



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
KURUMLAR SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**DEVİRİME REAKSİYON OLARAK SOSYOLOJİ:
DEVİRİM, 1789 FRANSIZ DEVİRİMİ, İLERLEME VE
GELENEK**

DOKTORA

Hasan YENİÇIRAK

DANIŞMAN:

Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN

BURSA-2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 09/06/2020

Tez Başlığı/Konusu: “Devrime Reaksiyon Olarak Sosyoloji: Devrim, 1789 Fransız Devrimi, İlerleme ve Gelenek”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak Sayfası b) Giriş c) Ana Bölümler d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 165 sayfalık kısmına ilişkin 07/06/2020 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (*Turnitin*) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9'dur.

Uygulanan filtrelemeler

- 1- Kaynakça Hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- Beş (5) kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

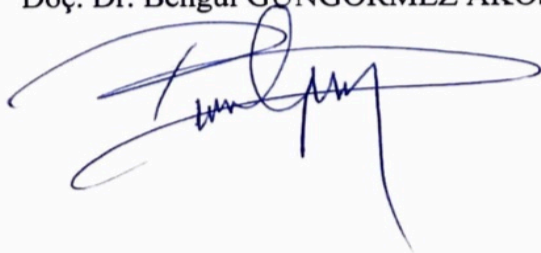
Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulaması Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğruluğunu kabul ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

09/06/2020

Adı-Soyadı: Hasan YENİÇIRAK
Öğrenci No: 711444001
Anabilim Dalı: Programı: Sosyoloji
Programı: Doktora
Statüsü: Doktora

Danışman:
09/06/2020
Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN



Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum “**Devrime Reaksiyon Olarak Sosyoloji: Devrim, 1789 Fransız Devrimi, İlerleme ve Gelenek**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

09/06/2020



Öğrencinin Adı Soyadı: Hasan YENİÇIRAK

Öğrenci No : 711444001

Anabilim Dalı :Sosyoloji

Programı :Kurumlar Sosyoloji

Statüsü :Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Hasan Yeniçırak

Üniversite : Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Sosyoloji

Bilim Dalı : Kurumlar Sosyoloji

Tezin Niteliği : Doktora

Sayfa Sayısı : X + 184

Mezuniyet Tarihi : 08/07/2020

Tez Danışmanları : Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN

DEVİRİME REAKSİYON OLARAK SOSYOLOJİ: DEVRİM, 1789 FRANSIZ DEVİRİMİ, İLERLEME VE GELENEK

Elinizdeki çalışmada “devrim” ve “gelenek” kavramlarını tartışmaya açarak sosyolojinin kurucu babaları üzerinden cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız bir toplum tasarımının ne derece mümkün, sürdürülebilir ve doğru olduğunu incelemeye çalıştım. “Giriş”te “devrim” ve “gelenek” kavramı ile izah etmek istediğimiz şeyi sınırlandırıp somutlaştırdıktan sonra çalışmanın varsayımlarını takdim edip, her bir varsayımın temel problemlerini tespit ettim. Birinci bölümde (“Devrim, İlerleme ve Aydınlanma”) devrimin modern muhtevasının nasıl şekillendiğini; ikinci bölümde (“1789 Fransız Devrimi: Toplumun Akılsal İnşası”) 1789 Fransız Devrimi’nin gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız bir toplum tasarımının nasıl sonuçlandığını; üçüncü bölümde (“1789 Fransız Devrimi’ne Tepki Olarak Sosyoloji”) ise kurucu babaların 1789 Fransız Devrimi’ne bakış açılarının ne olduğunu ve kurucu babaların sosyolojik çözümlerinin gelenekle, cemaatle ve onun değerleriyle ilişkisini incelemeye çalıştım.

Bu çalışmada genel olarak ileri sürdüğüm iddialar şunlardır: İlerleme fikrine dayanan Aydınlanma felsefesi devrimin modern muhtevasını belirlemiş ve 1789 Fransız devrimcilerinin teorik bilincini oluşturmuştur. Aydınlanma felsefesinde şekillenen 1789 Fransız Devrimi’nin toplum tasarımı kaosla, buhranla sonuçlanmıştır. Toplum gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız şekilde ele almak mümkün ve sürdürülebilir değildir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Gelenek, İlerleme, Devrim, 1789 Fransız Devrimi,

ABSTRACT

Name and Surname : Hasan YENİÇIRAK
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Sociology
Branch : Institutional Sociology
Degree Awarded : PhD
Page Number : X + 184
Degree Date : 08 /07 /2020
Supervisor (s) : Assoc. Prof. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN

SOCIOLOGY AS A REACTON TO REVOLUTION: REVOLUTION, THE FRENCH REVOLUTION OF 1789, PROGRESS AND TRADITION

In this study, by opening up the concepts of “revolution” and “tradition” to discussion, I tried to examine how possible, sustainable and correct for a society design independent of the community and its values through the founding fathers of sociology. In “Introduction”, after limiting and embodying what we want to explain with the concept of “revolution” and “tradition”, I introduced the assumptions of the study and identified the main problems of each assumption. In the first chapter (“Revolution, Progress and Enlightenment”) I tried to examine how the modern content of the revolution was shaped. In the second chapter (“The French Revolution of 1789: Intellectual Construction of Society) I tried to examine how the French Revolution of 1789 resulted in a society design independent of tradition, the concrete structure of tradition and its values. In the third chapter (Sociology as a Reaction to French Revolution of 1789) I tried to examine the point of view of the founding fathers to the French Revolution of 1789 and the relationship between the founding fathers’ sociological analysis with tradition, community and its values.

The assumptions we put forward in this study in general are as follow: The Enlightenment philosophy based on the idea of progress determined the modern content of the revolution and formed the theoretical consciousness of the French Revolution of 1789. The social design of the French Revolution of 1789 shaped by the Enlightenment philosophy resulted in chaos and crisis. It is not possible and sustainable to evaluate society independetly from tradition, from the community structure in which tradition has concrete form and its values.

Keywords: Sociology, Tradition, Progression, Revolution, The French Revolution of 1789

Önsöz

Tezler her ne kadar bir kalemden çıksa da aslında her bir tezin kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu aşikârdır. Elinizdeki çalışma sadece benim kalemimden çıksa da aynı zamanda çalışma süresince karşılaştığım bütün problemlere çözüm arayışında yardımlarını hiçbir zaman benden esirgemeyen, entelektüel kapılarını bana sonuna kadar açan değerli hocalarımın ve meslektaşlarımın da ürünüdür. En başta, bu tez varlığını rahmetli hocamız Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN'a borçludur. Asistanlık döneminde sosyolojiye dair edindiğim bakış açısının mimarı da vefatına kadar doktora tezi danışmanlığımı yürüten rahmetli hocam Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN'dır. Nur içinde yat hocam, mekânın cennet olsun...

Eğer bu tez mümkün olabildiğince bir forma büründüyse şayet bu, hocamızın vefatından sonra danışmanlığımı yürüten Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN sayesinde. Akademik hayatım boyunca bana her daim el uzatan, engin bilgileri ve paha biçilemez akademik tecrübesiyle bana yol gösteren kıymetli hocam ve danışmanım Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN'A minnettarım.

Çalışma bilincimin yerleşmesinde çok büyük emeği olan, yüksek lisans ve doktora süresince samimiyetle ve nezaketle bana destek olan kıymetli hocam Prof. Dr. Feridun YILMAZ'a minnettarım. Ayrıca asistanlık süresince her daim sevgiyle yaklaşan değerli hocam Doç. Dr. İbrahim KESKİN'e, Dr. Öğr. Üyesi Enes Battal KESKİN'e ve Doç. Dr. Gökhan Yavuz DEMİR'e, doktoramın tamamlanması adına bana göstermiş olduğu kolaylık ve samimi muhabbetleri için Dr. Öğr. Üyesi İhsan GÜL'e teşekkürü borç bilirim.

Doktora çalışması boyunca her zaman bana kapılarını açan ve yol gösteren kıymetli dostum Dr. Öğr. Üyesi Erhan KUÇLU'ya, içinde bulunduğum zor zamanlarda desteğini esirgemeyen değerli arkadaşlarım Hüseyin DAMAK'a, Evren Mehmet DİNÇER'e, Mihriban ŞENSES'e, Serdar HOŞCAN'a, Ozan AŞIK'a ve Yusuf ALAGÖZ'e teşekkürü borç bilirim.

Annemize ve babamıza olan borcumuzu hiçbir zaman ödeyemeyiz. Hayatım boyunca maddî ve manevî desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, fedakarlıktan kaçınmayan, her zaman sonsuz sabır ve anlayışla destek olan anne ve babama minnettarım. Üzerimdeki hakkını

hiçbir şekilde ödeyemeyeceğim değerli abim Eşref YENİÇIRAK'a; her zaman yanımda duran, hangi koşulda olursa olsun desteğini benden esirgemeyen kıymetli abim Mustafa YENİÇIRAK'a ve değerli ablam Nurten ÖZKURT'a minnettarım.

Elinizdeki bu çalışma buzdağının sadece görünen kısmını teşkil etmektedir. Bir de buzdağının görünmeyen yüzü vardır. Buzdağının bu görünmeyen yüzünde mutluluklar kadar çileli yolculuklar, çaresizlikler de bulunmaktadır. Bu süre zarfında çileli yolculuğumu benle paylaşan ve ışığıyla yolumu aydınlatan, çaresizliğime ortak olan, çalışmanın her cümlesinde emeği olan ve aşkıyla, sevgisiyle, değerleriyle bana alternatif bir yaşam alanı sunan eşim Çiğdem GÜLÇAY YENİÇIRAK'a medyun-i şükranım. Şüphesiz, eşimin sevgisi ve desteği olmasaydı bu tez asla tamamlanamazdı.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DEVRİM, İLERLEME VE AYDINLANMA.....	23
1.1. Tarihsel Tecrübenin Reddi: İlerleme ve Aydınlanma.....	28
1.1.1. Hıristiyanlık/Kilise Toplumun Sahnesinden Uzaklaştırılıyor.....	35
1.1.2. Dünyevî Cennetin Temelleri İnşa Ediliyor.....	41
1.1.3. Aydınlanmacı Akıl Sorgulanıyor.....	47

İKİNCİ BÖLÜM

2. 1789 FRANSIZ DEVRİMİ: TOPLUMUN AKILSAL İNŞASI.....	56
2.1. 1789 Fransız Devrimcileri Yeni Bir İnsan/ Toplum Yaratıyor.....	58
2.2. 1789 Fransız Devrimcilerinin Kaçınılmaz Yazgısı: Başarısızlık ve Buhran.....	70
2.2.1. Geleneksel Otoritelerin Tasfiye Edilmesi.....	77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. 1789 FRANSIZ DEVRİMİ'NE TEPKİ OLARAK SOSYOLOJİ.....	89
3.1. Auguste Comte'un Pozitif Felsefesi'nin <i>Aporia</i> 'sı: Ahlâk ve Cemaat.....	91
3.2. Emile Durkheim: Ahlâkın Rasyonel İnşası.....	99
3.3. Cemaat'in Mutasyonu: Marx'ın Komünal Toplumu.....	117
3.4. Şimdi'ye (Modernite'ye) Tercüme Edilemeyen Geleneğin Yankısı Sonlanıyor: Weberyen Büyü Bozumu ve Demir Kafesi.....	136
3.5. Genel Bir Değerlendirme.....	152

SONUÇ.....	160
KAYNAKLAR.....	166
ÖZGEÇMİŞ.....	183

KISALTMALAR

a.g.e : Adı Geçen Eser

a.g.m : Adı Geçen Makale

Bkz. : Bakınız

ev. : Çeviren

der. : Derleyen

haz. : Hazırlayan

ed. : Editör

s. : Sayfa

ss. : Sayfadan Sayfaya

GİRİŞ

“... uzun süredir Âdem ile Havva’dan kalma yasalarla yaşıyoruz/ Çekil bakalım, ey eski Tarih beygiri ...”¹ Rus devrimci şair Vladimir Mayakovsky’den iktibas ettiğimiz bu mısra aslında Aydınlanmacı Fransız Devrimi düşünürlerinin ve sonraki takipçilerinin geçmişe, geleneğe, tarihe bakışını veciz bir anlatımla gözler önüne sermektedir. Ancak geçmiş, geleneği, tarihi yok sayan bu Aydınlanmacı düşünce ve onun toplumsal tahayyülü bütün radikalliğine rağmen geldiği son nokta yine gelenek, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısı ve onun değerleri olmuştur. Elinizdeki bu çalışma, iki asrı aşkın bir süredir gerçekleşmiş olan bu keşfe rağmen, toplumu cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız şekilde ele almanın ne derece mümkün ne derece sürdürülebilir ve ne derece doğru olduğunu sosyolojinin kurucu babaları üzerinden tartışmaya yönelik bir incelemedir.

Böyle bir inceleme Aydınlanmacı Fransız Devrimi düşünürlerinin tartışmaya yer açmayacak şekilde üzerinde fikir birliğine vardıkları “devrim” ve “gelenek” kavramının sorgulanmasını zaruri kılmaktadır. Devrim ve gelenek kavramını sorgulamaksızın toplumu cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız şekilde ele almanın ne derece mümkün, sürdürülebilir ve doğru olduğu üzerine yapılacak herhangi bir inceleme eksik ve kusurlu kalmaya mahkûm olacaktır.

Bugün sosyal bilimlerdeki gelişmeler ışığında anlaşılan odur ki Voltaire, Condorcet ve ismini burada zikretmediğimiz pek çok Aydınlanmacı Fransız Devrimi düşünürleri devrim ve gelenek noktasında oldukça tek yanlı bir bakış açısı sergilemektedirler. Bu düşünürler devrimi sorgusuz sualsiz kabul edip geleneği, devrimin tam karşı kutbuna yerleştirerek kökten kurutulması gereken bir hastalık olarak görmektedirler. Aydınlanmacı Fransız Devrimi düşünürlerine göre daha yaşanabilir bir toplum yaratmanın yolu devrimden geçer, ancak yeni bir toplum yaratmak için öncelikle geleneğin yükünden kurtulmak gerekmektedir. Peki Aydınlanmacı Fransız Devrimi düşünürlerinin üzerinde fikir birliğine vardıkları gibi geleneği kökten kurutulması gereken bir hastalık, devrimi de daha iyi bir toplum yaratmanın yolu olarak mı kabul edeceğiz? Yoksa Aydınlanmacı düşünceyi ve onun toplumsal tahayyülünü

¹ Mayakovsky, Vladimir, *Selected Verse I*, trans. Victor Chistyakov, Raduga Publishers, United of Soviet Socialist Republics, 1985, ss. 77-78

destekleyen devrim düşünürlerinin aksine Burke, Bonald, Maistre, Dostoyevski gibi devrim esnasında ve devrim sonrası toplumlarda yaşananları tecrübe etmiş düşünürlerin ileri sürdüğü gibi devrimi harabeler yığını olarak, geleneği de daha iyi bir toplum inşa etmenin yolu olarak görebilir miyiz? İşte elinizdeki çalışma bu sorulardan hareketle devrim ve gelenek üzerine yeniden düşünerek, Aydınlanmacı Fransız Devrimi düşünürlerinin kabul ettiği şekliyle toplumu cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız şekilde ele almanın ne derece mümkün, sürdürülebilir ve doğru olduğunu sosyolojinin kurucu babaları üzerinden incelemeye çalışmaktadır. Bu incelememiz ise en nihayetinde, Aydınlanmacı Fransız Devrimi düşünürlerinin daha iyi bir toplum yaratmanın yolu olarak gördükleri devrimin harabeler yığını; kökten kurutmak istedikleri geleneğin de daha iyi bir toplum inşa etmenin yolu olabileceğini ileri sürerek, toplumu cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız şekilde ele almanın mümkün ve sürdürülebilir olmadığı tezine dayanmaktadır.

Temel problematiğini bu şekilde belirlediğimiz elinizdeki çalışmaya öncelikle devrim ve gelenek konularıyla başlayacağız, akabinde cemaat konusuyla devam edeceğiz. Devrim ve gelenek kavramı öylesine farklı kontekstlerde öylesine farklı anlamlarda kullanılmaktadır ki, hiçbir şekilde tek bir anlama sahip değildir. Mesela Peter Calvert *Revolution* (Devrim) eserinde devrimin dokuz farklı tanımını olduğunu söylerken², Edward Shils de *Tradition* (Gelenek) adlı çalışmasında en az üç kuşak intikal eden bir şeyin gelenek haline gelebileceğini belirtmektedir.³ Peki Aydınlanmacı Fransız devrimi düşünürlerinin daha iyi bir toplum yaratmanın yolu olarak kabul ettiği bizim ise harabeler yığını olarak gördüğümüz devrim ile devrimcilerin hastalık olarak gördüğü bizim ise daha iyi bir toplum inşa etmenin yolu olarak kabul ettiğimiz gelenek kavramı tam olarak neyi ifade etmektedir? Çalışma boyunca değineceğimiz devrim ve gelenek kavramının neden olacağı bu belirsizliği aşmak adına burada “giriş” mahiyetinde devrim ve gelenek kavramları ile kastettiğimiz şeyi sınırlandırıp, somutlaştırmamız gerekmektedir.

Devrim kavramının pek çok kullanımı bulunmaktadır. Hatta C. Delisle Burns *The Principles of Revolution* (Devrimin İlkeleri) adlı çalışmasında biraz daha ileriye

² Calvert, Peter, *Revolution*, Pall Mall Press, London, 1970, pp. 132-136

³ Shils, Edward, *Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, pp. 16-17

giderek bazı devrim düşünürlerinin tartışmanın amaçları uğruna devrim kavramını birbirine zıt düşebilecek anlamlarda bile kullanabileceğini belirtmiştir.⁴ Ancak devrim kavramını incelediğimizde, en temelde, Koselleck'in de belirttiği gibi klasik ve modern olmak üzere iki kullanıma sahip olduğunu görürüz. Devrim hem “döngü”, “dönüş”, “eskiye dönüş” anlamını taşıyan klasik kullanıma hem de “kopuş”, “eskiden köklü kopuş” anlamını taşıyan modern kullanıma sahiptir.⁵ Svetlana Boym buna devrimin paradoksu demiştir. “Devrim sözcüğü”, der Boym, “hem (ekseni etrafında gerçekleşen dönme veya dolanma hareketi, bu türden yörünge ya da eksen hareketinin tamamlanmış döngüsü anlamında) tekerrüre hem de (herhangi bir durumdaki ani ya da bir anda gerçekleşen değişim ... anlamında) kopuşa göndermede bulunmak gibi bir paradoks içerir.”⁶

Klasik kullanımıyla devrim “özünde yeni bir başlangıcı barındırmayan, kendi döngüsünde farklı bir aşamaya çekilmek olarak addedilen bir değişime” vurgu yapar.⁷ Klasik kullanımının aksine devrimin modern kullanımın özünde ise içerisinde yeni bir başlangıcı bulduran, toplumun kökten değişimi fikri bulunmaktadır. Hannah Arendt bir şiddet formu olan “savaşlar bilinen geçmişin en eski olayları arasında yer alırken, devrimler aslında modern çağ öncesine kadar görülmemiştir”⁸ ya da Jef Goodwin “sosyal çatışmaların aksine devrim modern bir olgudur”⁹ derken aslında devrimi, modern kullanımını teşkil eden “eskiden köklü kopuş” anlamında kullanmaktaydılar.

Devrimin modern kullanımın ne olduğunu daha iyi anlamak için bir diğer siyasal şiddet formu olan isyan ile arasındaki farkına bakmak yararlı olacaktır. Devrim ve isyanın her ikisi de birer şiddet formudur ve her ikisi de yadsımayı içerir. Ancak yadsıdığı şey bakımından birbirlerinden çok farklıdır. Jean Paul Sartre *Materyalizm ve Devrim*'de bu farkı izah etmeye çalışır. Sartre'a göre “isyancı düzeni kökten değiştirmek için değil ayrıntılarda bazı düzeltmeler sağlamak için *mücadele eder*, ancak

⁴ Burns, C. Delisle, *The Principles of Revolution*, Forgotten Books, London, 1920, pp. 110-112

⁵ Koselleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*, İletişim Yayıncılık (ikinci baskı), İstanbul, 2013, ss. 248-252

⁶ Boym Svetlana, *Tırnak İçinde Ölüm*, çev. Emine Ayhan, Metis, İstanbul, 2010, s. 237

⁷ Arendt, Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 24

⁸ a.g.e., s. 12

⁹ Goodwin, Jef, “State-Centered Approaches to Social Revolutions: Strengths and Limitations of a Theoretical Tradition”, ed. John Foran, *Theorizing Revolutions*, Routledge, London, 1997, s. 12

devrimci içinde bulunduğu durumu aşmak, *kökten değiştirmek* için mücadele eder.”¹⁰ İsyanda yadsınan şey kişidir, ilkeler değil. İsyanda amaç kişilerin değişmesidir. Ancak devrim, Albert Camus’ün *Başkaldıran İnsan* adlı eserinde belirttiği gibi, isyanın aksine kişileri değil ilkeleri hedef alır.¹¹ Fransız Devrimi başladığında Kral XVI. Louis ile Dük La Rochefoucauld-Liancourt arasında geçen o meşhur diyalog devrim ile isyan arasındaki bu farkı anlamak için çok açıklayıcı olsa gerek. Anlatılana göre Kral, “Bu bir isyan!” diye bağırır ama Dük onu düzeltir: “Hayır Efendim, bu bir devrim”.¹² Peki kralın göremeyip de Dük’ün gördüğü şey neydi? Kral “Bu bir isyan” dediğinde, bu saldırının krallığa değil, kendisine yapıldığını bu yüzden de krallık güçleri tarafından kısa süre içerisinde bastırılabilceğini düşünmüştür. Ancak saldırı kralın kendisine değil, bizzat bir kurum olarak krallığa, krallıkta cisimleşen tanrısal hak ilkesine yapılmıştı. Kralın farkına varamayıp da Dük’ün farkına vardığı gerçeklik buydu.

Modern kullanımıyla devrim aslında on sekizinci yüzyıla kadar bilinmiyordu. O zaman zarfına kadar devrim klasik kullanım olan döngü, dönüş anlamına gelmekteydi. Devrim sözcüğünün “geriye doğru devir yapan hareket gibi bir anlam içermeyen şekliyle ilk kez kullanıldığı tarih 1789 Fransız Devrimi’dir.”¹³ 1789 Fransız Devrimi’yle birlikte devrim, geçmişin kökten reddine dayanan yeni bir başlangıç olarak kullanılmaya başlanmıştır. Elinizdeki çalışmada devrim kavramıyla anlatmak istediğimiz şey devrimin bu modern kullanımınıdır. Peki modern kullanımıyla devrim karşımıza nasıl çıkmaktadır? Mayakovsky *Ode to The Revolution* (Devrime Övgü) şiirinde bu soruyu şöyle sormaktadır:

“... ey barbar,
Ey çocuksu,
Ey pazarlıklı,
Ey asil,
Yaptığın şeye hangi yakıştırmalar olmadı ki.
Yoğun sis bulutlarındaki makiniste
Ya da maden yataklarındaki madenciye nasıl çıkacaksın?
Görkemli bir yapı olarak mı yoksa harabeler yığını olarak mı?”¹⁴

¹⁰ Sartre, Jean Paul, *Materyalizm ve Devrim*, çev. Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları (dördüncü baskı), İstanbul, 1998, s. 36

¹¹ Camus, Albert, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları (24. Basım), İstanbul, 2019, s. 132

¹² Arendt, a.g.e., s. 60

¹³ a.g.e., s. 60

¹⁴ Mayakovsky, a.g.e., ss. 78-79

Devrim, Mayakovsky'nin söylediği gibi ya görkemli bir yapı inşa edecek ya da ortaya harabeler yığını çıkartacaktır. Mayakovsky ve Aydınlanmacı devrim düşünürleri devrimin görkemli bir yapı ortaya çıkaracağı, daha iyi bir toplum yaratabileceği inancı içerisindedirler. Mayakovsky *Ode to The Revolution* şiirini bu inançla bitirmektedir. "... Ve benden, bir şairden geliyor: Üç kere kutsanmış ol."¹⁵ Oysaki Burke, Maistre, Bonald, Dostoyevski gibi düşünürler devrimi bir harabeler yığını olarak görmektedirler. Elinizdeki çalışmada biz de devrimi bu manada ele alacağız.

Devrim kavramını nasıl sınırlandırdığımızı açığa kavuşturduktan sonra şimdi de devrimin nasıl somut bir forma büründüğünü izah etmeye çalışacağız. Bunun için de devrimi modern kullanımıyla ele alan 1789 Fransız devrimcilerinin yeni toplum yaratma çabalarına bakmamız gerekmektedir. 1789 Fransız devrimcileri nasıl bir toplum inşa etmek istediler? 1789 Fransız devrimcilerinin bu çabası ne derece mümkün ve sürdürülebilir olmuştur? Ancak öncesinde bir noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. 1789 Fransız devrimcilerinin yeni toplum yaratma çabaları felsefi temellere dayanmaktadır. Sartre'in da ifade ettiği gibi "devrimci ... durumuna uygun bir felsefe ister ... çünkü dünyayı her değiştirme planı ayrılmaz şekilde *felsefi* bir anlayışa bağlıdır."¹⁶ 1789 Fransız devrimcilerinin de yeni toplumu yaratma adına yürürlüğe koyduğu uygulamalar felsefi bir anlayışa bağlıdır. 1789 Fransız devrimcilerinin teorik bilincini şekillendiren felsefe ise Aydınlanma felsefesidir. 1789 Fransız devrimcilerinin uygulamaları Bauman'ın belirttiği gibi Aydınlanma'nın ürünüdür.¹⁷ Aydınlanma yeni toplum yaratma çabalarının felsefi temellerini oluştururken, 1789 Fransız devrimcileri de Aydınlanma'nın bu felsefesini eyleme dönüştürmüşlerdir. Modern devrim düşüncesi ile Aydınlanma felsefesi arasındaki bu ilişkiyi birinci bölümde şu sorularla daha aşikâr hale getirmeye çalışacağız: Aydınlanma felsefesi modern devrim düşüncesini nasıl şekillendirmiştir? Aydınlanma felsefesi ile modern devrim düşüncesinin toplum tasarımının bileşenleri nelerdir?

¹⁵ a.g.e., ss. 78-79

¹⁶ Sartre, a.g.e., s. 37

¹⁷ Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları (dördüncü basım), İstanbul, 2017, ss. 88-89

Çalışmamızda ele aldığımız kullanımıyla devrimi özgün kılan nokta onun yeni bir toplum yaratma projesi olmasıdır. François Perroux'un dile getirdiği gibi devrim “inşa edilmeden önce sezilip kavranan bir başka dünyaya yönelik projeye dayanır.”¹⁸ Nitekim 1789 Fransız Devrimi’ni, 1688 İngiliz Devrimi’nden ayıran nokta onun böyle bir projeye sahip olmasıdır. Devrimi sadece şiddet, kaos olarak ele alırsak benzer şiddeti, kaosu İngiliz Devrimi’nde de görebiliriz. Ancak 1688 İngiliz Devrimi modern kullanımıyla bir devrim değildi, “daha çok monarşik iktidarın eski üstünlük ve şerefine ihya etmesiydi.”¹⁹ 1688 İngiliz Devrimi’nde “devrim” sözcüğü klasik kullanımına yani “dönüş”, “geriye dönüş” anlamına yakındı.²⁰ Ancak 1789 Fransız Devrimi’yle birlikte “devrim” sözcüğü “geçmişin kökten reddine dayanan yeni bir insan, yeni bir toplum yaratma” anlamına sahip olmuştur. 1789 Fransız devrimcilerinin amacı hem Tocqueville’in belirttiği gibi “devrim öncesi Fransa’nın bütün sosyal yapısını yok etmek”²¹ hem de Therbon’un belirttiği gibi “yeni bir toplum yaratmaktır”.²²

1789 Fransız devrimcilerinin yeni bir insan, yeni bir toplum yaratma çabalarını Arthur Koestler’in Komiser’inde görürüz. Koestlerin Komiser’i devrimci düşüncüyü temsil eder; devrim düşüncesinin zirve noktasını oluşturur. Devrim aracılığıyla insanın doğasının değiştirilebileceği, böylelikle bütün problemlerin çözüleceği düşüncesi Komiser’de vücut bulur.²³ Komiser Ivanov “insanoğlunun derisini yüzüp ona yepyeni bir ten vererek”²⁴ yeni bir insan, yeni bir toplum yaratmayı amaçlamıştı. 1789 Fransız devrimcileri de Kilise, aile, loncalık gibi insan hayatını çevreleyen sosyal otoritelerin olmadığı bir toplumu; bu sosyal otoritelerin boyunduruğunda olmayan bir insan türünü yaratmayı amaçlamışlardı. Böylelikle dünyevi cenneti inşa edebileceklerine inanmışlardı. Bu inanç aslında modern kullanımıyla bütün devrim girişimlerinde çok kuvvetli şekilde gördüğümüz bir inançtır. Bu inancı 1789 Fransız Devrimi’nde de 1917

¹⁸ Decoufle, Andre-Clerment, *Devrimler Sosyolojisi*, çev. Mehmet Aközer, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 25

¹⁹ Arendt, a.g.e. s. 54

²⁰ Hatto, Arthur, “Revolution: An Enquiry Into The Usefulness of an Historical Term” *Mind*, Vol. 58, No. 232 Oct., 1949, s. 505

²¹ Kimmel, Micheal S., *Revolution: A Sociological Interpretation*, Polity Press, Cambridge, 1990, s. 26

²² Therbon, Göran, “Roads to Modernity: Revolutionary and Other”, *Revolution in the Making of the Modern World*, ed. John Foran, David Lane, Andreja Zivkovic, Routledge, London and New York, 2008, s. XIV

²³ Koestler, Arthur, *The Yogi and The Commissar and Other Essays*, Alden Press, London, 1945, ss. 9-11

²⁴ Koestler, Arthur, *Gün Ortasında Karanlık*, çev. Pınar Kür, İletişim Yayınları (beşinci baskı), İstanbul, 2014, s. 158

Bolşevik Devrimi'nde de görmekteyiz. 1917'de Liebknecht "cennetin kapıları için savaşıyoruz" diye²⁵; 1789 Fransız Devrimi'nde de Jakobenler "devrimci hükümetin diktatörlüğünden sonra cennet görünecek" diye haykırmaktaydılar.²⁶ 1789 Fransız Devrimi'ndeki bu düşüncüyü Amerikan Devrimi'nin destekçisi olan, 1789 Fransız Devrimi'ni coşkuyla selamlayan William Blake'in şiirlerinde de görebiliriz. Blake ilk zamanlarında Fransız devrimcilerinin "bu dünyada cenneti yaratma umutlarını" paylaşmış ve bu umutlarını da on cilt olarak düşündüğü ama sadece ilkini yayımlayabildiği *The French Revolution* (Fransız Devrimi, 1791) şiirinde dillendirmiştir. Fransız Devrimi'ni "ölümün kuluçkaya yatmasıyla" başlatan Blake, toplumun yeniden doğuşunu simgeleyen "sabah güneş ışınlarının" doğuşuyla bitirir.²⁷

Devrimciler Karamazov'vari bir düşünceyle hareket eder. "Her şeye izin vardır" diye haykırır Dostoyevski'nin devrimci kişiliği Ivan Karamazov.²⁸ Devrimcilerin yeni bir insan, yeni bir toplum yaratma çabası "her şeye izin vardır" düşüncesiyle başlar. Kusursuz bir toplum yaratılacaksa şayet, devrimcilere göre buna engel olan her ne varsa yıkılması gerekir. Camus'un *Başkaldıran İnsan*'daki Neçayev ile arkadaşı Uspenski arasındaki diyalog devrimin bu mantığını bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer. Neçayev arkadaşı Uspenski'nin "bir adamın yaşamına son vermeye ne hakkımız var?" sorusuna, "hak değil söz konusu, savımıza zarar veren her şeyi yok etme görevimiz" demektedir.²⁹ Devrimciler bu anlamda kökten yoksayıcıdır; mevcut olan her şeyi toptan reddeder. Bu reddetme her an daha radikal bir safhaya doğru evrilir. Marques de Sade 1789 Fransız devrimcilerine dönerek şöyle demektedir. "Fransızlar, cumhuriyetçi olmak istiyorsanız biraz daha çabalayın ... eserinizi darmadağın edebilecek her şeyi sonsuza dek yok ediniz... dallarını budamakla kalmayınız... kökünden sökünüz."³⁰ "Cumhuriyetçi olmak istiyorsanız, biraz daha çabalayın" demek daha fazla öldürün demektir, Camus'un ifadesiyle "cinayetin özgürlüğünü" benimseyin demektir. Devrimcilerin bu sınırsız özgürlüğü ise Şigalyovculuğu ortaya çıkarmıştır. "Mevcut toplum yapısının yerini alacak geleceğin toplumsal yapısı üzerine bütün harcadığım

²⁵ Camus, a.g.e., s. 250

²⁶ Brinton, Crane, *The Anatomy of Revolution*, Vintage Books, New York, 1952, s. 204

²⁷ Blake, William, *The French Revolution*, <http://www.blackmask.com>

²⁸ Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (XXI. Basım), İstanbul, 2019, s. 351

²⁹ Camus, a.g.e., s. 197

³⁰ Sade, Marquis, *Yatak Odasında Felsefe*, çev. S. İpek Ortaer Montanari, İthaki, İstanbul, 2019, ss. 154-155

onca çabanın sonunda”, der Dostoyevski’nin devrimci kişiliği Şigalyov, “... ulaştığım sonuç, başlangıçtaki düşüncemin tam tersi;” ve şöyle devam eder, “sınırsız özgürlük deyip yola çıktım, sınırsız despotizme vardım.”³¹ Şigalyovculuk devrimcilerin kaçınılmaz yazgısıdır. Berdyaev’in söylediği gibi, “Tanrı tarafından yaratılmış dünyayı yadsıyanlar ... ve yeni bir dünya yaratabileceklerini ileri süren devrimciler, ister istemez Şigalyovculuğa yol alır.”³²

Sınırsız özgürlükten yola çıkıp sınırsız despotizme varan devrimcilerin yeni toplum yaratma çabaları aslında toplumun gelenekle ilişkisini kökünden kazımakla paralel gitmiştir. Devrimciler için yeni bir toplum yaratılacaksa şayet geleneğin acilen defnedilmesi gerekir. Devrimciler için gelenek cehalettir; gelenek hurafedir; gelenek bilgisizliktir; gelenek karanlıktır. Peki gelenek kavramı tam olarak neyi ifade etmektedir?

Gelenek (tradition) sözcüğü Latincedeki *trans* (“karşıdan karşıya”, “ötesine”) ile *dare* (vermek)’in birleşiminden oluşan *tradere* (“kuşaktan kuşağa devretmek”, “teslim etmek”) fiilinin isim hali olan *traditio*’dan gelmektedir.³³ Kökeni Latincedeki *tradere*’ye dayanan geleneğin en iyi tanımını Shils’de buluruz. “*Gelenek*”, der Shils,

“... geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir. O, tevarüs edilen şey ya da ne tür bir özel bileşim olduğu ya da fiziksel bir nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğu konusunda hiçbir şey söylemez; ne kadar zamandır miras alındığı veya ne tarzda miras alındığı, sözel olarak mı yazılı olarak mı miras alındığı konusunda hiçbir şey söylemez... Kesin kriteri, insan eylemlerinin düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan diğerine intikal etmesidir.”³⁴

Shils’in düşünceleriyle devam edersek, gelenek herhangi bir özsel içerikle bağdaşabilir. “İnsan zihninin tamamlanmış bütün modelleri, bütün inanç veya düşünme tarzı modelleri, gerçekleştirilmiş bütün sosyal ilişki modelleri intikal sürecinin nesnelere haline gelmeye elverişlidir; gelenek haline gelme kapasitesine sahiptir.”³⁵ Yani geleneği “geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan bir şey olarak” düşündüğümüz zaman, kurumsal konumunun herhangi bir önemi olmaksızın

³¹ Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, *Ecinniler*, çev. Mazlum Beyhan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (IX. Basım), İstanbul, 2019, s. 507

³² Berdyaev, Nikolay, *Ruh Sürgünü*, çev. Ender Gürol, Dünya Kitapları, (üçüncü basım) İstanbul, 2004, s. 83

³³ Kabağaç Sina, Alova Erdal, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, 1995, ss. 604, 149, 603

³⁴ Shils, Edward, “Gelenek”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 156

³⁵ a.g.e., s. 161

en az üç kuşak boyunca varlığını sürdüren her şey gelenektir. Bu anlamıyla ele aldığımızda geleneğin dışında durmak imkânsızdır. Bu imkânsızlığı Alexander Rüstow hayranlık verecek şekilde şöyle özetlemiştir. “İnsanın aksine hayvanda eksik olan şey idrak değil, gelenektir – zihnin ürünlerini nesilden nesile devretme, ulaştırma ve böylece onları nesilden nesile koruma, artırma ve zenginleştirme kapasitesi olarak gelenek”.³⁶ Muhafazakârların muhafazakâr gelenekleri, sosyalistlerin sosyalist gelenekleri, liberallerin liberal gelenekleri hatta geleneğe savaş açan devrimcilerin bile devrimci gelenekleri vardır. Ancak, 1789 Fransız devrimcilerinin ve onların teorik bilincini oluşturan Aydınlanma felsefesinin kökten kurutmak istediği şey geleneğin dogmatik kullanımı olmuştur. Peki 1789 Fransız devrimcilerinin kökten kurutmak istediği geleneğin dogmatik kullanımı neyi ifade etmektedir? Şimdi bunu sınırlandırıp somutlaştırmaya çalışalım.

“Kuşaktan kuşağa devretmek”, “teslim etmek” anlamına sahip olan gelenek kavramını kökü açısından ele aldığımızda kavramın kutsal bir niteliğe sahip olduğunu görürüz. Geleneğin kökeni tanrısal iradeye dayanır. Gelenek kurtuluş ekonomisinin en önemli ilkesidir.³⁷ “Kurtuluş kutsal bir iletlemeyle, gelenekle başlar. Josef Pieper’a göre geleneğin kökeninde yatan tanrısal irade ilk olarak klasik antikite’de karşımıza çıkar ve “antik dönem düşünürleri” (ancients)’nde somut bir forma bürünür. Pieper’in kastettiği “antik dönem düşünürleri” kesinlikle büyük filozoflar değildir; Pieper’in kastettiği “antik dönem düşünürleri” kökene, başlangıca yakın olan, Tanrı’nın alemine nüfuz etmiş olanlardır.³⁸ Pieper’e göre klasik antikite’de gördüğümüz bu tanrısal irade daha sonra Hıristiyan teolojisinde açığa çıkmıştır. 1789 Fransız devrimcilerinin kökten kurutmak istediği gelenek de Hıristiyan teolojisinde açığa çıkan ve Ortaçağ’ın feodal cemaat yapısında tanrısal düzeni sağlayan bu kutsal gelenektir. 1789 Fransız devrimcilerinin kökten kurutmak istediği geleneğin ne olduğunu sınırlandırdıktan sonra şimdi bu geleneğin nasıl somut bir forma büründüğünü göstermeye çalışacağız. Ancak konunun daha iyi anlaşılması adına öncesinde gelenek üzerine değinmemiz gereken birkaç nokta daha bulunmaktadır.

³⁶ Pieper, Josef, “The Concept of Tradition”, *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 4, Twentieth Anniversary Issue: I (Oct., 1958), s. 474

³⁷ Dinsel terminolojide “ekonomi” Tanrı’nın insanlığın kurtuluşu için planladığı bir dizi eylemin adıdır. Congar, Yves, *The Meaning of Tradition*, trans. A. N. Woodrow, Ignatius Press, San Francisco, 2004, s. 10

³⁸ Pieper, Josef, *Tradition: Concept and Claim*, trans. E. Christian Kopff, St. Augustine’s Press, Indiana, 2010, ss. 25-28

Bahsetmemiz gereken ilk nokta gelenele tarih arasındaki ilişkidir. Gelenekten söz ettiğimizde aynı zamanda tarihten de söz ediyoruzdur. Gelenek, tarihtir. Gelenek, tarih toplumun hamurudur. Toplum devrimcilerin düşündüğü gibi sil baştan yeniden yaratılacak bir şey değildir. Tam aksine toplum geleneğin, tarihin hamurunda yoğrulmuş ve yoğrulmaya da devam eden canlı bir organizmadır. Bu düşünceyi Burke'ün sözleşme üzerine şu fikirlerinde net bir şekilde görmekteyiz:

“Toplum bir ortaklıktır... geçici ve fani bir mahiyete sahip genel itibarıyla hayvani varoluşa hizmet eden şeylerde karşılaşacağımız bir ortaklık değildir. Bilimde ortaklıktır, sanatta ortaklıktır, her erdemde ve topyekûn mükemmeliyette ortaklıktır. Bu ortaklık yaşayanlar arasındaki ortaklık olduğu kadar, yaşayanlarla ölümler ve henüz doğmamışlar arasındaki bir ortaklıktır.”³⁹

Burke'ün sözleşme üzerine düşüncelerinde de gördüğümüz üzere gelenek, tarih bir toplumun hafızasını, “bir kültürün ontolojik hafızasını”⁴⁰ oluşturmaktadır. Gelenek, tarih insanların hayatlarını düzenler; insanların kendilerini, toplumu ve dünyayı anlamalarını şekillendirir. Devrimcilerin düşündüğü şekliyle insan tarihin dışında değildir. Aksine insan tarihe aittir ve ona kök salmıştır.⁴¹

Tarihe, geleneğe bu vurgu aslında sürekliliğe vurgudur. Gelenek tarihsel sürekliliğe vurgu yapar. Geleneğin özünde, Oakeshott'un vurguladığı üzere, geçmişten geleceğe uzanan bir süreklilik ilkesi yatmaktadır. Pascal'ın şu ünlü sözü geleneğin bu doğasını gözler önüne serer: “Yüzyıllar boyunca insanlığın birbirini izlemesi, hep var olan ve sürekli olarak öğrenen bir ve aynı adam olarak düşünülmelidir.”⁴² Gelenek toplum hayatının sürekliliğinde kırılma olmaksızın geçmişini köhnemiş olarak düşünmeksizin şimdiki zamanı anlamada geçmişin kendiliğinden özümsemesi demektir. Geleneğin, sürekliliğin kabul etmediği şey devrimci değişimdir, yani sıfır noktasından hareketle ortaya çıkan değişim, radikal değişim. Geleneğin, sürekliliğin savunduğu değişim daha çok mutedil değişimdir, yani düzeni aşırı ölçüde zorlamayan, geçmişe referansla yapılan bir değişim. Geleneğin içerisindeki değişimin niteliğini, Burke şöyle tasvir eder:

³⁹ Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan, Kadim Yayıncılık, Ankara, 2016, ss. 140-141

⁴⁰ Pieper, *Tradition: Concept and Claim*, s. 22

⁴¹ Caputo, John, D., “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 115

⁴² Congar, a.g.e., s. 3

“Bu *değişim* süreci yavaş ilerleyen bir süreçtir... Bu süreç muhtemelen uzun yıllar alabilir. Hiç kuşku yok ... almalıdır da. İşleyişi *yavaştır*; kimi hallerde neredeyse algılanamaz ve hissedilemez...”⁴³

Bahsetmemiz gereken ikinci nokta ise gelenek ile otorite arasındaki ilişkidir. Gelenekten bahsettiğimiz an aslında otoriteden de bahsediyoruzdur. “Biz gelenekten konuşuyorken”, der Goethe, “aynı zamanda otorite üzerine konuşmaya da mecbur kalırız... otorite bir tür gelenektir.”⁴⁴ Geleneğin zorlayıcı, bağlayıcı bir gücü vardır. Gadamer’in belirttiği gibi geleneğin kutsallaştırdığı şeyin adı konmamış bir otoritesi vardır her zaman.⁴⁵ Gelenek varlığını bu otoriteye borçludur. Gelenek otorite içerisinde somut bir forma bürünerek varlığını devam ettirir. “Geleneğin”, der Jaspers, “katı bir otorite içerisinde kristalleşmesi kaçınılmazdır. Otorite geleneğin zaman içinde devam etmesini garanti altına alarak toplumsal bir ihtiyaca hizmet eder.”⁴⁶

Otorite geleneğin varlığını sürdürmesi için gereklidir. Güçlü bir otorite olmaksızın ne geleneğin ne de toplumun devamlılığı söz konusudur. Burada şu soru ortaya çıkmaktadır: Devredilen, miras bırakılan şeyin yani geleneğin devamlılığını garanti eden otorite ile hangi tarihsel formda karşılaşacağız?

Gelenek kesinlikle soyut bir kategori değildir. Shils’in de belirttiği gibi, gelenekten söz ettiğimizde temsilcileri ve koruyucuları bulunan bir şeyden söz ediyoruzdur.⁴⁷ Ortaçağ’da gelenek, gücünü Tanrı’dan alan feodal cemaat yapısında, yani Kilise, loncalık, aile, aristokrasi gibi ara kurumlarda somut bir forma bürünmektedir. Bu ara kurumlar geleneğin taşıyıcıları ve koruyucularıdır. İşte 1789 Fransız devrimcilerinin kökünü kazımak istedikleri, geleneğin taşıyıcıları ve koruyucuları olan bu ara kurumlar olmuştur. Bundan dolayıdır ki devrim geleneğin reddidir.

Devrim geleneğin, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısının olmadığı bir toplum tasarlamıştır. Bu yüzden devrimciler Dostoyevski’nin devrimci

⁴³ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 233

⁴⁴ Pieper, *Tradition: Concept and Claim*, s. 23

⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem, II. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul, 2009, s. 25

⁴⁶ Jaspers, Karl, *Philosophy. Volume I*, trans. E. B. Ashton, The University of Chicago press, Chicago and London, 1969, s. 307

⁴⁷ Shils, “Gelenek”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, s. 157

kişiliği olan Verhovenski'nin *Aydın İnsan*'ı gibi yeni bir toplum yaratmak için “eski dünyaya ait her şeyi; Kilise’yi, aileyi ... sonsuza *kadar* toprağa gömmeye” çalışmıştır.⁴⁸ Çünkü devrimcilere göre eğer insan yozlaşmış, toplum çürümüş haldeyse bunun yegâne sebebi geleneğin somut forma büründüğü ara kurumlardır. Bu yok edişi daha radikal düzeye eriştirenlerden biri de Blake’dir. Blake adeta devrimcilere yol gösterircesine şu satırları yazmaktaydı:

“Artık şafak kuzgunu rahiplerin, büründükleri ölüm kararı içinde,
Çatal sesleriyle neşenin çocuklarını lanetlemelerine izin vermeyin.
Ondan kabul görmüş kardeşlerin de sınırlar çizip çatılar örmelerine.”⁴⁹

Geleneğin reddi, tarihin reddidir. Devrimci projenin başlangıç noktası olan yeni bir toplum yaratma fikri beraberinde tarihin kökten yadsınmasını getirmektedir. Bu anlamda devrim sıfır noktasından hareketle tarihteki sürekliliği kırıp parçalar. Chateaubriand *Fransız Devrimi’yle Bağlantıları Açısından Devrimler Üzerine Tarihsel, Siyasal ve Ahlak Bilimsel Bir Deneme* adlı eserinde devrimin bu doğasını eksiksiz şekilde açığa çıkarmıştır. Chateaubriand’a göre devrim tarihte bir kesinti, “zamanı, düşünceleri, görenekleri, merakları, yasaları ve hatta dilleri mutlak bir karşıtlıkla ve görünüşte asla uzlaşmaz bir biçimde önce ve sonra olarak ikiye ayıran aşılmaz bir duvar”dır.⁵⁰ Bu duvarın berisinde kalan her şey yok edilmelidir.

Elinizdeki çalışma boyunca ele alacağımız devrim ve gelenek kavramı ile anlatmak istediğimiz şeyi sınırlandırıp, somutlaştırdıktan sonra şimdi yukarıda sorduğumuz sorumuza dönebiliriz: 1789 Fransız devrimcilerinin, geleneğin Ortaçağ’da somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız bir toplum yaratma fikri ne derece mümkün ve sürdürülebilir olmuştur? Bu sorunun detaylı incelemesi elinizdeki çalışmanın ikinci bölümünün konusunu oluşturduğundan şimdi yapılması gereken sadece devrimin gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından bağımsız toplum tasarımının neye yol açtığını açıklığa kavuşturmaktır.

1789 Fransız devrimcilerinin yeni toplum yaratma çabalarının neye yol açtığını, devrimcilerin bu dünyada cennet kurma hayalini paylaşan Blake’in şiirlerinde

⁴⁸ Dostoyevski, *Ecimmiler*, s. 443

⁴⁹ Marshall, Peter, *Bir Anarşist Olarak William Blake*, çev. Ege Acar, SUB Yayın, İstanbul, 2019, s 45

⁵⁰ Decoufle, a.g.e., s. 7

görebiliriz. Blake, devrim zamanında umudu da hayal kırıklığını da en uç noktasına kadar yaşamış bir şairdir. 1800 yılında hayal kırıklığını şöyle dizelere dökmekteydi Blake:

“Amerikan Savaşı başladı.
O savaşın bütün karanlık dehşetleri gözümün önünden Atlantik’ten Fransa’ya aktı geçti.
Sonra kara bulutların arasından Fransız Devrimi baş gösterdi,
Ve meleklerim bana böyle görüntüler görerek yeryüzünde varlığımı sürdüremeyeceğimi söylediler.”⁵¹

Aydınlanmacı 1789 Fransız devrimcilerindeki, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız bir toplum yaratma çabası kaosa, buhrana yol açmıştır. Pitirim Sorokin *The Sociology of Revolution* (Devrimin Sosyolojisi) adlı çalışmasında devrimin toplumu nasıl buhrana sürüklediğini bütün detaylarıyla işlemiştir.⁵² Devrim, Sorokin’e göre toplumun üyeleri arasında dayanışma bağlarını inşa eden ve onu güçlendiren geleneği yıkarak insanı vahşi bir hayvana dönüştürmüştü; toplumu da bir bütün olarak alçaltmıştır.⁵³ Tam da bu yüzden, Aydınlanmacı Fransız Devrimi düşünürlerinin daha iyi bir toplum yaratmanın yolu olarak gördükleri devrimi bir harabeler yığını olarak görmekteyiz. Toplumu, 1789 Fransız devrimcilerinin düşündüğü şekliyle geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız şekilde ele alamayız. Aksine 1789 Fransız devrimcilerinin kökten kurutmak istediği gelenek ve geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısı ile onun değerleri daha iyi bir toplum inşa etmenin, düzeni sağlamanın yoludur. Peki cemaat ve onun değerleri neden daha iyi bir toplum inşa etmenin, düzeni sağlamanın yoludur?

Cemaat kavramının etimolojik incelemesi bu soruyu cevaplamak için iyi bir başlangıç noktası olabilir. Cemaat (community) sözcüğü Latincedeki *communitas*’tan gelmektedir. *Communitas* ise “birlikte” anlamına gelen *com* ön eki ile “sağlamlaştırmak” anlamına gelen *munire*’den türeyen *munis*’in birleşiminden oluşan *communis*’ten gelmektedir.⁵⁴ Kökeni Latincedeki *communis*’e dayanan cemaat (community) kavramı ise en geniş anlamda “duygusal bağlılık, derinlik, süreklilik ve

⁵¹ Marshall, *Bir Anarşist Olarak William Blake*, s. 27

⁵² Sorokin, Pitirim A., *The Sociology of Revolution*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia, London, 1933, ss. 38-42, 81-82, 137-146, 162-165

⁵³ a.g.e., ss. 156-157, 166

⁵⁴ Kabağağaç, Sina, Alova, Erdal, a.g.e., s. 378

dolulukla karakterize edilen sosyal bağlara atıfta bulunur".⁵⁵ Bu bağlamda düşündüğümüzde cemaat kavramının önemi, Robert Nisbet'in belirttiği üzere sosyal bağların yıkıldığı derin altüst oluşlarda ortaya çıkmaktadır.⁵⁶ 1789 Fransız devrimcileri cemaat bağlarından kurtulmuş özgür, bağımsız bir insan yaratmak isterken kaybolmuş, izole edilmiş, hayal kırıklığı ve kaygı içerisinde olan bir insan yaratmıştı. 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte artan ve sonrasında daha yoğun bir şekilde devam eden bu ahlâki izolasyon, sosyal çözülme cemaatin önemini ortaya çıkarmıştır.⁵⁷ Cemaat ve ona mündemiç olan entegrasyon, üyelik, hiyerarşi gibi değerler ihtiyaç duyulur hale gelmiştir. Cemaat ve onun değerleri Burke, Bonald ve Maistre'de görüleceği üzere insanı güvensizlik hissinden kurtararak, insanları birbirine ve topluma bağlayarak ve insan için ahlâki sığınak oluşturarak toplumda düzeni sağlamaya çalışmıştır.⁵⁸

Biz de devrimle birlikte ortaya çıkan ve müteakip tarihinde aşikâr hale gelen bu gerçekliği, elinizdeki çalışmada sosyolojinin kurucu babaları üzerinden incelemeye çalışıyoruz. Bu inceleme kurucu babaların sosyolojik çözümlerini bütün yönleriyle bir analizini amaçlamıyor; bu incelemenin amacı daha çok kurucu babaların sosyolojik çözümlerinin cemaatle ve onun değerleriyle ilişkisini açıklığa kavuşturmadır. Elinizdeki çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturan bu incelememizin merkezine kurucu babaların 1789 Fransız Devrimi'ne bakış açılarını koyduk. Bu seçici yorumun sunduğu çerçeve şu soruların sorulmasını olanaklı kılmaktadır: Kurucu babaların sosyolojik düşüncelerinin teşekkülünde 1789 Fransız Devrimi'nin rolü nedir? 1789 Fransız Devrimi'nin yarattığı kaos, buhran kurucu babaların sosyolojik çözümlerinde nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu kaosa, buhrana kurucu babalar nasıl bir çözüm üretmektedirler? Ve gerek 1789 Fransız Devrimi eleştirilerinde gerekse de 1789 Fransız Devrimi'nin neden olduğu kaosa, buhrana çözüm arayışlarında nasıl tutum takılmaktadırlar? Kurucu babaların takındıkları bu tutumu nasıl değerlendirebiliriz? Bu soruların detaylı incelemesi elinizdeki çalışmanın üçüncü bölümünün konusunu oluşturduğundan şimdi yapılması gereken yukarıda sorduğumuz sorular ışığında kurucu babaların sosyolojik çözümlerinin temel noktalarını, daha da önemlisi bunların cemaatle ve onun değerleriyle ilişkisini tespit etmektir. Aydınlanmacı perspektiften değerlendirildiğinde

⁵⁵ Nisbet, Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Paradigma Yayıncılık, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, 2013, s. 7

⁵⁶ Nisbet, Robert, *Community & Power*, Oxford University Press, New York, 1953, ss. 46-47

⁵⁷ a.g.e., ss. 3, 23-25

⁵⁸ a.g.e., ss., 28, 33

bu tespit çoğunluk tarafından kabul edilmeyebilir, hatta bir anlamda çelişkili bile gözükebilir. Ancak kurucu babaların her bir eserini incelediğimizde bu tespiti destekleyen haklı gerekçeler bulabiliriz.

1789 Fransız Devrimi hem Comte hem de Durkheim'ın sosyolojik çözümlerinin tam merkezinde durmaktadır. Comte ve Durkheim 1789 Fransız devrimcilerinin yeni toplum yaratma çabalarının yol açtığı buhran durumuyla ilgilenmişlerdir. Comte'a göre 1789 Fransız devrimcilerinin yeni toplum yaratma çabaları ahlâki ve politik bir anarşiye neden olmuştur.⁵⁹ Aynı şekilde, Durkheim için de böyle bir girişim toplumda düzeni sağlayan ahlâki ilkeleri yok ettiği için krize neden olmuştur.⁶⁰ Durkheim'da bu kriz toplumsal hastalık olarak tanımladığı "anomi" şeklinde ortaya çıkmıştır. Durkheim'a göre devrimle birlikte gelenek egemenliğini yitirmiş, toplumda düzeni sağlayan geleneksel ahlâki ilkeler ortadan kalkmış ama yerini dolduracak yeni ahlâki ilkeler ikâme edilememiştir; bu yüzden de devrim hastalıklı bir toplum ortaya çıkarmıştır.⁶¹ Comte'da ise bu kriz, çağın hastalığı olarak gördüğü "aşırı bireycilik" olarak ortaya çıkmıştır.⁶²

1789 Fransız devrimcilerinin toplum tasarımının yol açtığı ahlâki ve politik anarşiye çözüm arayışı Comte ve Durkheim'ı 1789 Fransız devrimcilerinin toplum tahayyülüne alternatif bakış açıları keşfetmeye yöneltmiştir. Comte ve Durkheim'a göre sorunun çözümü cemaat yapısının keşfinde yatmaktadır.⁶³ Raymond Aron "Comte'un özgünlüğü, çağdaş birçok sosyolog gibi geçmişin değerini azaltıp geleceği yüceltmeye değil, geçmişi saygınlığına bir tür yeniden kavuşturmasıdır"⁶⁴ derken Comte'un sosyolojisindeki cemaat ve onun değerlerinin rolüne dikkat çekmektedir. Cemaat ve onun değerlerinin rolünü Comte'un *System of Positive Polity* (Pozitif Politika Sistemi)'nin ikinci cildinde sarıh bir şekilde görürüz. Ortaçağ'daki cemaat

⁵⁹ Comte, Aguste, *System of Positive Polity, Second Volume*, Longman, London, 1875, ss.111-114; Comte, Aguste, *Early Political Writings*, ed. and trans. H. S. Jones, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 49

⁶⁰ Durkheim, Emile, *Sosyalizm Dersleri*, çev. Gökçe Yavaş, Pinhan, İstanbul, 2017, ss. 162-163

⁶¹ Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, çev. özer Ozankaya, Cem Yayınevi, (3. Basım), İzmir, 2018, s. 464

⁶² Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2015, ss. 237-238

⁶³ Nisbet Robert, "The French Revolution and the Rise of Sociology in France", ed. Tiryakian Edward A., Meredith Corporation, New York, 1971, ss. 27-36

⁶⁴ Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları (dokuzuncu baskı), İstanbul, 2014, s. 84

düşüncesinin kendi çalışmalarında nasıl önemli bir rol oynadığını açıklayan Comte, özellikle de Ortaçağcı düşünürler olan Bonald ve Maistre'nin düzen ve birlik kaygısını taşımaktaydı.⁶⁵ Ancak bu kesinlikle Comte'un Aydınlanma düşünürü olduğu gerçeğini değiştirmez. Devrim düşünürü olan Condorcet'in "sonsuz mükemmelliği sağlayacak bir araç olarak bilim" fikrinin; Turgot'un "insanın ve toplumun mükemmelleşeceğine dair ilerleme" fikrinin ve özellikle de Simon'un "tarih yasası"nın Comte'un sosyolojisinin teşekkülünde merkezi bir rol oynadığı yaygın olarak bilinir.

Comte'un sosyolojisinin cemaat ile ilişkisinin benzerini Durkheim'in sosyolojisinde de görürüz. Lewis Coser, Durkheim'in, geçmişe, Ortaçağ'ın cemaat yapısına karşı toptan reddiye içerisinde olmadığını, aksine geçmişe olabildiği kadar seçici şekilde yaklaştığını belirterek Durkheim'in sosyolojisinin cemaat ile ilişkisine dikkat çekmiştir.⁶⁶ Coser gibi Edward Tiryakian da Durkheim'in sosyolojisinde toplumların sağlığının tamamıyla birey ile devlet arasında kalan ara kurumlara bağlı olduğunu belirterek Durkheim'in sosyolojisindeki cemaat unsuruna dikkat çekmeye çalışmıştır.⁶⁷ Durkheim'in sosyolojisinin cemaatle ilişkisine dikkat çeken düşünürlerden biri de Bryan Turner olmuştur. Turner, Durkheim'in sosyolojisinin her ne kadar Aydınlanma'nın mirası olduğunu belirtse de aslında cemaat ve onun değerlerine ilişkin bazı temaları benimsemiş ve geliştirmiş olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

Düzenin ve düzensizliğin teşhisinde, teşhis ve tedavi birbirinden ayrılmaz; düzeni teşhis etmek aynı zamanda düzensizliğin tedavisini de teşhis etmek demektir.⁶⁹ Comte ve Durkheim Ortaçağ'da düzeni cemaat yapısında teşhis ettiğinden dolayı, düzensizliği tedavi etmek için de cemaat yapısına yönelmiştir. Bu yüzden Comte ve Durkheim için sosyoloji, Nisbet'in ifadesiyle "cemaatin keşfi"dir. Ancak bu keşif kesinlikle Ortaçağ feodal cemaat yapısına bire bir dönüş değildir, düzeni sağlayan formlara dönüştür, yani klasik içeriğin seküler formlarla ifade edilişi. Comte ve Durkheim için sosyoloji, 18.yüzyıl filozofları ve 1789 Fransız devrimcileri tarafından

⁶⁵ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, s. 116

⁶⁶ Coser, Lewis A., "Durkheim's Conservatism and Its Implications for His Sociological Theory", ed. Kurt H. Wolff, *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, Harper Torchbooks, New York, 1964, s. 211

⁶⁷ Tiryakian, Edward A., "Emile Durkheim", çev. Ceylan Tokluoğlu, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s. 207

⁶⁸ Turner, Bryan S., *Klasik Sosyoloji*, çev. İdil Çetin, İletişim, İstanbul, 2014, s. 153

⁶⁹ Güngörmez, Bengül, *Eric Voegelin: İnsanlık Draması*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 19

kaybolmuş bir idrakı, “cemaat” düşüncesini yeniden hatırlayarak düzen problemini bilim aracılığıyla çözmeye girişimidir. Ortaçağ feodal cemaat yapısı Tanrı’ya dayanırken; sosyolojinin inşa etmeye çalıştığı düzen akla, bilime dayanır. Bu yüzden Comte ve Durkheim’ın sosyolojisi Ortaçağ feodal cemaat yapısının seküler taklididir. Seküler taklittir çünkü bu formlara anlamını, ruhunu armağan eden Tanrı fenomenini tümünden yok sayar. Sadece işlevi bakımından pragmatik düzeyde bu formları yeniden şekillendirir.

Hem Comte hem de Durkheim “düzen” nerede diye Ortaçağ’a bakmışlardır, ancak her iki kurucu baba bu “düzen”i geleneksel dinle değil, “bilim” aracılığıyla kurmaya çalışmıştır. Henri Gouher, Comte’un, içinde Tanrı izleri bulunmayan bir insan bulmak istediğini söylerken, aslında onun giriştiği çabayı eksiksiz şekilde tanımlamış oluyordu.⁷⁰ Comte Kilise’nin gücüne hayran kalmıştı, ne var ki Kilise’de hayranlık duyduğu şey Kilise’nin temsil ettiği inanç değildi, aksine Kilise’nin toplumu birleştirmedeki gücüydü.⁷¹ Aynı şeyi Durkheim için de ifade edebiliriz. Durkheim dinin izleri bulunmayan bütünleşik, dayanışmacı bir toplum için çabalamıştır. Durkheim *İntihar* adlı çalışmasında Protestanlığın karşısında Katolikliği yüceltirken, yücelttiği şey onun dini argümanları değildir, aksine insanlar için uyulması zorunlu bir dizi pratik vazetmesi ve kolektiviteleri yaratmasıdır.⁷² Ya da loncalılığı yüceltirken, yücelttiği şey onun yapısı değildir; yücelttiği şey onun insanları bir araya getiren ahlâki ilkeleridir.⁷³

Hem Comte hem de Durkheim insanları birbirine bağlayacak olan, insanları toplumla bütünleştirecek olan ahlâki ilkeleri yeniden yaratmayı amaçlamıştır. Comte *Pozitif Politika’nın* ikinci cildini tamamıyla buna ayırmıştır. Comte’a göre aile, dil, din, iş bölümü bireylerin davranışlarını kontrol edecek birer dışsal güç olarak bireyin bencil duygularını dizginleyecek, ortak bir ahlâkın gelişmesini sağlayacak ve böylece bir dayanışma, birliktelik inşa edecektir.⁷⁴ Durkheim’ın sosyolojisinde ise bu işlevi mesleki birlikler üstlenecektir. Durkheim’a göre mesleki birlikler temel ahlâki ilkeleri ve davranış kuralları oluşturarak bireyin bencilliklerini sınırlandıracak ve düzeni

⁷⁰ Camus, a.g.e., s. 232

⁷¹ Gray, John, *Kara Ayın*, çev. Bahar Tırnakçı, YKY, İstanbul, 2013, s. 78

⁷² Durkheim, Emile, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi (basım 4), İstanbul, s. 188

⁷³ Durkheim, Emile, *Meslek Ahlâkı*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1949, s. 34.

⁷⁴ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, ss.11, 134-135, 150-160

sağlayacaktır.⁷⁵ Ancak bu ahlâki ilkeler kesinlikle Ortaçağ'ın ilkeleri değildir. “Böyle bir fikir tamamıyla absürttür”, der Comte ve şöyle devam eder, “bugün, evren aydınlanmış insan kitlesiyle doludur ... şüphesiz, eski sistemi yeniden inşa etmek, şimdiki krizin doğasını anlamamak demektir.”⁷⁶ Benzer şekilde Durkheim da geleneksel ahlâki ilkelere dönmenin imkânsız olduğunu söylemektedir; çünkü Durkheim'a göre geleneksel ahlâki ilkelerin kaynağı olan din modern dönemde düzenleyici gücünü kaybetmiştir.⁷⁷

Comte ve Durkheim'la mukayese edildiğinde, 1789 Fransız Devrimi'ne ilginin Marx'da özellikle de Weber'de daha az olduğunu görmekteyiz. Ancak Marx ve Weber'in ilgilendiği sosyal şartların oluşumunda 1789 Fransız Devrimi'nin çok önemli rol oynadığını belirtmemiz gerekir. Comte ve Durkheim 1789 Fransız Devrimin yarattığı buhran durumuyla ilgilenirken, Marx ve Weber 1789 Fransız Devrimi'nin önemli bir kırılma noktası oluşturduğu, devrim sonrasında ortaya çıkan sosyal buhran durumu ile ilgilenmiştir. Marx ve Weber'in sosyolojik çözümlerinin merkezinde, 1789 Fransız Devrimi sonrasında daha şiddetli hale gelen modern kapitalist uygarlığın buhranı yatmaktadır. Modern kapitalist uygarlığın insan için yarattığı yıkım her iki düşünürün de problemiğini oluşturmuştur. Marx'ın “yabancılaşması”, Weber'in “demir kafes”i modern kapitalist uygarlıktaki insanın perişan halinin birer ifadeleri olmuştur.

Marx “yabancılaşma” kavramı ile 1789 Fransız Devrimi'nin yol açtığı yeni toplumsal koşulların sürdürülemezliğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bunun altında yatan temel sebep ise emek-mülkiyet ayrılığıdır. 1789 Fransız Devrimi görece emek-mülkiyet birlikteliğine dayanan toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzenini yıkarak emek-mülkiyet ayrılığının gerçekleşmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Okurda oluşabilecek muhtemel kafa karışıklığını önlemek adına burada şunu vurgulamamız gerekmektedir. Toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzenini, Marx'ın modern kapitalist uygarlığın değerlerinin eleştirisi etrafında okumamız gerekmektedir. Nitekim Gouldner de buna dikkat çekmiştir. Gouldner Marx'ın cemaate vurgusunu sadece ve sadece kapitalizm ekseninde okunması gerektiğini ifade

⁷⁵ Durkheim, *İntihar*, s. 445

⁷⁶ Comte, *Early Political Writings*, s. 51

⁷⁷ Durkheim, Emile, *Ahlâk Eğitimi*, çev. Oğuz Adamır, Say Yayınları (baskı 3), İstanbul, 2016, s. 26

etmiştir.⁷⁸ Marx'ın sosyolojisinin pre-kapitalist cemaatlerle ilişkisine bu yönüyle dikkat çeken bir diğer düşünür Micheal Löwy olmuştur. Löwy kapitalizm öncesindeki dönemlere, kapitalist devrimin yıkıcı niteliği karşısında kimi ortak özellikler gösteren bir bütünmüş gibi göndermede bulunmaktadır. Löwy'e göre Marx'ın pre-kapitalist cemaatlere duyduğu ilgi, bunların modern uygarlıkların yitirdiği toplumsal nitelikleri barındırdığına olan inancından kaynaklanmaktadır.⁷⁹ En nihayetinde şunu söyleyebiliriz ki, toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzeni Marx'ın sosyolojisinde, kapitalist uygarlığın değerlerinin eleştirisini temsil eder.⁸⁰ Ancak bu temsil kesinlikle kısmidir. Toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzeni her ne kadar modern kapitalist uygarlığın değerlerinin eleştirisini temsil etse de bu düzenin kendisi Marx için tamamıyla eleştiriden muaf değildir. Çünkü Marx'a göre toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzeni kendi içerisinde üretici güçlerin alt düzeyde gelişimini barındırmaktadır.⁸¹

Marx toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzeninde belli bir noktaya kadar varlığını sürdüren şeyle ilgilenmektedir. Peki nedir bu şey? Üçüncü bölümde bütün detaylarıyla açıklayacağımız üzere, Marx'ın ilgilendiği temel mesele 1789 Fransız Devrimi'nin parçaladığı emek-mülkiyet birlikteliğidir. Marx'a göre emek-mülkiyet birlikteliğinin görece daha fazla olduğu cemaat düzeninde, "birey" modern kapitalist uygarlıktaki gibi "emeğin nesnel koşullarından yalıtılmış değildir."⁸² İşte Marx'ın cemaat yapısında övdüğü şey budur. "... insanın daima üretimin amacı olarak belirlediği eski dünya görüşü", der Marx, "insanın amacının üretim, üretimin amacının da servet olarak gözüktüğü modern dünyaya oranla çok yüce, çok soylu görünür."⁸³ Bu yüzden Marx, modern kapitalist dünyayla karşılaştırdığında, cemaat dünyasındaki insanın değerini yüceltir.

⁷⁸ Gouldner, A. W., *For Sociology Renewal and Critique in Sociology Theory*, Basic Books, Inc Publisher, New York, 1973, s. 339

⁷⁹ Löwy, Micheal, Sayre, Robert, *İsyen ve Melankoli*, çev. Işık Ergüden, Alfa İnceleme, 2016, ss.131-132

⁸⁰ Sereni, Paul, "Marx Romantik mi? Roma Komününden Özgür İnsanlar Birliğine", *Devrimci Romantizm*, ed. Max Blechman, çev. Bilal Çölgecen, Versus, İstanbul, 2007, s. 166

⁸¹ Marx, Karl, *Grundrisse, Ekonomi Politığın Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, (2. Baskı), İstanbul, 2012, ss. 472-494

⁸² a.g.e., s. 457

⁸³ a.g.e., s. 469

Marx'ın, 1789 Fransız Devrimi sonrasında daha şiddetli hale bürünen “yabancılaşma” problemine getirdiği çözüm “komünizm”dir. Emek-mülkiyet birlikteliğini parçalayan 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte daha belirgin ve şiddetli hale gelen yabancılaşmadan kurtuluş, yabancılaşmanın kaynağı olan emek-mülkiyet ayrılığını ortadan kaldırmakla sağlanacaktır. Bu ise Marx'a göre komünizmle gerçekleşecektir. Ancak Marx'ın komünizmi pre-kapitalist cemaatlere bir dönüş değildir; çünkü pre-kapitalist cemaatler üretici güçlerin alt düzeyde olsa da gelişimini vurgular. *Komünist Manifesto*'da Marx bunu bütün açıklığıyla gözler önüne serer. Marx pre-kapitalist cemaatlere sadece ve sadece modern kapitalist uygarlığın eleştirisi noktasında dönmektedir; çünkü pre-kapitalist cemaatler emek-mülkiyet birlikteliği, yardımlaşma, ortaklık gibi Marx'ın komünal toplumunun bazı özelliklerine kısmiyle de olsa sahiptir.

