savaşan, tüm Kilise'ye, tüm Katolik öğretiyeye, kutsallığa, baş ve adalete, Kutsal Topraklara karşı çalışmış olur.” Buradaki “Fransa uğruna savaş”la “Kutsal Topraklar uğruna savaşın” eşitlenmesi, kuşaklar boyu sürmüştür. Jeanne d'Arc'ın şunları söylediğini duyar gibiyiz: “Kutsal Fransa krallığına savaş açanlar, İsa'ya savaş açarlar.”<sup>141</sup>

Vaizin bu söylemi, lord ile vasal arasındaki ilişkinin feodal bağlarla değil, yeni organik devlet temeline dayanmakta olduğu için önem taşımaktadır. Böylelikle, krallık yukarıda bahsi geçen *Corpus mysticum (mistik gövde)* olarak görevlendirilmiştir. Halk, yalnızca bir topluluğun bireyleri olarak değil, dünyevi devletin ve mistik bir bütünün içerisinde bir araya gelmiş insanlar olarak tanımlanmıştır. Bu öğreti, Aristoteles'in insanın tabii olarak “sosyal bir hayvan” olduğu görüşünün din terminolojisiyle birleştirilerek *corpus morale et politicum (siyasi ve ahlaki gövde)*

<sup>141</sup> Jean Leclercq. “Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel,” *Revue du moyen âge latin*, I (1945), 165-72'den aktaran, Kantorowicz, *age*, 118-119.

anlamına gelen mistik bütünler çerçevesine yerleştirilmiştir. XIII. Yüzyıl sonlarında Fontainesli Godefroy “Herkes tabii olarak sosyal bir topluluğun parçasıdır ve dolayısıyla belli bir mistik bütünün bir üyesidir” tanımı ile *corpus mysticum’u* Aristotelesçi şemaya yerleştirmiştir.<sup>142</sup> Orta Çağ, Eski Yunan ve Roma düşüncesinde son derece baskın olan yurttaşlığın ahlaki değerlerini miras alarak Hıristiyanlık öğretisi ile birleştirmiş ve dünyevi devlet açısından kavramları eşitlemiştir. Kantorowicz, burada Antik dönemde vatan için ölmenin yarı dini yönlerinin artık devletin dünyevi *corpus mysticumunun* hizmetinde etkinlik gösteren Hıristiyan inancından kaynaklandığını ifade eder. Papa II. Urbanus’un, Tanrı ve kardeş sevgisi için ölmeyi kutsarken, haçlıların savaş alanında ölmelerini “Hıristiyan kardeşlik” olarak nitelendirmesinden bahseder. Kantorowicz, Luccalı Tolomeo’nun Aquino’lu Tommaso’ya ait *De regimine principum’a* yaptığı ekte yer alan fikrine işaret eder. Tolomeo, iyi bir yurttaşın, vatan için faydalıysa ölümü karşılamakta duraksamaması gerektiğini ifade eder ve bu fikrini Cicero’ya dayandırır:

“Bir insanın kendi çıkarlarını asla bu ortak çıkarın önüne koymayıp, ortak çıkarları kendininkilerin önüne koyması anlamına gelen *Vatan sevgisi tanrıseverliğin kaynağındadır* düşüncesi. Erdem olarak Hıristiyan kardeşliği diğer tüm erdemlerin önünde olmayı hak eder, çünkü herhangi bir erdem varlığı tanrıseverliğin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla *amor patriae* diğer tüm erdemlerin üzerinde bir onur düzeyini hak eder.”<sup>143</sup>

Orta Çağ’da vatan için ölmek kavramının aşırıya kaçan ve bireyin hayatını hiçleştiren tanımları vardır. Bunlar, XIII. Yüzyıl sonlarında Aristotelesçi ve sık sık İbn Rüşdçi düşünce biçimlerini ele alıp tartışan düşünürlerde bulunabilir. Örneğin, korporasyoncu olan Remigio di Girolami, *patria* kavramını bireye, aileye önceler ve birey ruhunu kolektif bilince feda edilmesinin yanlış olmadığını savunur. Ona göre, insanların görevleri kendilerinden önce patriayı sevmektir, çünkü kent, Tanrıya benzer: “Evren, kentten daha mükemmel bir Tanrı imgesidir, ancak kent -küçük bir evren- bireyden daha yetkin bir Tanrı imgesidir” der. Kantorowicz, bu düşüncenin aşırı olduğunu söyleyerek eleştirir ve Tanrı suretinde yaratılan fiziki varlık olan insanın değerini düşürdüğünü ifade eder. Böyle bir kabul, ona göre insanın kendilik bilincini inkâr etmesine yol açacaktır. Burada, Cicero’nun “toplumun, daima ve her durumda

---

<sup>142</sup> Bkz. Godfrey of Fontaines, *Question es ordinariae*, I, 2, 5, ed Odon Lottin (Louvain, 1937), s. 89’ dan aktaran, **Age**, 121.

<sup>143</sup> **age**, 122.



ılımlılık ve alçakgönüllülük erdemlerinin önünde tutulması gerekir mi?” sorusuna verdiği “hayır”<sup>144</sup> cevabını hatırlamak önemlidir.<sup>145</sup>

“Bir filozofun düşünsel hayatını ve dolayısıyla bu dünyadaki mutluluğunu, onun sivil yükümlülükleriyle çatışmalar bile feda etmemesi gerektiğini” savunan gerçek ya da kurgusal İbn Rüşdcüler’in düşüncesine karşı çıkan, devletin kişiye yüklediği sivil yükümlülüklerden kaçınmaması gerektiğini savunan bir diğer düşünür ise Gandlı Henri’dir. Henri, “bir yurttaşın kardeşleri ve toplumu için ölmesini İsa’nın insanlık için kurban olmasına” benzetmektedir. Sonradan II. Pius adıyla Papa olan Aeneas Sylvius Piccolomini, 1446’da yazdığı eserinde, acil durumlara karşı karşıya kalan bir devletin, ayırım gözetmeksizin tüm yurttaşlarının özel mülkiyetini kullanmaya muktedir olması gerektiğini ifade eder. Ayrıca, yöneticinin *ad usum publicum* (*kamusal yarar*) adına mülkiyetten de fazlasını talep ederek yurttaşların canlarını da istemesinin doğal olduğunu ifade etmektedir:

“Tüm bedeninin yararı için bir ayak ya da elin -ki devlette bunların karşılığı yurttaşlardır- kesilmesi gerektiğini söylememiz büyük bir katılık sayılmamalıdır; çünkü doğrudan doğruya hükümdar da- ki devletin mistik bedeninin başıdır- ortak çıkar gerektirdiğinde hayatını feda etmek zorundadır.”<sup>146</sup>

Kantorowicz, yazısının son kısmında modern dönemde tekrardan yükselişe geçen antik *pro patria mori*’nin rolünün yadsınamayacağını söyler. Bununla birlikte, soyut anlamda devletin bir *corpus mysticum* (*mistik gövde*) olarak ortaya çıktığı da reddedilemeyecek bir gerçektir. Ayrıca bu yeni ortaya çıkışta, *corpus mysticum* için ölmenin, bir haçlının Tanrısal nedenler uğruna ölmesiyle aynı değerde görüldüğü yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır. Modern dönemde ortaya çıkan ulusal öğretilere, parti öğretilerine ve ırkçı öğretilere bakmak bu fikrin altyapısını görmek için yeterli olacaktır. “Münih’te Nasyonal Sosyalist hareketin “Şehitler Mezarlığı”na ya da “İspanya İç Savaşı’nda Faşist İtalyan birliklerinde ölen askerlerin anısına 1937 Noel’inde Milan Katedrali cephesine asılan devasa *Chi muore per Italia non muore* (*İtalya için ölenler ölmez*) flaması” Kantorowicz’e göre özünde saygıdeğer ve yüce olan bir fikri ciddi biçimde zedeleyen son dönem milliyetçi saçmalıklardır.

---

<sup>144</sup> Cicero, verdiği cevabı şu şekilde açıklar: “Çünkü bazı şeyler kısmen o denli kirlî, kısmen o denli utanç verici ve aşağılayıcıdır ki, bilge bir insan bunları vatan ve onun korunması uğruna bile yapamaz... Dolayısıyla, bu tür şeyleri, respublica uğruna üstlenmeyecek ve respublica da bunları kendisi için kabul etmesini istemeyecektir.

<sup>145</sup> Age, 123.

<sup>146</sup> Enea Silvio, De ortu et auctoritate imperii Romani, ed. Gerhard Kallen, Aeneas Sylvius Piccolomini als Publizist (Stuttgart, 1939), s. 80’den aktaran, age, 124.

XX. yüzyılda yaşanan iki büyük dünya savaşının etkisiyle *vatan için ölmek* kavramının dönüşümünü yorumlayan Kantorowicz, dünyanın gözünün hızla açıldığını, her alanda kötüye kullanılan ve sömürülen antik ahlaki değerlerin duman gibi dağılmaya yüz tuttuğunu ifade eder. Artık özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında nesnel etkilerin, bireyin *gerçekçi görüşler* yerine *göz boyama* denen şeylere kapılma korkusuyla birlikte gerek dini gerekse ideolojik *üstyapıları* ortadan kaldırdığını söyler. Gözle görülen sonuç ise “artık insan hayatları feda edilmek yerine *tasfiye* edilmesi” olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Bir askerin hayatını, hayat kaybına eşdeğer herhangi bir manevi karşılık olmaksızın istemek üzereyiz. Askerlerin ölümü -bombalanan kentlerdeki yurttaşların ölümünden söz etmiyorum- ister Tanrı ister kral, isterse patria olsun, humanitas'ı (insanlık) kuşatan herhangi bir fikirden yoksun kalırsa, saygınlık kazandırıcı kendini feda etme fikrinden de yoksun kalır. Soğukkanlı bir katliama dönüşür ya da daha kötüsü bir tatil gününde, siyasi bir trafik kazasının değer ve önemine sahip olur.”<sup>147</sup>

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, 1989-1992 yılları arasında Collège de France'ta verdiği derslerin, *Sur l'État* (Devlet Üzerine) başlığıyla kitaplaştırılmış halinde, çok zor bir inceleme alanı olduğunu kabul ederek devleti dikkatle incelemeye almış ve bunu yaparken mümkünler uzamını yok eden, düşünülemez hale getirilen olgular üzerinde düşünmeye davet etmiştir. Bu açıdan Bourdieu, Kantorowicz'in *Pro Patria Mori* isimli çalışmasının devlet kavramını incelerken başlangıç noktalarına dönerek sonradan sorgulanmadan kabul edilen karanlık noktalara ışık tuttuğu için tarihsel açıdan çok önemli olduğunu dile getirmiştir.<sup>148</sup> Bourdieu'ya göre devleti anlamak için, Kantorowicz'in devleti anlattığı bu gelenek içinde konumlanmak gerekmektedir.<sup>149</sup> En sonda çıkartılacak sonuç en başta söylenecek olursa, devlet tarihin her döneminde farklı değerler kümesi çerçevesinde kendisine ezeli ve ebedi bir varlık biçimi atfedilen bir yapıdır. Bunun sonucunda Bourdieu felsefesinde devlet, varoluşsal anlamı açısından uğruna ölümün her zaman göze alınacağı bir fetiş yaratıcısı olarak ifade edilmektedir.

Devletin nasıl işlediğine dair anlaşılır veriler ortaya koyma gayretindeki Bourdieu, devlet kelimesinin, ilk akla gelen tanımı ile “toplumsal dünyanın mantıksal ve ahlaki bütünleşmesinin temeli” olarak görüldüğünü ifade eder. Bourdieu, bu tanımın devlete yarı-tanrı özelliği atfeden klasik teorilere dönüş için bir altyapı

---

<sup>147</sup> Age, 125.

<sup>148</sup> Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine**, çev. Aslı Sümer (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 79.

<sup>149</sup> Age, 154.

oluşturacağını söylemektedir. Bunun yanısıra, devleti “kamusal düzeni egemenler lehine koruyan bir zor aygıtı” olarak tanımlayan Marksist geleneğin tanımını, onun işlevlerine vurgu yaparak çözümlendiğini ifade eder. Bourdieu, sosyal bilimlerde kavramları incelerken (özellikle devlet kavramını) daha dikkatli olunması gerektiğine ve ön kabullere, ortak kanılara, spontane sosyolojiye karşı tetikte olunması gerektiğine vurgu yapar. Ayrıca, sosyal bilimlerin bir yandan gerekli bir yandan da imkânsız olan bu çatışkı ve toplama/totalizasyon çıkmazıyla sıklıkla karşı karşıya kalması, devlet gibi çok genel bir kavramın ele alınışını zorlaştırmaktadır. Devletin oluşmasında, “şiddetin (fizikî sermayenin) tekelleşmesi kadar, kurumsal farklılaşmayla birlikte ortaya çıkan simgesel erkin belirleyiciliğinin” de etkili olduğunu ifade eder.<sup>150</sup> Bourdieu, bu analizinde, diğer tanımların eleştirilerinden yola çıkmıştır. Devletin nasıl işlediğine dair anlaşılır veriler ortaya koymak için, onun işlevlerinden ya da tersyüz edilmiş anarşist yorumlarından ziyade antropolojik açıdan son derece temel konuları tahlil etmenin gerekliliğini vurgular. Devleti kapsamlı olarak incelerken, ezbere verilen siyaset kuramlarının tarihi yerine, Orta Çağ’dan beri devlet hakkında üretilmiş ve devletin bir alan olarak tanımlanmasına katkı sağlayan çıkarımların tamamına dikkat edilmesini söylemektedir:

“Bazen devletin mütevazı kılmak zorunda olan, sosyoloğu tevazuya mecbur kılan bir şey olduğunu düşünüyorum; hele ki sosyolog benim yaptığım gibi hayli çılgınca bir işe yani hem devlete dair teorik çalışmaların (iyi olsunlar, kötü olsunlar, teorisyenlerce hakkında bu kadar çok kelam edilen pek az nesne vardır) hem de tüm dönemlere ve tüm ülkelere dair tarihsel çalışmaların kazanımları “toplama” gayretine girişmişse (kelimeyi tırnak içinde kullanıyorum). Projenin ifade edilmesinin bile, gerçekleştirilemez olduğu fikrini zımnen barındırdığı ortada. Bu projenin yine de başlanmayı hak ettiğini düşünüyorum.”<sup>151</sup>

Devleti işlevsel bir mekanizma olarak ele alıp tanımlayan teoriler, onun iyi işlevleri ya da kötü işlevleri üzerinde durmaktadır. Talcot Parsons ve ardılları, devleti uzlaşma aygıtı olan ve her türlü ihtilafın üstesinden gelen bir mekân olarak tanımlamaktadırlar. Kötücül işlevsellik ise Tanrısal devletin yerine şeytani devleti koyar, böylelikle devlet her daim egemenlerin hizmetinde olan bir aygıt dönüşür. Örneğin, Marksist gelenek, devletin temellerini sorgulamaksızın, devleti yalnızca ne

---

<sup>150</sup> Age, 127.

<sup>151</sup> Bourdieu, Devlet üzerine adlı yapıtında, Alain’in meşhur kitabı *Le Citoyen contre les pouvoirs* (İktidarlara Karşı Yurttaş) adlı eserinden yola çıkarak devlet hakkında yapılan analizleri bu kavram üzerine yapılan kolay yorumlardan biri olarak eleştirmektedir. Bunun sebebi, bu tarz eserlerin biraz anarşist bir yatkinliğe, iktidarlara karşı toplumsal olarak tesis edilmiş bir isyan eğilimine sahip olmalarıdır. Disiplini veya baskıyı kınayarak başarıya ulaşan; gençlik isyanıyla yolları kesiştiği için kurumlara karşı olan ve bazı tarihsel anlarda ve bazı toplumsal gruplarda özellikle güçlü olan temel bir yatkinliğe karşılık gelmeleri sebebiyle başarıya mahkûm bazı teorilerin, tıpkı işlevsel teoriler gibi aslında devlet hakkında alışıldık teorilerin tersyüz edilmiş halinden başka bir şey olmadığı vurgusunu yapmaktadır. Bkz. age, 20.

yaptığı ve o yaptıklarını her kim için yapıyorsa o kişilerin çıkarına çalışan bir aygıt olarak niteler. Elbette, devlet tanımlı yaparken, iktisadi ve ideolojik işlevleri üzerinde durulabilir. Fakat Bourdieu, bunu yaparken devlet denen varlığın mevcudiyeti ve fiiliyatı meselesinin incelenmesinden kaçıldığını söylemektedir: “Salt işlevleri sorgulamak da bir yöntemdir ama sadece bunlar sorgulanarak mekanizmaya dair bir şey öğrenemeyiz”. Devletin temelleri sorgulanmaksızın işlevlerine dair yapılan sorgulama devleti tarihsel anlarda sıkışıp kalan bir kavrama dönüştürmektedir.<sup>152</sup>

Devlete atfedilen kötücül işlevsellik ile devlet aygıtı tüm kurumları ile amaçlarına ulaşmaya programlı bir cehennem makinesidir. Bourdieu Marksist geleneğin devletin eğitim, kilise, partiler, sendikalar gibi kurumlarını birer aygıt olarak görmelerini eleştirmekte ve bu kurumların birer aygıt değil “alan” olduklarını ifade etmektedir:

“Eğitim sistemi, devlet, kilise, siyasal partiler ya da sendikalar aygıt değil, alandır. Bir alanda eyleyiciler ve kurumlar, bu oyun alanını oluşturan kurallara ve düzenliliklere uyarak mücadele ederler. Belli bir alana hâkim olanlar, onu kendileri için elverişli olacak şekilde işletecek konumdadır, ama ezilenlerin direnişini, muhalefetini, hak iddialarını, siyasal olan ya da olmayan iddialarını her zaman hesaba katmak zorundadırlar”.<sup>153</sup>

Bourdieu, devletin, kendi şahsi bilincimizin tam merkezine kamusal zamanın yapılarını oturtan bir “*deus absconditus*”, yani Gizli Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Yani insanlar, hafızalarına gelen şeyleri toplumsal referanslardan almaktadır. Milli ya da dini bayramlar, tatiller gibi genel kabul edilmiş kamusal düzenlemeler, özel alanlarımızın merkezindedir. Böylelikle, bilincimizin sınırlarını kamusal düzen belirler. Örneğin Bourdieu, her yıl bir takvim olarak, sorgulamadan kabul edileni satın aldığımızı ve böylece devletin iktidarının sorgulamadan kabul ederek örtük ya da açık olarak kamusal düzene rıza gösterdiğimizi ifade etmektedir. Devlet de kamusal düzenin esaslarından biridir. Aslında Bourdieu, Weber’in “meşru şiddet tekeline sahip olan güç” olarak tanımladığı fiziksel şiddet tekeline, kamusal düzenin rızasını eklemektedir. Devlet, Bourdieu’nun açıklaması ile genel tanımları ve onların tersyüz edilmiş tanımlarından farklı olarak, “açıkça gördüğümüz fiziksel formların yanı sıra, apaçık olarak ortaya çıkan sembolik bilinçdışı formlar anlamında da bir tür kamu düzeni esasına” dayanan bir mekân tahlili sunmaktadır.<sup>154</sup> Bu mekân, hayatımızın her anında bilincimize derinlemesine tezahür etmiştir:

---

<sup>152</sup> Age, 19.

