T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

NICCOLÒ MACHIAVELLİ VE JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA YURTTAŞLIK İDEALİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Osman Baha GEZİCİ

BURSA-2025

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

NICCOLÒ MACHIAVELLİ VE JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA YURTTAŞLIK İDEALİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Osman Baha GEZİCİ

Danışman:
Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKİ

BURSA - 2025

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Niccolò Machiavelli ve Jean-Jacques Rousseau’da Yurttaşlık İdeali” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Osman Baha GEZİCİ

Öğrenci No: 702143012

Anabilim: Felsefe

Programı: Felsefe Yüksek Lisans Programı

Statüsü: Yüksek Lisans

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/04/2025

Tez Başlığı / Konusu: **Nıccolò Machiavelli ve Jean-Jacques Rousseau'da Yurttaşlık İdeali**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 107 sayfalık kısmına ilişkin, 14/04/2025. tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

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

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama 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 doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

14/04/2025

Adı Soyadı:	Osman Baha GEZİCİ
Öğrenci No:	702143012
Anabilim Dalı:	Felsefe
Programı:	Felsefe Yüksek Lisans Programı
Statüsü:	**X** Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman

Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Felsefe Bilim Dalı'nda 702143012 numaralı Osman Baha GEZİCİ'nin hazırladığı "Nicolò Machiavelli ve Jean-Jacques Rousseau'da Yurtaşlık İdeali" başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı, ……/……/2025 günü …… - ……..…….. saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın …….. (başarılı / başarısız) olduğuna ……. …….. (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKİ

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

…./…./ 2025

ÖZET

NICCOLÒ MACHIAVELLİ VE JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA YURTTAŞLIK İDEALİ

Osman Baha GEZİCİ
Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı
Yüksek Lisans, Temmuz/2024
Danışman: Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKİ

Bu çalışma, yurttaşlık kavramını Antik Yunan ve Roma'daki tarihsel temelleri ile Niccolò Machiavelli ve Jean-Jacques Rousseau'nun siyasal düşünceleri çerçevesinde ele almaktadır. Machiavelli'nin siyasal düzeni güce ve liderliğe dayandıran anlayışı, Rousseau'nun bireysel özgürlüğü ve toplumsal düzeni genel irade kavramıyla temellendiren yaklaşımıyla karşılaştırılmıştır. Analitik bir yöntemle yürütülen çalışmada, Machiavelli'nin *Prens* ve *Söylevler* eserleri ile Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine* adlı metinleri bir perspektifle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yurttaşlık, Machiavelli, Rousseau, Özgürlük, Antik Yunan, Roma

ABSTRACT

THE IDEAL OF CITIZENSHIP IN NICCOLÒ MACHIAVELLI AND JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Osman Baha GEZİCİ

Uludag University Institute of Social Sciences

Department of Philosophy

Master's Degree, July/2024

Consultant: Prof. Dr. Funda GUNSOY TUROWSKI

This study examines the concept of citizenship through its historical foundations in Ancient Greece and Rome, within the framework of Niccolò Machiavelli's and Jean-Jacques Rousseau's political thought. Machiavelli's understanding of political order, which emphasizes power and leadership, is compared with Rousseau's approach, which grounds individual freedom and social order in the concept of collective will. Employing an analytical method, the study critically analyzes Machiavelli's *The Prince* and *Discourses on Livy* alongside Rousseau's *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality*.

Keywords: Citizenship, Machiavelli, Rousseau, Liberty, Ancient Greece, Rome.