Cemaatin ve onun değerlerinin oynadığı rol Weber'in sosyolojik çözümlemelerinde ise açıkçası çok daha muğlak kalmaktadır. Weber'in sosyolojik çözümlemelerinin cemaatle ve onun değerleriyle ilişkisi sadece 1789 Fransız Devrimi'nin neden olduğu düzensizliği anlama noktasında açığa çıkmaktadır. 1789 Fransız Devrimi'nin sonrasında ortaya çıkan ve Marx'da “yabancılaşma” olarak gördüğümüz sosyal buhran durumu, Weber'in sosyolojisinde “büyü bozumu” ve “demir kafes” olarak karşımıza çıkmaktadır. Weber'in “büyü bozumu” ve “demir kafes” kavramları, toplumun gelenekten ve geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden radikal kopuşun ve akabinde meydana gelen dönüşümün tanımlamaları olmuştur. Büyü bozumu ile demek istediği şey şudur: gelenek, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısı ve onun değerleri sosyal hayatı organize edici temel güç olarak merkezden dışlanmıştır.

Weber'in sosyolojisinde, “büyü bozumu”nun ve “demir kafes”in perspektifinin altında yatan sebep rasyonelleşmedir. Weber neredeyse bütün çalışmalarında modern dünyayı bütünüyle dönüştüren rasyonelizasyonun izini sürmeye çalışmıştır. Modern kapitalist uygarlığın gelişimi rasyonelitenin, daha doğru bir deyişle araçsal rasyonelitenin gelişimidir.⁸⁴ Rasyonelleşme ile birlikte gelenek yıkılmış ve geleneksel

⁸⁴ Yılmaz, Feridun, *Rasyonelite: İktisat Özelinde Bir Tartışma*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 37

dünyanın büyümesi bozulmuştur. Modern dünyayı sistematik şekilde dönüştüren rasyonalizasyon sürecinde ise 1789 Fransız Devrimi önemli rol oynamıştır. 1789 Fransız Devrimi geleneksel hukuki kaideleri yıkarak hukukun rasyonelleşmesinin; çalışmaya yönelik geleneksel tutumları yok ederek kapitalizmin rasyonelleşmesinin; patrimoniyal unsurları ilga ederek de bürokrasinin rasyonelleşmesinin yolunu açmıştır.

Weber geleneği, rasyonelleşme sürecini ve onun yol açtığı buhranı anlamada farklılaşmayı gösterecek bir kaynak olarak kullanır. Bunun dışında geleneğe kapılarını kapatmıştır. Gelenekle bir gelecek tahayyülüne girişmez. Bunun altında yatan sebep Weber'in, demir kafesin içinde olan insanın bu demir kafesin dışına çıkmasına ihtimal vermemesidir. Weber Comte ve Durkheim gibi geçmişe seçici şekilde yaklaşım problemlere bir çözüm getirmeye çalışmaz. Çünkü Weber'e göre kapitalizm öncesindeki değerlerin canlandırılması imkân dahilinde değildir.⁸⁵ Shils *Tradition* eserinde Weber'in geleneğe kapılarını nasıl kapattığının analizini yapar. Shils geleneksel inanç ve davranış biçimlerinin Weber'de yok olmaya mahkûm olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶

Kurucu babalar üzerinden toplumu gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız şekilde tasarlanmanın ne derece mümkün, sürdürülebilir ve doğru olduğunu incelediğimiz elinizdeki bu çalışmanın aynı zamanda ülkemizdeki sosyoloji üzerine yeniden düşünmemize bir nebze de olsa vesile olacağı inancındayız. Ülkemizdeki çalışmalar çoğunlukla Aydınlanmacı bir perspektifte ilerlemektedir. Geleneğe, geçmişe ve geçmişin değerlerine vurgu neredeyse yok gibidir. Elinizdeki çalışmayı ülkemiz açısından anlamlı kılan şey de tam olarak budur. Metnin, ülkemiz açısından eğer bir önemi ve anlamı olacaksa, bu anlam ve önem, bu tür bir eksikliği tespit ediyor olmasından kaynaklanabilir. Bu çalışma vesilesiyle başka bir çalışmanın konusu olacağı için bihakkın cevaplayamazsak da şu soruları sorabiliriz: Aydınlanmacı düşünce olan gelenekten, geçmişten ve geçmişin değerlerinden bağımsız bir toplum tasarımı Türkiye'de ne anlam ifade eder? Ülkemizdeki böyle bir toplum projesinde sosyolojinin rolü nedir? Ülkemizde sosyoloji

⁸⁵ Löwy, Micheal, *Demir Kafes*, çev. Nihan Çetinkaya, Ayrıntı, İstanbul, 2018, s. 52

⁸⁶ Shils, *Tradition*, ss. 292-293

neye hizmet etmektedir? Avrupa'daki gibi devrime bir tepki midir yoksa devletin, egemen ideolojinin müttefiki midir?



1. DEVRİM, İLERLEME VE AYDINLANMA

“Yeni bir şarkı, daha güzel bir şarkı
Besteleyeceğim senin için, dostum:
Derhal bu dünyada kurmayı diliyoruz
Cennetin kendimize ait güzel bir versiyonunu!”⁸⁷

“Bize dünya üzerinde cenneti vadedenler,
cehennem dışında hiçbir şeyi üretememiş olanlardır”.⁸⁸

“Tarih ilerlemekte olan istihzadır”.⁸⁹

En parlak ümitlerle en karanlık ıstırapların, bilgelikle cehaletin, karanlık ile ışığın birbirinden ayırt edilemediği bir zaman dilimiydi 1789 Fransız Devrimi. Bir tarafta kırmızı şapkalılar yani jakobenler, diğer tarafta siyah cübbeliler yani rahipler bulunmaktaydı. Kırmızı şapkalılar ümidin, bilgeliğin, ışığın; siyah cübbeliler ıstırapın, cehaletin, karanlığın temsilcileri olarak seçilmişti. Bilgeliğin temsilcisi olan kırmızı şapkalılar devrimcilerdi, dünyevî cenneti yaratmak isteyen devrimciler... Cehaletin temsilcisi olarak sayılan siyah cübbeliler Kilise'nin mensuplarıydı, Ortaçağ feodal toplumda Tanrı adına düzeni sağlayan ve bu düzenin garantörü konumunda olan Kilise'nin mensupları... Bilgeliğin temsilcisi olan kırmızı şapkalıların dünyevî cennet yaratma çabaları, cehaletin temsilcisi olarak sayılan siyah cübbelilerin reddi üzerine inşa edilmişti. Heine'nin şu dizeleri kırmızı şapkalıların dünyevî cennet yaratma coşkusunu özetler niteliktedir:

“Yeni bir şarkı, daha güzel bir şarkı
Besteleyeceğim senin için, dostum:
Derhal bu dünyada kurmayı diliyoruz
Cennetin kendimize ait güzel bir versiyonunu!”⁹⁰

Siyah cübbelilerin toplumun sahnesinden uzaklaştırılmasını ise William Blake şu şekilde dizelere dökmüştür:

“Defet rezilleşen Kilise'yi;
Defet kana bulanmış adamı;

⁸⁷ Rose, Margaret A., *Marx'ın Kayıp Estetiği*, çev. Aydın Çavdar, Ayrıntı, 2015, s. 167

⁸⁸ Popper, Karl R., *Tarihsiciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, Plato Film Yayınları (İkinci baskı), İstanbul, 2013

⁸⁹ Cioran, E. M., *Ezeli Mağlup*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları (ikinci basım), İstanbul, 2012, s. 163

⁹⁰ Rose, a.g.e., s. 167

Eski laneti de defetmiş olacaksın.”⁹¹

1789 Fransız Devrimi tarihsel tecrübenin, geleneğin reddidir. Fransız devrimcileri geleneği, geleneğin somut forma büründüğü Ortaçağ feodal cemaat yapısını reddettiğini ilan etmiştir. Bu ilan ise Paris sokaklarını adeta kan gölüne çevirmiştir. 1789 Fransız Devrimi'nin böylece üçüncü bir karakteri daha ortaya çıkmaktadır: “Terör”. 1789 Fransız Devrimi'nin iki karakterini teşkil eden “dünyevî cennet yaratma gayesi” ve “geçmişin kökten reddi” bünyesinde devrimin üçüncü karakteri olan “terör”ün tohumlarını taşımaktadır. Elinizdeki bölümde değerlendirmek istediğimiz nokta, devrimin böyle bir kullanımının nasıl ortaya çıktığı ve bunun felsefi kökenlerinin ne olduğudur. Bu doğrultuda, genelde İlerleme fikrine daha spesifik düzeyde İlerleme fikrine dayanan Aydınlanma felsefesine odaklanıyoruz. Devrimin “modern” kullanımı olan ve ilk uygulamasını 1789 Fransız Devrimi'nde gördüğümüz geçmişin kökten reddine dayanan dünyevî cennet yaratma düşüncesinin Aydınlanma felsefesinde ve Aydınlanma felsefesinin içinde yoğrulduğu İlerlemeci tarih anlayışında şekillendiğini ileri sürüyoruz.

Pek çok kullanıma sahip olan devrim kavramını, elinizdeki çalışmanın giriş bölümünde klasik ve modern olmak üzere iki kullanım ile sınırlandırdık. Devrim kavramını bu şekilde sınırlandırırken dönemlerin tarih anlayışlarını göz önünde bulundurduk. Çünkü bize göre devrim, en nihayetinde insanlık tarihinin nasıl okunduğu ile ilgilidir. Elinizdeki çalışmada ele aldığımız şekliyle devrimin modern kullanımını belirleyen Aydınlanma felsefesine ve Aydınlanma felsefesinin içinde yoğrulduğu İlerlemeci tarih anlayışına geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması adına ilk olarak devrimin klasik kullanımını daha detaylı incelememiz ve devrimin klasik kullanımını şekillendiren tarih anlayışının ne olduğuna değinmemiz gerekmektedir.

Giriş bölümünde de bahsettiğimiz üzere devrimin klasik kullanımı “dönüş”, “geriye dönüş”, “döngü” manasındadır. Devrim kavramının etimolojik incelemesi klasik kullanımının ne olduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Devrim, “revolution”ın karşılığıdır. “Revolution” kavramının kökü Hint-Avrupa dillerindeki “volvere” yani “dönüş”tür. Dönüş manasındaki “volvere” sözcüğüne, “geri, tekrar”

⁹¹ Marshall, “William Blake: Devrimci Romantik”, *Devrimci Romantizm*, s. 69

anlamına gelen “re” ön eki eklenmesiyle “revolvere” kavramı, “revolvere” kavramından da “revolution” türemiştir. Kaynağı astronomi alanı olan “revolution” ilk olarak “dönüş”, “geriye dönüş”, “döngü” anlamında kullanılmıştır. Söz gelimi, Samuel Johnson devrimi hareket etmeye başladığı noktaya dönen herhangi bir şeyin izlediği yol, yörünge, geri dönüşümlü hareket ve hükümet ya da devlette yapılan değişiklik olarak tanımlamıştır.

Devrim kavramının klasik kullanımı olan “dönüş”, “geriye dönüş”, “döngü” manasını, değişimin Grekçe ifadesi olan “kinesis” kavramında da görmekteyiz. “Kinesis”, “kineo” fiilinden türemektedir. “Kineo” fiili “hareketlendirmek, harekete geçirmek” bağlamında fiziksel bir anlama geldiği gibi⁹² sonraları Latince “versatilis” yani “devir yapan, döngüsel” manasına gelen bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu terim yine Latince “vers/o, -are, -avi, -atum” fiilinden türeyip “sürekli dönmek”, “ters-yüz etmek” anlamında da kullanılmıştır.⁹³

Etimolojik olarak incelediğimiz devrim kavramına klasik kullanımını kazandıran Greklerin tarih anlayışı olmuştur. Yukarıda belirttiğimiz gibi devrim kavramı en nihayetinde insanlık tarihinin nasıl okunduğu ile ilgilidir. Greklerdeki tarih anlayışı da devrim kavramının klasik kullanımını şekillendirmiştir. Greklerdeki tarih anlayışı döngüseldir. Döngüsel anlayışın temelinde, “kendi içlerinde ezeli ve ebedi olan biçimlerin sürekli oluşup çözümleri, yükselen ve alçalan evrelerin sonsuz bir art arda geliş içinde tarihin kendini yinelediği görüşü” bulunmaktadır.⁹⁴ Greklerdeki döngüsellik bilincini en net şekilde Greklerin kozmos üzerine düşüncelerinde görebiliriz. Greklere göre değişmez bir düzenlilik içinde olan kozmos, ancak ve ancak döngüsellik bilinciyle kavranabilir.⁹⁵ Buna göre, her şey gelişme ve çöküşün birbirini

⁹² Liddel, Henry George, Scoot Robert, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. 952

⁹³ Kabağağaç, Sina, Alova Erdal, a.g.e., s. 631

⁹⁴ Bock, Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 54. Ancak, bu görüşe karşı eleştiriler de söz konusudur. Yunanlıların var olan koşulları iyileştirme konusunda daha iyi bir geleceğin mümkün olduğunu inancına sahip olduğu düşüncesi de bulunmaktadır. Bu konu hakkında detaylı bir inceleme için Ludwig Edelstein’in *The Idea of Progress in Classical Antiquity* adlı çalışmasına bakabilirsiniz. Bunu vurgulayan düşünürlerden biri de Burry’dir. Burry’e göre insani uygarlığın yavaş gelişiminin işaretleri Greklerin gözünden kaçmaz. Aeschylus ve Euripides bunun bir örneğidir. Ancak, her ne kadar böyle fikirler olsa da Grek filozoflarının genel görüşünde döngüsellik teorisi vardır. Burry, J. B., *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Macmillan and Co., Limited, London, 1920, ss. 9-10

⁹⁵ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 46

takip ettiği bir tekerrürden ibarettir. Greklerin tarih anlayışındaki döngüsellik bilincini daha iyi kavramak için Löwith'den şu iktibas yapmak yerinde olacaktır:

Gelişme ve çürümenin evrensel kanunu Yunanlıların tarih anlayışının bir modeliydi. Yunan hayat ve dünya görüşüne göre, her şey bir tekerrürle hareket eder, tıpkı güneşin doğuşu ve batışının ... ebedi tekerrürü gibi. Bu görüş onlar için tatmin ediciydi.⁹⁶

Kozmos ve tarih anlayışında gördüğümüz bu döngüselligi, insani-toplumsal yaşamda da devlet tiplerinde ya da anayasalarda görmekteyiz. Devlet tipleri ya da anayasalar, tıpkı kozmos ve tarih anlayışlarında olduğu gibi gelişme ve çöküşün evrensel kanunu çerçevesinde bir döngü oluştururlar. Devrim kavramının yukarıda ifade ettiğimiz klasik kullanımı da gelişme ve çöküşün evrensel kanun oluşturduğu bu döngüsel anlayış içerisinde şekillenmiştir. Buna göre, devrim anayasaların değişimidir. Bir başka deyişle, anayasaların gelişmesi ve çökmesi devrim olarak ele alınır.⁹⁷

Bir çöküş, çürüme olarak anayasaların çözülmesi manasında devrim kavramını ilk ele alan Platon'dur. Platon yönetim şekillerinin belli bir sıra çerçevesinde birbirlerini nasıl takip ettiğini anlatırken “döngü” kavramına başvurmuştur.⁹⁸ Devlet tiplerindeki ya da anayasalardaki döngüselligi Aristoteles'te daha net bir şekilde görebiliriz. Aristoteles, anayasaların tıpkı gökyüzünde gezegenlerin birbirlerini takip ettikleri gibi döngüsel bir model takip ettiğini ileri sürmüştür.⁹⁹ Bu döngüsel modele göre devrim, gelişme ve çürüme seyrini takip eden anayasaların değişimidir.¹⁰⁰ Aristoteles'in döngüsel modeline benzer bir yaklaşımı Polybius'ta da görürüz. Polybius'a göre yönetim sistemleri, gelişme ve çürümenin evrensel yasalarınca belirlenen bir sıra

⁹⁶ Löwith, Karl, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 20-21

⁹⁷ Calvert, a.g.e., s. 30-31

⁹⁸ Platon'a göre “en iyilerin yönetimi” olan aristokrasi önce timokrasiye, ardından sırayla oligarşiye, demokrasiye ve tiranlığa dönüşür. Platon'a göre “en iyilerin yönetimi olan aristokrasinin sarsılması ve karıştırılması gerçekten zordur ama mademki dünyaya gelen her şey için bir son tayin edilmiştir, bunun gibi bir yapı da ilelebet durmaz, muhakkak dağılır ve dağılması da şöyle olur. Sadece yerden çıkan bitkilerin dünyasında değil, aynı zamanda yerin üstünde yaşayan hayvanların dünyasında da ruhların ve bedenlerin verimli ya da kısır olduğu zamanlar, yani bir döngü vardır. Yöneticilerimiz olsun diye yetiştirdiğimiz kişiler bütün bilgeliklerine rağmen sizin soyunuz için müreffeh bir doğumun ya da kısırlığın kanunlarının nasıl olacağını tam olarak bilemeyecekler, bu kanunları gözden kaçıracaklar ve yanlış dönemde çocuk edindikleri bir zaman gelecek. Çünkü en iyi yaradılışa sahip çocukların ne zaman dünyaya geleceğini gösteren bir sayı, bir dönem vardır. Bu geometrik sayı, daha iyi ve daha kötü doğumların belirleyicisidir. Ve koruyucularınız bunu gözden kaçırarak gelinlerle damatları yanlış dönemde bir araya getirirlerse doğan çocuk ne soylu olur ne de talihli... Demirin gümüşle, bronzun altınla karışması sonucunda bu çocuklar her nerede bulunurlarsa orada savaşı ve düşmanlığı doğuran şeylere yol açacaklardır”. Platon, *Devlet*, çev. Neval Akbıyık, Lacivert Yayıncılık, İstanbul, 2014, ss. 296-297

⁹⁹ Calvert, a.g.e., s. 39

¹⁰⁰ Aristoteles'in devrime yüklediği bir diğer anlam ise yönetimin ele geçirilmesidir. McKeon, Richard, *The Basic Works of Aristotle*, The Modern Library, New York, s. 1302A

çerçevesinde birbirini takip eder ve bu şekilde bir döngü meydana getirir.¹⁰¹ Bu döngüde krallıktan tiranlığa, tiranlıktan aristokraskiye, aristokrasiden oligarşiye, oligarşiden demokrasiye, demokrasiden “mob-rule”a, “mob-rule”dan tekrar krallığa dönüş vardır. Sonuç olarak politik devrim döngüsü finalde başladığı noktaya doğru dönüş yapar ve bu döngü sürekli olarak devam eder.¹⁰²

Gerek Platon gerek Aristoteles gerekse de Polybius’da gördüğümüz üzere devrim kavramının klasik kullanımı “döngü” anlamındadır. Devrimin klasik kullanımını belirleyen ise yine Platon, Aristoteles ve Polybius’un da düşüncelerini şekillendiren döngüsel tarih anlayışıdır. Ancak devrim kavramının bir de modern kullanımı vardır ki, bu modern kullanımı ilk olarak 1789 Fransız Devrimi’nde görmekteyiz.

Klasik kullanımda “dönüş”, “geriye dönüş”, “döngü” anlamını taşıyan devrim kavramı, modern kullanımda klasik manasından kopmuş, “dönüş”, “geriye dönüş”, “döngü” anlamından uzaklaşmış ve geçmişten “keskin kopuş”, “radikal değişim” manasına vasıl olmuştur. Devrim, modern muhtevasında, klasik kullanımdaki gibi eski düzenin yeniden inşası anlamında değil, aksine eski toplumsal yapının reddine dayanan yeni bir toplum yaratma anlamında işlenmiştir.¹⁰³

Modern devrim düşüncesinin nihai gayesi yeni, kusursuz bir toplum yaratmaktır. Yeni bir toplum yaratmak amacıyla mevcut düzenin kökten değişimi düşüncesine dayanan modern devrim anlayışını Huntington, “politikada, hükümet faaliyetlerinde, liderlikte, sosyal yapıda, politik kurumlarda, toplum mitinde ve öncü değerlerde şiddetli yerel ve hızlı temel değişim”¹⁰⁴olarak; Robert Gurr, “şiddet yoluyla başarılan köklü bir sosyo-politik değişim” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰⁵ Yine bu meyanda, “Devrim”, der Sorokin, “insanların davranışlarındaki, inançlarındaki,

¹⁰¹ Tuncay, Mete, *Batı’da Siyasi Düşünceler Tarihi*, Teori Yayınları, Ankara, 1986, s. 232

¹⁰² Polybius, *The Histories, Book VI*, trans. W. R. Paton, Harvard University Press, 1923, ss. 279-289

¹⁰³ Arendt, a.g.e., s. 35, 43

¹⁰⁴ Huntington, P. Samuel, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Heaven, s. 264

¹⁰⁵ Gurr, T. R., *Why Men Rebel*, Princeton University Press, New Jersey, 1970, s. 4; Skocpol, Theda, *Devletler ve Toplumsal Devrimler*, çev. Erdem Türksözü, İmge Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 25

ideolojilerindeki, psikolojisindeki; ... halkın biyolojik oluşumundaki; ... toplumun sosyal yapısındaki değişimdir”.¹⁰⁶

Peki devrim kavramı döngüsellik anlayışında şekillenen klasik kullanımdan uzaklaşıp, “geçmişin kökten reddi ve geçmişten bağımsız kusursuz bir gelecek” anlayışındaki modern kullanımına nasıl erişmiştir? Nasıl ki devrimin klasik kullanımını belirleyen şey dönemin tarih anlayışı ise, aynı şekilde devrimin modern kullanımını belirleyen şeyin de içinde bulunulan dönemin tarih anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Dönemin tarih anlayışı değiştikçe devrim kavramına yüklenen anlam da değişmektedir.

1.1 Tarihsel Tecrübenin Reddi: İlerleme ve Aydınlanma

Devrimin modern kullanımını şekillendiren tarih anlayışı doğrusal - ilerlemeci tarih anlayışıdır. Bu anlayışa göre tarih, klasik dönemdeki gibi gelişme ve çürüme çizgisini takip eden bir döngüyü değil, aksine geri çevrilemeyen doğrusal, düz bir yolu takip etmektedir. Bu tarih anlayışında bir geçmiş var ama bu geçmiş negatiftir ve tarih de negatif olandan pozitif olana doğru bir ilerleyiştir; Hegel’in ifadesiyle daha iyiye, daha yetkine doğru bir ilerleyiştir.¹⁰⁷ Doğrusal - ilerlemeci tarih anlayışının ne olduğunu daha iyi kavramak için Ulrich Im Hoff’a kulak verelim. İlerlemeci tarih anlayışıyla birlikte, “... ses”, der Hoff, “şimdi ilk kez geriye doğru değil ileriye doğru tınılıyordu... Hayal edilen bir geçmiş yerine hayal edilen dünyevî bir gelecek, ilk kez insanlığın gözünün önünde bulunuyordu!”¹⁰⁸

Doğrusal - ilerlemeci tarih anlayışında tarihin bir “başlangıç”ı ve bir “son”u, vardır. Doğrusal - ilerlemeci tarih anlayışı varlığını “başlangıç” ve “son” düşüncesine borçludur. Tarih, insanın “cennetten” düşüşü olan başlangıçtan, insanın kurtuluşunun ifadesi olan “yeni bir cennetin” inşa edileceği “son”a doğru bir defalık bir akıştır. Döngüsel tarih anlayışındaki tarih, gelişme ve çürümenin ebedi tekerrürü iken; doğrusal - ilerlemeci tarih anlayışında tarih, sürekli olarak doğrusal ilerleme halinde olan bir

¹⁰⁶ Sorokin, a.g.e., s. 11

¹⁰⁷ Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*, çev. Onay Sözer, Kabalcı Yayıncılık (üçüncü basım), İstanbul, 2016, s. 155

¹⁰⁸ Hoff, Ulrich Im, *Avrupa’da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 133

“son”a, ilk başta var olduğu düşünölen cennete ulaşmadır. İlerlemeci tarih anlayışının bu vasfını Kraus şöyle özetlemektedir: “Köken, hedeftir”.¹⁰⁹

Bu “son”a ulaşma çabası İlerlemeci tarih anlayışının iki temel niteliğini ortaya çıkarmaktadır. İlerlemeci tarih anlayışında, tarih sürekli olarak doğrusal ilerleme çizgisinde olduğundan dolayı, öncelikle geçmişten bir kurtuluştur diyebiliriz. İlerlemeci tarih anlayışında geçmiş, yeni bir cennetin inşa edilmesi için arkada bırakılması gereken bir şeydir. “İlerleme”, diyor Bordoni, “her durumda şimdiki zamanın ötesine geçecek bir yarında olacıklara tam bir umutla geçmişten kaçıştır”.¹¹⁰ Ancak İlerlemeci tarih anlayışı sadece geçmişten bir kurtuluş değil, aynı zamanda “şimdi”den de bir kurtuluştur. Geleceğe değer atfetmek sadece geçmişini değersizleştirmez, aynı zamanda şimdikiyi de değersizleştirir. Rossi’nin de belirtmiş olduğu üzere daha iyi bir gelecek düşüncesi şimdiki zamanı yetersiz ve kabul edilemez kılmaktadır.¹¹¹ Bu yüzden “İlerleme” fikrine göre geçmiş ve geçmişin bir ürünü olan şimdi yok edilmesi gereken bir hastalıktır diyebiliriz. İkinci olarak, sürekli bir ilerleme seyreden tarih, geçmişin ve şimdinin reddi üzerine dayanan kusursuz bir gelecek inşasıdır. Tarihin bir “son”u vardır ve bu son ancak ve ancak kusursuz toplum inşa edildiği zaman vuku bulacaktır.¹¹² İlerlemeci tarih anlayışının temel gayesi, döngüsel tarih anlayışının aksine kusursuz toplumu, cenneti yaratmaktır. İlerleme fikrine göre döngüsel tarih anlayışındaki “aynı”nın tekrarı aslında “cehennem”dir. “Cehennemnin özü” der, Benjamin, “aynı”nın tekrarıdır ve bunun en korkunç paradigması da ... Yunan mitolojisinde bulunur: Sisiphos ve Tantalus aynı cezanın ebediyete kadar tekrar edilmesine mahkûmdur”.¹¹³

İlerlemeci tarih anlayışı böylece, devrim kavramına yeni bir anlam yükleyerek, devrimin modern kullanımını ortaya çıkarmıştır. Bir başka deyişle, devrimin modern kullanımı olan “geçmişin kökten reddi” ve “kusursuz bir toplum yaratma” düşüncesi İlerlemeci tarih anlayışında şekillenmiştir. Hem “İlerleme” fikrindeki hem de modern

¹⁰⁹ Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, çev. U. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s. 110

¹¹⁰ Bauman, Zygmunt, Bordoni, Carlo, *Kriz Hali ve Devlet*, çev. Yavuz Alogan, İthaki Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 156

¹¹¹ Rossi, Paolo, *Gemi Battıyor Seyreden Yok*, çev. Durdu Kundakçı, Alfa, İstanbul, 2017, s. 61; Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları (ikinci basım), 2014, s. 25

¹¹² Bauman, Zygmunt, Bordoni, Carlo, *Kriz Hali ve Devlet*, s. 141

¹¹³ Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 80

devrim düşüncesindeki bu iki karakter adeta metal paranın iki yüzü gibidir. Her bir yaratma çabasının ardında yok etmeyi, her bir yok etme çabasının ardında yaratmayı taşıdığını ifade edebiliriz.

Devrimin modern kullanımının İlerlemeci tarih anlayışı içerisinde şekillendiğini kısaca belirttikten sonra, şimdi, İlerlemeci tarih anlayışının modern devrim düşüncesinin ruhunu, yani “tarihsel tecrübeyi, geçmişi, geçmişteki kusurlu toplumu reddetme gerekliliğini” ve “gelecekte kusursuz bir toplum yaratma isteğini”, nasıl oluşturduğunu incelemeye çalışacağız. Bu incelemeyi İlerlemeci tarih anlayışında şekillenen Aydınlanma Felsefesi üzerinden gerçekleştireceğiz. Dolayısıyla bu incelemede, daha spesifik düzeyde Aydınlanma düşüncesinin ne olduğunu, modern devrim düşüncesinin ruhunu nasıl oluşturduğunu ele almaya çalışacağız.

Aydınlanma, Batı Avrupa’ya özgü tarihsel bir tecrübedir. Ancak tek bir Aydınlanma yoktur. Batı Avrupa’nın farklı yerlerinde farklı niteliklere sahip pek çok Aydınlanma görmekteyiz. İlk olarak İngilizlerde başlayan bu tarihsel tecrübe, daha sonra sırasıyla İskoçlarda, Fransızlarda ve Almanlarda ortaya çıkmıştır. Her bir Aydınlanma düşüncesi de ortaya çıktığı yerin koşullarına, tarihsel tecrübelerine uygun olarak şekillenmiştir.¹¹⁴ Ancak biz burada, İlerlemeci tarih anlayışında şekillenen Aydınlanma düşüncesini incelerken, merkezimize Fransız Aydınlanması’nı alacağız. Merkezimize Fransız Aydınlanması’nı almamızın iki sebebi vardır. Öncelikle Fransız Aydınlanması’nın, 1789 Fransız devrimcilerinin teorik bilincini oluşturduğu düşüncesindeyiz. İkinci olarak, pek çok farklı Aydınlanma türü olsa da Fransız Aydınlanması’nın, hem Aydınlanma felsefesi olarak adlandırılan oluşumun ruhunu teşkil ettiği hem de bu ruhu temsil ettiği düşüncesindeyiz.¹¹⁵ Peki Aydınlanma Avrupa için neyi ifade etmektedir? Aydınlanma düşüncesinin ruhu nedir? Aydınlanma düşüncesinin bu ruhu modern devrim düşüncesine nasıl can vermiştir?

Fransız Aydınlanması özelinde, Aydınlanma’nın öncelikle yeni bir insan ve yeni bir toplum yaratma projesinin felsefi temellerini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Daha

¹¹⁴ Genel olarak ele alırsak Fransız Aydınlanmasını rasyonalizmle, İngiliz Aydınlanmasını ampirizmle, Alman Aydınlanmasını ise rasyonel bir idealizmle özdeşleştirebiliriz, Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, (9. Baskı), İstanbul, 2015, ss. 95-98

¹¹⁵ a.g.e., s. 35.

açık bir şekilde ifade etmemiz gerekirse Aydınlanma, insanları içinde buldukları sosyal cemaatlerin, Kilise'nin zincirlerinden kurtarıp, kendilerinin efendisi konumuna getirmeye çalışan bir toplum projesinin düşünsel temellerini oluşturmaktadır. Aydınlanmacılara göre bu proje Avrupa'yı karanlıktan aydınlığa, cehaletten bilgiye taşıyacak olan projedir. Bu projenin merkezinde ise Cassirer'in "yeni çağın kaldıracağı" olarak gördüğü Akıl bulunmaktadır.¹¹⁶ Bu anlamda Aydınlanma'nın Avrupa için ne anlam ifade ettiğinin tam manasını Kant'ta bulabiliriz: İnsanın ergin olmayış durumundan kurtulması. Nitekim, Toulmin de Kant'ı işaret etmektedir. Toulmin'e göre, Fransız Aydınlanması'nın sosyal idealleri felsefi ifadesini Kant'ta bulmuştur.¹¹⁷ "Aydınlanma", der Kant,

"insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmayış durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. *Sapere aude!* "Aklını kendin kullanma cesaretini göster!" sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.¹¹⁸

Aydınlanma'ya göre insan Ortaçağ feodal cemaat yapısında ergin halde değildi. Kilise, loncalık gibi dini ve sosyal cemaatler insanın kendi aklını kullanmasına, olgunlaşmasına izin vermemiştir. Bir başka deyişle, dini ve sosyal cemaatler ile Hıristiyanlık insanı kendi aklına danışmaktan korkan bir otomata dönüştürmüştür.¹¹⁹ Bu yüzden Aydınlanma'ya göre insanın kendi aklını kullanmasına engel olan unsurların Akıl aracılığıyla yıkılması gerekmektedir. Aydınlanma'nın bu düşüncesini Ellul *New Demons* (Yeni Şeytanlar)'da şöyle dile getirir: "Ergin olmama durumundan kurtulma dini inançların reddinden ve Akıl'a itaatten geçmektedir".¹²⁰ Aydınlanma'nın tam olarak gerçekleştirdiği de budur. Bu sebeple Aydınlanma sosyal cemaatlerden, dini baskılardan arındırılmış yeni bir insan ve yeni bir toplum yaratma projesidir diyebiliriz. Buna göre insan artık Kilise'nin, sosyal cemaatlerin, geleneklerin baskısına maruz

¹¹⁶ Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31

¹¹⁷ Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002, ss. 17-18

¹¹⁸ Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", der ve çev. Nejat Bozkurt, *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, s. 213.

¹¹⁹ Israel Jonathan, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, s. 190

¹²⁰ Ellul, Jacques, *The New Demons*, trans. Edward Hopkin, The Seabury Press, New York, 1975, s. 18. Aydınlanma filozofu Diderot Başrahip Barhelemy ile diyalogunda bu noktaya dikkat çekmiştir. "Görevi her şeyi aydınlatmak olan biz filozoflar", der Diderot, *Hıristiyanlık ve Kilise'nin etkisi altında olan "enayilerin sayısını mümkün olduğu kadar azaltmaya çalışırız ve onlara akıllarını kullanmayı, yalnız kanıtlanabilecek şeyleri doğru olarak kabul etmeleri gerektiğini öğretiriz."* Diderot, Denis, *Felsefe Konuşmaları*, çev. Adnan Cemgil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (dördüncü basım), İstanbul, 2019, s. 140

kalmayacak, kendi dünya düzenini kendisi yaratacak ve kontrol edecektir. Aydınlanma'nın bu düşüncesini Bauman, Condorcet'u işaret ederek şöyle özetlemektedir:

“Onlar yeniden yapma dürtülerine sahiplerdir: her şeyi yeniden yapmak- bireyleri, onların gereksinim ve arzularını, düşüncelerini, eylemlerini ve birbirleriyle ilişkilerini, bu ilişkilere bir çerçeve çizen yasaları, yasaları koyanları, toplumun kendisini.¹²¹

Aydınlanma, bu anlamda, insan merkezli bir felsefedir. Tanrı'nın imtiyazlarına son veren, tamamen insan merkezli “hümanist” bir felsefe; insanın büyüklüğünü kazanmak için Tanrı'yı yeryüzünden kovan, dünyayı dinin dışında temaşa eden bir felsefe.¹²² Tanrı merkezli bir düzende ilk günah ile kirlenen insan, ancak ve ancak Tanrı'ya itaat ederek cennette tekrar kavuşabilirdi. Ancak Aydınlanma döneminde insan, ilk günah fikrinden kurtularak Akıl aracılığıyla iyiyi bulabileceği, bu dünyada bir cennet inşa edebileceği inancına sıkı sıkıya bağlanmıştır. Dini, gelenekleri dışlayan insan her şeyin tek ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Tanrı'yı yerinden eden, her şeyin tek ölçüsü olarak kabul edilen insan, tek kılavuzu olan Akıl aracılığıyla yeni bir toplum yaratabileceği inancındadır. Nitekim kendi inşa ettiği bir toplumda Akıl'dan başka hiçbir kılavuzu olmadan yaşayan bir insan düşüncesi de hümanist felsefenin merkezi noktasını teşkil etmektedir.

Avrupa için ergin olmama durumundan kurtulma projesinin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma'nın, özünde iki farklı karakteri barındırdığını görmekteyiz. Aydınlanma bir yandan eski düzenin yıkımı, diğer yandan yeni düzenin yaratımıdır. Aydınlanma bir yandan geçmişi ve şimdiki, geçmişteki ve şimdiki kusurlu toplumu reddetme, diğer yandan geleceği, gelecekteki kusursuz toplumu yaratma düşüncesine dayanmaktadır. Bu yüzden, “Aydınlanma”, der Wade, “kendi içinde inşa edici güç kadar yıkıcı bir güç de taşımaktadır.”¹²³ Aydınlanma düşüncesinin ruhunu, yıkıcı ve inşa edici niteliğini, Hazard'ın şu dizelerinde belığ bir şekilde görmekteyiz:

“Tanrı semada bir yerde, bilinmeyen ve nüfuz edilemeyen bir gökte bırakıldı. İnsan, sadece ve sadece insan, her şeyin ölçüsü oldu. Uzun zamandır bütün kudret rahiplerin elinde kalmıştı. Bunlar, yeryüzünde iyilik, adalet ve kardeşçe sevginin hakim olacağını vaad ettiler, ama vaatlerini yerine getiremediler... Artık sahayı terk etmekten başka yapacak bir şey yoktu. Büyük

¹²¹ Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 123

¹²² Güngörmez, Bengül, *Modernite ve Kıyamet*, Kadim Yayınları, Ankara, 2014, s. 67

¹²³ Wade, Ira O. *Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1971, s. 23

beşeriyet ailesine iyi bir sığınak olamamış bulunan eski binanın yıkılması gerekiyordu. İlk iş bir yıkım işiydi. Bu iş iyice bitirildikten sonra da yapım işi geliyordu.”¹²⁴

Modern devrim düşüncesine can veren, işte tam da Aydınlanma düşüncesinin bu ruhudur. Modern devrim düşüncesinin ilk somut formu olan 1789 Fransız Devrimi'nin, Aydınlanma'nın hem yıkıcı hem de kurucu vasfını sergilediğini söyleyebiliriz. Aydınlanma, modern devrim düşüncesinin ilk deneysel uygulaması olan 1789 Fransız Devrimi'nin düşünsel temellerini oluşturmuştur. “Fransız Devrimi”, der Hegel, “felsefeden kaynaklıdır”¹²⁵, Aydınlanma felsefesinden. Fransız Devrimi, felsefenin pratik zaferini oluşturmaktadır.¹²⁶ Özellikle, 1750-1789 arasındaki Aydınlanma döneminin, 1789 Fransız Devrimi'nin vuku bulmasında çok etkili olduğunu görmekteyiz. Bu tarihsel dönem adeta 1789'un habercisi olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin simge isimlerinden olan Voltaire, açık bir şekilde 1789'u haber vermektedir. “Gördüğüm her şey”, der Voltaire,

“er geç bir gün gerçekleşecek olan, ama benim görme zevkini duyamayacağım bir devrimin tohumunu saçıyor gibi. Fransızlar her şeyde gecikirse de eninde sonunda varır varacağı yere... ilk fırsatta görkemli bir patlama yer alacak, o zaman görülmedik bir kargaşalık olacak. Gençler talihlidir, güzel şeyler göreceklerdir.”¹²⁷

Yine bu meyanda, Aydınlanma filozoflarının 1789 Fransız Devrimi'ndeki rolünü daha açık bir şekilde görmek için avocet general Seguier'den şu iktibas yapmak yerinde olacaktır:

“Filozoflar bir eliyle tahtı sarsmayı diğer eliyle mihrabı devirmeyi çalıştılar. Onların amacı halkın toplumsal ve dini kurumlara karşı bakışını değiştirmektir ve devrim, tabiri caizse, bundan etkilendi. Tarih ve şiir, roman ve hatta sözcükler inançsızlık zehriyle kirlenmişti. Yazıları taşrayı bir sel gibi basmadan önce, başkentte pek nadir olarak yayınlanıyordu. Bulaşıcı hastalık işliklere ve kulübelere kadar yayılmıştı”.¹²⁸

Aydınlanma'nın 1789 Fransız Devrimi'nin ideolojisini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Aydınlanma bir ideolojidir, ama sapkın bir ideoloji¹²⁹ ve devrim de bu

¹²⁴ Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973, s. IX

¹²⁵ Hegel, G. W. F, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi (dördüncü baskı), İstanbul, 2016, s. 322

¹²⁶ Epstein, Klaus, *The Genesis of German Conservatism, Vol 2.*, Princeton University Press, New Jersey, 1966, s. 436; Burke, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 1; Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 63

¹²⁷ Voltaire, *Seçmeler*, haz. Selâhaddin Küçük, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1975, s. 170

¹²⁸ Burry, a.g.e., s. 203

¹²⁹ Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 69

sapkın ideolojiyi temel almıştır. Bir sonraki bölümde bütün detaylarıyla ele alacağımız devrim dönemindeki yasalara baktığımız zaman, onların Aydınlanma ruhunun yansımaları olduğunu çok açık bir şekilde görebiliriz. Nitekim Bauman da bu noktaya dikkat çekmiştir. 1789 Fransız Devrimi'nin, geleneksel toplumu ilga etmek ve köklerinden bağımsız kusursuz bir toplum yaratmak için yürürlüğe koyduğu yasalar, Bauman'a göre Aydınlanma'nın bir ürünüdür.¹³⁰

1789 Fransız Devrimi'nin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma'nın kutsal kitabı *Ansiklopedi*'dir. *Ansiklopedi* dünya yüzeyine yayılan bütün bilgileri toplamakta, onun genel yapısını ve taslağını sunmakta ve gelecek nesillere nakletmektedir.¹³¹ 1789 Fransız Devrimi'nin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma'nın ruhunu da burada tam anlamıyla görebiliriz. Bauman'ın ifade ettiği gibi, “Ansiklopedistler, bir yandan Hıristiyan ahlâkını, Katolikliği kenara iterek diğer yandan merkezine akli alarak yeni bir dünya, yeni bir düzen inşa etmeye çalışarak”¹³² Aydınlanma ruhunun iki karakterini oluşturmuşlardır.

Aydınlanma ruhunu oluşturan bu kutsal kitap ise adeta devrimin yolunu açmıştır. Diderot, dostu Sophie Vollabd'a, *Ansiklopedi*'nin sekizinci cildinden söz ederken “Bu eser”, diye yazıyordu, “zihinlerde er geç bir devrim yaratacaktır ve umarım ki bunun galibi ne müstebitler ne zalimler ne bağnazlar ve ne de hoşgörüsüzler olacaktır ... insanlığa hizmet ettik”.¹³³ Bu yüzden, Peter Gay'ın dediği gibi *Ansiklopedi* yazarlarının aslında katı bir devrimciler klanını oluşturduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.¹³⁴

Kusursuz toplum yaratma projesinin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma'nın merkezinde, yukarıda ifade ettiğimiz üzere Akıl bulunmaktadır. Aydınlanma'nın akli “reason”dır. “Reason” mutlak akıldır, soyut akıldır. Aydınlanma'ya göre hem geçmişin yıkımı hem de gelecekteki kusursuz toplumun

¹³⁰ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, ss. 88-89

¹³¹ Diderot, Denis, “Encyclopedie”, *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1995, s. 17

¹³² Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 10

¹³³ Soboul, Albert, “Ansiklopedi ve Ansiklopedist Hareket”, çev. Babür Kuzucuoğlu, *Felsefe Dergisi*, 89,1, 1789-1989 Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesi, s. 33

¹³⁴ Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation / The Rise of Modern Paganism*, Alfred A. Knopf, New York, 1973, s. 9

inşası Akıl aracılığıyla gerçekleştirilecektir. Akıl, Aydınlanma düşüncesinin merkezi noktasını oluşturmaktadır; hem yıkımın hem de yaratımın öznesidir. “Akıl”, der Cassirer, “vahiy, gelenek ve otoriteye dayanılarak inanılmış olan her şeyi çözüp parçalar... Fakat bu çözme, parçalama işinden ... sonra, yeniden inşa etme çalışması başlar. Akıl “disjecta membra”da kalmaz; o yeni bir yapı ... kurmak zorundadır. O bütünü kendinden hareketle, kendi gücüyle kurmaktadır.”¹³⁵ Tam da bu sebeple, Aydınlanma Çağı Akıl Çağı’dır. Aydınlanma ile birlikte her şey aklın ışığında sorgulanmaya başlamıştır.

Kusursuz toplum yaratma projesinin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma üzerine kısa bir giriş yaptıktan sonra, şimdi modern devrim düşüncesinin ruhunu oluşturan Aydınlanma’nın iki karakterine ve bunların dinamiklerine daha yakından bakalım. Bu incelememizde merkezimize Aydınlanma düşünürlerinden ve devrimin hazırlayıcılarından olan Voltaire ve Condorcet’in görüşlerini alacağız. Çünkü Voltaire’de Aydınlanma’nın ve devrimin birinci gayesi olan “kusurlu” geçmişe, “kusurlu” topluma saldırıyı¹³⁶; Condorcet’te ise Aydınlanma’nın, dolayısıyla devrimin ikinci gayesi olan “kusursuz” gelecek inşasını, “kusursuz” toplum yaratma çabasını bariz bir şekilde görebiliriz.

1.1.1. Hıristiyanlık/Kilise Toplumun Sahnesinden Uzaklaştırılıyor

“İlerleme” fikrine dayanan Aydınlanma geçmişin ve şimdinin reddine, mevcut toplumsal düzenin ve onun geçmişte yatan köklerinin yıkımına dayanmaktadır. Bu yıkımda hiçbir şey muaf tutulmamıştır. Aydınlanma geleneğe, geleneğin somut forma büründüğü Ortaçağ feodal cemaat yapısına saldırmıştır. Bu yüzden Aydınlanma’nın bir yıkım çağı olduğunu söyleyebiliriz. Bu yıkım çağını Condorcet şu cümleyle özetliyor:

¹³⁵ Cassirer, Ernst, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, çev. Doğan Özlem, *Felsefe Tartışmaları*, 15. Kitap, Yayın Yönetmeni, Vehbi Hacıkadıroğlu, Kent Basımevi, İstanbul, Ocak 1994, s. 92

¹³⁶ Voltaire’in düşünceleri Aydınlanma’nın yıkıcı boyutunu o kadar kusursuz bir şekilde belirler ki, Aydınlanma Çağı, zaman zaman Voltaire Çağı olarak da adlandırılmaktadır. Gellner, E. A., “French Eighteenth-Century Materialism”, ed. D. J. O’Connor, *A Critical History of Western Philosophy*, The Free Press of Glencoe, London, 1964, s. 277

“İnsan ruhunun zincirlerini kımıldattığı, hepsini gevşettiği, kimini ise kırdığı; bütün eski kanaatlerin gözden geçirildiği ve bütün yanlışlara saldırıldığı; bütün eski adetlerin tartışmaya konu edildiği ... bir çağ.”¹³⁷

Elinizdeki çalışmada şimdi İlerleme fikrine dayanan Aydınlanma'nın bu yıkıcı yüzünü inceleyeceğiz. Aydınlanma'nın yıkıcı yüzünü incelerken spesifik olarak Hıristiyanlığa/ Kilise'ye karşı açtığı savaşa dikkat çekeceğiz. Çünkü Nisbet'in de belirttiği gibi Aydınlanma'nın yıkıcı yüzünü özellikle Hıristiyanlığa karşı mücadelede bariz bir şekilde görebiliriz. 18. Yüzyıl, Hıristiyanlığa karşı ardı arkası kesilmeyen saldırıların yüzyılı olmuştur. Çünkü dönemin ruhunu şekillendiren Aydınlanma filozofları için genelde Hıristiyanlık özeldir Kilise toplumdaki huzursuzlukların, çatışmaların kısacası toplumun “kusurlu” olmasının yegâne sorumlusu olmuştur. Bu yüzden insanın yetkinleşmesine engel olan, toplumu “kusurlu” kılan Hıristiyanlık/Kilise, yeni toplum tasarımcıları için “öteki” ilan edilmiştir. Bu “öteki”, Bauman'ın ifadesiyle hem hasta hem de hastalık bulaştıran hem yaralı hem de yaralayan, hastalıklı bünye olarak görülmüştür.¹³⁸ Adeta bir “bahçıvan”ın gözündeki “yabani ot” gibidir. “Yabani otlar”, der Bauman, “güzel, düzenli bir bahçenin oluşturulması gerektiğinden dolayı ölmelidir”.¹³⁹ Aydınlanma da kendi düzenli bahçesini inşa etmek için yabani otlar olarak gördüğü Hıristiyanlığı, Kilise'yi yok etmeye çalışmıştır. Aydınlanma'nın bu gayesini İsrail bütün açıklığıyla gözler önüne sermiştir. Aydınlanma dönemindeki “İlerleme düşüncesi”, der İsrail, “geçmişle özdeşleşen her şeyi; Tanrı'nın insan hayatına müdahale ettiği fikrini, büyüleri, dini otoriteleri, tanrısal düzendeki toplumsal hiyerarşiyi ... her şeyi reddetti”.¹⁴⁰

Aydınlanma yukarıda ifade etmeye çalıştığımız üzere öncelikle tanrısal düzene bir saldırdır. Ancak bu saldırının Tanrı fikrinin kendisine değil, Kilise'nin dogmatik vahiy Tanrı'sına olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Daha açık bir şekilde söylersek bu saldırı Tanrı adına konuşan, düzeni sağlamak isteyen Hıristiyanlığa, Kilise'ye, rahiplere karşı bir saldırdır. Çünkü Aydınlanma'ya göre toplumun kusurlu

¹³⁷ Bierstedt, Robert, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, çev. Uygur Kocabaşoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, hazırlayan. Mete Tuncay, Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s.19,

¹³⁸ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 73

¹³⁹ Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holokaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Alfa İnceleme, İstanbul, 2016, s. 145

¹⁴⁰ İsrail, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 11

olmasının yegâne sebebi Tanrı fikrinin kendisi değil, Tanrı adına konuşan Hıristiyanlık ve Kilise'dir. "Bu denli acı kavgalara ve din savaşlarına yol açan", der Voltaire,

"din bilimdeki küçük ayrılıklardır... Rahat bir tembellik içinde emeklerinle beslenen, sizin alın terinizle, yoksulluğunuzla zenginleşen adamlar, güya partizanlar ve köleler için mücadele ediyordu. Efendileriniz olabilmeleri için yıkıcı bir bağnazlıkla esinlediler sizi; Tanrı'dan korkmanız için değil, kendilerinden korkasınız diye sizlere boş inançlar aşıladılar."¹⁴¹

Voltaire'e göre Tanrı adına konuşan bu bağnazlar, Tanrı adına adam öldürür, işkence yapar, katliam gerçekleştirir.¹⁴² Tanrı'yı adeta bir şeytan gibi gösterir. Aydınlanma bu yüzden Tanrı fikrinin kendisine değil, Tanrı adına konuşan Hıristiyanlığa, Kilise'ye saldırmıştır. Aydınlanma'nın Hıristiyanlığa, Kilise'ye olan bu düşmanca tutumunun nedenlerini daha iyi kavramak için Kierkegaard'ın Hıristiyanlık ve Kilise üzerine şu düşüncelerini iktibas etmek yerinde olacaktır:

"Kiliselerin olmadığı ... devirde, Tanrı yakındaydı. Derken kiliseler geldi; onca Kilise, onca büyük, şaşaalı Kilise. Tanrı'yla aradaki mesafe de o ölçüde artırıldı... Hıristiyanlık doktrini genişleyip süslenirken, ... Tanrı'yla mesafe de artırıldı. Yerleşik Hıristiyanlık, Tanrı'dan olabilecek en büyük uzaklıktadır. Tanrı'yla yaklaşma konusunda ciddiyesen, vaiz ve profesörlerden müteşekkil yalancılar çetesiyle, İncil'deki her bir pasaj üzerine hep birlikte mükemmel bir yorum tedarik eden bu Hıristiyan uzmanlarıyla beraber yerleşik Hıristiyanlığın tüm sistemini ölüme ve şeytana havale et."¹⁴³

Aydınlanma'ya göre Hıristiyanlık, Kilise toplumsal yozlaşmanın, toplumun kusurlu olmasının yegâne sebebidir. Kilise'nin dogmatik vahiy Tanrı'sının, Hıristiyan Tanrı kavramının toplumu nasıl "kusurlu" kıldığını, Nietzsche "Deccal" ve "Will to Power" adlı çalışmasının pek çok yerinde açık bir şekilde vurgulamıştır.

"Hıristiyan Tanrı kavramı – hasta tanrısı olarak Tanrı, örümcek olarak tanrı, tin olarak Tanrı-yeryüzünde ulaşılabilecek en yoz Tanrı kavramlarından biridir; olasılıkla Tanrı tipinin batış sürecinin ulaştığı en dip noktadır. Tanrı, yaşamın aydınlanması ... olacağına, yaşamı çekecek denli yozlaşmıştır! Ondaki, yaşama, doğaya ve yaşam istencine karşı bir düşmanlık! Tanrı, bu dünyayı yadsımanın, öbür dünya hakkındaki her yalanın formülü!"¹⁴⁴

"Neye inanılacağı noktasında bütün Hıristiyan öğretisi, bütün Hıristiyan gerçeği aldatma ve sahteliktir."¹⁴⁵

¹⁴¹ Voltaire, *Seçmeler*, ss. 157-161

¹⁴² Voltaire, *Felsefe Sözlüğü III*, çev. Lütfi Ay, Milli Eğitim Basımevi (İkinci Basım), İstanbul, 1965, ss. 37-39; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü IV*, çev. Lütfi Ay, Milli Eğitim Basımevi (İkinci Basım), İstanbul, 1966, ss. 174-176. Yine bu meyanda, Diderot da şöyle ifade eder: "Nerede bir mezhep varsa orada ahlâkî görevlerin doğal düzeni alt üst olmuştur. Sadece bizimle aynı şeyi inanmadıkları için bize milyonlarca insan boğazlatan o değil midir? Diderot, Denis, *Felsefe Konuşmaları*, s. 147-148

¹⁴³ Kierkegaard, Soren, *Tanrıya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, Fabula Yayınları (ikinci baskı), İstanbul, 2016, ss. 227-228

¹⁴⁴ Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, çev. Ayça Kara, Say Yayınları (dördüncü baskı), İstanbul, 2017, s. 24

¹⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, *Will To Power*, ed. and trans. Walter Kaufmann, R. J. Hollingwood, Vintage Books New York, 1968, s. 98

“Hıristiyanlık ... düşünsel açıdan en güçlü yapıya sahip olanların bile akıllarını yozlaştırdı. En içler acısı örnek – Pascal’ın yozlaşması, aklının ilk günah yüzünden yozlaşmış olduğunu sanan Pascal’ın; oysa onu yozlaştıran Hıristiyanlığından başka bir şey değildi! -“¹⁴⁶

Bu yüzden, Aydınlanmacı “İlerleme” düşüncesi Tanrı adına konuşan, düzen kurmaya çalışan Hıristiyanlığa, Kilise’ye savaş açmıştır. Bu savaş, Voltaire’in “alçağı eziniz” sloganı ile yürütülmüştür. Aydınlanma düşüncesinin “alçağı eziniz” sloganıyla verdiği bu savaşı, Voltaire’in şu çağrısında bariz bir şekilde görebiliriz:

“Gelin, korkusuz Diderot, yılmaz D’Alembert, gelin, birleşin... Bağnazları, alçakları devirin, tatsız sözleri, aşağılık safsatacılığı, yalancı tarihi, sayısız saçmalıkları yok edin; akli olanları akılsız kişilere boyun eğmeye bırakmayın, yeni doğacak kuşak aklını ve özgürlüğünü bize borçlu olacaktır... Toplumsal sağlığa götüreceğ ilk adım, hoş görmezliğin temeli olan Kilise yetkisinin yıkılmasıdır”.¹⁴⁷

Ancak Aydınlanma’nın Hıristiyanlığa, Kilise’ye açtığı bu savaş, onun tanrıtanımaz olduğu anlamına gelmez. Aydınlanma ateizmle eşitlenemez. Bunu en açık şekilde Aydınlanma düşüncesinin dine karşı savaşında sembol isim olan Voltaire’de görebiliriz. Voltaire Tanrı inancına karşı değildir. Çünkü Tanrı inancı, Voltaire’e göre toplumsal düzenin sağlanması için önemlidir. Eğer bir Tanrı inancı söz konusu değilse, sağlıklı bir toplum da söz konusu olamaz. Voltaire’e göre toplumların sağlığı, düzeni için üstün bir Varlık düşüncesinin zihinlerde yer etmesi gerekmektedir.¹⁴⁸ Toplumsal düzenin sağlanması için Tanrı inancının gerekliliğini, Voltaire, bir diğer Ansiklopedist olan d’Holbach’a şu şekilde izah eder: “Tanrı’ya inanç bazı kimseleri suç işlemekten alıkoyuyor diyen sizsiniz; yalnız bu yeter benim için. Bu inanç on cinayeti, on iftirayı önlese bence dünyanın bu inanca sarılması gerekir.”¹⁴⁹

Voltaire, bu inanca o kadar sıkı bir şekilde sarılmıştır ki, daha sonra Robespierre’in de temel ilkesi olacak şu düşüncüyü ileri sürmüştür: “Tanrı var olmasaydı, yaratılması gerekirdi”.¹⁵⁰ Bu yüzden Voltaire üzerinden izah etmeye çalıştığımız Aydınlanma’nın Tanrı anlayışının deist bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Aydınlanma düşüncesindeki Tanrı imajı doğal dünyanın dışında olan deistik saat-

¹⁴⁶ Nietzsche, *Deccal*, ss. 11-12

¹⁴⁷ Voltaire, *Seçmeler*, s. 158

¹⁴⁸ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, çev. Lütfi Ay, Milli Eğitim Basımevi (Üçüncü Basım), İstanbul, 1967, s. 71; Voltaire, “Reflections on Religion”, *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1995, s. 115

¹⁴⁹ Voltaire, *Seçmeler*, s. 164.

¹⁵⁰ a.g.e., s. 164

kurucudur.¹⁵¹ Deist anlayışla birlikte Tanrı'nın dünya üzerindeki imtiyazlarına son verilerek Tanrı gökyüzüne gönderilmiş ve dünyanın merkezine insan yerleşmiştir. Böylelikle bir yandan Tanrı fikrinin kendisi korunmakta diğer yandan dünya üzerinde Tanrı adına konuşan Hıristiyanlık, Kilise'nin dogmatik vahiy Tanrı'sı ortadan kaldırılmaktadır.

Tanrı'nın yeryüzünden kopartılarak gökyüzüne gönderilmesinde ise Voltaire'in de düşüncelerini miras aldığı Descartes ile Newton çok etkili olmuştur. Tanrı'nın dünya ile bağının koparılmasında öncelikle Descartes'in düalizminin bir ürünü olan mekanik evren anlayışı önemlidir. Descartes'in düalizmi ile birlikte Tanrı-doğa gerçekliği ikiye bölünmüştür. Buna göre daha öncesinde Tanrı'nın iradesi içinde düşünülen doğal fenomenler, artık belirli matematiksel kurallar ve nedensellik çerçevesinde açıklanabilecek mekanik ilişkiler olarak düşünülmektedir.¹⁵² Descartes için doğanın kendisi makineden başka bir şey değildir; doğa, sadece ve sadece iyi dizayn edilmiş bir makinedir. Doğa materyal kanunlara göre çalışmakta ve materyal dünyadaki her şey de buna göre açıklanmaktaydı.¹⁵³ Dünyayı materyal kanunlara göre açıklayan Descartes böylece Tanrı'yı gökyüzüne yollamaktadır. Descartes'in Tanrı anlayışını daha iyi kavramak için Cevizci'den şu iktibası yapmak yerinde olacaktır:

“Descartes'in Tanrı'sı Ortaçağ'ın bir ucu kendisine uzanan hiyerarşik varlık anlayışında evrene müdahale edebilen, onu himayesi altında bulunduran teistik Tanrı'sından ziyade, Yeniçağ'ın dünyayı ve yasalarını yarattıktan, hareket için gerekli enerjiyi aktardıktan sonra kıyıya çekilen, dolayısıyla müdahale etmeyen, mucize yaratmayan deistik bir Tanrı'dır”.¹⁵⁴

Descartes'in mükemmel makine fikri Newton'la birlikte daha gelişmiştir. Newton'a göre evren, matematiksel yasalara göre işleyen bir mekanik sistemdir. Tanrı bir saat yapıcısı misali, evreni büyük bir saat şeklinde tasarlamıştır. Evet bir Tanrı vardır ama dünyanın dışında duran bir Tanrı. Newton'un Tanrı'sı Kilise'nin dogmatik vahiy Tanrı'sı değildir. Newton'un Tanrı'sı “evren makine”sini harekete geçiren,

¹⁵¹ Kleem, David E., “Teolojik Tartışmanın Retoriği”, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, 2002, s. 348

¹⁵² Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 21-31

¹⁵³ Capra, Fritjof, *The Turning Point: Science, Society and The Rising Culture*, Bantam Edition, New York, 1983, s. 60

¹⁵⁴ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları (yedinci baskı), İstanbul, 2017, s. 506

makinenin garanti belgesi olmakla birlikte, dünyaya hiçbir şekilde müdahale etmeyen bir “saat imalatçısı Tanrı”dır.¹⁵⁵

Newton, Voltaire’de de gördüğümüz üzere Tanrı fikrinin kendisine saldırmaz, aksine Tanrı’yı evrensel yönetici olarak görür. *Principia*’nın son sözünde şöyle ifade etmektedir Newton: “Bu en zarif güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızlar sistemi zeki ve güçlü bir varlığın tasarımı ve egemenliği olmadan ortaya çıkamazdı. Eğer sabit yıldızlar benzer sistemlerin merkeziyseler, onlar da benzeri bir tasarımla inşa edilmiş olacaktırlar.”¹⁵⁶ Newton’un saldırdığı şey Tanrı adına konuşan Kilise ve onun doktrinleridir. Katolikliği bir sapma olarak gören Newton, geleneksel Hıristiyanlığın önemli bir ögesi olan “üçleme”yi reddetmiş ve onu Tanrı’ya bir hakaret olarak görmüştür.¹⁵⁷

Descartes ve Newton’un rasyonel bir analizle ortaya koyduğu Tanrı’nın varlığını Voltaire, yukarıda göstermeye çalıştığımız üzere ateizmin yol açacağı ahlâkî ve sosyal kaosa atıfta bulunarak pragmatik bir analizle ortaya koymaya çalışmıştır. Voltaire’in Tanrı üzerine düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olan Descartes ve Newton’da gördüğümüz bu deist Tanrı anlayışının, aynı zamanda, ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışacağımız üzere 1789 Fransız devrimcilerinin de Tanrı anlayışını belirlediğini söyleyebiliriz. Aydınlanma Tanrı adına konuşan, düzeni sağlayan Hıristiyanlığa/Kilise’ye, rahiplere karşı saldırının düşünsel formunu oluştururken, bu düşünsel formu eyleme dönüştüren ise 1789 Fransız devrimcileri olmuştur. Ancak nasıl ki Aydınlanma Tanrı inancına karşı değilse, aynı şekilde 1789 Fransız devrimcileri de Tanrı inancına karşı değildir. 1789 Fransız Devrimi’ni detaylı bir şekilde incelediğimizde, Hıristiyanlığı toplumun zihninden arındırmak, Kilise’yi kökten yıkmak isteyen devrimcilerin ateizme düşmediğini, aksine üstün bir Varlık fikrini koruduğunu görebiliriz. Bunu en bariz şekilde, devrimin peygamberi olan Robespierre’de görürüz. Robespierre’e göre düzenin sağlanması için Tanrı inancı gereklidir.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi (Genişletilmiş 2. Baskı), Bursa, 2007, s. 25

¹⁵⁶ Doko, Enis, *Dahi ve Dindar: Isaac Newton*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 38

¹⁵⁷ a.g.e., s. 12, 21

¹⁵⁸ Talmon, J L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Mercury Books, London, 1919, s. 148. Robespierre’in Tanrı üzerine düşünceleri bir sonraki bölümde detaylı şekilde ele alınacaktır.

“Bazıları daha ileri gitmek istiyor, boş inançları ortadan kaldırmak bahanesiyle ateizmi bir tür din haline getirmek isteyenler var... Ateizm aristokratiktir; baskı altındaki masumiyeti gözeten, egemen suçlu cezalandıran büyük bir Varlık fikri bütünüyle halka özgüdür... Tanrı olmasaydı yaratmak gerekecekti onu.”¹⁵⁹

Şimdiye kadarki kısımda hem Aydınlanma'nın hem de ruhunu oluşturduğu modern devrim düşüncesinin Tanrı fikrinin kendisine değil, tanrısal düzene saldırdığını belirtmeye çalıştık. Ancak Aydınlanma'nın tanrısal düzene saldırısının sadece Hıristiyanlık ve Kilise ile sınırlı kalmadığını, aynı zamanda tanrısal düzeni sağlayan diğer aracı kurumları, sosyal otoriteleri de kapsadığını ifade etmemiz gerekmektedir. Bunu yine en bariz şekilde Voltaire'de görürüz. Devrimin yıkıcı boyutunun düşünsel temelini oluşturan Voltaire, kusurlu toplumda düzeni sağlayan, ister ruhban sınıfı olsun isterse de aristokrasi olsun aracı güçlerin, sosyal otoritelerin de ilga edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁶⁰ Aydınlanma'nın sosyal otoritelere, aracı güçlere saldırısını daha açık bir şekilde görmek için *Ansiklopedi*'nin yazarlarından olan d'Holbach'a kulak verelim:

“Bu kadar çok faktörün birleşip yaygın düzensizliği ve sefaleti kalıcılaştırdığı toplumların genel yoksunluğunun çaresi ne olabilir? Böyle hastalıklı bir kitleyi tedavi etmenin yalnızca bir yolu vardır: Yozlaşmış rütbe, ayrıcalık ve önyargı sistemini ortadan kaldırıp, yerine daha hakkaniyetli bir toplum geçirmek.”¹⁶¹

1.1.2. Dünyevî Cennetin Düşünsel Temelleri İnşa Ediliyor

Modern devrim düşüncesinin ruhunu oluşturan Aydınlanma geçmişin kökten reddidir. Ancak geçmişin bu kökten reddi Aydınlanma'nın ve ruhunu oluşturduğu modern devrim düşüncesinin nihai hedefini teşkil etmez. Aydınlanma ve modern devrim düşüncesinde nihai hedef yeni bir insan ve yeni bir toplum yaratmaktır; Berdyaev'in ifadesiyle “bu dünyada cenneti örgütlemektir.”¹⁶² Elinizdeki bölümde, şimdi Aydınlanma'nın bu dünyada cenneti örgütleme çabasını izah etmeye çalışacağız.

Aydınlanmacı “İlerleme” düşüncesi ve ruhunu oluşturduğu modern devrim düşüncesi yeni bir insan ve yeni bir toplum inşa etmek istemektedir. Aydınlanmacı “İlerleme” düşüncesinin ardındaki bu temel doktrini Condorcet şöyle

¹⁵⁹ Maintenant, Gerard, *Jakobenler*, İletişim, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, 2005, s. 130

¹⁶⁰ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 199

¹⁶¹ İsrail, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 66

¹⁶² Berdyaev, *Ruh Sürgünü*, s. 77

formülleştirmişti: “İnsan ırkı *dolayısıyla toplum sonsuz olarak* mükemmelleşebilir.”¹⁶³ Bu mükemmelleşebilirlik bireysel ve toplumsal olarak insanın fiziksel, zihinsel ve ahlâkî mükemmelliğe doğru sonsuz ilerleme inancı anlamına gelmektedir.¹⁶⁴ İlerleme fikrinin peygamberi olan Condorcet bu inancını şu şekilde dile getirmiştir:

“Üstlenmiş bulunduğum çalışmanın amacı budur ve sonucu da akla ve gerçeklere başvurarak doğanın insan yeteneklerinin mükemmelleşmesine hiçbir sınır koymamış olduğunu ve insanın mükemmelleşmesinin gerçekten sonsuz olduğunu ve bu mükemmelleşmesinin onu durdurmak isteyen herhangi bir güçten bağımsız olarak süreceğini ve bunun sınırının, doğanın bizi üzerine yerleştirdiği dünyanın ömründen başka bir şey olmadığını göstermektedir.”¹⁶⁵

Burada konuyu daha iyi anlamak adına şu soruları sormamız icap etmektedir: İnsan ırkı, toplum nasıl mükemmel hale gelecek, kusursuzlaşacaktır? Kusursuz topluma doğru ilerlemenin kriteri nedir? Bu soruların cevaplarını yine, İlerleme fikrinin peygamberi olan Condorcet’te bulabiliriz. “İnsan ırkının mükemmelleşmesi”, der Condorcet, “bilginin ilerlemesiyle gerçekleşecektir”.¹⁶⁶ Condorcet’e göre bilgi sayesinde insan ırkı kusurlarını giderebilir. Bilginin ilerlemesiyle birlikte bütün hastalıklar önlenir, kusurlar ortadan kalkabilir ve fiziksel, ahlâkî ve zihinsel açıdan insan ırkı mükemmelleşebilir. İnsan ırkını mükemmelleştiren bilgideki bu ilerleme, aynı zamanda toplumsal ilerlemeyi de sağlayarak “kusursuz” toplumu inşa edebilir. Bu yüzden, bilgideki ilerlemenin “kusursuz” toplum yaratmak isteyen Aydınlanmacı “İlerleme” düşüncesinin garantörü konumunda olduğunu ifade edebiliriz.¹⁶⁷ Ancak burada başka bir soru ortaya çıkmaktadır: Hangi bilgi türündeki ilerleme? “Kusursuz” toplum yaratmak isteyen Aydınlanmacı “İlerleme” düşüncesinin, bilginin ışığında bunu nasıl gerçekleştireceğini ele almadan önce, hangi bilgi türüne dayandığını belirtmemiz gerekmektedir.

¹⁶³ Condorcet, Marquis, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi bir Tablo Taslağı II*, çev. Oğuz Peltek, Milli Eğitim Basımevi (İkinci Basım), İstanbul, 1966, s. 27; Condorcet, Marquis, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi bir Tablo Taslağı I*, çev. Oğuz Peltek, Milli Eğitim Basımevi (Üçüncü Basım), İstanbul, 1990, s. 5

¹⁶⁴ Muller, Virginia L., *The Idea of Perfectibility*, University Press of America, Lanham and London, 1985, s. 7. Yine bu meyanda, Salvadori de şöyle ifade etmektedir: “İlerleme” insan ve toplumun sınırsız gelişimini ifade etmektedir. Salvadori, M., *Progress: Can we do without it?*, Zed Books, London, 2008, ss. 5-12; Paolo, a.g.e., s. 124

¹⁶⁵ Bierstedt, a.g.m., s. 36

¹⁶⁶ Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi bir Tablo Taslağı II*, s. 28

¹⁶⁷ Tuveson, Ernest Lee, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Harper & Row Publishers, New York, Evanston and London, 1964, s. 1; Voegelin, Eric, *From Enlightenment to Revolution*, ed. John H. Hallowell, Duke University Press, Durham, 1975, s. 76-78

“Bilgi” kavramıyla ifade etmek istediğimiz şey aslında bütün bir kültürel ürünler serisidir: Düşünceler, hukuk, etik inançlar, felsefe kısacası toplumda bilgi adıyla geçen her şey.”¹⁶⁸ Bilgiye vurgu aslında bir noktada bilginin vücut bulduğu topluma vurgudur diyebiliriz çünkü bilgi sadece ve sadece toplumda varlık kazanmaktadır. Hüsamettin Arslan’ın ifade ettiği gibi toplum bilginin var oluş temelidir. ¹⁶⁹ Ortaçağ feodal toplumsal düzende insanlara kılavuzluk eden bilgi geleneğin tecrübî bilgisidir. Geleneğin tecrübi bilgisi ise Aydınlanma’ya göre yok edilmesi gereken bilgi türüdür. Çünkü geleneğin tecrübî bilgisi Aydınlanma’ya göre aklın kullanılmasını engellemekte, aklın ışığını karartmaktadır. ¹⁷⁰ Condorcet’in düşüncelerini miras aldığı Bacon da aynı noktaya dikkat çekmiştir. Buna göre insan hayatının nihai hedefi olan yeryüzü cenneti inşa edilecekse, öncelikle insan zihninin idollerden, önyargılardan, geleneğin tecrübî bilgisinden arındırılıp ¹⁷¹ “tabula rasa” haline getirilmesi gerekmektedir. Geleneğin tecrübî bilgisinden arındırılan insan zihni “tabula rasa” haline geldikten sonra, matematiksel bilgiyle yeni düzeni inşa edecektir. Matematik yeni düzenin sağlam ve sarsılmaz temelini sağlayacaktır. ¹⁷² Bu yüzden Aydınlanmacı “İlerleme” düşüncesi, “kusursuz” toplum yaratma gayesini gerçekleştirmek için Ortaçağ’dan kalma hurafelerin, önyargıların, geleneğin tecrübî bilgisinin aksine, insan aklına dayanan bilgiye, matematiksel bilgiye başvurmuştur. ¹⁷³

Aydınlanma aslında bir yönüyle “insanın kendi aklıyla ulaşamayacağı bir hakikat anlayışından, insanın kendi aklıyla kuracağı bir hakikat anlayışına” geçiştir. ¹⁷⁴ İnsanın kendi aklıyla inşa edeceği hakikatin ölçüsü ise matematik olmuştur. Aydınlanma’nın en yüksek bilgi ideali matematiksel bilgidir. Bu matematiksel bilgi Descartes’in “ego cogito”sunun bilgisidir. Descartes’in “ego cogito”su saf akıldır, tarihten, kültürden dolayısıyla gelenekten, önyargıların sultasından kendini

¹⁶⁸ Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.16-17

¹⁶⁹ a.g.e., s. 16

¹⁷⁰ Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Ethem Mesut, Babil, Erzurum, 2000, s. 44

¹⁷¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, ss. 451-457; Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 92

¹⁷² Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 41

¹⁷³ Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet*, s. 56 Aydınlanma ile birlikte bilginin amacı artık Tanrı’nın iradesini gerçekleştirmek değildir. West, David, “Kıta Avrupa’sı Felsefesi”, *Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu*, haz. Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge, çev. ed. Simten Coşar, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016, s. 63

¹⁷⁴ Toker, Kılınç, Nilgün, “Son Söz: Hakikat Kaybolunca...” Keyes, Ralph, *Hakikat Sonrası Çağ, Günümüz Dünyasında Yalan ve Aldatma*, çev. Deniz Özçetin, Tudem Yayın Grubu, İzmir, 2017, s. 399

kurtarmış,¹⁷⁵ kesin, sabit ve değişmez yasaları olan saf akıl. İşte dünyevî cenneti inşa edecek olan da matematiksel bilgiyi temel alan bu Akıl'dır. Akıl matematik diliyle yeni toplumu yaratmak istemiştir. "Toplumsal matematik yaratarak", diyor Condorcet, "insan toplumlarının gelecekteki bütün hareketlerini ... güneş tutulmalarını ya da kuyruklu yıldızların dönüşünü hesaplama yöntemiyle... hesaplamak mümkündür."¹⁷⁶ Bundan dolayı, kusursuz toplum yaratmak isteyen Aydınlanma'nın, geleneğin tecrübî bilgisini değil matematiksel bilgiyi temel aldığını görebiliriz.