<sup>153</sup> Age, 21.

<sup>154</sup> Age, 25.

“Devlete dair meseleler, üzerlerinde hiç düşünmemize gerek olmaksızın, derhal bize bir şeyler ifade ederler, onları derhal kavrarız. Mesela bir formun nasıl doldurulacağını biliriz. İdarî bir form dolduracağım zaman -ad, soyad, doğum tarihi- devleti kavrarım, komutları bana veren devlettir ve ben o komutlara hazırım. Aşama aşama gerçekleştirilmiş tarihsel bir icat olan nüfus kaydının ne olduğunu bilirim. Bir kimlik kartım olduğu için bir kimliğim olduğunu bilirim; bir kimlik kartının üzerinde bazı niteliklerin yer aldığını bilirim. Kısacası, bildiğim bir yığın şey vardır. Çok önemli bir devlet icadı olan bürokratik bir formu doldururken; bir dilekçe yazar ya da ister bir kimlik kaydı olsun ister sağlık raporu ya da doğum belgesi, herhangi bir belgeyi imzalarken (ve bunu yapacak kudrete sahip olduğumda), bu türden işlemleri yaparken devleti tam olarak kavrarım; bir anlamda bir devlet adamıyım: Devlet insanıyım. Dolayısıyla hiçbir şey kavrayamam. Bu sebeple, bu vaka özelinde sosyoloğun işi, devletin ürettiği, devlet üretilirken yaratılan, onun her birimize bellettiği ve her şeye, en çok da devlet üzerine düşünmek üzere devlete tatbik ettiğimiz devlet düşüncesi kategorilerini yeniden temellük etmeye çalışmaktan müteşekkildir. Zira bu devlet kategorileri, devletin düşünülmemiş kalmasının, devlet hakkındaki düşüncelerimiz de dahil olmak üzere fikirlerimizin çok büyük kısmının, üzerine kafa yorulmayan esasının devlet olmaya devam etmesinin teminatıdır.”<sup>155</sup>

Bourdieu, yukarıdaki pasajda anlattığı üzere, devletin hiç görülmedik bir biçimde sembolik bir dayatma tatbik ettiğini ifade eder. Bu dayatmalar sayesinde kendini bilimsel sorgulamaya karşı korur. Kurulu devlet, yürürlükteki devlet, hâlihazırdaki devlet olan mekanizma, kendi koyduğu kurallar ve yerleştiği sembolik düzen ile nesnel şeylerde (mesela disiplinlere ve yaş grubuna göre sınıflandırmalarda) ve öznellikte (aynılaşma esasları, görme esasları, sınıflandırma sistemleri biçimindeki zihni yapılar) kendisini kurar. Böylelikle yaratmış olduğu bu sembolik düzen ile uygulamalarını ve kurumsallaşmasını doğal kabul ettirmeye çalışır.<sup>156</sup>

Devleti bir mekân olarak ele alıp işleyen Bourdieu, onun nasıl işlediğini anlamaya çalışırken “sembolik sermayenin merkez bankası” şeklinde ifade ettiği bir metafor kullanır. Yani, toplumsal dünyada ortaya çıkan itibari değerler, diplomalar, meşru kültür, sınır, millet gibi fetiş olarak tanımlanan tüm olguların ortaya çıktığı ve teminat altına alındığı mekân devlettir.<sup>157</sup> Bu anlatısı ile Bourdieu’nun bahsettiği devlet, kendisinin etrafında odaklanarak onu etkilemeye çalışan toplumsal mücadelelerin farkında olan, bu mücadelenin kurgusunu bizzat yapılandıran bir mekanizma olarak “ulusun tamamının uğruna ölmeye hazır olduğu fetişlerin yaratıcısı”<sup>158</sup> olarak ortaya çıkmaktadır.

### 3.3. Devletin Meşruiyetine Kavramsal Bir Bakış

Devleti varoluşsal açıdan uğruna ölünebilecek yüce değerlerle bezenmiş bir çerçevede incelendikten sonra, ona bu meşruiyeti sağlayan düşünsel altyapıya bakmak

<sup>155</sup> Age, 136.

<sup>156</sup> Age, 144.

<sup>157</sup> Age, 153.

<sup>158</sup> Age, 153.

gerekmektedir. Devletin meşruiyeti sorunu, birçok düşünür tarafından farklı açılardan ele alınmış geniş kapsamlı ve hayli karmaşık bir konudur. Bu karmaşıklığın çözülmesi, olgunun belirli kategorilere ayrılarak parçalı bir şekilde incelenmesine bağlıdır. Konunun bütünlüğünü sağlamak adına ve bir çerçeve oluşturmak için bu kısımda devletin meşruiyet sorunu onun çıkarı ve güç kullanımının sınırları kavramları etrafında incelenecektir. Böylelikle, ilk kısımda incelenen şiddet kavramın, devletin lügatında nerede oturmakta olduğu saptanmaya çalışılacaktır.

Devlet çıkarı<sup>159</sup> kavramı, en güncel anlamında kamu hukuku ve pozitif hukuk ile zıtlaşan bir müdahale anlamında kullanılır. Burada, karşımıza iktidarın gizli ve açıklanmayan yönleri çıkar. Hukuksuzluk, yönetme sanatının içerisinde yok edilemez bir kalıntıdır. Kavramın teorik ve pratik kullanımı ilk olarak 1589 yılında Giovanni Botero'nun *Della Ragion di Stato* adlı yapıtında karşımıza çıkmaktadır. Devlet çıkarı, tarihin her döneminde ve her sosyal yapı için farklı anlamlar ifade etmektedir. Yves Charles Zarka, bu dağınıklığın önlenmesi adına, kavramın siyasal anlamını saptamak için ilk adım olarak onun semantik arkeolojisini çıkartmanın doğru olacağını söylemektedir.<sup>160</sup> Dört anlam katmanı içerisinde incelenebilecek devlet çıkarının ilk anlamı; onun siyasal gerekliliğine dayanır. Siyasal bir gereklilik olarak korunması gereken ortak çıkar ve kamu hukuku, hukuk düzeni ile karşılaşırsa devlet çıkarı devreye girer. Devlet çıkarı, olağanüstü bir gereklilik olmadıkça yönetmenin tüm alanlarını belirleyemez. Burada karşımıza eski ve ünlü bir gerekçe çıkar: “necessitas non habet legem (zaruret kanun tanımaz).” Ayırt edilmesi gereken şey kamu ya da devletle ilgili bir gereklilik olup olmadığıdır. Devlet çıkarının siyasal gerekliliği “devleti yöneten yasaların üstünde bir yasaya gönderme yapmasından” kaynaklanır. Amacı, devletin korunması ve yaşatılmasıdır. Burada gereklilikten kasıt, yönetme sanatında olağanüstü bir uygulamaya gidilmesidir. Devlet çıkarının bu anlamının tanımında belirlenmesi güç bir durum söz konusudur. O da “devlet çıkarının ne olduğu

---

<sup>159</sup> *Raison d'État, Ragione Di Stato, Hikmet-i Hükümet, Staats raison* gibi çeşitli ifadelerle kullanılan devlet çıkarı kavramını şu şekilde tanımlanmaktadır: “Geniş tanımıyla devletin iç ve dış güvenliğini sağlamak, varlığını korumak ve sürdürmek amacıyla kriz ve kesinti tanımladığı (Kriz ve kesinti tanımlama yetkisini kendi gücü ve meşruiyetinden almaktadır) süreçlerde mevcut hukuk ve ahlak ilkeleri dışında eylem ortaya koyabilme ve bu eylemleri rasyonel gösterebilme becerisine karşılık gelir. Öğretinin çıkış noktasını hukuksal ve etik normlarla, devlet yönetiminin somut gerekleri arasındaki uyumsuzluğun niteliği ve bu uyumsuzlukların giderilmesi meselesi oluşturur.” Bkz. Arda Telli, “Machiavelli'nin Gambiti: Devlet Akli Doktrini'nin Kökenlerine İlişkin Bir Soruşturma”. **Felsefe Arkivi**. C. 53 (2020): 92.

<sup>160</sup> Yves Charles Zarka, “Devlet Çıkarı”, çev. İsmail Yerguz. **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**. Der. Philippe Raynaud, Stephane Rials. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000): 201.

ve bunu kimin belirleyeceği” sorunudur. Söz konusu olan devletin çıkarı mıdır yoksa hükümdarın çıkarı mı?

Devlet çıkarının ikinci anlam katmanı ise, devlet çıkarının rasyonalitesinin kamu işleriyle ilgili rasyonalitesinden daha önemli görülmesi ile ilgilidir. Siyasal çıkar kavramını bölen devlet çıkarı, ortak çıkarla özdeşleşmez ve hatta onu aşar. Yani, bireylerin ve toplumun gözünden kaçan ve anlayamayacağı devlet çıkarı, yalnızca siyasal varlığı yöneten yasa açısından bakıldığında anlamlandırılır. Burada, yalnızca siyasal otoritelerin bildiği, halkın anlayamayacağı iddia edilen çıkarın ne olduğu sorusu önemlidir. Bu sorunun cevabı, devlet çıkarına yönelik olmayan uygulamalar için elverişli bir maske olarak kullanılma tehlikesini beraberinde getirmektedir. Devlet çıkarının ikinci katmanında vurgulanan bu aşkınlık, üçüncü katmanda gizlilik düşüncesi ile birleşmektedir. Kavram burada devlet sırları kavramı ile ilişkilidir (*arcana imperii/ devleti koruyan sırlar*). Devlet sırları ikili bir düşünceye gönderme yapmaktadır. Bunlardan biri mutlak gizliliğe bağlı yönetim uygulaması etkinliğidir. Burada mevcut düşünce, “gizlemeyi bilmeyen yönetmeyi bilemez” cümlesinde yatmaktadır. Diğer siyasal egemenliğin itici bir gücü olarak devletin tanımı ile ilişkilidir. Bu nokrada Alman düşünür Arnoldus Clapmarius, “cumhuriyet yönetiminin korunmasıyla ilgili *arcana imperii*’lerin, iktidarı elinde bulunduranların korunmasıyla ilgili *arcana dominatio*’lerden (*yönetenlerin sırrı*)” ayrılması gerektiğini ifade eder.<sup>161</sup> Dördüncü anlam katmanı ise devlet çıkarının şiddet fikrine gönderme yapması ile ilintilidir. Devlet çıkarı gerekçesiyle yapılan uygulamalar, genellikle meşruiyet dışında bir güç kullanımı biçiminde olmaktadır. Şiddet, devlet çıkarı söz konusu olduğunda devletin/hükümdarın kamu çıkarı ya da halkın korunması adına gerçekleştirdiği bir eylemi içerir.<sup>162</sup> Bu durumda, siyasetin yalnızca yasalar, nutuklar, ilkelerle ilgili bir olgu olduğunu ifade etmek yanlış olacaktır. Siyaset, devlet çıkarının hukuksal düzeni askıya alan ya da aşan olası bir şiddet üretme potansiyelini içerisinde barındıran bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devlet çıkarı kavramının anlam katmanlarını inceledikten sonra tarihsel soyağacını belirlemek gerekmektedir. Bunun için “devlet çıkarının tarihi hangi dönemde başlar?”, “devlet çıkarı sürekliliği olan bir tavır mıdır?”, “Tarihsel kökeni

---

<sup>161</sup> H. Dreitzel, “Reason of State And The Crisis of Political Aristotelianism: An Essay on the Development of 17th Century Political Philosophy”, **History of European Ideas**, c.28 (2002): 164.

<sup>162</sup> Zarka, **age**, 202.

ifadenin yaratılmasıyla çakışmakta mıdır?” gibi sorular sorulabilir. Zarka, bu soruların yanıtının, Fredrich Meinecke'nin Machiavelli'nin eserlerini inceleyerek aramasından bu yana tartışıldığını söylemektedir. Alman tarihçi, Machiavelli'nin *ragion di stato* terimini açıkça kullanmasa da onun siyasi düşüncesinin daima devlet çıkarına yöneldiğini ifade eder, yani Machiavelli bu terimi yaratmasa bile olayı yaratmıştır. Machiavelli'nin öğretisi, *virtu*, *fortuna* ve *necessita* kavramlarının yeniden tanımlanmasını salık verir. Meinecke, Machiavelli'nin devlet çıkarı düşüncesini gereklilik terimi ile geliştirdiğini söyler. *Hükümdar* adlı eserinde Machiavelli, hükümdarın iktidarda kalmasını onun gerekliliğe göre etkin olup olmamayı öğrenmesine bağlamıştır. Yine aynı eserde, hükümdarın insanlardan ve hayvanlardan nasıl yararlanması gerektiğini bilmesinin önemini vurgulamaktadır. Hükümdarın birtakım niteliklere sahip olamamasının bir önemi yoktur. Fakat mutlaka niteliklere sahipmiş gibi davranması gerekir. Bir başka eserinde Machiavelli, “başkalarının gerçekleştirdiği şiddet olayları cumhuriyetlerde fethetme arzu ve gerekliliği doğurur” der. Hükümdarın, gücünü ve konumunu sürdürmesinin gerekliliğinin kaçınılmazlığına yapılan vurgu, siyasal varlığın ikili yasasını oluşturur: “Özerk bir güç olarak gerçekleşmesini sağlayan yasa ve her halükârda doğrulanmasını sağlayan yasa”. Meinecke, buradan hareketle Machiavelli'nin “devlet çıkarımının niteliğini saptayan ve sürüklediği uçurumların derinliğini ölçen ilk kişi” olduğunu ifade eder. Meinecke, Machiavelli'nin Roma erdem anlayışına bağlı olmasından dolayı temel etik özelliklere sahip olduğunu ifade ederek onun siyasi düşüncesinin ahlaksal amacının rejenerasyon fikrine bağlı olduğunu belirtmektedir: “Machiavelli'nin samimi ve kişisel düşüncesi gözden düşmüş bir halkın, bir despotun *virtu*'su ve *necessita*'nın dikte ettiği araçların oluşturduğu güçlü temel sayesinde yeni nitelikler kazanarak rejenerasyonudur.”<sup>163</sup> Hükümdar, devletin korunması amacıyla kendisini sonuca ulaştıracak her türlü yolu kullanabilecek potansiyelde olduğu zaman şerefli ve övgüye değer bir kişi olarak görülmelidir:

“Bütün insanların, özellikle de yargılayıcı olmayan hükümdarların işlerindeki sonuca bakılır. Bu yüzden bir hükümdarın zafer kazanmak için ve devletini korumak için kullandığı araçlar her zaman şerefli ve herkes tarafından övgüye değer sayılır; çünkü halk görüne ve olana bakar, dünya da halk yığınlarıyla doludur.”<sup>164</sup>

<sup>163</sup> Meinecke, Friedrich. “L'Idée de la Raison d'État dans l'Histoire des Temps Modernes”. **Librairie Droz**, Vol. 23, (1973): 44'ten aktaran, Zarka, **age**, 203.

<sup>164</sup> Niccolo Machiavelli, **Prens: Hükümdarlıklar Hakkında**, çev. Buğra Poyraz (İstanbul: Kabcı Yayıncılık, 2013), 161'den aktaran, Telli, **age**, 99.