ÖNSÖZ

Bu tez, Machiavelli ve Rousseau'nun yurttaşlık kavramlarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirdiğim ve düşünce tarihine ışık tutacak nitelikte özgün yorumlarımın temelini oluşturduğum bir çalışmadır. Çalışmamda, iki düşünürün metinlerindeki kuramsal yaklaşımların yurttaşlık olgusunun yorumlanmasına nasıl farklı boyutlar kazandırdığını ortaya koymayı ve bu perspektifleri günümüz tartışmalarına uyarlama olanaklarını kapsamlı biçimde irdelemeyi amaçladım. Bu sürecin her aşamasında bana akademik anlamda rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKİ'ye, katkılarıyla çalışmama değer katan Dr. Eylem YOLSAL MURTEZA ve Dr. Elif NUYAN'a destek ve katkılarından dolayı içten teşekkür ederim; sağladıkları yönlendirmeler, eleştirel bakış açıları ve akademik birikimleri, bu tezin metodolojik bütünlüğü ve kuramsal derinliğinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Aynı şekilde, annem Hatice GEZİCİ, babam Ramazan GEZİCİ ve kardeşim Şevval GEZİCİ'nin sunduğu koşulsuz sevgi, sabır ve destek, akademik yolculuğum boyunca karşılaştığım zorlukların üstesinden gelmemde en büyük güç kaynağı olmuştur; gösterdikleri özveri ve moral desteği için kendilerine derin şükranlarımı sunarım. Tez süreci boyunca paylaştığı bilgi ve desteğiyle akademik yolculuğuma önemli katkılarda bulunan sevgili arkadaşım Volkan Aktaş'a, samimiyetleri ve dostluklarıyla bana moral kaynağı olan arkadaşlarım Resul Yılmaz ve eşi Şeyma Yılmaz'a ve son olarak, bu süreçte manevi desteği, sabrı ve anlayışıyla her zaman yanımda olan Sueda Eryılmaz'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....
ÖZET.....iv
ABSTRACT.....v
ÖNSÖZ.....vi
İÇİNDEKİLER.....vii
GİRİŞ.....1
1. BÖLÜM.....12
ANTİK YUNAN'DA VE ROMA'DA YURTTAŞLIK.....12
1.1.Antik Yunan'da Yurttaşlık.....12
1.1.1.Eski Yunan'da Polis Kavramı.....12
1.1.2.Polisin Dini, Sosyal ve Askeri Boyutları.....17
1.1.3.Polis ve Yurttaşlık.....20
1.2.Roma'da Yurttaşlık.....23
1.2.1. Krallık Döneminde Yurttaşlık.....24
1.2.2.Cumhuriyet Döneminde Yurttaşlık.....29
1.2.3.İmparatorluk Döneminde Yurttaşlık.....32
2. BÖLÜM.....37
NICCOLÒ MACHİAVELLİ VE YURTTAŞLIK İDEALİ.....37
2.1.Machiavelli'nin Politik Düşüncesine Genel Bakış.....37
2.2.Machiavelli ve İnsan Doğası.....45
2.3.Machiavelli ve Özgürlük.....50
2.4.Virtù ve Fortuna.....54
3. BÖLÜM.....59
JEAN-JACQUES ROUSSEAU VE YURTTAŞLIK İDEALİ.....59
3.1.Yurttaşlık ve Toplumsal Sözleşme.....60
3.2.Genel İrade ve Özel İrade.....63
3.3.Egemen Güç.....67
3.4.Doğal Durum ve Sivil Toplum.....71
3.5.Rousseau'da Yabancılaşma Kavramı.....76
SONUÇ.....83
KAYNAKÇA.....88

GİRİŞ

Politik felsefe, yalnızca var olan sorunlara nihai çözümler sunma çabası değil, aynı zamanda mevcut cevaplar içinde yeni sorulara kapı aralama ve yerleşik kabulleri sarsma arzusudur (Günsoy, 2020: 174). Bu bağlamda politik felsefe, toplumsal düzenin temelindeki varsayımları sorgulama ve bireylerin bu düzenle ilişkisini yeniden düşünme imkânı sunar. Yurttaşlık da bu perspektifte, yalnızca toplumsal bir aidiyet ya da hukuki bir statü değil, politik felsefenin sunduğu bu eleştirel yaklaşımın temel bir konusu olarak, düzenleri sorgulayan ve yeniden şekillendiren bir idealdir.

Yurttaşlık ideali, geçmişten günümüze kadar ulus-devletle sıkı bir bağ içinde tanımlanmış ve bölgesel sınırlar dahilinde eşit haklar ve siyasi temsiliyet sağlayan bir yasal statü olarak ele alınmıştır. Ancak uluslararası entegrasyonun getirdiği ekonomik, sosyal ve kültürel dönüşümler, bu geleneksel anlayışı derinden sarsmıştır. Özellikle artan ulusötesi göç hareketleri, vatandaşlık ve haklar arasındaki ilişkiye dair yeni normatif ve politik soruları gündeme getirmiştir. Göçmenler ve vatandaş olmayanların devlet sınırları içinde giderek büyüyen varlığı, yurttaşlık kavramının yalnızca ulusal çerçevede anlamlı bir uygulama olup olmadığını sorgulatmaktadır. Bu bağlamda, vatandaşlık artık bölgesel sınırların ötesinde, çok düzeyli bir aidiyet ve haklar sistemi olarak yeniden düşünülmektedir (Poggi, 2011: 49-50).