Merkezine bilgiyi, en yüksek bilgi ideali olan matematiksel bilgiyi alan Aydınlanma kusursuz toplum yaratma gayesini bilim aracılığıyla gerçekleştirmek istemiştir. Geleneğin tecrübî bilgisini reddeden Aydınlanma, bilim aracılığıyla bu dünyada cenneti örgütlemek istemiştir, insanı ve toplumu kusursuz kılmak istemiştir. Aydınlanma'ya göre insan doğasında kusurlar varsa, bu ancak ve ancak bilim aracılığıyla düzeltilebilir.¹⁷⁷ Bilim insanlığın ve toplumun kurtuluşunun yegâne yoludur; bu dünyada cenneti örgütlemek isteyen İlerleme düşüncesinin motoru, insanın mükemmelleşebilmesinin yegâne aracıdır.¹⁷⁸

Aydınlanma bu yüzden sadece bilimi merkeze alan bir düşünce geleneğidir; topluma/insana ve doğaya bilim sayesinde egemen olup, bilime dayalı bir toplum yaratmanın mümkün olduğu inancına dayanan bir gelenek.¹⁷⁹ Aydınlanma bilimist bir gelenektir. Bilim dışında hiçbir bilgi türüne yaşama şansı vermeyen bir gelenek. Bütün dünyayı sadece ve sadece bilim aracılığıyla yeniden yaratmaya çalışan bir gelenek. Buna göre politik, kültürel, dini ve gündelik hayat bilime, bilimsel bilgiye ve bilimsel yöntemlere göre dizayn edilecektir.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Arslan, Hüsamettin, *Yöntemizm, Bilimizm, Sosyal Bilimler ve Entelektüeller* (yayınlanmamış doçentlik tezi), s. 68

¹⁷⁶ Alıntılayan, Bauman, Zygmunt *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları (dördüncü basım), İstanbul, 2018, s. 86; Alıntılanan, F. J. Pivajet, *Les Ideologues*, Burt Franklin, New York, 1971, s. 110

¹⁷⁷ Gray, a.g.e., s. 56

¹⁷⁸ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 27; Bauman, Zygmunt, *Sosyalizm, Aktif Ütopya*, çev. Ahmet Araşan, Heretik, Ankara, 2016, s. 34

¹⁷⁹ Arslan, *Yöntemizm, Bilimizm, Sosyal Bilimler ve Entelektüeller*, s. 32, 41

¹⁸⁰ Arslan, Hüsamettin, "Aydınlanmış Devlet Himâyesinde Bilim: 1933 Türk Üniversite Devrimi ve Sürgün Alman Bilim Adamları", *Türklük Araştırma Dergisi*, 13-14, 2003, s. 139

Akıl, bilimsel akıl aracılığıyla kusursuz toplum yaratmak isteyen Aydınlanma felsefesini daha anlaşılır kılmak adına burada bir parantez açarak bir noktaya değinmemiz gerekmektedir. Böylelikle hem “İlerleme” fikrinin kendisinin hem bu fikrin bir ürünü olan kusursuz toplum tasarımının hem de Akıl’ın rolünün daha sağlam ve somut temellere oturacağı inancındayız. Öncelikle belirtmeliyiz ki İlerlemeci tarih anlayışı, sadece Aydınlanma düşüncesiyle birlikte vücut bulmuş değildir. İlerlemeci tarih anlayışının kökleri çok daha derinlere, Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğine uzanmaktadır. Bu yüzden Aydınlanma düşüncesi şekillendiği tarih anlayışı açısından geçmişten bir kopuş değildir; Yahudi-Hıristiyan tarih anlayışının bir taklididir¹⁸¹, seküler taklidi. Aydınlanma dönemindeki “İlerleme”nin tanrısal düzene, bu düzeni oluşturan Hıristiyanlığa ve Kilise’ye karşı tutumunu ve mücadelesini göz önüne aldığımızda, bu çabalar her ne kadar anti-Hıristiyan olarak görünse de aslında bu çabaların köken olarak Hıristiyan geleneğinde şekillendiğini ifade etmemiz gerekmektedir.

Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğinden önce yukarıda belirttiğimiz üzere döngüsel bir tarih anlayışı egemendi. Buna göre, tarih gelişme ve çöküşün ebedi tekerrüründen ibarettir. Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğiyle birlikte ise bu tarih anlayışı terk edilmiştir. Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğine göre tarih biriciktir ve asla tekrarlanamaz.¹⁸² Bu düşünce geleneğiyle birlikte tarih, insanın düşüşünden kurtuluşuna kadar süren bir defalık akış olarak kavranmaya başlanmıştır. Tarih, kötülüğün üstesinden gelinecek bir “son”a doğru ilerleyen harekettir. Bu “son” ile birlikte kurtuluş gerçekleşecek, Altın Çağ yaşanacaktır.¹⁸³ “Dolayısıyla hem Aydınlanma’daki hem de modern devrim düşüncesindeki eskatolojik düşüncenin aslında ne Aydınlanma’ya ne de modern devrim düşüncesine özgü olmadığını görmekteyiz. Aksine bu eskatolojik düşünce dinlere özgü bir düşünme tarzıdır. Aydınlanma’nın yaptığı şey Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki eskatolojik düşüncüyü seküler olarak yeniden keşfetmek olmuştur.

¹⁸¹ Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet*, s. 89; Güngörmez, *Eric Voegelin: İnsanlık Draması*, s. 311; Critchley, Simon, *İmansızların İmanı*, çev. Erkan Ünal, Metis, İstanbul, 2013, s. 120; Löwith, *Tarihte Anlam*, s. 298; Voegelin, a.g.e., s. 3

¹⁸² Burry, a.g.e., s. 22

¹⁸³ Nisbet, Robert, *History of the Idea of Progress*, Basic Books, INC., Publishers, New York, 1980, s. 48; Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, Oxford University Press, New York, 1970, ss. 14-21; Alexander, Jeffrey C., *The Dark Side of Modernity*, Polity Press, Cambridge, Malden, 2013, s. 6

Hem Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneği hem de Aydınlanma dönemi ve onun biçimlendirdiği modern devrim düşüncesi, İlerlemeci tarih anlayışının ürünleri olarak kurtuluş öğretisine dayanmaktadır. Ancak her ne kadar kurtuluş öğretisine dayansalar da aralarında çok önemli bir farklılık bulunmaktadır. Bu farklılık, kurtuluşu gerçekleştirecek öznenin kim olduğu ve bunu nasıl gerçekleştireceği noktasında ortaya çıkmaktadır.

Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğinde kurtuluş, öte dünyada ve Tanrı tarafından gerçekleşecektir. Ancak Aydınlanma ve modern devrim düşüncesinde kurtuluş, merkezine Akıl'ı, soyut aklı, bilimsel aklı alan insan aracılığıyla bu dünyada gerçekleşecektir.¹⁸⁴ Aydınlanma ve modern devrim insana adeta mesihçi bir güç bahsetmiştir. İnsan dünyada gerçekleşecek bütün şeylerin sorumlusu olmuştur; hem yargıç hem de yargılamanın kriteri haline gelmiştir. Böylece, Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğinde yaratımın öznesi Tanrı iken, modern devrim düşüncesinde yaratımın öznesi insan olmuştur. Yaratıcı güce sahip olan insan, kusursuz bir dünya inşa etmeye çalışarak Tanrı'nın projesine ortak olmaya çalışmış ve insan- Tanrı'ya dönüşmek istemiştir. Dostoyevski *Ecinniler*'de devrimci Kirillov'un kişiliğinde bunu özel bir incelikle işler:

“Yaşamım boyunca hep acı çektirdi Tanrı bana... Hayat acıdır, hayat korkudur, insanoğlu mutsuzdur. Yalnızca acı ve korku var. Ama bir gün yeni insan gelecek, acı ve korkuyu alt edecek. Acı ve korkuyu alt *edecek olan insan* Tanrı olur. Bu yepyeni bir insan, yepyeni bir hayat demektir, her şeyin yeni olması demektir... İnsan, Tanrı olacak ve ... dünya değişecek, bütün yapıp ettiklerimiz, düşüncelerimiz, duygularımız değişecek.”¹⁸⁵

Peki insanı Tanrı'nın projesine ortak eden, insan- Tanrı'ya dönüştüren temel güç nedir? İnsanı insan-Tanrı'ya dönüştüren temel gücün Akıl olduğunu görmekteyiz. Akıl, adeta insan ile Tanrı arasındaki ayrımı hükümsüz kılmıştır. İnsan, Akıl'ı kullanarak dünyevî bir cennet inşa etmek istemiştir. Bu yüzden dünyevî cennet yaratmak isteyen Aydınlanma ve modern devrim düşüncesinde, Akıl Tanrı'nın kendisine, bu Akıl'ın sözcüleri de modern İsa¹⁸⁶ rolüne bürünmüştür. Bu Akıl ise soyut akıldır, bilimsel akıldır. Kurtuluş, ancak ve ancak bilimsel bilgiyle gerçekleşecektir. Bu anlamda Aydınlanma'nın bir “kurtuluş” dini, bir “kurtuluş” geleneği olan “gnostik

¹⁸⁴ Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet*, ss. 22-23; Gray, a.g.e., ss. 11-16

¹⁸⁵ Dostoyevski, *Ecinniler*, ss. 143-145

¹⁸⁶ Güngörmez, *Eric Voegelin: İnsanlık Draması*, s. 26, 219.

gelenek”in varisi olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸⁷ Gnostik geleneğe göre bu dünyanın kötülüğünden kurtulmanın, bir başka söyleyişle, bu dünyada cenneti örgütlemenin yolu insan bilgisidir. Gnostik gelenek Tanrılı dinlerin öte dünyada tasavvur ettikleri cenneti, “bilgi” vasıtasıyla “bu dünyada” kurma girişimidir.¹⁸⁸ Aydınlanma da Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğindeki kurtuluş öğretisini materyalist ve determinist bir felsefede şekillenen bilimsel bilgi aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmıştır.¹⁸⁹ Aydınlanma bu yüzden, geçmişe, geleneğe, geleneğin tecrübî bilgisine saldırmıştır. Aydınlanma Akıl, bilimsel akıl aracılığıyla bu dünyada cenneti örgütlemek için geçmiş yıkmıştır. Nitekim Becker de bu noktaya dikkat çekmiştir. “18. yüzyıl filozofları”, der Becker, “... daha güncel materyallerle yeniden inşa etmek için St. Augustin’in Cennet Şehri’ni yıktı.”¹⁹⁰

1.1.3. Aydınlanmacı Akıl Sorgulanıyor

Elinizdeki bölümün şimdiye kadar olan kısmında modern devrim düşüncesinin özünü oluşturan “geçmişin kökten reddi” ve “kusursuz bir toplum yaratma” düşüncelerinin felsefi köklerini incelemeye çalıştık. Ancak daha öncesinde de bahsettiğimiz üzere özünde iki farklı karakteri barındıran modern devrim düşüncesinin bu iki karakterine ek olarak, arka planda kalan üçüncü bir karakteri daha bulunmaktadır. Şimdi bu üçüncü karakterin felsefi köklerini açığa çıkarmaya çalışacağız.

Gerek “İlerleme” fikrinde gerekse de ruhunu oluşturduğu Aydınlanma ve modern devrim düşüncesinde nihai hedefin bu dünyada cenneti örgütlemek olduğunu görmekteyiz. Peki hem “İlerleme” fikrinde hem de Aydınlanma ve modern devrim düşüncesinde nihai hedef olan bu dünyada cennetin örgütlenmesi mümkün müdür? Yoksa sonu kaosla, yıkımla, şiddetle, terör uygulamalarıyla biten bir yanılsama mıdır?

Modern devrim düşüncesinin ruhunu oluşturan Aydınlanma’nın, insanları içinde buldukları sosyal cemaatlerin, Kilise’nin zincirlerinden kurtarıp kendilerinin

¹⁸⁷ a.g.e., s. 6

¹⁸⁸ a.g.e., s. 6

¹⁸⁹ Himmelfarb, Gertrude, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenment*, Alfred A. Knopf, New York, 2005, s. 104

¹⁹⁰ Becker, Carl. L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven & London, 1932, s. 31

efendisi konumuna getirmeye çalışan bir toplum projesinin düşünsel temellerini teşkil ettiğini gördük. Aydınlanma, merkezinde “insan”ın olduğu bir dünyada seküler cenneti yaratmak istemiştir. Aydınlanma bu gayesini gerçekleştirmek için de Akıl’a, bilimsel akla mutlak bir güç bahsetmiştir. Sınırsız güce sahip olan Akıl aracılığıyla hem insanı hem de toplumu mükemmel kılmak istemiştir. Halbuki dünyevî cenneti yaratmak isterken, daha önceki çağlarla kıyaslanamayacak derecede bir şiddetin, terörün tohumlarını attığının, Koestler’in “*Gün Ortasındaki Karanlık*”ı yarattığının farkında değildi. Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanma üzerine şu düşüncelerini iktibas etmek yerinde olacaktır:

“Aydınlanma, en geniş anlamda, insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür. Ne var ki, tamamen aydınlatılmış yeryüzü muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıyor”.¹⁹¹

Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki, Aydınlanma’nın trajik kısımlarını izah etmeye çalışmak, onun başardığı gelişmeleri gözden kaçırmak ya da ihmal etmek anlamına gelmez. Bu yapıldığı takdirde bu tartışmanın kendisi de bir mitten ibaret kalır ve gücünü kaybeder. Akıl ve bilim aracılığıyla insan hayatını ve toplumu mükemmel kılma fikri her ne kadar imkânsız olsa da böyle bir girişim insan hayatında ve toplumda pek çok gelişmelere imkân sağlamıştır. Dolayısıyla Aydınlanma’nın tek bir yüzünün olmadığını, aksine birden fazla yüzü olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Ancak çalışmamız doğrultusunda biz burada Aydınlanma felsefesinin ve onu şekillendiren İlerleme fikrinin bir yüzünde de yıkımın, terörün, büyük felaketlerin tohumlarını taşıdığını izah etme çabasındayız. Evet ilerleme ile birlikte pek çok hayret verici gelişmeler yaşanmıştır, ancak İlerleme fikrinin kendisi aynı zamanda tarih boyunca gerçekleşmemiş büyük felaketlere, insanlık dışı uygulamalara yol açtığını da belirtmemiz gerekmektedir. Tarih ilerlemenin tarihi olabilir, ama tarih aynı zamanda çöküşün de tarihidir. İlerleme hareketinin kendisinin gerileme getirdiği aşikârdır.¹⁹²

Ortaçağ’da insanlar Tanrı’nın ışığıyla aydınlanmaktaydı; daha iyi insan olmak Tanrı’nın ışığından, Tanrı’nın nurundan nasiplenmek anlamına gelmekteydi.¹⁹³ Aydınlanma ile birlikte Ortaçağ’daki Tanrı’nın ışığının yerini Akıl’ın ışığına bıraktığını

¹⁹¹Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, a.g.e., s. 19

¹⁹² Swift, Graham, *Su Diyarı*, çev. Aslı Biçen, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 131-135

¹⁹³ Arslan, Hüsamettin, *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar*, Paradigma Yayıncılık (ikinci Baskı), İstanbul, 2012, ss. 32-33

görmekteyiz. İlerlemecilere ve modern devrimcilere göre insanı aydınlatacak olan, kusursuz kılacak olan şey Akıl'ın ışığıdır. Nitekim Akıl'ın ışığı insanı bazı açılardan aydınlatmıştır da. Ancak her ışık aynı zamanda kendi karanlığını da yaratır. “Işık neredeyse”, der Arslan, “gölge de oradadır”.¹⁹⁴ Aydınlanmacı İlerleme düşüncesi Akıl'ın ışığıyla bu dünyada cenneti örgütlemek isterken, kendi karanlığını da ortaya çıkarmıştır, dünyada daha önce deneyimlenmemiş bir karanlık. Öyle bir karanlık ki, kendi ışığını bile gölgede bırakmıştır. “Aydınlanmanın karanlığı”, der Nietzsche, “... kımıldanışına yol açan kurtarıcı, ışıklandırıcı yararlılıktan daha büyük olmuştur”¹⁹⁵ ve şöyle devam eder, “bizi ahlâkdışı, insanlıkdışı bir dünyanın içine atmıştır”¹⁹⁶. Aydınlanmacı akılın ışığını bastıran bu karanlık boyutu Porter şöyle ifade etmektedir:

“Bir başına aklın insana, topluma ve doğaya dair bütün bilgiyi sağlayacağı; politik ve dini statükonun eleştirisinin ardından, muhteşem bir gelecek inşa etmek için gerekli temelleri ortaya koyacağıyla ilgili inançların her türlü tehlikelerin tohumunu attığını, başta Fransız Devrimi olmak üzere, insanlığa karşı işlenmiş ya da işlenecek büyük suçlara götürür”.¹⁹⁷

Aydınlanma düşüncesi ve Aydınlanma düşüncesini şekillendiren İlerleme fikri dünyanın tarih boyunca deneyimlemediği şiddetin, terörün tohumlarını taşımaktadır. Terör Aydınlanmacı “İlerleme” düşüncesindeki “kusursuz” toplum yaratma gayesinin arka planında kalan ayrılmaz bir bileşendir. Terör yeni toplum yaratmanın, yeni insan biçimlendirmenin bir yoludur; amaca ulaşmak için milyonlarca insanın yaşamını feda eden bir yol.¹⁹⁸ Bu yüzden Aydınlanmacı “İlerleme” düşüncesinin ve şekillendirdiği modern devrim düşüncesinin esasında geçmişin reddi, yeni başlangıç ve terörün kombinasyonu olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁹ Bir başka ifadeyle terör, Aydınlanmacı “İlerleme” fikrinin iki karakterini oluşturan “geçmişin reddi” ve “yeni başlangıç” düşüncesinin arka planda kalan üçüncü karakterini oluşturmaktadır.

Aydınlanmacı “İlerleme” fikrinin neden yıkımın, terör uygulamalarının tohumlarını taşıdığına açıklamasını ise Aydınlanma'nın kendi kaynağında

¹⁹⁴ Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. XI

¹⁹⁵ Nietzsche, Friedrich, *Gezgin ile Gölgesi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınevi, İstanbul, 1966, s. 126

¹⁹⁶ Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, s. 286

¹⁹⁷ Porter, Roy, *The Enlightenment*, Macmillan Press LTD, London, 1990, s. 2

¹⁹⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Humanism and Terror*, Beacon Press, United States of America, 1969, s. 117; Gray, a.g.e., ss. 62-72

¹⁹⁹ Eisenstadt, S. N., *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2008, s. 42

bulmaktayız. Yukarıda belirttiğimiz üzere Aydınlanma insanın kendi hakikatini inşa etme, bu dünyada cenneti örgütleme çabasıdır. Aydınlanmacı insan kendi hakikatini inşa etmek isterken, bu dünyada cenneti örgütlemek isterken bunu Akıl aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Aydınlanma düşüncesinin büyük bir yıkımla, terörle sonuçlanmasına neden olan da Aydınlanma'nın bu insan-merkezci anlayışı ve bu anlayışın arşimed noktası olan Akıl olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Hem bu dünyada cenneti örgütlemek isteyen insanın kendisi hem de bu yolda insana kılavuz olacak olan Akıl'ın, bilimsel aklın kendisi bu dünyada cenneti örgütleyemeyecek kadar sınırlı niteliklere sahip olduğundan dolayı, her ne zaman bu sınırlarını aşarlarsa yıkıcı sonuçlara, büyük felaketlere yol açacağına şüphe yoktur.

Aydınlanmacı akıldaki şiddetin, terörün tohumlarını açığa çıkarma çabamızda merkezimize Hume'ün görüşlerini alacağız. Merkeze Hume'ü almamızın sebebi Hume'ün sadece Akıl'ın sınırlarını göstermesi değildir, aynı zamanda 1789 Fransız Devrimi eleştirimizde önemli yer tutan Burke üzerindeki etkisidir. Hume Akıl'ın sınırlarını göstererek, Akıl'ın içinde taşıdığı terörün tohumlarını açığa çıkartarak, Akıl'ın mutlak gücünün karşısında yerleşik kurumların, alışkanlıkların önemine dikkat çekerek Burke'ün düşüncelerinin teşekkülünde çok önemli rol oynamıştır.²⁰⁰

Hume, Wilson'un ifadesiyle, "Aydınlanma'nın silahlarını Aydınlanma'nın kendisine döndüren bir Aydınlanma filozofudur".²⁰¹ Hume özellikle Aydınlanma'nın İlerleme fikrine saldırmıştır. Hume'e göre Aydınlanma'yı ve modern devrim düşüncesini şekillendiren "*in infinitum* (sonsuz giden) bir ilerleme mümkün değildir".²⁰² Hume, filozofların yalnızca Akıl kurallarıyla yapay bir mutluluk üretme, bu dünyada cenneti örgütleme çabalarını büyük saçmalık olarak görmektedir.²⁰³

²⁰⁰ Sabine, Georhe H., *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston (third edition), New York, 1961, ss. 590-620; Wolin, Sheldon S., "Hume and Conservatism", *The American Political Science Review*, Vol. 48, No. 4 (Dec., 1954), ss. 999-1016. Hume, bu anlamda devrim eleştirisi açısından Burke'ü incelemektedir. Bongie, Laurence L. *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution*, Liberty Fund (second edition), Indianapolis, 2000. Hume'ün çıkarımları çok güçlü muhafazakâr tonlar taşımaktadır. Ancak Hume ile Burke arasında çok büyük farklılıklar da söz konusudur. Wilson bu farklılıkları iki noktada toplar. Birincisi, Hume gizemsiz bir muhafazakârdır. Hume'un çıkarımları kesinlikle seküler analizlerden kaynaklanmaktadır. İkincisi, Hume'un muhafazakârlığı geçmişe ilham vermeyen muhafazakârlıktır. Wolin, a.g.m, s. 1001.

²⁰¹ Wolin, a.g.m., s. 1001

²⁰² Hume, David, *Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, Say Yayınları, İstanbul, 2019, s. 162

²⁰³ Hume, David, *Denemeler*, çev. Banu Karakaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, ss. 33-34

Böylelikle, merkezine insanı alan ve Akıl, bilimsel akıl aracılığıyla bütün bir dünyayı yeniden inşa edebileceğini ileri süren mekanik felsefeye karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın altında yatan temel sebebin ise insanın, insanın tek kılavuzu olan Akıl'ın sınırlılığı olduğunu görmekteyiz. Sınırlı akıllı kılavuz alan insanın, sınırlarını aşan herhangi bir girişimi Hume'e göre kargaşaya, şiddete yol açar; dünyayı düzensizlik içine sokar.²⁰⁴

Hume'e göre Akıl insanı, toplumu ve dünyayı anlamada kabul edilebilir bir araçtır, ancak sınırlı bir faaliyet alanı olan bir araç.²⁰⁵ Aklın çalışacağı alanlar sınırlıdır. Sınırlı bir güce sahip olan akıl üzerinden bütün bir dünyayı inşa etmek, Tanrı'yı yeniden tanımlamak Hume'e göre mümkün değildir. Gerçek dünya akıl aracılığıyla keşfedilemez. Çünkü hem gerçek dünyadaki olaylar hem de Tanrı aklın buyruklarını izlemezler. Bu yüzden böyle bir girişimde, "akıl", der Hume, "hangi sistemi benimserse benimsesin, attığı her adımda kendisini ister istemez içinden çıkılmaz zorluklara, hatta çelişmelere saplanmış bulur".²⁰⁶ Yine bu meyanda, Akıl'a yönelik eleştiriye Burke'de de görmekteyiz. Burke'e göre sınırlı niteliklere sahip olan Akıl, belli bir noktadan sonra belirsizliğe hatta çelişkiye düşmektedir.²⁰⁷ Burke, Hume'ün de temsilcisi olduğu İskoç Aydınlanma geleneğinin etkisiyle, sınırlı niteliklere sahip olan Akıl'ın insanı ve toplumu bütünüyle kavrama ve yeni bir düzeni inşa etme kapasitesine sahip olmadığını düşünmekteydi.

Hem Hume'de hem de Burke'de gördüğümüz üzere insan akıllı Tanrı'nın varlığını kapsayamayacak kadar²⁰⁸, bu dünyada cenneti örgütleyemeyecek kadar sınırlı niteliklere sahiptir. Bu yüzden sınırlı niteliklere sahip olan Akıl'a sınırsız bir güç bahşeden Aydınlanma felsefesi yıkımı, kaosu, Hume'ün ifadesiyle karanlığı doğurur.

²⁰⁴ Hayek, F. A., "The Legal and Political Philosophy of David Hume", *II Politico*, Vol. 28, No. 4, 1963, s. 699

²⁰⁵ Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi (ikinci basım), İstanbul, 1986, ss. 65-67; Hume, *Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, s. 154, 163; Wolin, a.g.m., s. 1001, Hardin, Russel, *David Hume: Moral and Political Theorist*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 28; Burke, Edmund, *A Note-Book of Edmund Burke*, ed. H. V. F. Somerset, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, s. 68

²⁰⁶ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, ss. 155-156

²⁰⁷ Burke, *A Note-Book of Edmund Burke*, s. 93

²⁰⁸ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, ss. 107-108

Nitekim Akıl'a mutlak güç bahşeden Aydınlanma felsefesinin kendisi de zaten, Hume'e göre, karanlıklar ile dolu bir alandır.²⁰⁹

Tarihi, tecrübeyi, geleneği reddeden; geçmişinden, geleneğinden kopmuş yeni bir insan ve toplum yaratmak isteyen Aydınlanmacı akıl, sınırlarını yitirmiş mutlak bir akıldır, soyut bir akıldır. Gerçek dünyadaki olaylar soyut Akıl aracılığıyla kavranamadığından dolayı kendisine mutlak bir güç bahşedilen Akıl birtakım kurallarla kendi dünyasını yaratma, kendi hakikatini inşa etme çabasına girmiştir. Aydınlanma'nın bir diğer yüzünde yıkımın, felaketlerin, terör uygulamalarının olmasının sebebi Akıl'ın bu tiranlığıdır. Aydınlanmada gördüğümüz şey aslında Akıl'ın tiranlığıdır. "Tiranlık", der Oakeshott, "hayal kurma ile kural koymanın bir araya gelmesinden doğar".²¹⁰

Mükemmellik arayışında olan Akıl'ın bu tiranlığı katliamlara, terör uygulamalarına yol açmıştır. 1789 Fransız Devrimi'ndeki giyotin, Stalin'in ölüm kapıları, Hitler'in gaz odaları hepsi Akıl'ın tiranlığının birer örnekleri; Akıl'ın tiranlığını ortaya çıkaran Aydınlanma'nın ürünleri olduğunu ifade edebiliriz. Devrimin giyotinde, Hitler'in gaz odalarında "kusurlular" imha edilerek, mükemmel bir toplum inşa edilmek istenmiştir. Ancak "mükemmellik arayışı", der Berlin, aslında "bir kan dökme projesidir; bu, en temiz kalpli insan tarafından istense bile aynıdır."²¹¹ Dolayısıyla mükemmellik arayışında olan Aydınlanmacı akıl da bir kan dökme projesidir. Aydınlanmacı akıl bu projesine ne kadar çok sıkı sarılırsa yarattığı yıkım, terör de o kadar şiddetli olur. İşte bu durum Aydınlanmacı İlerleme fikrinin, Akıl'ın üstesinden bir türlü gelemediği çelişkisidir. Kusursuz toplum yaratmaya yönelik her yeni girişim, Nietzsche'nin ifadesiyle, demirden daha "sert, soğuk, gaddar, hissiz ve vicdansız, her şeyi parçalayan ve kanla boyanan bir dünyayı" ortaya çıkarmaktadır.²¹²

Aydınlanmacı aklın, bünyesinde terörün tohumlarını taşımasının bir diğer nedeni de kendi tiranlığına engel oluşturabilecek gelenekleri, geleneklerin ürünü olan

²⁰⁹ a.g.e., 155-156

²¹⁰ Oakeshott, Micheal, *Rationalism in Politics*, Mathuen & CO LTD, London, 1962, s. 194

²¹¹ Issiah, Berlin, "İdeal Arayışı Üstüne", çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce*, Cilt 3, Sayı 12, 1998, ss. 94-104

²¹² Nietzsche, Friedrich, *Aforizmalar*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık (ikinci baskı), 2000, s. 207

ahlâkî kuralları yıkmasıdır diyebiliriz. Aydınlanmacı akıl dünyevî cenneti inşa etmek için toplumsal düzeni sağlayan gelenekleri reddetmiştir. Aydınlanmacı aklın bu reddi geleneğin ürünü olan ahlâkî kuralları yıkmış ve böylece kendini, mutlak gücünü sınırlandıracak her türlü ahlâkî engellerden kurtarmıştır.

Aydınlanmacı akıl bilimsel akıldır ve bilimsel aklın, bilimin ilerleyişi ahlâkî çöküşe yol açmıştır.²¹³ Bu ahlâkî çöküşü gerçekleştirenler Aydınlanmacı aklın temsilcileri olan (filozof ve edebiyatçılar) edebi adamlardır. Bu edebi adamların ahlâkî çöküşe nasıl yol açtığını kavramak için Rousseau'dan şu iktibas yapmak yerinde olsa gerek:

“İşsiz edebiyatçılar sürüsü hakkında ne düşünelim dersiniz? İşsiz mi dedik? Keşke işsiz olsalardı! O zaman ahlâk daha temiz kalır, cemiyet daha rahat yaşardı. Ama kendilerini beğenmiş bu boş adamlar parlak sözleriyle her tarafa girer çıkarlar; uğursuz paradokslarıyla imanı temelinden yıkar, fazileti kökünden çürütürler; din ve vatan gibi eski kelimelere dudak bükler; bütün sanatları ve felsefeleri insanların mukaddes saydığı her şeyi baltalamaya, kötülemeye sarf ederler.”²¹⁴

Bu edebi adamların geçmişe, toplumsal düzeni sağlayan geleneğe, geleneğin ürünleri olan ahlâkî ilkelere hiçbir saygıları yoktur. Gayeleri geçmişe, geçmişte toplumsal düzeni sağlayan unsurları ortadan kaldırmaktır. 1770’de, “ülke”, diyor Seigne,

“dinsiz ve gözü pek bir tarikatın yazılarıyla doldu; dinin ve hükümetin altını oyan bu cabale philosophique (felsefi dalavere) gizli basılı literatürle yıkıcı düşüncelerini her yere aşıyor, hizmetçi kadınları, sıradan kırsal çiftçileri ve ülkenin ücra köşelerinde çalışan yoksulları bile yönlendiriyordu. Bu suç topluluğun yaydığı ilkeler, toplumsal tabakalar arasında egemen olan ve Kilise'nin öğretileri ile devletin yasaları arasında her zaman var olan yakın uyumu yok etmek için tasarlanmıştı.”²¹⁵

Yine bu meyanda, Burke şöyle tanımlamaktadır bu edebi adamları:

“... bu edebi adamlar ne Louis'den ne de başka bir saltanat naibinden ya da kendinden sonra tahta geçen kişilerden feyz almadıkları gibi, o şatafatlı ve sağduyulu hükümlerliğin ihtişamlı döneminde olduğu kadar sistematik bir şekilde lütuf ve destekle saltanata bağlı kalamamışlardır... Edebiyatçılardan ibaret bir entrika grubu, birkaç sene evvel Hıristiyan dinini tahrip etmek için kurallardan oluşan bir tür plan hazırlamışlardır.”²¹⁶

Edebi adamlarda tecessüm eden Aydınlanmacı aklın, bilimsel aklın ilerlemesi insanı düzeni sağlayan ahlâkî ilkelerden koparmıştır. Bu edebi adamlar ahlâkî,

²¹³ Rousseau, Jean Jacques, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, Milli Eğitim Basımevi, 1989, s. 12, 18, 44

²¹⁴ a.g.e., s. 30

²¹⁵ Israel, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, s. 119

²¹⁶ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 158

geleneklerden, sosyal otoritelerden dinden ayırıp saf akılla inşa etmek istediler. Ancak ahlâkî değerlerin özünde tek başına Akıl yoktur²¹⁷, ahlâkî değerleri oluşturan şey esasında devrimin yıkmak istediği geleneklerdir, sosyal otoritelerdir. Bu sosyal otoriteler zaman içerisinde ahlâkî değerleri inşa etmişlerdir. Ahlâkî değerler, değerleri inşa eden otoriteler, kurumlar tarihsel zaman ve gelenekten ayrılmaz.

Geleneklere savaş açan Aydınlanmacı akıl aynı zamanda geleneğin ürünü olan ahlâkî değerlere de savaş açmış ve onları yıkmıştır. Bu ahlâkî değerler, ahlâkî değerleri inşa eden sosyal otoriteler ilga edildiğinde ise, Burke'un de belirttiği üzere her şeyin önu açılmış olur ve Akıl'ın içinde barındırdığı şiddetin tohumları, Akıl'la çıplak şiddet arasındaki özdeşlik aşikâr hale gelir.²¹⁸

Aydınlanmacı akılın bünyesinde taşıdığı terör uygulamalarının tohumları, aynı zamanda Aydınlanmacı İlerleme fikrinde şekillenen modern devrim düşüncesine de mündemiçtir. "İlerleme" fikrine dayanan "devrim", der Berdyaev, "daha iyi ve daha yeni bir hayat formu olarak görülemez; devrim bir hastalık, bir katastrof/kaos, bir ölüme gidiştir".²¹⁹ Nitekim 1789 Fransız Devrimi'nde gerçekleşen de bu olmuştur. Aydınlanma'nın bünyesinde taşıdığı terörün tohumları 1789 Fransız Devrimi'nde yeşermiştir.

Devrimin modern kullanımının ne olduğunu ve genelde İlerlemeci tarih anlayışında daha spesifik düzeyde Aydınlanma felsefesinde nasıl şekillendiğini ele aldıktan sonra, şimdi Aydınlanma felsefesindeki üç karakterin, 1789 Fransız Devrimi'nde nasıl somut bir forma büründüğü inceleyelim. Bu doğrultuda modern devrim düşüncesinin ilk somut formu olan 1789 Fransız Devrimi'nin gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız kusursuz toplumu yaratmak için hangi uygulamaları yürürlüğe koyduğunu; kusursuz toplumu yaratmak için yürürlüğe konulan uygulamaların nasıl geleneğin, geçmişin cezri reddine dayandığını; devrim tarafından atılan bu her iki adımın ise terör aracılığıyla nasıl gerçekleştirildiğini makul bir şekilde izah etmeye çalışacağız. Bu

²¹⁷ Hume, *Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, s. 155; Hardin, a.g.e., s. 34

²¹⁸ Duman, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Kadim Yayıncılık (ikinci basım), Ankara, 2017, s. 275

²¹⁹ Berdyaev, Nikolay, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 259

izahat, en genel anlamda, üç niteliğin kombinasyonundan oluşan 1789 Fransız Devrimi'nin gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun işlevlerinden bağımsız bir toplum tasarımının nasıl kaosla, buhranla sonuçlandığının bir izahatı olacaktır.



2. 1789 FRANSIZ DEVRİMİ: TOPLUMUN AKILSAL İNŞASI

Fransız Devrimi'nde öyle şeytani bir nitelik vardır ki, bu onu şimdiye kadar görülen devrimlerden ve belki de bütün görülecek olanlardan ayırır.²²⁰

“Deneysel politika, Fransız İhtilali.”²²¹

Vaad edilen Altın Çağ, bir karabasana dönüşmüştü.²²²

“İnsanoğlu her şeyi değiştirebilir, her şeyi yıkabilir ama hiçbir şeyi yaratamaz. Ne ahlâkî dünyayı ne fiziki dünyayı ... yaratabilir.”²²³

Yeni bir insan, yeni bir toplum yaratma çabası olan devrimin kaçınılmaz yazgısı buhrandır. Devrimin terörü, şiddeti, baskıcı yönetimi onun özgürlük şiirini bir buhrana dönüştürmüştür. Robespierre kanlı elleriyle darağacına giderken kendisini eleştirenlere söylediği şu söz bu dönüşümü bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer: “Yurttaşlar, devrimsiz devrim mi bekliyordunuz?”²²⁴ Peki gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız yeni bir toplum yaratmak isteyen 1789 Fransız Devrimi buhrana nasıl yol açmıştır? Elinizdeki bölümde ele alınacak mesele bu olacaktır. Bu doğrultuda İlerleme fikrine dayanan Aydınlanma felsefesindeki üç karakterin 1789 Fransız Devrimi'nde nasıl somut bir forma büründüğünü göstermeye çalışacağız. Çünkü 1789 Fransız Devrimi'nin buhranla sonuçlanmasına neden olan şey, Aydınlanma felsefesindeki üç karakterin kombinasyonudur. Bu gayeyle elinizdeki bölümde, 1789 Fransız Devrimi'nin kusursuz toplum projesini, kusursuz toplumu yaratmak için yürürlüğe koyduğu uygulamaları; bu uygulamaların nasıl geleneğin, tarihsel tecrübenin reddine dayandığını ve terör aracılığıyla nasıl hayata geçirilmeye çalışıldığını incelemeye çalışacağız. Ancak buna geçmeden önce, çalışmamızı daha anlaşılır kılmak adına burada hemen bir parantez açarak başka bir noktaya değinmemiz gerekmektedir.

²²⁰ Maistre, Joseph, *Considerations on France*, trans. and ed. Richard Lebrun, Cambridge University Press, (3. Basım) United Kingdom, 2003, s. 41

²²¹ Lichtenberg, Georg Christoph, *Aforizmalar*, çev. Tefik Turan, Dost Kitabevi, 2000, s. 103

²²² Beneton, Philippe, Muhafazakârlık, çev. Cüney Akalın, İletişim (ikinci baskı), 2016, İstanbul, s. 31

²²³ Maistre, *Considerations on France*, s. 49

²²⁴ McPhee, Peter, *Robespierre*, çev. Süha Sertabiboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 151

Biz bu çalışmamızda 1789 Fransız Devrimi'ni kaos, buhran olarak ele almaktayız. Ancak devrimin diğer yorumlarına baktığımız vakit, 1789 Fransız Devrimi'nin buhran olarak kabul edilmediğini görmekteyiz. Bu nedenle 1789 Fransız Devrimi özelinde şu soruları sormaktayız: Geçmişteki bir olayın birden fazla tarih okuması mümkün müdür? Geçmişteki bir olayın birden fazla okuması mümkünse, tarih nedir? Tarih geçmişin nesnel bilgisi midir yoksa, geçmişin bir yorumu mudur?

Tarih nedir sorusunda modern görüş bilimist tarih görüşüdür. En özlü şekilde ifade edersek, bilimist görüşe göre tarih, geçmişin kesin bilgisine ulaşmaya çalışan bir bilimdir; tarihçi de bu bilimi gerçekleştirirken yansız bir şekilde hareket eden, kendi önyargılarından arınan, geçmişin bütün olgularına hâkim olup onu işleyen bir işçidir.²²⁵ Peki tarih, geçmişin kesin bilgisine ulaşabilir mi? Tarihçi geçmişteki bütün olgulara sahip olup önyargsız şekilde hareket edebilir mi?

Öncelikle şunu vurgulamamız gerekir ki, bilimist tarih anlayışının gerçekliğini ortaya çıkarmak istediği “geçmiş” artık söz konusu değildir. Geçmiş ölmüştür. Geçmişin nesnel bilgisine ulaşamaz. Geçmişin ifadesi olan “tarihsel belgeler, olgular”, der Jenkins, “bize geçmişin nesnel bilgisini sunamaz”.²²⁶ Çünkü belgeler bize olgunun ne olduğunu değil, onu yazan kişinin olgular hakkında ne olduğuna dair düşüncesini verir.²²⁷ Hiçbir belge bize o belgeyi yazanın düşüncesinden daha fazla bir şey söyleyemez. Bu yüzden tarih hiçbir zaman geçmişin kendisini sunmaz; sadece geçmiş üzerine bir yorumda bulunur.

Geçmiş olup bitmiştir, tarih de tarihçilerin geçmişten ne anladığıdır.²²⁸ Geçmişin nesnel bilgisine ulaşan tarih yoktur, geçmiş hakkında yorum yapan tarihçilerin tarihi vardır. Bu doğrultuda düşündüğümüzde 1789 Fransız Devrimi'nin de birden fazla tarihi okuması mümkündür. Ve bu mümkün tarih okumaları içerisinde biz, 1789 Fransız Devrimi'ni buhran olarak görmekteyiz. Bizim bu tarih okumamızda, yani 1789 Fransız Devrimi'nin buhranı ortaya çıkaran uygulamalarının ne olduğu noktasında ise devrimin istenmeyen çocuğu olan muhafazakâr yorum çok önemli bir

²²⁵ Trouillot, Michel- Rolph, *Geçmiş Süstürmak*, çev. Sezai Ozan Zeybek, İthaki, İstanbul, 2015, s. 33

²²⁶ Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünürken*, çev. Ayhan Şahin, Birleşik, Ankara, 2011, s. 76

²²⁷ Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 69

²²⁸ Jenkins, a.g.e., s. 29

kılavuz işlevi görecektir. Çünkü muhafazakârlık, tıpkı sosyoloji gibi 1789 Fransız Devrimi'nin ürünüdür, devrime doğrudan bir cevaptır.²²⁹ Muhafazakârlık, 1789 Fransız Devrimi'nin kusursuz toplumu inşa etmek amacıyla Ortaçağ feodal tanrısal düzeni, bu düzeni oluşturan Kilise, loncalık, aile, aristokrasi gibi sosyal otoriteleri yok etmesine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda tezimizdeki tarih tasarımı, fikri bakımdan Tocqueville'in en önemli fikirlerinden biri olan “merkezileşme” ile Nisbet'in “cemaatin kaybı”²³⁰ düşüncesine dayanmaktadır.

2. 1. Fransız Devrimcileri Yeni Bir İnsan/ Toplum Yaratıyor

Devrimin toplum projesi, mevcut toplumsal yapının cezri değişikliğinin talebidir. Modern devrim düşüncesi kadim sosyal düzenin reddine dayanır. Bu reddiyesinde geçmişi, geleneği, tecrübeyi karanlık ile özdeşleştirip ötekileştirir. Geçmiş ve geçmişin yansıması olan şimdi karanlık, gelecek aydınlıktır. Geçmiş ve şimdiyi karanlıkla özdeşleştiren modern devrim düşüncesi kendisini özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi kavramlarla özdeşleştirerek toplum kurtarıcılığına soyunur. Modern devrim, Aydınlanmacı aklın ürünü olan özgürlük, eşitlik, kardeşlik sloganlarını kullanarak²³¹ yeni toplum projesini yürürlüğe sokmuştur.

Modern devrim düşüncesi sıfır noktasından, “temiz beyaz bir sayfadan” başlayarak kusursuz toplum yaratma fikrine dayanır. Her devrimci bu rüya içerisinde.²³² Devrimciler bu rüyalarını ise Akıl ile gerçekleştirmeye çalışırlar. Akıl devrimin zemini oluşturmaktadır. 1789 Fransız Devrimi'nde bilinçli olarak tasarlanmış, planlanmış toplum varsayımı Akıl'ın bir ürünüdür.²³³ “Fransız

²²⁹ Nisbet, Robert, *Tradition and Revolt*, Random House, New York, 1968, s. 76. Devrimin modern kullanımına karşı olan muhafazakârlık, devrimin modern kullanımını ortaya çıkaran İlerleme fikrinin bir ürünüdür. Bu anlamda, liberalizm ve sosyalizmle birlikte muhafazakârlık da aslında dönemin ruhunun bir sonucudur. White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1973, s. X, XI

²³⁰ Stone, Brad Lowell, *Robert Nisbet*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000, s. 14. 1789 Fransız Devrimi üzerine böyle bir tarih tasarımı, ifade ettiğimiz üzere, Tocqueville ile Nisbet'e dayanmaktadır. Ancak metin içerisinde sürekli olarak Tocqueville ve Nisbet'in kavramlarına başvurmayacağız. Bununla birlikte her bir cümlemizin Tocqueville ve Nisbet'in ruhunu taşıdığını belirtmemiz gerekir.

²³¹ Hobsbawm, Eric, *Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Yayınları (Yedinci basım), Ankara, 2013, s. 30

²³² Arslan, *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar*, s. 95

²³³ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s.87; Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tuncer Karamustafaoglu, Mehmet Turan, Sentez Yayıncılık (ikinci baskı), Bursa, 2014, s. 76

devrimcileri”, der Benetton, “ülkeyi beyaz bir kâğıt gibi görmüş ve soyut Akıl’ın kılavuzluğunda yeni toplumu dizayn etmek istemişlerdir.”²³⁴

1789 Fransız Devrimi önyargılarından tamamıyla kurtulmuş yepyeni bir insan türünün ve toplumun gerçekten yaratılabileceği fikrine dayanmaktadır.²³⁵ Nitekim biraz sonra izah edeceğimiz üzere, devrimci meclisin yürürlüğe koyduğu uygulamalara baktığımız vakit bunu çok net bir şekilde görebiliriz. 1789 Fransız Devrimi’yle birlikte sıfır noktasından hareketle, kadim sosyal düzenin reddine dayanan, tamamıyla yeni değerler, yeni alışkanlıklar üzerine inşa edilecek olan yeni bir toplum projesi oluşturulmuştur. Geçmişin reddine dayanan bu toplum projesini, Bauman şu şekilde izah etmektedir:

“Boş bir alan üzerine bir yapı kurmak, ... dikkatlice oluşturulmuş bir tasarımı gerektiriyordu... Görev, olağanüstü olduğu gibi tasarım da olağanüstü olacaktı. Ancak, bu işin hiçbir yönü geleneksel beceriler ya da alışagelmış kurumlara dayanarak gerçekleştirilemezdi”²³⁶

Toplum mühendisleri olan devrimciler insanların alışkanlıklarını, yaşam tarzlarını değiştirmek istemişlerdir. Aydınlanma’nın temel düşüncelerine bağlı kalarak Akıl’a, bilime, bilimsel bilgiye dayanarak bütün bir toplumu yeniden inşa etmek istemişlerdir. Devrimle birlikte, Scott’un da belirttiği üzere, rasyonelleştirme artık bir bütün olarak toplum tasarımına uygulanmaktaydı.²³⁷ Bu yeni toplum, öncesindeki gibi geleneklere göre değil rasyonel, bilimsel ölçütlere göre tasarlanmış yapay bir toplumdur.²³⁸

1789 Fransız Devrimi’ndeki toplum Aydınlanma düşüncesiyle projelendirilmiş bir toplumdur. Bunu Aydınlanma düşüncesinin yaratıcı yüzü olan Condorcet’in düşüncelerinde görmekteyiz. Condorcet ve diğer filozofların felsefelerinde tek bir saik bulunmaktadır: Yeniden yapma. Bu toplum projesinin merkezinde ise burjuvazi bulunmaktadır. Ancak çalışmamızı daha anlaşılır kılmak adına burada hemen bir parantez açarak şunu belirtmemiz gerekmektedir. 1789 Fransız Devrimi okumalarına baktığımız vakit, 1789 Fransız Devrimi’nin burjuva devrimi olup olmadığının tartışıldığını görmekteyiz. Hem liberal hem sosyalist hem de muhafazakâr yorum 1789

²³⁴ Benetton, a.g.e., s. 18

²³⁵ Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, ss. 87-88. Bauman’a göre, devrimin eğitim politikalarında bu çok net bir şekilde açığa çıkmaktadır. a.g.e., ss. 87-88

²³⁶ a.g.e., ss. 38-39

²³⁷ Scott, James C., *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, Versus, İstanbul, 2008, s. 150

²³⁸ a.g.e., s. 151

Fransız Devrimi'nin bir burjuva devrimi olduğunu belirtir. Devrimi, burjuva devrimi olarak gören yorumların merkezinde burjuvazi ile aristokrasinin birbirinin reddi olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Bu bakış açısının karşısında ise devrimin burjuva devrimi olmadığını iddia eden revizyonist yorum vardır.²³⁹ Revizyonistlere göre burjuvazi ile aristokrasi kesimi birbirine düşman değil aksine ortaklardır. Buna göre burjuvazi ve aristokrasi, ikisi birlikte tek zengin bir elit kesimi oluşturmaktadır.²⁴⁰ Revizyonist yorumun en önemli simalarından biri olan Cobban'a göre, burjuvazi ve aristokrasinin birbiriyle savaş halinde olduğu düşüncesi yanlıştır, çünkü burjuvazi ile aristokrasi aslında aynı şeydir, ikisi birdir, mülkiyetleri birdir. Revizyonist yorumcuların bu bakış açısının temelinde ise burjuvazinin tek bir türü olmadığı, heterojen bir grup olduğu düşüncesi yatmaktadır.²⁴¹ Buna göre heterojen bir yapıya sahip olan burjuvazinin bazı türleri aristokrasi kesimini de barındırmaktadır. Taylor'un şu sözleri devrimin revizyonist yorumunun mantığını net bir şekilde açığa çıkarmaktadır: "Kapitalist olanlar soylulardır; soylu olanlar kapitalisttir."²⁴² Ancak bu tartışmalar çalışmamızda ikincil önemde kalmaktadır. Çünkü çalışmamızda vurgulamak istediğimiz şey, burjuvazinin aristokrasinin reddi ya da onun ortağı olduğu düşüncesi değildir. Vurgulamak istediğimiz şey, devrimi gerçekleştiren kesimin burjuvazi kesimi olduğudur. Burjuvazi ister aristokrasinin küçük ortağı olsun ister aristokrasinin düşmanı olsun isterse de aristokrasinin seküler formunu oluştursun, en nihayetinde devrimin baş öznesidir. Tekrardan ifade etmek gerekirse, toplum projesine sahip olan 1789 Fransız Devrimi'nin merkezine burjuvaziyi almamızın sebebi aristokrasinin reddi ya da aristokrasinin ortağı olup olmaması değildir. Aksine burjuvazi hangi niteliğe sahip olursa olsun, çalışmanın merkezinde olmasının sebebi, Aydınlanma düşüncesinin ve Aydınlanma düşüncesini şekillendiren İlerleme fikrinin taşıyıcısı olmasıdır. Kusursuz toplum yaratmak isteyen Aydınlanmacı İlerleme düşüncesi, bu gayesini 1789'da burjuvazi ile gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu sebeple eğer biz 1789 Fransız

²³⁹ Einstein, Elizabeth L. "Who Intervened In 1788? A Commentary on The Coming of the French Revolution", *The American Historical Review*, Vol. 71, No. 1 (Oct., 1965), Oxford University Press, s. 77-101; Furet, François, *Devrimin Üç Yorumu*, çev. Ahmet Kuyuş, Doğu Batı, Ankara, 2013"; Cobban, Alfred, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge University Press, (Second edition), United Kingdom, 1999; "Doyle, William, *Origins of the French Revolution*, Oxford University Press, (Second edition), Unites States of America, 1988

²⁴⁰ Cobban, a.g.e. s. 11

²⁴¹ Cobban, a.g.e., ss. 55-61; Taylor, George V., "Non-Capitalist Wealth And The Origins Of The French Revolution", *The American Historical Review*, Vol. 72, No. 2 (Jan., 1967) Oxford University Press, ss. 470-489; Taylor, George V., "Types Of Capitalism In Eighteenth-Century France, *The English Historical Review*, Vol. 79, No. 312 (Jul., 1964) Oxford university Press, ss. 478-497

²⁴² Taylor, Non-Capitalist Wealth And The Origins of The French Revolution, s. 489

Devrimi'ni illa bir şekilde adlandıracaksak, bu adlandırma ne burjuvazi devrimi ne de halk devrimi olacaktır. 1789 Fransız Devrimi'ni adlandıracaksak, belki de en iyi ifadesini Burke'de buluruz: Felsefi Devrim.²⁴³ 1789 Fransız Devrimi, İlerleme düşüncesine dayanan Aydınlanma'nın temel doktrinlerini, dogmalarını şiar edinen felsefi bir devrimdir. Devrimin kılavuzluğunu yapan şey Aydınlanma felsefesindeki değer ve ilkelerdir. Aydınlanma doktrinin taşıyıcısı da 1789'da burjuvazi; 1792'de ise daha sonra göreceğimiz üzere "sözde" halk olmuştur.²⁴⁴ Parantezi burada kapatarak tekrardan 1789 Fransız Devrimi'nin toplum projesi konusuna dönelim.

1789 Fransız Devrimi Aydınlanma'nın kusursuz toplum tasarımının ilk uygulamasıdır. Ve bu toplum projesinin merkezinde ise burjuvazi bulunmaktadır. "İlerleme düşüncesinin", der Bauman,

"insanlık durumunun barbarlıktan geçerek vahşilikten uygarlığa, serflikten özgürlüğe, cehaletten bilgiye, doğaya tabi olmaktan ona hükmetmeye, özetle kötünden iyiye, iyiden daha iyiye, rahatsızlıktan rahata ve ... mükemmel olmayandan mükemmel çizgisel, esas olarak düz hatlı ve önceden belirlenmiş bir güzergah izlediği düşüncesinin doğuşu, girişken orta sınıfın ... üçüncü zümrenin ...merkezidir".²⁴⁵

Merkezinde burjuvazi olan devrimin bu toplum projesi yukarıda ifade ettiğimiz üzere Akıl'a dayanmaktadır. 1789 Fransız Devrimi Akıl aracılığıyla dünyevî cenneti yaratma çabasıdır. Devrimin hazırlayıcıları olan 18. yüzyıl Fransız filozofları her şeyin tek yargılayıcısı olarak gördükleri Akıl'a çağrıda bulunmuşlardır: Akla uygun bir devlet ve toplum oluşturulmalı, ezeli ve ebedi akla ters düşen her şey acımasızca tasfiye edilmeli.²⁴⁶ 1789 Fransız Devrimi'ne baktığımız vakit, gerek 1789'daki devrimci özne olan burjuvazi gerekse de 1792'deki devrimci özne olan "sözde" halk, Akıl önderliğinde toplumun ve bireyin mükemmelleşebileceği noktasında hemfikirdirler. Geçmişin değerlerine, geleneklere karşı çıkan, Aydınlanmacı akla sadık olan 1789

²⁴³ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 186

²⁴⁴ Nasıl ki Fransız Devrimi'nin burjuvazi devrimi olup olmadığı bizim için ikinci plandadır, aynı şekilde halk devrimi olup olmadığı da ikinci planda yer almaktadır. Devrimin sosyalist yorumuna göre 1789 Fransız Devrimi aynı zamanda bir halk devrimidir, özellikle de 1792 dönemi... Ancak, bu düşünce kendi içerisinde pek çok problemlere gebe. 1789 Fransız Devrimi'ni halk devrimi kılan nedir? 1792'de devrimi kurtaran Paris, eğer kendi başına 1789'u halk devrimi kılıyorsa, devrime karşı çıkmak için Marsilya'dan gelen halk nedir? Ayrıca, 1792'de devrimi kurtaran, Paris halkının kendisi midir yoksa Paris proleterleri midir? Paris halkı, Paris proleterlerinden mi oluşmaktadır? Bu yüzden 1792'deki devrimci özne için "sözde" halk ifadesini kullanacağız.

²⁴⁵ Bauman, Zygmunt, Bordoni, Carlo, *Kriz Hali ve Devlet*, s. 156

²⁴⁶ Engels, Friedrich, *Ütopik Sosyalizmden Bilimsel Sosyalizme*, çev. Yavuz Sabuncu, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2000, ss. 44-45

Fransız devrimcileri, Akıl aracılığıyla bütün sorunları çözebileceklerini²⁴⁷, kusursuz yeni bir toplum inşa edebileceklerini düşünmüşlerdir.

Akıl'ı merkezine alan 1789 Fransız Devrimi, ilk önce burjuvazi aracılığıyla bu projesini yürürlüğe koymuştur. Akıl'ın gelişimi, burjuvazinin gelişimidir. Burjuvazi geliştikçe insan doğa üstü güçlere inanmayı bırakıp, Akıl'a inanmaya başlamıştır.²⁴⁸ Bu yüzden Akıl'ı merkeze alan 1789 Fransız Devrimi kendi toplum projesini öncelikle burjuvazi ile gerçekleştirmek istemiştir. 14 Temmuz 1789, burjuvazinin zaferidir; Kurucu Meclis, burjuvazinin yasama organıdır; devrimin koruyucusu olan Ulusal Muhafızlar, burjuvazinin silahlı kuvvetleridir.²⁴⁹ Sıfır noktasından hareketle yeni toplum yaratmak isteyen 1789 Fransız Devrimi'nin burjuvazi karakterini ve yeni toplumsal düzen anlayışını Barnave'de net bir şekilde görebiliriz. 1792'de yazdığı ancak ilk kez 1843'de yayınlanan "*Introduction a la Revolution Française*" adlı çalışmasında Barnave şöyle ifade etmektedir:

"... toprak sahibi aristokrasi tarafından yaratılan kurumlar yeni toplumun gelişimini engeller ve geciktirir... Aristokrasinin iktidarı, köylüler teknikten uzak kaldığı ve toprak mülkiyeti tek geçerli zenginlik kaynağı olduğu sürece devam edebilir. Ancak, ticaret ve teknik halkın içinde yaygınlaştığı zaman ve çalışan sınıflar yararına zenginliğin kaynağı yaratıldığı zaman durum değişir... Zenginliğin yeni bir dağılımı, beraberinde iktidarın yeniden bölüşülmesini de getirir. Nasıl ki toprak sahipliği aristokrasiyi başa getirdiyse, aynı şekilde sanayi mülkiyeti de halkın iktidarını doğurmuş, halkın özgürlüğünü getirmiştir"²⁵⁰

Sıfır noktasından hareketle yeni toplum yaratmak isteyen burjuvazi feodal toplum yapısının yok oluşu anlamına gelen devrimi gerçekleştirdikten sonra temel ilkeleri belirlemeye çalışmıştır. Bunun için devrim kendi kutsal kitaplarını kaleme almıştır. Yazarının burjuvazinin olduğu 1789 İnsan Hakları Beyannamesi ve 1791 Anayasası ile yazarının "sözde" halk olduğu 1793 Anayasası, her ne kadar dereceleri farklı olsa da devrimin kutsal kitaplarını oluşturmaktadırlar.

Devrimin bu kutsal kitapları seküler ilmi hallerdir. Nasıl ki modern devrim düşüncesi, birinci bölümde izah etmeye çalıştığımız üzere Yahudi-Hıristiyan eskaltolojik modelin seküler bir formudur,²⁵¹ aynı şekilde devrimin kutsal kitapları da

²⁴⁷ Hobsbawm, *Devrim Çağı*, ss. 54-57

²⁴⁸ Artz, Frederick B., *The Enlightenment in France*, The Kent State University, 1968, s. 31

²⁴⁹ Mignet, F. A. M., *The History of the French Revolution*, edit. Ernest Rhys, J. M. Dent & Sons Limited, London, 1926, s. 65

²⁵⁰ Soboul, Albert, *Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 11-12

²⁵¹ Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet*, s. 89

Hıristiyan ideallerinin sekülerleşmesidir. Bu yüzden Fransız devrimcileri aslında “dindar”dırlar.²⁵² Dostoyevski bunu bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Günlüğünde “konvansiyon devrimcilerinden tanrıtanımazlara”, der Dostoyevski,

“... Fransa hep Katolik ülkesi olmuştur; şimdi de öyledir, onun hem sözüne hem ruhuna bulaşmıştır... En açık sözlü tanrıtanımazların “Özgürlük”, “Eşitlik”, “Kardeşlik” sözleri, Papa’nın Katolikteki eşitliği, özgürlüğü, kardeşliği özetleyen sözleri gibi çalınıyor kulağa. Sözler aynı sözler, ruh aynı ruh...”²⁵³

Fransız devrimcileri de kusursuz toplum yaratmak isteyen Aydınlanma’nın temel dogmalarını “İnsan Hakları” çatısı altında bir araya getirmiştir: “Eşitlik”, “Özgürlük”, “Kardeşlik”. 18. yüzyıl filozoflarının fikirleri böylece topluma yönelik bir programa dönüşmüştür.²⁵⁴ Bu sebeple Fransız Devrimi, yukarıda belirttiğimiz gibi eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi Aydınlanma’nın getirdiği değer ve fikirlerden oluşan felsefi bir devrimdir; felsefi fanatiklerin “doktrin imparatorluğu” kurma heveslerinin ürünüdür.²⁵⁵ Fransız devrimcileri Akıl’ı merkeze alarak “eşitliğe”, “özgürlüğe” ve “kardeşliğe” dayalı kusursuz bir toplum inşa edebilecekleri inancı içindedirler. Devrimcilere göre ne geçmişteki ne de geçmişin bir yansıması olan şimdideki kusurlu toplumda özgürlük ve eşitlik vardır. Toplumun kusurlu olmasının sebebi Kilise, loncalık, aristokrasi gibi sosyal otoritelerdir. Bu unsurlar, devrimcilere ve Aydınlanmacı filozoflara göre eşitliğin ve özgürlüğün önündeki engellerdir. Feodal düzendeki aracı kurumlar bireyin özgürlüğünün ve bireyler arasındaki eşitliğin önünde engel olarak durmaktadırlar. Bu yüzden devrimcilere göre bu sosyal otoritelerin yıkılması gerekmektedir.

Bu doğrultuda “düzenbaz olmayı arzulayan tiksindirici aptalların”²⁵⁶ oluşturduğu Fransız Anayasal meclisi üyelerinden Vikont de Noailles, 4-11 Ağustos’daki beyanname ile birlikte feodalite rejimin ilga edildiğini deklare etmiştir. Böylece, feodal rejim ilga edilerek toplum burjuvazi iktidarı altında yeniden şekillenecektir. Ancak yeni bir toplumu yaratma amacıyla olan burjuvazi, bu yaratım sürecini toplumun her alanına, her kesimine yayamamıştır. Rahipler ve soylular

²⁵² Şenses, Mihriban, *Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim*, Liberte Yayınları, Ankara, 2018, s. 260

²⁵³ Berdyaev, *Ruh Sürgünü*, s. 81

²⁵⁴ Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 121

²⁵⁵ Aktaran, Şenses, a.g.e., s. 207; Burke, Edmund, “Appeal from the New to The Old Whigs”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke, Vol. IV*, s. 173

²⁵⁶ Lebrun, “Joseph de Maistre and Edmund Burke: A Comparison”, *Joseph de Maistre’s Life, Thought, and Influence*, s. 158

kesiminin karşısında duran Tiers Etats'a mensup olan burjuvazi, liyakat sahibi olmayan insanlardan oluşan Tiers Etats'ın²⁵⁷ yüzde doksan altısını oluşturan halk kesimini dışarıda bırakmıştır. Burjuvazi önderliğinde gerçekleşen 1789 Fransız Devrimi Marx'ın ifadesiyle sadece siyasal kurtuluşu sağlamıştır. Bunun en bariz göstergesi vergiye bağlı seçim usulüdür.

Sieyes'in fikir babası olduğu vergiye dayalı seçim sistemi, 1791 Anayasası'nın burjuva karakterini açık şekilde ortaya koymaktadır. Sieyes, hakları "tabi-medeni" ve "siyasi" haklar olarak ikiye ayırdıktan sonra, herkesin "tabi-medeni" hakları olduğunu, herkesin bu haklardan yararlanacağını, ancak sadece bazı kimselerin "siyasi" haklara sahip olduğunu söyler.²⁵⁸ Vergiye bağlı seçim usulünde seçmen olmanın tek kriteri ise mülkiyettir. Oluşturulan iki aşamalı seçim sisteminde kimi varlıklı insanların oy vermesi formülü geliştirilmiştir. Aktif-pasif vatandaş ayrımı olarak adlandırılan bu formülleştirmeye göre, aktif vatandaş olmak için 1 yıl ikametgâh sahibi olmak, 25 yaş üzeri olmak, vasıfsız işçinin üç günlük ücretine eş değer vergi ödemek; ikinci meclis seçiminde oy vermek için 10 günlük işçi ücreti kadar vergi ödemek; milletvekili adayı olabilmek için ise gümüş para ya da 52 Fransız lirasını vermek gerekmektedir.²⁵⁹ Seçim sistemine ek olarak, feodal hakların parayla satın alınabilmesi ve ulusal malların satışından sadece burjuvazinin yararlanması, Marx'ın ifadesiyle, toplumsal kurtuluşu değil, siyasal kurtuluşu getirmiştir.²⁶⁰ Mounier bu durumu "sınırlı devrim" ile formülleştirmektedir. "Sınırlı devrim" düşüncesini, bir başka ifadeyle, yeni toplumsal düzenin sadece bir kesimle sınırlanması gerektiği düşüncesini, Barneve "...bir fazla adım bize fenalık ve suç yükleyecektir, eşitlik yolunda bir ileri adım, mülkiyetin parçalanmasıdır"²⁶¹ şeklinde açıklamaktadır.

²⁵⁷ Burke'a göre Tiers Etats kesiminde devlet konusunda tecrübe sahibi kimse yoktur. Tiers Etats'ın en iyi adamları, yalnızca teorik bilgi sahibi olan adamlardır. Meclisin büyük çoğunluğu saygın sulh hakimlerden, profesörlerden, meşhur avukatlardan değil, aksine mensubu oldukları iş kolunun alt seviyelerinde olanlardan oluşmaktadır. Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss. 68-70

²⁵⁸ Aulard, A, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt I*, çev. Nazım Poroy, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2011, ss. 92-104

²⁵⁹ Rude, George, *Fransız Devrimi*, çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 96

²⁶⁰ Devrimin sosyalist yorumcularından biri olan Wovelle bu sınırlı devrim düşüncesini, devrimin kavramları üzerinden göstermektedir. Wovelle'ye göre burjuvazinin devrim düşüncesini oluşturan kavramlar özgürlük, eşitlik, kardeşlik değil; aksine özgürlük, eşitlik, mülkiyettir. Burjuvazi servet eşitsizliği koruma adına kardeşlik vurgusunu ortadan kaldırmış ve yerine kendini sağlama alacak olan mülkiyet unsurunu getirmiştir. Wovelle, Michel, *Gençler İçin En Güzel Fransız Devrimi*, çev. Yonca Aşçı Dalar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 34-36

²⁶¹ Soboul, *Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, ss. 66-67

Burjuvazi, sıfır noktasından hareketle kusursuz toplum yaratmak isteyen 1789 Fransız Devrimi'nde merkezi payeye sahiptir. Lakin burjuvazi, devrimin gayesi olan toplum projesini tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Burjuvazi yeni bir toplum yaratma sürecinde geçmişten siyasal kurtuluşu sağlamıştır. Bu siyasal kurtuluş burjuva insanının kurtuluşudur. Ancak siyasal kurtuluş modern devrim düşüncesinin zorunlu koşulu olmakla birlikte, nihai amacı değildir. Modern devrim düşüncesinin nihai amacı toplumsal kurtuluştur. Zorunlu ilk adım olan siyasal kurtuluşu toplumsal kurtuluş takip ederek geçmişe, geleneklerine bağlı olmayan, tamamıyla yeni değerler üzerine inşa edilen bir toplum yaratılacaktır. Bu doğrultuda, 1792'de toplumsal devrim, 1793'de terör dönemi yaşanmıştır.²⁶² Bu yüzden 1789 Fransız Devrimi sadece, burjuvazinin baş aktör olduğu 14 Temmuz 1789'dan ibaret değildir, aynı zamanda proletaryanın baş aktör olduğu 1792 toplumsal devrimi ile 1793'teki terör dönemini de kapsamaktadır. 1789 ile 1793-1794 dönemi birbirinden bağımsız değildir, aksine birbiriyle ilişkilidir ve de öyle kalacaktır²⁶³; 1793 dönemi 1789'un kaçınılmaz sonucudur.²⁶⁴

Toplumsal kurtuluşu amaçlayan modern devrim düşüncesinde burjuvazi sadece siyasal kurtuluşu gerçekleştirmiştir. Toplumun her alanında gerçekleştirilmesi amaçlanan bu köklü değişiklik, devrimcilere göre "sözde" halk ile gerçekleştirilecektir. "Sözde" halk desteği olmadan toplumun bütün alanlarında vuku bulacak bir devrim gerçekleşmez. Halkın devrimdeki rolünü Hobsbawm şu şekilde ifade etmektedir;

"Halkın gücü 1789'dan önceki başka hiçbir devrimde daha belirgin, daha doğrudan ve daha kararlılıkla uygulanmamıştır. Fransız devrimini modern devrim yapan da budur... Devrimin korkunç, görkemli ve kıyametvari bir şekle çevrilmesinin ve bu çerçevede biricik olmasının sebebi budur... Fransız devriminin tarihin en korkunç ve devasa önem taşıyan olaylar dizisinin olduğunu düşündürdüren çerçeve budur."²⁶⁵

Burjuvazi siyasal kurtuluşu sağlayarak sınırlı bir dönüşümü gerçekleştirmiştir. Ancak devrimin cumhuriyetçi yorumunu oluşturan Aulard'a göre, toplumun bir bütün olarak dönüşümü için devrimin sürdürülmesi gerekmektedir.²⁶⁶ Nitekim devrim de

²⁶² 14 Temmuz 1789 ile 10 Ağustos 1792'deki halk devrimi arasındaki bu farklılığı Aulard "14 Temmuz 1789'da sadece Paris'te dönüşüm sağlanmışken; 10 Ağustos 1792'de bütün Fransa'da dönüşüm gerçekleştirmiştir" diyerek belirtmiştir. Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt I*, s. 275

²⁶³ Hobsbawm, Eric J., *Fransız Devrimine Bakış*, çev. Osman Akinbay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009, ss. 44-45

²⁶⁴ Darcel, Jean-Lois, "The Apprentice Years of a Counter-Revolutionary: Joseph de Maistre in Lausanne, 1793-1797", *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence*, s. 37

²⁶⁵ Hobsbawm, *Fransız Devrimine Bakış*, s. 164-165

²⁶⁶ Comminel, George C., *Fransız Devrimi'ni Yeniden Düşünmek*, çev. Ali Çakıroğlu, İmkân Yayınları, İstanbul, 2016, s. 34

Soboul'e göre "sözde" halk tarafından sürdürülmüştür.²⁶⁷ Devrimin sosyalist köklerini ortaya çıkarmaya çalışan Jaures'e göre, toplumsal kurtuluşu sağlayacak olan "sözde" halk ile birlikte sosyalist ve demokratik bir cumhuriyet kurulacak²⁶⁸ ve böylece modern devrim düşüncesinin amacını taşıdığı yeni bir toplum yaratılacaktır.²⁶⁹

1789 Fransız Devrimi'ndeki yeni toplum yaratma düşüncesi, 10 Ağustos 1792'de bir araya gelen Yasama Meclisi'yle birlikte somut hale bürünerek, 13 Ağustos 1792'den 19 Nisan 1794'e kadar devam edecek olan süreci başlatmıştır.²⁷⁰ Bu süreç jakobenizm önderliğinde gerçekleşen terör dönemi olarak da bilinir. Kusursuz toplum yaratma düşüncesi jakobenizmle, terörle sonuçlanır. Jakobenizm, kusursuz toplum yaratmak isteyen modern devrim düşüncesinin son evresidir. Modern devrimciler jakobenlerdir. Jakobenler "sıfır noktası"ndan hareketle dünyevî cenneti yaratmak istemektedirler. Bu dünyada cenneti örgütleme isteyen jakobenlere göre, bu cennet ancak ve ancak devrimci hükümetin diktatörlüğünden sonra belirecektir.