Devlet çıkarı kavramının tarihsel kökenini Machievelli'ye dayandıran tez, iki karşıt görüş tarafından eleştirilmektedir. Bunlardan biri devlet çıkarı kavramının Orta Çağ'dan bu yana geliştirilmiş bir düşüncesinin olduğuna dair olan tezdır. Diğer tez ise 16. Yüzyıl sonlarında devlet çıkarı öğretilerinin Machievelli'nin bilinmeyen sorgulamalarına bağlı olarak G. Botero tarafından geliştirilmiştir. Botero, devlet çıkarını “bir egemenlik ve senyörlüğü kurmak, korumak ve büyütme”<sup>165</sup> olarak tanımlamış ve korumayı yönetme sanatının temel amacı yapmaya çalışmıştır. Burada önemli olan yönetim pratiğinin dinsel olarak doğrulanması ve siyasal olarak rasyonalizasyonudur. Botero'ya göre, din “bütün hükümdarlıkların temeli” olarak görülmektedir. Bu açıdan onun bu öğretisi, siyasal iktidarı kilise iktidarına bağlamak üzere şekillenmiştir. Siyasetin rasyonalizasyonu ise devleti özerk bir yasanın çerçevesinde tanımaya davet eder. Devlet, egemenlik, güç ve çıkar kavramlarının varlığıyla kendini gerçekleştirmelidir. Bu açıdan bakıldığında, toprak, nüfus, malların üretimi, savunma gibi nesnel gereklilikler hükümdarın gücünü oluşturur. Devlet çıkarı kuramcıları öğretilerini, Machievelli'nin kırmış olduğu hükümdarın etik idealini hem dinsel doğrulama hem de siyasal rasyonalizasyon ile iyi yönetime ulaştırmaya çalışırlar.

Devlet çıkarı kavramsallaştırması bir öğreti olarak 16. Yüzyılda şekillenmeye başlamış olsa da kavramın doğası; devlet biçimleri, çağın ruhu, devletlerin gereklilik algısı gibi gerekçelerle değişim gösterebilmektedir. Devlet çıkarı anlamına gelen ve farklı devlet yapılanmalarını karşılayan Ragione Di Stato, Raison d'État, Staats raison, Hikmet-i Hükümet gibi çeşitli ifadeleri, bu değişkenliğin tezahürüdür.<sup>166</sup>

Günümüzde daha çok uluslararası ilişkiler literatüründe karşılaştığımız “güvenlik ikilemi” kavramı da devlet çıkarı kavramıyla alakalı önemli bir tartışma alanıdır. Her devlet, uluslararası arenada aktörlerin hiçbirinin saldırı niyetinde bulunmaması halinde bile, kendini savunma eğilimindedir. Güç arttırma eğilimi, hiçbir devletin diğerinin niyetini anlayamadığı bir anarşi ortamı oluşturur. Uluslararası sistemdeki bu otorite boşluğundan kaynaklanan anarşi ortamı ve her devletin şiddet kullanma tekeli sınırlarının belirlenmesi sorunu, Thomaas Hobbes'ten Raymond Aron'a kadar savaş, barış, şiddet, devlet çıkarı üzerine düşünen filozofların, devletlerin

<sup>165</sup> G. Botero, **Della Ragion Di Stato**, 1589, Fr. Çev. G. Chappus, s.106'dan aktaran Zarka, **age**, 204.

<sup>166</sup> Telli, **age**, 93.

ve uluslararası toplumun üstünde durduğu bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>167</sup> Armağan Öztürk, bu durumda, organizmacı öğreti ile hikmet-i hükümetçi iktidar kurma arasında bağlantı kurarak önemli bir detaya değinmektedir. Organizmacı öğreti, devletin doğal ve canlı bir varlık olarak kendi hayatını devam ettirme gayretinde olduğu görüşündedir. Canlılar nasıl ki hayatta kalmak ve varlığını devam ettirmek için gereksinimlere ihtiyaç duyarsa devlet de birtakım gereksinimlere ihtiyaç duyar. Bu gereksinimler devlete “içgüdüsel akıldan süzölmüş bir eylem yapma” olanağı sağlamaktadır. Burada devreye hikmet-i hükümet kavramı girer. Hikmet-i hükümet, devletin gereksinimlerini karşılamak için hiçbir sınır olmaksızın her şeyi yapma kudretini verir. Burada devlet, meşruiyetini yüksek bir akıl olarak bizzat kendi varlığından almaktadır. Evrensel bir devletin yokluğuyla uluslararası arenada hala doğa durumu koşulları hüküm sürmekte, bu anarşik ortamın doğurduğu kaos ve şiddeti önleyebilecek evrensel bir adalet mekanizması henüz oluşturulamadığı için devletler çıkarlarının gerekliliklerini yerine getirmektedirler.<sup>168</sup> Devletin meşruiyetinin sorgulanmaksızın kabul edildiği bir bağlamda, şiddeti kullanma hakkı ve şiddeti kullanma sınırları da sorgulanmaksızın devlete devredilmiş olur.

Klasik dönem siyaset felsefesinde siyasal iktidarın esas gayesi, doğası gereği toplumsal olan insanın mutluluğu için ideal devlete ulaşma çabasını gerçekleştirmektir. Erişim aracı olarak ise insanları aşkın bir hakikatin olanaklarıyla manevi-dini bir bütün çerçevesinde birleştirerek meşruiyetini sağlamaktı. Mutlu yaşam, adil toplumların ve adil yöneticilerin ulaşabileceği bir erdemdi. Mutluluk ancak her varlığın gayesini ve aşkın hakikat karşısında gerçek pozisyonunu kavramasında yatmaktaydı. Bu kavrayış, doğal olarak demokratik bir tavrı hoş görmez. Çünkü hakikat belirli bir bütün olarak, herhangi bir insanın şahsi düşünce ve arzularına göre şekil almaz. Toplumlar bu sabit gerçekliğe göre kodifiye edilmiştir. Bu yönüyle şiddet, görünür bir biçimde varlık sahasında bulunmaktaydı. Modern ulus- devletlerin doğduğu bir bağlamda ise işler değişmiş; şiddet tekeli merkezi devletin kontrolü verilerek toplumsal mekanlar şiddetten arındırılmıştır. Bu noktada ise, şiddet tekelinin modernlik ve uygarlık çerçevesinde nereye oturması gerektiği sorunu başgöstermiştir. Bir başka deyişle, devletin hangi faaliyetlerinin meşru sayıldığı ya da faaliyetlerinin şiddetle ilişkili boyutlarının sınırlarının neler olduğu gibi sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

---

<sup>167</sup> Pierre Hassner, “Savaş ve Barış”, çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, 736-737.

<sup>168</sup> Armağan Öztürk, “Devletin Ali Menfaatleri Söylemi Üzerine Felsefi ve Tarihsel Bir Soruşturma”, **Kent Kültürü ve Yönetimi Hakemli Elektronik Dergi**, c.9, s.3 (2016): 70-83.

Modern ulus-devletlerin doğuşu, devletin hukukla olan ilişkisini de dönüştürmüştür. İnsanların, birey ve yurttaş olarak yaşadıkları coğrafyalarda birer şiddet nesnesi haline dönüştürülmesi hukuk devleti tarafından önlenmesi gereken bir sorun olarak kategorize edilmiş ve bunun için birtakım mekanizmalar geliştirilmiştir. Fakat, yine de modern ulus-devlet tanımının ortaya çıktığı yüzyıldan günümüze dek artarak devam eden bir şiddet sarmalı insanlığın temel sorunu olmuştur.

Devletler arasında yaşanan ekonomik ve ideolojik savaşlar, sömürge yönetimlerinin yarattığı yıkımlar, faşist zihniyetlerin toplama kamplarında ortaya çıkarttığı vahşet, devletin meşru bir zeminde tekelinde topladığı şiddetin hukukla sınırlandırılma çabasını yerlebir etmiştir. Bu bağlamda, bir sonraki bölümde varlığı itibarıyla dönüşen fakat değişmeyen şiddet olgusundan ve devletle olan ilişkisinden bahsedilecektir.

#### 4. ULUS-DEVLETLERİN OLUŞUMU: MODERN DÖNEMDE ŞİDDET

Bu bölümde temel olarak, ulus-devlet oluşumunun baş gösterdiği modern dönemde, devletlerin kendi hakimiyet alanlarında şiddet tekeli kurgularken nasıl bir yöntem izledikleri ve araçlarının meşruiyeti ele alınacaktır. Bunun için öncelikle modern düşüncenin mantığını kısaca açıklamak gerekir. Anthony Giddens, modern düşünceyi “17. Yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi” olarak adlandırır.<sup>169</sup> Modern düşünce, siyaseti dünyevi alana taşıyarak onu özerkleştirmiş ve böylelikle modern siyaset anlayışını oluşturmuştur. Yöneten-yönetilen, yasa-uygulama ilişkisinin meşruiyeti, modern siyasette farklı bir biçim olarak toplumun kendi dinamiklerinden ortaya çıkmıştır. Siyasete katılan toplum sayesinde, siyasal olan bir üst odaya bağımlılıktan kurtarılmıştır. Siyaset artık insanların ve toplumların meşruiyet zemini çerçevesinde bir araya gelerek ortak yarar adına ortak kararlar aldıkları toplumların yaratısı haline gelmiştir. Meşruiyet zemininin dünya ötesi bir odaktan toplumsal alana kayması ile dünyanın statik bir biçimde değişmez bir yasanın parçası olarak algılanması son bulmuştur:

“Siyasetin özerkleşerek modern ağırlığını kazanması, dünyanın değiştirilebilir bir nesne olarak algılanmasına denk düşecektir. Meşruiyet ilişkisinin bir ucu dünya ötesi bir odaya bağlandığı zaman, dünyanın statik biçimde, yalnızca değişmez bir Yasa’ya göre uyarlanması söz konusudur. Skolastik anlayışta, siyaset bir kopyalamadır: Dünya ötesi bir Kitap’ın değişmez emirlerinin dünyevi düzlemde yerine getirilmesi gerekir. Oysa modern düşünsel kırılma sonrasında, meşruiyet kaynağının toplumda aranmasıyla, dünyanın kaderini yasa yaratıcı insanların belirlediği düşünülecektir. Skolastik söylemde, siyaset “iyi ya da kötü” yapılır: Uygulama Tanrısal ya da tabii Yasa’ya uygunsuzsa iyi, değilse kötüdür. Elbette bu düzlemde de uygulamanın Kutsal Yasa’ya uygun olup olmadığı çok tartışılmıştır. Ama tartışılmayan bir şey varsa, o da ölçüttür. Eskiler siyaseti mutlaka değişmez bir Yasa odağına göre değerlendireceklerdir. Bu nedenle, siyasetin ahlakiliği sorusu, en azından ilkesel olarak, problem yaratmayan bir sorudur. Değişmez Yasa/uygulama arasında kurulan ilişki, kendiliğinden, ahlaki bir çerçeve içine oturmuştur. Ahlakilik, olanın (dünyevi uygulama) olması gerekene (Ebedi ve Kutsal Yasa’nın emri) uymasıdır. Siyasetin bağımsızlaştırılmasıyla, bu çerçeve kırılmaktadır. Uygulamanın dünyevileştirilerek özerkleştirilmesi sonucunda, ahlak ve siyaset, modern iki kategori olarak birbirinden ayrılacaktır. Aynı zamanda, hâkim tabii hukuk anlayışı yerini pozitivistliğe bırakmaktadır. Pozitivistliğin temel özelliği de onu değişmez bir ölçüte, aşkın değerlere bağlamadan uygulamanın özerkleştirilmesidir: Görecelik ve değişkenlik.”<sup>170</sup>

<sup>169</sup> Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 9.

<sup>170</sup> Akal, **age**, 19-20.

Akal'ın aktardığı bu açıklayıcı pasajdan anlaşılacağı üzere, modern siyaset bilimi, siyasal alanda var olandan olması gerekene doğru ilerleyen bir anlayışı aşarak ahlaki ve aşkın bir siyaset yapma biçimini seküler bir çerçeveye oturtmuştur. Modern ulus-devlet aygıtının ve toplumların bu dönüşümü Charles Tilly'nin, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletleri'nin Oluşumu* kitabında, kentlerde gelişen sermayenin, zorun mekânı olan devletle ilişkiselliği üzerinden açıklamıştır. Esas olarak kitabında Tilly, devletlerin oluşumunu ve ulus-devlet modelinin hâkim yapı olmasının nedenlerini araştırmıştır. Ona göre devletler, kendi varlığını güçlendirmek ve bu gücü elinde tutmak amacıyla var olan tüm kaynaklardan savaş araçları elde etmeye çalışan yapılardır. Bunun için dış düşmana karşı kendi sınırlarını genişletmeye ve nüfus üzerinden bir hakimiyet oluşturmaya çalışırken içeride de kendilerine tâbi olan nüfus üzerinden meşru ve sürdürülebilir olmasına dikkat ederek savaş için kaynak elde etmeye meyillidirler. İktidarın mantığına göre, devlet eğer diğer devletler karşısında zayıflarsa iç istikrarsızlıklar oluşur ve içerideki muhalefete karşı da güçsüz bir konumda olur.<sup>171</sup> Yani, devletin doğrudan ya da dolaylı olarak ve sıkça başvurmasa bile, şiddet tekeli üzerinde kontrol sahibi olması gereklidir ve bu olmaksızın toplum üzerinde egemenlik sağlayamayacağı açıktır.<sup>172</sup> Fakat bu şiddet tekelinin sınırlarının belirlenmesi ve meşruluğu her zaman tartışma konusu olmuştur.

Bunun yanı sıra, kentlerdeki sermaye sahipleri kârlarını maksimize etme gayretinde oldukları için, devleti kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalışırlar. Tilly, burada sermaye- sömürü ve zor- tahakküm arasında bir ayırım yapmaktadır. Avrupa devletleri, askeri kapasitelerini diğer devletlerden daha avantajlı bir şekilde geliştirseler de sermayenin gücünü arttırması karşısında askeri gücün zor mantığı, sermaye sahiplerinin kâr mantığına tabii hale gelmiştir. Bu sebeple zor kullanma ve savaş yapma kapasitesini geliştirmek zorunda olan devletler, sermayeden kaynak elde etme yoluna başvurmuşlardır. Sermaye ile zoru birleştirmeyi başarabilen devletler güçlenerek uzun vadede en güçlü ulus-devletler olarak ortaya çıkmıştır.<sup>173</sup> Tilly, Avrupa'nın erken modern dönemini “zor-yoğun”, “sermaye-yoğun” ve

---

<sup>171</sup> Charles Tilly, *Zor Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001), 116.

<sup>172</sup> Gianfranco Poggi, *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 4-5'ten aktaran F. Ceren Akçabay, “Çoğunluk Vs. Azınlık: Demokratik Hukuk Devletin Gerçekleşme Koşulu Olarak Sivil İtaatsizlik”, *Anayasa Hukuku Dergisi*, c.3, s.6 (2014): 107.

<sup>173</sup> *Age*, 47.

“sermayeleşmiş zor” olarak üç bölgeye ayırarak anlatmaktadır. Zor- yoğun bölgelerde daha düşük bir kentsel nüfus yoğunluğu vardır. Bu bölgeler, ticari ve sınai faaliyetlerde bulunmayan tarımsal ve kırsal bölgelerdir. Rusya bu bölgelere bir örnektir. İtalyan kent-devletleri gibi sermaye-yoğun bölgeler ise, kent nüfusunun yoğunluğunun fazla olduğu ticari faaliyetlerde bulunan piyasa mekanizmaları gelişmiş yerler olarak belirtilmiştir. Rusya gibi ülkelerde devlet, kendi ihtiyaç kaynaklarını zor aygıtını kullanarak elde ederken, İtalyan kent devletleri ise piyasa mekanizmaları aracılığıyla elde ediyordu. Tilly, sermayeleşmiş zor bölgelerin temsil ettiği Britanya ve Fransa’yı bu iki bölgenin sentezi olarak görmektedir.<sup>174</sup> Tilly, kapitalizmin tarihini, kentleri tercih eden sermaye ve devletin inşasında kullandığı zorun ilişkisi olarak ifade eder. Devlet, zor araçlarını daha yoğun bir nüfusa hâkim olabilmek ve daha fazla kaynağa erişebilmek için kullanmaktadır. Ülke içindeki nüfusun çoğunun silahsızlandırılması ile kendi şiddet tekellerini kurar. Bu silahsızlandırılma süreci, isyanların ve düelloların yasaklanması, silahlara el konularak silah üretiminin denetime alınması gibi çeşitli yollarla gerçekleştirilmektedir.<sup>175</sup> Dışarıda artan savaş maliyetlerini, merkezileştirdiği mekanizmalarını en iyi kullanarak karşılayan ve kıtaya hakimiyet sağlayan sermayeleşmiş zor bölgeler zamanla ulus-devlet formuna dönüşmüştür:

“Savaşın büyüyen ölçeği ve Avrupa devletler sisteminin ticari, askeri, diplomatik etkileşimin iç içe geçmesi sonunda büyük sürekli ordular yetiştirebilen devletlere savaşçılığın avantajlarını kazandırdı; büyük kırsal nüfusa, kapitalistler ve görece ticarileşmiş ekonomilerin bileşimine erişebilen devletler kazandılar. Savaş kurallarını onlar koydular ve onların devlet biçimi Avrupa’da egemenlik kazanan biçim oldu. Sonunda Avrupa devletleri bir biçim altında buluştu: ulusal devlete.”<sup>176</sup>

Tilly, ulus-devletlerin oluşum sürecinde kurumsallaşmanın somut şartlar gereği baş gösterdiğini ifade eder. Çünkü, sermaye ve emeğin büyük merkezlere kayması devlet için birtakım fırsatlar ve tehlikeler barındırmaktadır. Bir yandan yoğunlaşmış işçi sınıfı kolektif eylem tehditleri; diğer yandan geniş bir ölçekte vergi toplama ve denetleme fırsatı doğurmuştur. Bunun yanısıra denizciliğin gelişmesi, okullar ve postanelerin açılması, kara ve demiryolları inşası, polis gücü oluşturulması gibi profesyonel sivil hizmetler doğmuştur. Yöneticiler, vergiler ve askerlik hizmeti gibi programlarda uyrukların desteği için onlarla pazarlık yaparak yerel ve bölgesel yöneticilerin rolünü giderek azaltmaya çalışmışlardır. Bu kurumsallaşma sürecini en hızlı biçimde tamamlayarak seçimler, referandumlar, yasama meclisleriyle halka

---

<sup>174</sup> Age, 65- 66.