Küreselleşmeyle birlikte, yurttaşlık kavramı yalnızca ulusal sınırlarla tanımlanamaz hale gelmiştir. Bauman, modern devletin bireyleri sınırlarla tanımlama çabasının günümüz mobilitesi ve çoklu kimlik yapıları karşısında anlamını yitirdiğini ileri sürer. Ona göre, postmodern çağda yurttaşlık, bireyin belirli bir toprak parçasına aidiyetinden ziyade, küresel bir topluluğa katılımı üzerinden şekillenmelidir (Bauman, 2000: 47-48). Benzer şekilde, Benhabib, yurttaşlık ve insan hakları arasındaki gerilime dikkat çekerek, yurttaşlığın artık yalnızca bir statü değil, bireylerin evrensel haklar çerçevesinde tanındığı ve katılım gösterdiği bir süreç olarak yeniden tanımlanması gerektiğini öne sürmektedir (Benhabib, 2004: 128). Machiavelli ve Rousseau'nun yurttaşlık ideallerinin günümüzün çok-kültürlü ve ulusötesi topluluklarında nasıl uygulanabileceği sorusu, modern siyasal teorinin temel meselelerinden biri olmaya devam etmektedir.

Küresel dinamiklerin dönüştürücü etkisi, yurttaşlık kavramını iki temel yolla etkilemektedir. Birincisi, küreselleşme süreçleri devletin gücünü ve yetkilerini giderek zayıflatmaktadır. Ekonomik kaynakların ve süreçlerin ulusal yasal düzenlemelerin denetimi dışına çıkmasıyla, devletler 20. yüzyılda sahip oldukları yeniden dağıtım ve sosyal politika uygulama kapasitesini büyük ölçüde yitirmiş ya da bu kapasite ciddi şekilde kısıtlanmıştır. Şirketlerin ekonomik ve siyasi sorumluluk taşımaksızın uluslararası alanda etkili olması, devlete alternatif bir güç merkezi oluşturmakta ve yurttaşlık anlayışını yeniden şekillendirmektedir. İkincisi, küreselleşme toplumsal meselelerin hem ulusal hem de uluslararası düzeyde yeniden düzenlenmesine neden olmaktadır. Artan göç dalgaları, yurttaşlık idealinin temel dayanaklarını sarsmıştır. Marshallcı yaklaşımın öngördüğü, bireylerin aynı milliyeti paylaştığı, bir ülkede doğup büyüdüğü ve yaşamlarını aynı yerde sürdürdüğü varsayımı, bu yeni göç dinamikleriyle geçerliliğini yitirmektedir. Göç eden nüfusun artışı, toplumu yalnızca bir demografik yığın olarak algılamayı değil, aynı zamanda bir halk olarak tanımlamayı da zorlaştırmaktadır. Bu koşullar altında, yurttaşlık yalnızca bir haklar bütünü değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bağlarla şekillenen bir aidiyet duygusu olarak yeniden düşünülmek zorunda bırakılmıştır. Ancak, birçok göç ülkesi, yeni yurttaşlık haklarının tanınmasını sınırlayan politikaları sıradan bir uygulama hâline getirmiştir.

Dünya ölçekli bütünleşmenin dönüştürücü etkisiyle, devletlerin kendi sınırlarını kapatarak vatandaşlık üyeliği üzerinde mutlak bir kontrol kurma ve bunu seçici bir şekilde uygulama hakkı, derin etik ve normatif tartışmaların odağı haline gelmiştir. Rainer Bauböck'ün ifade ettiği gibi, devletlerin yurttaşları ve yurttaş olmayanlar arasında farklı haklar tanımlaması, modern liberal demokrasilerin eşitlik ve hak temelli ilkeleriyle uyumsuzluk göstermektedir (Bauböck, 2008: 31). Yurttaşlık anlayışındaki bu kriz, demokratik ulus-devletin, yurttaşlığın gelişebileceği tek kurumsal bağlam olup olmadığını sorgulamaya yol açmaktadır. Öte yandan bu tartışma, yurttaşlığın ulus-devletin hem altında hem de üstünde uygulanabilir bir yapıya dönüşmesi gerektiği fikrini doğurmakta ve küresel düzeyde yeni bir yurttaşlık anlayışının temellerini oluşturmaktadır.

Bir diğer noktada bu tartışmalar, yurttaşlığın bir kavramdan ziyade bir ideal olarak ele alınmasının temelinde, onun yalnızca bir statü ya da hukuki bir tanım olmanın ötesine geçerek toplumsal değerler bütünü ve ahlaki bir hedef olarak görülmesi

yer almaktadır. Bu bağlamda, yurttaşlık, bireyin bir siyasi topluluğa üyeliğini tanımlamanın ötesinde, bu üyeliğin beraberinde getirdiği hak ve sorumluluklarla şekillenen bir örnek davranış ve kimlik anlayışını kapsamaktadır.