Jakobenlerin bu dünyada cenneti örgütleme çabası terörle sonuçlanmıştır. Jakobenlere göre terör insanlığı kusursuzlaştırmanın, dünyevî cenneti inşa etmenin yoludur.²⁷¹ Modern devrim düşüncesi terör dönemini zorunlu kılmıştır. Eğer özgürlük, eşitlik, kardeşlik ilkeleri üzerine; doğruluk, adalet erdemleri üzerine bir toplum inşa edilecekse, Robespierre'e göre terör kaçınılmazdır çünkü terör olmadan erdem güçsüzdür.²⁷² Terörün modern devrim düşüncesinin nasıl ayrılmaz bir parçası olduğunu, Bauman'ın "bahçıvan-bahçe" metaforunda net bir şekilde görebiliriz. "Kusursuz dünyayı tasarlayanların düşüncelerini, duygularını, dürtülerini ve düşlerini", der Bauman, "adına uygun her bahçıvan bilir".²⁷³ Kusursuz toplum tasarlayan modern devrimciler de aslında birer bahçıvanlardır. "Bahçıvanlar", ise Bauman'a göre,

²⁶⁷ Soboul, *Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, s. 143

²⁶⁸ Jaures, Jean, *Fransız Devrimi'nin Sosyalist Tarihi*, çev. Koray Büyüktuncer, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016, ss. 16-17

²⁶⁹ Devrimin sosyalist yorumcularına göre halkın müdahil olmasının sebebi feodal yükümlülüklerdir. Din adamları, asilzadeler hiçbir vergi ödememektedir. Yüksek kesimlerinin verdi ödemediği yerde, vergi yükü tamamıyla köylülerin sırtına binmektedir. Doyle William, *Fransız Devrimi*, çev. Hakan Gür, Dost Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 45-54; Kırsal alandaki feodal vergilerin isyanlara nasıl neden olduğunu ve devrim öncesinde hangi zaman diliminde, nerede, nasıl ortaya çıktığının detaylı incelemesi için Rude George, *The Crowd in History*, Serifbooks, London, 2005 eserine bakınız.

²⁷⁰ Aulard, A, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt II*, Çev. Nazım Poroy, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2011, ss. 312-314

²⁷¹ Gray, a.g.e., s. 40

²⁷² McPhee, a.g.e., s. 203

²⁷³ Bauman, *Modernite ve Holokaust*, s. 144

“çimenin sınırlarını iyi bilmeli, sınırların ve sınırları çimenden ayıran saban düzenin izini 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 gerektirdiği bölümler arası ayırım çizgilerini korumak için yeterli makineler ve zehirlerle donanmış olmalıdır.”²⁷⁴

Nasıl ki bahçıvanlar düzenli bir bahçe için yeterli makineler ve zehirlerle donanmış olması gereklidir, aynı şekilde bahçıvan olan modern devrimciler, jakobenler de kusursuz toplumu inşa etmek için yeterli makine ve zehirlerle donanmış olması gereklidir. Bahçıvanlardaki makine, devrimcilerde giyotine dönüşmüştür. Jakobenler giyotin makinesini kullanarak, kusursuz toplumu inşa etmek için teröre başvurmuştur. Bu terör ise modern devrimcilere göre, yukarıda söylediğimiz gibi kusursuz toplumun inşası için zaruridir. Devrimcilere göre şayet kusursuz bir “gelecek” için kısa vadede pek çok fedakarlıklar yapılabilir.²⁷⁵ Terör döneminin mantığını Bauman şöyle özetlemiştir: “On bin hayat kurtarmak için bin hayatı feda etmek gerekiyordu. Bugünkü zalimliğin kılığına bürünmüş olan, geleceğin iyiliğidir.”²⁷⁶ Yine bu meyanda, Michelet’e göre;

“Bizler doktorsuz doktoruz, hasta ne dediğini bilmiyor... ne yaparsa yapsın onu iyi edeceğiz, yarın memnun kalacak, bu iyileşme ona, olsa olsa teferruatın şeylere, bir buruna, bir göze, bir kulağa, bir bacağa, bilemediniz, bir kelleye mal olacak, olsun gövde kurtulacak ya...”²⁷⁷

Jakobenizm Aydınlanma’nın bir ürünüdür.²⁷⁸ Jakoben politikalar Aydınlanmacı hayat görüşünün uygulamaları olmuştur. Bunun temelinde ise İlerleme fikri yatmaktadır. Terör, dünyevî cenneti yaratmak isteyen ilerlemecilerin ayrılmaz bir parçasıdır. İlerleme fikrine iman edenler, gayelerini taşıdığı mükemmel toplumları inşa etmek için terör döneminin gerekliliğini savunurlar. Bunu İlerleme fikrinin en önemli savunucularından biri olan Hegel’in düşüncesinde çok açık bir şekilde görmekteyiz. “Tarih”, Hegel’e göre,

“ilk bakışta, ‘bireylerin isimsiz sızlanışlarının’ yankılandığı devasa bir yıkıntı alanı, ‘halkların mutluluğunun ... ve bireylerin erdeminin kurban edildiği’ bir sunak olarak görünür. Bu ‘dehşet verici tablo’ karşısında, ‘bu karmaşık harabe yığınının uzaktan seyredilişi’ karşısında, ‘hiçbir şeyin dindirmeyeceği, teselli edilemez, derin bir acıya’, derin bir isyan ve ahlâkî ızdırap duygusuna kapılırız. Oysa bu “ilk negatif bilanço”yu aşmak ve esas olanı kavrayabilmek için

²⁷⁴ a.g.e., s. 98

²⁷⁵ Scott, a.g.e., s. 157

²⁷⁶ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları (ikinci basım), İstanbul, 2011, s. 272

²⁷⁷ Michelet, *Fransız İhtilali Tarihi II*, çev. Hamdi Varoğlu, (İkinci Basım), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967, s. 43

²⁷⁸ West, a.g.m., 2016, s. 66; Burckhardt, yine bu meyanda, terörü edebiyatçıların bir öfkesi olarak tanımlamıştır. Burckhardt, Jacob, *Judgments on History and Historians*, trans. Harry Zohn, Liberty Fund, Indianapolis, 1999, s. 270

bu “duygusal düşünmelerin” ötesine geçme gerek. Bu yıkıntılar özsel istikametini, “evrensel tarihin gerçek sonucunun” yani Evrensel Tin’in gerçekleşmesinin hizmetindeki araçlardır.²⁷⁹

Vasat insanların tarih üzerindeki en kötü despotizmi olan terör dönemini ortaya çıkaran jakoben ideali, herkesin eşit olduğu bir dünyayı yaratmaktır.²⁸⁰ Modern devrimciler toplumu eşitleyerek toplumsal kurtuluşu gerçekleştireceğini düşündüler. Toplumu eşitleme düşüncesi de jakobenizmi doğurmuştur.²⁸¹ Jakoben olmak, ideal toplum fikrine uygun şekilde toplumu eşitlemektir.²⁸² Modern devrimciler, yani jakobenler de bu düşüncüyü gerçekleştirmek için kusursuz toplum idealine en yakın anayasa olan kutsal kitabını, yani 1793 anayasasını kaleme almışlardır. Jakobenlerin hazırladığı bu anayasa, cemiyetin amacı herkesin saadetidir diyerek toplumsal kurtuluşu vurgulamıştır.

Toplumsal kurtuluşu amaçlayan, dünyevî cenneti inşa etmek isteyen devrimci yasamanın kökleri Aydınlanma felsefesinde yatmaktadır. Aydınlanmacı İlerleme düşüncesindeki ve şekillendirdiği modern devrim düşüncesindeki kusursuz toplum yaratma projesi devrimin yasalarını şekillendirmiştir. Kusursuz toplum yaratmak isteyen “devrimin yasaları”, der Nisbet, “Aydınlanma filozoflarının fikirlerini temsil etmektedir”.²⁸³

Bu doğrultuda, devrimciler 1789’da dönüşümün sadece siyasal kurtuluşla sınırlanmasına sebep olan vergiye bağlı seçim usulünü kaldırarak 10 Ağustos’ta umumi seçim hakkını kabul etmiş, 11 Ağustos’ta ise aktif- pasif vatandaş ayrımını kaldırmıştır.²⁸⁴ Buna ilaveten, kusursuz toplum yaratmak isteyen devrimciler eşitlik idealini gerçekleştirmek amacıyla toplumun bütün kesimlerini mülk sahibi kılmak istemiştir. Bu amaçla 26 Ekim 1793’de ve 6 Ocak 1794’de miras paylaşımı düzenlenmesi yapılmış; 3 Haziran 1793’de yürürlüğe giren göçmen mülklerinin küçük parçalara bölünmesi uygulanmaya başlanmıştır.²⁸⁵

²⁷⁹ Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, ss. 81-83

²⁸⁰ Hobsbawm, *Devrim Çağı*, ss. 78-83

²⁸¹ Arslan, *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar*, s. 158

²⁸² Şenses, a.g.e., ss. 216-217

²⁸³ Nisbet, Robert, “De Bonald and the Concept of Social Group”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5, No. 3, Jun 1944, The University of Pennsylvania Press, s. 317

²⁸⁴ Aulard, A, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt II*, ss. 315-316

²⁸⁵ Lefebvre, Georges, *Fransız Devrimi*, çev. Heval Bucak, Hil Yayın, (1.baskı), İstanbul, 2015, s. 406

Geçmişin reddine dayalı yeni bir toplum yaratmak isteyen devrimin yürürlüğe koyduğu en önemli uygulamaların başında ise Akıl dini gelmektedir. Bu anlamda, Hıristiyanlığa karşı mükemmelliyetçi aklın büyük çabaları Fransa'da devrimle gerçekleşmiştir.²⁸⁶ Çünkü devrim, kendi ideal toplumu için kendisine uygun bir din yaratmıştır.

“ön yargılardan arınarak ve Fransız ulusuna layık biçimde, ne sırrı ne de gizemi olan, tek öğretisi eşitlik olan, sözcülüğünü yasalarımızın, din adamlığımızı da yargıçlarımızın yapacağı ve büyük aile tütsüsünü ancak ortak anavatan ve tanrısallık sunağı önünde yakacak tek evrensel dini, tahtından indirilmiş batıl inançların yıkıntıları üzerine kurmayı başaracaksınız”²⁸⁷

Kusursuz toplumu yaratma projesine sahip olan 1789 Fransız Devrimi'nin dine karşı bakışını belirleyen temel etmen ise, birinci bölümde gördüğümüz üzere, Aydınlanma düşüncesi olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin simge isimlerinden olan Voltaire, kusurlu geçmişi yıkmak için Tanrı adına konuşan Hıristiyanlığa, Kilise'ye saldırmıştır, ama bununla birlikte yeni düzenin sağlanması için yeni düzenin ilkeleriyle uyumlu bir din icat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Fransız Aydınlanması'nın dine bakış açısı, bu sebeple, Cassirer'in belirttiği gibi, dinin aşılması yönünde değildir, yeni bir din anlayışının ortaya atılması ile ilgilidir.²⁸⁸

Ancak yeni bir toplum yaratma adına en önemli adım, devrim takvimiyle birlikte atılmıştır. Mekân üzerinde iktidarını oluşturan devrim yeni takvimle birlikte zaman üzerinde de iktidarını kurmaya çalışmıştır. Devrimle birlikte geleneksel takvim terk edilerek, yerine cumhuriyet takvimi kabul edilmiştir. Zamandaki radikal dönüşümle birlikte geçmiş artık yeniden değerlendirilmiştir.²⁸⁹ Zamandaki bu değişimle birlikte geçmiş, gelenekler, görenekler cehaletin, barbarlığın bir ifadesi olmuştur.²⁹⁰ Devrimcilere göre eğer yeni bir toplum yaratılacaksa, bilimsel akıl yürütmeye dayanmayan bütün insani alışkanlıkların ve pratiklerin yeniden tasarlanması gerekir.²⁹¹ Bu doğrultuda, devrimciler kara tahtayı tamamıyla silip her şeye sıfırdan

²⁸⁶ Maistre, *Considerations on France* s. 21

²⁸⁷ Lefebvre, a.g.e., s. 261

²⁸⁸ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koellin, James P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1951, s. 136.; Çiğdem, a.g.e., s. 49; Brinton, a.g.e., s. 207

²⁸⁹ Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 78

²⁹⁰ a.g.e., s. 79

²⁹¹ Scott, a.g.e., s. 154

başlama hayallerini gerçekleştirmek için cumhuriyet takvimini yürürlüğe koymuşlardır.²⁹²

1789 Fransız Devrimi'nde Ortaçağ feodal toplumsal yapısının reddine dayanan, tamamıyla yeni bir toplumsal düzen oluşturma girişimi Babeuf önderliğinde zirve noktasına ulaşmıştır. Babeuf önderliğinde bütün eşitsizliklerin ortadan kalkacağı, insanlar arasında gerçek eşitliğin sağlanacağı bir komünist toplum yaratılmaya çalışılmıştır. Lefebvre'nin "paylaşım komünizmi" olarak da adlandırdığı Babeuf'un bu sisteminin temelinde yiyecek maddelerin paylaşımı vardır.²⁹³ "Gerçek eşitliğe ulaşmanın tek yolu", der Babeuf, "ortak yönetimi kurmak, özel mülkiyeti ortadan kaldırmak, her insana bir yetenek, bildiği bir ustalık kazandırmak, onu bu ustalığın meyvelerini mal olarak ortak ambara koymaya zorlamak ve tüm bireylerin ve nesnelere harfi harfine bir eşitlikle paylaşılacak olan basit bir geçim gereçleri yönetimi kurmaktır."²⁹⁴ Babeuf'un bu düşünceleri İlerleme fikrine dayanan modern devrim düşüncesinin kusursuz toplum yaratma projesinin zirve noktasını oluşturmuştur.

2.2. Fransız Devrimcilerinin Kaçınılmaz Yazgısı: Başarısızlık ve Buhran

"Devrim zamanlarında", der Dostoyevski, "insanı Tanrı'ya dönüştürmenin bir safsatadan ibaret olduğu gerçeğini *görmekteyiz*".²⁹⁵ 1789 Fransız Devrimi de Dostoyevski'nin safsata olarak gördüğü gerçeğin herkese ilanıdır. Fransız devrimcileri Akıl aracılığıyla yeni bir insan, yeni bir toplum yaratarak Tanrı'nın projesine ortak olmaya; kendilerini insan- Tanrı'ya dönüştürmeye çalıştılar. Ancak böyle bir girişimin kaçınılmaz yazgısı başarısızlıktır, buhrandır. Devrimcilerin bu kaçınılmaz yazgısını Maistre kusursuz bir şekilde tarif etmektedir. "İnsanoğlu", der Maistre, "her şeyi değiştirebilir, her şeyi yıkabilir ama hiçbir şeyi yaratamaz. Ne ahlâkî dünyayı ne fiziki dünyayı ... yaratabilir."²⁹⁶ Yine bu meyanda, Burke'e göre "kendilerine, yıkma ve tahrip etme gibi kötülüğe hizmet eden bir güç verilmiş sadece; ... yapıcı olabilecek hiçbir şey verilmemiş".²⁹⁷ Nitekim kusursuz toplum yaratmayı amaçlayan 1789 Fransız

²⁹² a.g.e., s. 154

²⁹³ Soboul, *Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, ss. 123-125

²⁹⁴ Lefebvre, a.g.e., 465-466

²⁹⁵ Berdyaev, *Ruh Sürgünü*, s. 76

²⁹⁶ Maistre, *Considerations on France*, s. 49. Bunun sebebi ise Maistre'ye göre akla dayanan insan gücünün yetersizliğidir. Maistre, Joseph, *Against Rousseau*, trans. and ed. Richard Lebrun, Mcgill-Queen's University Press, London, 1996, s. 82

²⁹⁷ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 104

Devrimi'nin arkasında bıraktığı şey de buhran içerisindeki sosyal ve siyasal toplumdur. Beneton'un ifadesiyle, "vaat edilen Altın Çağ", devrimle birlikte adeta "bir karabasana dönüşmüştür".²⁹⁸ Elinizdeki bölümde şimdi Fransız devrimciler tarafından ilan edilen bu Altın Çağ vaadinin nasıl başarısızlıkla sonuçlandığını ve buhrana yol açtığını inceleyeceğiz.

Sıfır noktasından hareketle kusursuz toplum yaratmak isteyen modern devrim düşüncesi başarısız olmaya mahkûmdur. Çünkü "hiçbir devrimin", der Arslan, "bir 'sıfır' noktasından, bir 'temiz sayfadan' yeniden başlamak gibi bir lüksü yoktur... Devrimler tarihin akışını bir yerde durdurarak, onu bir 'sıfır' noktasından başlatamaz. İnsan ve toplum hayatında sıfır noktası olamaz"²⁹⁹ Dolayısıyla, 1789 Fransız Devrimi de başarısız olmaya mahkûmdur. 1789 Fransız Devrimi'nin başarısızlığını devrimin yeni toplumu oluşturma adına yürürlüğe koyduğu yasaların, devrimci uygulamaların ortadan kaldırılmasında görmekteyiz. Bunlardan biri dönemin damgasını taşıyan Babeüfçülük doktrindir. Babeuf 10 Mayıs'ta tutuklandıktan sonra 27 Mayıs'ta giyotine gönderilmiştir. Böylece Saint-Just'ın dediği gibi (modern anlamda) "devrim dondurulmuştur".³⁰⁰

Devrimin başarısız olduğunun en önemli göstergelerinden biri de Napolyon'un uygulamaları olmuştur. 2 Ağustos 1802'de elde ettiği ömür boyu konsüllük ünvanıyla³⁰¹ birlikte Napolyon, kendisinden sonra kimin geleceğine karar verme yetkisine sahip olarak tekrardan monarşik düzeni andıran bir uygulamayı başlatmıştır.³⁰² Bunun yanı sıra, devrimin ilga ettiği eski rejim loncalarını tekrardan hayata geçirerek; devrimin eşitlik düşüncesiyle ortadan kaldırdığı miras paylaşımını revizyona tabi tutarak³⁰³ devrimin yeni toplumu yaratma adına yürürlüğe koyduğu yasaları ortadan kaldırmıştır.

Modern anlamda devrim girişiminin başarısızlığını gösteren en bariz nokta din konusudur. Kilise'nin manevi gücünü ortadan kaldıran ruhbanın sivil anayasası 21

²⁹⁸ Beneton, a.g.e., s., 31

²⁹⁹ Arslan, *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar*, ss. 95-96

³⁰⁰ Soboul, *Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, s. 101

³⁰¹ Aulard, A., *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt III*, Çev. Nazım Poroy, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2011, s. 1032

³⁰² Rude, *Fransız Devrimi*, ss. 187-189

³⁰³ a.g.e., ss. 191-196

Şubat 1795'e kadar sürdürülmüş, Konkordat'a kadar etkisi azaltılmaya çalışılmış ve Konkordat'la ile birlikte papanın müdahalesi yeniden tesis edilmiştir.³⁰⁴ 1795'den Konkordat'a kadarki süreçte Napolyon, Katolik dini aleyhine alınan mücadele tedbirlerinin çoğunu durdurmuştur. Bu amaçla 3 Nivose sene VIII kararnamesiyle devrimci dinin çoğu bayramlarını iptal etmiş³⁰⁵, 1805'den itibaren ikiye indirilen devrimci bayramları da ortadan kaldırmıştır.³⁰⁶ Ayrıca Roma'ya tabî papanın idaresi altındaki Katolik dininin, Fransa'daki çoğunluğun dini olduğu kabul edilerek³⁰⁷, Katolik Kilisesi tekrardan eski önemine kavuşmuştur. Devrimin başarısızlığını gösteren en önemli noktalardan biri de devrimin zaman üzerinde kurmak istediği iktidarını kaybetmesidir. Napolyon 22 Fructior sene VIII kararı ile cumhuriyet takvimini ilga etmiş ve 1806'dan itibaren eski takvimi yürürlüğe koymuştur.³⁰⁸ Böylelikle Fransız devrimcilerinin yeni bir insan, toplum yaratma adına yürürlüğe koyduğu uygulamaların en önemlilerinden bazıları Napolyon dönemi ile birlikte ortadan kalkmıştır.

Ancak her ne kadar yeni bir insan ve yeni bir toplum yaratma adına yürürlüğe konulan devrimci uygulamalar ortadan kalksa da bu 1789 Fransız Devrimi'nin mevcut toplumsal düzeni ortadan kaldırmadığı anlamına gelmez. Fransız devrimcileri yeni bir insanı, toplumu yaratamamış ama mevcut toplumsal düzeni yıkmıştır. Kaosu, buhranı ortaya çıkaran da devrimcilerin gerçekleştirdiği bu yıkımdır. Dolayısıyla 1789 Fransız Devrimi'nin niçin buhranla sonuçlandığının izahatında değineceğimiz nokta devrimcilerin "kusurlu geçmiş" olarak gördüğü, bu yüzden de yıkımını gerçekleştirdiği Ortaçağ feodal cemaat yapısıdır. Ancak bu konuya geçmeden önce çalışmamızı daha anlaşılır kılmak adına burada hemen bir parantez açarak başka bir noktaya daha değinmemiz gerekmektedir.

1789 Fransız Devrimi'ni meşrulaştırmak isteyenler genellikle şu iki hataya bilinçli bir şekilde düşmektedirler. Bunlardan ilki, feodal dönem ile Ortaçağ döneminin birbirlerinin yerine kullanılması ve bunun sonucunda feodalizmin Ortaçağ'ın olumsuz nitelikleriyle tanımlanmasıdır. İkincisi, feodal dönemi devrim öncesindeki eski rejime eşitleme çabalarıdır. Peki devrimi meşrulaştırmak isteyen tarihçilerde gördüğümüz

³⁰⁴ Jaures, a.g.e., s. 74

³⁰⁵ Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt III*, ss. 1002-1004

³⁰⁶ a.g.e., s.1072

³⁰⁷ a.g.e., ss. 1015-1016

³⁰⁸ a.g.e., ss. 1025-1029

üzere, feodal dönemi Ortaçağ'ın olumsuz nitelikleriyle tanımlayabilir miyiz? Feodalizm devrim öncesindeki eski rejimin kendisi midir? Bu sorular bizi tekrardan tarihin okunması konusuna götürmektedir.

Elinizdeki bölümün başında ifade ettiğimiz üzere, tarih geçmişin nesnel bilgisine ulaşamaz. Geçmiş bir kereliğine mahsustur. Geçmiş sadece tarihinin hikayesini meşru kılar.³⁰⁹ Tarih her zaman biri içindir, her zaman güç ile ilgilidir, ideolojiktir.³¹⁰ Egemen tarih anlatısını belirleyen şey, o tarihsel anlatının doğruya görece daha yakın olması ya da kanıtlarla uyumlu olması değildir; bu görüşü savunanların, eleştirenlere göre, tarihçilik mesleği ya da genel olarak toplum içinde daha fazla iktidara sahip olmasıdır.³¹¹ Lyotard'ın da belirtmiş olduğu üzere egemen anlatı iktidarda olanın anlatısıdır. Her egemen güç kendi çıkarlarına uygun şekilde kendi tarih tasarısını oluşturur. Bu yüzden tarih iktidarın tarihidir.³¹² Aynı şekilde 1789 Fransız Devrimi'ni meşrulaştırmak isteyenler de kendi çıkarlarına uygun şekilde bir tarih anlatısı gerçekleştirmiştir. 1789'u meşrulaştırmak isteyenler feodalizmin tarihini çıkarlarına uygun bir şekilde Ortaçağ'ın olumsuz nitelikleriyle, eski rejimle eşitlemeye çalışmıştır.

Ancak feodalizm, devrimi meşrulaştırmak isteyenlerin zihinlerindeki aksine ne Ortaçağ'ın olumsuz niteliklerine ne de eski rejime eşitir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, feodal dönem ile Ortaçağ tamamıyla birbiriyle örtüşmez. Roma imparatorluğunun çöküşü olan 476 ile 1492 dönemi arasındaki zaman dilimini kapsayan Ortaçağ dönemi, tek bir zaman dilimi olarak ele alınıp genellikle katliam, vahşilik gibi unsurlarla bağdaştırılır. Ancak Eco'nun belirttiği gibi tek bir Ortaçağ yoktur, ortaçağlar vardır.³¹³ Bu ortaçağların bazılarında vahşet katliam yaşanırken, bazılarında refah ve güvenilirlik vardır.

³⁰⁹ Hobsbawm, Eric, *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 9

³¹⁰ Jenkins, a.g.e., s. 12

³¹¹ Evans, Richard J, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 200

³¹² a.g.e., s. 195

³¹³ Eco, Umberto, *Ortaçağ, Barbarlar- Hristiyanlar- Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınlar, İstanbul, 2012, ss. 12-17; Eco'ya göre üç Ortaçağ vardır: 1000 yılına kadar olan zaman dilimini kapsayan erken Ortaçağ; "ilk endüstri devrimi" olarak adlandırılan orta Ortaçağ ki, buna feodal dönem denir ve geç Ortaçağ. a.g.e., ss. 12-17 Marc Bloch ise iki feodal çağdan bahseder. 11. yy öncesi zaman dilimini kapsayan birinci feodal dönem ve 11.yy sonrasında ortaya çıkan ikinci feodal dönem. Bloch, Marc, *Feodal Toplum*, çev. Melek Fırat, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 124-125.

Eco'nun "erken Ortaçağ" olarak adlandırdığı dönem feodalizmin kökenlerinin atıldığı³¹⁴, salgın hastalıkların, katliamların, vahşetin yaşandığı karanlık döneme tekabül etmektedir. Ancak ortaçağlar kendi içerisinde karanlık dönemleri barındırmasına rağmen³¹⁵ 11.yy'dan sonraki dönemi karanlık dönem olarak tanımlayamayız.³¹⁶ Eco'nun "orta Ortaçağ" olarak adlandırdığı zaman dilimini kapsayan feodal dönem, erken Ortaçağ döneminin aksine toplumun refahının arttığı, güvenirliliğin sağlandığı bir zaman dilimini oluşturmaktadır. Tarım, sanayi, bilim ve pek çok alanda çok önemli ilerlemeler gerçekleşmiştir.³¹⁷ Bu yüzden modernitenin, tarihi dönemlendirdiği şekliyle, "aydınlık" rönesansın karşısına konulan Ortaçağ döneminin aslında tanımlandığı gibi tamamıyla karanlık olmadığını görmekteyiz.³¹⁸ Ortaçağ dönemi bir bütün olarak karanlık değildir, egemen güçler tarafından karanlık çağ haline getirilmiştir. Devrimi meşrulaştırmak isteyenler tarihi kendi çıkarlarına göre dönemlere ayırarak, feodalizmi de içine alan Ortaçağ dönemini karanlık olarak tanımlamıştır.³¹⁹ Ancak gördüğümüz üzere, içinde bazı karanlık zaman dilimini barındıran Ortaçağ'ın kendisi tamamıyla karanlık değildir.

Feodalizm, aynı zamanda devrim öncesindeki eski rejim de değildir. Aksine, eski rejim feodal toplum yapısının yıkımının başlangıcını oluşturmaktadır.³²⁰ Eski rejimle birlikte başlayan merkezileşme süreci³²¹ feodal toplumsal yapıya çok ciddi

³¹⁴ Feodalizmin kökeni ise imparatorluğun uyguladığı feodara sistemidir. 5.yy'da Feodara adlı bir anlaşma ile somut hale bürünen bu sistemin temelinde, Marcus Aurelius (121-180) döneminden itibaren toprağa bağlı çiftçiler olarak imparatorluk topraklarına dahil edilen barbarlar yatmaktadır. Diocletianus'la birlikte bu barbarlara askeri sorumluluklar yüklenmiştir. İlk feodara antlaşmaları, 413'de Narbonensis'e yerleşmelerine izin verilen Vizigotlar ile; 435'de Vandallarla; 456'da Sava ile Drava arasında yerleşmelerine izin verilen Ostrogotlar ile; Thracia'ya yerleşmesine izni verilen Gotlarla yapılmıştır. Eco, *Ortaçağ, Barbarlar- Hıristiyanlar- Müslümanlar*, ss. 50-54

³¹⁵ Ancak hangi çağ karanlık değildir ki? Modern çağ da en az selefi kadar karanlıktır. Holokaust, iki büyük dünya savaşı, kanser, aids, çevre felaketleri, soykırımlar vb. İnsanlığı Ortaçağ'ın "sözde" karanlığından çıkarmak isteyen modern dönem yeni bir tür barbarlığın içine sokmuştur. Her dönem kendi karanlığını yaratmaktadır. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. XI; Bauman, *Modernite ve Holokaust*, ss. 31-46

³¹⁶ Le Goff, Jacques, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Uğur Güven, DoğuBatı, Ankara, 2015, s. 17

³¹⁷ Le Goff, Jacques, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, çev. Ali Berkay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, (İkinci basım), İstanbul, 2017, ss. 55-65

³¹⁸ a.g.e., ss. 55-56, 92

³¹⁹ a.g.e., ss. 15-40

³²⁰ 1789'da otuz altı vilayetten sadece on ikisinin soyluların egemenliği altında olması ve bu on ikisinin de gücünü çok büyük ölçüde kaybetmesi bu gerçekliği net bir şekilde göstermektedir. Klinck, David, *The French Counter-revolutionary Theorist Louis de Bonald (1754-1840)*, Peter Lang Publishing, New York, 1996

³²¹ Hazan, Eric, *Fransız Devrimi Tarihi*, çev. Nazlı Ceyhan Sümter, Say Yayınları (1. Baskı), İstanbul, 2016, ss. 19-20

darbe indirmiştir. 1789 Fransız Devrimi'yle gerçekleşen şey ise eski rejimle birlikte başlayan merkezileşme sürecinin Ortaçağ feodal rejimin son kalıntılarını ortadan kaldırmasıdır. 15. yy'ın son çeyreğinden itibaren başlayan ve süreklilik halinde devam eden bu merkezileşme süreci devrimle birlikte seküler hale gelerek zirve noktasına ulaşmış ve tanrısal düzeni tamamıyla ilga etmiştir.³²²

Aristokrasi, bağımlı iş gücü ile çalışan büyük mülk anlayışı ve bağımlı arazi kullanımı gibi erken Ortaçağ ve eski rejimde bulunan özellikler, feodal toplumsal yapının ayırıcı özelliği değildir. Aksine hükümetin pek çok işlevlerinin sosyal otoriteler aracılığıyla yürütülmesi gibi ne erken Ortaçağ ne de eski rejimde bulunmayan özellikler, feodalizmin ayırıcı özelliğidir.³²³ İşte bizi feodal toplum yapısına yönlendiren de tam da bu sosyal otoriteler olmuştur. Feodal toplumsal sistemde, politik iktidar sosyal otoriteler arasında dağılmakta³²⁴ ve bu şekilde merkezi iktidara karşı insanlar için, sığınabilecekleri güvenilir alanlar yaratılmaktadır. Bu sosyal otoriteler hem merkezi iktidarı hem de birbirlerini sınırlamaktadırlar. Söz gelimi, Kilise yönetici gücün otoritesinin sınırlarını, yönetici güç de Kilise'nin otoritesinin sınırlarını ihlal etmiyor ve bu güçler birbirlerini dengeledikleri için toplumsal düzende güç tek bir yerde yoğunlaşmıyordu.³²⁵ Parantezi burada kapatarak şimdi 1789 Fransız Devrimi'nin feodal cemaat yapısını nasıl yıktığı sorusuna dönelim.

1789 Fransız Devrimi ile birlikte gerçekleşen şey merkezileşmiş devletin zorbalığına karşı mücadele sahaları olan yaşam alanlarının yok edilmesidir. Fransız Devrimi, Maistre'nin de belirtmiş olduğu üzere insanları birbirlerine bağlayan zincirleri kısaltmıştır.³²⁶ Çünkü 1789 Fransız Devrimi'nin neden olduğu merkezileşmiş devlet, krallığın despotluğunu engelleyen loncaların, Kilise'lerin, ticari birliklerin yaşam alanlarına ve bu kurumların işlevlerine zorla sahip olmuş³²⁷ cemaatlerin, sosyal otoritelerin bütün yetkilerini kendi tekelinde toplamıştır.

³²² Furet, a.g.e., ss. 37-42

³²³ Coulborn, Rushton, *Feudalism in History*, Princeton University Press, Princeton, 1956, s. 16

³²⁴ a.g.e., s. 17 Merkezi iktidarsızlığın sebeplerinden birkaçı olarak bağlantıların yavaş ve güç olmasını, nakit rezervin bulunmamasını, gerçek bir yetki kullanımı için kişilerle doğrudan ilişki içinde bulunma zorunluluğunu sayabiliriz. Bloch, a.g.e., ss. 680-681

³²⁵ Güngörmez, Bengül, "Modernleşme ve Ara Kurumların Çöküşü", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl 8/ Sayı 29-30/ Temmuz-Aralık 2011, s. 31

³²⁶ Maistre, *Considerations on France*, s. 4

³²⁷ Tocqueville, Alexis, *Democracy in America, Book Two*, trans. Henry Reeve, Gece kitaplığı, Ankara, 2014, s. 371-372

Aracı kurumları ortadan kaldıran, sosyal otoritelerin bütün yetkilerini elinde toplayan devrim merkezileşmiş, despotik devleti ortaya çıkarmıştır.³²⁸ Devrimin bu sonucu, aslında devrimin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma'nın bir ürünüdür. "Aydınlanma", der Bauman,

"birbiriyle ilişkili iki farklı alanda gerçekleştirilecek bir uygulamaydı: İlki, devletin gücünü genişletmek; daha önce kilisenin yerine getirdiği işlevi devlete aktarmak, devleti toplumsal düzenin yeniden üretimini planlama, tasarlama ve idare etme işlevi çerçevesinde yeniden örgütlemek; *ikincisi*, devletin yönetimi altından olanların toplumsal yaşamlarını düzenlemeyi ve kurallı hale getirmeyi amaçlayan, terbiye edici yeni ve bilinçli olarak tasarlanmış toplumsal mekanizmayı yaratmaktır.³²⁹

Nitekim devrimle birlikte ortaya çıkan merkezileşmiş devletin tam olarak da gerçekleştirdiği budur: Toplumun yeniden tasarımı. Devrimciler toplumsal yaşamın bütün cephelerinde kapsamlı, rasyonel bir mühendislik tasarladı.³³⁰ Bu doğrultuda, ağırlık ve ölçüler, dil, hukuk, kent planı standartlaştırıldı, kadastro ve nüfus kayıtları tesis edildi, soyadları yaratıldı.³³¹ Bütün bu uygulamaların altında yatan temel düşünce ise devrimin gayesi olan eşitliği sağlamaktır. Devrimcilere göre eşitlik ancak ve ancak bütün toplumsal unsurların standartlaştırılması ile gerçekleşecektir. Bu gayeyle devrim, çeşitliliği sağlayan sosyal otoriteleri ilga etmiştir. Yerel farklılıkları ezerek evrensel standartlar koymuştur.³³² Böylelikle devrim eşitlik adına çeşitliliği sağlayan sosyal otoriteleri ortadan kaldırarak merkezi bir güce erişmiştir. Devrimin ortaya çıkardığı "merkezleşme zihniyeti", der Nisbet, "eşitliğe düşkündür; eşitlikçi zihniyet de merkezleşmeyi sever".³³³ Bu sebeptendir ki, kendisinden önce gelen her şeyi ortak bir nefretin nesnesi haline getirerek hem sosyal otoritelere hem de bu otoritelerin varlığını onaylayan krallığa karşı yapılan 1789 Fransız Devrimi³³⁴ mevcut toplum yapısına öldürücü darbeyi vurmuştur. Modern Avrupa'nın tarihi bu anlamda Nisbet'in de belirttiği üzere, birey ve devletin Ortaçağ cemaat yaşamının zincirlerinden kurtulma mücadelesinin tarihidir.³³⁵ Bu bir bakıma sosyal ve siyasal buhranın tarihidir.

³²⁸ Bu despotizm aynı zamanda Akıl'ın despotizmidir. Hacking, Ian, *Şansın Terbiye Edilişi*, çev. Mehmet Morali, Metis, İstanbul, 2005, ss. 56-70

³²⁹ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 99

³³⁰ Scott, a.g.e., s. 146

³³¹ a.g.e., s. 14-16

³³² Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 38

³³³ Nisbet, Robert, *The Making of Modern Society*, Wheatsheaf Books, Great Britain, 1986, s. 163

³³⁴ Tocqueville, Alexis, *Amerika'da Demokrasi I*, çev. Özcan Doğan, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2015, s. 162

³³⁵ Nisbet, *Community & Power*, s. 80

1789 Fransız Devrimi'nin Ortaçağ feodal toplum yapısında tanrısal düzeni oluşturan gelenekleri, kurumları, sosyal otoriteleri ve bunların oluşturduğu hukuki çoğulculuğu ilga etme adına yürürlüğe koyduğu bütün uygulamalarını devrim sürecinde açık şekilde görmekteyiz. Burke'ün de belirttiği gibi devrimin bu yasama faaliyetleri kendisinin en vahşi bölümünü oluşturan terör döneminden daha fazla sinsidir.³³⁶ Çünkü 1789 Fransız Devrimi kutsal kitapları olan 1789 İnsan Hakları Beyannamesi, 1791 Anayasası ve 1793 Anayasası aracılığıyla Ortaçağ feodal toplum yapısındaki tanrısal düzeni oluşturan bütün unsurları ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

2.2.1. Geleneksel Otoritelerin Tasfiye Edilmesi

Devrimcilere göre eğer kusursuz bir toplum, kusursuz bir insan yaratılacaksa öncelikle kusurlu geçmişi oluşturan toplumu, insanı yok etmek gerekir.³³⁷ İşte devrim dönemindeki yasalar da tam da bunu gerçekleştirmiştir.³³⁸ Devrim dönemindeki toz edici yasalar, kusurlu geçmiş olarak adlandırdıkları feodal toplum yapısının düzenini oluşturan aracı kurumları, geleneksel otoriteleri ilga etmiştir. Çünkü bu geleneksel otoriteler, aracı kurumlar Fransız Devrimi'nin kutsalları olan “özgürlük”, “eşitlik”, “kardeşlik” ilkelerinin inşa edilmesinin önünde engel oluşturmaktaydı. Bu yüzden, devrimcilere göre şayet, bu kutsal ilkelere dayanan bir kusursuz toplum inşa edilecekse, öncelikle önündeki engellerin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Geleneksel sosyal bağlar, dolayısıyla bu bağları oluşturan sosyal cemaatler insan özgürlüğünü kısıtlıyordu ve insanın kendi potansiyelini gerçekleştirmesinin önünü açmak için yok edilmeliydi.³³⁹

Bu bilinçten hareket eden devrimin yıkıcı gücünü ilk olarak aracı kurumlardan, sosyal otoritelerden biri olan loncalara saldırısında görmekteyiz. Devrimcilere göre loncalar devrimin “eşitlik” ve “özgürlük” ilkesinin önündeki engellerden birini teşkil etmektedir. Ancak devrimin bu yıkıcı girişimi eşitliği sağlamamış aksine, düzensizliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü loncalık, ahlâkî ilkeleri belirleyerek toplumsal

³³⁶ Nisbet, Robert, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, çev. Kudret Bülbül & M. Fatih Serenli, Kadim Yayınları, Ankara, 2011, s. 37

³³⁷ Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 88

³³⁸ a.g.e., ss. 88-89

³³⁹ Güngörmez, “Modernleşme ve Ara Kurumların Çöküşü”, s. 33

düzenin sağlanmasına çok önemli katkıda bulunmaktadır. Feodal dönemde loncalık sanat ve menfaat ortaklığına dayanan, üyelerine yardımda bulunan, bununla birlikte hem kendilerini hem çalışanlarını hem de müşterilerini kollayan büyük bir aile yuvası niteliğindeki bir aracı kurumdur.³⁴⁰ Belli bir zanaatı yürütme tekeline sahip olan loncaların³⁴¹ yönetmeliklerine baktığımızda bunu çok net bir şekilde görebiliriz:

“... zanaattan biri yoksul olursa... yardım görecektir; ... hiçbir yabancı çalışmayacaktır; hiç kimse başka ustanın çırığını, ustanın izni olmadan alamayacak... bir usta işini bitirmekte zorlanıyorsa diğerleri ona bitirmesi için yardım edecektir; ... ustasına başkaldıran yardımcıya iş verilmeyecektir...; zanaatlar yıl boyunca denetlenecektir; ... çıraklık süresini doldurmayan ya da çırak olmayan hiç kimse bağlı olduğu zanaatta serbest kılınmayacaktır”.³⁴²

Bu kurallar loncaların kardeşlik duygusu taşıdığını; düzenbazlığa, haydutluğa, müşteri ayartmaya yer vermediğini; düşük nitelikli mal üretimini engellemek amacıyla yüksek nitelikli standartlar yerleştirdiğini göstermektedir.³⁴³ Böylece ekonomik ve toplumsal açıdan sahip olduğu önemin yanı sıra, siyaset alanında da etkili olan loncalar³⁴⁴, feodal toplumda düzenin sağlanmasında çok önemli bir temel oluşturmaktadır. Ancak devrim, “bundan sonra devlet içerisinde hiçbir tüzel kişilik kalmayacak... bundan böyle sadece her bireyin belirli bir çıkarı ve genel çıkarı olacaktır”³⁴⁵ yasasını onaylayarak sosyal düzeni sağlayan aracı kurumların yıkılması gerekliliğini belirtmiş; Kilise’yi, zümre meclislerini ve bireyin özgürlüğünü sınırlayan bütün feodal unsurları yok etmek istemiştir. Yasama Meclisi 2 Mart 1791’de Allerde Kanunu ile bütün lonca kurumlarını ve ayrıcalıklı imalathaneleri ortadan kaldırmıştır.³⁴⁶

Devrim, kendi toplum projesini gerçekleştirmek için sadece loncaları ortadan kaldırmamış, aynı zamanda, Burke’ün düzenin iki garantöründen biri olarak gördüğü soyluluğu ve şövalyeliği de içeren yüksek niteliklere sahip aristokrasiyi de yıkmıştır.³⁴⁷ Aristokrasi Ortaçağ feodal toplum yapısında düzen için çok önemli bir işleve sahiptir.

³⁴⁰ Durkheim, *Meslek Ahlakı*, s. 38-41

³⁴¹ Pirenne, Henri, *Economic and Social History of Medieval Europe*, trans. I. E. Clegg, Harvest Book, New York, 1937, s. 204

³⁴² Huberman, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, İletişim, İstanbul, ss. 68-69

³⁴³ a.g.e., ss. 70-72

³⁴⁴ İngiltere’deki bazı şehir yönetimleri doğrudan lonca birliklerinden doğmuştur ya da 13.yy İtalya’ındaki gibi şehir devletlerinin tarihi mesleki loncaların siyasi egemenliklerinin tarihi olmuştur. Eco, Umberto, *Ortaçağ, Katedraller- Şövalyeler- Şehirler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınlar, İstanbul, 2010, ss. 175-179

³⁴⁵ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, s. 35

³⁴⁶ Soboul, *Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, s. 60

³⁴⁷ Duman, a.g.e., ss. 264, 267. Erken Ortaçağ döneminde birbirlerinden farklı olan bu kavramlar 12.yy ile birlikte birbirlerinin yerine ikame edilmeye başlamıştır. İlk zamanlarda soyluluk ve şövalyelik iki

“Bir düşünce ortamında yetiştirilmiş; kişiliğe saygı göstermeyi öğrenmiş; kamuoyunu önceden sezebilen; büyük bir toplumda bulunan sonsuz çeşitlilikteki ilişkileri geniş bir bakış açısıyla görebilme yeteneğine sahip; okumak, düşünmek ve konuşmak için boş zamanı olan; onur ve vazife uğruna tehlikeyi göze almaya cüret eden vb. gibi bir çok nitelik sayan Burke’a göre bu keyfiyetteki insanlar ‘doğal aristokrasi’yi oluşturmaktadır ve bunların rehberliği olmaksızın bir kalabalık ulus ya da halk olamaz. Her açıdan diğer insanlara göre üstün olan bu doğal aristokrasinin toplumsal ve siyasal bedene aşılacağı değerler, inançlar, davranış tarzları vb. olmaksızın insanlar bir ‘halk’ olamayacaktır.”³⁴⁸

Ancak düzeni sağlayan, iktidarın despotlaşmasını önleyen aristokrasi, yine devrimcilere göre toplumun eşitsiz olmasının, hiyerarşi içerisinde olmasının en önemli sebeplerinden biri olduğu için yıkılması gerekmektedir. Halbuki devrimcilerin yıktığı şey “kralları korkudan azade kılan, kralları ve uyruklarını despotluk tedbirlerinden kurtaran bağlılığın onurlu ruhudur”.³⁴⁹ Devrim Paine’nin “ünvan budalılığı”³⁵⁰, Burke’un ise “idari düzenin latif bir süsü, cilalı bir toplumun Korint sütun başlığı”³⁵¹ olarak gördüğü soyluluğu yıkmış, böylece, feodal toplum yapısına ciddi bir darbe indirmiştir. Devrimciler 19 Haziran 1790’da soyluları özgün kılan asalet emarelerini yasaklamıştır.³⁵² Böylece Ortaçağ feodal toplumsal düzenin gardiyanlarından olan soyluluk fikri tamamıyla ilga edilmiştir.

Devrimcilerin Ortaçağ feodal toplumdaki sosyal otoriteleri tasfiye etmeye yönelik gerçekleştirdiği bir diğer saldırı ise, feodal toplumun mülkiyet yapısına olmuştur. Çünkü devrimcilerin saldırdığı gelenek aynı zamanda mülkiyette de somut bir forma bürünür. Nisbet “mülkiyet insan haricinin uzantısından daha fazla bir şeydir”³⁵³ derken, mülkiyetin gelenekle arasındaki bağına atıfta bulunuyordu. Bu yüzden mevcut toplumsal düzeni yıkmaya çalışan devrimcilerin hedeflerinden biri

farklı şey olarak algılanmaktadır. Soyluluk özgür insan anlamında kullanılırken, şövalye soylulara hizmet veren bağımlı olarak kullanılmaktaydı. Duby, Georges, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, (Birinci baskı), Ankara, 1990, s. 182. Ancak süreç içerisinde soyluluk ile şövalyeliğin birleşmesini teşvik eden iki yönlü kurumsal bir değişim gerçekleşmiştir: Bunlardan ilki, komuta iktidarının dağılımı sonucunda şövalyeliğin köylü kesiminden ayrılması; ikincisi ise Tanrı Barışı kurumunun ortaya çıkmasıdır. a.g.e., ss. 184-186 Böylece 11.yy’da yüksek kesim soylular ve basit şövalyeler olan iki tabakadan oluşan soylu kesim, aristokrasi, 12.yy’da iki grup arasında hiçbir farkın bulunmadığı tek tip bir aristokrasiye, soyluya dönüşmüştür. a.g.e., ss. 203-204

³⁴⁸ Duman, a.g.e., ss. 233-234

³⁴⁹ a.g.e., s. 267

³⁵⁰ Paine, Thomas, *İnsan Hakları*, çev. Mehmet Osman Dostel, İletişim, İstanbul, 2017, s. 89. Paine’ye göre asalet unvanları kaldırılarak ne idüğü belirsiz olan aristokrasi kaldırılmış ve bey, İNSAN seviyesine yükseltilmiştir... Fransa bu şekilde cüceliği bırakmış, adamlığı ele geçirmiştir. a.g.e., ss. 88-89

³⁵¹ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 195. Yine bu meyanda, Beneton’a göre, devrim bütün soylu duyguları yıkarak, “hayatı süsleyen bütün kıyafetleri” hoyratça söküp atmaktadır. Beneton, a.g.e., s. 22

³⁵² Doyle, *Fransız Devrimi*, ss. 95-97

³⁵³ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, s. 90

feodal düzenin mülkiyet yapısına olmuştur.³⁵⁴ Bu doğrultuda, devrimciler bir taraftan miras yasalarıyla; diğer taraftan tüzel kişiliklerin elinde olan toplu mülkiyetleri kamulaştırarak³⁵⁵ feodal toplum yapısında alçı görevini üstlenen feodal mülkiyeti yıkmıştır.

Devrim, mülkiyete saldırısını öncelikle miras yasalarını düzenleyerek gerçekleştirmiştir. Devrimin ilga etmeye çalıştığı feodal cemaat yapısı, en basit ifadeyle toprağa dayalı aristokratik bir sistemdir. Feodal toplumsal yapının temel sütunlarından biri olan aristokrasi, topraklarını miras yoluyla aktararak varlığını sürdürmektedir.³⁵⁶ Devrim, bu sebeple miras yasalarını yeniden düzenleyerek hem aristokratik yapıyı hem de feodal toplumsal yapının temel sütunlarından birini oluşturan aile yapısını ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.

Ortaçağ'da aile küçük bir cemaat işlevini görmektedir. Aile en küçük sosyal cemaattir. Üyelerinin bütün ihtiyaçlarını karşılayan aile, üyelerini doğumlarından ölümlerine değin kendi yörüngesinde tutarak küçük bir cemaat oluşturmaktadır.³⁵⁷ Aile bütünlüğünün oluşmasında ve sürdürülmesinde en önemli faktör ise ekber evlat kuralıdır.³⁵⁸ Ekber evlat kuralına göre toprak üzerinde söz hakkına sahip olan baba bütün topraklarını en büyük evlada bırakmaktadır. Böylece hem toprak bütünlüğü sağlanmakta hem de aile bütünlüğü korunmaktadır.³⁵⁹ Ancak Fransız Devrimi'yle birlikte miras yasalarında gerçekleşen değişiklikler sonucunda geleneksel aile yapısı ilga edilmiştir.

Devrim, geleneksel aile yapısını yıkmaya adını ilk olarak 28 Ekim 1792'de büyük evlada geçen meşrutaları yasaklamıştır. Ardından, 4 Haziran 1793'de gayri meşru çocuklar mirasçı olarak kabul edilip, 2 Kasım 1793'de gayri meşru çocuklara, aynı pay tahsis edilmesine karar verilmiştir.³⁶⁰ Böylece devrimin kutsallarından biri olan eşitlik ilkesiyle uygulanmaya konan yasalarla birlikte toprak parçalanmış ve insanın toprakla,

³⁵⁴ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss. 81-83, 151-154

³⁵⁵ Kiliseye ait mülklerin kamulaştırılması, devrimin dine saldırısı bölümünde detaylı şekilde ele alındığından dolayı burada değinilmemiştir.

³⁵⁶ Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, s. 71

³⁵⁷ Durkheim, *İntihar*, s. 442

³⁵⁸ Stephenson, Carl, *Mediaeval Feudalism*, Cornell University Press, Ithaca- New York, 1942, s. 25

³⁵⁹ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek* s. 85

³⁶⁰ Lefebvre, a.g.e., s. 548

ailesiyle olan bağlantısı kesilmiştir.³⁶¹ Bunların sonucunda da Burke'ün de belirtmiş olduğu üzere, devrimci ulusal meclis mülkiyeti tahrip ettiğinde feodal toplumsal yapıyı parçalayarak amaçladığı yıkımı da gerçekleştirmiştir.³⁶²

Ancak 1789 Fransız Devrimi, en büyük darbeyi Katolik Hıristiyanlığın Tanrı'sına, Kilise'ye vahşice saldırarak gerçekleştirmiştir. Çünkü devrimciler için genelde Hıristiyanlık özelde Kilise, kusurlu olan geçmiş ve şimdinin temel dinamiğiydi. Bu sebeple eğer kusursuz bir gelecek inşa edilecekse, kesinlikle Hıristiyanlığın ve Kilise'nin yıkılması gereklidir. Nitekim devrim bunu da gerçekleştirmiştir. Ancak devrimcilerin bu yıkım işindeki başarısı aslında cezaları olmuştur.³⁶³ Çünkü bu saldırı devrimin buhrana yol açmasının en önemli sebebini oluşturmuştur. Bir saldırı ne kadar büyük ve başarılı olursa, sonuçları da o kadar büyük ve yıkıcı olur. Hıristiyanlık ve Kilise, feodal dönemde düzenin garantörü olduğundan dolayı, yıkımı da aynı şekilde çok büyük sosyal ve siyasal buhran getirmiştir.

“Kiliselerden oluşan beyaz bir mantıyla kaplanmış”³⁶⁴ Ortaçağ Batı Avrupası'nda dinin ayrıcalığını elinde tutan, sosyal güvenlik alanını yöneten Kilise kendine özgü disiplini ve hiyerarşisiyle³⁶⁵ tanrısal düzenin garantörü konumundaydı. Sosyal, kültürel ve ekonomik alanlar başta olmak üzere pek çok önemli alanlarda üstlendiği önemli roller kiliseye bu konumu kazandırmıştır. Sosyal açıdan ele alırsak, şehrin koruyucusu ve yoksulların babası olan Kilise³⁶⁶, özel bağışlar ve resmi yardımlar düzenleyerek toplumun temel ihtiyaçlarını karşılayan en önemli kurumdur.³⁶⁷ Ekonomik açıdan ele alırsak, yapılaşmanın gelişiminde öncü rol oynayan Kilise, kredi veren kurum rolünü üstlenerek dönemin en önemli ekonomik birimini oluşturmuştur.³⁶⁸ Kültürel açıdan ele alırsak, hiyerarşiye dayalı bir sistemde gerek ekonomik gerekse de manevi üstünlüğe sahip olan Kilise, genel cehaletin yaşandığı toplumda, çocukluktan

³⁶¹ Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, ss. 94-99

³⁶² Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 83

³⁶³ a.g.e., s 66

³⁶⁴ Eco, *Ortaçağ, Katedraller- Şövalyeler- Şehirler*, s. 639

³⁶⁵ Lefebvre, a.g.e., ss. 46-47

³⁶⁶ Burke'a göre Kilise'nin malı yoksulların malıdır. Burke, a.g.e., ss. 149-150

³⁶⁷ Eco, *Ortaçağ, Barbarlar- Hıristiyanlar- Müslümanlar*, ss. 305-308

³⁶⁸ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, ss. 88-89

yetişkinliğe kadar bütün aşamalarda eğitim-öğretim hakkını elinde bulundurarak devletin görevlerini üstlenmiş ve dönemin kültürel hayatını belirlemiştir.³⁶⁹

“Ortaçağ’ın her türlü kültürel ve ideolojik hayatını damgalayan Kilise”³⁷⁰ üstlendiği bu roller sayesinde feodal cemaat yapısının en önemli ayağını oluşturmaktadır. Tam da bu sebeple Kilise, kusursuz toplum yaratmak isteyen devrimcilerin önündeki en büyük engeli oluşturmaktaydı. Dolayısıyla, dünyevî cenneti yaratmak isteyen devrimciler yıkıcı yüzünü Kilise’ye karşı mücadelede çok net bir şekilde göstermiştir.

Bahçıvan olan devrimciler için Kilise dünyevî cennetin kurulması için kökünden kurutulması gereken yabancı ottur. “Yabancı otlar”, der Bauman, “... kusursuz toplum tablosuna şu ya da bu nedenle uymadıkları için öldürülürler. Öldürülmeleri yıkıcı değil, yapıcı bir işti. Nesnel olarak daha iyi bir insanlık dünyası kurulabilirdi diye elimine edildiler... Geçmişlerinden ve kökenlerinden kaynaklanan, önü alınamaz küf hastalığıyla lekelenmiş kişiler bu tertemiz, sağlıklı ve parlak dünyaya uymazlardı. Düzeltilmeleri ve yeniden eğitilmeleri olanaksızdı”.³⁷¹ Yeni bir toplum yaratmak isteyen devrimciler de bu sebeple, feodal toplumsal düzenin temel garantörü olan Kilise’ye saldırmıştır. Devrimciler Kiliseyi yıkarak kusurlu gördükleri geçmişi, toplumu yıkabileceklerini düşünmüşlerdir.

Devrimciler bu saldırısını, birinci bölümde ifade ettiğimiz üzere, Aydınlanmacı İlerleme düşüncesinin temel dayanağı olan Akıl aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Bu yüzden Kilise’ye saldıran Fransız Devrimi aslında en temelde, Pranchere’nin de belirtmiş olduğu üzere Tanrı’nın iradesi ile Tanrı’ya karşı isyan eden insanın Akıl’a dayanan iradesinin ontolojik bir savaşıdır.³⁷² Bu ontolojik savaşı Nisbet şu şekilde açıklar: “bu çatışma karşıt iki değer arasındaki çatışmadır: Bir taraftan hiyerarşi, cemaat, gelenek, otorite, hayatın kutsal yönlerinin olduğu değerler; diğer taraftan

³⁶⁹ Pirenne, a.g.e., s. 21

³⁷⁰ Duby, Georges, *Şövalye, Kadın ve Rahip/ Feodal Fransa’da Evlilik*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı (Birinci Basım), İstanbul, ss. 8-15

³⁷¹ Bauman, *Modernite ve Holokaust*, s. 145

³⁷² Pranchere, Jean Yves, “The Social Bond According to The Catholic Counter-Revolution: Maistre And Bonald”, *Joseph de Maistre’s Life, Thought, and Influence*, ed. Richard A. Lebrun, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingdom, London, İthaca, 2001, s. 193

eşitlikçilik, bireycilik, sekülerizm, pozitif haklar, iktidarın olduğu değerler”.³⁷³ Bundan dolayı devrim, Maistre’nin de belirttiği gibi “kendisini, şimdiye kadar gördüğümüz ve şimdiden sonra göreceğimiz olaylardan ayıran şeytanî bir niteliğe sahiptir.”³⁷⁴ Bonald, devrimin bu şeytanî niteliğini “kutsalın iş birliği olmaksızın her şeyi düzenleme, her şeyi açıklama sanatı” olarak adlandırmıştır.³⁷⁵ Peki şeytanî niteliğe sahip olan Fransız Devrimi, genelde Hıristiyanlık özelde Kilise’ye olan saldırısını nasıl gerçekleştirmiştir?

1789 Fransız Devrimi’nin, Katolik Hıristiyanlık düşüncesini toplumun hafızasından tamamıyla ilga etme girişimi üç aşamada gerçekleşmiştir. Devrim öncelikle, Kilise’nin mülkiyetine el koyarak Kilise’nin maddi gücünü elinden almıştır. Kilise’nin maddi gücünü elinden aldıktan sonra sivil anayasa, resmi yemin ve akıl dini ile birlikte Katolik Kilisesi’nin Tanrı ile olan bağlantısını kopartmaya çalışmış ve manevi gücünü ortadan kaldırmıştır. Kilise’nin maddi ve manevi gücünü ortadan kaldırdıktan sonra üçüncü aşama olan, cumhuriyet takvimi ile birlikte bütün toplumu Katolik Hıristiyanlık düşüncesinden arındırmaya çalışmıştır. Devrim, cumhuriyet takvimi aracılığıyla toplumu geçmişinden, geleneklerinden, Tanrı’sından tamamıyla kopartmaya çalışmıştır. Bu yüzden, Burke’un belirttiği üzere, takvimin icadı dine karşı bir suikasttır ve bu suikast da insanlığa leke süren en büyük suçlara dayanmaktadır.³⁷⁶ Bunun en bariz örneğini de Eylül katliamları oluşturmaktadır.

Yeni bir toplum yaratmak isteyen modern devrimciler için rahipler, acilen yok edilmesi gereken ötekidir, yabancı ottur. Devrimciler, kendi toplumlarını inşa etmek için, sadece yararlı olacak olanların yaşamasına izin vermişlerdir. Ancak, rahipler devrimciler için ne “iyi” ne de “yararlıdır”, sadece insan ruhunun zarurî ihtiyaçlarından beslenen kan emici bir sülüktür.³⁷⁷ Bu yüzden yeni inşa edilecek olan toplumda var olmaya hakları yoktur. Bu doğrultuda, bahçıvan olan devrimciler Eylül katliamlarını gerçekleştirdiler. “Kahrolsun hainler” sloganı altında 2 Eylül’den 4 Eylül’e kadar

³⁷³ Nisbet, *Tradition And Revolt*, s. 4

³⁷⁴ Maistre, *Considerations on France*, s. 41

³⁷⁵ Mccalla, Arthur, “Louis De Bonald’s Traditionalist Science Of Society And Early Nineteenth-Century Biological Thought”, *Historical Reflections / Reflexions Historiques*, Vol. 30, No. 2 Summer 2004, Berghahn Books, s. 346

³⁷⁶ a.g.e., s. 39

³⁷⁷ Güngörmez, *Eric Voegelin: İnsanlık Draması*, s. 314

devam eden rahip kıyımını gerçekleştirmişlerdir.³⁷⁸ Giyotinin tıs tısı ile Paris sokaklarını rahiplerin kanlarıyla göle çevirmişlerdir. Burke'ün ifadesiyle bütün Piskoposlar “A la lanterne” (Fener Direklerine!) naralar eşliğinde Paris kan gölüne dönmüştür. Fener Direkleri 1789 Fransız Devrimi'nin en önemli sloganı olmuştur. Devrim sırasında Paris sokaklarında gerçekleştirilen linç ve infazlar için bir nevi araç vazifesi görmüştür. Devrimci radikaller, devlet görevlilerini ve aristokratları fener direklerine asmışlardır.³⁷⁹

İnsanlığın en büyük suçlarından birini işleyen devrimci güç aynı zamanda Kilise'nin maddi gücünü elinden alarak Kilise'yi zayıflatmıştır. Bu doğrultuda, “eşitlik” adı altında Kilise'nin mülkiyetine el koymuştur. Nitekim, bütün modern devrim girişimlerinin temel koşullarından birini oluşturmaktadır mülkiyete el koyma.³⁸⁰ Devrimler, Burke'ün de belirttiği üzere, müsadere için çok uygundur.³⁸¹ Kilise mülkiyetine devrimci istimlakın mantığını ve gerekliliğini, devrimin rahibi olan Autun piskoposu Talleyrand-Perigord şu şekilde izah eder: “Milletin yaşamaya hakkı vardır... büyük servet dağılımı milletin çıkarlarına ve yaşamına ters düşüyorsa, millet bu dağılımı değiştirebilir hatta değiştirmelidir”.³⁸² Yine bu meyanda, Thouret'e göre, “siz nasıl olur da tasarruf hakkına sahip olabilirsiniz? Mevcut değilsiniz ki.”³⁸³

Bu çerçevede, Mirebeau Kilise mülkiyetinin millete nakledilmesine yönelik yönergeyi, 19 Aralık'ta “Olağanüstü Fon” adı altında yürürlüğe koymuştur.³⁸⁴ 3 Haziran'daki yasayla birlikte ülke dışına göç etmiş olan rahiplerin ve soyluların mülkleri küçük parçalar halinde satışa çıkartılmış; akabinde 10 Haziran'daki yasayla yoksul köylülere, Kilise'ye ait toprakları kendi aralarında paylaşma olanağı verilmiştir.³⁸⁵ 2 Kasım'da da Kilise'nin bütün malları kullanıma açılmıştır.³⁸⁶ Böylelikle feodal cemaat yapısının temelini oluşturan Kilise'nin maddi gücü ortadan

³⁷⁸ Soboul, *Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, ss. 131-133; Devrimciler önce Carnes manastırında, sonra Concierge, Bernardins, Bicetre ve Salpetriere hapishanelerinde 8-10 bin arasında kilise mensubunu katletmiştir. Hazan, a.g.e., ss.182-183

³⁷⁹ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 109

³⁸⁰ Sorokin, a.g.e., ss. 329-330

³⁸¹ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 216

³⁸² Jaures, a.g.e., s. 71

³⁸³ Michelet, a.g.e., ss. 71-72

³⁸⁴ Hazan, a.g.e., ss. 108-109

³⁸⁵ Rude, *Fransız Devrimi*, ss. 129-130

³⁸⁶ Doyle, *Fransız Devrimi*, ss. 65-70

kalkmıştır. Bunu gerçekleştirenler ise Burke'a göre ancak ve ancak tiranlar olabilir; insan hakları gibi kavramlardan hareketle insanların mülklerine dokunmak, sadece ve sadece tiranların işidir.³⁸⁷

Tanrı'yı, tanrısal düzenin sağlayıcısı olan Kilise'yi yok etmek isteyen devrim, Kilise'nin etkisini toplumun zihninden arındırmak için manevi gücünü de ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Kilisenin manevi gücünü elinden almak ve gizemini ortadan kaldırmak amacıyla devrim, ilk olarak 12 Temmuz 1790'da Kilise'nin sivil anayasasını çıkarmıştır. Kilise'nin sivil anayasası içerisinde yer alan Kilise medeni yasası³⁸⁸ ile birlikte devrim, rahipleri sıradan vatandaş statüsüne indirmiştir.

Kilise'nin manevi gücünü ilga etmek adına devrimin yürürlüğe koyduğu bir diğer yasa da resmi yemindir. Tanrı'nın temsilcisi olan ruhban sınıfının, devrim öncesinde sadece Tanrı'ya karşı yükümlülükleri bulunmaktaydı; ruhban kesiminin toplum içindeki düzenleyici gücü de buradan gelmekteydi. Devrim, Kilise'nin manevi gücünü ortadan kaldırmak için ruhban kesiminin Tanrı ile olan bu kutsal ilişkisini kesmeye çalışmıştır. Bu gayeyle rahiplerin devlete resmi yemin etmesi zorunluluğunu getirmiştir. Kurucu Meclis 1790'daki yasayla, bütün din adamları için itaat etme yemini zorunluluğu getirmiştir.³⁸⁹ Resmi yeminle birlikte, rahiplerin sorumlu olduğu yer artık Tanrı değil, aksine devlet olmuştur. Kilise ve devlet ayrılığı son bulmuş, din devletleştirilmiştir. Kilisedekilerin devlete ve cumhuriyete ettiği bağlılık yemini ve bunun sonucunda devlet tarafından maaşa bağlanması, 7.yy'dan beri devletten ayrı bir güç olarak var olan Kilise'nin devlet himayesine girdiğinin ve özerkliğini yitirdiğinin bir göstergesi olmuştur.³⁹⁰

Kilise medeni yasası ve resmi yeminle ruhban sınıfının manevi gücüne çok büyük darbe vurduktan sonra, devrim, Katolikliğin manevi gücünü tam manasıyla ortadan kaldırmak için³⁹¹ yeni bir din yaratmak istemiştir. Birinci bölümde ifade ettiğimiz üzere, modern devrim düşüncesi, Tanrı adına konuşan Hıristiyanlığa, Katolik

³⁸⁷ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss. 151-152

³⁸⁸ Devrim, rahiplerin evlendirilmesi gibi birtakım uygulamaları yürürlüğe sokmaya çalışmıştır. Lefebvre, a.g.e., ss. 174-175

³⁸⁹ Doyle, *Fransız Devrimi*, ss. 65-70

³⁹⁰ a.g.e., ss. 95-110

³⁹¹ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 207

Kilisesi'ne, rahiplere karşı bir saldırdır. Tanrı fikrine bir saldırı değildir. Devrimin dine karşı bu tutumunu şekillendiren de yine birinci bölümde ifade ettiğimiz üzere, İlerlemeci tarih anlayışında yoğrulan Aydınlanma düşüncesi olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin simge isimlerinden biri olan Voltaire, Katolik Kilisesi'ne, Hıristiyanlığa saldırmıştır ve böylece Fransa'da devrimin içeriğinin şekillenmesinde çok etkili olmuştur,³⁹² ancak, düzenin sağlanması adına Tanrı fikrine, üstün Varlık fikrine sadık kalmıştır. Aydınlanma düşüncesinde şekillenen 1789 Fransız Devrimi de Tanrı adına konuşan genelde Hıristiyanlığa özelde Kilise'ye saldırmıştır, Tanrı'nın kendisine değil. Devrimin peygamberi olan Robespierre “saldırılan şey Tanrı değil rahiplerin gururu, halkın yanlış fikridir”³⁹³ diyerek, 1789 Fransız Devrimi'nin dine karşı tutumunu net bir şekilde göstermiştir. “Rahiplerin yarattığı din”, der Robespierre,

“ateizmde çok farklı değildir. Yüce varlığı biçimsizleştirerek öylesine yok ettiler ki, sonunda kendi içlerinde olduğunu söylediler. Onu kimi zaman bir ateş topu, kimi zaman bir öküz, bir ağaç, bir insan, bir kral yaptılar. Rahipler Tanrı'yı kendi imgelerine göre yarattılar. Onu, kıskanç, kaprisli, açgözlü, acımasız ve amansız bir insan gibi gösterdiler. Onun adına hükmetmek ve onun yerine oturmak için, ona içgüveysi gibi davrandılar”³⁹⁴

Katolik Hıristiyanlığın Tanrı'sını reddeden Robespierre Tanrı fikrinin kendisini reddetmez, aksine tanrıtanımazlık fikrinin karşısındadır. Robespierre'ye göre ateizm, krallarının ruhunun Fransa'ya kustuğu canavardır.³⁹⁵ Tanrı fikri, ona göre, halkı düzen içinde tutmak için gereklidir. Robespierre'e göre,

“insanın içinde, insanlara karşı dinsel bir saygı, derin bir görev duygusu oluşturalım; toplumsal mutluluk için tek güvence budur. Bunu bütün kurumlarımızla destekleyelim; kamu eğitimi her şeyden önce bu amaca yönelik olsun.”³⁹⁶

Bu yüzden, devrim bireyi ve toplumu yeniden yaratmak için yeni bir din getirmek istemiştir. Devrim tarafından yaratılacak olan bu yeni din, devrimin kılavuzu olan Akıl ile dini uygulamalar arasında uzlaşının olduğu bir kimliğe sahip olacaktır.³⁹⁷ Yeni dinin İncil'ini oluşturan Robespierre'nin nutku ile, ruhbanların ve papazların temsilcisi olduğu Katolik Hıristiyanlık dininden, filozofların ve siyasi portrelerin temsilcisi olduğu devrimci dine doğru geçiş olmuştur.³⁹⁸ Bu Akıl dini, mukaddes dinler

³⁹² Isham, Thomas Garret, *Contra Mundum: Joseph de Maistre & The Birth of Tradition*, Angelico Press, USA, 2017, s. 53;

³⁹³ McPhee, a.g.e., s. 192

³⁹⁴ Robespierre, Maximilien, *Ayaklar Baş Olunca: Jakobin Söylevler*, çev. İlhan Erman, İlk Eriş Yayınları, Ankara, 2008, ss. 104-105

³⁹⁵ a.g.e., s. 96; McPhee, a.g.e., s. 215

³⁹⁶ a.g.e., s. 105

³⁹⁷ Jaures, a.g.e., s. 78-80

³⁹⁸ a.g.e., s. 658

gibi kendisine uygun yeni ritüeller, yeni dualar yaratmış³⁹⁹, kendi peygamberlerini, manastırlarını, bayramlarını oluşturmuştur.⁴⁰⁰ Bu doğrultuda, kelime anlamı “piskoposun evi” olan katedraller⁴⁰¹ Akıl tapınaklarına çevrilmiştir. Robespierre, İsa’nın; Marat ve le Peletier’de Aziz Pierre ile Aziz Denis’in büstlerinin yerini almıştır.⁴⁰²

Kilisenin mülkiyetini istimlak ederek maddi gücünü elinden alan, ardından sivil anayasa, resmi yemin ve yeni devrimci dinle manevi gücünü bütünüyle sonlandıran devrim, Katolik Hıristiyanlık düşüncesini bütünüyle ilga etme adına son olarak da cumhuriyet takvimini yaratmıştır. Devrim, cumhuriyet takvimini 24 Ekim’de yürürlüğe sokarak, zamanı sıfırdan yeniden başlatarak Katolik Hıristiyanlık düşüncesini tam anlamıyla yıkmak istemiştir. Devrim, yeni takviminde sadece zamanı yeniden başlatmamış, aynı zamanda, zamanı da yeniden dönemlendirmiş⁴⁰³, adlandırmaları yeniden yapmıştır. Devrimciler eski dünyayı reddettiklerini göstermek için onun bütün izlerini yok etmeye çalışırcasına çocuklarına doğadan, klasik Antik Çağ’dan ya da çağdaş kahramanlardan alınmış isimler koymuş ve dini kökenli ya da kraliyeti çağrıştıran yer isimlerini silip atmıştır.⁴⁰⁴ Devrimin “zaman” a bu saldırısı, geçmişe, tarih bilincine bir saldırıdır.⁴⁰⁵ Devrim, zamanı yeniden tasarlayarak, yukarıda belirttiğimiz üzere, geçmişi barbarlık çağı olarak adlandırmıştır. Bu yeniden değerlendirilmiş zaman çerçevesi içinde gelenekler, görenekler marjinal, yok olmaya mahkûm bir şey olarak görülmüştür.⁴⁰⁶ Bu sebeple cumhuriyet takvimi, bu uygulamalarıyla Ortaçağ feodal cemaat yapısının kökten yıkımı, geçmişin, geleneğin tamamıyla reddi anlamına gelmektedir.