<sup>175</sup> Age, 126-127.

<sup>176</sup> Age, 108.

danışan ulus-devletler, bir yandan da hızlı bir şekilde ordusunu toplayarak gerek içeride gerek dışarıda hakimiyetlerini pekiştirmişlerdir.<sup>177</sup>

Avrupa tarihinde uygarlık sürecinin kronolojik bir tablosunu incelemek, bir yönüyle şiddetin görünümünü ortaya koymaktır. Batı’da karanlık Orta Çağ’dan farklı olan erken yeni çağ ve bunu izleyen modern dönem, saldırı, savaş, istila gibi olguların sıklığından kaynaklanan bir vahşet, yıkım ve korku dönemi olarak ifade edilmektedir.<sup>178</sup> 14. Yüzyılın ortalarında Avrupa’yı etkisi altına alan veba salgınları, 17. Yüzyılın ortalarına kadar sürecek olan saldırganlık ve şiddeti körüklemiştir. Salgınlarla birlikte yaşanan sorunlar, insanların birbirlerine daha vahşi davranmaya eğilimli hale gelmesine ve belirli grupların “cadılar”, “günahkârlar” olarak suçlanmasına sebebiyet vermiştir. Yaşanan savaşlar, ateşli silahların icadıyla farklı bir boyuta geçiş yapmıştır. Din savaşları, halk ayaklanmalarının yaşandığı 16. ve 17. Yüzyıllar, ayrıca Avrupa tarihinin en uzun ve yıkıcı savaşlarından biri olan Otuz Yıl Savaşları’na da sahne olmuştur. Takip eden süreçte yaşanan Vendée ayaklanması, Napolyon Savaşları, Amerikan İç Savaşı ve 20. Yüzyılın savaşları şiddetin tarihini anlamamız için uğramamız gereken duraklardır. Peter Imbusch, özellikle 20. Yüzyılın yıkıcılığının çelişkiye düşüren bir yanı olduğu vurgusunu yapmaktadır. Tilly de aynı şekilde bunu rakamlarla ortaya koymuştur:

“Dünyanın büyük güçleri arasındaki açık savaşta görülen kırk yıllık durgunluğa karşın, yirminci yüzyıl zaten en kavgacı dönem olarak insanlık tarihine geçmiştir. 1900’den beri dikkatli bir sayımla, dünya -uluslararası veya iç savaş olarak- 237 yeni savaş görmüştür ve bu savaşlarda her yıl en az 1000 kişi öldürülmüştür. Acımasız rakamlar 2000 yılına doğru 275 savaşa ve 115 milyon ölüye çıkılacağını göstermektedir. Sivil ölümleri rahatlıkla bu rakama eşit olabilir. Kanlı 19. yy. yalnızca 205 savaş ve 8 milyon ölü görmüştü; savaşçı 18. yy’ın savaş sayısı ise yalnızca 68 ve ölü sayısı 4 milyondur. Bu rakamlarla bin kişide ölü oranı 18. Yy’da 5, 19. Yy’da 6 ve 20. Yy’da -sekiz dokuz katı artarak- 46’dır. 1480’den 1800’e kadar her iki veya üç yılda bir yerlerde uluslararası yeni bir çatışma başlamış, 1800’den 1944’e kadar süre her bir veya iki yılda bir düşmüştür ve II. Dünya Savaşı’ndan beri her on dört ayda bir böyle çatışma çıkmaktadır. Atom çağı, yüzyılların daha sık, daha ölümcül savaş eğilimini yavaşlatmamıştır.”<sup>179</sup>

Aydınlanmış olma iddiasında olan, aklın, mantığın, bilimin izinden yürüme çağrılarını içeren modern dönem, Hiroşima ve Nagazaki felaketleri, Yahudilerin bürokratik ve endüstriyel yöntemlerle kitle imhası, terör, çalışma kamplarının ürettiği açlık felaketleri, Stalinizmin yarattığı yıkım, Afrika ve Asya’nın sömürgecilikten

<sup>177</sup> Age, 115-116.

<sup>178</sup> Delumeau, Jean (1985) *Angst im Abendland: d. Geschichte kollektiver Ängste im Europa d. 14.-18. Jh.* Reinbek’den aktaran Peter Imbusch, “Uygarlık Kuramları ve Şiddet Sorunu”, çev. Ender Ateşman, *Toplum ve Bilim*, c.1, s.84 (2000): 93.

<sup>179</sup> Tilly, age, 123-124.

kurtuluş ve bağımsızlık mücadelesi verilen Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşanan kitlesel şiddet olayları ile insanlık dışı olayların ve toplu imha girişimlerinin had safhaya ulaştığı bir tarihe tanıklık etmiştir. Imbush, bu sebeple 20. yüzyılı “imha olgusunun afet düzeyine ulaştığını, yaşanan olağandışı örneklerin yok etme teknikleri konusunda yaratıcılığın geliştiği bir çağ” olarak adlandırmaktadır.<sup>180</sup>

Yirminci yüzyılda yaşanan siyasal, toplumsal ve kültürel değişimler sosyal bilimler araştırmacılarına geniş bir örneklem alanı sağlamıştır. 1906 yılında Almanya’da doğup göç etmek zorunda kalan siyaset bilimci Hannah Arendt yirminci yüzyılı “savaş ve devrimlerin, dolayısıyla şimdilerde bu iki olgunun ortak paydası olduğuna inanılan şiddetin yüzyılı”<sup>181</sup> olarak nitelendirerek siyasal eylemin ve siyasal düşünce geleneğinin modern toplumlarda krize girdiğini ifade ederek yüzyıla genel bir bakış için sağlam bir çerçeve oluşturmaktadır. Arendt ayrıca, “tarih ve siyaset üzerine düşünmeyi iş edinen hiç kimse[nin], şiddetin insan işlerinde oynadığı muazzam rolün farkına varmaktan kendini alıkoyamadığını” ifade etmiş ve böyle bir durumda bile şiddet kavramına sosyal bilimler literatüründe yeterince yer verilmediğini ifade etmiştir.<sup>182</sup> 20. Yüzyılda olduğu gibi, yaşadığımız 21. Yüzyılın ilk çeyreği gösteriyor ki, teknolojik ilerleme durdurulamamakta ve ulus-devletlerin oluşturduğu uluslararası sistemde bazı kavramlar değişime uğramaktadır. Arendt’in “rahatsız edici yenilikler” olarak ifade ettiği bu gelişim aşaması içerisinde, şiddet kavramı da bir dönüşüme uğramakta ve iktidar-şiddet ilişkisini de etkilemektedir. Devletlerin sahip olduğu şiddet kapasitesi güçlerini artırmış olduklarının bir göstergesi olsa da kabul edilmelidir ki güçlü ya da güçsüz diğer ülkeler tarafından saldırıya uğrama ihtimaline karşı bir güvence olmaktan çıkmıştır.<sup>183</sup>

Tilly, 20. Yüzyılda yaşanan şiddetin, insanların saldırganlaşmasından ziyade dünyanın savaşkan hale gelmesinden kaynaklandığını ifade eder. Yani kişiler arasındaki şiddet genel olarak düşse de büyük güçlerin savaşları kendi topraklarından uzak bölgelere ihraç etmesi ve “kendi enerjilerini birbirlerini yoğunlaşmış patlamalarla yok etmeye saklamalarının” etkisiyle yüzyılı kana bulamışlardır. Devletler, sivil halkı şiddet araçlarından arındırarak bu araçları “denetlemek, yönetmek ve tekellerine

---

<sup>180</sup> Imbush, *Age*, 94.

<sup>181</sup> Hannah Arendt, *Crises of the Republic; Lying in Politics. Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics. And Revolution*. (London: Harcourt, Brace & Company, 1972), 105.

<sup>182</sup> Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 14.

<sup>183</sup> *Age*, 17.



almak” suretiyle korkutucu derecede kullanmışlardır. 17. Yüzyıl’dan itibaren yurttaşların çoğunun silah taşımamasının suç sayılmaya başlaması, özel orduların hukukun dışına çıkarılması, devletin zor aygıtı görevini üstlenen polis gücünün sivil halkı denetleme yetkisinin hukukileşmesi gibi etkenler, devletin şiddet tekeli biçimlendirmiştir.<sup>184</sup>

Modern ulus-devletlerin şiddet ile ilişkisi, yurttaşlık kavramının gelişmesi ile farklı bir forma bürünmüştür. Yurttaşlık denen olgu aslında devletin hareket mantığının ve savaş yapma biçimlerinin değiştiği bir dönemde kendi hareket alanını genişletebilmek için halkla oturduğu pazarlığı onlara kabul ettirme çabası sonucu ortaya çıkmıştır. Tilly, bu pazarlığı eşitsiz görmektedir. Çünkü devlet, halkı kararlı bir şekilde silahsızlandırmıştır. Fakat Tilly, yine de devletin ufak da olsa yurttaşların eşitsizlikleri barış ve iş birliği içerisinde çözme çabalarına alan açtığı görüşündedir.<sup>185</sup> Buna rağmen, “toplumsal eşitsizliklere neden olan ırk, din, etnik köken veya ekonomik sömürü düzeneğinin iktidar ve sermaye tarafından koordine edilmesi”, modern ulus-devletin bizzat bu eşitsizliklerin yaratıcı unsuru olarak görülmesine neden olmuştur.<sup>186</sup>

Anthony Giddens, “kanlı ve korkutucu” olarak nitelendirdiği yirminci yüzyılın asıl karakterini oluşturan şeyin dehşetengiz bir askeri şiddet olduğunu ifade eder. Ona göre, modernliğin kurumsal boyutlarından biri olan şiddet araçlarının kontrolü önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Ulus- devletin kapitalizm ve endüstriyalizm ile kesişimi modern dünyayı ve dolayısıyla şiddetin dönüşümünü şekillendirmiştir. Şiddeti, sınıf çatışmalarını ve devrimci değişim süreçlerini tahmin edebilen Marx, askeri şiddetin boyutlarını tahmin edememiştir. Tilly’nin anlattığı sermayeleşmiş zor mantığı, Giddens’ta da karşımıza çıkmaktadır. Giddens, savaşın sanayileşmesini, yükselen ulus-devlet mekanizmasının konumlandırılmasında anahtar bir süreç olarak görmektedir. Bu sürece hâkim olan birinci dünya, kendisi ile ikinci ve üçüncü dünyalar arasındaki ayrımı çizerek hâkim askeri düzeni oluşturmuştur.<sup>187</sup> Giddens’in düşüncesine göre, birinci dünya, ulus- devlet formunda karşımıza çıkan Avrupa devletleridir. Onların hakimiyeti ile ulus devlet formu yirminci yüzyılda küresel bir ölçekte yaygınlık kazanmış fakat beklenen dünya barışının sağlanamamıştır. Giddens,

---

<sup>184</sup> Tilly, *age*, 125-126.

<sup>185</sup> *Age*, 179.

<sup>186</sup> Charles Tilly, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, Çev. Seda Özel (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009), 26-27’den aktaran, Sultan Şahin, “Çağın Devleti ve Şiddet”, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Hakları Anabilim Dalı Doktora Tezi, (2020): 6.

<sup>187</sup> Antony Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, 12.

bunun sebebini endüstriyel ve askeri gücün birleşerek savaşın emrine girmesi olarak görür.<sup>188</sup>

20. yüzyıla dair yapılan tanımlamalar, onun dehşet verici bir şiddet yüzyılı olmasıyla ilintilendirilir. Bu sebeple, böylesi bir barbarlığın, insanlığın kendini geliştirdiği, dışsal doğaya hakimiyetini arttırdığı muazzam başarılı bir modernite ile ilişkilendirilmesinin nedeni anlaşılmaya çalışılmıştır. Bir görüş, modern dönemin karakterinde şiddetin açığa çıktığı noktaları “patolojik bir sapma” olarak nitelendirir. Bu görüş, 20. Yüzyılın makro suçlarını, barbarlığa dönüş ya da uygarlık kesintisi olarak tanımlamaktadır. Bu sapsmalar da modernitenin (Aydınlanma, akıl, rasyonalite) içerdiği ilkelerle alakasızdır.<sup>189</sup> Diğer görüş, modernitenin karakterinden ayrılarak açığa çıkan şiddetin, gerçekten tesadüfi bir sapma mı; yoksa uygarlığın özünde barındırdığı karanlık tarafı mı olduğunu sorgulamaktadır. Bunun sonucunda Imbush’a göre modernite ile terör, savaş, şiddet arasındaki öznel bağlantıyı yalnızca tarihsel süreci içerisinde ele almaktan öteye giden dört farklı anlayış geliştirilmiştir.<sup>190</sup>

İlk anlayış Weber’in düşünce sisteminde modernite ile şiddetin tamamiyle zıt kavramlar olarak görülmesinden türetilmiştir. Weber, moderniteyi, Batı ülkelerinden başlayarak tüm dünyaya yayılan bir akılcılık dalgası olarak değerlendirmektedir. Kapitalist ekonomi, sınıflı bir sanayi toplumu oluşturmuştur. Bunun yanısıra, devlet, toplum üyelerinin tamamını kapsayan rasyonel bürokratik bir biçime bürünmüştür. Bilimsel gelişmeler, artan imkanlar ve teknik faaliyetler aracılığıyla “rasyonalleşmiş ve sosyal olarak disipline edilmiş bir yaşam biçimi” ekseninde insanlar mobilize edilmiştir. Weber, düşüncesini şiddetin böyle rasyonel bir toplumda işlevini yitireceği ve ekonomik faaliyetlerin sürmesi için barış içinde yaşama koşullarının oluşturulacağı fikri üzerinden kurgular. Böyle bir düşünce sistemi içerisinde şiddet tekeli, düzenin sağlıklı bir biçimde sürdürülmesi için modern toplumun yaratıcısı devlet aygıtına teslim edilmelidir. Devlet, şiddet tekeli üzerindeki meşruiyetini toplumsal barış ve güvenliği sağlama işlevi üzerinden elde eder. Böylelikle Weber, şiddeti meşru bir biçime sokarak onu egemenlik sosyolojisinin bir bileşeni haline getirir. Şiddetin görünümü, Weber için gücün irrasyonel kapasitesine bağlı değildir. Modern devlet, Hobbes’in doğa durumundan insanları kurtarmıştır. Bu sebeple, şiddet aygıtı, bile

---

<sup>188</sup> Yunus Emre, “Anthony Giddens ve uluslararası ilişkiler: Yapılanma, modernite ve küreselleşme”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi* c.11, s.44 (2015): 9.

<sup>189</sup>Imbusch, *age*, 106.

<sup>190</sup>Imbusch, *Age*, 102.

isteye onun rasyonel bürokratik oluşumuna teslim edilir. Giddens, bu görüşü “Max Weber dahil olmak üzere, bugün modern toplum kuramının esas kurucuları olarak kabul edilen figürlerden hiçbiri, günümüzde iyice salıverilmiş olan bazı güçlerin nedenli vahşi ve tahripkâr olabileceklerini öngöremediği[ni]” söyleyerek eleştirmektedir.<sup>191</sup>

İkinci anlayış, modernitenin tamamıyla şiddet içerdiği yönünde geliştirilmiştir. Bu anlayışın gelişmesinde öncül olan Horkheimer ve Adorno’ya göre aydınlanma tamamen totaliter bir yaratıyı içinde bulundurmaktadır. Modern dönemin teknik rasyonelliği, ulus devletlerin sistematik ve etkin araçlarıyla birleşerek şiddet deneyimlerinin yaşanmasına sebep olmuştur. Fiziksel ve kolektif şiddetin yanısıra yapısal ve kültürel şiddetin meydana çıktığı aydınlanma çağı bu sebeple totaliter bir yapıdadır. Bu düşünce, 20. Yüzyılda ortaya çıkan şiddet ve yıkımı, uygarlığın teknik ve bilimi kullanarak kazandığı üstün bir başarı olarak görmektedir. Böylelikle, “modern bilim, bomba yapmak” ile ilişkilendirilirken; “devlet bürokrasisi soykırım hizmetkarına, otoriter sosyal karakter ise bir kitle katiline dönüşmek zorundaydı”.<sup>192</sup> Böylece araçsal akıl, kendini Auschwitz ve Hiroşima’da belli ederken aydınlanmanın totaliter yapısı açığa çıkmıştı. Imbush, eleştirel bir yaklaşımla “neden benzer modern uygarlıkların soykırım ve kitlesel terör girişimlerinde bulunmadığını” sorarak bu çözümlerinin sosyolojik yetersizliğini ortaya koymuştur.<sup>193</sup>

Modern devlet ve şiddet arasındaki ilişkinin üçüncü eksenini oluşturan sosyal mitos düşüncesine göre, şiddet olgusu tarihin her çağında vardır. Bunun moderniteye atfetmek moderniteyi fazla önemsemektir. Hans Peter Duerr ile Wolfgang Sofsky, bu görüşün temsilcileridir. “Uygarlık ya da moderniteye olan inanç, özünde modernitenin üzerinde fazla düşünülmemiş ama kendisine bir anlam kazandırma çabasına dayalı bir öz betimlemedir, yani sonuçta bir [söylence<sup>194</sup> ya da] ‘sosyal mitos’tur.”<sup>195</sup> Bu düşünceye göre şiddet, barbarlık ve vahşet modern ulus devletin kökenlerinde değil, “insanlığın kültür tarihinde [her zaman] varolan” eski olgulardır. “Avrupamerkezci projeksiyonlar bir kenara bırakılacak olursa, ne ‘vahşiler’ sanıldığı gibi vahşi, ne de

---

<sup>191</sup> Giddens, *age*, 10.

<sup>192</sup> Wolfgang Sofsky, “Zivilisation, Organisation, Gewalt”, *Mittelweg*, c.36, s.2 (1994): 59’dan aktaran Imbush, *age*, 104.

<sup>193</sup> Imbush, *age*, 104.

<sup>194</sup> “Söylence, siyasal açıdan içinde bulunulan zamam aşkın bir düzene, onu benimseme ya da yadsıma amaçlarına gönderme yapar. Bu bakış açısından, her biçime girebilen, türdeşlikten en uzak geleneklerin bıraktığı gereci hareketlendirebilecek bir yaklaşıma uyması beklenir.” Bkz. Besnier, *age*, 825.

<sup>195</sup> Imbush, *age*, 105.

‘uygarlaşmışlar’ uygarlık kuramcıları tarafından gösterilmek istenildiği kadar uygardır.” Duerr, *Uygarlaşma Sürecinin Miti: I Çıplaklık ve Utanç* isimli kitabına “kültür fakiri” yığınların edepli ve uygar insanlara dönüştürülmesi bahanesiyle sömürgeciliğin meşrulaştırılmasından bahsederek başlayarak sosyal mitosların önemine vurgu yapmaktadır:

“Hayvani doğamız Batı Avrupa’da Orta Çağ’ın sonuna doğru başlayan çok uzun ve zahmetli bir süreç sonucu ehlileşmiştir, oysa “ilkelerde” -kısa süre öncesine kadar hâlâ “vahşiler” diye adlandırılıyorlardı- bu süreç daha yeni başlamıştır. Bu mitin, eski ve yabancı kültürlerin çarpıtılmış bir imgesini sunduğunu ve bu imgenin “kültür fakiri” yığınlardan, edepli, yani gerçek insanlar yapmak bahanesiyle, sömürgeciliğin haklı çıkarılmasında pervasızca kullanıldığını gözler önüne sermek istiyorum.”<sup>196</sup>

Modern devletin uygarlaşma sürecini bir sosyal mitosa dönüştürerek merkezî devlet, bürokrasi, ordu, polis gibi kurumlarla şiddeti araçsallaştırması, onun yalnızca yönteminin değiştiğini gösterir. Bu görüşü savunan düşünürler, şiddetin ortaya çıkışının tek zorunlu koşulunu, onun antropolojik kökenlerinde aramaktadırlar.

Modern dönem, Tilly’in ifadesi ile “sermayeleşmiş zor” devletlerin dünya siyasetinde hakimiyet kurarak şekillendirdiği sistemin yansımasıdır. Diğer bir deyişle, modern dönem içerisinde çok anlamlılık barındıran bir sürece işaret eder.

Bu noktada, modernite ve şiddetin ilişkisini açıklayan dördüncü görüşe göre, devletlerin hem yapıcı hem yıkıcı güçlerinin had safhaya ulaştığı bu süreçte şiddetin ve uygarlığın birbirini dışladığını söylemek yanlış olacaktır. Ayrıca, 20. Yüzyılda yaşanan savaşları ve makro suçları açıklamak için modernlik olgusu zorunlu olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Sistemik soykırımları yaşanan iş kazalarının bir sonucu ya da barbarlığa düşüşün bir temsili olarak okunmak yerine modernitenin iç dinamiklerinde sakladığı diyalektik bir var oluş olarak okumak gerekir. Modern devlet, eriştiği teknik ve bilim ile yıkıcı ve onarıcı bir güce ulaşmıştır.

Modernite ve şiddetin, bir madalyonun iki yüzü gibi birbirini içerdiğini; şiddetin modernitenin karanlık yüzü olduğunu söyleyen Bauman ve Zinn’in modern devlete dair görüşleri bu çerçevede şekillenmiştir. Ulus devletlerin tekeline geçen zor aygıtı ile toplumların sosyal denetimini sağlanmaktadır. Fakat, barışın ve istikrarın sağlanması için modern devletin kullandığı bu şiddet tekeli, bir yandan da modernitenin karanlık yüzünü oluşturmaktadır:

---

<sup>196</sup> Hans Peter Duerr, *Uygarlaşma Sürecinin Miti: I Çıplaklık ve Utanç*, çev. Tarhan Onur (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 9.

“Toplumsal ilişkilerde barışın sağlanması için devletin şiddet tekeli gerekir, ama şiddet araçlarının devlette yoğunlaşması, aynı zamanda yıkıcı güçlerin katlanarak büyümesine ve zamanla terör ve şiddetin ‘devletleşmesi’ne yol açar. Bunlara ek olarak, modern rasyonalitenin ahlâksal açıdan hiçbir şey söylememesi, insanların bütüncül yönetime tâbi tutuluşu ve bürokrasiye boyun eğişleri ile teknolojinin etkinliğinin artışı sayılabilir ki, bunlar olmadan 20. yüzyıldaki barbarlıkların meydana gelmesi mümkün değildir. Yani, modernite hümanizmanın ve barışın gerçekleşme şansını oldukça büyütüştür, ancak aynı zamanda imha ve şiddetin ölçüsünü de korkunç derecede artırmıştır.”<sup>197</sup>

Modern rasyonel eylemin ahlaki ayak bağlarından kurtulmasının soykırımı mümkün kıldığını söyleyen Bauman, bunun irrasyonel bir eylem olmadığını vurgular. Modern devletin şiddet eylemleri ve modern soykırımlar, tam olarak müphemlikten arındırılmış ve homojen bir yapı kurmak isteyen rasyonel bir toplum mühendisliğinin yansımasıdır. Düzenleme ve planlama modernitenin ruhuna uygun bir rasyonel etkinlik olarak tüm etik ve ahlaki sınırlarından sıyrılmıştır. Baumann, her türlü düzen görüşünün, düzeni sabitleyecek ve onu karşısına çıkabilecek tüm “yıkıcı” faktöre karşı koruyacak stratejilerin geliştiricisi olduğunu söylemektedir. Bu sebeple modern devlet yaratıcıları, her türlü müphemlikten uzak, istikrarlı ve nihai bir mükemmeliyete sahip olması için karşısına çıkıp kendisine meydan okuyacak tüm güçleri bastırarak, etkisizleştirecek ve bertaraf edecek bir şiddet tekeli elinde bulundurmaya hedeflemektedirler.<sup>198</sup>

Adams ve Balfour, *Unmasking Administrative Evil* başlıklı eserinde modern uygarlığın mekanizmaları ve prosedürlerinin, katliamları mümkün kılan kamu hizmeti ve gelişmiş idari prosedürler içerdiğini ifade etmektedirler. Örneğin Holocuost, rasyonel arayışla hiçbir aşamada çatışmayan amacına sadık bir bürokrasi tarafından üretilmiştir. Düşünürler, idari kötülüğün modern uygarlık ve yönetim geleneğindeki teknik-akılcı araçsal hedefler arayışıyla tutarlı olduğunu ve hatta bunun bir sonucu olduğunu çok az kişinin algıyabildiğini ifade etmektedirler. 20. yüzyılda modern devletlerin, bir yanda benzersiz bir ilerleme, düzen ve uygarlık, diğer yanda toplu katliam ve barbarlık paradoksu olarak ortaya çıkmıştır. Rubenstein bu nedenle, Holokost'un “medeniyetin ilerlemesine tanıklık ettiğini”, ilerlemenin Janus'a benzeyen ve biri yardımsever diğeri yıkıcı olan iki yüzü olduğunu öne sürer. Kamu yönetimi gibi bir mesleğin (ve kamu yaşamındaki diğer mesleklerin) kendisini yalnızca düzeni, verimliliği, üretkenliği, yaratıcılığı ve modern uygarlığın büyük başarılarını temsil

---

<sup>197</sup> Imbush, *age*, 104

<sup>198</sup> Zygmunt Baumann, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 56.

eden yüzle özdeşleştirmesi; aslında, kamusal olanın tarihinin ve kimliğinin yıkıcı ve hatta kötü yüzünün maskelenmesi olduğunun bir göstergesidir.<sup>199</sup>

“Ölüm kamplarının dünyası ve onun doğurduğu toplum, Yahudi-Hıristiyan uygarlığının giderek yoğunlaşan karanlık tarafını gözler önüne seriyor. Medeniyet; kölelik, savaşlar, sömürü ve ölüm kampları demektir. Aynı zamanda tıbbi hijyen, yüce dini idealler, güzel sanat ve mükemmel müzik anlamına gelir. Uygarlığın ve vahşi zulmün antitez olduğunu düşünmek bir hatadır... Çağımızda, zulümler, dünyamızın diğer birçok vechesi gibi, her zamankinden çok daha etkili bir şekilde yönetiliyor. Hem yaratma hem de yok etme, medeniyet dediğimiz şeyin ayrılmaz yönleridir.”<sup>200</sup>

Bu görüşlerden yola çıkarak, oluşturduğu siyasal alan ekseninden bakıldığında modernizmin; çehresi değiştirilen dünyanın galiplerince, demokrasi ve medenileşme bağlamında devletlerin biçimlendirilişini şiddetin araçsallığından sağladığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu noktadan hareketle “meşru şiddet tekeline sahip” modern devlete dair şiddeti bir norm ihlali olarak değil, norm kurucu bir unsur olarak açıklayan görüşler önem kazanmaktadır.

Modern devlet, modern hukuk sisteminin kurucu aktörü olarak şiddeti tekeline almış, intikam sisteminin yerine ceza sistemini getirmiştir. Arkaik toplumlarda şiddete, karşı-şiddet ile cevap verme eylemi, modern toplumlarda yerini kişilerin işlediği bir suç eylemi olarak önleyici mekanizmaları oluşturan modern devletlere bırakmıştır. Şiddete, karşı-şiddetle verilen tepki, artık bir güç unsuru olmaktan çıkıp bir suç unsuru olmuştur:

“Cezalandırıcı güç, arkaik intikamcılığa özgü olan ve şiddetin kontrol edilemezliğine yol açan o yönsüzlüğünü üstünden atar. Hüküm ve hedef, birbirine muhtaçtır. Ceza sistemi intikam değil, nesnel hukuk bağlamından doğan dolaylılık mantığına göre işler. İntikam sistemindeki gibi şiddet üretimini değil, şiddetin önlenmesini hedefler ve bu sayede şiddetin toplumda kontrolsüzce şişkinleşmesini de önlemiş olur.”<sup>201</sup>

Görüldüğü gibi, modern ulus- devletin elindeki şiddet tekelinin misyonu artık toplumsal barış ve güvenliğin oluşturulması üzerine kurgulanmıştır. Fakat esas sorun, tam da bu noktada ortaya çıkmakta ve toplumsal şiddeti önleme iddiasında olan modern ulus- devlet, bir yanıyla kapsamlı bir baskı aygıtına dönüşerek şiddet pratiğini toplumsal alanda uygulamaktadır. Yukarıdaki pasajda kullanılan hukuk devleti ifadesi modern ulus- devlet ile anlam kazanarak şiddet tekelinin dizginlenmesi için başvuru mekanizma konumuna gelmiştir. Hukuktan hareketle temellendirilen devlet, “şiddet tekelinin kullanımının ve potansiyel kullanım alanlarının hukuka göre

<sup>199</sup> Guy B. Adams, Danny L. Balfour, **Unmasking Administrative Evil** (New York: SAGE Publication, 1998), 7.

<sup>200</sup> R. L. Rubenstein, **The cunning of history: The Holocaust and the American future** (New York: Harper and Row, 1975), 195’ten aktaran, **age**, 8.

<sup>201</sup> Han, **age**, 27.

belirlenip sınırlanmasını içerir.” Fakat sınırlandırılması gereken şiddet tekeli, hukukun yapısının araçsallığından kaynaklanan bir gerilime sebep olmakta ve devlet şiddet ilişkisinde bir paradoksal durum doğurmaktadır.<sup>202</sup>

Jacques Derrida, hukuk devletinde şiddet tekelinin oluşturulduğu ve bunun kontrolünün sağlandığını söyler. Fakat iktidar aygıtının, hukuki bir meşruiyet edinmeden önce, ellerinde bir güç/kudret üretme kapasitelerinden başka silah bulunmayan “dışlanmışlar” yarattığını ifade eder:

“Başarılı bir devrim, ‘başarılı’ biçimde tesis edilen devlet, (bir ölçüde felicitous, performative speech-act anlamında), hemen ardından, daha önce üretmeye yazgılı olduğu şeyi, yani üretilen şiddeti okumaya, ona bir anlam, bir gereklilik atfetmeye ve özellikle de meşruiyet kazandırmaya yarayan yorumlama modellerini, diğerlerinin yanı sıra burada söz konusu olan yorumlama modelini, yani kendini meşrulaştırma söylemini üretecektir.”<sup>203</sup>

Derrida’nın işaret ettiği bu noktada, kurucu şiddeti eleştirmek hem kolay hem de zordur. Kendini önceden var olmuş hiçbir yasallıkla gerekçelendiremeyeceği için eleştirisini yapmak ve meşruiyetinin kaynağını sorgulamak kolaydır. Fakat bir yandan yine önceden var olan bir hukuk kurumundan söz edilemeyeceği için kurucu şiddetin eleştirisini yapmak meşru değildir.<sup>204</sup>

Şiddet kavramının dinamikliğini yasa ile aynı düzlem üzerinde değerlendirirken, sadece şiddetin nasıl oluştuğu ya da yasanın bunu nasıl duraklattığı -veya tetiklediği- gibi “oluşum” temelli bir bakış açısı, iki kavramın da özünü anlamamıza yardımcı olsa da ikisi arasındaki bağı sadece bu bağlamda anlamlandırmak yeterli olmayacaktır. Aradaki bağ ya da ilişki, şiddetin etkisiyle ya da şiddeti bizzat uygulamak için hukukun harekete geçmesini sağlayan o gizli gücün ya da “gizli elin”, şiddeti sadece engellenmesi gereken ya da modern devletin ana uygulama amacı olarak mı görmektedir? Yoksa şiddet aynı zamanda modern devletin hukuk gücünün kabarmasını sağlayan bir maya mıdır? Şiddet dıştan geliyorsa modern devletin işleyişi için kontrol altında tutulmalı, yer yer engellenmelidir ancak aynı zamanda şiddet sayesinde hukukun güçlenebildiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

---

<sup>202</sup> Akçabay, *age*, 108.

<sup>203</sup> Jacques Derrida, *Force de la Loi. Le “Fondement mystique de L’auorite autorité”* (Paris: Galilee, 1994), 80’den aktaran Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş*, çev. Melike Işık Durmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 48.

<sup>204</sup> *Age*, 48.