³⁹⁹ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, s. 36

⁴⁰⁰ 10 Ağustos, Bastille’nin Fethi, XVI. Louis’in idam günü, 31 Mayıs 1793, 9 Thermidor, 14 Temmuz, 21 İkincikanun, 1 Vandemiare, 18 Fructidor devrimin bayramları olmuştur. Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt III*, s. 890

⁴⁰¹ Le Goff, Jacques, *Ortaçağ Kahramanları*, çev. Füsün Önen Pinard, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 43

⁴⁰² Hazan, a.g.e., ss. 294-295

⁴⁰³ Geleneksel takvimde aylar yedişer günlük dört haftaya bölünmekte ve her hafta kutsal güne bitmektedir. Ancak devrim kendi cumhuriyet takviminde ayları on’ar günlük üç kesime bölmüş ve pazar gününün önemi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt II*, ss. 654-656

⁴⁰⁴ McPhee, a.g.e., s. 179

⁴⁰⁵ Benjamin, a.g.e., s. 52

⁴⁰⁶ Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 79

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Aydınlanma dūşüncesinde Őekillenen modern devrimcilere gōre, toplumun kusursuz bir Őekilde yeniden yaratılması gerekiyorsa, öncelikle yabancı otların yok edilmesi gerekmektedir. Çünkü yabancı otlar, “eşitlik”, “özgürlük”, “kardeşlik” ilkelerine dayanan kusursuz toplumun inşasının önünde en büyük engel oluşturmaktadırlar. Devrimcilere göre bu yabancı otlar, geçmişin kusurlu olmasının en büyük sebebidir. Bu yabancı otlar bahçıvanlar tarafından temizlenmediği sürece “eşitliğe”, “özgürlüğe”, “kardeşliğe” dayanan kusursuz bir toplum inşa edilmesi imkansızdır. Bu yüzden, devrimciler geçmişin kusurlu olmasının sorumlusu olarak gördükleri Kilise’yi, loncalığı, soyluluğu, kısacası hiyerarşik sistemi “eşitlik”, “özgürlük”, “kardeşlik” adına yıkmışlardır. Böylece devrim birinci gayesi olan yıkımı gerçekleştirmiştir. Ancak Ortaçaę feodal toplum yapısını ilga eden devrim, ikinci gayesini oluşturan yeni kusursuz toplumu yaratamamış, aksine arkasında buhran içerisinde bir toplum bırakmıştır. Devrimin gayesi olan özgürlük tutsaklığı; eşitlik ise yozlaşmayı getirmiştir. Devrimcilerin övdükleri özgürlük halkın feodal cemaat yapısına karşı özgürlüğüydü. Ancak özgürlük, eşitlik gibi haklar sosyal otoritelerin yıkımıyla birlikte ortaya çıkan haklar değildir, aksine sosyal otoriteler ile birlikte var olan haklardır. “Kastettiğim yegâne özgürlük düzenle ilintili, sadece düzenle ve erdemle var olanla değil, ancak onlar olmadan var olamayan özgürlüktür”, der Burke ve şöyle devam eder, “bir toplumun ilk şartı, insanların hırslarını dizginlemek için varolan bu araçtır.”⁴⁰⁷ Sosyal otoritelerin, geleneklerin reddine dayanan bir toplum inşası ise kaçınılmaz olarak buhranla sonuçlanmaya mahkumdur.

⁴⁰⁷ Nisbet, Robert, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, s. 65

3. 1789 FRANSIZ DEVRİMİ'NE TEPKİ OLARAK SOSYOLOJİ

“İlke olarak Aşk;
Temel olarak Düzen,
Amaç olarak İlerleme”
Auguste Comte

“... toplum ... birdenbire yapı değiştiremez. Toplumun başka özelliklerine bürünmesi ... yavaş ve fark edilmez değişimlerin sonunda olur... yüzyılların eseri olan bir şey birkaç yılda yeni düzene konulamaz.”
Emile Durkheim

“İnsanın devredilemez sandığı her şeyin değişime, alışverişe konu olduğu ve devredilebilir olduğu bir dönem gelmiştir... çürümüşlüğü genelleştiği, her şeyin para ile elde edilmesinin evrenselleştiği... manevi ya da maddi her şeyin pazarlanabilir bir değer durumuna geldiği... dönem.”
Karl Marx

“Pazarın kendi bağımsız eğilimlerini takip etmesine izin verildiği yerde kardeşlik ya da saygı yükümlülükleri ve kişisel birlikler tarafından devam ettirilen doğal insani ilişkilerinin hiçbiri yoktur.”
Max Weber

Devrim... Kimilerine göre görkemli bir yapı, kimilerine göre harabeler yığını. Gelenek... Kimilerine göre kökten kurutulması gereken bir hastalık, kimilerine göre şifa. 1789 Fransız devrimcilerine göre devrim, görkemli bir yapı inşa etmenin, daha iyi bir toplum yaratmanın yolu iken gelenek kökten kurutulması gereken bir hastalıktı. Oysa bize göre devrim, harabeler yığını iken gelenek, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısı ve onun değerleri daha iyi bir toplum inşa etmenin, düzeni sağlamanın bir yoludur. Toplumu 1789 Fransız devrimcilerinin düşündüğü şekliyle geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız bir şekilde ele almak mümkün, sürdürülebilir ve doğru değildir. Şimdi elinizdeki bölümde 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan ve müteakip tarihinde aşikâr hale gelen bu gerçekliği, kurucu babaların sosyolojik çözümlenmeleri üzerinden incelemeye çalışıyoruz.

Bu incelememiz, en temelde, kurucu babaların 1789 Fransız Devrimi'ne bakış açısını merkeze almaktadır. Elinizdeki bölümde bu merkezden hareketle genelde

sosyoloji, özelde kurucu babalar nezdinde şu sorulara cevap bulmaya çalışacağız: Devrimin neden olduğu düzensizliğe çözüm getirmek isteyen sosyolojinin toplum tasavvuru nedir? Bu toplum tasavvuru hangi değerler üzerine inşa edilmiştir? Kurucu babaların sosyolojik düşüncelerinin teşekkülünde 1789 Fransız Devrimi'nin rolü nedir? 1789 Fransız Devrimi'nin yarattığı kaos, buhran kurucu babaların sosyolojik çözümlerinde nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu kaosa, buhrana kurucu babalar nasıl bir çözüm üretmektedirler? Ve gerek 1789 Fransız Devrimi eleştirilerinde gerekse de 1789 Fransız Devrimi'nin neden olduğu kaosa, buhrana çözüm arayışlarında nasıl bir tutum takılmaktadır? Kurucu babaların takındıkları bu tutumu nasıl değerlendirebiliriz?

“*Düzenin ilk şartı*”, der Nisbet, “insanların hırslarını dizginleyen, iradelerini kontrol altına alan otoritelerin varlığıdır”.⁴⁰⁸ Ortaçağ'da sosyal cemaatler bir yandan devlet ile birey arasında tampon görevi görerek, diğer yandan insanların isteklerini, iradelerini kontrol altına alarak insanlara kılavuzluk edecek ahlâkî kodlar üreterek toplumda düzeni sağlamaya çalışmıştır. İnsanlar sosyal cemaatin dışında bir birey olarak tanımlanamaz. İnsanların kendilerine ait ne bir kelimesi ne de fikri vardır; insanlar toplum içerisindedir ve bir birey olarak sadece orada duran şeyi keşfedebilir.⁴⁰⁹ İnsan sadece bu sosyal gruplar içerisinde var olabilir. Burckhardt'ın ifadesiyle “... insan, bir ... aile ya da dernek içerisindeyken kendisinin bilincindedir.”⁴¹⁰

Ancak ikinci bölümde detaylı bir şekilde bahsetmeye çalıştığımız üzere, 1789 Fransız Devrimi yeni bir düzen kurma gayesiyle Ortaçağ'da düzenin garantörü konumunda olan cemaat yapısını, ara kurumları ilga etmiştir. Devrim âdeta toplumu, bireyi parçalara ayırmıştır,⁴¹¹ tabiri caizse atomize etmiştir. Geleneksel sosyal ilişkilerden ve ahlâkî değerlerden arındırılan birey hayal kırıklığı, kaygı, güvensizlik duygusu içerisine düşmüştür.⁴¹² Katı olan her şeyin buharlaştığı, kutsal olan her şeyin ayaklar altına alındığı bu dönemde birey, nihilist bir forma bürünmüştür; köklerinden, cemaat hissinden kopmuş ve kendisine, topluma ve Tanrı'ya yabancılaşmıştır.

⁴⁰⁸ Nisbet, *Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek*, s. 65

⁴⁰⁹ Nisbet, *De Bonald and the Concept of Social Group*, s. 319

⁴¹⁰ Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Phaidon Press, London, 1950, s. 81

⁴¹¹ Nisbet, *Tradition And Revolt*, s. 80

⁴¹² Nisbet, *Community & Power*, s. 10

Kaos içerisinde olan toplumda düzeni sağlama gayesi, akla ve bilime dayanan yeni bir toplum tasavvurunu ortaya çıkarmıştır: sosyolojinin inşa ettiği bir toplum tasavvuru. Sosyoloji bu toplum tasavvurunda Aydınlanmacı birey merkezli anlayış, rasyonel özerklik miti, kendini düzenleyen birey fikri yerine sosyal gruplara⁴¹³, sosyal otoritelere, aracı kurumlara dayanan bir bakış açısını benimsemiştir. “İlk sosyologların büyük başarısı”, der Nisbet, “... düzen problemini ... küçük sosyal grupların teorik değerinin de ön plâna alındığı bir tarzda ifade etmelerinden gelmektedir”.⁴¹⁴

Sosyolojinin temellerini oluşturan bu bakış açısının kökleri, Ortaçağ’ın feodal cemaat yapısına dayanmaktadır. Bu yüzden sosyoloji, Nisbet’in ifade ettiği gibi “cemaatin keşfi”dir; “cemaatin keşfi”, ortaçağcılığın keşfidir; Aydınlanma bireyciliğine bir cevap olarak ortaçağcı cemaat yapısının keşfi. Nisbet’in de izah ettiği üzere “... sosyoloji başlangıçtan itibaren Burke ve Bonald gibi düşünürlerin teçhiz ettiği topluma ilişkin kavrayışları büyük ölçüde ödünç almıştır.”⁴¹⁵

3.1. Auguste Comte’un Pozitif Felsefesi’nin *Aporia*’sı: Ahlâk ve Cemaat

Cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız bir toplum tasarımının mümkün, sürdürülebilir ve doğru olmadığı varsayımımızı temellendirmeye sosyolojiye adını veren Comte ile başlayacağız. Çünkü 1789 Fransız Devrimi’nin neden olduğu düzensizliğe bir çözüm arayışı olarak ortaya çıkan sosyolojinin “cemaat keşfi”, Comte’un fikirlerinde sarıh bir şekilde kendisini göstermektedir. “19. yüzyılın başlarında, cemaat tasavvuru”, der Nisbet, “sosyolojiye adını veren, ... felsefe ve düşünce dünyasında sağlam bir temel sağlayan Auguste Comte’un zihninde ve eserlerinde görüldüğünden daha fazla göz kamaştırıcı değildi”.⁴¹⁶ Nisbet’in tabiriyle, “geleneksel cemaatin hayaleti Comte’un sosyolojisinin tümü üzerinde dolaşmaktadır”.⁴¹⁷ Biz de elinizdeki çalışmada, yukarıda sorduğumuz sorular çerçevesinde Comte’un sosyolojisi üzerinde dolaşan bu hayaletin izlerini sürmeye çalışacağız.

⁴¹³ Bir kavram olarak “sosyal grup” bütünleşme-parçalanma, güvenilirlik-güvensizlik, uyumluluk-uyumsuzluk ile bağlantılı bütün problemler setini kapsar. Nisbet, Robert, “Conservatism and Sociology”, *American Journal Of Sociology*, Vol. 58 No 2 Sep 1952, The University of Chicago Press, s. 167

⁴¹⁴ Nisbet, “French Revolution and The Rise of Sociology in France”. s. 34.

⁴¹⁵ Nisbet, *Tradition and Revolt*, ss. 83-84

⁴¹⁶ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, ss. 77-78

⁴¹⁷ a.g.e., s. 79

Comte'un sosyolojik çözümlerindeki temel problematik iki eksene dayanmaktadır: Toplumun çözülmesi ve çözülmüş toplumda yeniden düzeni sağlama çabası. Comte bir yandan 1789 Fransız Devrimi sonrasındaki ahlâkî anarşiyi çözümlmeye çalışırken, diğer yandan devrimin neden olduğu bu ahlâkî anarşiye bir çözüm getirmeye çalışmaktadır.⁴¹⁸ Ahlâkî anarşinin temel nedeni 1789 Fransız Devrimi'ndeki yanlış dogmalardır. 1789 Fransız Devrimi'nin kutsalları olan özgürlük ve eşitlik Comte için gerçek bir sosyal düzeni destekleyebilecek içeriksiz “metafizik dogmalar”dı sadece.⁴¹⁹ Comte'a göre 1789 Fransız Devrimi'nin yanlış dogmaları ahlâkî çözülmeye, çağdaş Batı'nın hastalığı olan “aşırı bireyciliğe” neden olmuş ve düzen problemini ortaya çıkarmıştır.⁴²⁰ *Pozitif Politika'nın* ikinci cildinde Comte, 1789 Fransız Devrimi'nin ahlâkî anarşiye nasıl yol açtığını şöyle izah eder:

“Katolik feodalizmin yıkımını çözüme süreci takip etti. Yeni hayatın yön verici unsurları yeterince olgunlaşamadı... Materyal ve entelektüel gelişim bütün devrimci periyot esnasında ahlâkî anarşiyi ortaya çıkarmış, benzersiz musibetlere neden olmuştur”.⁴²¹

Ancak Comte, ahlâkî krizin kaynağını sadece devrimde görmez. Comte'a göre ahlâkî krizin bir diğer kaynağı 1789 Fransız Devrimi'nin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma felsefesidir. Comte, bilhassa, devrimcilerin teorik bilincini oluşturan Aydınlanma'nın “anarşik ilerleme” düşüncesini ve “birey merkezli toplum” tasavvurunu sert bir şekilde eleştirmektedir. Çünkü Aydınlanma'nın “anarşik ilerleme” düşüncesi ve “birey merkezli toplum” tasavvuru, devrimin buhran yaratmasının en önemli sebeplerini oluşturmaktadır. Peki “anarşik ilerleme” düşüncesi ve “birey merkezli toplum” tasavvuru, Comte'a göre düzensizliği nasıl ortaya çıkarmaktadır?

1789 Fransız Devrimi'nin düzensizliğe neden olmasının sebebi, Comte'a göre Aydınlanma'daki “anarşik ilerleme” düşüncesinin, Ortaçağ'daki düzenin “gerici” olduğunu savunan düşünceyle çarpışmasıdır.⁴²² “Anarşik ilerleme” düşüncesi düzeni sağlayan her şeyi “gericilik”le suçlayarak Ortaçağ sosyal grup yapısını ilga etmiştir. Bu düşünceye göre geçmiş, geçmişi oluşturan Ortaçağ, Ortaçağ'da düzeni sağlayan feodal cemaat yapısı dünyevî cennet yolunda engel oluşturduğundan dolayı kökten

⁴¹⁸ Comte, *Early Political Writings*, s. 49

⁴¹⁹ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s. 79

⁴²⁰ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, ss. 237-238

⁴²¹ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, ss.111-112

⁴²² Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, ss. 242-245

yıkılmalıdır. Nitekim bu yıkımın nasıl buhran yarattığını çalışmamızın ikinci bölümünde izah etmeye çalıştık. “Batı”, der Comte, “heyecanla materyal gelişmeyi ve entelektüel ilerlemeyi” amaçlıyorken, ahlâkî değerleri daha fazla ihmal etti”⁴²³ ve sonucunda toplumu kaos içerisinde bıraktı. Peki “anarşik ilerleme” düşüncesinin neden olduğu bu yıkıma karşı Comte nasıl bir çözüm önermiştir?

“... düzeni sağlayacak olan gerçek bir toplum bilimi...”, der Comte, “ancak ... Ortaçağ’ın bütününe tarihsel olarak değerlendirilmesi üzerine ... kurulduğu zaman ortaya çıkabilir.”⁴²⁴ Eğer bir düzen sağlanacaksa, bu düzeni 1789 Fransız devrimcilerinin yaptığı gibi Ortaçağ’ı reddederek gerçekleştirmek mümkün değildir. Aksine Comte’a göre devrimci yöntemler düzen ve ilerlemenin en büyük düşmanıdır.⁴²⁵ Nitekim toplumun doğal evrimini tehdit eden böyle bir devrimci değişim Comte’un en çok korktuğu ve karşı çıktığı şeydir.⁴²⁶ Düzen ancak ve ancak Ortaçağ düşüncesinin tekrardan ön plâna alınmasıyla gerçekleşecektir. Yani “anarşik ilerleme” düşüncesinin dünyevî cennet yolunda engel olarak gördüğü “şey”, Comte’a göre aslında çözümün anahtarıdır. Bunu sağlayacak olan ise “pozitivizm”dir. Comte’a göre “pozitivizm”, bunu “anarşik” niteliğinden kurtulmuş “ilerleme” ilkesiyle Ortaçağ’ın “düzen” ilkesini bir araya getirerek gerçekleştirecektir.⁴²⁷

Düzen ve ilerleme Comte’un sosyolojisinde birbirini dışlamazlar, aksine uyum içerisinde birlikte var olurlar. “İlerleme dediğimiz şey”, der Comte, “düzenin yavaşça gelişmesinden başka bir şey değildir; düzen de ilerlemenin tezahür ettiği şeyi temsil eder.”⁴²⁸ Pozitivizm “düzen”le “ilerleme”yi birleştiren, geçmişle geleceği birbirine bağlayan özel bir sistemdir. Gerçek karakterini bu iki gücün birleşmesinden almaktadır.⁴²⁹ Comte’a göre hem Ortaçağ’ın kendisi hem de Aydınlanma tek başına yeterli değildir. Ortaçağcı düşünce, toplumsal düzenin gerekliliğini vurgulamasına rağmen, yanlış biçimde geçmişte kalmaya çalışır.⁴³⁰ Aynı şekilde Aydınlanma da ilerlemeyi vurgulamasına rağmen, bu vurguyu radikalliğe götürür. Giddens’in da

⁴²³ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, s. 113

⁴²⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, s. 264

⁴²⁵ Kabakçı, Enes, *Sosyolojiyi Kurmak*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 121, 150

⁴²⁶ Slattey, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Yayına Hazırlayan. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz, Sentez Yayıncılık (sekizinci baskı), Bursa, 2015, s. 74

⁴²⁷ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, s. 299

⁴²⁸ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, s. 2

⁴²⁹ a.g.e., s. 116

⁴³⁰ Benton, Ted, *Sosyolojin Felsefi Kökenleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 54

belirtmiş olduğu üzere Comte'a göre Ortaçağcı düşünürlerce arzulanan düzen feodal hiyerokrasiye dönüşten başka bir şey değildir; devrimcilerce hedeflenen ilerleme ise her türlü yönetimin yıkılmasıdır.⁴³¹ Comte, bunun yerine, pozitivist sisteminde Aydınlanma'nın ilerlemesini anarşik niteliğinden kurtararak, "düzen"le birleştirmiştir. Evet bir ilerleme olacak ancak bu ilerleme, Aydınlanmacıların düşündükleri gibi anarşik bir ilerleme değil, aksine düzen içinde ilerleme olacaktır.

Comte'un devrime yönelik daha sert eleştirisi ise Aydınlanma'nın "birey merkezli toplum" tasavvuru ilkesine yönelik olmuştur. Çünkü "birey merkezli toplum" tasavvuruna dayanan devrim, cemaat yapısını yıkmıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere bu yıkımın ardından birey köklerinden, cemaat hissinden koparak kendisine, topluma ve Tanrı'ya yabancılaşmıştır. Yalnızlaşan bireylerle dolu bu toplum ise çağdaş Batı'nın hastalığı olan "aşırı bireyciliği" ortaya çıkarmıştır. Yani devrim, toplumun parçalara ayrılmasına yol açmıştır. Oysaki "insanlığın, kelimenin tam anlamıyla bireylere ayrıştırılması...", der Comte, "toplumsal varoluşu açıklamak yerine bozmaya yönelen, akıldışı olduğu kadar ahlâkdışı da olan anarşik bir analizden başka bir şey değildir."⁴³² Peki devrimin "birey merkezli toplum" tasavvurundan ortaya çıkan "aşırı bireycilik" veya "ahlâkî anarşi" hastalığına karşı Comte nasıl bir çözüm arayışına girmiştir?

Comte göre toplumdaki temel sorun ahlâk sorunudur. 1789 Fransız Devrimi toplumun ahlâkî dokusunu parçalamıştır. Devrimin yol açtığı bu ahlâkî anarşi hastalığına çözüm ise bireyleri birbirine bağlayacak, bireyi topluluğun üyesi yapacak, bireyler üzerinde otorite kuracak olan dışsal bir güçtür. Eğer bireylerin davranışlarını kontrol edecek dışsal bir gerçeklik yoksa, bireylerin ahlâkî doğası anarşik bir niteliğe bürünür.⁴³³ Bu dışsal güç bireyleri birbirine bağlayacak ve ortak bir ahlâkın gelişmesini sağlayacaktır. Bu anlamda Comte toplumda ahlâkî düzenin kurulması için mücadele etmiştir.⁴³⁴

⁴³¹ Giddens, Anthony, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", çev. Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 248

⁴³² Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, s. 152

⁴³³ a.g.e., s. 11

⁴³⁴ Benton, a.g.e., s. 45

Comte bireyi topluma bağlayacak ahlâkî ilkelerin inşasında din, iş bölümü, dil ve aileye çok büyük önem atfetmiştir. Comte'a göre din, insanı bencil duygulardan uzaklaştırır, ahlâkî hayatı düzenler kısacası hayatın bütün unsurları arasındaki tam uyumu sağlar. Din birey üzerinde dışsal bir güç uygulayarak bireyin bencil duygularını dizginler. Bireyin bencil duygularını dizginleyen bir diğer etmen ise dil'dir. Dil, Comte'a göre insanı hem aynı zaman diliminde yaşayan türdeşlerine bağlayarak hem de topluluğun atalarıyla bağı kurarak ortak bir dayanışma, birlik inşa eder.⁴³⁵

İnsanların bencilliğini sınırlayan, karşılıklı yardımlaşmaya sevk eden bir diğer unsur iş bölümüdür. Geleneksel dönemden modern döneme geçişle birlikte toplumsal yoğunluk artmış ve karmaşıklaşmıştır. Toplumsal yoğunluğun artışı beraberinde toplumsal rollerin daha fazla uzmanlaşmasına neden olmuştur. Uzmanlaşma ile karakterize edilen modern dönemde bireyler artık gereksinimlerinin çok küçük bir parçasını üretebilmektedirler. Geri kalan gereksinimlerini karşılayabilmesi için diğer insanların çalışmalarına muhtaçtırlar. Bu yüzden Comte'un dediği gibi her insan aslında diğer insanlar için çalışır.⁴³⁶ Başkalarına bağıllık fikrini zinde tutan iş bölümü böylelikle toplumsal dayanışmayı güçlendirir.⁴³⁷

Devrimin neden olduğu ahlâkî anarşi hastalığına çözüm, Comte'a göre uzlaşmaya, uyuma ve manevi bağların yaratılmasına dayanmaktadır. Din, dil, iş bölümü bu bağların yaratılmasında çok önemli bir faktördür. Ancak en az onlar kadar önemli olan bir başka faktör daha bulunmaktadır: Aile. Comte şöyle izah eder ailenin önemini:

“... insan toplumu bireylerden değil, ailelerden oluşur. Benim Pozitif felsefemdeki genel ilkeye göre bir sistem sadece kendisine benzer birimler aracılığıyla oluşur. Nasıl ki geometrik bir yüzeyin çizgilere ya da bir çizginin noktalara ayrıştırılması mümkün değilse, bir toplumu bireylere ayrıştırmak da mümkün değildir. En temel birlik, yani aile toplumun doğru birimini oluşturur. Aile ve toplum hayatın düzenlenmesinde iki farklı şeyi temsil eder, ancak aynı hayatın içindeki safhalarıdır ve birbirine bağılırlar.”⁴³⁸

Aile, Comte'a göre dayanışmanın, duygudaşlığın, birlikteliğin başladığı ilk yerdir.⁴³⁹ Toplumun çekirdeği olan aile insanların bencil huylarını dizginleyen,

⁴³⁵ Kabakçı, a.g.e., s. 147

⁴³⁶ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, ss. 134-135

⁴³⁷ Kabakçı, a.g.e., s. 148

⁴³⁸ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, s. 153

⁴³⁹ Comte, Auguste, *System of Positive Polity, Third Volume*, Burt Franklin, New York, 1876, ss. XXX-XXXI

insanlara sevgi, sadakat, görev duygusunu aşıl原因an en temel birimdir.⁴⁴⁰ Ancak Comte'a göre aile, devrim sonrasında düzeni sağlayacak bir kurum niteliğine sahip değildir sadece döl halindedir. Aile 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte sosyal, manevi, ahlâkî ve ekonomik işlevini kaybetmiş, sosyal bir kontrata indirgenmiş, korumacılık ve dayanışma işlevlerini kaybetmiştir.⁴⁴¹

1789 Fransız Devrimi'nin aile üzerindeki yıkıcı etkilerinin farkında olan Comte, ailenin devrim sonrasındaki bir zaman diliminde tekrardan ahlâkî değerleri yaratacağı ve güçlü bir birliktelik duygusunu inşa edeceği inancındadır.⁴⁴² Peki aile devrimin neden olduğu ahlâkî anarşiyi nasıl ortadan kaldıracaktır? Comte ailenin, ahlâkî ilkeleri nasıl yarattığını şu şekilde izah eder:

Ahlâkî eğitimin ilk safhası, Comte'a göre bebeklik döneminde başlar. Çocuk isteksiz şekilde aile büyüklerine itaat etmeye başlar. Bu itaat ile birlikte çocuk ahlâklılığa doğru ilk adımını atmış olur... Bebeklik dönemindeki bu ahlâkî eğitim daha sonra kardeşlik ilişkisi ile genişletilir. Kardeşlik ilişkisi, herhangi bir koruma ya da rekabet duygusundan bağımsız olarak dostluk, bağlılık dürtüsünü geliştirir... Ahlâk eğitimindeki bu iki safhayı takip eden üçüncü safha ise evlilik ilişkisidir. Evlilik ilişkisinin duygusal bağları ilk ikisine göre çok daha kuvvetlidir. Evlilik, kardeşlik ilişkisinin geliştirdiği dostluk dürtüsünü ve bebeklik dönemindeki saflık duygusunu daha güçlü şekilde yeniden üretir. Dördüncü safha ilk üç safhanın özel bir kombinasyonu sonucu ortaya çıkan yardımseverlik duygusudur. Aile oluşturduğu bu dört ahlâkî değer ile birlikte, insan hayatındaki problemlerin gerçek çözümü olmaktadır.⁴⁴³

Aile, Comte'un sosyolojik çözümlemesinde, Ortaçağ'daki sosyal cemaatlerin işlevini üstlenerek ahlâkî değerleri inşa edecek olan, otoriteyi kuracak olan temel birim haline gelmiştir. Bebeklik döneminde ebeveyne karşı bir otorite duygusu ortaya çıkar. Nisbet'e göre çocuğun edindiği bu otorite duygusu, onun, hayatının daha sonraki dönemlerinde toplumun diğer otoritelerine saygı duyma fikrinin gelişmesini sağlar.⁴⁴⁴ Kardeşlik ilişkisiyle birlikte dayanışma, birliktelik ve koruma duygusu ortaya çıkar. Evlilik ilişkisinde ilk iki dönemde kazanılan duygular aynı anda yeniden daha güçlü bir şekilde üretilir.

Comte özellikle evlilik ilişkisinin önemi üzerinde durmuştur. Evlilik toplumun ahlâkî dokusunu oluşturduğundan dolayı hayatî bir öneme sahiptir. Devrimle birlikte ahlâkî anarşinin ortaya çıkmasında, bireyin atomize olmasında en önemli sebeplerden

⁴⁴⁰ Collins, Randal, Makowsky, Micheal, *Toplumun Keşfi*, çev. ed. Nurgün Oktik, Nobel Yayınevi, 2014, a.g.e., s. 23

⁴⁴¹ Güngörmez, "Modernleşme ve Ara Kurumların Çöküşü", s. 37

⁴⁴² Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, s. 154

⁴⁴³ a.g.e., ss., 156-160, 172

⁴⁴⁴ Nisbet, "Sosyolojik Düşünce Geleneği", s. 83

biri genel ahlâkî değerleri üreten evliliklerin boşanma ile sonuçlanmasıdır. Comte'un sosyolojisinde boşanma "modern topluma sirayet eden 'anarşik ruh'un en büyük tezahürlerinden biridir."⁴⁴⁵ 1789 Fransız Devrimi'ne bakarsak özellikle devrim esnası ve sonrasındaki ilk zaman diliminde boşanma oranlarında büyük bir artış olduğu gözlenmektedir.⁴⁴⁶ Evliliklerin boşanma ile sonuçlanması bireyi topluma bağlayacak, düzeni sağlayacak ahlâkî değerlerin çözülmesine neden olur. Bu yüzden ahlâkî anarşiyi ortadan kaldırmanın bir yolu da evliliklerin sürdürülmesidir. Comte'a göre bütün diğer bağların zayıfladığı bir zaman diliminde evlilik, bağların yeniden yaratılmasında çimento işlevi görmektedir.⁴⁴⁷

Buraya kadar anlattığımız kısımda, öncelikle 1789 Fransız Devrimi'nin düzensizliği nasıl yarattığını, bu düzensizliğin Comte'un sosyolojik çözümlemesinde nasıl ortaya çıktığını ve Comte'un buna nasıl bir çözüm ürettiğini görmüş olduk. Burada görünür kılmak istediğimiz bir diğer nokta ise Comte'un tüm bu çabalarının aynı zamanda Ortaçağcı düşünürlerin etkisi altında şekillendiğidir. Comte'un, toplum tasavvurunda sosyal gruplara özellikle de aileye verdiği önemi dikkate aldığımızda Ortaçağcı düşünürlerinin rolünü görebiliriz. Comte'un bu düşüncesinin oluşmasında Bonald ve Maistre'nin etkileri oldukça fazladır.⁴⁴⁸ Hem Bonald hem de Maistre'ye göre 1789 Fransız Devrimi toplumun sosyal dokusunu bozmuş, ahlâkî karakterini yıkmıştır. Nitekim Comte da 1789 Fransız Devrimi'ni böyle görmüştür. Comte'un gelenekselcilere olan hayranlığını şu sözlerinde açık bir şekilde görebiliriz: "... gelenekselciler, insan zihninde Ortaçağ kültürünün büyüklüğünü uyandırdığı için pozitivistlerin ebedi şükranlarını hak etmektedir".⁴⁴⁹ Yine bu meyanda, Comte şöyle ifade etmektedir: "Pozitivizmin kendisi Maistre okulunun mirasçısıdır".⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ a.g.e., s. 83

⁴⁴⁶ Sorokin, a.g.e., ss. 93-94.

⁴⁴⁷ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, ss. 158. Comte'un boşanma ve evlilik üzerine düşüncelerinin şekillenmesinde Lous de Bonald'ın *On Divorce*" çalışması etkili olmuştur. Bonald Louis, "*On Divorce*", trans. and ed. Nicholas Davidson, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1992.

⁴⁴⁸ Nisbet, Robert, *The Social Bond*, Alfred A. Knopf, New York, 1970, s. 26. Ayrıca, daha detaylı bir inceleme için "Coser, Lewis A., *Master of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, Waveland Press, (İkinci Baskı), Illionis, 2003" çalışmasına da bakabilirsiniz.

⁴⁴⁹ Nisbet, "Conservatism and Sociology", s. 173

⁴⁵⁰ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, s. 151

Comte'un sosyolojisi düzeni adeta kutsaması ve taşıdığı manevi birlik kaygısı bakımından Ortaçağ'ın cemaat yapısının ve onun değerlerinin bir keşfidir. Ancak Comte'un düzen çabası her ne kadar Ortaçağ'ın cemaat yapısının ve onun değerlerinin keşfi olsa da bu, Comte'un tamamıyla Ortaçağ'a döndüğü anlamına gelmez. Aksine Comte'a göre eski düzene dönüş imkansızdır. Comte bu imkansızlığı şöyle ifade eder:

“Krallara göre toplumda yeniden düzenin sağlanması çok basittir: Feodal sistemin tam anlamıyla kurulması. Onların gözünde ... anarşiye son vermenin başka bir yolu yoktur. Ancak böyle bir fikir tamamıyla absürttür. Feodal sistemin düşmesi ... durdurulamaz. Bu yüzden, eski sistemi yeniden inşa etmek; toplumu eski çağa döndürmek yeterli değildir, nitekim bu imkansızdır da.”⁴⁵¹

İnsanlık Dini'ni oluşturmak isteyen Comte Ortaçağ'ı arzulamaz, ancak Ortaçağ'da ahlâki ilkeleri inşa eden cemaat yapısının ne kadar önemli bir işleve sahip olduğunun farkındadır. Ahlâk ve cemaat bu yüzden Comte'un Pozitif Felsefesi'nin aporia'sıdır. Maistre ve Bonald gibi Ortaçağcı düşünürlere göre yeniden düzenin sağlanmasında çözüm, dinin ve sosyal cemaatlerin eski hale getirilmesidir. Ancak Comte'a göre çözüm, eski feodal düzenin yeniden inşası değil, aynı işlevi yerine getirecek yeni toplumsal kurumların inşasıdır. Comte, Ortaçağ feodal dönemdeki kurumların işlevsel dengini sağlama gayesini gütmüştür.⁴⁵² Comte'un “Pozitif Felsefe”si böyle bir işleve sahiptir. Comte'un “Pozitif Felsefe”si, Ortaçağ'daki Tanrı'nın modern dönemdeki işlevsel dengini oluşturur. Ortaçağ'da düzeni sağlayan Tanrı, modern dönemde, yerini, Akıl ve bilim aracılığıyla düzeni sağlayacak olan Pozitif Felsefe'ye; Tanrı'nın temsilcisi olan din adamları ise yerini Pozitif Felsefe'nin temsilcileri olan bilim adamlarına bırakmıştır. Bu meyanda, Aron'dan şu iktibas yapmak yerinde olacaktır: “Geçmiş dönemlerin düşünme biçiminin ... din adamlarının düşünce biçimi olması gibi, modern çağın düşünme biçimi bilim adamlarının düşünme biçimidir. Bilim adamları, toplumsal düzenin ahlâkî ve entelektüel temelini yaratan toplumsal kategori olarak din adamlarının yerini almaktadırlar.”⁴⁵³

Comte'un Pozitif Felsefe'sinin detaylı incelemesi çalışmamızın kapsamı içerisinde yer almadığından dolayı, sadece Pozitif Felsefe'nin Ortaçağ'daki Tanrı'nın modern dönemdeki işlevsel dengini nasıl oluşturduğuna değineceğiz. Temeline matematiği yerleştiren Pozitif Felsefe, en genel ve en basit fenomenleri inceleyen

⁴⁵¹ Comte, *Early Political Writings*, s. 51

⁴⁵² Turner, Jonathan H., Beeghly, Leonard. Powers, Charles H. *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, (5. Basım), İstanbul, 2015 ss. 38-39

⁴⁵³ Aron, a.g.e., s. 62

astronomi ile başlayıp, sırasıyla daha karmaşık konuları ele alan ve onları düzenleyen fizik, kimya, fizyolojiyle birlikte vücut bulur.⁴⁵⁴ Bu süreç bilimlerin kraliçesi olan sosyolojinin, doğa yasalarını topluma uyarlayarak düzeni sağlamaya çalışmasıyla birlikte tamamlanır.⁴⁵⁵ “Pozitif Felsefe” oluşturduğu bilimler hiyerarşisi ile birlikte bir bütün olarak toplumu, dünyayı, evreni tamamıyla akılla, bilimle düzenleme gücüne ulaşır. Böylece “Pozitif Felsefe”, Ortaçağ’daki Tanrı’nın rolünü üstlenmiş olur. “Pozitif Felsefe” hiyerarşisinde yer alan her bilim, kendi alanının tanrısını oluştururken, bilim adamları ise kendi alanlarındaki bu tanrıların seküler rahipleri haline gelir. “Pozitif Felsefe” hiyerarşisinin ilk basamağında yer alan astronomi bilimi gök tanrısı, astronomlar gök tanrısının seküler rahipleri olurken; son basamağında yer alan sosyoloji ise toplumun tanrısı, sosyologlar ise toplumun seküler rahipleri olmuşlardır.

3.2. Emile Durkheim: Ahlâk’ın Rasyonel İnşası

Cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız bir toplum tasarımının mümkün, sürdürülebilir ve doğru olmadığı varsayımımızı temellendirmeye Durkheim ile devam edeceğiz. Çünkü “cemaatin keşfi”, Comte’taki kadar bariz bir şekilde görünür olmasa da Durkheim’in sosyolojisinde de zuhur etmiştir. Nisbet başta olmak üzere Coser, Tiryakian ve Turner’ın da dikkat çektiği üzere Durkheim’in sosyolojisi cemaat ve onun değerlerine ilişkin bazı temaları benimsemiş ve geliştirmiştir. Şimdi Durkheim’in 1789 Fransız Devrimi’ne bakış açısını merkeze alarak sosyolojik çözümlerinin cemaatle ve onun değerleriyle ilişkisini, çalışmamızın temel soruları çerçevesinde açığa çıkarmaya çalışacağız.

Bir önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde bahsettiğimiz üzere dünyevî cennetini inşa etmek isteyen 1789 Fransız Devrimi, Ortaçağ feodal cemaat yapısını yıkmış ve buhrana sebep olmuştur. Bir başka söyleyişle, devrimin yeni bir toplum yaratmak adına düzeni yıkma teşebbüsü bir trajediye dönüşmüştür. 1789 Fransız Devrimi’nin bu trajedisine vurgu yapan, neden olduğu buhranı ele alan ve buna çözüm getirmeye çalışan bir diğer kurucu baba ise Durkheim’dır. Durkheim’a göre 1789 Fransız Devrimi hem geçmişten kurtulmak adına eski düzeni yıkmak hem de yeni düzeni sağlamak adına

⁴⁵⁴ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, ss. 111-128

⁴⁵⁵ a.g.e., ss. 70-73

şimdiyi örgütlemek istemiştir, ancak bu gayelerinden sadece birisini gerçekleştirmiştir.⁴⁵⁶ Durkheim'a göre 1789 Fransız Devrimi, eski inanç yapısını yıksa da yerine yeni bir inanç yapısını ikâme edememiştir.⁴⁵⁷ Durkheim'ı devrim eleştirisine götüren de devrimin bu trajedisidir. Durkheim devrimi, düzeni sağlayan geleneksel ahlâkî kodları yıktığından dolayı eleştirmez, düzeni sağlayacak olan yeni ahlâkî kodları inşa edememesinden dolayı eleştirir. Durkheim'ın bu eleştirisini şu ifadelerinde net bir şekilde görebiliriz:

“Devrimle birlikte toplumlarımızın yapısında ... derin değişiklikler ortaya çıkmıştır ... bu toplum türünü karşılayan ahlâk gerilemiş, ama onun vicdanlarımızda boş bıraktığı alanı dolduracak ahlâk gereken hızla gelişmemiştir. İnançımız sarsıldı; gelenek egemenliğini yitirdi; bireysel yargı toplumsal yargılamamanın etkisinden sıyrıldı. Ama bu büyük kargaşa sırasında birbirinden kopan işlevler, birbirlerine uyarlanacak zamanı bulamadılar; birdenbire ortaya çıkan yeni yaşam tam olarak... örgütlenemedi”⁴⁵⁸

Geleneksel ahlâkî kodlar ve bu kodları inşa eden sosyal otoriteler Ortaçağ feodal toplumda düzenin temellerini oluşturmuşlardır. Ortaçağ feodal cemaat yapısı bir yandan birey ile merkezi güç arasında tampon görevi görerek diğer yandan insan ilişkilerini belirleyen, insan hayatına yön veren ahlâkî kodları inşa ederek toplumsal düzeni sağlamaya çalışmıştır. Ancak 1789 Fransız Devrimi birey ile devlet arasında tampon görevi gören cemaat yapısını; insan ilişkilerini belirleyen, insan hayatına yön veren geleneksel ahlâkî kodları yıkmıştır. Geleneksel ahlâkî kodları yıkan devrim, yıktığı ahlâkî kodların yerine hiçbir şey ikâme edememiştir. Devrim yıktığı bu ahlâkî kodların yerine yeni ahlâkî kodları yerleştiremediğinden dolayı toplumsal hastalıklara yol açmıştır.⁴⁵⁹ Devrim sonucunda ortaya çıkan bu toplumsal hastalıklar ise Durkheim'ın sosyolojisinin temel problematiği olmuştur. Durkheim'ın gayesi de devrimin neden olduğu bu toplumsal hastalıklara çözüm getirmektir. Durkheim'ın sosyolojik çözümlerinin merkezinde yatan temel itki bu toplumsal hastalıklara çözüm olabilecek, toplumsal düzeni, toplumsal dayanışmayı sağlayabilecek rasyonel ahlâkî kodları inşa etmektir. Nitekim Tiryakian da buna işaret etmiştir. “Durkheim”, der Tiryakian, “sosyolojinin ilk sorunu ile uğraşırken, sosyolojiyi çevreleyen ilk sorunun toplumsal dayanışma meselesi olduğunu, ‘insanları birleştiren bağların neler olduğunu’ ... bilmek olduğunu söylemiştir.”⁴⁶⁰ Durkheim, toplumsal dünyayı ahlâkî

⁴⁵⁶ Durkheim, *Sosyalizm Dersleri*, s. 162

⁴⁵⁷ a.g.e., s. 163

⁴⁵⁸ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 464

⁴⁵⁹ Durkheim, *İntihar*, s. 449

⁴⁶⁰ Tiryakian, a.g.e., s. 204

bir varlık olarak görmüş⁴⁶¹ ve düzeni sağlamanın yolunu yeni ahlâkî kodların inşasında bulmuştur.

Durkheim'ın sosyolojisini incelediğimiz vakit toplumsal hastalıkların belirli toplum yapılarıyla ilişkilendirildiğini görebiliriz. Bu en bariz şekilde Durkheim'ın intihar türlerinde ortaya çıkmaktadır. Durkheim'a göre intihar bir toplumsal hastalıktır ve her toplum yapısı kendine özgü toplumsal hastalığı, yani intihar türünü ortaya çıkarmaktadır. Durkheim'a göre dört intihar türü vardır: (1) Elcil İntihar, (2) Kaderci İntihar, (3) Bencil İntihar ve (4) Kuralsızlık İntihar. "Elcil İntihar" ve "Kaderci İntihar"⁴⁶² pre-modern toplum yapısında ortaya çıkan toplumsal hastalıkların birer ifadeleri iken, "Bencil İntihar" ve "Kuralsızlık İntiharı" modern toplum yapısında ortaya çıkan toplumsal hastalıkların birer ifadeleridir.

Elcil intiharı ve kaderci intiharı aşağı toplumlarla özdeşleştiren Durkheim, bencil ve kuralsızlık intiharını modern toplumla özdeşleştirmiştir. Durkheim için öncelikli sorun, 1789 Fransız Devrimi'nin bir sonucu olarak ortaya çıkan bencil intihar ve kuralsızlık intiharındır. Bencil intihar ve kuralsızlık intiharının ortak özelliği her ikisinin de toplumun birey üzerindeki kontrol gücünün ortadan kalkması sonucu ortaya çıkmasıdır.⁴⁶³ Bu durum bencil intiharda bireyin kendisini toplumdaki üstün görmesiyle gerçekleşirken; kuralsızlık intiharında ise toplumun düzenleyici gücünün yok olmasıyla gerçekleşmektedir. İnsanların hayatlarına yön veren ahlâkî kodlar yok olduğu zaman, toplumun düzenleyici gücü ortadan kalktığı zaman toplumsal dayanışma, bütünleşme de yok olmaktadır. Durkheim'ın intihar çalışmasındaki Katolik-Protestan, evli-evsiz

⁴⁶¹ a.g.e., s. 194

⁴⁶² Elcil intihar bireyin yeterince bireyselleşememesi sonucu, bağlı olduğu toplumla aşırı biçimde bütünleşmesi sonucu bireyin kendisini öldürmesidir. Elcil intihara göre, birey, ben'in kendisine ait olmadığını, davranışlarının hedefinin kendisinin dışında, içinde yer aldığı kümelerden birinde bulunduğu durumun ifadesidir. Durkheim, *İntihar*, ss. 245-250 Elcil intihar aynı zamanda kendi içinde üçe ayrılmaktadır. Birincisi, zorunlu elcil intihardır. Bu intiharı özelliği kişinin kendisini öldürmesi, kendisi için ödev olmasından dolayıdır. Mesela yaşlıların kendilerini, çevrenin saygısını yitirmeme adına, toplumun görünmeyen baskısıyla öldürmeleri durumu. Toplum yaşlılara bu ödevi, toplumsal amaçlar için talep etmekte. Yani yaşlı bireyler toplumsal amaçlar için ölümü ödev olarak görmüş ve intihar etmiştir, buna da zorunlu elcil intihar denmiştir. a.g.e., s. 248. İkinci türü ise, isteğe bağlı elcil intihar. Bireyler zorunlu tutulmaksızın kendini öldürmeleri durumu. Yaşama bağlanmamak bir erdemdir, hatta en üstün erdemdir, ve yaşamdan vazgeçmek de bir yiğitlik göstergesi olduğundan toplumsal saygınlık kazanma adına isteğe bağlı şekilde intihar etme durumudur. a.g.e., s. 252 Üçüncüsü ise mistik temellere dayanarak gerçekleşen "aşırı elcil intihar"dır. Burada birey kendi gerçek varlığı saydığı bir şeye dalmak için kişisel varlığından soyunmasıdır. a.g.e., s. 255 Elcil intiharı günümüz toplumlarında vuku bulduğu tek yer ise ordudur.

⁴⁶³ Nisbet, Robert, *Social Philosopher*, Thomas Y. Crowell Company, United States of America, 1973, s. 434

ayırımı buna bir örnektir. Durkheim araştırmasında Katoliklere göre Protestanlarda, evli olanlara göre evli olmayanlarda intihar oranlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu durumun açıklaması Katoliklerin bir takım dini kurallarında ya da evlilerin bir takım ailevi özelliklerinde bulunmaz. İntiharın Protestanlara nazaran Katoliklerde daha az görülmesinin sebebi Katoliklerin Tanrı'ya daha fazla inanmaları değildir. Aynı şekilde evli olmayanlara nazaran evli olanlarda daha az görülmesinin sebebi de evliliğin getirdiği birtakım değişiklikler değildir. Durkheim'a göre bu iki kesimde intihar oranların daha az olmasının sebebi her iki kümenin altında yatan ortak bilinçte yatmaktadır: Bütünleşmiş toplumsal kümeleşme.⁴⁶⁴ Katoliklerin Protestanlarla, evli olanların evli olmayanlarla arasındaki en önemli fark üyeleri için yarattıkları sosyal ortamda bulunmaktaydı. Katoliklerde Protestalara göre, evli olanlarda bekar olanlara göre nispeten bütünleşme daha kuvvetlidir. Birey topluluk kümeleriyle ne kadar güçlü şekilde bütünleşebilirse, bireyi çevreleyen bağlar ne kadar sıkı ve güçlü olursa intihar riski o kadar azalmaktadır. Güçlü bir şekilde bütünleşmiş topluluklarda intihar gibi anormal davranışlar çok daha az görülür. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki, Durkheim'ın intihar üzerine bu tezinin güvenilirliği sorgulanmaktadır. Bunun en önemli sebebi, intihar konusunda Durkheim'ın elinde yeteri kadar verinin bulunmamasıdır. Aron'un göstermeye çalıştığı üzere Durkheim elindeki intihar istatistiklerinde küçük sayılar kullanmış ve bu da onun güvenilirliğini sorgulamaya itmiştir.⁴⁶⁵ Ayrıca Aron'a göre Durkheim'ın kurduğu ilişkilerin geçerliliği şüphelidir. Aron'a göre karşılaştırılan durumlarda başka ayrımsal etkenlerin bulunmadığının gösterilmesi gerekmektedir, ancak bu göz ardı edilmiştir.

“Bencil intihar” ve “kuralsızlık intiharı”nın her ikisi de modern toplum yapısında görülmesine rağmen, aslında bu iki intihar türünün iki farklı toplumsal yapının birer yansıması olduğunu söyleyebiliriz. “Bencil intihar” daha çok devrimin vuku bulduğu Aydınlanmacı toplumda açığa çıkmaktayken, “kuralsızlık intiharı” ise daha çok devrim sonrası ortaya çıkan kaotik toplumda açığa çıkmaktadır. “İnsanın insan için bir Tanrı durumuna geldiği toplumlarda ve çevrelerde...” der Durkheim,

“birey kendisindeki insanı Tanrı saymaya ... kolaylıkla eğilim gösterir. Ahlâk, bireyin ... kendisine çok yüksek bir değer vermesini sağlıyorsa ... bireyin kendisinden daha üstün bir şeyi algılayamamasına *neden olur...* Bencil intihar *bu koşullarda* ortaya çıkar.”⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Durkheim, *İntihar*, s. 235

⁴⁶⁵ Aron, a.g.e., s. 246

⁴⁶⁶ Durkheim, *İntihar*, s. 426.

Durkheim'in "bencil intihar"ını ortaya çıkaran bu koşullar aslında, devrimin temel ilkesi olan Aydınlanmacı "birey merkezli toplum" anlayışının ve bu anlayışın en radikal formunu oluşturan insanı tanrılaştırma düşüncesinin hâkim olduğu koşullara tekabül etmektedir. Comte'da gördüğümüz şeyi Durkheim'da da görürüz. Durkheim tıpkı Comte gibi krizin sebebinin sadece 1789 Fransız Devrimi'nde görmez, aynı zamanda 1789 Fransız Devrimi'nin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma felsefesinde de görmektedir. Durkheim özellikle Aydınlanmacı "birey merkezli toplum" anlayışına ve bunun temelini oluşturan toplum sözleşmesi fikrine saldırmıştır. Nitekim "birey merkezli toplum" anlayışının kendisi zaten devrimin neden olduğu toplumsal hastalıkları doğurmuştur. Bütün ilişkilerin tortulaşmış modeli olan Aydınlanmacı sözleşmeye ⁴⁶⁷ dayalı toplum tasavvurunu Durkheim şöyle eleştirmektedir:

"... bugün toplumsal sözleşme anlayışını savunmak çok güçtür, çünkü olgulara uygun düşmemektedir. İnceleyici, deyim yerindeyse, ona belirti sayılabilecek herhangi bir şey görmemektedir. Böyle bir kökten türemiş olabilecek bir toplum bulunmadığı gibi, yapısından sözleşmeye dayalı bir örgütlenişin en ufak izi bulunan hiçbir toplum da yoktur. Demek oluyor ki, toplumsal sözleşme, ne tarih boyunca yaşanmış bir olgu ne de tarihsel gelişim içinde kendini gösteren bir eğilimdir. Bundan dolayı, bu görüşü yeniden canlandırmak ve ona biraz saygınlık kazandırmak uğruna, ergin çağa giren her bireyin doğduğu toplumda yaşayabilmesi için zorunlu olan katılımına sözleşme denmesi gerekmiştir. Ama o zaman insanın zorlama sonucu olmayan her girişimine sözleşme ilişkisi demek gerekir. Bu hesaba göre ne bugün ne de geçmişte, sözleşmeye dayalı olmayan hiçbir toplum bulunmaması gerekir, çünkü hiçbir toplum yalnızca baskı ile varlığını koruyamaz."⁴⁶⁸

Aydınlanmadaki "birey merkezli toplum" düşüncesi birey üzerinde denetim kuran sosyal grupların yıkılmasına yol açar, böylelikle bireyin kendisinden daha üstün bir şeyi algılayamamasına neden olur. Bu da "bencil intiharı" ortaya çıkarır. "Bencil intihar"ın aksine "kuralsızlık intiharı", devrimin neden olduğu düzensizliğin, kaos ortamının bir sonucudur. Durkheim'a göre "... köklü ve ani değişikliği talep eden devrim, ahlâkî kodları yaratan aracı kurumları ilga ederek, bireysel tutkuların sınırlanmasını sağlayan toplumun düzenleyici gücünü yok etmiş ve sonucunda kuralsızlık intiharını doğurmuştur".⁴⁶⁹

Sonuç itibariyle Durkheim'ın sosyolojisinde yer alan "bencil intihar" ve "kuralsızlık intiharı" kavramlarının, devrimin yol açtığı toplumsal hastalıkların birer

⁴⁶⁷ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, ss. 125-132

⁴⁶⁸ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, ss. 241-242

⁴⁶⁹ Durkheim, *İntihar*, s. 297

ifadesi olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Peki bu toplumsal hastalıklara Durkheim nasıl bir çözüm önermiştir?

Durkheim'a göre çözümün anahtarı, bireyleri daha sıkı biçimde bir arada tutacak olan yeni "toplumsal kümeler"⁴⁷⁰, yani sosyal cemaatler oluşturmaktır. Devrimin neden olduğu toplumsal hastalıklar, ancak ve ancak bu toplumsal kümelerin oluşturacağı yeni ahlâkî kodlar ile ortadan kalkacaktır.⁴⁷¹ Mekanik toplumda ahlâkî kodlar geleneksel bir şekilde inşa edilmekteydi. Din ahlâkî kodların kaynağıydı. Ne var ki, mekanik toplumdan organik topluma geçişle birlikte din bu görevi yerine getiremez oldu. Dinler geleneksel olarak sahip oldukları düzenleyici gücü modern dönemde kaybetmiştir. Dinin bu işlevini bilim üstlenmiştir. Durkheim bilimsel temellere oturmuş bir ahlâk inşa etmek istiyordu.⁴⁷² Durkheim'a göre yeni ahlâkî kodlar ancak ve ancak bilim aracılığıyla inşa edilebilir.

"... yerleşik inançları tekrar canlandırmak olanaksız olduğundan dolayı, toplumsal çözülmeye karşı mücadele edebilmek için elimizde kalan tek çare bilimdir".⁴⁷³

Durkheim bilimden hareketle ahlâkın inşa edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Nitekim Durkheim'a göre sosyolojinin de gayesi bu olmalıdır. Sosyoloji Durkheim için bir ahlâk bilimidir. Durkheim hiçbir zaman sosyolojinin bir ahlâk bilimi olması gerektiği fikrinden vazgeçmemiştir.⁴⁷⁴ Durkheim'a göre sosyoloji ahlâkî kodları inşa ederken, ahlâkî olayları şeyler gibi ele alıp, ön yargılardan arındırılmış şekilde, objektif olarak inceleyecektir.⁴⁷⁵ Aksi takdirde herhangi bir ilerleme sağlanamaz. Ahlâkî yasaların da içinde bulunduğu "toplum yasalarının", der Durkheim, "doğayı yöneten yasalardan hiçbir farklılık göstermediğini ve onları ortaya çıkarma yöntemlerinin diğer bilimlenselerle aynı oldukları kabul edilmediği sürece hiçbir ilerleme sağlanamaz".⁴⁷⁶

Durkheim'ın, düzeni sağlayacak olan ahlâkî ilkeleri bilim aracılığıyla inşa etme çabaları onu Aydınlanma'nın varisi yapmaktadır. Ancak Durkheim her ne kadar

⁴⁷⁰ a.g.e., s. 438

⁴⁷¹ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 464-465

⁴⁷² Tiryakian, a.g.e., s.197

⁴⁷³ Durkheim, *İntihar*, s. 187

⁴⁷⁴ Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard. Powers, Charles H., a.g.e., s. 385

⁴⁷⁵ Durkheim, Emile, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, DoğuBatı, Ankara, 2014, ss. 57-59

⁴⁷⁶ Durkheim, Emile *Montesquieu and Rousseau*, The University of Michigan Press, USA, 1960, ss. 63-64

Aydınlanma'nın varisi olsa da Aydınlanma ile arasında çok önemli farklılıklar bulunmaktadır. Durkheim'ın sosyolojisinde bilim, Aydınlanma'daki gibi tanrısal niteliklere sahip değildir. "Bilim" der Durkheim, "sadece var olanı açıklar, yeni bir şey var edemez; ahlâka, ahlâkın sahip olmadığı özellikleri yükleyemez, sadece ahlâkın sahip olduğu özelliklerin açığa çıkarılmasına katkıda bulunur".⁴⁷⁷ Bilim, Durkheim'ın sosyolojisinde yaratıcı rolde değildir; aksine geleneksel ahlâkî kodları rasyonel bir şekilde ifade etmenin bir yöntemidir. Burada sormamız gereken soru şudur: Rasyonel ahlâkî kodlar Durkheim tarafından nasıl belirlenmiştir?

Durkheim rasyonel ahlâkî ilkeleri belirlerken öncelikle ilkel ve Hıristiyan toplumların ahlâkî aşkın kılan niteliklerine bakmaktadır.⁴⁷⁸ İkel ve Hıristiyan toplumlardaki ahlâkî aşkın kılan niteliklerin ne olduğunu belirledikten sonra, bu ahlâkî nitelikleri rasyonel şekilde yeniden ifade etmektedir.⁴⁷⁹ Durkheim'ın dine karşı bu tutumu aslında bir noktada Aydınlanma'nın eleştirisiidir. Durkheim dine, toplumsal müşterek ve pratik bir anlam yükleyerek aydınlanmacıların dini unsurları olumsuzlamak ya da kutsalı teoloji ile özdeşleştirip reddetmek yerine, kutsalı rasyonel bir dile çevirmektedir. Durkheim'a göre toplumdaki temel problem mekanik dayanışmanın sonlanmasıyla birlikte vuku bulan ahlâkî sefalet problemidir. Yapılması gereken ise Durkheim'a göre hem bireylerin davranışlarını düzenleyecek hem de

⁴⁷⁷ Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, s. 133-134

⁴⁷⁸ Durkheim bu ahlâkî ilkelerin ne olduğunu ve dayanışmayı, bütünleşmeyi nasıl sağladığını göstermek için dinsel yaşamın ilk haline dönmüştür. Tanrısal düşüncenin bu iki ahlâkî unsuru nasıl barındırdığını Durkheim şu şekilde ele alır: "İnanan insan belli biçimlerde davranmak zorunda olduğuna inanır, ancak bu maddi zorlamayla gerçekleşmemektedir. Bilinç üzerinde kurduğu egemenlik sahip olduğu fiziksel üstünlük ayrıcalığından çok daha fazla, donanmış olduğu tinsel otorite gücünden kaynaklanmaktadır ... Tinsel nitelikteki baskıyı duyduğumuzda saygı hissi uyanır. O zaman bizi belirleyen şey, bize buyrulan ya da salık verilen tutumun elverişli ya da elverişsiz yanları değildir; onu bize buyuran ya da salık veren şeyi nasıl tasarlamakta olduğumuzdur ... Tanrı bağımlısı olduğumuz bir etki gücünden kurulu değildir; aynı zamanda kendi gücümüzün de kaynağı olan bir güçtür. Tanrı'sına boyun eğen ve bu nedenle onun kendisiyle birlikte olduğuna inanan insan, dünyaya tam bir güvenle, gücünün artmış olduğu duygusu içinde göğüs gerer". Durkheim, Emile, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi (basım 1), İstanbul, 2010, ss. 291-294

⁴⁷⁹ Durkheim'ın ahlâkî toplumlar sınıflandırması Comte'un üç hal yasasının başka bir formudur. Durkheim rasyonel ahlâk inşa etmeye çalışırken, ahlâkî toplumların hiyerarşisini oluşturmuş ve zirveye rasyonel ahlâkî toplumu yerleştirmiştir. Durkheim'a göre hiyerarşinin ilk basamağında ilkel toplumların ahlâkî gelmektedir. İkel toplumlardaki ahlâk anlayışı temelde dine dayalıdır. İnsanların birbirlerine karşı yükümlülükleri, Tanrı'larına karşı olan yükümlülüklerinden daha azdır. İkel toplumlardaki ahlâkî ise Hıristiyan toplumlardaki ahlâkî tapıp etmektedir. Hıristiyanlıkla birlikte insanın insana karşı yükümlülükleri çoğalıp gelişmiştir. Hıristiyanlık, insanın Tanrı'ya karşı olan temel görevinin diğer insanlara karşı olan görevlerini yerine getirmek olduğunu söyleyerek ahlâk ve ilahi arasındaki ilişki yavaşça çözülmeye başlamıştır. Ve bunu takip eden safha ise rasyonel toplumlardaki ahlâktır, ki burada insanın Tanrı'ya karşı değil, tamamıyla insanın insana karşı görevleri ve yükümlülükleri vardır. Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, ss. 28-30

bireyleri belli örgütlenmelere bağlayacak ahlâkî ilkeleri yeniden inşa etmektir. Durkheim'a göre ilkel toplumların dinsel ahlâk anlayışları modern dönemde düzeni sağlayacak olan ahlâkî ilkelerin nasıl yaratılabileceğine dair ışık tutabilir.⁴⁸⁰ Bu yüzden Durkheim öncelikle ilkel ve Hıristiyan toplumların ahlâkî niteliklerini incelemiştir.

Durkheim ilkel ve Hıristiyan toplumlarda ahlâkî aşkın kılan nitelikler olarak iki temel özellik belirlemektedir: 1) Düzenliliği ve otoriteyi barındıran “disiplin”⁴⁸¹; 2) “sosyal gruplara bağlılık”.⁴⁸² Ahlâkî aşkın kılan bu iki niteliği belirledikten sonra, Durkheim bu nitelikleri rasyonel şekilde yeniden üretmeye çalışmaktadır. Çünkü Durkheim'a göre geleneksel ahlâkî kodları ilga eden devrimin neden olduğu düzensizliğe çözüm, günümüz toplumunun koşullarına artık yanıt vermeyen gelenekleri ve âdetleri yeniden canlandırmak değildir. Geçmişe, geçmişin âdetlerine dönmek, Durkheim'a göre imkânsızdır. Geleneksel dönemde ahlâkî ilkelerin kaynağı olan din modern dönemde, organik toplumda düzenleyici gücünü kaybetmiştir. Organik toplumda yapılması gereken şey dinin temel unsurlarının laik tarzda yeniden yaratılmasıdır,⁴⁸³ ahlâkî kodların rasyonel şekilde yeniden inşasıdır. Durkheim'ın gerçekleştirdiği de tam olarak budur. Durkheim geleneksel toplumlarda dinin yarattığı ahlâkî kodları rasyonel şekilde yeniden yaratmaya çalışmıştır.⁴⁸⁴ Rasyonel ahlâkî ilkeleri belirlerken ilkel ve Hıristiyan toplumlardaki ahlâkın temel unsurlarından birincisi olan “disiplin”i, “ödev/görev” kavramıyla; ikincisi olan “sosyal gruplara bağlılığı”, “iyi” kavramıyla yeniden üretmiştir.⁴⁸⁵ Ancak Durkheim'a göre geleneksel ahlâkî ilkelerin iki niteliğinin rasyonel olarak yeniden üretimi, modern dönemde düzeni sağlamak için yeterli değildir. Durkheim'a göre rasyonel ahlâkî kodların yaratılması, bu iki temel unsura ek olarak üçüncü bir unsuru daha gerektirmektedir. “İrade özerkliği”. “İrade özerkliği”ni Durkheim şu şekilde vurgulamaktadır:

⁴⁸⁰ Turner, Jonathan H., Beeghly, Leonard. Powers, Charles H., a.g.e. s. 376

⁴⁸¹ Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, s. 45-59

⁴⁸² Durkheim, Emile, *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Merve Elma, Pinhan (2.basım), İstanbul, 2018, ss. 51-52

⁴⁸³ Turner, Jonathan H., Beeghly, Leonard. Powers, Charles H., a.g.e., s. 380

⁴⁸⁴ Yeni kurulacak olan ahlâkî kodların rasyonel niteliğini Durkheim şu şekilde belirtmektedir: “Okullarımızda çocuklarımıza tamamıyla laik denilebilecek bir ahlâk eğitimi vermeye kararlaştırdık. Semavi dinlerin üzerine oturdukları bütün ilkeleri yadsıyan ve yalnızca akıl aracılığıyla doğrulanabilen düşünce, duygu ve uygulamalara dayanan akılcı, rasyonalist bir sürece geçtik.” Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, s. 26

⁴⁸⁵ a.g.e., s. 124

“... eğer bizler belli ölçüde şey’lerin sonucuysak, bilim aracılığıyla bu şeyleri ve üzerimizdeki etkileri anlayabilir... dışsal gücün sınırlandırmalarının iyiliğimizi isteyen sınırlamalar olduğunu bilinçli şekilde anlayabilir ve onlara uyabiliriz.”⁴⁸⁶

“Ödev/görev”, “iyi” ve “irade özerkliği” kavramlarıyla birlikte Durkheim, tam anlamıyla rasyonel ahlâkın ilkelerini oluşturmuştur. Daha önce bahsettiğimiz üzere devrim geleneksel ahlâkî kodları yıkmış ancak yerine düzeni sağlayacak olan yeni ahlâkî kodlar inşa edememişti. Durkheim’ı devrim eleştirisine götüren de devrimin bu trajedisi olmuştur. Durkheim ise devrimin bu trajedisini geleneksel ahlâkî kodların yerine rasyonel ahlâkî kodları yerleştirerek sonlandırmaya çalışmıştır. Durkheim devrimin yol açtığı düzensizliğe çözümün ne olduğunu belirledikten sonra, bu çözümü hayata geçirmeye çalışmıştır.

Durkheim’ın çalışmalarındaki düşüncelerin mihenk taşı toplumdur. Aydınlanmacı “birey merkezli anlayışa” karşı toplumu, topluluk kümelerini ön plana çıkarır. Durkheim rasyonel ahlâkî kodları inşa ederken “birey”i değil, daima “toplum”u vurgulamıştır. Durkheim’a göre rasyonel ahlâkî kodları inşa edecek olan tek birim, toplumdur, topluluk kümeleridir. “İnsan” der Durkheim, “tek başına ahlâkî kodları inşa edemez, insan yalnızca ve yalnızca toplumda yaşadığı için ahlâkîdir; çünkü ahlâklılık bir topluluk içinde dayanışma durumunda bulunmaktan oluşur, grupla birlik içinde olmayı gerektirir; ahlâklılık, bütün biçimleriyle, toplum haricinde asla karşılanamaz.”⁴⁸⁷ Rousseau’nun söylediği gibi toplumdan gelen her şeyi insanlardan alırsak geriye hemen hemen hayvandan ayırt edilemeyen, duygularına indirgenmiş bir yaratık kalır.⁴⁸⁸

Bireyi önceleyen toplum, topluluk kümeleri dayanışmanın olduğu bir birliktelik, kolektif bilince dayanan temel değerler ve normlar kılavuzudur.⁴⁸⁹ Toplum, topluluk kümeleri üyelerinin toplamı değildir; üyelerinin toplamından çok daha fazla bir şeyi dile getirir. Şayet toplum, topluluk kümeleri kendisini oluşturan bireylerin; kolektif bilinç ise kendisini oluşturan bireysel bilinçlerin toplamı olsaydı, ahlâkî kodlar yaratılamazdı. Çünkü Durkheim’a göre nasıl ki “...teker teker ele alınacak her bir insan ahlâkî değere sahip değilse”, aynı şekilde “bu bireylerin birçoğunu bir araya

⁴⁸⁶ a.g.e., s. 146-147 Rasyonel ahlâkla birlikte Tanrı da açıklamanın dışında durmaktadır. Dünyanın dışında olan Tanrı, bilimin de dışında ya da üstünde olacaktır. a.g.e. s. 149

⁴⁸⁷ Durkheim, Emile, *Ahlâk ve Toplum*, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s. 150

⁴⁸⁸ Aron, a.g.e., s. 281

⁴⁸⁹ Slattery, a.g.e., ss. 35-36

getirdiğiniz zaman da herhangi bir ahlâkî değere sahip olabilmeleri mümkün değildir.”⁴⁹⁰ Bundan dolaydır ki ahlâkî kodların inşası sadece toplumda, topluluk kümelerinde mümkündür.

Toplum, topluluk kümeleri ahlâkın varoluş şartıdır; çünkü bir öne süreni ve bir alıcısı bulunmadığı sürece ahlâkî ilkeler bir hiçtir. Toplum, topluluk kümeleri mevcut bulunmaksızın ne bir ahlâkî kodun yaratılması mümkündür ne de ahlâkî kodların bizatihi kendisinin icrası mümkündür. Toplum, topluluk kümeleri ahlâkın hem kaynağı hem yaratıcısı hem de daha sonraki kuşaklara intikal ettiricisidir.

Toplum, topluluk kümeleri aynı zamanda ahlâkî kodlara düzenleme gücü bahşeder. Bireylerden bağımsız bir varlığa sahip olan ahlâkî kodlar, birey üzerinde meşru bir otorite kurarak düzenleme gücüne sahip olur. Ancak ahlâkî kodların kendinde içkin özellikleri bu otorite ve meşruiyetinin kaynağı değildir. Bu otorite ve meşruiyetin kaynağı, bizatihi onu üreten topluluk kümelerinin kendisidir. Topluluk kümelerinden doğmayan hiçbir ahlâkî ilke, düzen adına söz söyleme hakkına sahip değildir.