Nitekim kazanılan bu güç sayesinde şiddetten faydalanan hukuk, modern devleti şiddetin “yasal” uygulayıcısı haline de dönüştürmektedir.<sup>205</sup>

Bu noktada, şiddeti, hukukun kurucu unsuru olarak ele alan Walter Benjamin ve Giorgio Agamben gibi düşünürlerden bahsetmek gerekmektedir. Benjamin’in “şiddetin sarmal bir ilişki olarak hukuk kurucu niteliğini zamanla hukuku koruyucu hale büründürmesi” ve Agamben’in “iktidarın kendisini gerektiğinde yasayı askıya alarak fakat yine de üst bir yasaya bağlı kalarak devamlı surette hukuku yeniden tanzim ettiği” görüşü konu açısından önemlidir. Çünkü, hukuk yaratma girişimi, her iki düşünür açısından da kurucu bir şiddeti davet etmektir.<sup>206</sup> Onlar, iktidarın amaçlarını gerçekleştirmek için en önemli mekanizması olarak hukukun şiddete içkin yanını vurgulamaktadırlar. Benjamin, şiddeti hukuk haline getiren kaynağı araştırırken doğal hukuk ve pozitif hukukun şiddetle olan ilişkisinden yola çıkar: “Şiddetin doğal bir hal olduğuna ilişkin doğal hukuk tezi karşısında, onunla taban tabana zıt, şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunan pozitif hukuk tezi yer alır.” Doğal hukukun işlevi Benjamin’e göre amaç için araçların meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Pozitif hukuk ise “araçların hukuka uygunluğu aracılığıyla amaçların adilliğini güvence altına almaya” çalışmaktadır. Pozitif hukuk, şiddetin hukuka uygunluğunu ve tarihsel kökenini gösteren deliller doğrultusunda hareket eder. Hukuksal düzen, bireylerin doğasından kaynaklanan şiddet yolunu kapatarak hukuk gücünün tesis edebileceği amaçlar ortaya koymaktadır.<sup>207</sup> Hukuk, şiddet tekeli bireye karşı kullanırken, hukuksal amaçların korunmasını değil hukukun bizzat kendisini koruma amacını taşır. Bireylerin kullandığı şiddet amacı itibarıyla değil, hukukun dışında olduğu ve hukuku tehdit ettiği için engellenir. Benjamin burada, bireylerin tekelindeki hukuk dışı şiddetin kitlelerde hayranlık duygusu yarattığını ifade ederek şiddetin tehditkâr bir biçim aldığını ifade eder.<sup>208</sup> Bu nedenle, yasa koyucu şiddet içerisinden hukuki bir görünüm kazanan iktidar, hukukun bizzat uygulayıcısı olarak kendi tekelinde olmayan şiddeti sınırlandırma yetkisini kendisine vermiştir. Bu sebeple hukuk kuran ve hukuku koruyan şiddetin eleştirisi, Benjamin’in ana teması olmuştur. Modern devletin kolluk

---

<sup>205</sup> Efe Baştürk, “Şiddet ve Siyasallığın Arkeolojisi: Benjamin ve Agamben Üzerinden ‘Gewalt’ı Yeniden Okumak”, **1. Ulusal Genç Sosyal Bilimciler Kongresi, 6-8 Mayıs 2012** (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2012): 2.

<sup>206</sup> **Age**, 16.

<sup>207</sup> Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, çev. Ece Göztepe, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, der. Aykut Çelebi (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 21-22.

<sup>208</sup> **Age**, 23.



kuvvetleri, açık yasal düzenlemelerin olmadığı durumlarda “güvenlik sebebi” ile olaylara müdahil olarak hukuku kuran ve onu koruyan şiddetin bir örneğidir.<sup>209</sup> Burada, iktidarın şiddeti ortadan kaldırmayan, aksine onu “aklayan” biçimine dikkat çekmektedir. Çünkü hukuk kurmak, iktidar kurmaktır ve hukukun içsel karakteri şiddet ile, kendini kabul ettirmek üzerine oluşturulur.<sup>210</sup> Han, bu noktada Benjamin’i eleştirerek, onun hukukun arabuluculuk işlevini tamamen göz ardı ettiğini ifade eder. Benjamin’in parlamentarizme karşı kuşkuyla yaklaşmasının eksik yanlarını ortaya çıkartır. Parlamento, uzlaşmanın mekânı olarak çıplak şiddetten arınmanın tek yolu olarak görülmelidir. Benjamin’in uzlaşıda bir “şiddet mentalitesi” görmesi, uzlaşının özünü kavrayamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Parlemtentoyu, Benjamin’in deyimiyle “hukukun sözde şiddet dışı bir yöntemin benimsendiği” bir mekân olarak görmek, onun iletişime ve uzlaşmaya dayalı özünü gözden kaçırmak anlamına gelir.<sup>211</sup>

Agamben, bireylerin hayatları üzerindeki güç ve iktidar pratiğinin şiddetin temel görünümünü yansıttığı görüşünü temellendirirken hukukun kötücül işlevine vurgu yapar. Bu nedenle, Hobbes ve Weber’in iktidar ve otorite kavramları çerçevesinde şekillendirdikleri şiddet kavramına alternatif bir tanım önermektedir.<sup>212</sup> Ona göre, şiddet ne doğa halinde ne de çıkar çoğulluğunun sonucu olarak insanların birbirine tahakkümünün kuralsızlığıdır. Agamben, şiddetin kaynağının direkt olarak devlet ve hukuk düzeni içerisinde aranması gerektiğini söylemektedir. Hukuk ve şiddet arasındaki bağ, yürürlükteki hukukun yerini “olağanüstü hâl” aldığı anda ortaya çıkmaktadır. Olağanüstü hâl, “normum geçerli olduğu ama uygulanmadığı ve yasa değerine sahip olmayan eylemlerin yasa gücünü elde ettiği bir hukuk rejimi” olarak tanımlanır. Ayrıca, yasadışı bir yasa gücünün varlığını mümkün kıldığı için kuralsız bir alandır.<sup>213</sup> Yasa ile kuralsızlık arasındaki bu muğlak ilişki, insanların bu durumu “saf şiddete başvurabilecekleri dizginsiz bir şenliğe” dönüştürür.<sup>214</sup> Agamben, Carl Schmitt’in izinden giderek olağanüstü hali ilan etme noktasında egemenin yetkisini incelemektedir. Egemen, hukukun niçin var olduğunun asıl görüldüğü an olan - şiddetin hukuka, hukukun şiddete geçiş yaptığı eşik olan- olağanüstü hâli ilan etme

---

<sup>209</sup> Age, 28-29.

<sup>210</sup> Age, 36.

<sup>211</sup> Han, age, 59-60.

<sup>212</sup> Salih Akkanat, “Şiddet ve İktidar: Şiddetin Meşruiyetinden Meşruiyetin Şiddetine” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 179.

<sup>213</sup> Giorgio Agamben, “Olağanüstü Hal”, çev. Ferit Burak Aydar, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, der. Aykut Çelebi (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 169.

<sup>214</sup> Agamben, 2010, 174.

yetkisine sahiptir.<sup>215</sup> Şiddetin hukuk kurucu rolü haricinde hukuku kaldırma potansiyelinin nitelikleri egemen gücü daha baskın ya da daha yumuşak bir güce dönüştürebilir. Burada egemen gücün hâkim olduğu toplum da soyuttan somuta giden şiddeti doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemler ve hatta bu şiddetin nesnesine dönüşebilir. Diğer bir deyişle yaşam olan toplum, iktidar olan egemen güç ile Gewalt aracılığıyla karşı karşıya gelebilmektedir. Buradaki karşılaşma belki de en açık ve net olan karşılaşmadır çünkü soyut olan olgular somuta gitme eğilimindedir. Burada egemen, yaşamın her noktasını kendisine bağlı bir hale getirme gücünü hukuki olarak da elinde tutmaktadır. Bu nedenle Giorgio Agamben'in iktidar-yaşam ilişkisini ortaya koyduğu olağanüstü hâl, hukuk ile şiddet arasındaki kopması; güç -doğal- bağın toplumsal olana ve hatta bireysel olana nasıl hâkim olabileceğini de gözler önüne sermektedir.<sup>216</sup> Olağanüstü hal kavramına dair net bir tanım yapmanın zor olduğunu vurgulayan Agamben, kavramın hukuk ile siyasetin sınırında durduğunu ifade eder: “Yasal ve siyasal olanın kesişme noktasındaki muğlak ve değişken sınırdaki” yer alan ve “kamu hukuku ile siyasal olgu arasında bir dengesizlik noktası” oluşturmaktadır. Olağanüstü hâli Nazi Almanyası örneği üzerinden inceleyen Agamben, bu kavramı 20. Yüzyılın paradoksal bir fenomeni olarak ele almıştır. Kavram, normal olağan durumun karşıtıdır ve iç savaşla, ayaklanmalarla ve direnme hakkı ile ilişkili olarak incelenmelidir.<sup>217</sup>

Nazi Almanyası'nda, Hitler iktidara geldiğinde 28 Şubat 1933'te Halkın ve Devletin Korunması adında bir kararname ilan etmiştir. Bunun sonucunda Weimar Anayasası'nda kişilerin haklarının korunmasına dair tüm maddeler askıya alınmıştır. Bu kararname yürürlükten kaldırılmamış ve on iki yıl boyunca olağanüstü hâl dönemi sürmüştür. Agamben bu noktada, çok önemli bir tespit ile olağanüstü hâl durumunun kendini kurumsallaştırarak toplumun tüm kesimlerini tasfiye ettiğini ifade eder:

“Üçüncü Reich'in yasal bir bakış açısından, on iki yıllık bir olağanüstü hâl dönemi olduğunu söyleyebiliriz. Ve bu anlamda modern totalitarizmi yalnızca siyasal muarızların değil, siyasal sistemle bütünleştirilmeye direnen toplumun bütün kesimlerinin tasfiyesine olanak tanıyan yasal bir iç savaşın olağanüstü hâl aracılığıyla yerleştirilmesi/ kurumsallaşması olarak tanımlayabiliriz. Böylece kasıtlı olarak kalıcı bir olağanüstü hâlin yaratılması, demokrasiler de dahil olmak üzere çağdaş devletlerin en önemli önlemlerinden biri olmuştur. Dahası, bunun için sözcüğün teknik anlamıyla illa bir olağanüstü hâl ilan edilmiş olması da zorunlu değildir.”<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Agamben, 2010, 165.

<sup>216</sup> Baştürk, **age**, 3.

<sup>217</sup> Agamben, 2010, 166.

<sup>218</sup> Agamben, 2010, 166.

Olağanüstü hâl, birinci bölümde ele aldığımız şiddetin niçin sürekli geliştiğini açıklayan varoluşsal yönlerini anlamak için iyi bir örnektir. Sinisa Malesevic, *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi* adlı yapıtında, insanlık tarihinin niçin savaşlarla dolu olduğunu ve modern çağda neden bu kadar sıklaştığını araştırmaktadır. Bu sorunun cevabı, aslında toplumsal kurumların ve ideolojilerin toplumsal şartları belirlemede aranmalıdır. Toplumsal kurumlar ve ideolojiler özellikle modern ulus- devletler çağında insanları “hararetli ve usta ölüm makineleri”ne dönüştürmüştür. Kolektif şiddet ve savaşlar “karmaşık, yapısal ve örgütsel kapasite ile etkili bir meşrulaştırıcı ideoloji” olmadan açıklanamaz.<sup>219</sup> Modern ulus- devlet sisteminde görünür olan faşist ideoloji, mutlak öznenin rasyonalitesinde ortaya çıkarak şiddetin bilinçli ve sistematik yanını gözler önüne sermiştir. Tarihsel süreç içerisinde bakılacak olursa, modern ulus- devletin gelişimi; kendi kodlarına faşizmi mümkün kılacak aşırı milliyetçilik ideolojisini ve Aydınlanma karşıtlığını yüklemiştir. Bu sebeple de modern devlet, şiddet ile olan ilişkisini faşizm ile kurgulanmıştır. Faşist ideoloji, uzun 19. Yüzyıldaki ilerici devrimlere karşı duran ve “totaliterizmi, devlet terörünü, emperyalizmi, ırkçılığı ve Almanya örneğinde geçen yüzyılın en kökten soykırımını, içine alan” bir gerilim hattında durmaktadır. Bu ideoloji, gücünün zirvesindeyken tüm dünyada milyonlarca insanın can verdiği bir dönemi beraberinde getirmiştir. Bunun sebebi ise faşistlerin siyasal şiddeti siyasal iktidarın kaynağı olarak görmesidir. Böylece kendi yurttaşlarını ya da sömürge yönetimindeki halkları katletmekte tereddüt etmeyen bir ideolojinin kurguladığı siyasal iktidar biçimleri görülmüştür.<sup>220</sup> Öyle ki, iktidar siyasal şiddetin bastırılması için onu kendi tekeline alan bir aygıt olarak değil, siyasal şiddeti bizzat uygulayabilen bir kaynaktır. Dizginsiz bir şiddet, faşist ideoloji için kendi siyasal iktidarının gücüne güç katar. Şiddet, “milliyetçiliğin, ırkçılığın ve kapitalizmin birbirine entegre edilebildiği yeni bir otoriter toplum kaynağı” olmuş ve “kutsal” sayılan bir güç olarak tasavvur edilmiştir.<sup>221</sup>

Agamben, modern ulus devletlerin olağanüstü hâl durumunu gittikçe artan bir biçimde egemen hükümet paradigması haline getirdiğini ifade etmektedir. Geçici ve istisnai bir önlem halinden belirli bir kural haline dönüşen olağanüstü hâl, bir hükümet etme tekniğine bürünmekte ve hukukun şiddete dönüştürülmesine yol açmaktadır.

---

<sup>219</sup> Sinisa Malesevic, *Savaş ve Şiddetin Sosyolojisi*, çev. Suzan Sarı (İstanbul: Hece Yayınları ve Dergileri, 2018), 18.

<sup>220</sup> Federico Finchelstein, *Faşizmden Popülizme*, çev. Ali Karatay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 42.

<sup>221</sup> *Age*, 44.

Çünkü, istisna ile normun birbirine geçmesi kural ile kuralsızlığın ayırt edilemez hale gelmesine sebep olur ve ortaya saf şiddetin egemen olduğu bir kuralsızlık alanı çıkar. Bu noktada ise, devletin kendine meşruiyet attığı devlet çıkarı kavramı modernlik kılıfına uydurularak farklı söylemlerle karşımızdadır. Barbarlık ve şiddetin karşısında duran hukuk, uygarlık, demokrasi gibi kavramların statüsünü sorguladığı kuramında Agamben, Batılı siyasal sistemin kendisini, iki heterojen unsurun birbirini meşrulaştırarak ve birbirine tutarlılık kazandırarak kurguladığını söyler. Bu unsurlar bir anayasa biçimi ile bir hükümet biçimini birbirine bağlayan “siyasal-hukuksal rasyonalite” ve “ekonomik yönetsel rasyonalite”dir. Agamben, bu iki heterojen unsura meşru bir biçimde birleştirme gücü vererek bir çiftanlamlılık kazandıran olgunun çözülmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.<sup>222</sup> Yani hukuksal ile yönetsel olan, kuralsız olan ve şiddet içeren alandan ayrılmalıdır. Bunlar, kaynaşmaya meylettiklerinde “siyasal sistem ölü bir aygıt” dönüşür. Byung-Chul Han, Agamben’in bu görüşünü eleştirerek onun görüşünün “iktidarı yalnızca şiddet açısından incelemek, iktidarın kendi niyetselliğini gözden kaçırmak” anlamına geldiğini söyler. Çünkü, bir iktidar alanı olan devletin mekân kurma özelliği vardır. Oysa şiddet, yıkıcı etkisiyle kurulan bu mekanların ruhunu bozmaktadır. Ayrıca, Han, hukukun da istikrarını yalnızca “izin verici bir evet”le sağlayabileceğini” düşünmektedir. Bu durumda, olağanüstü durumlarda Romalı diktatörlerin bile savaşılarını sürdürebilmek için halka oy verdirdiklerinin gözden kaçmaması gereken bir durum olduğunu unutmamak gerekmektedir.<sup>223</sup> Agamben, egemen gücün kamu yararını gözeten politik kararını gözden kaçırarak şiddeti kuramının merkezine koyar. İktidar/ egemen güç ve polis gücü şeytanidir. Polis, “şiddet ve hukukun akarabalığının kurucu biçimde yer değiştirmesinin en bariz ortaya çıktığı yer” olarak ifade edilir. Agamben Körfez Savaşı’nı, “herhangi bir hukuk normuna saygı gösterme mecburiyeti barındırmayan bir polis operasyonu” olarak görmektedir. Han, Agamben’in bu düşüncelerini hukukun tamamen şeytanlaştırılarak şiddetle örtüştürülmesi olarak eleştirerek böyle bir düşünce sisteminde politik felsefe alanı kalmadığını söyler. Han, Bourdieu’nun izinden giderek bir devlet algısı kurar. Buna göre devlet, dilsel mekanların temsilini sağlar; yapı olarak içselleştirici ve yoğunlaştırıcıdır. Devlet, simgelerle, işaretlerle, söylencelerle bir biçimsellik ve düzen kurarken şiddet bu

---

<sup>222</sup> Giorgio Agamben, “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”, **Demokrasi Ne Alemde?** 2. Bs. der. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 13-14.

<sup>223</sup> Han, **age**, 65.

ölçüleri yıkar.<sup>224</sup> Eğer bir şiddetin varlığından söz edilecekse, bu şiddet Agamben'in "dışlama ve yasaklamaya dayalı bir olumsuzluk şiddeti" değil, aksine tükenme ve içerme olarak meydana gelen olumluluk şiddetidir. Han'a göre, modern toplumlarda şiddet "anlaşmazlığın antogonizminden çok uyuşmanın konformizminden doğmaktadır".<sup>225</sup> Fakat, yine de 20. Yüzyılın yıkım içeren savaşlarını ve soykırımlarını ele alırken, modern ulus-devletin yapısından kaynaklanan konjoktürel bir değişimin hâkim olduğu bir siyasal şiddet çağı olduğu ve bunun da Agamben'in ortaya koyduğu fikirler ışığında incelenmesinin gerekliliği gözden kaçırılmamalıdır.

Modern ulus-devletlerin şiddet ile ilişkisini karakterize eden olgu, artık ulusların elinde devasa bir öldürme gücünün yaygınlaşmış olması ve hayatın her alanını düzene sokmaya çalışan "yaşam iktidarlarının" olmasıdır. Michel Foucault bu noktadan hareketle, 20. Yüzyılın savaşlarının hiç olmadığı kadar kanlı geçtiğini ifade eden düşünürlerden biridir. Artık savaşlar, hükümdarın makamının temsili için değil tüm nüfus adına yürütülmektedir. Devletlerin savaşları artık "yaşamak için öldürmek" ilkesi üzerinden nüfusları adına hareket ettikleri ölçüde meşrulaşmaktadır. Agamben, "Foucault'nun araştırmalarını modern biyo-politiğin en tipik alanına, toplama kampı ile 20. Yüzyılı en büyük totaliter devletlerinin yapısına hiç kaydırmayı[nı] tuhaf bir durum"<sup>226</sup> olarak nitelirmektedir. Foucault'un düşüncesinde eksik bıraktığı bu alanı onun erken ölümüne bağlar. Fakat Han, Foucault'nun biyopolitika teorisini kurgularken, en başından beri kamplardaki öldürücü şiddeti gözardı ettiğini ifade etmektedir: "Foucault, hapisane ile kamp arasındaki farkı ayırt etmez. Hapishane disiplin toplumunun bir mekânı, kurucu bir ögesidir. Buna karşın kamp, bir imha mekânıdır." Han, Foucault'nun "bedenlerin itinalı yönetimi" ve "hayatın topyekin gerçekleştirilmesi" hedefindeki biyo- politikasının, öldürücü kamp yaşamının tam zıttı bir noktada konumlanmasından dolayı bu alana giremediğini söyleyerek eleştirmektedir.<sup>227</sup> Bu eleştirilere rağmen Foucault'un felsefesinde, modern ulus devlet yapısının iktidar alanındaki dönüşümünü anlamaya çalışırken çok açıklayıcı detaylar bulmak mümkündür. Örneğin, Orta Çağ boyunca cüzamlı kişilerin şehir dışına çıkarılmak suretiyle dışlanmaları, 18. Yüzyılda veba hastalığına karşı verilen mücalede sürecinde vebalılarının şehirlerinde karantinaya alınarak "içeride tutulmaları"

---

<sup>224</sup> *Age*, 76-77.

<sup>225</sup> *Age*, 69.

<sup>226</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, (Frankfurt: a. M., 2002), 14'ten aktaran, *age*, 92.

<sup>227</sup> Han, *age*, 93.

politikasına evrilmiştir. Modern devlet, veba salgını ile mücadelede elini taşın altına koyarak karantina ile “ince ve detaylı bir analize” başvurmuştur. Foucault için cüzamın dışlayıcı süreci vebanın kontrole ve içermeye yönelik sürecine dönüşmüştür. Dışlamanın, yasaklamanın ve bastırmanın yerine veriler biriktirerek gözlem yapan, üreten, kendini çoğaltan bir yeni bir iktidar modeli doğmuştur.<sup>228</sup> Foucault, modern devlet yönetimini ve bunun güvenlik araçlarını irdelediği çalışmasında bu kavramları 18. Yüzyılda ortaya çıkan şehirleşme ile ilişkiselliğini ortaya koyar. Modern devletin dönüşümü, yönetim pratiklerindeki değişmelerle açıklanarak bir yönetimsellik tarihi içerisinde okunmalıdır. Böylelikle, bir toprak üzerinde hakimiyet kuran hükümdarların, toplumsallığın akışına dair planlamalarla yöneten devlet aklından farklı olduğu görülecektir. Devlet akli, denetim altına aldığı mekanizmalarla kontrol ettiği toplumun ne yapmayı isteyeceğini tahmin edebilecektir. Foucault, modern devletin hâkim olduğu sınırlar içerisinde vatandaşlarının özgürlüklerini tanıyıp serbest bırakacağı gibi, kendine yönelik protestoları olağanüstü durumlar olarak tanımlamak suretiyle askıya alabileceğini de ifade etmektedir. Bu noktada şiddet, dolaysızlaşarak bir “yönetimsellik krizi” doğurabilir.<sup>229</sup> Böyle bir “yönetimsellik krizi” modern ulus devletin yapısından kaynaklanan yeni bir sorun olarak okunacaksa, Baumann ve Zinn’in yukarıda belirtilen görüşleriyle ilişkilendirilebilir. Zira, modernitenin karanlık yüzü olan şiddet, onun kendi yönetimsellik yapısı içerisinde bir formata bürünerek görünürlük sağlamaktadır.

Evren Balta, *Tedirginlik Çağı Şiddet, Aidiyet ve Siyaset Üzerine* adlı eserinin şiddet üzerine yazdığı bölümünde savaşın dönüşümünü anlatırken yaşanan gelişmelerden bahsetmektedir. Bunlardan biri, 17. Yüzyıldan itibaren şiddet tekeli merkezi devletin elinde toplayan modern ulus- devletlerin doğuşudur. Bu sayede, uğruna savaşmaya geçecek bir toprak adına bütün toplum mobilize edilebilecek hale getirilir. Bunun yanısıra, savaş teknolojilerinin gelişmesiyle ateşli silahların yaygınlaşması yaşanan dönüşümün etkenleri arasındadır.<sup>230</sup> Modern ulus devletlerin doğuşu, fiziksel şiddet araçlarının tekelinin merkezi bir kontrole verilmesi sonucunu doğurmuştur. Egemen devletler, “iç savaşa son verebilen” aktörler olarak, şiddeti kendi tekellerine almış, ulusal alandan dışlamış ve uluslararası alanın dışsal çatışma

---

<sup>228</sup> Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak Nüfus College de France Dersleri**, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), xvii.

<sup>229</sup> Age, xxvii.

<sup>230</sup> Evren Balta, **Tedirginlik Çağı Şiddet, Aidiyet ve Siyaset Üzerine** (İstanbul, İletişim Yayınları, 2019), 33.

sahalarına taşımışlardır. “Barışın alanı” haline getirilen ulusal alanda, iç savaş değil; suç, isyan, terör gibi kavramlardan söz edilmeye başlanmıştır. Barış ve savaş üzerinden kurgulanan modern siyaset ile, içeriği koruyan polis ve dışarıyı koruyan asker gibi kurumsal düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. Böylelikle devlet şiddetin tekeli, kendi bütçesinden finanse edebildiği kamusal bir hizmet alanına dönüştürmüştür.<sup>231</sup> Modern devlet, savaşı örgütleyebilecek kurum olarak idari kapasitesini geliştirmiştir. Gereken maddi ve konvansiyonel güç kapasitesi kurumsal ve ekonomik yönetimle sağlanmıştır. Böylelikle, “modern devlet kurumsal altyapısını oluşturmuş, devletin toplumsal hayatı düzenleme iddiasını ve kapasitesini güçlendirmiştir.”<sup>232</sup> Görüldüğü üzere şiddet, toplumsal ve siyasal hayatta ve her çağda varlığını sürdüren bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Devlet ve şiddet ilişkisi ise devlet ve toplum boyutu açısından farklı görünümelerde ortaya çıkmaktadır. Birinci bölümde ele alınan şiddet biçimleri, onu bir olumluluk ya da olumsuzluk olarak ifade ederek devlet ve toplum ilişkisini bu yönüyle kurgulamaktadır.

Çalışma boyunca, siyaset felsefesinin iki ana kavramı olan şiddet ve devlet incelenmiştir. Bu bölümde ise, kurumsallaşmış modern ulus devletlerin, şiddetin büründüğü yeni formlarla etkileşiminin devamlılığı ve geçirdiği dönüşümlerin anlaşılması için bir yol haritası çizilmeye gayret edilmiştir. Bu bağlamda, şiddetin toplumsal yapıların kurucu bir unsuru olduğu anlaşılacakla birlikte ona atfedilen farklı tanımlamalarla farklı biçimlere bürünebilmektedir. Fakat, ona olumluluğun bir tezahürü olarak özgürleştirici bir anlam atfetmek, ulus- devlet yapılarının ortaya çıktığı, insan hakları, demokrasi, yurttaşlık gibi ifadelerle ele alınan hukuk anlayışının oturduğu modern dönemde yaşanan büyük savaşların ve şiddet olaylarının açıklanamamasına sebep olmaktadır. Bunun yanısıra, cehalet yoluyla yayılan bir olumsuzluk olarak şiddet okuması yapmak da bilim ve teknolojiye ilerlemelerin had safhada olduğu bir tarihsel süreçte pek mümkün görünmemektedir. Modern ulus-devletlerle beraber iktidarın merkezileşmesi, aslında “iktidarın iktidarsızlığı” olarak yansımış ve şiddetin oransız dağılımıyla sonuçlanmıştır.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> **Age**, 35.

<sup>232</sup> Alex Campbell, “Where Do All the Soldiers Go? Veterans and the Politics of Demobilization”, **Irregular Armed Forces and Their Role in Politics and State**, der. Diane E. Davis, Anthony W. Pereira (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 96-117’den aktaran **age**, 36.

<sup>233</sup> Arendt, 1997, 95.

## 5. SONUÇ

Şiddet, kötülüğün apaçık bir alanıdır. Aynı zamanda siyasetin yasalılığını içeren bir alandır. Siyasal düşünceler tarihini, bir söylenceler tarihi olarak okuduğumuzda, şiddetin bir kurucu unsur olarak devletle ilişkisini anlamak zor olmayacaktır. Çünkü söylence, esas olarak “içinde bulunulan zamanı aşkın bir düzene, onu benimseme ya da yadsıma amaçlarına gönderme yapan” ve her biçime girebilen bir olgudur. Girdiği biçim tarih öncesi bir zamana geri dönerek tutucu bir siyaset yapma gerekliliğine büründüğünde “Reform Kutsal Kitap’a bir geri dönüş başlatmıştır”, “Fransız Devlerimi, örnek olarak Romalılar’ı ve Spartalılar’ı almıştır”, Nazi Almanyası “ari ırkın üstünlüğüne dayalı ırkçı söylence içinde geçerli bir sebep” aramıştır.<sup>234</sup> Böylelikle, siyasal iktidar biçimlerinin ve modern ulus-devletlerin şiddetle olan ilişkisi farklı görünümde de olsa sürekli bir yeniden üretime maruz kalmaktadır.

Hobsbawn, bir yandan modern ulus devletlerin dönüşümünde bir şiddet alanı olarak işkencenin kaldırılmasını başarı olarak okumanın yanlış olmayacağını ifade ederken bir yandan da modern dünyanın yöntemlerinin neredeyse evrensel bir biçimde işkence uyguladığını ifade etmektedir. Modern dünyada hiç olmadığı kadar sistematik bir öldürme biçimi olarak toplu kıyımlara ve kötüğe maruz kalan insanların varlığı düşünüldüğünde şiddetin denetim altından çıktığı gözler önüne serilmektedir.<sup>235</sup>

Şiddet, her çağda değişik ölçülerde ele alınarak önemli bir meydan okuma pratiği olarak toplumsal yaşam içerisinde dikkate değer bir olgu haline gelmiştir. Yöneten-yönetilen dengesinde şiddetin varlığı kabul edilmiş, bazen göz yumulmuş ve toplumu bir şekle sokmuştur. Michaud şiddetin dikkate değer bu dönüşümüne örnek olarak “örgütlü suç alanında bazı gangsterler[in] zenginleştikçe saygınlara günün birinde başarılı birer iş adamı olarak toplumsal kabul görebildiklerini” ya da “teröristler[in] gün gelip siyasal muhatap olarak bile kabul görebildiklerini” ifade eder. Hatta, siyasal muhatap olma aşamasına gelmiş bazı teröristlerin içinde başbakan olanların bile

---

<sup>234</sup> Besnier, *age*, 825.

<sup>235</sup> Eric Hobsbawn, *Sıradışı İnsan Direniş İsyân ve Caz*, çev. Işitan Gündüz (İstanbul: Bulut Yayınları, 2002), 287.



olduğunu söyler. Ayrıca “bazı muhaliflerin birden deli olarak ilan edilmeleri, bazı subayların kahraman iken cani oluvmeleri, diktatörlerin başarıları ölçüsünde halkın babaları olarak alkışlanmaları ya da kendilerini tarihin çöplüğünde bulmaları” şiddetin dönüşüm rüzgarlarının yönüne göre mümkündür. Böylelikle, her şey olağan bir hale bürünür ve kanıksanır. İnsanlar başlangıçta aşağılık olarak tanımlayıp lanetlediği şiddeti iktidarların kullanması karşısında bile öfkelenmez hale gelirler. Şiddet büründüğü biçime göre “ya hoş görülür ya yasaklanır ya düzenlenir ya özendirilir ya da farkına dahi varılmaz.”<sup>236</sup>

Cotta'nın sınıflandırması ile anlatılan bölüme göre, tarihsel gelişimi açısından şiddet ya bir yozlaşma ya da cehalet biçimi biçimi olarak veya özgürleştirici ya da diyalektik şekliyle karşımıza çıkar. Fenomenolojik yorumu açısından baktığımızda şiddetin mutlak öznenin bilinçsizliğinden doğan tutkusal yönü ve mutlak öznenin rasyonelitesinden doğan bilinçli yönü, insan aklının ve biyofizyolojik yönünün açığa çıkardığı varoluşsal görünümüdür. Bunun yanısıra, devlet üzerine temellendirilmiş siyasal düşünceler tarihini, insandan, toplumsal olandan ve dolayısıyla insanın - Fromm'un deyişiyle- ölümseverlik yanının varlığı sebebiyle şiddetten ayıramayız. Antik çağdan günümüze kadar geldiğimizde, egemen gücün siyasal iktidarını farklı görünümde meşru hale getirerek toplumsal alanı mobilize ettiği görülmüştür. Şiddet ise her zaman bunun bir aracı olmuştur. Modern ulus devletler ise sınırları belli olan, belirli söylencelerle millet- devlet bütünlüğünü sağlamaya çalışan, iç ve dış güvenliğini asker- polis üzerinden sağlayan, şiddet tekeli merkezi elde toplayan aygıtlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerle uygarlaşan dünya, Comte'un öngördüğü gibi şiddetin cehaletten kaynaklandığı ve bilimsel pozitivizmle aşılacağı görüşünü ne yazık ki gerçekleştirememiştir. Modern ulus devlet, uygarlığın en yüksek seviyesine ulaştıkça uluslararası arenada dünya savaşlarında ateşli silahlarla ve atom bombalarıyla konuşmaya başlamıştır. Bu noktada Giddens'in modern öncesi ve modern devletlerde güven ve risk ortamının nasıl şekillendiğine dair oluşturduğu tablo dikkate değerdir. Giddens, modern öncesi dönemde risk ortamının “yağmacı ordular, yerel beyler haydutlar ve hırsızlardan kaynaklanan insan şiddeti tehdidi”nden kaynaklandığını; modern dönemde risk ortamının ise “savaşın endüstrileşmesinden kaynaklanan insan

---

<sup>236</sup> Michaud, *age*, 60-61.

şiddeti tehdidi”nden kaynaklandığını ifade eder.<sup>237</sup> Sözkonusu olan artık şiddetin yok edilmesi gereken yıkıcı bir olgu değil, modern ulus devletlerce düzenlenen ve toplumsal yaşamın bir parçası haline gelen olağan bir durum haline gelmiş olmasıdır.

20. Yüzyılda araçsal aklın arı pragmatizmi tarafından ve yüce amaçlar uğruna yapılan eylemlere dönüşerek bireysel insancılığın değer kaybına uğratılması, son derece modern bir fenomen olarak okunabilir. Bu açıdan şiddetin geçerlilik ve meşruluk ölçütü üzerinden hukuk ve etik arasında bir sınır çizmek gerekmektedir. Bilim ve teknoloji açısından ilerleme tecrübesi beraberinde “gaz bombasından atom bombasına kadar her türlü vahşet biçimlerini içeren” bir sürece dönüşmüş, barbarlık “mutlak öznenin rasyonalitesi bilinçli şiddet” olarak Dünya Savaşlarında, nasyonal sosyalist imha politikalarında ve Stalinci terörde kendini hiç olmadığı kadar evrensel bir görünümde ortaya çıkartmıştır.<sup>238</sup>

Çağımız bilgi ve teknoloji toplumunda ise piyasanın, ekonominin ve para akışının küresel ağlarla bağlanmış olması ulus devletin yetkinliğine dair tartışmaları beraberinde getirmiştir.<sup>239</sup> Hirst ve Thompson’a göre, bu durumun, ulus devlete olan ihtiyacı ortadan kaldırdığı görüşü yanlıştır. Onlar, devleti geleneksel bakış açısı yerine başka bir şekilde okumanın doğru olacağını ifade etmektedirler. “Tek egemen güç” olan ulus devletlerin görevi artık “dünyanın eklemelenmiş halkaları arasında bir irtibat mekanizması” olarak çalışmaktır. Geldiğimiz noktada, geçmiş dönemlerden günümüz düzeninde devlet ve şiddet arasındaki ilişkiyi Han açıklayıcı bir biçimde özetlemektedir:

“Hükümdarların modern öncesi toplumunda kelle uçurucu (dekapitasyon) bir şiddet egemendi. Vasıtası, kandı. Modern disiplin toplumu hala daha bir olumsuzluk toplumdur. Ona hâkim olan disiplindir, “sosyal ortopedi”dir. Şiddet türü deformasyondur. Ne cellatlar ne de mesleki deformasyonlar, geç modern başarı ve performans toplumunu tarif etmeye yeter. Bu topluma artık olumluluğun şiddeti egemendir ve bu yeni şiddet, özgürlükle mecburiyet arasında ayrım yapmaz. Patalojik tezahürü ise depresyondur.”<sup>240</sup>

Bu çalışmada, genel olarak şiddetin doğduğu noktada teslim edildiği aktör olarak siyasal alanla ve devlet ile ilişkiselliği ele alınarak bir durum tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın temel sorusu olan siyasal iktidara içkin bir araç olarak şiddetin, tarihsel ve varoluşsal zeminde anlamlandırılması idi. Bunun yanıtını aramak

---

<sup>237</sup> Giddens, 1994, 93.