Ahlâkî kodların yeniden yaratılmasında Durkheim, bilhassa, “mesleki birlikler”e yönelir. Durkheim’in “mesleki birlikler”e yönelmesinin ise iki temel sebebi vardır. Öncelikle “mesleki birlikler”i bu kadar önemli kılan şey, ahlâkî kodların eksikliğinin en çok ekonomi alanında hissedilmesidir. Ahlâkî kodların düzeni sağlayacak ilkeler olduğu düşünülürse, modern dönemde insanı bütünüyle kuşatan ekonomik hayatın bu ahlâkî ilkelerden mahrum kalması tasavvur edilemez. Şayet modern dünyayı etkisi altına alan ekonomik hayat, ahlâkî düzenlemelerin dışında kalırsa devrimin yol açtığı düzen problemi de var olmaya devam edecektir. Ahlâkî ilkelerin ekonomik hayat üzerindeki etkisini en bariz şekilde Durkheim’in şu ifadelerinde görmekteyiz:

“... ekonomik yaşamın ahlâk dışında kalması uluslar için çok tehlikelidir, çünkü ekonomik hayat insan hayatının büyük bir kısmını oluşturduğundan dolayı, ekonomik hayatın ahlâkî unsurlarla düzenlenmemesi, otomatikman insanların çoğu ahlâk faaliyetlerinin dışında kalması anlamına gelmektedir ... toplumsal hayatın bütününde bu kadar önemli yer tutan bu etkinlik biçimi, ahlâkî düzenlemelerin dışında tutulursa, anarşi ortaya çıkar.”⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, s. 85

⁴⁹¹ Durkheim, *Meslek Ahlâkı*, s. 20-23

Durkheim'a göre devrimin yol açtığı düzen problemini ortadan kaldırmak için “mesleki birlikler”in kurulması gerekmektedir; çünkü ekonomik hayatta gerekli olan ahlâkî kodları ve kuralları sadece ve sadece “mesleki birlikler” oluşturabilir.⁴⁹²

“Mesleki birlikler”i daha da önemli kılan bir diğer husus ise ahlâkî kodların yaratılmasında diğer topluluk kümelerine oranla “mesleki birlikler”in daha elverişli olmasıdır. Çünkü ahlâkî kodların yaratılmasında aile, din ve devlet kendi içsel özelliklerinden dolayı eksik kalmaktadır. Geçmişte düzeni sağlayan bu kurumlar, modern yaşamın sorunlarına çare olacak ahlâkî kodları yaratamaz. Modern yaşam yukarıda bahsettiğimiz üzere temelde ekonomik yaşama göre örgütlenmektedir. Halbuki aile, din ve devlet modern yaşamı şekillendiren ekonomik yaşamı düzenleyecek mahiyette değillerdir. Ahlâkî kodların yaratılmasında ailenin işlevi ortadan kalkmıştır. Organik toplumdaki mekanik topluma geçişle birlikte aile giderek küçülmüş, ekonomik işlevi azalmıştır. Hakeza, devlet de düzeni sağlamada yetersiz kalmaktadır. Devlet insanlar arasındaki karmaşık ilişkileri anlamakta yetersiz kalmış, insanın somut sorunlarından uzaklaşmıştır. Çalışma süresi, sağlık koşulları, ücretler, toplumsal yardım gibi konularda kurallar koymaya çalışıldığında ise esneklikten yoksun olduğundan dolayı gerçek hayata uyarlanamaz.⁴⁹³ Din ise artık zorlayıcılık ilkesini yitirmiştir. Bireyleri tutkularını aşmaya ve dinsel yasaya göre yaşamaya çağırmakta, ama insanın dinsel yaşam dışında uyması gereken yükümlülük ya da kuralları koymayı becerememektedir.⁴⁹⁴

Ailenin, dinin ve devletin eksik kaldığı modern dönemde Durkheim “mesleki birlikler”e bel bağlar. Mesleki birliklerin modern dönemde temel ahlâkî ve davranış kurallarını oluşturarak düzeni sağlayacağına inanmaktadır. Düzenin sağlanmasında “mesleki birlikler”in sahip olduğu avantajları Durkheim şu şekilde izah eder:

“... mesleki birlikler ... her an vardır, her yerde vardır ve yaşamı en geniş ölçüde etkilemektedir. Bireyler üzerindeki etkisi siyasal toplumunki gibi ara ara olmayıp, onlarla sürekli temas durumundadır; çünkü yerine getirdiği ve bireylerinin de yapılmasına hep birlikte katıldıkları işlev, sürekli bir işlevdir. Çalışanlar nereye giderlerse bu işlev de onları izler; aile bunu yapamaz. Nerede olurlarsa olsunlar bu işlevin kendilerini kuşatmış olduğunu, onları ödevlerine çağırdığını, gerektiğinde desteklediğini görürler. Meslek yaşamı hemen hemen yaşamın tümü olduğundan, mesleki kuruluşun etkisi çalışmalarımızın her ayrıntısında kendini duyurur ve çalışmalarımız böylece ortaklaşa bir yöne çevrilmiş olur. Görüldüğü gibi mesleki kuruluşta bireyi çevrelemek, onu manevi yalnızlık durumundan çekip çıkarmak için gerekli olan her şey

⁴⁹² a.g.e., s. 34

⁴⁹³ Durkheim, *İntihar*, s. 446

⁴⁹⁴ Aron, a.g.e., s. 246

vardır ve öbür kümelerin günümüzdeki yetersizliği karşısında, bu vazgeçilmez görevi yerine getirebilecek olan yalnız odur.⁴⁹⁵

Bu yüzden modern dönemin ekonomik hayattaki yoğunluğunu ve çeşitliliğini düzene sokabilecek tek birim, Durkheim'a göre "mesleki birlikler"dir. "Mesleki birlikler" toz zerrecikleri gibi birbirinden ayrılan bireylerin bencilliklerini sınırlayarak⁴⁹⁶; çalışanların yüreklerine daha güçlü bir dayanışma duygusu yerleştirerek yeni ahlâkî kodlar oluşturur.⁴⁹⁷ "Mesleki birlikler" böylece devrimin neden olduğu düzensizliğe, toplumsal hastalıklara bir çözüm getirmeye çalışır.

Bir bütün olarak ele alırsak buraya kadar anlattığımız kısımda, öncelikle 1789 Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı düzensizliğin, toplumsal hastalıkların, bir diğer kurucu baba olan Durkheim'ın sosyolojik çözümlemesinde nasıl ortaya çıktığını ve Durkheim'ın buna nasıl bir çözüm ürettiğini makul bir şekilde açıklamaya çalıştık. Kısaca özetlemek gerekirse, Durkheim'ın sosyolojisinde yer alan "bencil intihar" ve "kuralsızlık intiharı" kavramlarının, devrimin yol açtığı toplumsal hastalıkların birer ifadesi olarak nasıl karşımıza çıktığını; Durkheim'ın buna çözüm olarak topluluk kümelerine ve onların oluşturacağı yeni ahlâkî kodlara nasıl yöneldiğini; topluluk kümelerinin bu ahlâkî kodları nasıl inşa edeceğini ve son olarak da "mesleki birlikler" in buradaki rolünü ele almaya çalıştık. Burada açığa çıkarmak istediğimiz bir diğer nokta ise Durkheim'ın "mesleki birlikler"inin ve onların işlevlerinin, aslında Ortaçağ'daki cemaat yapısının ve değerlerinin keşfi olduğudur.

Durkheim, genel olarak, "ara kurumlar" ile onların işlevlerinden söz ederken gündeme getirdiği şey, aslında feodal cemaat yapısıdır. Çünkü bu ara kurumlar mesleki uzmanlıkları bir topluluk içinde örgütleyerek, devletle bireylerin arzuları arasındaki mesafeyi kapatarak din, bölge ve akrabalığın yarattığı eski saadet bağlarına karşı işlevsel bir alternatif olarak toplumsal dayanışmayı artırır.⁴⁹⁸ Durkheim'ın "ara kurumlar" düşüncesinde, özellikle de çoğulcu otorite teorisiyle derin bir ortaçağcı olan Bonald'ın "sosyal grup" fikri önemli rol oynamıştır.

⁴⁹⁵ Durkheim, *İntihar*, s. 445

⁴⁹⁶ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s. 215

⁴⁹⁷ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 31

⁴⁹⁸ Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard. Powers, Charles H., a.g.e., s. 363

Bonald'ın ortaçağcı düşüncelerinin izleri Durkheim'in sosyolojik çözümlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Bu izler özellikle de Durkheim'in "intihar" ve "mesleki birlikler" düşüncesinde kendini göstermektedir. Bonald'a göre düzenin sağlanmasında esas olan şey birey ile devlet arasındaki sosyal gruplardır. Toplum özgür bireylerin toplamı değildir, aksine aile ile başlayan bir grup hiyerarşisidir. "İnsanlar sadece sosyal gruplar içerisinde var olabilir", der Bonald ve şöyle devam eder, "insanlar bir sosyal grubun, ailenin, birliklerin dışındaki bir üye olarak tanımlanamaz."⁴⁹⁹ Sosyal gruplar, birlikler üyelerine dayanışma duygusu yerleştirir, üyelerinin arzularına ket vururlar. İnsanlar ancak ve ancak bir sosyal gruba, sosyal kümeye ait olduklarında ve onunla özdeşleştiklerinde onun otoritesine rıza gösterirler.⁵⁰⁰ Sosyal gruplar, üyeleri üzerinde otorite kurarak üyelerini dayanışma içerisinde tutar. Ancak Fransız Devrimi'yle birlikte insanlar kendilerini dayanışma içerisinde tutan geleneksel otoritelerden, sosyal gruplarından koptular.⁵⁰¹ Grup bağlarının zayıflaması ve bireylerin toplumun normlarından izole olması ise Durkheim'in "intihar"ını ortaya çıkarır.⁵⁰² Durkheim geleneksel sosyal otoritelerin yok edilmesinin intihar gibi sosyal problemleri ortaya çıkardığını açıkça deklare etmiştir.⁵⁰³ Buna çözüm ise Durkheim'a göre bireyleri topluma bağlayacak, toplumda düzeni sağlayacak yeni sosyal grup ve otorite formlarını inşa etmektir. Bu yeni sosyal gruplar mesleki birliklerdir. Durkheim Bonald'ın etkisiyle, ekonomik ve profesyonel hayatın işleyebileceği birliklerin yeniden kurulması gerektiğini söylemiştir.⁵⁰⁴ Bu mesleki birlikler temelde ekonomik olmasına rağmen kültürel, sosyal ve psikolojik işlevlere de sahip olacaktır.⁵⁰⁵ Böylece mesleki birlikler devrim tarafından saik verilen egoizmi dengeleyecek, düzen için gerekli olan ahlâkî ilkeleri yeniden oluşturacaktır.

Bonald'ın sosyal grup düşüncesinden etkilenen Durkheim'in "mesleki birlikler" fikri, aslında Nisbet'in "cemaatin keşfi" dediği şeyin bizatihi kendisidir. Mesleki birlikler 1789 Fransız Devrimi tarafından silip süpürülene kadar Fransa'da

⁴⁹⁹ Nisbet, "De Bonald and the Concept of Social Group", s. 319

⁵⁰⁰ Güngörmez, "Modernleşme ve Ara Kurumların Çöküşü", s. 31

⁵⁰¹ a.g.e., s. 31

⁵⁰² Nisbet, "De Bonald and the Concept of Social Group", s. 323. Durkheim'in intihar üzerine çalışmasında Lammenias'dan etkilenmiştir. Burke'e göre, Lammeanias çalışmalarında, Durkheim'in intihar üzerine düşüncelerini belirleyen şu fikri ileri sürer: "İnsanlar düzenden uzaklaştığı zaman, ıstırap onu sarar. Nisbet, *Tradition and Revolt*, s. 80

⁵⁰³ Nisbet, *Social Philosopher*, s. 433

⁵⁰⁴ Nisbet, "De Bonald and the Concept of Social Group", s. S. 323

⁵⁰⁵ Nisbet, *Social Philosopher*, s. 435

hayatta kalan loncaların yeniden keşfidir.⁵⁰⁶ İkinci bölümde bahsettiğimiz üzere feodal toplum yapısında ekonomik, toplumsal ve siyasal açıdan etkili olan loncalar, toplumsal düzenin sağlanmasında çok önemli bir role sahiptir.

“Devrimle birlikte loncaların artık bir değerinin olmadığını, geçmişten kalan bir hatıra olduğunu, dolayısıyla son izlerinin de silinmesi gerektiği düşünülmüştür. Ancak böyle bir muhakeme doğru değildir. Loncaların kökeni çok eskilere dayanmaktadır... Roma’da serpilen, *Roma’nın* son zamanlarında düşüşe geçen loncalar birinci yüzyıldan itibaren yeniden *gelişmeye başlamış* ve devrime kadar *varlığını devam ettirmiştir*. Bu kadar eski bir geçmişi olan, böyle bir devamlılık gösteren loncaya geçici bir siyasi rejimle ilişkilendirip onu yok etmektense, onun daha temel işlevlerine odaklanıp onu yaşatmak daha mantıklıdır. Çünkü eğer loncalar site başlangıcından *Roma İmparatorluğu’na* ve Hıristiyan cemiyetlerinin doğuşundan Fransız Devrimi’ne kadar zaruri bir teşkilat mahiyeti aldılarsa, bu vaziyet loncaların devamlı ve derin bir ihtiyacı karşılamasından *dolaydır*.”⁵⁰⁷

Bu ifadelerinde Durkheim loncaların tarihsel önemini ve işlevini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Loncaların toplumdaki devamlı ve derin bir ihtiyacı karşıladığının farkında olan Durkheim, loncaların temel işlevlerine odaklanıp tekrardan yaşatılması gerektiğini belirtmektedir. “Bu sebeple”, der Durkheim, “loncaları ilga etmek tamamıyla marazî bir durumdur. Bugün bütün Avrupa ülkeleri loncaları yeniden canlandırma ihtiyacını duymuşlardır.”⁵⁰⁸

Loncalığı yeniden canlandırma çabaları Durkheim’in sosyolojisinde “mesleki birlikler” olarak somut bir forma bürünmüştür. Ortaçağ’da düzeni sağlayan, geleneksel ahlâkî kodları oluşturan sosyal cemaatlerden biri olan loncalar, Durkheim’in sosyolojisinde yerini aynı işlevi üstlenen “mesleki birlikler”e bırakmıştır. Tıpkı geleneksel ahlâkî kodların oluşmasında rol oynayan loncalar gibi, “mesleki birlikler” de modern dönemde geleneksel ahlâkî kodların yerini alacak olan rasyonel ahlâkî kodların oluşmasında rol oynayacaktır. Bu anlamda “mesleki birlikler” yukarıda da bahsettiğimiz üzere cemaatin keşfidir. Ancak bu keşif, geleneksel ahlâkî kodların seküler bir tarzda yeniden keşfi olacaktır.

Geleneksel ahlâkî kodların rasyonel bir şekilde yeniden üretilmesi, modern dönemde vuku bulan bir başka toplumsal olgunun gelişimiyle mümkün olmuştur: toplumsal işbölümü. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Durkheim, geleneksel ahlâkî kodların yerine rasyonel ahlâkî kodları ikâme etmek için iki temel unsur olan

⁵⁰⁶ a.g.e., ss. 435-436

⁵⁰⁷ Durkheim, *Meslek Ahlâkı*, s. 34.

⁵⁰⁸ a.g.e., s. 34.

“ödev/görev” ve “iyi” kavramlarına ek olarak üçüncü bir unsuru daha öne sürmüştü: “İrade özerkliği”. Rasyonel ahlâkî ilkelerin tamamlayıcı unsuru olan “irade özerkliği”ni ortaya çıkaran ise toplumsal işbölümüdür. Toplumsal işbölümü geleneksel ahlâkî ilkelerin rasyonel bir şekilde yeniden üretilmesinin temelini oluşturmaktadır. Rasyonel ahlâkî ilkelerin üretilmesinde toplumsal işbölümünün rolüne geçmeden önce konuyu daha iyi anlamak adına geleneksel dönemdeki işbölümünün mekanik dayanışmayı nasıl oluşturduğu üzerine kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Geleneksel dönemde insanlar bir başına değildi, aksine bir grup içerisinde var olmaktadır. Her bir grup ise ihtiyaç duyduğu bütün şeyleri fiilen üretmek zorunda olduğu için üyeleri nispeten uzmanlaşmamıştır. Grubun üyesi olan her insan aynı anda birçok farklı görevi yerine getirir,⁵⁰⁹ her iş koluna ait nitelikleri az da olsa bünyesinde barındırmaktadır. İnsanın kendi beğenileri ya da yetenekleri doğrultusunda bir yer istemesi anormal bir durumdur⁵¹⁰ aksine insanlar soy ilişkisine ve doğdukları ortama göre bir araya gelmektedirler. Bu da kendiliğinden gerçekleşen karşılıklı bağımlılığı ortaya çıkarmaktadır. Kendiliğinden gerçekleşen karşılıklı bağımlılık da insanlar arasında mekanik dayanışmayı ortaya çıkarmaktadır. Ahlâkî ve sosyal homojenliğe dayanan mekanik dayanışma cemaatin disiplini ile birleşir.⁵¹¹ Ortak bir hayat tarzı, ortak adetler ve ritüeller temel konsensüsü oluşturur. Geleneksel dönemden modern döneme geçişle birlikte işbölümü gelişmekte ve yoğunlaşmaktadır. İşbölümünün gelişmesi ve yoğunlaşmasıyla birlikte geleneksel insan, yerini tek bir alanda uzmanlaşmış modern bireye bırakmaktadır. İşbölümü artıkça toplumsal roller uzmanlaşmış, dolayısıyla insanlar birbirlerine daha çok ihtiyaç duymuşlardır. Geleneksel dönemin aksine modern dönemde bireyler, kendilerini adadıkları toplumsal etkinliğin özel niteliğine ve meslek ortamına göre bir araya gelmektedirler.⁵¹² Bu da rasyonel araçlarla planlı bir şekilde gerçekleşen karşılıklı bağımlılığı ortaya çıkarmaktadır. Planlı bir şekilde gerçekleşen karşılıklı bağımlılık ise organik dayanışmayı oluşturmaktadır. Modern dönemde gelişen işbölümü ve uzmanlaşma, bireyleri rasyonel olarak planlı bir şekilde bir araya getirmekte ve bu da bireyleri organik dayanışma içerisine sokmaktadır.

⁵⁰⁹ Collins, Randall, *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 194

⁵¹⁰ Aron, a.g.e., s. 237

⁵¹¹ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s. 115

⁵¹² Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 221

Durkheim'a göre organik dayanışmanın temeli, herkesin karşılıklı bağımlılık içinde olduğu modern toplumların sanayi ekonomilerini ayakta tutan kompleks iş bölümüdür.⁵¹³ Bireyleri kaçınılmaz olarak organik dayanışma içerisine sokan işbölümü ise her bireye “ödev/görev” ve “iyi” bilincini yerleştirerek ahlâkî kodların yeniden üretilmesini sağlar. Çarkın dişlerini oluşturan her birey, çarkın dönebilmesi adına çarka uyum sağlama “ödev/görev”iyle yükümlüdür. Birey kendi yükümlülüğünü yerine getirdiği sürece çark dönmeye devam edecektir. Ancak birey bu yükümlülüğünü sadece içinde bulunduğu çarkın “iyi”liği için yerine getirmeyecek, aynı zamanda kendi varlığının “iyi”liği için de yerine getirecektir. Böylelikle işbölümü, her bireyde “ödev/görev” ve “iyi” bilincini yerleştirerek ahlâkî kodları yeniden üretir, birlik ve düzen için gerekli olan her şeyi sunar.⁵¹⁴ Ancak işbölümü “ödev/görev” ve “iyi” bilincini yerleştirerek ahlâkî kodları yeniden üretse de bu ahlâkî kodların rasyonel nitelik kazanması, işbölümünün ortaya çıkardığı bir başka unsur ile mümkün olmuştur: “İrade özerkliği”.

Durkheim'a göre “irade özerkliği” bireysel bilince sahip olmaktır. İnsan bireysel bilince sahip olduğu ölçüde “irade özerkliği”ne sahip olacaktır. İnsana bireysel bilinci, “irade özerkliği”ni kazandıran şey ise Durkheim'a göre insanın özerk bir etkinlik kaynağına, yani eyleme sahip olmasıdır. Özerk etkinlik kaynağını, dolayısıyla “irade özerkliği”ni ortaya çıkartan temel unsur işbölümüdür. İşbölümünün gelişmesiyle birlikte eylem daha yoğun hale gelmekte ve bu da daha fazla bireysel bilinci, “irade özerkliği”ni ortaya çıkarmaktadır.⁵¹⁵ Böylece “irade özerkliği”nin ortaya çıkmasıyla birlikte, işbölümünün “ödev/görev” ve “iyi” bilincini yerleştirerek yeniden ürettiği ahlâkî kodlar rasyonel bir nitelik kazanmaktadır.

⁵¹³ Slattery, a.g.e., s. 115

⁵¹⁴ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s. 116. Ancak Durkheim işbölümünün her daim bir düzen yaratmadığını, bazı durumlarda düzensizliği ortaya çıkarttığını söylemektedir. İşbölümü düzensizliğe üç şekilde neden olmaktadır. Birincisi, iktisadi yaşamdaki bunalımlar, iflaslar yani ahlâk eksikliği durumunda. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 406 İkincisi, zoraki iş bölümüdür. Geleneğin ya da yasanın verdiği iş payından memnun olmayanlar kendilerine yasaklanan işlevleri yapmak ve yapanların elinden o işi almak istediklerinden dolayı düzensizlik ortaya çıkar. a.g.e., s. 427. İş bölümünün dayanışma sağlayabilmesi için herkesin kendi işi olmasının yanından, o işin kendisine uygun olması da gerekmektedir. a.g.e., ss. 427-428 Üçüncü durum ise, işlerin, bireylerin çalışması için yeterli iş kalmayacak biçimde bölündüğü durumlarda ortaya çıkar. Her çalışanın kendisini yeterince uğraştıracak işinin olmadığı bir işyerinde, davranışlar birbiriyle uyumlu olmaz, girişimlerde bütünlük olmaz, kısacası dayanışma gevşer, uyumsuzluk ve düzensizlik görülmeye başlar. a.g.e., s. 443

⁵¹⁵ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, ss. 458-460

İşbölümü ile birlikte “mesleki birlikler”, geleneksel ahlâkî kodları rasyonel bir şekilde yeniden üreterek düzeni sağlamaya çalışmıştır. Rasyonel ahlâkî kodlar ayrıca “mesleki birlikler”in düzeni sağlama adına yeni bir rol üstlenmesine de katkıda bulunmuştur: “birey ile devlet arasında tampon görevi”. Nasıl ki sosyal cemaatler bir yandan ahlâkî kodlar üreterek diğer yandan birey ile devlet arasında tampon görevi görerek Ortaçağ’da düzeni sağlamaya çalıştıysa, “mesleki birlikler” de bir yandan rasyonel ahlâkî kodlar üreterek diğer yandan birey ile devlet arasında tampon görevi görerek modern dönemde düzeni sağlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla, Durkheim’in sosyolojisinde “mesleki birlikler”in önemi sadece ahlâkî kodlar inşa etmesinden değil, aynı zamanda sosyal cemaatlerin Ortaçağ’daki işlevi olan tampon görevi üstlenerek düzeni sağlamaya çalışmasından da gelmektedir.

Ortaçağ’da halk ile merkezileşmiş yönetim arasında tampon görevi gören sosyal cemaatler yani aracı kurumlar, modern dönemde yerini birey ile devlet arasında tampon görevi gören “mesleki birlikler”e bırakmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Ortaçağ’daki aracı kurum ve devlet arasında tek yönlü bir ilişki söz konusuysa modern dönemdeki aracı kurum ve devlet arasında çift yönlü bir ilişki söz konusudur. Ortaçağ’da birey, merkezileşmiş gücün despotizmine karşı aracı kurumlara sığınırken; Durkheim’a göre modern dönemde birey, bir yandan devletin despotizmine karşı aracı kurumlara, diğer yandan aracı kurumların despotizmine karşı devlete sığınmaktadır.

Durkheim’a göre “mesleki birlikler” ve özel dernekler gibi aracı kurumlar, eğer herhangi bir karşı ağırlıkla etkileri dengelenmezse, üyelerini kendi bünyesi içine çekip eritme eğilimine girerler.⁵¹⁶ Bir başka söyleyişle, aracı kurumlar denetlenmezse bireyler aracı kurumların despotizmine maruz kalır. Durkheim’a göre bu aracı kurumlar üzerinde denetimi sağlayacak olan birim devlettir. “Devletin...”, der Durkheim,

“... üyelerinin kişiliklerini emip yutma eğilimi gösteren ... *aracı kurumların* içine nüfuz edip, bu emip yutmaya engellemesi, bu bireyleri kurtarması, bu *aracı kurumlara* yalnız olmadıklarını ve onlarınkinden daha yukarıda bir hukuk bulunduğunu hatırlatması gerekir. Dolayısıyla onların yaşamlarına karışmalı, işleyiş biçimlerini gözetim ve denetim altında tutmalıdır.”⁵¹⁷

⁵¹⁶ Durkheim, Emile, *Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Berktaş, İletişim (4. baskı), İstanbul, 2015, s. 112, Durkheim, en küçük toplumsal grup olan ailenin bile dengelenmediği takdirde bireyi eritme özelliğine sahip olduğunu belirtir. a.g.e., s. 112

⁵¹⁷ a.g.e., s. 117

Durkheim, bu anlamda, devletin özgür kılıcı bir rol oynadığını yani bireyleri aracı kurumların sınırlamalarının boyunduruğundan kurtardığını kabul etmektedir.⁵¹⁸ Devlet, Durkheim'a göre bireyin haklarını oluşturacak, koruyacak kolektif bir iktidara sahiptir.⁵¹⁹ Ancak devlet her ne kadar bireyin özgürlüğünü sağlamak için aracı kurumlara karşı mücadele etse bile kendi varlığını sürdürmek için bu aracı kurumlara ihtiyaç duymaktadır. Çünkü devletin kendisi bireylerden çok uzakta ve onlarla ilişkileri de kesintilidir. Bu yüzden devlet kendi varlığı için aracı kurumlara ihtiyaç duymaktadır:

“Devlet ... bireyin çok uzağında olduğundan dolayı bireylerle ilişkileri son derece dışsal ve kesintili olduğu için, birey bilinçlerinin derinliklerine ulaşıp onları içeriden toplumsallaştıramaz ... insanların ortaklaşa yaşamı gerçekleştirmek için oluşturabildikleri tek ortamın devlet olduğu yerde, ondan kopmaları, ayrılmaları ve bununla birlikte toplumun dağılması kaçınılmazdır. Bir ulus varlığını koruyabilmesi için, devlet ile birey arasında, bireyleri kendi etkinlik alanlarına güçlü bir şekilde çekebilecek ve onları toplumsal yaşamın coşkun akışına katacak ölçüde onlara yakın olan ikincil kümelerin, *aracı kurumların*, varlığı gerekir.⁵²⁰

Durkheim'ın sosyolojisinde devletin aracı kurumlarla ilişkisi iki yönlüdür. Devlet bir yandan kendi varlığını sürdürmek için aracı kurumlara ihtiyaç duymakta, diğer yandan bireylerin özgürlüğünü korumak için aracı kurumlar üzerinde güç uygulamakta, onların despotik hale gelmesini engellemektedir. Ancak burada başka bir soru ortaya çıkmaktadır. Aracı kurumların despotizmine karşı bireyi koruyan devletin bizatihi kendisi de despotik olamaz mı? Bu noktada Tocqueville'den etkilenen Durkheim'a göre devletin kendisi de aracı gruplardan daha fazla despotik olabilir. Bu yüzden Rousseau'nun devlete olan güvenini paylaşmayan Durkheim'a göre devletin gücü kontrol edilmeli ve dengelenmelidir.⁵²¹ Bu noktada Durkheim Rousseau ile karşı karşıya kalır. Çünkü Rousseau, Durkheim'ın aksine devlet karşısında ara kurumlara karşı sert bir tavır takınmaktadır. Rousseau'ya göre genel iradenin kendini tam anlamıyla ifade edebilmesi için devlet içinde kısmî toplumların bulunmaması ve her yurttaşın kendi kararını kendisi vermesi gerekir.⁵²²

Modernleşmenin tarihi devletin gücüne sınırlandırma getiren ara kurumların yıkılışının tarihidir. Devlet ile halk arasında tampon kurumlar olarak adlandırılacak aracı kurumların yok edildiği yeni dönemde, halk devletin doğrudan aracısız hedefi

⁵¹⁸ Tiryakian, a.g.e., s. 206.

⁵¹⁹ Turner, Bryan S., a.g.e., s. 170

⁵²⁰ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, ss. 50-51

⁵²¹ Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard. Powers, Charles H., s. 343

⁵²² Rousseau, Jean-Jacques, *Toplumsal Mukavele*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2005, s. 38

haline gelmiştir.⁵²³ Modern dönemde birey, devletin çıplak gücüyle karşı karşıyadır. Durkheim'a göre bireyi devletin bu despotizminden kurtaracak olan dengeleyici güç ise yine ara kurumlardır.⁵²⁴ Birey ile devlet arasında tampon görevi gören ara kurumlar devletin zorbalığını engellemektedir. Ara kurumlar devletin birey üzerinde mutlak güç uygulamaması için zaruridir. Toplumların sağlığı birey ile devlet arasında tampon görevi görecektir olan ara kurumların varlığına bağlıdır. Ara kurumlar bunu, hem devletin despotik yönünü engelleyerek hem de bireylerin hayatını düzenleyerek gerçekleştirirler.

Görüldüğü üzere modern dönemde ara kurumlar, birey-devlet ilişkisinde bireyi devletin despotizminden koruyarak, Ortaçağ'daki sosyal cemaatlerin tampon görevini üstlenmiş ve böylece düzeni sağlamaya çalışmıştır. Ancak Ortaçağ'ın aksine modern dönemde devlet ile aracı kurumlar arasında çift yönlü bir ilişki olmuştur. Aracı kurumlar bireyi devlete karşı koruduğu kadar, devlet de bireyi aracı kurumlara karşı korumuştur. Ancak burada belirtmemiz gereken bir nokta daha bulunmaktadır. Özellikle de faşist dönemlere baktığımızda, ara kurumların bireyi devletin zorbalığından korumadığı, hatta devletin kendisinin ara kurumlar aracılığıyla bireyler üzerinde despotik uygulamalarda bulunduğu gerçeği vardır. Buna en açık örnek Nisbet'in de belirttiği gibi 1920'lerdeki Mussolini'nin İtalya'sı⁵²⁵ ya da Hitler'in Almanya'sıdır. Hem Mussolini hem de Hitler ara kurumlar aracılığıyla bireyler üzerinde despotik uygulamalarda bulunmuştur. Ancak bizim burada dikkati çekmek istediğimiz şey, Durkheim'ın sosyolojisindeki "mesleki birlikler" fikrinin, gücün merkezileşmesi ve bürokratikleşmesine karşı bir çözüm olarak ara kurumları ileri süren Fransız düşünce geleneğinden ortaya çıktığı gerçeğidir.

3.3. Cemaat'in Mutasyonu: Marx'ın Komünal Toplumu

Comte ve Durkheim'ın sosyolojisinde sarıh bir şekilde izini sürdüğümüz cemaatin, Marx'ın sosyolojisinde izini sürmek çok daha meşakkatlidir. Söz konusu Marx olunca pre-kapitalist cemaatlere olan vurgumuz okuyucuda bir muğlaklığa neden

⁵²³ Güngörmez, "Modernleşme ve Ara Kurumların Çöküşü", s. 26

⁵²⁴ Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, s. 114.

⁵²⁵ Nisbet, Robert, *The Sociology of Emile Durkheim*, Oxford University Press, United States of America, 1974, s. 136

olabilir. Ancak biz elinizdeki çalışmada Marx'ın sosyolojisinin cemaatle ilişkisini, giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi sadece ve sadece emek-mülkiyet ekseninde ele almaktayız. Toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzenine vurgumuz belki de Ortodoks Marksistler tarafından hakaret gibi görülebilir, ancak Löwy'in de dikkat çektiği üzere bu pre-kapitalist cemaatlerin, Marx'ın modern kapitalist uygarlığın değerlerinin eleştirisini kısmiyle de olsa temsil ettiği düşüncesindeyiz. Şimdi, Marx'ın 1789 Fransız Devrimi'ne bakış açısını merkeze alarak 1789 Fransız Devrimi'nin yol açtığı buhranın Marx'ın sosyolojisinde nasıl ortaya çıktığını; Marx'ın buna nasıl bir çözüm getirmeye çalıştığını; hem 1789 Fransız Devrimi'nin yol açtığı problemlerin teşhisinde hem de bu problemlerin tedavisinde Marx'ın nasıl bir tutum takındığını inceleyip, Marx'ın sosyolojisindeki cemaatin izini sürmeye çalışalım.

Sosyolojinin bir diğer kurucu babası olan Marx, 1789 Fransız Devrimi'ne karşı hem büyük bir öfke hem de büyük bir ilgi duymaktadır. Devrime öfke duymaktadır, çünkü Marx, 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte yetkinleşmeye başlayan burjuva kapitalizminin her şeyi metaya dönüştürmesine karşıdır. Devrime ilgi duymaktadır, çünkü Marx, 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte yetkinleşmeye başlayan burjuva kapitalizminin en nihayetinde sınıfsız toplumun kurulması için gerekli olan koşulları yaratacağına inanmaktadır.

Marx'ın sosyolojisine yön veren itki, kökleri İtalyan Kent devletlerine dayanan, 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte yetkinleşmeye başlayan burjuva kapitalizm uygarlığındaki “insan” sorunudur. Çünkü Marx'a göre burjuva kapitalizmde insan benliğini yitirmiş, denetim gücünü kaybetmiş, emek gücünden soyutlanmıştır, literatürdeki ifadeyle yabancılaşmıştır. İşte bu “yabancılaşma”, Löwith'in de belirttiği üzere Marx'ın sosyolojisinin önemli bir ögesi teşkil etmektedir.⁵²⁶ Marx'ın kapitalist toplum incelemesi aslında benliğini yitiren, denetim gücünü kaybeden insanın yabancılaşmasının incelemesidir.⁵²⁷ Marx'ın kapitalist toplum eleştirisi de burjuva kapitalizminin “insan” için yarattığı koşulların eleştirisidir.

⁵²⁶ Löwith, Karl, *Max Weber ve Karl Marx*, Doruk Yayınları, çev. Nilüfer Yılmaz, Ankara, 1999, s. 30

⁵²⁷ Aron, a.g.e., s. 131

Burjuva kapitalizmi kardeşlik, sevgi gibi devredilemeyen, alışverişe konu edilemeyen bütün değerleri metaya dönüştürmüştür. Marx'ın çalışmalarında açığa çıkan şey de Fischer'in belirttiği gibi her şeyi metaya dönüştüren burjuva kapitalist dünyasına isyandır.⁵²⁸ *Felsefenin Sefaleti*'nde Marx bu isyanını şöyle dile getirir:

“İnsanın devredilemez sandığı her şeyin değişime, alışverişe konu olduğu ve devredilebilir olduğu bir dönem gelmiştir. Bu, o ana dek ifade edilen ve aktarılan ama asla değişilmeyen; verilen ama asla satılmayan; edinilen ama asla satın alınamayan – erdem, sevgi, inanç, bilgi, vicdan vb. – kısaca her şeyin ticarete girdiği dönemdir. Bu, çürümüşlüğü genelleştiği, her şeyin para ile elde edilmesinin evrenselleştiği... manevi ya da maddi her şeyin pazarlanabilir bir değer durumuna geldiği... dönemdir”.⁵²⁹

Marx'ın bu isyanı Dickens'in kapitalist kişiliği olan Grangrin'in yaşam felsefesine karşı bir isyandır. Grangrin'in yaşam felsefesi şöyledir: “Her şeyin parasının ödenmesi gereklidir. Hiç kimse, hiçbir şeyi karşılıksız alamazdı. Her şeyin parasal bir değeri vardır. Şükran duygusu anlamsızdı. İnsan yaşamının her santimi alınıp satılacak bir maldır”.⁵³⁰

Marx'ın burjuva kapitalist dünyasına yönelttiği eleştiriyi, aslında zamanın pek çok muhafazakâr düşünürü de kabul edebilirdi. Muhafazakâr Carlyle “kendisini ruhsuzlaştırdığını hissettiği ticarileşmeye karşı meydan okurken”, Balzac “artık akrabalık yok; yalnızca bin-frank var”⁵³¹ ya da Balzac'tan önce Maistre “*kapitalizmdeki* ticaret ruhu savaşılmaması gereken bir kangrendir”⁵³² derken Marx'la aynı düşünceleri paylaşmaktaydılar. Engels de Carlyle'dan “burjuvaziye ait kavramların, zevklerin ve fikirlerin hâkim olduğu bir çağda, burjuvaziye karşı tutum alma erdemini gösterdi”⁵³³; Balzac'tan da “zamanın profesyonel tarihçilerinden, ekonomistlerinden ve istatistikçilerinden öğrendiğimden çok fazla şey öğrendim”⁵³⁴ şeklinde bahsederek bu gerçekliği aşikâr hale getiriyordu.

⁵²⁸ Fischer, Ernst, *Marx in His Own Words*, trans. Anna Bostock, Allen Lane the Penguin Press, London, 1970, s. 15

⁵²⁹ Marx Karl, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, (Sekizinci Baskı), Ankara, 2018 s. 34

⁵³⁰ Dickens, Charles, *Zor Zamanlar*, çev. Aycan Özüpek, Dorlion Yayınları, Ankara, 2018, s. 283

⁵³¹ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s. 36

⁵³² Pranchere, “The Social Bond According to The Catholic Counter-Revolution: Maistre And Bonald”, *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence*, s. 202

⁵³³ Löwy, Micheal, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine, Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 22-23

⁵³⁴ a.g.e., s. 23

Marx'ın sosyolojisinde, 1789 Fransız Devrimi'ni önemli kılan nokta Marx'ın tarih anlayışında açığa çıkmaktadır. “Tarih”, der Marx, “sınıf çatışmalarının tarihidir”.⁵³⁵ Sınıf çatışmalarının tarihi ise aynı zamanda yabancılaşmanın da tarihidir. Yabancılaşma tarih boyunca ilerleyen bir biçimde büyümüştür.⁵³⁶ Marx'ın tarih analizine baktığımızda, 1789 Fransız Devrimi öncesindeki bütün ekonomik sistemler “yabancılaşma”ya yol açsalar da burjuva kapitalizmde “yabancılaşma” çok daha belirgin ve şiddetli olarak ortaya çıkmaktadır.

Marx'a göre yabancılaşmanın kapitalist toplumda daha belirgin ve şiddetli şekilde ortaya çıkmasının sebebi 1789 Fransız Devrimi'nin üretim tarzında ortaya çıkardığı değişimdir. 1789 Fransız Devrimi kapitalist üretim tarzının ikâme edilmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. 1789 Fransız Devrimi'nin yıktığı üretim tarzında “yabancılaşma” nispeten daha minimal bir seviyede seyrederken, kapitalist üretim tarzında yabancılaşma daha şiddetli hale gelmiştir. Kapitalizm öncesi üretim tarzıyla kapitalist üretim tarzı arasındaki temel fark ise emek-mülkiyet ilişkisine dayanmaktadır. Kapitalizm öncesindeki üretim tarzında emek-mülkiyet birlikteliği nispeten daha güçlü iken, kapitalist üretim tarzında emek-mülkiyet ayrılığı söz konusudur. Emek-mülkiyet birlikteliği, kapitalizm öncesi dönemde yabancılaşmanın minimal seviyede olmasını sağlarken; kapitalist üretim tarzındaki emek-mülkiyet ayrılığı, minimal seviyede olan yabancılaşmanın daha belirgin ve şiddetli şekilde ortaya çıkmasına yol açmıştır. İfade etmek istediğimiz şey, en nihayetinde yabancılaşmanın emek fikri ile ilişkili olduğudur. Yabancılaşma ve emek Marx'ın sosyolojisindeki temel öğelerden ikisini teşkil etmektedir. Nitekim Bottomore'da Marx'ın sosyolojisini incelerken bu iki kavramın önemine dikkat çekmiştir. Bottomore'a göre emek ve yabancılaşma kavramından hareketle Marx'ın bütün toplum kuramının ana öğeleri çıkartılabilir.⁵³⁷

Pre-kapitalist cemaatlerde emek ile mülkiyet arasında kısmiyle de olsa doğal bir birliktelik vardır.⁵³⁸ Cemaat düzeninde birey, bir mülk sahibi olarak nesnel bir varlığa

⁵³⁵ Marx Karl, Engels Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster- Nur Deriş, Can Yayınları (12. Baskı), İstanbul, 2013, s. 49

⁵³⁶ Collins, Randall, Makowsky, Michael, a.g.e., s. 40

⁵³⁷ Bottomore, Tom, “Marxizm ve Sosyoloji”, çev. Mete Tuncay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ss. 130-131

⁵³⁸ Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, ss. 457-460

sahiptir.⁵³⁹ Birey kendi üretim araçlarına sahiptir. Toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzeninde bunu bariz bir şekilde görebiliriz. Nitekim her iki üretim tarzı da barbar istilaları karşısında, emek-mülkiyet birlikteliğinin güvencesini sağlamak amacıyla ortaya çıkmıştır. Marx'a göre, nasıl ki,

“*Toprağa dayalı* cemaat...köylünün emek koşulları üstündeki mülkiyetin, köylünün emek-mülkiyet birliğinin güvencesidir, ... topraklarını korumak isteyen özgür ve eşit mülkiyet sahiplerinin dış tehditlere karşı birliğidir...”⁵⁴⁰

aynı şekilde,

“Kırdaki istilalara ve tehlikelere bir çözüm olarak köylülerin bir soylu altında birleşmesi gibi, kentte de soyguncu soyluların birliği karşısında birleşme zorunluluğu ... loncaları doğurmuştur. Burada mülkiyet esas olarak, her bireyin emeğine dayanmaktadır.”⁵⁴¹

Nispeten daha güçlü şekilde var olan bu emek-mülkiyet birlikteliği toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzeninde yabancılaşmanın minimal bir seviyede olmasını sağlamıştır. Tam da bu sebeple Engels pre-kapitalist cemaatlerdeki insanların modern dönemdekilere göre pek çok açıdan iyi koşullar içerisinde olduğunu düşünmüştür. “Onlar”, der Engels, “uzun saatler boyunca çalışmak zorunda değillerdi; işgücünün uzunluğu sabittir ve ihtiyaçlarına yetecek kadar kazanıyorlardı. Kendi bahçeleri ve küçük mülklerinde sağlıklı çalışmak için zamanları vardı ve bu uğraş bizzat bir eğlenceydi... Çocuklar kırdaki açık havada yetişiyordu ve ebeveynlerinin işlerine yardım edecek yaşa geldiklerinde, bu çalışma sadece ara sıra yapılan bir işti, yoksa günce sekiz-yirmi saat arasında çalışma meselesi değildi.”⁵⁴² Yine bu meyanda, William Cobbett’in şu karşılaştırmasını iktibas etmek yerinde olacaktır: Yeni ekonomik sistem “küçük çiftçi türünü bütünüyle yok etmişti; ... önceleri küçük çiftçilerin ve onların mutlu ailelerinin yaşadığı evler, şimdi perişan durumdadır; bütün evler, karanlığa gömülmüş durumdadır, bir ya da iki pencere hariç bütün pencereler dünyaya kapalı; yarı çıplak, yarı aç çocuklarına bakan ... yalnızca bir işçinin işini görebileceği kadar ışığa sahip evler ...”⁵⁴³

Ancak burada bir parantez açarak bir noktaya dikkat çekmemiz gerekmektedir. Şunu belirtmemiz gerekir ki, toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzenine böyle

⁵³⁹ a.g.e., ss. 471-472

⁵⁴⁰ a.g.e., ss. 449-451

⁵⁴¹ Marx Karl, Engels Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridonmez, Tonguç Ok, Kor Kitap, İstanbul, 2018, s. 33

⁵⁴² Engels, Friedrich, *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu*, Eriş Yayınları, Ankara, 1997, ss. 30-31

⁵⁴³ Akt. Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s. 34

bir vurgu hiçbir şekilde Marx ve Engels'in bu cemaat düzenini savunduğu anlamına gelmez. Çünkü bu cemaat düzeni üretici güçlerin alt düzeyde olsa da gelişimini barındırır. Marx ve Engels'in toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzenine vurgusunu onların modern kapitalist uygarlığa duydukları nefret ekseninde okumamız gerekmektedir. Marx ve Engels'in modern kapitalist uygarlığa duyduğu bu nefretin altında modern kapitalist uygarlıkta çok daha belirgin ve şiddetli şekilde ortaya çıkan yabancılaşma bulunmaktadır. Toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzeninde de yabancılaşma vardır ancak modern kapitalist uygarlıkla mukayese edildiğinde çok daha az ve belirsizdir. Tam da bu yüzden Marx, kapitalist dünyayla karşılaştığında cemaatin dünyasını yüceltir.

Tarihsel koşullar emek-mülkiyetin doğal birlikteliğini zorunlu kılmıştır. Ancak üretim tarzı geliştikçe emek-mülkiyet birlikteliği parçalanmaya başlamıştır. Kentsel alandaki emek-mülkiyet birlikteliğinin parçalanması loncaların değişen dünyaya ayak uyduramaması sonucu ortaya çıkmıştır. Yeni pazarların gittikçe büyüyen gereksinimlerini karşılayamayan loncalık yerini önce manifaktüre, sonra da modern sanayiye bırakmıştır. Marx bu süreci şöyle açıklar:

“Lonca sisteminin sınırlarına sığmayan üretim dalları, manüfaktürler doğdu. Amerika'nın keşfi, Doğu Hindistan'a giden deniz yolunun bulunmasıyla birlikte ticaretin yayılması, manifaktüre ve genel olarak üretim hareketine muazzam bir itki kazandırdı. Buralardan getirilen ürünler, özellikle de dolaşıma sokulan büyük miktarda altın ve gümüş, feodal toprak mülkiyetine ... sert bir darbe indirerek sınıfların karşılıklı mevzilenişini tamamen değiştirdi. Sömürgecilik ve en önemlisi de pazarların büyüüp dünya pazarlarına dönüşmesi olgusu, tarihsel gelişim içinde yeni bir evreye girilmesini sağladı... Üretici güçlerin kapasitesini aşan talepler ... büyük ölçekli sanayiye yaratmıştır.⁵⁴⁴

Kırsal alandaki emek-mülkiyet birlikteliğinin çözülmesi ise köylülerin mülksüzleştirilmesiyle gerçekleşmiştir. Köylülerin mülksüzleştirilmesi birkaç farklı şekilde olmuştur. Bunlardan ilki, köylülerin feodal beyler tarafından zorla topraklarından sökülüp atılmalarıdır. Köylülerin mülksüzleştirilmesindeki bir diğer sebep ise topraklarının yağmalanmasıdır. Komünal topraklar yağmalanarak, o topraklarda yaşayan köylüler yerlerinden atılmıştır. Bir diğer sebep ise mülk sahibi çiftçilerin kiracı çiftçilere dönüştürülmesidir. Bağımsız küçük çiftçiler, yıllık sözleşmelere dayanan kiracı çiftçilere dönüştürülmüştür.⁵⁴⁵ Böylelikle toprak ve lonca

⁵⁴⁴ Marx Karl, Engels Friedrich, *Alman İdeolojisi*, ss. 59-63

⁵⁴⁵ Marx Karl, *Kapital*, Cilt I, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları (Üçüncü Baskı), Ankara, 2003, ss. 614-622

sistemine dayalı cemaat düzenindeki emek-mülkiyet birlikteliği parçalanma sürecine girmiştir.

Kırsal alanda köylülerin mülksüzleştirilmesiyle, kentsel alanda loncalığın manifaktüre dönüşmesiyle başlayan bu emek-mülkiyet birlikteliğinin çözülme süreci, 1789 Fransız Devrimi ile birlikte hızlanmıştır. Devrimle birlikte birey cemaatinden, kendi doğal çalışma alanı olan toprağından kopmuş⁵⁴⁶; emeğini gerçekleştirecek nesnel koşullardan, yani mülkiyetinden mahrum kalmıştır. Bireyler, mülkiyetlerinden mahrum kaldıkça kapitalist üretim tarzının temel dinamiklerinden biri olan özgür emekçilere, bir başka söyleyişle, “proleter kitle”ye dönüşmüşlerdir. Modern proletarya topraklarından ve loncalarından sürülen köylülerin, köksüz ve bağımlı şehirlilere dönüşmeleriyle birlikte ortaya çıkmıştır.⁵⁴⁷

1789 Fransız Devrimi’yle birlikte emek, özgür işçinin; mülkiyet, kapitalistin tekeline geçmiştir. Emek-mülkiyet birlikteliğinin parçalandığı burjuva kapitalizmde cemaat ve lonca bağlarından kurtulan, dolayısıyla mülkiyetinden mahrum olan “özgür” işçinin, varlığını devam ettirmesi için elinde sadece kendi emek gücü kalmıştır. Emeği ürüne dönüştürecek mülkiyet, yani üretim araçları ise kapitalistin eline geçmiştir. İşçi var olabilmek için kapitalistin üretim araçlarına muhtaç kalmıştır. Bu yüzden mülkiyetini kapitaliste kaptıran özgür işçi, ancak ve ancak kendi emek gücünü kapitaliste satarak var olmaya çalışmıştır.⁵⁴⁸

Peki emek-mülkiyet ayrılığı kapitalist üretim tarzına nasıl temel oluşturmaktadır? Kapitalist üretim tarzını diğer üretim tarzlarından ayıran en önemli faktör kapitalizmdeki “artı-değer”in sermaye olarak sürekli dolaşıma girmesiyle yeniden “artı değer” yaratmasıdır. Emek-mülkiyet ayrılığı ise kapitalist üretimin temeli olan bu “artı-değerin” özünü teşkil etmektedir. Emek-mülkiyet ayrımı sonucunda mülkiyetinden mahrum bırakılan emekçiler kapitalistler için “artı-değer” yaratmaktadırlar, bir başka deyişle mülkiyeti tekeline alan kapitalistler işçilerin “artı-değeri”ni, “artık emek”ini gasp etmektedirler.

⁵⁴⁶ Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, s. 443

⁵⁴⁷ Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard. Powers, Charles H., s. 172

⁵⁴⁸ Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, s. 304

Mülkiyeti tekeline alan kapitalist, bu artı değeri ise işçinin somut emeğini değil soyut emek gücünü satın alarak elde etmektedir. Emek, insanların kapitalistler tarafından kullanıldıklarında fiilen yaptıkları işken, emek gücü kapitalistin işçiden satın aldığı çalışma kapasitesidir.⁵⁴⁹ İşçinin aldığı ücretin karşılığı olan değeri yaratmak için beş saatlik emek yeterli olabilirken, kapitalist, işçinin emek gücünü satın alarak işçiyi on saat çalıştırmakta ve işçinin artık emeğini gasp etmektedir. Kısacası mülkiyet sahibi olan kapitalist, mülksüzleştirdiği işçinin emek gücünü satın alarak⁵⁵⁰ artı-değer/artık-emek satın almış olur ki, bu artı-değer/artık-emek de kapitalizmin temel dinamiğini oluşturur.

Kapitalizm artı-değer üreterek kendisinin yıkımıyla sonuçlanacak olan gelişme sürecini başlatır. Kapitalizm gasp ettiği artı-değerle öncelikle ilkel sermayeyi dolaşıma sokar; dolaşıma giren sermaye ise ardından yeniden artı-değer üretir.⁵⁵¹ Ve bu bir döngü halini alır. Böylelikle kendini yeniden üreten kapitalist sistem, bir döngü oluşturarak kendi dolaşımının sürekliliğini sağlar.⁵⁵² Kapitalist üretim tarzının özgül yanını oluşturan da bu durumdur. “Kapitalist üretimin itici gücü”, der Marx,

“... daima, yatırılan değer aracılığıyla artı-değer yaratmaktır. Kapitalist üretim biçiminde, nasıl ki, emek-süreci sermayenin kendisini genişletmesi yolunda bir araçtan başka bir şey değilse, yeniden üretim sürecinde de yatırılmış değeri, sermaye olarak, yani kendi kendini genişleten değer olarak yeniden üretmenin aracından başka bir şey değildir”.⁵⁵³

Sermayenin yeniden dolaşıma girmesi burjuva kapitalizmin özgül yanını oluşturmaktadır. Arrighi burjuva kapitalizminin özgül yanını şöyle vurgular: “Bir kuruluşu veya toplumsal tabakayı kapitalist yapan onun belli bir iş gücüne veya bir faaliyet alanına yönelmesi değildir. Bir kuruluş, ... sermayesinin ‘üreme gücü’ne sahip olduğundan dolayı kapitalisttir.”⁵⁵⁴ Yine bu meyanda, Braudel şöyle der: “sermaye malları sadece yenilenen üretim sürecinin bir parçası iseler o isme hak kazanırlar, kullanılmayan bir hazinedeki para artık sermaye değildir”.⁵⁵⁵

⁵⁴⁹ Turner, Jonathan. H., Beeghley, Leonard. Powers, Charles H., s. 169

⁵⁵⁰ Marx, *Kapital, Cilt I*, s. 165,172

⁵⁵¹ Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, s. 304

⁵⁵² Marx, *Kapital, Cilt I*, s. 143

⁵⁵³ Marx, Karl, *Kapital Cilt II*, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, 2004, ss. 137-138

⁵⁵⁴ Arrighi, Giovanni, *Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 25

⁵⁵⁵ Braudel, Fernand, *Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık (ikinci baskı), İstanbul, 1996, ss. 51-52

Burjuva kapitalizmin bu gelişiminde, bir başka deyişle sermayenin yeniden dolaşıma girmesinde ise 1789 Fransız Devrimi hızlandırıcı bir rol oynamıştır. 1789 Fransız Devrimi sermayenin yeniden dolaşıma girmesi için gerekli olan koşulları hazırlamıştır. Sermayenin yeniden dolaşıma girmesi bir yandan mülkiyetini kaybetmiş daha fazla “özgür” işçiyi, diğer yandan sermayenin değerlenmesini sağlayacak olan geniş pazarların varlığını gerekli kılmaktadır.⁵⁵⁶ Kapitalizm geniş pazarlara ve müksüzleştirilmiş “özgür” işçiye ihtiyaç duyar. Pazar piyasasının gelişmediği ve genişlemediği, her cemaat ve lonca yapısının kendi sınırları içerisinde kendine yetecek kadar ürettiği; her bireyin kendi emeğini gerçekleştirecek mülkiyete sahip olduğu bir düzende kapitalist sistem var olamaz. Ortaçağ döneminde her birey kendi toprağında ya da kendi loncasında çalışmakta; pazarların büyük çoğunluğu yerel kalmaktaydı. Ortaçağ dönemindeki bazı etmenler büyük pazarların oluşmasının önünde engeller oluşturmaktaydı. Mülki düzenin küçük alanlarla sınırlı olması, yabancılara karşı güvensizlik, büyük ticareti kolaylaştıracak para ve kredi sisteminin eksikliği bu etmenlerden sadece birkaçıdır.⁵⁵⁷ Burjuva kapitalizminin gelişimi ancak ve ancak bu engellerin kaldırılmasıyla hızlandırılabilirdi. Nitekim 1789 Fransız Devrimi’nin de yaptığı bu olmuştur. 1789 Fransız Devrimi emek-mülkiyet birlikteliğine dayanan cemaat düzenini yıkmıştır. Böylelikle burjuva kapitalizminin gelişimi için gerekli olan özgür işçiyi ve geniş pazarları yaratmıştır.

1789 Fransız Devrimi emek-mülkiyet birlikteliğini parçalayarak kapitalist üretim tarzının önündeki engelleri ortadan kaldırmış, böylelikle burjuva sınıfını feodal toplumunun zincirlerinden kurtarmıştır.⁵⁵⁸ Bu yüzden Marx’a göre 1789 Fransız Devrimi tamamıyla burjuvazinin zaferidir. “1789 devriminde burjuvazi”, der Marx, “başarısız olmak şöyle dursun her şeyi kazanmış ve büsbütün gerçek bir sonuç sağlamıştır.”⁵⁵⁹

Burjuvazinin bu zaferi, Marx’a göre sadece burjuvazinin aristokrasi karşısındaki zaferi değildir. Burjuvazinin bu zaferi, aynı zamanda bir bütün olarak

⁵⁵⁶ Marx, *Kapital, Cilt I*, s. 138

⁵⁵⁷ Collins, Makowsky Michael, a.g.e., s. 119

⁵⁵⁸ Marx, Karl, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, (Altıncı Baskı), Ankara, 2018, s. 14

⁵⁵⁹ Marx Karl, Engels Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları (beşinci baskı), Ankara, 2015, s. 122

kapitalist toplum örgütlenmesinin feodal toplum örgütlenmesinin karşısındaki zaferidir. Feodal toplumsal örgütlenme kilise, loncalık ve aile gibi ara kurumlara dayanan, ekber evlat kuralının, bölgeciliğin hâkim olduğu bir örgütlenme biçimidir. Marx'a göre burjuvazi 1789 Fransız Devrimi'nde zafer elde ederek feodal toplumsal örgütlenmeyi de yıkmıştır.

“Burjuvazinin bu zaferi ... burjuva mülkiyetinin feodal mülkiyet karşısındaki, milliyetin bölgecilik karşısındaki, rekabetin lonca karşısındaki, miras taksiminin büyük evlat hakkı karşısındaki ... zaferidir”.⁵⁶⁰

Ancak Marx'a göre burjuvazinin bu zaferi, Triers Etats'ın yüzde doksan altı'sını oluşturan kesim için bir zafer değildir; toplumun bütün kesimleri için gerçekleşmiş bir zafer değildir. Bu zafer sadece burjuvazi için zaferdir; burjuvazinin dışında kalan proletarya için başarısızlıktır. “1789 Fransız Devrimi”, der Marx,

“... siyasal fikirde kendi gerçek çıkar fikrine sahip bulunmayan proletarya için, gerçek yaşamsal ilkesi devrimin yaşamsal ilkesiyle örtüşmeyen... proletarya için “başarısız”dır. Eğer devrim proletarya için başarısız olduysa, proletarya devrim için esrime duyduğu ya da devrimle ilgilendiği için değil, devrim ilkesinde kendi gerçek çıkarına, kendi öz ilkesine değil, sadece bir anlık esrime ve salt görünüşte kalan bir coşkunluk konumuna sahip bulunduğu için oldu”.⁵⁶¹

Burjuvazinin zaferi olan 1789 Fransız Devrimi burjuvazinin siyasal kurtuluşunu sağlamıştır. Bunun en bariz göstergesi devrimin kutsal kitaplarını oluşturan “İnsan Hakları” ve anayasalardır. 1789 Fransız Devrimi, “İnsan Hakları”nda belirtildiği gibi “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” ilkesi uğruna yapılmıştı. Ancak bu “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” toplumun “özgürlüğü, eşitliği, kardeşliği” olmamış; sadece ve sadece burjuva insanının “özgürlüğü, eşitliği, kardeşliği” olmuştur. Devrimin kutsal kitabı olan “İnsan Hakları” toplumun bütün üyelerinin değil, sadece burjuva insanının hakları olmuştur.⁵⁶² Devlet tarafından ilan edilen hakların sadece burjuvazinin hakları olması ise Marx'ın sosyolojisinde devlet-sınıf ilişkisi ekseninde açıklanmaktadır. “Devlet”, der Marx, “burjuvazinin hem içsel hem de dışsal amaçları nedeniyle, kendi mülklerini ve çıkarlarını karşılıklı olarak güvence altına almak için benimsemek zorunda kaldığı örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir.”⁵⁶³ Devlet, Marx'a göre egemen sınıfın bizatihi kendisi olduğundan dolayı, devletin ilan ettiği haklar da aslında egemen sınıfın bizatihi kendisinin ilan ettiği haklardır. Marx bu gerçekliği bütün çıplaklığıyla şöyle dile getirmektedir:

⁵⁶⁰ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Seçme Yapıtlar Birinci Cilt*, Eriş Yayınları, 2003, s. 134

⁵⁶¹ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, s. 122

⁵⁶² Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, s. 158

⁵⁶³ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, s. 65

“meclisler burjuva sivil toplumunun devlet üzerindeki yansımalarını oluşturuyor. Bürokratlar, devletin burjuva sivil toplumundaki temsilcileri oluşturdukları gibi; meclisler de burjuva sivil toplumunun devletteki temsilcilerini oluşturmaktadır”.⁵⁶⁴

Egemen sınıf tarafından ilan edilen haklar sadece egemen sınıfın çıkarlarına, burjuvazi insanının çıkarlarına hizmet etmektedir. Marx’ın şu ifadelerinde bunu bariz bir şekilde görmekteyiz:

“89’deki gibi sözde İnsan Hakları’nın hiçbiri, egoist insanın (burjuvazinin) yani kendi içine kapanmış, özel ilgilerinin ve özel kaprislerinin sınırlarına çekilmiş, toplumundan ayrılmış insanın ötesine geçmez... 1791 Bildirgesi bu egoist adamın haklarını resmi bir şekilde duyurmasıdır.”⁵⁶⁵

1789 Fransız Devrimi, Marx’a göre her ne kadar burjuvazinin bir devrimi olsa da halk, devrim esnasında önemli rol üstlenmiştir. Çünkü burjuvazi kendi devrimini gerçekleştirmek için kendi çıkarlarına ulaşmak için halkın desteğine ihtiyaç duymuştur. Bunu ise kendi çıkarlarını genel çıkar gibi lanse ederek sağlamıştır. “Kendisinden önceki egemen sınıfın yerini alan her yeni sınıf”, der Marx,

“... amaçlarına ulaşabilmek için kendi çıkarlarını, toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı gibi göstermek zorundadır. Devrimci sınıf, daha başından itibaren, sırf, bir sınıfın karşısına çıktığı için, sınıf olarak değil bütün toplumun temsilcisi olarak sahneye çıkar; tek egemen sınıfın karşısında, toplumun bütün kütlesi görünümündedir”.⁵⁶⁶

Burjuvazinin toplumun bütün kesimlerinin desteğini alması için aynı zamanda, bütün problemleri üstüne yıkabileceği bir düşmana da ihtiyacı vardır. Bu düşman ise iktidarda olan sınıftır.⁵⁶⁷ Bu yüzden kurtarıcı burjuvazi, bütün problemlerin sorumlusu olarak karşısına iktidarda bulunan aristokrasiyi almıştır.

“Ancak bu kurtarıcı konumu fethetmek ve böylece toplumun bütün alanlarını kendi öz alanı yararına kullanmak için, bütün gücü yanında toplamaya ek olarak, bütün gücü bir yere kanalize edecek bir sınıfın varlığını da gerektiriyor. Bir toplumsal sınıfın en üstün derecede kurtarıcı toplumsal sınıf olması için, tersine bir başka sınıfın, elbette boyunduruk altına alınan sınıf olması gerekiyor. Fransız soyluluğu ile Fransız rahipler sınıfının genel olumsuz niteliği, onlara en yakın ve onlara en karşıt olan sınıfın, burjuvazinin genel olumlu niteliğini koşullandırmış bulunuyor.”⁵⁶⁸

1789 Fransız Devrimi Marx’a göre aristokrasinin karşısında zafer kazanan burjuvazinin devrimidir. Ancak 1789 Fransız Devrimi her ne kadar burjuvazi devrimi

⁵⁶⁴ Marx, Karl, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s. 98

⁵⁶⁵ Marx, Karl, *Yahudi Sorunu Üzerine*, çev. Burcu Denizci, Altıkkırkbeş Yayın, İstanbul, 2015, s. 30; Marx, Karl, *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, ss. 28-29; Burjuvazinin aracıları olan devlet, kendi başına insan haklarını ilan ederek, kendi öz köken ve kendi öz temelini tanımaktan bir şey yapmamıştır. Marx Karl, Engels Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri’nin Eleştirisi*, s. 165

⁵⁶⁶ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, ss. 53-54

⁵⁶⁷ a.g.e., s. 71

⁵⁶⁸ Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 205

olsa da sadece burjuvazinin egemen olduğu 1789-91/92 dönemi ile sınırlı değildir. 1789 Fransız Devrimi aynı zamanda 1793-94 dönemindeki Terör dönemini, Jakobenizmi de kapsar. Marx ise Jakobenizmin aslında bir noktada burjuva sınıfının çıkarları için mücadele ettiğini ifade etmiştir. Özellikle, feodalizmin son kalıntılarının ortadan kaldırılmasında önemli olan rol oynayan Terör dönemi, burjuva toplumunun daha sağlam şekilde oluşmasına katkıda bulunmuştur. "... burjuvaziyle karşı karşıya geldiklerinde *bile*", der Marx

"burjuvaziye özgü biçimde olmasa bile, yalnızca burjuvazinin çıkarlarının gerçekleşmesi için savaşım verdiler. Bütün Fransız terörizmi burjuvazinin düşmanlarıyla, mutlakiyet ile, feodalizm ile ... avamca hesaplaşmaktan başka bir şey değildi".⁵⁶⁹

Böylece hem burjuvazinin egemen olduğu 1789-91/92 dönemi hem de Terör olarak adlandırılan 1793-94 dönemi, Marx'a göre burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmiştir. 1789 Fransız Devrimi burjuvaziye feodal toplumun zincirlerinden kurtarmış ve burjuva kapitalizmin gelişiminin önündeki engelleri ortadan kaldırmıştır. Böylelikle insanın yabancılaşmasını daha belirgin ve şiddetli kılmıştır. Marx, *Kutsal Aile*'de buna dikkat çeker. Marx'a göre 1789 Fransız Devrimi'nin kutsal kitabı olan "İnsan Hakları insanın yabancılaşmasını daha da artırmıştır."⁵⁷⁰ Şimdi Marx'ın sosyolojisinin temel öğelerinden biri olan yabancılaşmayı daha yakından inceleyelim.

Marx'ın yabancılaşma üzerine düşünceleri Hegelci felsefeden doğar. Ancak Hegelci yabancılaşma metafizik planda düşünülmüştür.⁵⁷¹ Marx ise yabancılaşmayı tinsel alandan somut alana çekmiştir. Nitekim Marx'a göre de yapılması gereken budur. "Tarihin görevi", der Marx, "insanın kendi kendine yabancılaşmasının kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal-olmayan biçimleri içindeki özyabancılaşmayı da ortaya çıkarmaktır."⁵⁷² Böylelikle Marx yabancılaşmayı sosyolojik bir sürecin anlatımı yapmıştır ki, bu anlatım burjuva kapitalizminin tarihsel, ahlâkî ve sosyolojik bir eleştirisini oluşturmaktadır.⁵⁷³

Kapitalist üretim tarzı ne kadar hızlı gelişirse, yabancılaşma da bir o kadar hızlı gelişir. Çünkü emek-mülkiyet ayrılığından doğan artı-değer/artık-emek ne kadar

⁵⁶⁹ Marx, Karl, Engels Friedrich, *Seçme Yapıtlar Birinci Cilt*, s. 133

⁵⁷⁰ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, s. 346

⁵⁷¹ Aron, a.g.e., s. 130

⁵⁷² Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 193

⁵⁷³ Aron, a.g.e., s. 131

artarsa, işçinin emeği o kadar nesnelleşir yani yabancı bir mülk haline gelir.⁵⁷⁴ İşçinin bu nesnelleşmiş, yabancılaşmış emeği ise sermaye olarak ortaya çıkar.⁵⁷⁵ Dolayısıyla, sermaye ne kadar artarsa, sermayede cisimleşen yabancılaşma da o kadar artar.

Kapitalist üretim tarzının gelişiminde, dolayısıyla burjuva kapitalizm uygarlığındaki insanın yabancılaşmasında önemli bir noktaya dikkat çekmemiz gerekmektedir: işbölümü. İşbölümü Marx'ın temel problematiklerinden biri olan insanın yabancılaşmasında çok önemli rol oynar. İşbölümünün niçin insanın yabancılaşmasında önemli bir rol oynadığının açıklaması, yine emek-mülkiyet ilişkisinde yatmaktadır. *Alman İdeolojisi* adlı çalışmasında “işbölümü”, der Marx, “ancak maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünme meydana geldiği zaman, gerçek anlamda bir işbölümü halini alır.”⁵⁷⁶ Bu anlamda lonca sistemindeki işbölümünün niteliği ile burjuva kapitalizmindeki işbölümünün niteliği arasında büyük farklar bulunmaktadır. Lonca sisteminde de işbölümü vardır, ancak lonca sistemindeki işbölümü insanın yabancılaşmasını minimal seviyede tutmaktaydı. Ancak burjuva kapitalizmindeki işbölümü insanın yabancılaşmasını artırmaktadır. Bunun yegâne sebebi emek-mülkiyet ilişkisinde yatmaktadır. Lonca sisteminde maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünme yoktur. Lonca sistemi içindeki her çırak üretim sürecinin bütün adımlarına vakıftır. Usta olmak isteyen her çırak, kendi zanaatının bütün inceliklerine hakîm olmak zorundadır.⁵⁷⁷ Lonca sistemindeki işbölümü gönüllü olarak gerçekleşen bir işbölümüdür. İnsan işbölümünü kendisi belirlemekte ve kontrol altında tutmaktadır.⁵⁷⁸ Çıraklar, kalfalar, ustalar hepsi bütün üretim sürecine dahil olmaktadır. Bu yüzden gönüllü işbölümünden doğan her bir ürün, işçilere kendi emeklerinin bir ürünü olarak görünmektedir. Çıraklar ve kalfalar bütün üretim sürecine dahil olduğundan dolayı, ustalarının elinden çıkan her bir üründe kendi emeklerini görmektedir.

Kapitalist üretim tarzındaki işbölümü ise hem nitelik hem de nicelik açısından önceki işbölümünden oldukça farklıdır. Bunun temel sebebi maddi ve zihinsel emek

⁵⁷⁴ Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, s. 436

⁵⁷⁵ a.g.e., 324

⁵⁷⁶ Marx Karl, Engels Friedrich, *Alman İdeolojisi*, s. 38

⁵⁷⁷ a.g.e., s. 57

⁵⁷⁸ Arslan, Hüsamettin, “Nisbet’in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*’ne Derkenar: Etik Cemaat”, Nisbet, Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Paradigma Yayıncılık, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, 2013, s. XXV

arasındaki bölünmedir. Fabrikalardaki her işçi üretim sürecinin sadece çok küçük bir parçasına katılmaktadır, üretim sürecinin geri kalan hiçbir parçasına müdahil değildir. Fabrikalardaki işbölümü zorunluluktan doğan doğal bir işbölümüydü. Artık loncalardaki gibi insan işbölümünü belirlemiyor, tam tersine işbölümü insanı belirliyordu.⁵⁷⁹ Bu iş bölümünde işçi, bütün üretim sürecinden habersiz olarak sadece kendisine verilen küçük bir parçayı tamamlamakla sorumludur. Bu yüzden, doğal işbölümünden doğan hiçbir üründe işçiler kendi emeğini, gücünü göremez, kendi eylemine egemen olamaz.⁵⁸⁰ İşçi hem üretim aşamasında hem üretim sonunda kendisine yabancılaşır. “Faaliyet (*işbölümü*)”, der Marx,

“gönüllü olarak değil de, doğal haliyle bölündüğü süreç, insanın kendi *eylemi*, kendisine yabancı, karşısına dikilen güç haline *gelir* ve ona egemen olacağı yerde kendisini boyunduruk altına *alır*... Ve bu işbölümünde herkese içinden çıkamayacağı belirli ve kesin bir faaliyet alanı verilir... Toplumsal faaliyetin tam da bu şekilde sabitlenmesi, kendi ürünümüzün bize hükmeden, denetimimizin dışında gelişen bir nesnel güç haline gelmesine neden olmaktadır... yabancı, kendi dışında duran, insanların iradesinden bağımsız bir nesnel güç...”⁵⁸¹

Emek-mülkiyet ayrılığı sonucunda ortaya çıkan yabancılaşma insan için yıkıcı bir niteliğe sahiptir ve burjuva kapitalizmde gerçekleşen şey de tam olarak budur. Yabancılaşma sonucunda insan alçalmış, ruhsuzlaşmış, benliğini kaybetmiştir. İnsanın yabancılaşmasının birkaç türü vardır. Bütün bu yabancılaşma türlerinin altında yatan ortak sebep emek-mülkiyet birlikteliğinin parçalanmasıdır. Emek mülkiyet birlikteliğinin bozulmasıyla birlikte, mülkiyetinden mahrum kalan insan yani işçi ilk yabancılaşmasını kendi ürününden uzaklaşmasıyla yaşamıştır. Fabrikadaki bir işçi, üretim sürecinin çok küçük bir parçasına dahil olduğundan dolayı, üretim sürecinin sonunda ortaya çıkan ürünün kendisine yabancılaşmıştır.