<sup>238</sup> Imbushc, **age**, 108.

<sup>239</sup> Bu konuda yazılmış bir makale için bkz. M. Kemal Aydın, “Küreselleşme Karşısında Ulusal Devlet: Hepimizin Kafası Karışık”, **Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 1, s. 6 (2003):121- 127.

<sup>240</sup> Han, **age**, 94.

için iki ayrı bölümde şiddet ve devlet kavramları detaylıca ele alınarak siyasal alan ile ilintileri bağlamında incelenmiştir. Çalışmanın birinci bölümde, şiddet ve devlet kavramsal olarak incelendi. Şiddetin farklı tipolojileri ve devlet teorileri bağlamında bir giriş ve çalışmanın genel çerçevesini oluşturulan sorulara yer verildi. İkinci bölümde, şiddet tarihsel gelişim süreçleri içerisinde; yozlaşma, özgürleştirme, cehaletten kurtuluş ve tarihi kuran diyalektik bir olgu olarak açıklamaya çalışıldı. Daha sonra onun insan doğasından kaynaklanan varoluşsal görünümüleri ele alındı. İnsan doğasının yapıcı olduğu kadar yıkıcı yönlerinin de var olduğu, bilincin yaşamseverlik ve ölümseverlik düzeyinde şiddeti nasıl konumlandığı açıklanmaya çalışıldı. Üçüncü bölümde şiddet için yapılan inceleme, devlet için de yapılmaya çalışıldı. Antik dönemden başlayarak erken aydınlanma dönemine ve toplum sözleşmesi kuramlarına devletin siyasal düşünceler tarihinde yeri incelendi. Daha sonra devletin vatan için ölmek kavramı çerçevesinden varoluşsal görünümünün çerçevesi çizildi. Yine aynı bölümde devletin meşruiyet sorunsalı bağlamında devlet çıkarı kavramı incelendi. Son bölümde ise devlet ve şiddet arasındaki karmaşık ilişkinin modern dönemde ulus devletler nezdinde nasıl tezahür ettiği ele alındı.

Sonuç olarak geçmiş çağların eski düzenlerinde Polis'e, Respublica'ya, Kilise'ye ya da Hükümdara atfedilen kutsallık üzerinden şekillenen şiddet, modern ulus- devlete rasyonel kurumlar ve hukuk ile sirayet etmiştir. Şiddeti, insanların yozlaşmasına bağlayan Rousseau'nun görüşleri bugün hala geçerliliğini korurken, Comte'un öngördüğü gibi bir bilimsel pozitivist devrim ile şiddet sona ermiş değildir. Ayrıca Marks ve Sorel'in şiddetin toplumları özgürleştiren bir praksis olarak görmeleri, tarihin gidişatına bakıldığında gerçekleşebilmiş değildir. Şiddet, Hegel'in deyişiyle diyalektik bir biçimde, tarihsel gelişim aşamasında gerekli bir olgu olsa da doğurduğu sonuçlar bakımından sorunlu bir alandır. Bugün yaşadığımız modern ulus- devletler sisteminde şehir merkezlerinde patlatılan bombalarla, kendi ülkesinden iç savaş sebebiyle kaçmak zorunda kalan insanların zor koşullarda başka ülkelere sığınmaya çalışırken başlarına gelen türlü felaketlerle, popülist rejimlerin ırkçı ve dışlayıcı söylemleriyle şiddet sarmalı çeşitlenerek ve çoğalarak devam etmektedir. Devlet yapısındaki her gerileme şiddete açık bir davetiye oluşturmuştur. Şiddetin toplumsal ve siyasal alandaki tezahürünü, onun varoluşsal görünümüleri, diyalektik yapısı ve bir yozlaşmanın sonucu olarak görülmesinden anlayabiliriz. Rousseau'nun ifadesiyle, şiddet aslında bir yozlaşmanın sonucu olarak, zenginlerin eşitsizliğin

sürekliğini korumak adına sözde güvenlik, adalet ve barış kuralları adı altında kurumsallaşmıştır. İnsanlar ise bu duruma kanmış ve zincirlerine koşmuşlardır. Böylece bir şiddet düzeni oluşturulmuştur. Bu zeminde gerçekleştirilen birtakım düzenlemeler şiddeti daha da sağlamlaştırmıştır. Arendt'in ifadesiyle "uluslararası ilişkilerde savaşın yerine siyasal sahnede başka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olması", şiddetin ve savaşların niçin hala var olduğunu bizlere kanıtlamaktadır.<sup>241</sup> Devlet ve şiddet ilişkisinde, devleti şiddetten tamamen arındırmak, devletin siyasal alanda kendini gerçekleştirememesi anlamına gelirken, devletin şiddeti amaç olarak görmesi ve bu amaç için her yolu mübah görmesi saf bir şiddet alanının sınır tanımayan ve ölçüsüz bir yıkıcı etki alanının karşımıza çıkmasına neden olmaktadır. Tez boyunca, devlet ve şiddet kavramları üzerinden geçmişten günümüze devletin şiddet ile ilişkisinin değişim çerçevesi çizilmeye çalışıldı. Geçmişten günümüzün parlak tarih sayfalarına baktığımızda işleyişi ve ilişkisel boyutu değişse de devleti şiddetten arındırmak mümkün görünmemektedir.

---

<sup>241</sup> Arendt, 1997, 14.

## KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor. W. **Minima Moralia Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**. İstanbul, Metis Yayınları, 1998
- Agamben, Giorgio. “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”. **Demokrasi Ne Alemde?** 2. Bs. der. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- \_\_\_\_\_. “Olağüstü Hal”. çev. Ferit Burak Aydar. **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**. der. Aykut Çelebi. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Ağaoğulları Mehmet Ali. **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**. 2. Bs. İstanbul, İmge Kitabevi Yayınları, 2010.
- Akal, Cemal Bali. “Bir Devlet Kuramı için Giriş”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Yayınları, 2000.
- Akçabay, F. Ceren. “Çoğunluk vs. Azınlık: Demokratik Hukuk Devletinin Gerçekleşme Koşulu Olarak Sivil İtaatsizlik”. **Anayasa Hukuku Dergisi**. c.3. s.6 (2014): 105-131.
- Akkanat, Salih. **Şiddet ve İktidar: Şiddetin Meşruiyetinden Meşruiyetin Şiddetine**. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Akkoç, Derviş Aydın. “Pro Patria Mori: Vatan İçin Ölmek (Öldürmek) ya da Vahşetin Estetiği”. **Birikim Dergisi**, 2010. <https://birikimdergisi.com/guncel/876/pro-patria-mori-vatan-icin-olmek-oldurmek-ya-da-vahsetin-estetigi> [15.05.2021].
- Arendt, Hannah. **Crises of the Republic; Lying in Politics. Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics. And Revolution**. London: Harcourt, Brace & Company, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Şiddet Üzerine**. Çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Aristoteles. **Politika**. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Arnhart, Larry. **Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi**. çev. Ahmet Kemal Bayram. 5.bs. Ankara: Liberte Yayınları, 2013.
- Aydın, M. Kemal. “Küreselleşme Karşısında Ulusal Devlet: Hepimizin Kafası Karışık”, **Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 1, s. 6 (2003):121- 127.
- Balta, Evren. **Tedirginlik Çağı Şiddet, Aidiyet ve Siyaset Üzerine**. İstanbul, İletişim Yayınları, 2019.
- Barack, Gregg L. **Violence and nonviolence: Pathways to understanding**. New York: Sage, 2003.

- Bauman, Zygmunt. **Modernite ve Holocoust.** çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Modernlik ve Müphemlik.** çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Başgil, Ali Fuat. Devlet Nedir? Realist Bir Tarif Denemesi. **Journal of Istanbul University Law Faculty.** c. 11. s. 4 (2011): 981-990.
- Baştürk, Efe. “Şiddet ve Siyasallığın Arkeolojisi: Benjamin ve Agamben Üzerinden ‘Gewalt’ı Yeniden Okumak”. **1. Ulusal Genç Sosyal Bilimciler Kongresi, 6-8 Mayıs 2012.** Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2012: 1-18.
- Benjamin, Walter. “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”. çev. Ece Göztepe. **Şiddetin Eleştirisi Üzerine.** der. Aykut Çelebi. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Berlin, Isaiah. **Akıntıya Karşı.** çev. Emre Erbatur. İstanbul: Profil Yayınları, 2016.
- Besnier, Jean- Michel. “Söylence”. çev. Necmettin Kâmil. **Siyaset Felsefesi Sözlüğü.** Der. Philippe Raynaud, Stephane Rials. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000: 824-830.
- Bourdieu, Pierre. **Devlet Üzerine.** çev. Aslı Sümer. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bozarıslan, Hamit. **Lüks ve Şiddet İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş.** çev. Melike Işık Durmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Bufacchi, Vittorio. **Violence and Social Justice.** New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Cevizci, Ahmet. **Platon.** İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cotta, Sergio. “Şiddet”. **Siyaset Felsefesi Sözlüğü.** çev. İsmail Yerguz. Der. Philippe Raynaud, Stephane Rials. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000: 847-851.
- Çağla, Cengiz. **Yeni Başlayanlar için Siyaset Bilimi.** İstanbul: Omnia Yayınları, 2010.
- Çaylak, Âdem, Yunus Şahbaz. “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi”. **Muhafazakâr Düşünce Dergisi: İslam Medeniyetini Kuran Düşünürler I.** c. 11, s.44 (2015): 85-97.
- Çıvgın, Ayşe Gül. “Ontolojik Temellere Dayanan Felsefi Antropoloji”. **Mavi Atlas.** s.3. 2014.
- Dreitzel, H. “Reason of State And The Crisis of Political Aristotelianism: An Essay on the Development of 17th Century Political Philosophy”. **History of European Ideas.** c.28. s. 3 (2002): 163-187.

- Emre, Yunus. “Anthony Giddens ve uluslararası ilişkiler: Yapılanma, modernite ve küreselleşme”. **Uluslararası İlişkiler Dergisi** c.11. s.44 (2015): 5-23.
- Farabi. **İdeal Devlet**. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Fazlıoğlu, İhsan. **Sözün Eşiğinde**. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Finchelstein, Federico. **Faşizmden Popülizme**. çev. Ali Karatay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Foucault, Michel. **Güvenlik, Toprak Nüfus College de France Dersleri**. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Freud, Sigmund. **Uygarlığın Huzursuzluğu**. 4. Bs. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Fried, Gregory. **Heidegger’s Polemos From Being to Politics**. London: Yale University Press, 2000.
- Fromm, Eric, **Sevginin ve Şiddetin Kaynağı**. çev. Yurdanur Salman. Nalan İçten. 5.bs. İstanbul: Payel Yayınevi, 1990.
- \_\_\_\_\_. **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri**, çev. Şükrü Alpagut. 2. Bs. İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- Gambetti, Zeynep. “Siyaset Bilimi ve Felsefe” **Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler**, Ed. Gökhan Atılğan, E. Atilla Aytekin, 4. Bs, İstanbul: Yordam Kitap, 2012.
- Gauchet, Marcel. “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri İlkelerde Din ve Siyaset”. çev. Ozan Erözden. **Devlet Kuramı**. der. Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Yayınları, 2000.
- Giddens, Anthony. **Ulus-Devlet ve Şiddet**. Çev. Cumhur Atay. 2. Bs. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Modernliğin Sonuçları**. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Han, Byung Chul. **Şiddetin Topolojisi**. 2. Bs. İstanbul, Metis Yayınları, 2017.
- Hassner, Pierrre. “Savaş ve Barış”, çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, 735-748.
- Heywood, Andrew. **Siyasi İdeolojiler**. çev. Hüsamettin İnanç. Ankara: Liberte Yayınları, 2013.
- Hobbes, Thomas. **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**. çev. Semih Lim. 6.bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

- Hobsbawn, Eric. **Sıradışı İnsan Direniş İsyân ve Caz.** çev. Işitan Gündüz. İstanbul: Bulut Yayınları, 2002.
- Imbush, Peter. “Uygarlık Kuramları ve Şiddet Sorunu”. Çev. Ender Ateşman. **Toplum ve Bilim.** Sayı: 84. İstanbul: Birikim Yayınları (2003): 91-111.
- Israel, Jonathan. **Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri: Zihinsel Devrimi.** çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Vakıf Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Kantorowitz, Ernst. “Orta Çağ siyasi düşüncesinde vatan için ölmek- pro patria mori”. çev. Erol Öz, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Yayınları, 2000: 109-129.
- Karataş, Yaylagül Ceran. “Ahlak, Siyaset ve Demokrasi Bağlamında Kötülük ve Şiddet”. **İnsan & Toplum.** c.7, s.2 (2017): 113-140.
- Kaya, Kâmil. “Yirmibirinci Yüzyıla Girerken İdeoloji ve Sosyoloji”. **İstanbul Journal of Sociological Studies**, c. 1. s. 26 (2000): 165-176.
- Kolektif. **Büyük Türkçe Sözlük.** İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Kongar, Emre. **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği.** 19. Bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Kriegel, Blandine. **Klasik Siyasi Felsefe Metinleri.** çev. Zühre İlkelen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Malesevic, Sinisa. **Savaş ve Şiddetin Sosyolojisi**, çev. Suzan Sarı. İstanbul: Hece Yayınları ve Dergileri, 2018.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. **İnsan Felsefesi.** Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Michaud, Yves **Şiddet**, çev. Cem Muhtaroglu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Özev, Muharrem Hilmi. “İbn Rüşd'ün Platon yorumu”. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Öztürk, Armağan. **Promethus Ateşi Politik Felsefe ve Politik Kuram Tartışmaları.** Ankara: Lotus Yayınevi, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Devletin Ali Menfaatleri Söylemi Üzerine Felsefi ve Tarihsel Bir Soruşturma”. **Kent Kültürü ve Yönetimi Hakemli Elektronik Dergi.** c.9. s.3 (2016): 70-83.
- Petit, Annie. “Auguste Comte”. çev. Necmettin Kâmil Sevil. **Siyaset Felsefesi Sözlüğü.** Der. Philippe Raynaud, Stephane Rials. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000: 165-172.



- Platon. **Devlet**. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. 20. Bs. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Rousseau. J. J. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**. çev. R. Nuri İleri, 12. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Rowley, Charles K. **Özgürlük ve Devlet**. çev. İbrahim Dalmış. Ankara: Liberte Yayınları, 2002.
- Russell, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi- Yeniçağ**. çev. Muammer Sencer. İstanbul: Kitap Yayınları, 1970.
- Sarıbay, Ali Yaşar. **Toplumun Mantığı Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji**. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Sartwell, Crispin. **Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik**. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Silier, Yıldız. **Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau**. 4.bs. İstanbul: Yordam Kitap, 2013.
- Spinoza, Benedictus. **Politik İnceleme- Tractatus Politicus**. çev. Murat Erşen. İstanbul: Dost Kitabevi, 2015.
- Şenel. Alaeddin. **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Orta Çağ'da ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**. 4. Bs. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995.
- Şulul, Cevher. **İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi, (Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)**. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Tarakçı, Muhammet. **St. Thomas Aquinas**. İstanbul, İz yayıncılık, 2006.
- Telli, Arda. "Machiavelli'nin Gambiti: Devlet Akılı Doktrini'nin Kökenlerine İlişkin Bir Soruşturma". **Felsefe Arkivi**. C.53 (2020): 91-103.
- Tilly, Charles. **Zor Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001.
- "Ota Benga Skandalı: İrkçilik, İnsanlığı Bir 'İnsanat Bahçesi'nde Nasıl Öldürdü?", <https://evrimagaci.org/ota-benga-skandalı-irkçilik-insanlığı-bir-insanat-bahçesinde-nasıl-oldurdu-14> [19.6.2021].
- Ünsal, Artun. "Genişletilmiş bir şiddet Topolojisi". **Cogito- Şiddet**. s. 6-7 (1996): 29-36.

Yalvaç, Faruk “Devlet”. **Uluslararası İlişkilere Giriş Tarih Teori, Kavram ve Konular**, ed. Ali Balcı, Şaban Kardeş. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

\_\_\_\_\_. “Hegel, Dünya Tarihi ve Özgürlük Mücadelesi Olarak Uluslararası İlişkiler”. **Uluslararası İlişkiler**. c. 6, s. 21 (Bahar 2009): s. 3-37.

Zarka, Yves Charles. “Devlet Çıkarı”, çev. İsmail Yerguz. **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**. Der. Philippe Raynaud, Stéphane Rials. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000: 201-205.