“işçinin ilk yabancılaşması üretiminin sonucundaki ürettiği şeye yabancılaşmasıdır. İşçi ne kadar çok servet üretirse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artarsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Emeğin (işçinin) ürettiği nesne, emeğin (işçinin) karşısına yabancı bir şey olarak çıkar. Nesneye sahip olmak öylesine bir yabancılaşma olmuştur ki, işçi ne kadar fazla nesne üretirse, o kadar azına sahip olabilir. İşçi kendisini üretimde ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o kadar güçlü olur... İşçinin ürettiği şey ne kadar büyükse kendisi o kadar küçüktür... İşçi ne kadar çok değer yaratırsa kendisi o kadar değersizleşir; ürünü ne kadar biçimliyse kendisi o kadar biçimsizdir; nesnesi ne kadar uygarsa kendisi o kadar barbardır; emek akıllandıkça işçi ahmaklaşır.”⁵⁸²

⁵⁷⁹ a.g.e., s. XXV

⁵⁸⁰ Marx Karl, Engels Friedrich, *Alman İdeolojisi*, ss. 41-42

⁵⁸¹ a.g.e., ss. 41-42

⁵⁸² Marx Karl, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları (sekizinci baskı), İstanbul, 2013, ss. 75-77

Yabancılaşmanın ikinci türü ise işçinin üretim edimindeki yabancılaşmasıdır. Fabrikadaki işçi üretim sürecinin küçük bir parçası olduğu işine daha üretirken yabancılaşmaya başlamaktadır.

“işçi daha üretim ediminde kendi kendine yabancılaşmaya başlar. Nasıl ki emeğin ürünü bir soyulmadır, aynı şekilde üretimin kendisi de ... bir soyulmadır... İnsan çalışırken ... kendisinin dışındadır.”⁵⁸³

Emek-mülkiyet birlikteliğinin bozulmasıyla başlayan proleter insanın yabancılaşmasının ilk formları görüldüğü üzere iktisadi alanda ortaya çıkmaktadır. Ancak yabancılaşma sadece iktisadi alanla sınırlı kalmamış, aynı zamanda hayatın bütün alanlarına nüfuz etmiştir. Bunlardan biri de insanın kendisine yabancılaşmasıdır. İşçinin hem üretim edimindeki hem de üretim sonucundaki yaşadığı yabancılaşma en nihayetinde kendine yabancılaşmasına yol açacaktır, ki bu da yabancılaşmanın üçüncü türünü oluşturmaktadır. “İnsandan kendi üretiminin nesnesi koparılıp alındığında”, der Marx, “yabancılaşmış emek insanı ... kendi gerçek türsel nesneliliğinden koparıp almış olur”.⁵⁸⁴ Üretim esnasında ve üretim sonucunda kendi ürününden uzaklaşarak kendine yabancılaşan işçi (proleter insan) daha sonra insana yabancılaşmıştır ki, bu da yabancılaşmanın dördüncü türünü oluşturmaktadır. “İnsan”, der Marx,

“nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, öteki insanla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi için de geçerlidir.”⁵⁸⁵

Kendi türüne yabancılaşan insan aynı zamanda topluma, daha spesifik düzeyde, “devlete, politikaya, hukuka”⁵⁸⁶ da yabancılaşmıştır. Devlet, burjuva sınıfının devletidir, burjuva sınıfının çıkarlarını temsil eder, proletaryanın değil. Dolayısıyla proletarya devlete yabancılaşmıştır. Politika burjuva sınıfının talepleriyle şekillenir, proletaryanın talepleriyle değil. Dolayısıyla proletarya politikaya yabancılaşmıştır. Aynı şekilde hukuk da burjuva sınıfının hukukudur, burjuva sınıfının çıkarlarını korur, proletaryanın çıkarlarını değil. Dolayısıyla proletarya hukuka da yabancılaşmıştır. Genel olarak değerlendirmek gerekirse, emek-mülkiyet birlikteliğinin bozulması sonucunda mülkiyetinden mahrum kalarak üretim araçlarından kopan insan, aynı zamanda devletten, politikadan, hukuktan da mahrum kalmıştır.

⁵⁸³ a.g.e., s. 78

⁵⁸⁴ a.g.e., s. 82

⁵⁸⁵ a.g.e., s. 83

⁵⁸⁶ a.g.e., s. 131

Yabancılaşmanın şimdiye kadar bahsettiğimiz bütün bu formları, yabancılaşmanın sadece bir türünü oluşturmaktadır: Proletar insanın (işçinin) yabancılaşması. Oysaki, Marx'ın sosyolojik çözümlemesini incelediğimizde yabancılaşmanın ikinci bir türü daha olduğunu görebiliriz: Burjuvazinin yabancılaşması. Sınıfsal olarak karşıt kutuplarda yer alan bu iki kesimin yabancılaşma tecrübesi birbirinden farklı olmuştur. Emek-mülkiyet birlikteliğinin bozulması ile birlikte proletarya, yukarıda gördüğümüz üzere kendi emeğiyle ürettiği ürünün özel mülküne sahip olamadığından dolayı yabancılaşırken; burjuvazi ise kendi emeğiyle üretmediği ürünün özel mülküne sahip olduğundan dolayı yabancılaşmaktadır. Bir başka söyleyişle, proletarya için yabancılaşma özel mülkiyet eksikliğinin sonucu iken; burjuvazi için yabancılaşma özel mülkiyet sahipliğinin sonucudur. İki karşıt sınıfın birbirinden farklı yabancılaşma tecrübesini Marx şu şekilde izah eder:

“Burjuvazi kendini bu yabancılaşma içinde kendi yerinde duyar; bu yabancılaşmada bir doğrulama bulur, kendini bu yabancılaşmasında kendi öz-erkliğini görür ...; proletarya, kendini bu yabancılaşma içinde yıkıma uğramış duyar, bu yabancılaşmada kendi erksizliğini ve insandıışı bir varoluş gerçekliğini görür”.⁵⁸⁷

Bu iki farklı yabancılaşma türü iki sınıfta farklı sonuç doğurmaktadır. Burjuva sınıfındaki yabancılaşma burjuvazi sınıfının ölüm fermanı iken, işçi sınıfındaki yabancılaşma işçi sınıfının kurtuluşunun reçetesi olmaktadır. Mülk sahibi sınıf yani burjuvazi bu yabancılaşma sürecinde kendini hoşnut ve kemikleşmiş hisseder ve içinde bulunduğu durumun koşullarında eleştirel bilince sahip olamaz, ancak işçi sınıfı bu yabancılaşma sürecinde “insanlığını yitiriyor olma”nın bilincindedir bu yüzden bu sorunun üstesinden gelmenin yollarını arar.⁵⁸⁸

Burjuva kapitalizm uygarlığında proleter insan ürününe, kendisine, insana, doğaya, topluma, devlete, hukuka her şeye yabancılaşmıştır. İnsanın bu yabancılaşmasında Marx'ın Kutsal Aile'de belirttiği gibi 1789 Fransız Devrimi önemli rol oynamıştır. Marx burjuva kapitalizm uygarlığındaki insanın probleminin ne olduğunu teşhis ettikten sonra, bu problemin üstesinden nasıl gelineceğine dair bir çözüm üretmeye çalışır.

⁵⁸⁷ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, ss. 60-61

⁵⁸⁸ Löwit, *Max Weber ve Karl Marx*, s. 161

Marx'a göre 1789 Fransız Devrimi'nin, emek mülkiyet birlikteliğinin parçalanma sürecini hızlandırarak daha şiddetli ve belirgin kıldığı yabancılaşmadan kurtuluşun tek bir yolu vardır: Komünizm. Komünizmle birlikte, burjuva kapitalist uygarlığın dayanılmaz hale getirdiği yabancılaşma son bulacaktır. Ancak Marx'a göre bunun gerçekleşmesi için öncelikle komünizmin kendi içerisinde hesaplaşması gerekmektedir. Weydemeyer'e yazdığı mektupta Marx şöyle der: "Komünizmin her şeyden önce sahte kardeşlerden kurtulması gerekmektedir".⁵⁸⁹ Bu doğrultuda, *Komünist Manifesto*'da Marx sahte kardeşlere saldırır. Marx ilk olarak Gerici Sosyalizme saldırır. Gerici Sosyalizmi ise üçe ayırır: (1) Feodal Sosyalizm, (2) Küçük Burjuva Sosyalizmi (3) Alman Sosyalizmi. Aralarında sadece ton farkı bulunan bu üç türün temel özelliği dönemin problemlerinin çözümünü Ortaçağ'da bulmalarıdır. Marx bu tür sosyalizmi modern tarihin gelişmesini kavrayamayanların absürt bir girişimi olarak niteler.⁵⁹⁰ Tam bu noktada bir parantez açarak okuyucuda ortaya çıkabilecek olası bir kafa karışıklığını önlemek adına daha öncesinde açık bir şekilde beyan edilmiş olan bir noktayı tekrardan aşikâr hale getirmemiz gerekmektedir. Daha öncesinde Marx'ın pre-kapitalist cemaatlere ilgi duyduğundan ve onları yücelttiğinden bahsetmiştik. Ancak bunun Marx'ın pre-kapitalist cemaatleri savunduğu anlamına gelmediğini de belirtmiştik. Nitekim Marx'a göre problemlerin çözümünü pre-kapitalist cemaatlerde bulmak tarihin gelişme seyri açısından imkânsızdır. Pre-kapitalist cemaatlerin Marx'ın sosyolojisindeki önemi emek-mülkiyet birlikteliği, ortaklık, yardımlaşma gibi Marx'ın komünal toplumunun bazı nüvelerini kısmiyle de olsa barındırmasından gelmektedir. Bu yüzden Marx'ın komünal toplumu pre-kapitalist cemaatlere bir dönüş değildir, Marx'ın komünal toplumu pre-kapitalist cemaatlerin bir mutasyonudur. Cemaatin özünde yer alan birliktelik, yardımlaşma, ortaklık düşüncesini koruyarak onu mutasyona uğratmıştır. Komünizm sözcüğünün etimolojik incelemesi Marx'ın komünal toplumunun, cemaatin mutasyonu olduğunu daha iyi kavramak için katkı sağlayabilir. Komünizm (communism) tıpkı cemaat (community) gibi Latincedeki *communis*'ten gelmektedir. *Communis*'teki "ortak", "müşterek", "birlikte" anlamı⁵⁹¹ hem cemaat (community) kavramının hem de komünizm (communism) kavramının özünde bulunmaktadır.

⁵⁸⁹ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Seçme Yazışmalar 1844-1869*, Çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları (birinci baskı), Ankara, 1995, s. 130

⁵⁹⁰ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, ss. 77-84

⁵⁹¹ Kabağağaç, Sina, Alova, Erdal, a.g.e., ss. 102-103

Marx, Gerici Sosyalizmin ardından Proudhon'un öncüsü olduğu Burjuva Sosyalizmi ile Eleştirel-Ütopyacı Sosyalizme saldırır. Marx'a göre bu sahte kardeşler, burjuvazi çağının sebep olduğu yabancılaşmayı, yabancılaşmaya neden olan özel mülkiyeti ilga edemez, proleter insanın kurtuluşunu gerçekleştiremez. Aksine bu sahte kardeşler, Marx'a göre işçilerin mevcut esaretini devam ettirir.⁵⁹² Bu yüzden Marx, bu sahte kardeşlerin giderek gerici sosyalistlerin kalabalığına karıştıklarını ifade eder.⁵⁹³ Sahte kardeşlerin gerçekleştirdiği şey Marx'a göre sınıfları ortadan kaldırmak değil, sınıf karşıtlıklarını hafifletmektir; ancak kurtuluş, sınıf karşıtlığının hafifletilmesiyle değil, aksine bu karşıtlığın daha keskin hale gelmesiyle gerçekleşecektir.⁵⁹⁴ Bunun için burjuva kapitalizm uygarlığının en yetkin seviyesine ulaşması gerekmektedir. Burjuva kapitalizm uygarlığı en yetkin seviyesine ulaşmadan proleter insanın kurtuluşu imkânsızdır.

Marx'a göre burjuvazi çağı yetkin seviyesine ulaştıkça, sermaye küçük bir azınlığın elinde toplanacak ve toplumun geri kalan üyeleri proleter kitleye dahil olacaktır.⁵⁹⁵ Toplumun geri kalan bütün üyeleri proleter kitleye dönüştüğünde, kapitalist sistemi yıkacak olan kesim tam anlamıyla hasıl olacaktır. Çünkü, "sonuna değin gelişmiş proletaryada", der Marx,

"... bütün insanlığın, hatta insanlık görünüşünün soyutlanması, pratik olarak tamamlanmış bulunur; güncel toplumun bütün yaşam koşulları, en insandıışı yanlarıyla, proletaryanın yaşam koşullarında bulunur. Proletaryada insan, gerçekte kendi kendini yitirmiş ama aynı zamanda bu yitirmenin teorik bilincini de kazanmıştır; üstelik... sefalet, onu (proletaryayı) böylesine bir insandışıllığa karşı doğrudan doğruya başkaldırmaya zorlar; bu nedenle proletarya, kendi kendini kurtarabilir ve zorunlu olarak da kurtaracaktır da. Nedir ki o kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan kendi kendini kurtaramaz. Güncel toplumun, kendi öz durumunun özetlediği bütün insandıışı yaşam koşullarını kaldırmadan da kendi öz yaşam koşullarını kaldıramaz".⁵⁹⁶

Proletarya bu gayesini ise devleti ele geçirerek gerçekleştirecektir. Proletaryanın kontrolüne geçecek olan devlet, böylece Marx'ın sosyolojisinde ilk kez farklı bir işleve sahip olacaktır. Kölelikte, köle sahiplerinin temsilcisi olduğu, feodalizmde toprak sahiplerinin temsilcisi olduğu, kapitalizmde burjuvazinin temsilcisi olduğu devlet, tarih boyunca karşıt sınıfı sömürürken; proleter devrimle birlikte devlet,

⁵⁹² Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 55.

⁵⁹³ Marx, Karl, Engels Friedrich, *Komünist Manifesto*, s. 89

⁵⁹⁴ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, s. 338

⁵⁹⁵ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, s. 64

⁵⁹⁶ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, ss. 61-62

ilk kez sömüren sınıfın bir temsilcisi olmaktan çıkıp sömürülmüş bir sınıfın temsilcisi olacaktır.⁵⁹⁷ Marx'ın, işçilerin kontrolünde olan bu devletin nasıl olacağına ilişkin fikirleri 1871 Paris Komünü ile birlikte tam anlamıyla açığa çıkmaktadır.

“Komünün üyelerinin çoğu emekçiler veya işçi sınıfın tanınmış temsilcilerinden oluşmaktadır. Eski hükümetin maddi güç unsurları olan devamlı ordu ile polis ortadan kaldırılmıştır... Bütün kamu hizmetleri “emekçi ücretler” seviyesinde ücretlendirildi. Yüksek rütbeli memurlukları, kazanılmış hakları ve temsilcilik ödenekleri ortadan kaldırıldı. Mülk sahibi kurumlar olan kiliseleri dağıtarak rahip gücünü yani manevi baskı gücünü kırmıştır. Eğitim kurumlarının bütünü kilise ve devlet müdahalesinden temizlenmiş olarak halka parasız açıldı. Ayrıca bilimin kendisi de sınıfsal önyargıların ve devlet gücünün üzerine yüklediği zincirlerden kurtulmuş oldu.”⁵⁹⁸

Proletarya ile birlikte nasıl ki devlet ilk kez farklı bir işleve sahip olacaktır, aynı şekilde devrimin kendisi de öncesindeki diğer devrimlere kıyasla ilk kez farklı bir rol üstlenecektir. Marx'ın sosyolojisinde, proleter devrimi önceleyen bütün devrimlerde yük bir omuzdan diğerine atılmıştır, ancak proleter devrimle birlikte ilk kez bu yük tamamen omuzlardan aşağıya atılmak istenmektedir. “Önceki bütün devrimlerde”, der Marx,

“faaliyet tarzında bir değişiklik yapılmamış ve yalnızca bu faaliyetin farklı bir dağılımının yapılması, işin başka insanlar tarafından yeniden bölüştürülmesi söz konusu olmuştur. Oysa komünist devrim (*proleter devrim*), bugüne kadar var olan faaliyet tarzını hedef alır; sınıflarla birlikte her türlü sınıf egemenliğine son verir. Çünkü bu devrim, artık toplum içinde bir sınıf olarak sayılmayan, bir sınıf olarak görülmeyen ve şimdiden günümüz toplumundaki bütün sınıfların, milliyetlerin vb. ortadan kalkmasının ifadesi olan bir sınıf tarafından gerçekleştirilir.”⁵⁹⁹

Marx yeni toplumsal düzenin gerekliliğine ve buna nasıl ulaşılabileceğine dair yol gösterdikten sonra bilinçli bir şekilde kendisini sınırlamaktadır.⁶⁰⁰ Ancak yine de yeni toplumsal düzenin nasıl olacağı hakkında birkaç şey söylemektedir. Yeni düzende üretim araçları toplumun tüm üyelerinin ortak malı haline gelecektir. Çünkü sadece üretim araçlarının herkesin ortak malı olduğu bir toplumda yabancılaşma tamamen ortadan kalkacaktır.⁶⁰¹ Bütün üretim araçları herkesin ortak malı haline geleceği için, yabancılaşmaya yol açan işbölümü, sömürü olmayacaktır. Burada insan tam anlamıyla doğru bilince erişecektir. Hem çalışma koşulları insanca kılınacak hem de çalışma süresi kısaltılıp, insanın dinlenebileceği ve kitap okuyabileceği boş zaman

⁵⁹⁷ Engels, *Ütopik Sosyalizmden Bilimsel Sosyalizme*, s. 84.

⁵⁹⁸ Marx, Karl, *Fransa'da İç Savaş*, çev. Arda Ağlar, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 110

⁵⁹⁹ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, s. 71

⁶⁰⁰ Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine, Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, s.40

⁶⁰¹ Slattery, a.g.e., s. 126

yaratılacaktır.⁶⁰² Marx'ın sözleriyle bitirirsek insanlara “sabah ava çıkıp, öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma”⁶⁰³ olanağı veren yeni bir düzen yaratılacaktır.

3.4. Şimdi'ye (Modernite'ye) Tercüme Edilemeyen Geleneğin Yankısı Sonlanıyor: Weberyen Büyü Bozumu ve Demir Kafesi

Kurucu babaların sosyolojik çözümlerinin cemaat ve onun değerleriyle ilişkisini incelediğimiz elinizdeki bu bölümde, son olarak Weber'e yer vereceğiz. Comte ve Durkheim ile mukayese edecek olursak, cemaatin izleri Weber'in sosyolojisinde çok daha muğlak kalmaktadır. Weber'in sosyolojisinde, cemaatin izleri 1789 Fransız Devrimi'nin neden olduğu düzensizliği anlama noktasında gün yüzüne çıkmaktadır. Şimdi Weber'in, 1789 Fransız Devrimi'ne bakış açısını merkeze alarak sosyolojik çözümlerini ve bu çözümlerinin cemaatle ilişkisini açığa çıkarmaya çalışacağız. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki, söz konusu Weber olunca böyle bir girişim, diğer kurucu babalara mukayesen çok daha meşakkatlidir. Çünkü 1789 Fransız Devrimi Comte, Durkheim ve Marx'a nazaran Weber'in sosyolojisinde daha dolaylı bir rol oynamaktadır. 1789 Fransız Devrimi'nin bu dolaylı rolü ise Weber'in sosyolojik çözümlerinin merkezi noktasını oluşturan “rasyonalizasyon” ekseninde açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla biz de bu kısımda incelememizi Weber'in “rasyonalizasyon”u üzerinden kurgulamaya çalışacağız.

1789 Fransız Devrimi'nin neden olduğu düzensizlik, Weber'de “büyü bozumu” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Weber'in “büyü bozumu”, yukarıda belirttiğimiz gibi 1789 Fransız Devrimi'nin doğrudan bir sonucu değildir. Weber'in “büyü bozumu”, 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte Batı Avrupa'ya daha güçlü şekilde egemen olan, modern dünyayı sistematik şekilde dönüşüme uğratan ve de uğratmaya devam eden rasyonalizasyonun bir sonucudur. Rasyonalizasyonla birlikte “büyü bozumu” gerçekleşmiştir.

Geleneksel dünya kutsallıklarla dolu bir dünyadır. Din, gelenek, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısı ve onun örüntüleri insanların hayatlarına yön

⁶⁰² Aron, a.g.e., ss. 131-132

⁶⁰³ Marx, Karl, Engels Friedrich, *Alman İdeolojisi*, s. 41

vermiş, toplumda düzeni sağlamıştır. Geleneksel dönemde insan kutsallıklarla çerçevelenmiş bir hayat sürdürmüştür. İnsanların yaşam tarzlarını biçimlendiren unsurlar güçlü dinsel etkiler içerilmiş ve ahlâkî görev ideaları bu güçlü dinsel etkilere demir atmıştır.⁶⁰⁴ Ancak rasyonalizasyon ve rasyonalizasyonla karakterize edilmiş kapitalist toplumla birlikte insan hayatını çevreleyen bu kutsal düzen, büyülü düzen yıkılmış, dünyanın sihirli yönü parçalanmıştır. Bu yüzden Weber, insanın büyülü bahçesini yerle bir eden kapitalizmi yıkıcı olarak görmektedir.⁶⁰⁵

Weber modern kapitalist toplumun değerlerinin eleştirisinde bulunur. Weber'e göre büyü bozumuna yol açan rasyonelleşme dünyayı anlamından yoksun bırakmış,⁶⁰⁶ insani değerleri parçalamıştır. Toplum daha rasyonel hale geldikçe insanlardaki sevgi, nefret, irrasyonel ve duygusal unsurlar ortadan kalkmıştır.⁶⁰⁷ İnsanın değerlerini yıkan, irrasyonel ve duygusal unsurları ortadan kaldıran kısacası insan için yıkıcı bir niteliğe sahip olan bu modern kapitalist toplum, Löwith'in de belirttiği gibi Weber'in sorunsalını oluşturmaktadır.⁶⁰⁸ Nitekim Weber'in gayesi de yıkıcı niteliğe sahip olan modern kapitalist toplumun doğasını tam anlamıyla ortaya çıkarmaktır. Weber'in çalışmalarına yön veren temel itki, modern dünyayı sistematik şekilde dönüştüren ve de dönüştürmeye devam eden, insani değerleri yıkan, insanın büyülü bahçesini parçalayan rasyonalizasyonun izini sürmektir.

Weber'in sosyolojisinde rasyonalizasyon, toplumsal hayatın bütün unsurlarını kapsayan bir süreçtir. Bu süreç hukuk, ekonomi, bürokrasi başta olmak üzere siyaset, bilim, müzik gibi toplumsal hayatın parçasını oluşturan her şeyin rasyonalize edildiği, Batı Avrupa'ya özgü bir tarihsel tecrübedir.⁶⁰⁹ Toplumsal açıdan ele aldığımızda

⁶⁰⁴ Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, s. 99

⁶⁰⁵ Turner, Bryan S., a.g.e., s. 42

⁶⁰⁶ Brubaker, Rogers, *Rasyonalitenin Sınırları, Max Weber'in Sosyal ve Ahlâkî Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*, çev. Baysar Tanıyan, Güney Çeğin, Phoenix, Ankara, 2017, s. 119

⁶⁰⁷ Weber, Max, *Ekonomi ve Toplum Cilt I*, çev. Latif Boyacı, Yarın, İstanbul, 2012, s. 341

⁶⁰⁸ Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, s. 17

⁶⁰⁹ Weber'e göre, Batı toplumsal hayatın her alanında rasyonelleşme sürecini yaşamıştır: Bilim, sanat, mimarlık, ekonomi, devlet vb. Bu rasyonelleşme süreci ise Batı'ya özgü bir tecrübedir. Mesela, bugün geçerli olarak adlandırdığımız bilim sadece Batı'da vardır. Aslında, en derin tür felsefi ve teolojik bilgelik, ... Batı'nın dışında var oldu. Özellikle de Hindistan, Çin ve Mısır'da. Ancak tam anlamıyla gelişmiş sistematik teoloji sadece Helenik etkisi altındaki Hıristiyanlık'ta ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde, Hindistan'daki doğa bilimleri, gözlemlerle ilgili olarak oldukça gelişmiş olmasına rağmen, esasında Rönesansın bir ürünü olan rasyonel deney konusunda eksiklerdir. Aynı şey, sanat, mimarlık, üniversiteler için de diyebiliriz. Kalberg, Stephen, *Max Weber: Readings And Commentary On Modernity*, Blackwell, Publishing, Australia, 2005, ss. 53-55

rasyonalizasyon, bilimsel aklın dünyaya egemen olması ile ilgilidir. Akılcı empirik bilginin her yerde sistematik uygulanması, Aron'un da belirttiği gibi dünyanın sihirli yönünü ortadan kaldırmış ve onu nesnellik yasalarına bağlı bir mekanizma haline getirmiştir.⁶¹⁰ Nesnellik talebi her türlü büyü inancını erozyona uğratmıştır. Gündelik yaşam açısından ele aldığımızda rasyonalizasyon, değerlerin sekülerleşmesiyle ilgilidir. Geleneksel dönemde yaşam tarzını biçimlendiren kutsal değerler ortadan kaldırılmış ve yerine modern çağın ruhuna uygun seküler değerler inşa edilmiştir. Hukuksal açıdan ele aldığımızda geleneksel hukuki kaideler ilga edilmiş ve yerine rasyonel hukuki kaideler ikame edilmiştir. Siyasal açıdan incelediğimizde geleneksel egemenlik örüntüleri ortadan kaldırılmış yerine rasyonel egemenlik örüntüleri ikame edilmiştir.⁶¹¹ Müzikte, sanatta, edebiyatta ve hayatın her alanında görebileceğimiz bu rasyonalizasyon süreci en genel ifadeyle geleneğin, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısının ve onun örüntülerinin yıkım sürecidir. Biz de metnin geri kalan kısmında, merkeze hukukun rasyonelleşmesini alarak kapitalizmin ve bürokrasinin rasyonelleşmesine; 1789 Fransız Devrimi'nin bu rasyonalizasyon sürecindeki rolüne ve bunların geleneğe, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısıyla ve onun örüntüleriyle ilişkisine dikkat çekmeye çalışacağız.

Weber'de devrim meşru olmayan bir değişim formunu ifade eder.⁶¹² 1789 Fransız Devrimi gerek ikinci bölümde gerekse de diğer kurucu babaların sosyolojik çözümlerinde gördüğümüz üzere Ortaçağ'ın cemaat yapısını ilga ederek düzensizliğe neden olmuştur. Weber açısından düşündüğümüz zaman, feodal toplumsal düzenin çimentosu olan sosyal otoritelerin temel özelliklerinden biri de siyasal çok merkezlilik oluşturmasıdır. Bu siyasal çok merkezlilik, aynı zamanda, geleneksel hukuki kaideler aracılığı ile hukuki çoğulluğu oluşturarak⁶¹³ hem düzeni sağlamakta hem de devletin birey üzerindeki mutlak otoritesini sınırlamaktadır. Ancak 1789 Fransız Devrimi ile birlikte, feodal toplum yapısında hem düzeni sağlayan hem de devletin iktidarını sınırlayan hukuki çoğulculuk ve bu hukuki çoğulculuğu oluşturan

⁶¹⁰ Aron, a.g.e., ss. 387-388

⁶¹¹ Turner, Bryan S., a.g.e., ss. 37-38

⁶¹² Collins, Randall, "Weber and Sociology of Revolution", *Journal of Classical Sociology*, Thousand Oaks and New Delhi Vol 1(2), London, 2001, s. 173

⁶¹³ Eco, Umberto, *Ortaçağ, Şatolar-Tüccarlar-Şairler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınlar, İstanbul, 2010, s. 235

sosyal otoriteler yıkılmıştır. Sosyal otoritelerin yıkımı, Weber'in sosyolojik çözümlemesinde, geleneksel hukuki kaidelerin yıkımıdır.

Geleneksel hukuki normları ilga eden, eski patriarkal aristokrasiyi yıkan devrim, Weber'e göre bürokratik diktatörlüğe yol açarak devletin merkezileşmesine neden olmuştur.⁶¹⁴ Bir başka söyleyişle, devleti merkezileştiren şey bürokratik rasyonalizasyondur. Feodalizmi “askeri şiddet araçları üstünde özel mülkiyet ve yönetim araçları üstünde grup mülkiyeti”⁶¹⁵ olarak tanımlayan Weber'e göre devrimle birlikte, bürokratik rasyonalizasyon bütün yerel siyasetler üzerinde etki sahibi olmuştur.⁶¹⁶ Bürokratik rasyonalizasyonla birlikte siyasal kadro ve yönetim araçları özerk yetkililerin elinden alınmış ve bu araçlar üzerinde denetim sağlanmıştır.⁶¹⁷

Bürokratik bir diktatörlük oluşturan 1789 Fransız Devrimi, Weber'in sosyolojisinde genelde rasyonalizasyon sürecinin özelde hukuksal rasyonalizasyonun bir sonucudur. Çünkü Weber'in de belirttiği gibi hukuksal rasyonalizasyon gerçekleşmeden devrimin gerçekleşmesi imkânsızdır. Rasyonalize edilmiş hukukun 1789 Fransız Devrimi'ndeki rolünü Weber, şu şekilde izah eder:

“Fransa'da krallık hukukçuları arasında..., kilise kurullarında..., prenslerin saray hukukçuları arasında, Fransa'nın 'noblesse de robe'u arasında ve son olarak devrim hukukçuları arasında gördüğümüz bu hukuksal rasyonalizm olmadan ne devrim ne de mutlakçı devletin doğuşu imkânsızdır... On altıncı yüzyıldan 1789'a kadar Fransız Genel Meclisi'nin tutanaklarına bakarsanız her yerde hukukçuların ruhunu bulursunuz. Bunlar olmadan, köktenci aydınların ve onların projelerine esin kaynağı olan zihniyet kavranılamaz.”⁶¹⁸

Modern devrim zihniyetini oluşturan bu hukuksal rasyonalizasyon, Weber'e göre 1789 Fransız Devrimi'nde dini reforme ederek, asiller ve papazların dininin yerine Tiers Etats dinini ikame etmiştir.⁶¹⁹ İkinci bölümde gördüğümüz üzere feodal dönemin her türlü kültürel ve ideolojik hayatını damgalayan kilise, devrimle birlikte yerini Akıl dinine, Akıl tapınaklarına bırakmıştır. Böylece geleneksel düzeni tam anlamıyla ilga eden devrimle birlikte, “büyü bozumu” süreci daha radikal bir safhaya ulaşmıştır. 1789

⁶¹⁴ Weber, Max, *The Russian Revolutions*, trans. and ed. Gordon C. Wells, Peter Baehr, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995, ss. 176-177

⁶¹⁵ Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Deniz Yayınları (12. Basım), İstanbul, s. 94

⁶¹⁶ Weber, *The Russian Revolutions*, s. 178

⁶¹⁷ Weber, Max, *Meslek Olarak Siyaset*, çev. Levent Özşar, Biblos, İstanbul, 2017, s. 14

⁶¹⁸ a.g.e., ss. 33-34

⁶¹⁹ Weber, Max, *Şehir*, çev. Musa Ceylan, Yarı Yayınları, (10. Basım), İstanbul, s. 49-50

Fransız Devrimi'yle birlikte artan “büyü bozumu” sürecini Weber, *Science as a Vocation* (Bir Meslek olarak Bilim) 'da şu şekilde belirtir:

“Bilimsel ilerleme... entelektüelleşme sürecinin bir parçasıdır, aslında en önemli parçasıdır. Entelektüelleşme ve rasyonelleşme sürecinin gelişmesi ise içinde yaşadığımız koşulların giderek daha iyi anlaşılması anlamına gelmez. Daha farklı bir anlama gelmektedir. Anlamak istediği sürece insanın her zaman onu yapabileceği bilgisi ya da inancı demektir. Bu da temelde, bizlerin, esrarengiz, hesaplanamaz güçler tarafından yönetilmediğimizi, tersine her şeyi hesaplayarak kontrol edebileceğimizi anlamına gelmektedir. İşte bu dünyanın “büyüsünün bozulması” demektir.⁶²⁰

1789 Fransız Devrimi geleneği, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısını ve onun örüntülerini ortadan kaldırarak kutsallıklarla dolu dünyayı yıkmış, “büyü bozumu”nu şiddetlendirmiş ve böylelikle “düzen” problemini ortaya çıkarmıştır. “Düzen” probleminin Weber'in sosyolojisinde nasıl şekillendiğini anlamak için ise Weber'in egemenlik örüntülerine bakmamız gerekmektedir. Çünkü Weber'in sosyolojisinde, bir toplumu anlamak için egemenlik örüntülerinin incelenmesi gerekmektedir.⁶²¹ Weber üç egemenlik türünden bahseder: (1) Geleneksel Egemenlik (2) Karizmatik Egemenlik, (3) Rasyonel Egemenlik. Ancak Collins'in de ifade ettiği gibi Weber'in sosyolojisini “düzen” açısından incelediğimizde toplumda düzeni sağlamanın, insan ilişkilerini belli bir düzene oturtmanın iki yolu olduğunu görmekteyiz.⁶²² Toplumda düzen ya geleneksel egemenlik örüntüleriyle ya da rasyonel-hukuki egemenlik örüntüleriyle sağlanabilir.

Geleneksel dönemde düzeni sağlayan temel birim, insanlar arası ilişkileri belirleyen temel unsur gelenektir. Düzen bizzat gelenek aracılığıyla sağlanır.⁶²³

⁶²⁰ Weber, Max, *The Vocation Lectures*, trans. Rodney Livingstone, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004, ss. 12-13. Yine bu meyanda, Oakeshott'a göre, “modern rasyonalizmin tarihi bütün entelektüel aktivite departmanlarının tekniğin egemenliği tarafından işgalin tarihidir. Ne din ne eğitim, ... ne de hayatın kendisi rasyonalizmin bu kuşatıcı etkisinden kaçmamıştır”. Oakeshott, a.g.e., s. 17

⁶²¹ Turner, Jonathan H., Beeghly, Leonard. Powers, Charles H, a.g.e., s. 225

⁶²² Collins, Randall, Makowsky, Michael, a.g.e., s. 113

⁶²³ Weber modern öncesi dönemi geleneksel otorite olarak adlandırmaktadır. Ancak geleneksel otorite yekpare bir sistem değildir, içerisinde derece farklılıkları bulunan pek çok otoriteyi barındırmaktadır. Geleneksel otoritenin en ilkel türleri “saf patriyarkalizm” ve “gerontokrasi” yani “yaşlıların yönetimi”dir. Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, Adres Yayınları (6. Baskı), Ankara, 2013, s. 75; Patriarkal egemenliğin kökü efendinin hanesi üzerindeki otoritesidir. Geleneksel otoritenin ikinci türü olan “gerontokrasi” ise saf patriyarkal egemenlik türünden ayrılmaktadır, çünkü “gerontokrasi”de otorite hane üyeliğinden değil, “sosyal onur”dan gelmektedir. Geleneksel otoritenin üçüncü türü ise patrimonyal egemenliktir. Patrimonyal egemenlik ilk iki türe göre efendi-yönetilen arasındaki ilişkinin daha yoğun olduğu bir egemenlik türüdür. Patriyarkalizmde sadece efendi tarafından belirlenen tek taraflı bir ilişki söz konusudur Patrimonyal formunda ise efendiye sadakat ve kişisel bağlılık üst seviyede olmakla birlikte, efendi ile yönetilen arasındaki ilişki tek taraflı değildir, aksine karşılıklı yükümlülüklerin olduğu bir ilişki tarzıdır, rızaya dayalı bir birlik aracılığıyla birbirleriyle bağlantılıdır. Weber, Max, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, çev. Latif Boyacı, Yarın, İstanbul, 2012 s. 375;

Modern dönemde düzeni sağlayan temel unsur ise rasyonel hukuki kaidelerdir. Düzen rasyonel hukuki yasalar aracılığıyla sağlanır. Geleneksel ve rasyonel otoritenin aksine karizmatik otoritede, düzeni sağlama gayesini taşıyan kurallara bağlılık söz konusu değildir. Karizma, otoritesini yerleşik bir düzeni oluşturan yasalardan ya da patrimonyalizmde olduğu gibi geleneklerden almaz, aksine geleneksel ve rasyonel yönetime bağlı olan bütün tekdüze işleyişin karşısında durarak düzeni reddeder.⁶²⁴ Bu yüzden düzeni sağlayan kategoriler içerisine girmez. Karizmatik otorite sadece kriz dönemlerinde ortaya çıkar.⁶²⁵ Karizmatik otorite ne zaman bir düzen iddiasına bulunursa, o zaman kaçınılmaz olarak diğer iki kategoriden birine doğru evrilmeye başlar ki, bu evrilme çoğunlukla rasyonel otoriteye doğru gerçekleşir.

Düzen, modern dönem öncesinde gelenek ve geleneğin oluşturduğu hukuki kaideler ile sağlanmıştır. Bu kaideleri, bütün insanların emrine tabi olduğu tek bir hukuk değil her insan grubunun bağlı olduğu hukuki cemaatler oluşturmuştur. Bu yüzden Ortaçağ dönemi özerk yargı yetkisine sahip çeşitli “hukuk cemaatlerinin” birlikte bulunduğu bir dönem olmuştur.⁶²⁶ Bu hukuki cemaatler üyelerinin doğum, etnik ya da zümreler gibi karakteristikleri ile oluşturulmuştur.⁶²⁷ Ancak 1789 Fransız Devrimi’yle birlikte rasyonel toplum inşasının önünde engel oluşturan feodal toplumsal düzen ve bu düzeni sağlayan geleneksel hukuki normlar ortadan kalkmıştır. Devrimle birlikte insanlar artık kutsanmış geleneklerin önünde diz çökmek yerine kendi iradeleriyle kanunlar yaparak yeni düzeni inşa etmeye çalışmışlardır.⁶²⁸ Bu yüzden modern dönem öncesinde düzeni sağlama işlevi gören geleneksel hukuki normlarını, Weber’e göre 18. yüzyıl devrimci dönem yok etmiştir.⁶²⁹

Geleneksel dönemde düzeni sağlayan geleneksel hukuki kaideler modern dönemde yerini rasyonel hukuka bırakmıştır. Devrim aracılığıyla geleneksel hukuki cemaatleri ilga eden rasyonalizasyon süreci, toplumsal ilişkileri düzenlemek için

Geleneksel otoritenin bir diğer türü ise feodalizmdir. Feodalizm, lord ve vasal arasında kalıplaşmış ve sabit ilişkilere doğru eğilim gösteren marjinal tipte bir patrimonyalizmdir. Kişisel sadakat görevi burada hane bağlılıklarından soyutlanmıştır. a.g.e., s. 435

⁶²⁴ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 102

⁶²⁵ Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard. Powers, Charles H., a.g.e., s. 226

⁶²⁶ Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, s. 67

⁶²⁷ Kalberg, a.g.e., ss. 238-239

⁶²⁸ Collins Randall, Makowsky Micheal, a.g.e., ss. 105-110

⁶²⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, s. 68

rasyonel hukuki partikularizmi ikame etmiştir.⁶³⁰ Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki, bu süreç yeniden bir yaratım süreci değildir. Weber'e göre geleneksel hukukun yerine ikame edilen rasyonel hukuki ilkeler yeniden yaratılamaz, sadece var olan kaideler rasyonel şekle dönüştürülebilir. "Toplumsal örgütlenmenin rasyonelleşmiş sistemleri", der Weber, "değer yaratamazlar, yerine, sadece var olan değerlerin geliştirilmesinin araçları olarak işlev görür".⁶³¹ Aynı şekilde rasyonel hukuki ilkeleri inşa edecek olan hukukçular da mevcut normların yaratıcısı olamaz. "Nesnel bir bakış açısından en yaratıcı kişiler olan hukukçular bile" der Weber, "...mevcut olan normların sözcüsü, onların yaratıcısı olmaktan ziyade yorumcuları ya da uygulayıcıları sayılmışlardır".⁶³²

Weber'e göre modern hukuki düzende her ne kadar feodal döneme özgü olan statü ve diğer özel mahkemeler ortadan kalksa da bu sadece form açısından gerçekleşmiştir. Çünkü modern hukuki düzende, Weber'in belirttiği gibi ne özel ve kişisel hukuk tamamıyla ortadan kalkmıştır ne de özel yargı alanları tamamıyla ortadan kalkmıştır, aksine rasyonel hukuk sisteminde gittikçe artan bir partikularizm ortaya çıkmıştır.⁶³³ Geleneksel dönemdeki hukuki cemaatler yerini, modern toplumda teknik ya da ekonomik koşulların varlığıyla biçimlenen rasyonel hukuki partikularizme bırakmıştır. "...partikularist yasaların", der Weber,

"ortaya çıkışından temelde iki neden sorumludur: ilk planda bunlar mesleki farklılaşmanın ve ticari ve endüstriyel baskı gruplarının kendileri için edindiği gittikçe artan dikkatin sonucu olmuştur. ...ikinci neden hem daha hızlı hem de somut olan olaylara daha iyi uyum gösteren bir düzenleme için normal hukuksal prosedürün formalitelerini ortadan kaldırma arzusudur."⁶³⁴

Geleneksel hukuki kaideleri ilga eden rasyonalizasyon, modern dönemde düzeni sağlamak için rasyonel hukuki kaideleri ikame etmiştir. Ancak rasyonel hukuki kaidelerin oluşması ve gelişmesi tek yönlü bir süreç değildir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu süreç çok yönlüdür ve hepsi de birbirleriyle ilişkilidir. Şimdi rasyonel hukuki kaidelerin oluşmasında etkili olan kapitalizmin ve bürokrasinin rasyonelleşmesine;

⁶³⁰ Giddens, Anthony, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, ss. 54-55; Hukuki partikularizm düşüncesinin temelinde kamu hukuku-özel hukuk ayrımı yatmaktadır. Kamu hukuku, devletin devlet yönelimli eylemi... düzenleyen kurallar bütünü olarak tanımlanabilir. Özel hukuk ise devlet kaynaklı olmakla beraber devlet yönetimli olmayan hareketleri düzenleyen normlar bütünü olarak tanımlanır. Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, s.13

⁶³¹ Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, s. 57

⁶³² Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, s. 260

⁶³³ a.g.e., s. 248

⁶³⁴ a.g.e., ss. 248-249

1789 Fransız Devrimi'nin bu rasyonelleşme sürecindeki rolüne ve bunların gelenekle, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısı ile ilişkisine değinmeye çalışacağız.

Modern dönemde düzeni gerçekleştirecek ilkeleri formüle eden rasyonel hukukun gelişiminde etkili olan en önemli unsurlardan biri kapitalizmin rasyonelleşmesidir. Weber'e göre pek çok kapitalizm türü vardır, ancak rasyonel hukuki gelişime ihtiyaç duyan, aynı zamanda rasyonel hukuki düzenin yaratılmasında etkili olan kapitalizm türü, sadece Batı'da ortaya çıkan modern endüstriyel kapitalizmdir.⁶³⁵ Modern endüstriyel kapitalizm türünü diğer kapitalizm türlerinden ayıran en önemli özellik ise akılcı olması yani rasyonel şekilde örgütlenmesidir.

Weber'e göre kapitalizmin rasyonel örgütlenmesi öğelerin hesaplanabilirliğini sağlayan doğa bilimlerini⁶³⁶, hesaplanabilir bir hukuk sistemini ve rasyonel bir yönetimi⁶³⁷ gerektirmiştir. Doğa bilimleri, rasyonel hukuk ve rasyonel bir yönetim kapitalizmin gelişiminde dışsal rasyonelleşmeyi kapsamaktadırlar. Ancak bizim burada izah etmek istediğimiz nokta, kapitalizmin rasyonelleşmesinde nispeten daha önemli rol oynayan içsel rasyonelleşmedir. Çünkü dışsal rasyonelleşme çalışmaya yönelik geleneksel tutumları değiştirecek bir niteliğe sahip değildir.⁶³⁸ Çalışmaya yönelik geleneksel tutumları ilga edecek olan, sadece ve sadece içsel rasyonelleşmedir. Bu yüzden modern endüstriyel kapitalizmin gelişmesi kaçınılmaz olarak içsel rasyonelleşmeye bağlıdır. Bu içsel rasyonelleşmeyi sağlayacak olan ise dindir. Weber modern endüstriyel kapitalizmin gelişimiyle din arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermek istemiştir. Weber bu ilişkiyi izah etmek için önce kapitalist ruhun ne olduğunu açıklamıştır. Weber'in kapitalist ruh kavramı şu unsurları içerir:

⁶³⁵ Weber kapitalizmi ikiye ayırır: siyasal kapitalizm ve modern endüstriyel kapitalizm ya da burjuva kapitalizmi. Siyasal kapitalizmde kâr olanakları, savaş hazırlığına, fetihlere bağlıdır. Bu tarz kapitalizmin alt türleri bulunmaktadır: emperyalist kapitalizm, sömürgeci kapitalizm, yağmacı kapitalizm, vergici kapitalizm ve parya kapitalizm. Emperyalist kapitalistler, kâr peşinde koşanların siyasal yayılcılığın uygulayıcıları ya da meyvelerini toplayanlardır. Sömürgeci kapitalistler, fethedilen araziler üstündeki siyasal nüfusun ticari olarak sömürülmesi yoluyla kâr sağlayan kapitalistlerdir. Serüvenci kapitalizm, hazine bulmak için karizmatik önderlerin emrinde yabancı ülkelere yapılan akımlardır. Vergici kapitalizm, siyasal güç ve hakların kullanılmasıyla elde edilen belli kâr olanaklarına ilişkindir. Parya kapitalizm, ticaret gruplarının özgül marjinal durumunu sınıflandırmaya ilişkindir. Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 124-126. Bütün bu kapitalizm türleri ise patrimonyal düzeyde bulunabilmektedirler, ancak metin içinde bahsettiğimiz modern endüstriyel kapitalizm sadece ve sadece özgür emeğin rasyonel örgütlenmesine dayanmaktadır. Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 88

⁶³⁶ Kalberg, a.g.e., s. 61.

⁶³⁷ a.g.e., s. 61

⁶³⁸ Brubaker, a.g.e., s. 49

“İlk olarak, bu zihniyete göre çalışmanın kendisi bir amaç olarak değerlidir. Kişi ‘bir iş (veya meslek) içindeki görevinin kapitalist kültürün toplumsal ahlâkının en karakteristik özelliği olmasından ve bir anlamda onun ana temelini oluşturmasından’ büyülenir. İkinci olarak, ticaret ve kazanç sadece mesleki başarının kanıtları olarak değil, kişisel erdemın göstergeleri olarak da alınır. ‘Modern ekonomik düzende para kazanmak, yasal olduğu sürece, işteki erdem ve becerikliliğin bir göstergesidir.’ Üçüncü olarak, aklın rehberliğinde metotlu olarak düzenlenen bir hayat sadece uzun vadeli bir amacın, ekonomik başarının bir aracı olarak değil, aynı zamanda doğası gereği, uygun ve hatta haklı bir varoluşsal durum olarak değerlidir. Dördüncü olarak, ekonomik başarıya yönelik dürüst girişimler gelecekteki doyum lehine doğrudan mutluluk ve hazdan vazgeçilmesi gerektiği inancının cisimleşmeleridir.”⁶³⁹

Weber, kapitalizmin ruhunu oluşturan kültürel değerleri ortaya çıkarmıştır. Kapitalist ruhu oluşturan kültürel değerleri ortaya çıkardıktan sonra Weber, bu değerlerin oluşmasında dinin rolüne dikkat çeker. Ancak burada Weber bütün dinleri kast etmez. Weber bu yüzden dinleri en temelde iki gruba ayırır: Model dinler ve misyonerlik dinler. Weber’e göre kapitalist ruhun oluşumunda içsel rasyonelleşmeyi sağlayan din model dinler değil, misyonerlik dinleridir. Model dinler dinsel kurtuluşu tefekkürde bulur ve hareketsiz coşku içinde yaşamak gerektiğini ileri sürer.⁶⁴⁰ Tefekküre dayanan kurtuluş özlemi bireyin dünyadan el etek çekmesine yol açar ve böylece bireyi ekonomik hayatın dışına iter. Mistik kurtuluş formunu ileri süren model dinler, bireylerin dünyadaki ekonomik hayata düşmanlık duymasına yol açar.⁶⁴¹ Bu anlamda, model dinler kapitalist ruhun gelişmesinde içsel rasyonelleşmeyi sağlamak şöyle dursun, tam tersine kapitalist ruhun gelişiminde en büyük engeldir. Bunun en bariz örneği Weber’e göre Ortaçağ Katolik manastırlarıdır. Ortaçağ Katolik manastırlarındaki temel anlayış Tanrı’ya kulluk düşüncesi ile dünyadan kaçmaktır.⁶⁴² İşte kapitalizmin rasyonelleşmesinde 1789 Fransız Devrimi’nin rolü tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

1789 Fransız Devrimi kapitalizmin rasyonelleşmesinde, kapitalist ruhun gelişiminde çok büyük rol oynar. Çünkü 1789 Fransız Devrimi her şeyden önce kapitalist ruhun gelişiminde en büyük engel olan Katolikliğe saldırmıştır. Bu saldırının nasıl olduğunu ve ne kadar şiddetli olduğunu ikinci bölümde bütün detaylarıyla ele aldığımızdan dolayı burada tekrara girmeyeceğiz. Bizim burada vurgusunu yapmak

⁶³⁹ Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard. Powers, Charles H, a.g.e., ss. 245-246

⁶⁴⁰ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 389-390

⁶⁴¹ a.g.e., s. 448-449

⁶⁴² Poggi, Gianfranco, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber’s Protestant Ethic*, The Macmillan Press, London and Basingstoke, 1983, s. 57

istediğimiz şey 1789 Fransız Devrimi'nin Katolikliğe saldırarak kapitalizmin gelişimindeki içsel engelleri ortadan kaldırmasıdır.

Katolikliğin aksine misyonerlik dini olan Protestanlık, dinsel kurtuluşu dünyaya katılmakta bulur. Protestanlığa göre Tanrı için kabul edilebilir yaşamın tek yolu dünyevî ahlâk anlayışını manastır çileciliği ile aşmak değil, bireye dünyadaki konumunun getirdiği yükümlülükleri yerine getirmektir.⁶⁴³ Protestanlık insanlara öncelikle çalışma bilinci kazandırır. Protestanlık mezhebine göre Tanrı, insanların toplumsal açıdan etkin olmasını talep eder.⁶⁴⁴ Bu etkinlik ise toplumun günlük yaşamını oluşturan bir meslekte çalışarak gerçekleşir. “Beruf” olarak kavramsallaştırılan bu düşünceye göre “dünyevî mesleklerde görevin yerine getirilmesi, insanın erişebileceği en yüksek ahlâkî eylemdir.”⁶⁴⁵ Bu ahlâkî eylem ise şüphesiz rasyonel bir nitelik taşımaktadır. “Dünyevî bir asketik⁶⁴⁶ olarak yaşayan insan”, der Weber,

“sadece kendi kişisel yaşam idaresini rasyonel olarak sistemleştirmesi açısından değil, aynı zamanda ahlâkî olarak irrasyonel, estetik ya da dünyaya ve onun kurumlarına yönelik duygusal reaksiyonlarına dayanan her şeyi reddi açısından bir rasyonalisttir”.⁶⁴⁷

Asketik Protestan rasyonedir. Protestanlıktaki asketik düşüncenin bu rasyonel niteliği insanlarda aynı zamanda para kazanma bilincinin de oluşmasını sağlar.

⁶⁴³ Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları (altıncı baskı), İstanbul, 2013, s. 249

⁶⁴⁴ Weber, Max, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, trans. Ralcott Parsons, Routledge, London and New York, 2001, s. 64

⁶⁴⁵ a.g.e., s. 40

⁶⁴⁶ Asketizm'in iki türü vardır: “dünya-retçi asketizm” ve “iç-dünyacı asketizm”. Kapitalizmin gelişiminde Protestanlık mezhebini etkili kılan tür, “iç-dünyacı asketizm”dir. Fiili kurtuluş arayışına fiili yoğunlaşma “dünya”dan; aile ile olan sosyal ve psikolojik bağlardan, dünyevî malların sahipliğinden ve siyasal, ekonomik, sanatsal ve erotik etkinliklerden biçimsel bir geri çekilmeyi gerektirebilir. Böyle bir tutuma sahip birisinin herhangi bir biçimde dünya işlerine bulaşması Tanrı'ya yabancılaşma olarak görülebilir. Bu “dünya-retçi asketizm”dir. Öte yandan insan davranışının kurtuluşa götüren faaliyetlere yoğunlaşması; dindar bireyin dindarlığına ve Tanrı'nın seçilmiş aracı olarak niteliklerine dayalı olarak dünyaya katılmayı gerektirebilir. Bu “iç-dünyacı asketizm”dir. Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki, mistisizm ile dünya-retçi asketizm arasında ayırım yapılması gerekmektedir. Dünya-retçi asketizm esasen dünyadaki faaliyete yöneliktir. Sadece dünyadaki faaliyet, asketiğin uğruna çaba sarf ettiği her şeye, Tanrı'nın lütfuyla eylem kapasitesine ulaşmasına yardım eder. Dünyayı reddeden asketik dünyayla en azında negatif içsel ilişkisini sürdürür, bu sebeple dünya-retçi asketik “dünyadan kaçış”tan ziyade, “dünyayı reddeder”; ancak mistik dünyadan kaçır. Mistik, dinginliği gerektirir ve en tutarlı formunda düşüncenin, herhangi bir şekilde dünyayı hatırlatan her şeyden kopmayı ve tabii ki, bütün dış ve iç faaliyetin mutlak anlamda en aza indirgenmesini gerektirir. Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt I*, s. 676

⁶⁴⁷ a.g.e., s. 675. Meslek' İngilizceye ‘vocation’ olarak çevrilmiştir, ancak ‘vocation’ meslek kavramının almanca olan ‘beruf’u tam olarak karşılayamamaktadır. Beruf kavramını daha iyi karşılayan kelime İngilizcedeki ‘calling’ kavramıdır. Calling kavramı, sadece hayat gairesiyle yapılan herhangi bir işi değil, kişinin, Tanrı'nın çağrısıyla bağlandığı ve ömür boyu bağlı kalacağı iş anlamına gelmektedir. Löwy, *Demir Kafes*, s. 32

Protestanlık hem zenginliği elde etmenin hem de elde edilen zenginliğin artırılmasının Tanrı'nın emri olduğunu belirterek bu bilinci oluşturmuştur.⁶⁴⁸ Böylelikle asketik Protestanlık çalışmaya yönelik geleneksel tutumları kırmış ve kapitalizmin gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır.

Kapitalizmin rasyonelleşmesi modern rasyonel hukuki kaidelerin oluşmasında etkili olmuştur. Modern endüstriyel kapitalizm ve taşıyıcısı olan burjuvazi sınıfı geliştikçe burjuvazi sınıfına en uygun hukuk olan modern rasyonel hukuk inşa edilmiştir.⁶⁴⁹ Çünkü burjuvazi sınıfı geliştikçe geleneksel dönemdeki hukuki kaideler yetersiz kalmış ve burjuvazi sınıfının gelişimine engel teşkil etmiştir. Bu yetersizlikler birkaç farklı şekilde ifade edilebilir. Ceza tayininin Tanrı'ya bırakılması, düello mantığı ve başka pek çok geleneksel hukuki uygulamalar burjuvazinin gelişimine engel teşkil etmiştir.⁶⁵⁰ Bu yüzden burjuvazi hesaplanabilir bir yönetime gereksinim duymuş ve bu gereksinim de hukukun rasyonelleşmesini zorunlu kılmıştır.⁶⁵¹

Modern dönemde düzeni sağlayacak olan rasyonel hukukun inşa edilmesi, kapitalizmin rasyonelleşmesinin yanı sıra bürokrasinin de rasyonel bir form almasını gerekli kılmıştır.⁶⁵² İrrasyonel adalet biçiminin terk edilmesi ve yerine modern hukuki ilkelerin ikame etme sürecinin başlaması modern bürokrasinin temellerinin atılmasıyla paraleldir. “Kanunlar temelinde kavramsal olarak sistemleştirilmiş bir rasyonel hukukun idaresinin temelini”, der Weber, “yalnızca *modern* bürokrasi kurmuştur.”⁶⁵³ Çünkü modern bürokraside rasyonel niteliklere dayanan uzmanlaşma söz konusudur.

Uzman bürokrasinin Avrupa'da ortaya çıkışı tedrici olmuştur. Monarşiler ve Norman fatihlerinin devletleri arasında bu süreci başlatanlar İtalyan kentleri ve

⁶⁴⁸ Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, ss. 115-116

⁶⁴⁹ Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, s. 176

⁶⁵⁰ Pirenne, a.g.e., ss. 64-65. Hukukun rasyonelleşmesi noktasında ceza hukuku önemli yer işgal etmektedir. Ceza hukukunun modernleşmesi sürecinde ise Kilise'nin katkıları çok önemlidir. III. Innocentius 1215'de din adamlarının işkence, düello gibi cezalandırma usullerini yasaklamış, Tanrı'ya dayandırılan akılcılıktan yoksun yargılardan vazgeçmiştir. Eco, *Ortaçağ, Şatolar- Tüccarlar- Şairler*, ss. 231-232

⁶⁵¹ Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 66

⁶⁵² Bürokrasi aslında Çin'de, Mısır'da, Roma imparatorluğunda ve Bizans'ta da mevcuttur ancak bunlar bürokrasinin irrasyonel formlarını oluşturmaktadır: Patrimonyal bürokrasi. Bürokrasinin bu eski formlarının aksine, modern bürokrasiyi bürokrasinin “sızdırmaz” doğasını daha kesin yapan bir karakteristiğe sahiptir: rasyonel uzmanlaşma ve eğitim. Kalberg, a.g.e., s. 216

⁶⁵³ Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, s. 342.

senyörlükleriydi, ancak esas belirleyici adım prenslerin maliyelerinin yönetimiyle ilgili olarak atılmıştır.⁶⁵⁴ Maliye kısmı, Weber'e göre her şeyden önce şövalye olan bir prensin amatörlüğünü en az kaldırabilecek alan olduğundan dolayı uzman bürokratların varlığını zorunlu kılmıştır. Ayrıca değişen maaş sistemiyle birlikte geleneksel toplumdaki kişiye bağlılık ilişkisi ortadan kalkmış, gayrişahsi ve işlevsel amaçlara sadık, nefret ve ihtirastan yoksun dolayısıyla heves içermeyen, formal gayrişahsi ruhu içinde taşıyan uzman memur ortaya çıkmıştır.⁶⁵⁵ O zamana kadar memurlar geçimini ya lordun masasından karşılardı ya da arpalıklarla sağlardı. İhtiyaçlarını ilk olarak lordun masasından karşılayan memur daha sonra lordun ambarlarından aldığı aynı gelirler ile karşılamaya başlamıştır. Aynı arpalık adı verilen bu sistem daha sonra hizmetlerinin karşılığı olarak toprak kullanma hakkı olan arazi arpalığına dönüşmüştür. Bunlar arasında ton farkı olsa da hepsi de aynı sisteme dayanmaktadır: Kişisel bağlılık ilişkisi. Ancak maaş sistemindeki değişikliklerle birlikte bu kişisel bağlılık ilişkisi dönüşmeye başlamıştır. Prensliklerin idari mekanizması daha rasyonel bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Prensliklerin idari mekanizması daha rasyonel hale geldikçe de hukuki yöntem hem içerik hem de biçim olarak daha rasyonel bir forma bürünmüştür⁶⁵⁶ ve geleneksel hukuki ilkelerin irrasyonel, mistik doğası terk edilmeye başlanmıştır.

Kapitalizmin rasyonelleşmesinin ve bürokrasinin rasyonelleşmesinin rasyonel hukuki kaidelerin oluşmasındaki rolünü izah etmeye çalıştığımız bu kısımda gördüğümüz üzere, hukukun rasyonelleşme süreci yekpare gerçekleşen bir süreç değildir; aksine, toplumsal hayatın bütün alanlarında meydana gelen rasyonelleşme sürecinin bir parçasıdır. Toplumsal hayatın bütün alanlarında meydana gelen bu rasyonelleşme, Giddens'in da dediği gibi "rasyonel hukuk" adı altında ilkelerini ortaya koymuş ve düzeni sağlamaya çalışmıştır.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 155. Modern bürokrasinin kökeni prensler olmakla birlikte, bürokrasinin "modern" olmayan başka tarihsel örnekleri de mevcuttur. Weber, bürokrasinin tarihsel gelişimini şu şekilde sıralar: (a) Yeni Krallıklar döneminde, güçlü patrimonyal unsurlarına rağmen Mısır; (b) geç Roma prensliği, özellikle Diocletian monarşisi ve ondan gelişen Bizans devleti; (c) Roma Katolik Kilisesi; (d) Shi Hwangti zamanından günümüze kadar, fakat güçlü patrimonyal ve prebendal unsurlarla Çin; (e) prenslik mutlakiyetçiliğinden itibaren bütün kamu kuruluşları, (f) modern kapitalist girişim. Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, s. 330

⁶⁵⁵ Brubaker, a.g.e., s. 41.

⁶⁵⁶ Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, s. 175

⁶⁵⁷ Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, ss. 47-48

Weber insanın büyülu bahçesini yerle bir eden, modern dönemde düzenin ilkelerini belirleyen rasyonalizasyonun izahını yapmaya çalışmıştır. Ancak Weber'in rasyonelleşme sürecinin derinlemesine izahı, Weber'i bu rasyonel sosyal düzenin yekpare bir savunucusu yapmaz. Aksine Weber, bu rasyonel düzenin insan için yıkıcı olduğunu belirtmiştir. Weber'e göre büyü bozumuna neden olan, gizemli, hesaplanamaz kuvvetleri yıkan rasyonelleşme aynı zamanda dünyayı anlamından da yoksun bırakmıştır.⁶⁵⁸ Rasyonelleşmenin bu yıkıcı niteliğini hem bürokraside hem ekonomide hem de hukukta çok açık bir şekilde görebiliriz.

Bürokrasi bireysel inisiyatif alamayan, yaratıcılığı baskı altına alınan, yukarıdan gelen emirlere mecburen uyan "ruhsuz uzmanlar"ı yaratır.⁶⁵⁹ Bürokrasinin rasyonelleşmesiyle birlikte insani değerler yıkılmıştır. Bürokratik rasyonelleşmenin yaşandığı devlet daireleri "ruhsuz uzmanlar"la doludur. Bu uzmanlar mevcut düzenlemelere bağılıdır. Bu bağılılıkları onların inisiyatif almalarına, insanların içinde bulunduğu durumu anlayabilmelerine karşı engel teşkil etmektedir. "Bürokratikleşme", der Weber,

"her şeyden önce salt nesnel değerlendirmelere göre idari işlevleri uzmanlaştırma ilkesidir. İşlerin objektif şekilde yürütülmesi, öncelikle işlerin hesaplanabilir kurallara ve kişilere bakılmaksızın yürütülmesi anlamına gelir... Bürokrasi ne kadar mükemmel olarak gelişirse ne kadar "insanüstü hale gelirse" memurdan hesabı engelleyen sevgi, nefret ve bütün salt kişisel, irasyonel ve duygusal unsurları uzaklaştırmayı o kadar çok başarır."⁶⁶⁰

İnsani değerleri yıkan, insanları ruhsuz kılan sadece bürokrasideki rasyonelleşme değildir. Bürokraside gördüğümüz yıkımın daha şiddetli halini ekonomide de görmekteyiz. Ekonominin rasyonelleşmesi de insani değerlerin yıkılmasında çok önemli rol oynamaktadır. Geleneksel dönemdeki insani ilişkiler ortadan kalmıştır. "Pazarın kendi bağımsız eğilimlerini takip etmesine izin verildiği yerde...", der Weber,

"kardeşlik ya da saygı yükümlülükleri ve kişisel birlikler tarafından devam ettirilen doğal insani ilişkilerinin hiçbiri yoktur... 'serbest' pazar, yani etik normlarla sınırlanmamış pazar, kardeşlik ahlakına sahip her sistemin nefret ettiği bir şeydir. Belli derecede kişisel dostluğu ve hatta kan akrabalığını her zaman koşul olarak gerektiren bütün grupların aksine pazar, temelde kardeşlik ilişkisinin herhangi bir türüne yabancıdır."⁶⁶¹

⁶⁵⁸ Brubaker, a.g.e., s. 119

⁶⁵⁹ Slattery, a.g.e., s. 46

⁶⁶⁰ Weber, *Ekonomi ve Toplum Cilt I*, s. 341

⁶⁶¹ a.g.e., ss. 770-771

Dünyayı anlamından yoksun kılan, geleneksel unsurları ilga eden rasyonalizasyon, “rasyonel hukuki” düzenin sağlanması noktasında gelenekler kadar başarılı olamamıştır. Weber’in ifade ettiği gibi “salt çıkar güdüleriyle bağlanılan bir düzen... salt gelenek temelinde benimsenen düzenden genel olarak çok daha az kararlıdır.”⁶⁶² Çünkü “rasyonel olarak düzenlenmiş bir kültürde”, der Weber, “ekonomik kaygıları olmayan bir tabakada bulunmadıkça, *acosmic* kardeşliğin geliştirilebileceği bir yer neredeyse hiç yoktur.”⁶⁶³

Rasyonalizasyon, rasyonalizasyon ile karakterize edilen modern kapitalist dünya, geleneği, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısını ve onun örüntülerini yıkarak dünyayı anlamından yoksun bırakmıştır. İnsanın büyüdüğü dünyasını yerle bir etmiş ve insanı demir kafesin içine tıkmıştır. İnsanın içinde bulunduğu böyle bir gerçeklik karşısında genellikle şu soru sorulmaktadır: Bürokrasinin demir kafesinden çıkmak mümkün müdür? Hem muhafazakârlar hem de sosyalistler bu soruya bir cevap bulmaya çalışmıştır. Her ikisi de insanın kurtuluşunu rasyonalizasyon ile karakterize edilen modern kapitalist toplumun dışında aramaktadırlar. Onlara göre çözüm, insanı demir kafesin içine atan modern kapitalist toplumun yıkımıdır. Muhafazakârlar insanın kurtuluşunu kapitalizm öncesindeki geleneksel toplumda görürken, sosyalistler insanın kurtuluşunu kapitalizm sonrasındaki sosyalist toplumda görmektedirler.⁶⁶⁴ Ancak Weber’e göre bu iki kesim düşüncelerinde hatalıdır. Çözümü geçmişte arayanlar düşüncelerinde hatalıdır, çünkü Weber’e göre pre-modern değerlerin canlandırılması imkansızdır.⁶⁶⁵ Weber böylelikle geleneğe kapılarını tamamiyle kapatmıştır. Weber’e göre “şimdi”nin (Modernite’nin) dünyası yeni düzenini inşa ederken kendine has düşünce mekanizmaları ile iş görmüştür. Dolayısıyla “şimdi”nin (Modernite’nin) dünyasından farklı bir düşünce perspektifi ile hareket eden geçmişin dünyasıyla arasında güçlü bağlar ve ilişkiler tesis etmek giderek imkânsız hale gelmiştir. Bu imkânsızlığı Weber bir anlamda modernite lehine okumuştur. Yani kendi zamanında hâkim olan ve hakimiyetini gittikçe yaygınlaştıran rasyonalitenin dünyasına kulak kesilmiştir. Bu anlamda Weberyen düşünce “şimdi”ye tercümesi imkânsız olan geçmişin yankılarının giderek irtifa kaybedeceği kanaatindedir. Bütün bu nedenlerle şu

⁶⁶² a.g.e., s. 140

⁶⁶³ Weber, Max, *From Max Weber: Essay in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, Routledge, Birleşik Krallık, 1948, s. 357

⁶⁶⁴ Löwy, *Demir Kafes*, s. 52

⁶⁶⁵ a.g.e., s. 52

denilebilir ki, Weber'in sosyolojisinde geçmişin dili "şimdi"nin problemlerine bir çözüm imkânı olarak öne sürülmez. Shils *Tradition* adlı çalışmasında bunu açık bir şekilde belirtmiştir. Shils'e göre Weber, geleneği rasyonalizasyonun eritici gücüne karşı ayakta duracak bir güç olarak görmemektedir.⁶⁶⁶

Geleneğe kapılarını kapatan Weber'e göre çözümü gelecekte arayan sosyalistler de düşüncelerinde hatalıdır çünkü böyle bir ütopyanın gerçekleşmesi imkansızdır. Bu imkansızlığını şöyle ifade eder Weber:

"Kapitalizmin ilerici elemesi, bazı edebi şahısların düşündüğü gibi basit bir konu olmamasına rağmen kuramsal olarak, düşünülebilir niteliktedir. Fakat bu savaşın sonucu, ilerici eleme olmayacaktır. Ancak, sözü edilen elemenin başarıya ulaştığı düşünüldüğünde, bunun pratik önemi ne olurdu? Modern endüstriyel emeğin demir kafesinin parçalanması mı? Hayır! Elbetteki eleme, ulusallaşan, ya da bir bakıma sosyalleşen girişimler idaresinin bürokratik hale gelmesi anlamına gelirdi"⁶⁶⁷

Sosyalistlerin kurtuluş reçetelerinin çözüm olmayacağını söyleyen Weber, sosyalistleri daha problemin ne olduğunu anlamamakla suçlar. "... sosyalist düşünürler", der Weber, "kapitalizmin esas niteliğini anlamaksızın kapitalizme karşı mücadele etmişlerdir; onların kapitalizmin neliği üzerine bilgileri sadece Marx üzerinedir ki, Marx'ı da doğru anlamamışlardır"⁶⁶⁸

Weber'e göre sorulması gereken temel soru başkadır. "Temel soru", der Weber, "ruhun parçalanışından, yaşamın bürokratik fikirlerinin mutlak egemenliğinden, insanlığın arta kalanını korumak için 'bu mekanizmaya karşı çıkmalı mıyız?' olmalıdır."⁶⁶⁹ Bunun cevabını vermek için öncelikle problemin kaynağının ne olduğunu bilmek gerekmektedir. Weber'e göre problemin kaynağı kapitalizmden ziyade bürokratik paternalizmdir. Dünya bürokratik despotluğa boyun eğmektedir.⁶⁷⁰ Sosyalistler ilerlemekte olan şeyin proletarya diktatörlüğü olduğunu düşünmektedirler, ancak ilerlemekte olan şey, proletarya diktatörlüğü değil aksine memurlar diktatörlüğüdür.⁶⁷¹

⁶⁶⁶ Shils, *Tradition*, ss. 292-293

⁶⁶⁷ Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, ss. 115-116

⁶⁶⁸ Weber, *The Russian Revolutions*, s. 86

⁶⁶⁹ Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, ss. 117-118

⁶⁷⁰ Collins, "Weber and Sociology of Revolution", s. 192

⁶⁷¹ Martin, a.g.e.,s. 47

Bürokrasi modern insanın hayatı için büyük bir tehdit oluşturmaktadır. İnsanın değerlerini yıkmakta, büyülu bahçesini parçalara ayırmaktadır. Bu tehdit, bürokratik devlet aygıtının ‘tahrip edilebileceğini’ varsayan devrimci sosyalistlerin programları aracılığıyla çözümez⁶⁷², aksine onlar daha fazla merkezileşmiş bürokratik yapıya neden olur.⁶⁷³ Weber’e göre kapitalizmin reddine dayanan sosyalizm, düşünülenin aksine kapitalizmden bir kopuş değildir; sosyalizm aslında kapitalizmin devamıdır, bir üst safhasıdır. Sosyalist devrimle gerçekleşecek olan şey, burjuva ekonomisinin yıkılması değil, aksine onun kuvvetlenmesi olurdu. “Eğer bir kişi”, der Weber, “bu devrimin başaracağı şey nedir diye sorarsa, bilimsel olarak eğitilmiş her sosyalist sosyalizm adı verilen bir ekonomik sisteme geçiş olmayacaktır; daha çok, burjuva ekonomisini kuvvetlendirmek olacaktır diye cevap verir”.⁶⁷⁴ Weber’in sosyolojisinde sosyalizm, kapitalizmin bir üst safhasıdır. Kapitalizmde gerçekleşen şey devletin merkezileşmesidir, sosyalizmle birlikte gerçekleşecek olan şey ise devletin merkezileşmesine ek olarak ekonominin de merkezileşmesi olacaktır.⁶⁷⁵ Weber’e göre sosyalizmde ekonomik davranışın rasyonel denetimi daha fazla artacak dolayısıyla da bürokratikleşme devasa şekilde yayılacaktır.⁶⁷⁶ İnsana hiçbir manevra alanı bırakmayacaktır. Halbuki modern kapitalist uygarlıkta böyle bir manevra alanı bulunmaktadır. Modern kapitalist uygarlıkta her ne kadar bürokratikleşme, merkezileşme üst seviyede olsa bile nispeten bürokrasinin etkisi altında olmayan, görelili bir dokunulmazlığa sahip olan özel girişimciler bulunmaktadır. Kapitalist toplumlarda iş adamları meslek bakımından bürokrat değiller ve rekabetçi piyasa güçleri de en azından inisiyatif alabilmekte, girişimciliği teşvik etmektedir.⁶⁷⁷ Sosyalizmle gerçekleşecek olan şey, görece dokunulmazlığa sahip tek toplumsal tip olan özel girişimcileri ortadan kaldırmak olur ki, bu da her şeyi daha da kötüye götürmek demektir.⁶⁷⁸ Böylelikle Weber’in sorusu da cevaplanmış olmaktadır. Bu mekanizmaya karşı çıkmak, insanlığın arta kalanını da silip süpürecektir. Tam da bu sebeple Löwith, şöyle der: “Weber bir tedavi önermez, onun önerdiği şey bir tanıdır”.⁶⁷⁹ Evet Weber

⁶⁷² Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, s. 25

⁶⁷³ Weber, *The Russian Revolutions*, s. 89, 24

⁶⁷⁴ Runciman, W. G., *Weber: Selections in Translation*, trans. Eric Matthews, Cambridge University Press, New York, 1978, s. 218

⁶⁷⁵ Geuss, Raymond, *Weber: Political Writings*, Cambridge University Press, (London), 1994, ss. 284-285

⁶⁷⁶ Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, s. 36

⁶⁷⁷ Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard. Powers, Charles H, *a.g.e.*, s. 48

⁶⁷⁸ Callinicos, a.g.e., s. 264

⁶⁷⁹ Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, s. 73

muhafazakârlar ve sosyalistler gibi alternatif bir dünya önermez çünkü böyle bir çaba insanlığın arta kalanını da yok edecektir.

3.5. Genel Bir Değerlendirme

Kurucu babaların sosyolojik çözümlerinin gelenekle, geleneğin somut forma büründüğü cemaatle ilişkisini 1789 Fransız Devrimi ekseninde incelediğimiz elinizdeki bölümü, kurucu babalarının sosyolojik çözümlerini birbirleriyle mukayese ederek tamamlamaya çalışacağız. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki, bu mukayese kesinlikle kurucu babaların bütün sosyolojik düşüncelerinin bir mukayesesi olmayacaktır. Böyle bir girişim çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Biz bu mukayeseyi sadece sorduğumuz sorulara verdiğimiz cevapları göz önünde bulundurarak makul bir şekilde gerçekleştirmeye çalışacağız.

Gerek 1789 Fransız Devrimi'nin yol açtığı problemlerin teşhisinde gerekse de çözüm önerilerinde takındıkları tutumları göz önüne aldığımızda Comte ile Durkheim'ı cemaat ile onun değerlerini ön plana çıkaran birer ahlâk bilimcileri olduğunu görmekteyiz. 1789 Fransız Devrimi Ortaçağ cemaat yapısını yıkmakla kalmamış, toplumun temel ahlâkî dokusunu da parçalamıştır. Devrimin neden olduğu bu yıkım, Comte'un "*ahlâkî anarşi*"sini ve "*aşırı bireyciliği*"ni, Durkheim'ın "*bencil intihar*" ve "*kuralsızlık intiharı*"nı ortaya çıkarmıştır. Bu noktada her iki kurucu baba da 1789 Fransız Devrimi üzerine aynı eleştiride bulunmaktadır. Hem Comte hem de Durkheim'a göre 1789 Fransız Devrimi'nde gördüğümüz bu keskin, ani değişim toplumun dokusuna zarar vermektedir. Comte'a göre düzen ve ilerlemeye kasteden en büyük düşman, şiddeti ve devrimci yöntemleri benimseyen radikal ve aceleci siyasal anlayışlardır.⁶⁸⁰ Bu anlamda Comte değişimin ağır, tedrici ve kendiliğinden olması gerektiğine inanmaktadır. Benzer düşünceyi Durkheim'da da görmekteyiz. Durkheim toplumsal reformların toplumun dokusuna zarar vermemesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre değişim sınırlı ve parçalı olmalıdır.⁶⁸¹ Her iki düşünürü göre radikal, ani ve köklü dönüşüm talebi kaçınılmaz olarak anarşiyle, toplumsal çözümlenmeyle

⁶⁸⁰ Kabakcı, a.g.e., s. 150

⁶⁸¹ Coser, "Durkheim's Conservatism and Its Implications for His Sociological Theory", s. 212

sonuçlanmaya mahkumdur. Nitekim 1789 Fransız Devrimi'nde de gerçekleşen bu olmuştur.

Hem Comte'un hem de Durkheim'in sosyolojisinde 1789 Fransız Devrimi sonrasındaki dönemin anarşinin, toplumsal çözülmenin yaşandığı bir dönem olduğunu görmekteyiz. Durkheim ve Comte'a göre devrim sonrasında ortaya çıkan sorun en temelde toplumsal bağlar sorunudur. Yapılması gereken ise bireyi topluluğun üyesi yapacak, insanların birlikte yaşamalarını sağlayacak toplumsal bağları inşa etmektir. Toplumsal bağları oluşturmanın yolu ise yeni ahlâkî kodların inşasından geçmektedir. Toplumun esas problemi ahlâkî kaidelerin problemdir. Bu durumun farkında olan Comte ve Durkheim bu yüzden bir ahlâk bilimini inşa etmeye çalıştılar. Bütünleştirici bir ahlâk ihtiyacı olduğu düşüncesi hem Comte'un hem de Durkheim'in sosyolojisinin temel hareket noktası olmuştur.⁶⁸²

Comte ve Durkheim düzeni sağlamak için ahlâkî ilkelerin inşa edilmesi gerektiği noktasında hemfikirdir. Ancak bu ahlâkî ilkeleri inşa edecek olanın ne olacağı noktasında birbirlerinden ayrıldığını görmekteyiz. Comte toplumsal bağların yaratılmasında, bireyi topluma bağlayacak ahlâkî ilkelerin inşasında aile, dil, din ve işbölümünü ön plana çıkarmıştır. Bunlar arasında da özellikle aileye dikkat çekmiştir. Ailenin toplumun temeli olduğunu, dolayısıyla yaratılacak ahlâkî ilkelerin de önemli bir kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Ancak Durkheim ahlâkî ilkelerin oluşumunda ailenin, dinin ve devletin böyle bir işlevi yerine getiremeyeceğini düşünmektedir. Durkheim toplumda düzeni sağlayacak olan rasyonel ahlâkî ilkeleri sadece ve sadece mesleki birliklerin inşa edebileceğini belirtmiştir.

Ahlâkî ilkelerin nasıl inşa edileceği noktasında aralarında birtakım farklılıklar olsa da her iki düşünürde de “toplumun bireye önceliği”, “bireyler üzerindeki ahlâkî kısıtlamaların, otoritenin gerekliliği” ve “topluma güçlü bağlılık” düşünceleri baskın haldedir. Her iki kurucu babada gördüğümüz bu düşünceler ise cemaate ilişkin değerlerdir. Her iki düşünürün sosyolojik çözümlerinde Ortaçağ cemaat anlayışının ve onun değerlerinin etkili olduğunu görmekteyiz. Comte'un ahlâkî anarşiye son vermesi açısından aileye vurgusu bunun en açık örneğidir. Benzer durum

⁶⁸² Tiryakian, a.g.e., s. 196

Durkheim için de geçerlidir. Durkheim'in mesleki birlikleri, Ortaçağ'da düzeni sağlayan sosyal cemaatlerden biri olan loncalığın seküler keşfidir. Ancak bu durumun, onların Ortaçağ feodal düzene dönmek istedikleri anlamına gelmediğini de belirtmemiz gerekmektedir. Her iki düşünür sadece Ortaçağ'ın cemaat yapısından ve onun değerlerinden etkilenmişlerdir. Comte'un çözüm önerisi her ne kadar Ortaçağ'a duyulan özlemi andırıyor gibi görünse de çok açık bir şekilde, feodal döneme dönüş hayallerinin absürt olduğunu ifade etmiştir. Comte'a göre Katolik feodalizmi temel problemleri anlamakta ve ona çözüm getirmekte yetersiz kalmaktadır.⁶⁸³ Hakeza, Durkheim'in çözüm önerisi de her ne kadar Ortaçağ'a duyulan özlemi andırıyor gibi görünse de Durkheim bugünün toplumsal koşullarına uygun olmayan gelenekleri ve uygulamaları canlandırmaya yönelik bütün uygulamalara karşı çıkmıştır.⁶⁸⁴ Durkheim'a göre geleneksel dinin güçten düşmesi korkulacak bir şey değildir, çünkü onun yerini alan modern ahlâk daha insancıl ve anlayışlıdır.⁶⁸⁵

Marx ve Weber'in sosyolojisinde cemaate ve onun değerlerine vurgu daha çok kapitalist uygarlığın insan için yarattığı koşulların eleştirisinde ortaya çıkmaktadır. Her iki kurucu baba da 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte yetkinleşmeye başlayan modern kapitalist uygarlıktaki insan problemiyle ilgilenmiş⁶⁸⁶; kapitalizmin insan için yarattığı koşulların bir eleştirisini gerçekleştirmiştir. Bu eleştiri Marx'da yabancılaşma olarak ortaya çıkarken, Weber'de büyü bozumu ve demir kafes olarak ortaya çıkmaktadır. Her iki kurucu baba da bu eleştiriye gerçekleştirirken geçmişteki değerler adına bunu yapmaktadır. Ancak geçmişteki değerlere vurgunun özellikle de Marx'da "ama" ile devam ettiğini ifade etmemiz gerekmektedir. Çünkü Marx'a göre yabancılaşma modern kapitalist uygarlıkta aniden ortaya çıkmış değildir. Yabancılaşma modern kapitalist uygarlık öncesinde de söz konusuydu ancak daha belirsiz bir haldeydi. Modern kapitalist uygarlıkta ise daha belirli ve şiddetli hale gelmiştir.

Hem Marx'ın hem de Weber'in sosyolojisinde başlıca temanın modern kapitalist uygarlık olduğunu görmekteyiz. Her iki düşünür de modern kapitalist uygarlığın özünde yatan şey noktasında hemfikirdir: daha çok para kazanmak, elindeki

⁶⁸³ Comte, *System of Positive Polity, Second Volume*, s. 108

⁶⁸⁴ Callinicos, a.g.e., s. 213

⁶⁸⁵ Collins, Makowsky Michael, a.g.e., s. 96

⁶⁸⁶ Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, s. 17

serveti artırmak. Ancak para kazanmanın, elindeki serveti artırmanın yolunun iki düşünürde farklı yerlerden geçtiğini görmekteyiz. Marx bunu pazarın kendi yasasıyla açıklamaktadır. Ona göre elindeki serveti artırmanın yolu, sermayenin artı değer yaratarak süreklilik halinde dolaşıma girmesinden geçmektedir. Weber ise kapitalizmin ruhunu Protestan etiğinde bulmaktadır. Ona göre Protestanlık insana hem zenginliği elde etme hem de elde edilen zenginliği artırma bilincini sağlar. Weber, böylelikle, kapitalizmin ortaya çıkışı ile dinsel değerler arasındaki bağlantıyı göstermek istemiştir. Ancak Weber'in bu düşüncesi kesinlikle Marx'ın tarihsel materyalizmi tersine çevirdiği anlamına gelmediğini ifade etmemiz gerekmektedir. Nitekim Weber'in kendisi de *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu) adlı eserinde bu duruma açıklık getirmiştir. Weber, amacının tarih ve kültürün tek yanlı materyalist anlatımı yerine eşit ölçüde tek yanlı spiritualist anlatım ileri sürmek olmadığını ifade etmiştir.⁶⁸⁷ Weber'e göre bu her iki anlatım da birbirinin aynısıdır. Löwith'in dediği gibi, "kapitalizmin sözde tini, Weber tarafından ne kapitalist üretim ilişkilerinin sadece ideolojik tini olarak Marksist anlamda, ne de tamamıyla kapitalizmden bağımsız olan özerk ve ilk dinsel tin anlamında anlaşılır; bunun yerine, kapitalizmin tini, toplumun burjuva katmanı tarafından etrafa yayılan ve bir yanda kapitalist ekonomi, diğer yanda Protestan etiği içinde seçime dayalı bir eğilim oluşturan rasyonel yaşama duyulan istek var olduğu ölçüde mümkündür".⁶⁸⁸

Marx ve Weber'in temel problematikleri aynıdır: Modern kapitalist uygarlığın eleştirisi. Marx'ın yabancılaşmış insanı, Weber'deki bürokratik toplumun demir kafesin içine tıktığı insandır. Ancak problemin çözümü söz konusu olduğunda Weber ile Marx'ın birbirinden tamamıyla ayrıldığını görmekteyiz. Marx'a göre insanlar en sonunda içinde bulunduğu yabancılaşmadan kurtulacaktır. Ancak Weber'e göre insanlık, bürokrasinin yarattığı demir kafesin içinde kısılıp kalacaktır. Weber'e göre demir kafesin içinde olan modern insanın bu hapisaneden kaçışı imkansızdır. Buna karşın, Marx'a göre insanın yabancılaşmasına neden olan rasyonel kapitalist düzenden kurtuluşun çaresi komünizmdir.

⁶⁸⁷ Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 125

⁶⁸⁸ Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, ss. 172-173

Marx ve Weber'in, çözüm noktasında zıt kutuplarda olmasının sebebi her iki düşünürün de problemin kaynağını farklı yerde görmeleridir. Marx, kapitalist sistemde daha belirgin ve şiddetli hale gelen yabancılaşmanın sebebini kapitalist üretim ilişkilerinde gördüğünden dolayı, yabancılaşmadan kurtuluşun çaresini de kapitalist üretim ilişkilerin ilgasında görmektedir. Ancak Weber demir kafesin sebebini kapitalist üretim ilişkilerinde görmez, aksine rasyonelleşme ve bürokratikleşmede görmektedir. Sosyalizmle gerçekleşecek olan şey ise bu rasyonelleşme ve bürokratikleşmenin artması olacaktır. Dolayısıyla Marx'ın insanın kurtuluşu olarak gördüğü sosyalizm, Weber'de insanlığın içinde bulunduğu demir kafesi daha da güçlendirmektedir. Bu anlamda Weber, Marx'ın aksine modern kapitalist uygarlıktaki çatışmaların, çelişkilerin devam edeceğine ve onların ortadan kaldırılamayacağına inanmaktadır.

Marx ile Weber'in sosyolojisini kıyaslarken dikkat çekmemiz gereken bir diğer nokta, problemin kaynağı olarak gördükleri modern kapitalist uygarlığın hangi koşullarda ortaya çıktığı ile ilgilidir. Marx insanın yabancılaşmasını şiddetli ve belirgin hale getiren kapitalizmi incelerken, kapitalizmi tarihsel gelişme yasasının kaçınılmaz bir sonucu olarak görmüştür. Ancak Weber'e göre Batı Avrupa'ya özgü olan modern kapitalist uygarlığın ortaya çıkışı tarihsel gelişme yasasının kaçınılmaz bir sonucu olarak değil, aksine tesadüfi şekilde gerçekleşmiştir. Weber, modern kapitalist uygarlığın ortaya çıkışında etkili olan pek çok faktörün başka yerlerde de görülebileceğini, ancak hepsinin ahenk içerisinde bir araya geldiği yerin Batı Avrupa olduğunu söylemiştir. Weber bu anlamda kapitalizmi tarihsel gelişme yasası içerisinde değil, aksine karşılaştırmalarla anlamaya çalışmıştır.

Sorduğumuz sorulara verdiğimiz cevaplar ışığında, iki grupta sınıflandırdığımız kurucu babaların sosyolojik çözümlerini kendi aralarında kıyasladıktan sonra, şimdi spesifik noktalardan hareketle birbirleriyle kıyaslamaya çalışalım. Comte ve Durkheim her ikisi de toplumda düzeni sağlayacak olan ahlâkî ilkeleri inşa etmeye çalışan ahlâk bilimcilerdir. Onlar toplumun genel bir konsensüs üzerine kurulu olduğuna inanır ve yapılması gereken de bu konsensüsü oluşturacak ahlâkî ilkeleri yaratmaktır. Ancak Comte ve Durkheim'in aksine Weber, toplumda düzeni sağlayacak olan bilimsel ahlâkî ilkeleri aramaz. Weber sadece modern kapitalist uygarlığın doğasını bilimsel olarak düşünmek ister. Weber'in 'kapitalizmin niçin başka yerde

değil de Batı Avrupa'da ortaya çıktığı' problemiyle ilgilenmesinin sebebi de toplumun doğasını bilimsel olarak açıklamak istemesindedir.

Durkheim ile Weber arasında dikkat çekmemiz gereken bir diğer nokta dindir. Durkheim'a göre din, düzeni sağlayacak olan ahlâkî kodların ilkel formlarını oluşturur. Bu formlar ise Durkheim'a göre modern dönemde düzeni sağlayacak olan rasyonel ahlâkî kodların nasıl olacağına dair ışık tutabilir. Durkheim'ın aksine Weber'de misyonerlik dini büyü bozumunun gerçekleşmesinde önemli bir role sahip olan kapitalizmin ruhunu oluşturmaktadır. Durkheim'ın sosyolojisinde toplumsal konsensüsü yaratacak olan rasyonel ahlâkî kodların inşasında kılavuz işlevi gören din, Weber'in sosyolojisinde, büyü bozumunu gerçekleştirecek olan modern kapitalist uygarlığın ruhunu oluşturur.

Durkheim ile Marx arasında daha fazla dikkat çeken farklılıklar olduğunu görmekteyiz. Bu farklılık öncelikle 1789 Fransız Devrimi'nin neden olduğu düzen probleminin kaynağında ortaya çıkmaktadır. Durkheim'a göre 1789 Fransız Devrimi'nin yol açtığı toplumsal hastalıkların sebebi bireyler üzerinde denetim kuracak, bireyi topluma bağlayacak, bireyin toplumla dayanışmasını artıracak ahlâkî ilkelerin eksiliğidir. Marx'a göre 1789 Fransız Devrimi sonrasında daha şiddetli ve katlanılmaz hale gelen yabancılaşmanın kaynağı kapitalist üretim tarzındaki emek-mülkiyet ayrılığıdır. Kapitalist üretim tarzı geliştikçe insanın yabancılaşması daha şiddetli ve katlanılmaz hale gelmektedir.

Bu farklılık ikinci bir farklılığı doğurmaktadır. Marx'a göre modern kapitalist uygarlıktaki insanların içinde bulunduğu yabancılaşma problemi kaçınılmazdır. Bu tarihin bir yasasıdır. Bu yüzden insanın içinde bulunduğu problemlere çözüm kapitalizm değildir, aksine kapitalizmi yıkacak olan komünizmdir. Ancak Durkheim'a göre insanın içinde bulunduğu problemler kaçınılmaz değildir. Durkheim sınıf mücadelesini özellikle de işçi ile işveren arasındaki çatışmayı tarihsel gelişmenin gücü olarak düşünmeyi kabul etmez.⁶⁸⁹ Aksine, Durkheim toplumda genel bir konsensüs yaratmak istediği için işçi ile işveren arasındaki çatışmayı düzeltilmesi gereken bir problem olarak görmektedir. Durkheim, modern kapitalist uygarlıktaki problemlerin

⁶⁸⁹ Aron, a.g.e., s 269

çözümünü kapitalizmin içinden çözmeye çalışır. Çözümü de rasyonel ahlâkî ilkelerde bulmaktadır.

Durkheim'ın toplumda düzeni sağlamanın yolu olarak rasyonel ahlâkî ilkeleri ileri sürmesi, Marx ile arasındaki bir başka önemli farklılığı da ortaya sermektedir. Durkheim, inşa edilecek olan toplumsal normların belli bir grubun değil kolektivitinin temsili olacağını düşünmektedir. Bu, Marx'ın toplumsal normları egemen sınıf belirler düşüncesiyle mutlak bir çelişki halindedir. Marx'a göre egemen sınıf egemen fikirleri üretir ve böylelikle kendi düzenini devam ettirir. Marx ve Durkheim arasındaki bu farklılık aslında her ikisinin devlete olan bakış açılarında şekillenmektedir.

Marx'a göre devlet, insanın yabancılaştırmasının en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Çünkü devlet egemen sınıfın kendisini ve çıkarlarını temsil ettiğinden dolayı kapitalist üretim tarzının sürmesinde ve gelişmesinde garantör konumundadır. Dolayısıyla insanın yabancılaştırmasında da merkezi bir role sahiptir. Bu yüzden insanın yabancılaştırmasının ortadan kaldırılması için devletin önce ele geçirilip daha sonra da yok edilmesi gerekmektedir. Durkheim'da ise devlet düzenin sağlanmasında önemli bir işleve sahiptir. Durkheim için devlet, problemlerin kaynağı olmak şöyle dursun, insanlar üzerindeki baskıları ortadan kaldırmanın bir aracıdır. Durkheim'a göre devletin en önemli işlevlerinden biri de bireyin özgürlüğünü sağlamak için aracı kurumlara karşı mücadele etmesidir.

Marx ile Durkheim'ın sosyolojisini mukayese ettiğimizde ortaya çıkan bir diğer önemli farklılık işbölümü üzerinedir. Durkheim için çözümün anahtarı olan işbölümü, Marx için problemin temel kaynağıdır. Durkheim rasyonel ahlâkî ilkeleri inşa ederken bunu işbölümü aracılığıyla yapmıştır. İşbölümünün insanları birbirine bağlayacak ahlâkî kodları inşa edeceğini, insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılığı yaratabileceğini ve bunun sonucunda toplumsal dayanışmayı güçlendirebileceğini düşünmekteydi. İşbölümü, insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılığı inşa ederken, aynı zamanda insanların bireysel bilince erişmesini de sağlayacaktır. İnsan işbölümü sayesinde bir eylemde bulunduğu zaman, bireysel bilince sahip olacaktır. Marx ise işbölümünün modern kapitalist uygarlıktaki insanın temel problemi olan yabancılaştırmanın temel kaynağı olduğunu düşünmektedir. Marx'a göre işbölümü (proleter) insanın önce ürününe sonra kendisine, ardından da insana, topluma, daha spesifik düzeyde ifade

edersek devlete, hukuka yabancılaşmasının kaynağıdır. Dolayısıyla, Durkheim'da kurtarıcı role sahip olan işbölümünün, Marx'da yıkıcı bir unsur haline geldiğini ifade edebiliriz.



SONUÇ

Devrim ve gelenek noktasından hareketle cemaatten ve onun değerlerinden bağımsız bir toplum tasarımının ne derece mümkün, sürdürülebilir ve doğru olduğunu sosyolojinin kurucu babaları üzerinden incelediğimiz bu çalışma aslında pek çok şeyi tekrardan gözden geçirmemiz gerekliliğini göstermiştir. Öncelikle kurucu babaların, devrimi ele alış, işleyiş ve değerlendirme tarzlarını düşündüğümüzde, bilhassa kendi entelektüel dünyamızda sıkça rastladığımız sosyal bilimlerin matematizasyonu üzerine yeniden düşünmemiz gerektiğini görmekteyiz.

Elinizdeki çalışmada aşikâr bir biçimde ortaya çıktı ki, kurucu babaların sosyolojik çözümlenmeleri insanın ve toplumun matematizasyonundan çok daha fazla bir şeyi temsil etmektedir. Aydınlanmacı ve pozitivist düşünce insanın ve toplumun matematiksel bir dile indirgenebileceğine inanır; istatistiğe, rakamlara, sayılara inanır. Geçmişin onlar için hiçbir önemi yoktur, geçmiş sadece bir “çıktı”dır; köhnemiş istatistiki çıktılardır. Ancak insan, toplum geçmişiyle, ölü cetleriyle birlikte var olur. Burke’ün düşüncelerini hatırlarsak, toplum aynı zamanda geçmişle, ölümlerle bir sözleşmedir. Tam da bu yüzden insan ve toplum aslında rakamların, istatistiklerin göremediği şeydir. İnsanı ve toplumu matematiksel bir dile indirgemek isteyenler geçmişe dokunamaz, geçmişin sesini duyamaz; sadece şimdiye odaklanır. Halbuki Comte, Durkheim, Marx ve Weber devrim üzerine düşüncelerinde sadece şimdiye değil, geçmişe de bakmaktadırlar. Geçmişe bakarak şimdiyi anlamaya ve geleceği şekillendirmeye çalışmaktadırlar. Bu yüzden kurucu babalar sayılarla, rakamlarla uğraşmaz; fikirlerle, düşüncelerle uğraşır. Kurucu babaların sosyolojik çözümlenmeleri rakamların, sayıların bir ürünü değildir; kurucu babaların sosyolojik çözümlenmeleri fikirlerin, düşüncelerin bir ürünüdür. Comte’un *aşırı bireycilik*’i, Durkheim’in *anomi*’si, Marx’ın *yabancılaşma*’sı ve Weber’in *rasyonalleşme*’si rakamların, sayıların analizinden ortaya çıkmamıştır. Bu kavramların uzun bir geçmişi vardır. Bu fikirler kendilerini hiçbir zaman ahlâki-felsefi köklerinden koparamazlar. Bu yüzden Marx, Durkheim, Weber ve Comte sayılarla, rakamlarla uğraşan dar anlamda sosyolog ya da sosyal bilimciler değillerdir; aksine onlar fikirlerle, düşüncelerle uğraşan sosyal-

filozoflardır ve çalışmalarında gerçekleştirdikleri şey de toplum hakkındaki felsefedir.⁶⁹⁰

Comte'un *Pozitif Politika'sı* Durkheim'in *Toplumsal İşbölümü, İntihar'ı* ve *Meslek Ahlâkı*, Marx'ın *Komünist Manifesto'su*, *Kapital'i* ve *Alman İdeoloji'si*, Weber'in *Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu* ve burada ismini zikretmediğimiz diğer eserler ahlâki, politik, sosyal tartışmalarla meşgul olan felsefi-sosyolojik eserlerdir. Bahsettiğimiz bu düşünürler sosyal olayları felsefi refleksiyona tabi tutan sosyal filozoflardır. Kurucu babaların metinlerini bugün okunabilir kılan da onların eserlerindeki bu felsefi ruhlar olmuştur. Bu yüzden kurucu babaların metinleri niceliklerin sosyolojisi değil, niteliklerin sosyolojisidir. Kurucu babaların çalışmalarında sayıların, rakamların otoritesine yer yoktur, onlar toplumun empirik araştırmacıları değildirler, tam aksine sosyal filozofturlar. Ele aldıkları problemlerin kapsayıcılığı ve kuşatıcılığı ölçüsünde filozofturlar.

Elinizdeki çalışmada geleneğin, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısının ve onun değerlerinin kurucu babaların sosyolojik çözümlerinde önemli bir işleve sahip olduğu izah edilmeye çalışılmıştır. Kurucu babalar eserlerinde doğrudan gelenek ya da geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından uzun uzadıya bahsetmemişlerdir. Çalışmalarının sadece belli yerlerinde spesifik olarak değinmişlerdir. Mesela Comte *Pozitif Politika'nın* ikinci cildinde, Durkheim *Meslek Ahlakı* üzerine düşüncelerinde, Marx *Grundrisse'nin* bir bölümü olan *Kapitalizm Üretim Öncesi Biçimler*'inde, Weber ise çalışmalarının toplandığı *Ekonomi ve Toplum'un* bazı yerlerinde değinmiştir. Ancak kurucu babaların 1789 Fransız Devrimi hakkındaki görüşleri, aslında onların gelenek hakkında, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısı ve onun değerleri hakkında ne düşündüklerine dair bize birtakım fikirler vermektedir. Kurucu babaların 1789 Fransız Devrimi hakkındaki düşünceleri üzerine konuşurken, aynı zamanda kurucu babaların gelenek hakkındaki, cemaat hakkındaki düşünceleri üzerine de konuşmaktayız.

Rakamlarla değil fikirlerle uğraşan kurucu babalar 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan ve sonrasında devam eden bunalımın doğasını anlamaya ve

⁶⁹⁰ Sosyolojinin kurucu babalarına ilişkin bu bakış açısını Prof. Dr. Hüsamettin Arslan'a borçluyum.

bunalıma nasıl bir çözüm getirileceğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Kurucu babaların her birinde 1789 Fransız devrimcilerinin yol açtığı toplumsal koşulların sürdürülebilir ve doğru olmadığını görmekteyiz. Kurucu babaların 1789 Fransız Devrimi üzerine eleştirileri ise bir noktada geleneği, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısını ve onun değerlerini temsil etmektedir. Mesela Comte'a göre 1789 Fransız Devrimi'nin "aşırı bireycilik" hastalığını ortaya çıkarmasının altında devrimin, Ortaçağ'da insanları birbirine bağlayan, topluma aidiyet duygusunu oluşturan geleneği, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısını yıkması yatmaktadır. Comte insanların birbirine bağlı olduğu, bütünlüğün, dayanışmanın sağlandığı bir düzen amaçlamıştır ve bunun için de *Pozitif Politika*'nın ikinci cildinde yüzünü geleneğe, geleneğin somut forma büründüğü Ortaçağ'ın cemaat yapısına ve onun değerlerine döndürmüştür. Comte'un Ortaçağ cemaat yapısından esinlendiği şey cemaat yapısının düzenleme gücü olmuştur. Aynı şeyi Durkheim için de ifade edebiliriz. Durkheim gelenek kavramını, geleneğin somut forma büründüğü cemaat kavramını nadiren kullanmaktadır. Ancak Comte gibi Durkheim'in da 1789 Fransız Devrimi eleştirisi Ortaçağ cemaat yapısına ve onun değerlerine dayanmaktadır. Durkheim 1789 Fransız Devrimi'nin geleneksel ahlâki ilkeleri yıkarak neden olduğu toplumsal hastalığa çözümü Ortaçağ'ın cemaat yapısında bulmuştur. Durkheim insanları birbirine bağlayacak, toplumda düzeni, dayanışmayı sağlayacak rasyonel ahlâki kaideleri oluşturmak için yüzünü bu ahlâki kaidelerin geleneksel formlarına döndürmüştür. Tıpkı Comte gibi Durkheim'in da Ortaçağ cemaat yapısından esinlendiği şey, esasında cemaat yapısının toplumu, bireyin hayatını düzenleme gücüdür. Bu yüzden Hem Comte hem de Durkheim geçmişi köhnemiş olarak gören, "şimdi"ye odaklanan, rakamlarla, sayılarla uğraşan dar anlamda sosyolog değillerdir. Aksine her iki düşünür de geçmişe, geleneğe, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısına ve onun değerlerine seçici şekilde yaklaşan sosyal filozoflardır.

Comte ve Durkheim'da gördüğümüz geçmişe ve geçmişin değerlerine seçici yaklaşımı Marx'ın ve Weber'in sosyolojik çözümlerinde de kısmiyle görmekteyiz. Marx'ın ve Weber'in 1789 Fransız Devrimi eleştirisinde de cemaat yapısının ve onun değerlerinin izleri bulunmaktadır. Marx 1789 Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan insanın buhran durumunu açıklamak için pre-kapitalist cemaatlere yönelmiştir. Marx, 1789 Fransız Devrimi'nin emek-mülkiyet birlikteliğini parçalayarak minimal seviyede olan "yabancılaşmanın" daha şiddetli şekilde ortaya çıkardığını izah ederken, aslında

1789 Fransız Devrimi öncesinde emek-mülkiyet birlikteliğini kısmiyle sağlayan toprak ve lonca sistemine dayalı cemaat düzenin gücüne vurgu yapmaktadır. Bu yüzden kapitalist uygarlıkla karşılaştığında pre-kapitalist cemaatlerin değerlerini yüceltmıştır. Aynı şekilde, Weber de rasyonalizasyonun geleneği yıkarak dünyanın büyüünün bozulmasına yol açtığını izah ederken, devrim öncesinde insanın dünyasını büyüü kılan, kutsallıklarla dolduran geleneğin gücüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Marx ve Weber geçmişe yüzünü dönen dar anlamda sosyolog değillerdir. Aksine her iki düşünür de 1789 Fransız Devrimi'nin sonrasında ortaya çıkan bunalımı anlamak için geçmişe, geçmişin değerlerine yer veren sosyal filozoflardır.

Gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından ve onun değerlerinden bağımsız bir toplum tasarımının mümkün ve sürdürülebilir olmadığını iddia ettiğimiz bu metinden ülkemizdeki sosyolojinin, sosyologların payına düşen nedir? İlgili tartışmadan yola çıkarak, “Aydınlanmacı bir düşünce olan geçmişten ve geçmişin değerlerinden bağımsız bir toplum tasarımı ülkemiz için geçerli midir? Ülkemizdeki sosyoloji neye hizmet etmektedir? Avrupa'daki gibi devrime bir tepki midir yoksa devletin, egemen ideolojinin müttefiki midir? Ülkemizdeki sosyologlar geçmişe sırtının dönen, sadece şimdiye, rakamlara, sayılara odaklanan dar anlamda sosyologlar mıdır yoksa, şimdiyi anlama adına geçmişe, geçmişin değerlerine seçici şekilde yaklaşmakta mıdırlar?” sorularına açık ve doyurucu cevaplar verilemeyeceği açıktır. Bu sorular başka bir tez çalışmasının konusu olabilecek kapsamda ve derinliktedir. Ancak yine de ülkemiz sosyolojisindeki ve sosyologlarımızdaki genel eğilimleri yansıtan bazı hatları tespit etmemiz mümkündür.

Avrupa'da sosyoloji 1789 Fransız Devrimi'nin yol açtığı buhrana, düzen probleminde bir çözüm arayışı olarak ortaya çıkmışken, ülkemizde sosyolojinin devletin, egemen ideolojinin müttefiki olarak politik-ideolojik saiklerle ithal edildiği aşikârdır. Ülkemizdeki sosyolojinin kuruluş sürecini, yani II. Meşrutiyet ile 1933 arasındaki zaman dilimini göz önüne aldığımızda, sosyolojinin sadece siyasi kaygılarla gündeme geldiğini görmekteyiz. Bunu en bariz şekilde Gökalp'in çalışmalarında görürüz. II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadarki zaman diliminde sosyolojiye yön veren temel itki Osmanlı “nasıl kurtarılabilir” sorusuna cevap arayışı iken; Cumhuriyet'ten 1933'e kadarki zaman diliminde sosyolojiye yön veren temel itki Cumhuriyet rejimi “nasıl kurulabilir” sorusuna cevap arayışı olmuştur. Bir başka söyleyişle, ülkemizde sosyoloji,

II. Meşrutiyet ile Cumhuriyet arasındaki dönemde, Batı karşısında sürekli topraklarını kaybeden, denge politikalarıyla ayakta durmaya çalışan imparatorluğu kurtaracak; Cumhuriyet döneminde ise Cumhuriyetin, Cumhuriyete uygun yeni bir toplumun kurulmasını sağlayacak sosyal mühendislik olarak görülmüştür.

Ülkemizde devletin, egemen ideolojinin müttefiki olarak işlev gören sosyoloji çözümü Avrupa’da egemen entelektüel düşünce tarzı olan pozitivismi Türkiye’ye doğrudan nakletmekte bulmuştur. İmparatorluğun kurtarılması gerektiğinde, bunun reçetesi Aydınlanmacı düşünce geleneği olan pozitivism olmuştur. Cumhuriyetin, Cumhuriyete uygun yeni bir toplumun inşa edilmesi gerektiğinde, bunun reçetesi de yine pozitivism olmuştur. Pozitivism, ülkemiz entelektüellerinin hem parçalanma sürecinde olan imparatorluğu kurtarmak için hem de Cumhuriyeti, Cumhuriyete uygun yeni bir toplumu oluşturmak için dışarıdan aldıkları ilk modern reçetedir.

Aydınlanmacı, pozitivist düşünce ülkemiz sosyolojisinin ve entelektüellerinin tek reçetesi idi; geçmişe, geçmişin değerlerine, yüzyıllar öncesinden intikal eden dünya görüşüne savaş açan bir reçete. Buna göre eğer Türkiye muasır medeniyet seviyesine erişecekse öncelikle geçmişten, gelenekten kurtulması gerekmektedir. Tam da bu sebeple Osmanlı’yı ve Doğu-İslam dünyasını sosyal ve kültürel, maddi ve tinsel olarak hatırlatacak yapı ve semboller ortadan kaldırılmak istenmiştir. Devletin ve egemen ideolojinin müttefiki olarak işlev gören ülkemiz sosyolojisi ve entelektüelleri yeni toplumun, yeni rejimin kimliğini inşa etmek için geçmişi, geleneği toptan reddetmişlerdir. Ancak Avrupa’da sosyolojinin kurucu babaları “şimdi”yi anlama ve geleceği düzenleme adına geçmişe ve geçmişin değerlerine seçici şekilde yaklaşırken, Osmanlı’nın bakiyesi olan bir toplumun sosyologlarının geçmişe, geçmişin değerlerine karşı toptan reddiye içerisinde olmaları üzerinde düşünölmeye değer bir konudur.

Kuruluş aşamasında, devletin ve egemen ideolojinin müttefiki olarak işlev gören Aydınlanmacı, pozitivist sosyoloji anlayışımız 1940’lardan sonra Amerikanizasyona uğramıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Amerika, dünyadaki egemen entelektüel merkezlerden biri haline geldikten sonra ülkemizdeki sosyolojinin şekillenmesinde de belirleyici rol oynamıştır. Amerikan sosyolojisinin entelektüel önderlerinden biri olan Paul F. Lazarsfeld niceliksel empirik sosyal araştırmalarıyla, bir başka ifadeyle “uygulamalı sosyolojisi”yle ülkemizdeki sosyoloji anlayışını,

sosyologları derinden etkilemiştir. Aydınlanmacı ve pozitivist yaklaşımla Amerikan sosyolojisi çerçevesinde saha çalışmaları yapılmıştır. İnsan ve toplum matematiğinin diline indirgenmiştir.

Lazarsfeld'in insanı ve toplumu matematize ederek formüleştiren çabaları halen daha ülkemizdeki sosyoloji anlayışını şekillendirmektedir. Ülkemizde yapılan çalışmaların çoğunun merkezinde rakamlar, sayılar yer almaktadır. İnsanı ve toplumu, geçmişe ve geçmişin değerlerine yer vermeyen, geçmişi köhnemiş bir "çıktı" olarak gören istatistik açısından ele almaktadırlar. Bu yüzden ülkemizdeki sosyologlar çoğunlukla geleneğe, geçmişe, geçmişin değerlerine seçici şekilde yaklaşmaktan, fikir ve düşüncelerle uğraşmaktan ziyade rakamlarla, sayılarla uğraşan sosyologlardır. Çalışmalarında gerçekleştirdikleri şey niteliklerin değil, niceliklerin sosyolojisidir.

Ülkemizde tipik sosyolog Aydınlanmacı ve pozitivist yaklaşımın sunduğu kuralları uyguladığında insanı ve toplumu anlayabileceğini düşünür. Rakamlardan, sayılardan yola çıkarak kendisine tarih-dışı, toplum-dışı bir konum sağlayacağını ve böylelikle toplumsal problemleri çözebileceğini düşünür. Ancak insan ve toplum sadece sayılarla, rakamlarla anlaşılabilir bir şey değildir. İnsan ve toplum gelenekle, geçmişle, geçmişin değerleriyle birlikte bir anlama sahip olur. İnsanı ve toplumu daha iyi anlamak için, toplumsal problemleri daha sağlıklı kavramak ve çözmek için geleneğe, geçmişe, geçmişin değerlerine yüzümüzü döndürmemiz gerekmektedir. Bilhassa Osmanlı'nın bakiyesi olan bir toplumu anlamak için bu kaçınılmazdır. Böyle bir çabanın toplumumuzu anlamada, toplumsal problemlerimizi çözmede daha yararlı olabileceği; ülkemiz sosyolojisine, entelektüel hayatımıza renk katabileceği düşüncesindeyiz.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014
- ALEXANDER, Jeffrey C., *The Dark Side of Modernity*, Polity Press, Cambridge, Malden, 2013
- ARENDT, Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim, İstanbul, 2012
- ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları (dokuzuncu baskı), İstanbul, 2014
- ARRIGHI, Giovanni, *Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi, Ankara, 2000
- ARSLAN, Hüsamettin, *Aydınlanmış Devlet Himâyesinde Bilim: 1933 Türk Üniversite Devrimi ve Sürgün Alman Bilim Adamları*, Türklük Araştırma Dergisi, 13-14, 2003
- _____, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007
- _____, *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar*, Paradigma Yayıncılık (ikinci Baskı), İstanbul, 2012
- _____, “Nisbet’in Sosyolojik Düşünce Geleneği’ne Derkenar: Etik Cemaat”, Nisbet Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Paradigma Yayıncılık, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, 2013
- _____, *Yöntemizm, Bilimizm, Sosyal Bilimler ve Entelektüeller* (yayınlanmamış doçentlik tezi)
- ARTZ, Frederick B., *The Enlightenment in France*, The Kent State University, 1968
- AULARD, A, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt I*, çev. Nazım Poroy, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2011
- _____, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt II*, Çev. Nazım Poroy, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2011
- _____, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, Cilt III*, Çev. Nazım Poroy, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2011
- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları (ikinci basım), İstanbul, 2011
- _____, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları (ikinci basım), 2014

- _____, *Modernite ve Holokaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Alfa İnceleme, İstanbul, 2016
- _____, *Sosyalizm, Aktif Ütopya*, çev. Ahmet Araşan, Heretik, Ankara, 2016
- _____, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları (dördüncü basım), İstanbul, 2017
- _____, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları (dördüncü basım), İstanbul, 2018
- BAUMAN, Zygmunt, BORDONI, Carlo, *Kriz Hali ve Devlet*, çev. Yavuz Alogan, İthaki Yayıncılık, İstanbul, 2018
- BECKER, Carl. L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven & London, 1932
- BENETON, Philippe, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İletişim (ikinci baskı), İstanbul, 2016
- BENTON, Ted, *Sosyolojin Felsefi Kökenleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2013
- BERDYAEV, Nikolay, *Ruh Sürgünü*, çev. Ender Gürol, Dünya Kitapları, (üçüncü basım) İstanbul, 2004
- _____, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012
- BIERSTEDT Robert, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, çev. Uygur Kocabaşoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, haz. Mete Tuncay, Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002
- BLAKE, William, *The French Revolution*, <http://www.blackmask.com>
- BLOCH, Marc, *Feodal Toplum*, çev. Melek Fırat, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007
- BOCK, Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, haz. Mete Tuncay, Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002
- BONALD, Louis, “*On Divorce*”, trans. and ed. Nicholas Davidson, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1992
- BONGIE, Laurence L. *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution*, Liberty Fund (second edition), Indianapolis, 2000

- BOTTOMORE, Tom, “Marxizm ve Sosyoloji”, çev. Mete Tuncay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, haz. Mete Tuncay, Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002
- BOYM, Svetlana, *Tırnak İçinde Ölüm*, çev. Emine Ayhan, Metis, İstanbul, 2010
- BRAUDEL, Fernand, *Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık (ikinci baskı), İstanbul, 1996
- BRINTON, Crane, *The Anatomy of Revolution*, Vintage Books, New York, 1952
- BRUBAKER, Rogers, *Rasyonalitenin Sınırları, Max Weber’in Sosyal ve Ahlâki Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*, çev. Baysar Taniyan, Güney Çeğin, Phoenix, Ankara, 2017
- BURCKHARDT, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Phaidon Press, London, 1950
- _____, *Judgments on History and Historians*, trans. Harry Zohn, Liberty Fund, Indianapolis, 1999
- BURKE, Edmund, *A Note-Book of Edmund Burke*, ed. H. V. F. Somerset, Cambridge University Press, Cambridge, 1957
- _____, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan, Kadim Yayıncılık, Ankara, 2016
- BURNS, C. Delisle, *The Principles of Revolution*, Forgotten Books, London, 1920,
- BURRY, J. B., *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Macmillan and Co., Limited, London, 1920
- CALLINICOS, Alex, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları (altıncı baskı), İstanbul, 2013
- CALVERT, Peter, *Revolution*, Pall Mall Press Ltd, London, 1970
- CAMUS, Albert, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları (24. Basım), İstanbul, 2019
- CAPRA, Fritjof, *The Turning Point: Science, Society and The Rising Culture*, Bantam Edition, New York, 1983
- CAPUTO, John, D., “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002
- CARR, Edward Hallett, *Tarih Nedir?* çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015

- CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koellin, James P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1951
- _____, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, çev. Doğan Özlem, *Felsefe Tartışmaları, 15. Kitap*, Yayın Yönetmeni, Vehbi Hacıkadıroğlu, Kent Basımevi, İstanbul, Ocak 1994
- CEVİZCİ, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi (Genişletilmiş 2. Baskı), Bursa, 2007
- _____, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları (yedinci baskı), İstanbul, 2017
- CIORAN, E. M., *Ezeli Mağlup*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları (ikinci basım), İstanbul, 2012
- COBBAN, Alfred, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge University Press (Second Edition), United Kingdom, 1999
- COHN, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, Oxford University Press, New York, 1970
- COLLINS Randall, “Weber and Sociology of Revolution”, *Journal of Classical Sociology*, Thousand Oaks and New Delhi Vol 1(2), London, 2001
- _____, *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015
- COLLINS, Randall, MAKOWSKY Micheal, *Toplumun Keşfi*, çev. ed. Nurgün Oktik, Nobel Yayınevi, 2014
- COMMENEL, George C., *Fransız Devrimi'ni Yeniden Düşünmek*, çev. Ali Çakıroğlu, İmkân Yayınları, İstanbul, 2016
- COMTE, Auguste, *System of Positive Polity, Second Volume*, Longman, London, 1875
- _____, *System of Positive Polity, Third Volume*, Burt Franklin, New York, 1876
- _____, *Early Political Writings*, ed. and trans. H. S. Jones, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
- _____, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2015
- CONDORCET, Marquis, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi bir Tablo Taslağı I*, çev. Oğuz Peltek, Milli Eğitim Basımevi (Üçüncü Basım), İstanbul, 1990
- _____, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi bir Tablo Taslağı II*, çev. Oğuz Peltek, Milli Eğitim Basımevi (İkinci Basım), İstanbul, 1966

- CONGAR, Yves, *The Meaning of Tradition*, trans. A. N. Woodrow, Ignatius Press, San Francisco, 2004
- COSER, Lewis A., “Durkheim’s Conservatism and Its Implications for His Sociological Theory”, ed. Kurt H. Wolff, *Essays on Sociology & Philosophy by Emile Durkheim*, Harper Torchbooks, New York, 1964
- _____, *Master of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, Waveland Press, (İkinci Baskı), Illionis, 2003
- COULBORN, Rushton, *Feudalism in History*, Princeton University Press, Princeton, 1956
- CRITCHLEY, Simon, *İmansızların İmanı*, çev. Erkan Ünal, Metis, İstanbul, 2013
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, (9. Baskı), İstanbul, 2015
- DARCEL, Jean-Lois, “The Apprentice Years of a Counter-Revolutionary: Joseph de Maistre in Lausanne, 1793-1797”, *Joseph de Maistre’s Life, Thought, and Influence*, ed. Richard A. LEBRUN, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingdom, London, İthaca, 2001
- DECOUFLE, Andre-Clerment, *Devrimler Sosyolojisi*, çev. Mehmet Aközer, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991
- DESCARTES, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Ethem Mesut, Babil, Erzurum, 2000
- _____, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 2014
- DICKENS, Charles, *Zor Zamanlar*, çev. Aycan Özüpek, Dorlion Yayınları, Ankara, 2018
- DIDEROT, Denis, “Encyclopedie”, *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1995
- _____, *Felsefe Konuşmaları*, çev. Adnan Cemgil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (dördüncü basım), İstanbul, 2019
- DOKO, Enis, *Dahi ve Dindar: Isaac Newton*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011
- DOSTOYEVSKI, Fyodor Mihayloviç, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (XXI. Basım), İstanbul, 2019
- _____, *Ecinniler*, çev. Mazlum Beyhan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (IX. Basım), İstanbul, 2019
- DOYLE, William, *Origins of the French Revolution*, Oxford University Press, (Second Edition), Unites States of America, 1988

- _____, *Fransız Devrimi*, çev. Hakan Gür, Dost Yayınları, İstanbul, 2016
- DUBY, Georges, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, (Birinci baskı), Ankara, 1990
- _____, *Şövalye, Kadın ve Rahip/ Feodal Fransa'da Evlilik*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı (Birinci Basım), İstanbul, 1991
- DUMAN, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Kadim Yayıncılık (ikinci basım), Ankara, 2017
- DURKHEIM, Emile, *Meslek Ahlakı*, çev. Mehmet Karasan, Milliği Eğitim Basımevi, Ankara, 1949
- _____, *Montesquieu and Rousseau*, The University of Michigan Press, USA, 1960
- _____, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi (basım 1), İstanbul, 2010
- _____, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, DoğuBatı, Ankara, 2014,
- _____, *Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Berktay, İletişim (4. baskı), İstanbul, 2015
- _____, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır, Say Yayınları (baskı 3), İstanbul, 2016
- _____, *Ahlak ve Toplum*, çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016
- _____, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi (basım 4), İstanbul, 2017
- _____, *Sosyalizm Dersleri*, çev. Gökçe Yavaş, Pinhan, İstanbul, 2017
- _____, *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Merve Elma, Pinhan (2.basım), İstanbul, 2018
- _____, *Toplumsal İşbölümü*, çev. özer Ozankaya, Cem Yayınevi, (3. Basım), İzmir, 2018
- ECO, Umberto, *Ortaçağ, Katedraller- Şövalyeler- Şehirler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınlar, İstanbul, 2010
- _____, *Ortaçağ, Şatolar-Tüccarlar-Şairler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınlar, İstanbul, 2010
- _____, *Ortaçağ, Barbarlar- Hıristiyanlar- Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınlar, İstanbul, 2012,

- EINSTEIN, Elizabeth L. “Who Intervened In 1788? A Commentary on the Coming of the French Revolution”, *The American Historical Review*, Vol. 71, No. 1 Oct., 1965
- EISENSTADT, S. N., *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2008
- ELLUL, Jacques, *The New Demons*, trans. Edward Hopkin, The Seabury Press, New York, 1975
- ENGELS, Friedrich, *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu*, Eriş Yayınları, Ankara, 1997
- _____, *Ütopik Sosyalizmden Bilimsel Sosyalizme*, çev. Yavuz Sabuncu, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2000
- EPSTEIN, Klaus, *The Genesis of German Conservatism, Vol 2.*, Princeton University Press, New Jersey, 1966
- EVANS, Richard J, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1999
- FISCHER, Ernst, *Marx in His Own Words*, trans. Anna Bostock, Allen Lane the Penguin Press, London, 1970
- FITZPATRICK, Martin, “The High Enlightenment”, *The Enlightenment World*, ed Martin Fitzpatrick, Peter Jones, Christa Knellwolf, Iain McCalman, Routledge, London & New York, 2004
- FURET, François, *Devrimin Üç Yorumu*, çev. Ahmet Kuyaş, DoğuBatı, Ankara, 2013
- GADAMER, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem, II. Cilt*, çev. Hüsametdin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul, 2009
- GAY, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation/ The Rise of Modern Paganism*, Alfred A. Knopf, New York, 1973
- GELLNER, E. A., “French Eighteenth-Century Materialism”, *A Critical History of Western Philosophy*, ed. D. J. O’Connor, The Free Press of Glencoe, London, 1964
- GEUSS, Raymond, *Weber: Political Writings*, Cambridge University Press, (London), 1994
- GIDDENS, Anthony, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara
- _____, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, çev. Levent Köker, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002

- GOODWIN, Jef, "State-Centered Approaches to Social Revolutions: Strengths and Limitations of a Theoretical Tradition", ed. John Foran, *Theorizing Revolutions*, Routledge, London, 1997
- GOULDNER, A. W., *For Sociology Renewal and Critique in Sociology Theory*, Basic Books, Inc Publisher, New York, 1973
- GRAY, John, *Kara Ayin*, çev. Bahar Tırnakçı, YKY, İstanbul, 2013
- GURR, T. R., *Why Men Rebel*, Princeton University Press, New Jersey, 1970
- GÜNGÖRMEZ, Bengül, *Eric Voegelin: İnsanlık Draması*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011
- _____, "Modernleşme ve Ara Kurumların Çöküşü", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl 8/ Sayı 29-30/ Temmuz-Aralık 2011
- _____, *Modernite ve Kıyamet*, Kadim Yayınları, Ankara, 2014
- HACKING, Ian, *Şansın Terbiye Edilişi*, çev. Mehmet Moralı, Metis, İstanbul, 2005
- HAMPSON, Norman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991
- HARDIN, Russel, *David Hume: Moral and Political Theorist*, Oxford University Press, New York, 2007
- HATTO, Arthur, "Revolution: An Enquiry Into The Usefulness of an Historical Term" *Mind*, Vol. 58, No. 232 Oct., 1949
- HAYEK, F. A., "The Legal and Political Philosophy of David Hume", *II Politico*, Vol. 28, No. 4, 1963
- HAZAN, Eric, *Fransız Devrimi Tarihi*, çev. Nazlı Ceyhan Sümter, Say Yayınları (1. Baskı), İstanbul, 2016,
- HAZARD, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973
- HEGEL, G. W. F., *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi (dördüncü baskı), İstanbul, 2016
- _____, *Tarihte Akıl*, çev. Onay Sözer, Kabalcı Yayıncılık (üçüncü basım), İstanbul, 2016
- HIMMELFARB, Gertrude, *The Roads to Modernity: The British French and American Enlightenment*, Alfred A. Knopf, New York, 2005
- HOBSBAWM, Eric, *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999

- _____, *Fransız Devrimine Bakış*, çev. Osman Akınbay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009
- _____, *Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Yayınları (yedinci basım), Ankara, 2013
- HOFF, Ulrich Im, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004
- HUBERMAN, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, İletişim, İstanbul
- HUME, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi (ikinci basım), İstanbul, 1986,
- _____, *Denemeler*, çev. Banu Karakaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017
- _____, *Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, Say Yayınları, İstanbul, 2019
- HUNTINGTON, P. Samuel, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Heaven, s. 264
- ISHAM, Thomas Garret, *Contra Mundum: Joseph de Maistre & The Birth of Tradition*, Angelico Press, USA, 2017
- ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001
- _____, *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018,
- ISSIAH, Berlin, “İdeal Arayışı Üstüne”, çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce*, Cilt 3, Sayı 12, 1998
- JASPERS, Karl, *Philosophy. Volume 1*, trans. E. B. Ashton, The University of Chicago press, Chicago and London, 1969
- JAURES, Jean, *Fransız Devrimi'nin Sosyalist Tarihi*, çev. Koray Büyüktuncer, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016
- JENKINS, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünürken*, çev. Ayhan Şahin, Birleşik, Ankara, 2011
- KABAAĞAÇ, Sina, ALOVA, Erdal, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, 1995
- KABAKCI, Enes, *Sosyolojiyi Kurmak*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2019
- KALBERG, Stephen, *Max Weber: Readings And Commentary On Modernity*, Blackwell, Publishing, Australia, 2005

- KANT, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, der ve çev. Nejat Bozkurt, *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi
- KIERKEGAARD, Soren, *Tanrıya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, Fabula Yayınları (ikinci baskı), İstanbul, 2016
- KIMMEL, Micheal S., *Revolution: A Sociological Interpretation*, Polity Press, Cambridge, 1990
- KLEEM, David E., “Teolojik Tartışmanın Retoriği”, çev. Hüsamettin Arslan, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, Paradigma Yayınları, 2002
- KLINCK, David, *The French Counter-revolutionary Theorist Louis de Bonald (1754-1840)*, Peter Lang Publishing, New York, 1996
- KOESTLER, Arthur, *The Yogi and The Commissar and Other Essays*, Alden Press, London, 1945
- _____, *Gün Ortasında Karanlık*, çev. Pınar Gür, İletişim (beşinci baskı), İstanbul, 2014
- KOSELLECK, Reinhart, *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İletişim, İstanbul, 2013
- LE GOFF, Jacques, *Ortaçağ Kahramanları*, çev. Füsun Önen Pınard, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010
- _____, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Uğur Güven, DoğuBatı, Ankara, 2015
- _____, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?* çev. Ali Berkay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, (İkinci basım), İstanbul, 2017
- LEBRUN, Richard A., “Joseph de Maistre and Edmund Burke: A Comparison”, *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence*, ed. Richard A. Lebrun, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingdom, London, İthaca, 2001
- LEFEBVRE, Georges, *Fransız Devrimi*, çev. Heval Bucak, Hil Yayın, (1.baskı), İstanbul, 2015
- LIDDEL, Henry George, SCOOT Robert, *Greek-English Lexicon*, Clanderon Press, Oxford, 1968
- LICHTENBERG, Georg Christoph, *Aforizmalar*, çev. Tefik Turan, Dost Kitabevi, 2000
- LOWITH, Karl, *Max Weber ve Karl Marx*, Doruk Yayınları, çev. Nilüfer Yılmaz, Ankara, 1999
- _____, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul, 2012

- LOWY, Micheal, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine, Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999,
_____, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, çev. U. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul, 2007
_____, *Demir Kafes*, çev. Nihan Çetinkaya, Ayrıntı, İstanbul, 2018
- LOWY, Micheal, SAYRE, Robert, *İsyan ve Melankoli*, çev. Işık Ergüden, Alfa İnceleme, 2016
- MAINTENANT, Gerard, *Jakobenler*, İletişim, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, 2005
- MAISTRE, Joseph, *Against Rousseau*, trans. and ed. Richard Lebrun, McGill-Queen's University Press, London, 1996
_____, *Considerations on France*, trans. and ed. Richard Lebrun, Cambridge University Press, (Third edition) United Kingdom, 2003
- MARSHALL Peter, "William Blake: Devrimci Romantik", *Devrimci Romantizm*, ed. Max Blechman, çev. Bilal Çölgecen, Versus, İstanbul, 2007
_____, *Bir Anarşist Olarak William Blake*, çev. Ege Acar, SUB Yayın, İstanbul, 2019
- MARX, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997
_____, *Kapital, Cilt I*, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları (Üçüncü Baskı), Ankara, 2003,
_____, *Kapital Cilt II*, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, 2004
_____, *Fransa'da İç Savaş*, çev. Arda Ağlar, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2011
_____, *Grundrisse, Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, (2. Baskı), İstanbul, 2012,
_____, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları (sekizinci baskı), İstanbul, 2013,
_____, *Yahudi Sorunu Üzerine*, çev. Burcu Denizci, Altıkırkbeş Yayın, İstanbul, 2015
_____, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, (Sekizinci Baskı), Ankara, 2018
_____, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, (Altıncı Baskı), Ankara, 2018,
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Seçme Yazışmalar I 1844-1869*, Çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları (birinci baskı), Ankara, 1995

- _____, *Seçme Yapıtlar Birinci Cilt*, Eriş Yayınları, 2003
- _____, *Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster- Nur Deriş, Can Yayınları (12. Baskı), İstanbul, 2013
- _____, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları (beşinci baskı), Ankara, 2015
- _____, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, Kor Kitap, İstanbul, 2018
- MAYAKOVSKY, Vladimir, *Selected Verse I*, trans. Victor Chistyakov, Raduga Publishers, United of Soviet Socialist Republics, 1985
- MCCALLA, Arthur, "Louis De Bonald's Traditionalist Science of Society And Early Nineteenth-Century Biological Thought", *Historical Reflections/ Reflexions Historiques*, Vol. 30, No. 2, Summer 2004, Berghahn Books
- MCKEON, Richard, *The Basic Works of Aristotle*, The Modern Library, New York, s. 1302A
- MCPHEE, Peter, *Robespierre*, çev. Süha Sertabiboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Humanism and Terror*, Beacon Press, United States of America, 1969
- MICHELET, *Fransız İhtilali Tarihi II*, çev. Hamdi Varoğlu, (İkinci Basım), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967
- MIGNET, F. A. M, *The History of the French Revolution*, edit. Ernest Rhys, J. M. Dent & Sons Limited, London, 1926
- MULLER, Virginia L., *The Idea of Perfectibility*, University Press of America, Lanham and London, 1985
- NIETZSCHE, Friedrich, *Gezgin ile Gölgesi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınevi, İstanbul, 1966
- _____, *Will To Power*, ed. and trans. Walter Kaufmann, R. J. Hollingwood, Vintage Books New York, 1968
- _____, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974
- _____, *Aforizmalar*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık (ikinci baskı), 2000
- _____, *Deccal*, çev. Ayça Kara, Say Yayınları (dördüncü baskı), İstanbul, 2017

- NISBET, Robert, "De Bonald and the Concept of Social Group", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5, No. 3, Jun 1944
- _____, "Conservatism and Sociology", *American Journal Of Sociology*, Vol. 58 No 2 Sep 1952
- _____, *Community & Power*, Oxford University Press, New York, 1953
- _____, *Tradition and Revolt*, Random House, New York, 1968
- _____, *The Social Bond*, Alfred A. Knopf, New York, 1970
- _____, "French Revolution and The Rise of Sociology in France". *The Phenomen of Sociology*, ed Tiryakian Edward A., Meredith Corporation, New York, 1971
- _____, *Social Philosopher*, Thomas Y. Crowell Company, United States of America, 1973
- _____, *The Sociology of Emile Durkheim*, Oxford University Press, USA, 1974
- _____, *History of the Idea of Progress*, Basic Books, INC., Publishers, New York, 1980
- _____, *The Making of Modern Society*, Wheatsheaf Books, Great Britain, 1986,
- _____, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, çev. Kudret Bülbül & M. Fatih Serenli, Kadim Yayınları, Ankara, 2011
- _____, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Paradigma Yayıncılık, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, 2013
- OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen % Co. Ltd, London, 1962
- OLSON, Theodore, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1982
- ÖZİPEK, Bekir Berat, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011
- ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012
- PAINE, Thomas, *İnsan Hakları*, çev. Mehmet Osman Dostel, İletişim, İstanbul, 2017
- PIEPER, Josef, "The Concept of Tradition", *The Review of Politicis*, Vol. 20, No. 4, Twentieth Anniversary Issue: I (Oct., 1958)
- _____, *Tradition: Condept and Claim*, trans. E. Christian Kopff, St. Augustine's Press, Indiana, 2010, ss. 49-51

- PIRENNE, Henri, *Economic and Social History of Mediaval Europe*, trans. I. E. Clegg, Harvest Book, New York, 1937
- PLATON, *Devlet*, çev. Neval Akbıyık, Lacivert Yayıncılık, İstanbul, 2014
- POGGI, Gianfranco, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*, The Macmillan Press, London and Basingstoke, 1983
- POLYBIUS, *The Histories, Book VI*, trans. W. R. Paton, Harvard University press, 1923
- POPPER, Karl R., *Tarihsiciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, Plato Film Yayınları (İkinci baskı), İstanbul, 2013
- PORTER, Roy, *The Enlightenment*, Macmillan Press LTD, London, 1990
- PRANCHERE, Jean Yves, "The Social Bond According to The Catholic Counter-Revolution: Maistre And Bonald", *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence*, ed. Richard A. Lebrun, McGill-Quenn's University Press, Montreal & Kingdom, London, İthaca, 2001
- ROBESPIERRE, Maximilien, *Ayaklar Baş Olunca: Jakoben Söylevler*, çev. İlhan Erman, İlk Eriş Yayınları, Ankara, 2008
- ROSE, Margaret A., *Marx'in Kayıp Estetiği*, çev. Aydın Çavdar, Ayrıntı, İstanbul, 2015
- ROSSI, Paolo, *Gemi Batıyor Seyreden Yok*, çev. Durdu Kundakçı, Alfa, İstanbul, 2017
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, Milli Eğitim Basımevi, 1989
- _____, *Toplumsal Mukavele*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2005
- RUDE, George, *The Crowd in History*, Serifbooks, London, 2005
- _____, *Fransız Devrimi*, çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2015
- RUNCIMAN, W. G., *Weber: Selections in Translation*, trans. Eric Matthews, Cambridge University Press, New York, 1978
- SABINE Georhe H., *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston (third edition), New York, 1961
- SADE, Marquis, *Yatak Odasında Felsefe*, çev. S. İpek Ortaer Montanari, İthaki, İstanbul, 2019
- SALVADORI, M., *Progress: Can we do without it?* Zed Books, London, 2008

- SARTORI, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turan, Sentez Yayıncılık (ikinci baskı), Bursa, 2014
- SARTRE, Jean Paul, *Materyalizm ve Devrim*, çev. Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları (dördüncü baskı), İstanbul, 1998
- SCOTT James C., *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, Versus, İstanbul, 2008
- SHILS, Edward, *Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981
- _____, “Gelenek”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002
- SKOCPOL, Theda, *Devletler ve Toplumsal Devrimler*, çev. Erdem Türksözü, İmge Kitabevi, İstanbul, 2002
- SLATTERY, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Yayına Hazırlayan. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz, Sentez Yayıncılık, (sekizinci baskı), İstanbul, 2015
- SOBOUL, Albert, *Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, çev. İsmail Yarkin, İnter Yayınları, İstanbul, 1989
- _____, “Ansiklopedi ve Ansiklopedist Hareket”, *Felsefe Dergisi*, 89,1, 1789-1989 Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesi çev. Babür Kuzucuoğlu
- SOROKIN, Pitirim A., *The Sociology of Revolution*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia, London, 1933
- STEPHENSON, Carl, *Mediaeval Feudalism*, Cornell University Press, Ithaca- New York, 1942
- STONE, Brad Lowell, *Robert Nisbet*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000
- SWIFT, Graham, *Su Diyarı*, çev. Aslı Biçen, Metis Yayınları, İstanbul, 2007
- ŞENSES, Mihriban, *Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim*, Liberte Yayınları, Ankara, 2018
- TALMON, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Mercury Books, London, 1919
- TAYLOR, George V., “Non-Capitalist Wealth And The Origins Of The French Revolution”, *The American Historical Review*, Vol. 72, No. 2 (Jan., 1967) Oxford University Press,
- _____, “Types Of Capitalism In Eighteenth-Century France, *The English Historical Review*, Vol. 79, No. 312 (Jul., 1964) Oxford university Press
- TIRYAKIAN, Edward A., “Emile Durkheim”, çev. Ceylan Tokluoğlu, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002

- THERBON, Göran, "Roads to Modernity: Revolutionary and Other", *Revolution in the Making of the Modern World*, ed. John Foran, David Lane, Andreja Zivkovic, Routledge, London and New York, 2008
- TOKER KILINÇ, Nilgün, "Son Söz: Hakikat Kaybolunca..." Keyes, Ralph, *Hakikat Sonrası Çağ, Günümüz Dünyasında Yalan ve Aldatma*, çev. Deniz Özçetin, Tudem Yayın Grubu, İzmir, 2017
- TOCQUEVILLE, Alexis, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, İmge Kitabevi (ikinci basım), İstanbul, 2004
- _____, *Democracy in America, Book Two*, trans. Henry Reeve, Gecekitaplığı, Ankara, 2014,
- _____, *Amerika'da Demokrasi I*, çev. Özcan Doğan, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2015
- TOULMIN, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002
- TROUILLOT, Michel- Rolph, *Geçmiş Susturmak*, çev. Sezai Ozan Zeybek, İthaki, İstanbul, 2015
- TUNCAY, Mete, *Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi*, Teori Yayınları, Ankara, 1986
- TURNER, Jonathan H., BEEGHLEY, Leonard., POWERS, Charles H. *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, (5. Basım), İstanbul, 2015
- TURNER, Bryan S., *Klasik Sosyoloji*, çev. İdil Çetin, İletişim, İstanbul, 2014
- TUVESON, Ernest Lee, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Harper & Row Publishers, New York, Evanston and London, 1964
- VOEGELİN, Eric, *From Enlightenment to Revolution*, ed. John H. Hallowell, Duke University Press, Durham, 1975
- VOLTAIRE, *Felsefe Sözlüğü III*, çev. Lütfi Ay, Milli Eğitim Basımevi (İkinci Basım), İstanbul, 1965
- _____, *Felsefe Sözlüğü IV*, çev. Lütfi Ay, Milli Eğitim Basımevi (İkinci Basım), İstanbul, 1966
- _____, *Felsefe Sözlüğü I*, çev. Lütfi Ay, Milli Eğitim Basımevi (Üçüncü Basım), İstanbul, 1967
- _____, *Seçmeler*, haz. Selâhaddin Küçük, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1975
- _____, "Reflections on Religion", *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1995
- VOVELLE, Michel, *Gençler İçin En Güzel Fransız Devrimi*, çev. Yonca Aşçı Dalar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017

- WADE, Ira O. *Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1971
- WEBER, Max, *From Max Weber: Essay in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, Routledge, Birleşik Krallık, 1948
- _____, *The Russian Revolutions*, trans. and ed. Gordon C. Wells, Peter Baehr, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995
- _____, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, trans. Ralcott Parsons, Routledge, London and New York, 2001
- _____, *The Vocation Lectures*, trans. Rodney Livingstone, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004
- _____, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Deniz Yayınları (12. Basım), İstanbul, 2008
- _____, *Ekonomi ve Toplum Cilt I*, çev. Latif Boyacı, Yarın, İstanbul, 2012
- _____, *Ekonomi ve Toplum Cilt II*, çev. Latif Boyacı, Yarın, İstanbul, 2012
- _____, *Şehir*, çev. Musa Ceylan, Yarın Yayınları, (10. Basım), İstanbul, 2012
- _____, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, Adres Yayınları (6. Baskı), Ankara, 2013
- _____, *Meslek Olarak Siyaset*, çev. Levent Özşar, Biblos, İstanbul, 2017
- WEST, David, “Kıta Avrupa’sı Felsefesi”, *Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu*, Haz. Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge, çev. ed. Simten Coşar, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016
- WHITE, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1973
- WOLIN, Sheldon S., “Hume and Conservatism”, *The American Political Science Review*, Vol. 48, No. 4 Dec., 1954
- YILMAZ, Feridun, *Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	HASAN	YENİÇIRAK	
Doğum Yeri ve Yılı	ÇAMLIHEMŞİN	1987	
Bildiği Yabancı Diller	İNGİLİZCE		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme	Kurum	
Lise	2002	2004	Atatürk Lisesi
Lisans	2007	2011	Atatürk Üniversitesi/ Fen-Edebiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2012	2014	Bursa Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2015	2020	Bursa Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1. Siirt Üniversitesi	2012	2012	Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
2. Bursa Uludağ Üniversitesi	2012	2018	Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
3. Siirt Üniversitesi	2018		Siirt Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	<p>MAKALELER: Yeniçırak, Hasan (2020), Enlightenment Philosophy and It's Political Reflections, Bursa Uludag University Faculty of Arts and Science Journal of Social Science, Year:22 Vol: 21, Issue: 38, pp. 477-496 (ISSN:1302-243)</p> <p>Yeniçırak, Hasan (2018), Demokrasinin Dinsel Nitelikleri, Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırma Dergisi, Cilt: 5 Sayı: 3, ss. 15-20 ISSN:2148-9963</p> <p>Yeniçırak, Hasan (2017), Debate on World System-Modern World System in the Context of Andre Gunder Frank and Immanuel Wallerstein, Uludağ University Faculty of Arts and Science Journal of Social Science, Year: 19, Vol: 18, Issue: 32, pp. 159-182 (ISSN: 1302-2423) DOI: 10.21550/sosbilder.298332</p> <p>Yeniçırak, Hasan (2015), Sosyolojinin Ne'liği Üzerine Bir İnceleme, Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 5, ss. 137-146</p>		

Diğer:	KONGRELER: Uluslararası Kongreler Yeniçırak, Hasan (2017,) Research over Essence of Revolution , International Scientific Research Congress on Humanities and Social Sciences, İstanbul, Turkey Yeniçırak, Hasan (2017), Democracy and Religion Dimension , Eurasian Journal of Social and Economic Research, Antalya, Turkey Yeniçırak, Hasan (2016), What is not French Revolution , International Humanities and Social Sciences Conference, Barcelona, Spain Yeniçırak, Hasan (2015), Paradigm in Terms of Interpretation and Overinterpretation , International Humanities and Social Sciences Conference, Prague, Czech Republic,
İletişim (e-posta):	hasan.yenicirak@siirt.edu.tr
	Tarih İmza Adı Soyadı