Tarihsel süreçte yurttaşlık ideali, klasik dönemlerden itibaren sürekli bir yeniden tanımlama sürecinden geçmiştir. Klasik dönemde Antik Yunan'da yurttaşlık, şehir-devletinde (polis) aktif bir üyelik ve karar alma süreçlerine katılımı ifade ederken, Roma'da kamu işlerine katılım ve siyasi aidiyetle şekillenmiştir. Bu dönemler, yurttaşlık idealinin dayanıklı ve kanonik bir biçimde ifade edildiği zamanlar olarak otorite kazanmıştır. Ancak bu otorite, yalnızca bu ideallerin korunmuş olmasından değil, farklı bağlamlarda yeniden yorumlanarak aktarılmış olmasından da kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, yalnızca yurttaşlık kavramını açıklayan bir klasik ideal değil, aynı zamanda yurttaşlık kavramının kendisi de bir klasik ideal olarak değerlendirilir.

Dolayısıyla, klasik dönemde yurttaşlık hem bir kavram hem de bir ideal olarak şekillenmiş, tarihsel ve toplumsal anlamda belirleyici bir değer haline gelmiştir. Bu tarihsel bağlam, modern yurttaşlık anlayışını yeniden düşünmek ve yeni bir perspektifle ele almak için önemli bir referans noktasıdır.

Bu tarihsel arka plan, yurttaşlık kavramının sadece zaman içinde evrilmediğini, aynı zamanda her dönemde yeniden tanımlanarak siyasal ve toplumsal düzenin merkezinde şekillendiğini ortaya koyar. Ancak yurttaşlığın bu dönüşümü, yalnızca fikirlerin değil, aynı zamanda tarihsel koşulların ve güç ilişkilerinin etkisi altında gerçekleşmiştir. Bu noktada, tarihsel bağlamı ve siyasal gücün doğasını anlamada çığır açıcı bir figür olan Niccolò Machiavelli'ye dönmek, yurttaşlık idealine ve siyasal düzenin temellerine dair yeni bir perspektif sunabilir. Klasik dönemden modern döneme geçişte Machiavelli, yalnızca bir siyaset filozofu olarak değil, aynı zamanda yurttaşlık ve özgürlük arasında gerilimli ama yaratıcı bir ilişki kuran düşünür olarak dikkat çeker. Onun fikirleri hem cumhuriyetçi bir düzenin sürdürülebilirliğini hem de yurttaşlığın pratiğe dayalı bir ideal olarak nasıl şekillenebileceğini yeniden düşünmemize imkân tanır.

Machiavelli'nin düşüncesi, çoğu zaman siyaset alanındaki ahlak dışı pragmatizmle özdeşleştirilse de cumhuriyetçi ideallerin savunucusu olarak oynadığı

merkezi rol, tarihsel yorumlar tarafından sıklıkla gölgelenmiştir. Özellikle modern akademik literatürde Machiavelli'yi yalnızca güç politikalarının bir kuramcısı olarak dar bir çerçevede ele alma eğilimi, onun çok daha karmaşık ve çoğu kez çelişkilerle dolu siyasi vizyonunu gölgede bırakmıştır. Philip Pettit ve diğer Neo-Cumhuriyetçi düşünürler, Machiavelli'nin cumhuriyetçiliğini yeniden yorumlayarak, özgürlüğü yalnızca hukuki haklar üzerinden değil, bireylerin siyasal katılım yoluyla iktidar ilişkileri karşısında güçlenmesi bağlamında ele alırlar. Machiavelli'nin 'özgürlük' ve 'güç' arasındaki ilişkiyi merkeze alan siyasal vizyonu, Pettit'in geliştirdiği "baskınlıktan bağımsızlık" ilkesiyle örtüşmektedir. Yani bireyler ancak güçlü bir demokratik katılım mekanizmasıyla egemen iktidarın keyfiliğine karşı özgür kalabilirler (Pettit, 2002: 36-37). Neo-Cumhuriyetçiler açısından Machiavelli, halkın aktif katılımına dayalı bir yönetimin sürdürülebilirliği konusunda temel bir referans noktasıdır.

Audier ise, Machiavelli'nin cumhuriyetçiliğini, mutlak bir siyasi istikrar arayışından ziyade, siyasal çatışmaların yönetilebilir bir çerçevede tutulması gerektiğini savunan bir kuram olarak değerlendirir. Ona göre, halk ve aristokrasi arasındaki gerilim, devletin meşruiyetini ve dayanıklılığını artıran bir unsur olarak görülmelidir. Bu bakış açısı, Machiavelli'nin Roma Cumhuriyeti'ne duyduğu hayranlıkla da örtüşmektedir; zira Roma, halkın yönetimde doğrudan söz sahibi olduğu bir model olarak onun ideal devlet tasavvurunda önemli bir yer tutar (Auider, 2006: 22-23).

Ancak Machiavelli'nin düşüncesine yakından bakıldığında, onun politik düzenin temeline yerleştirdiği 'özgürlük' ve 'güç' arasında kurduğu bağlantının, cumhuriyetçi politik düşünce için devrimci bir değer taşıdığı görülür. Modern liberalizm ya da sosyalizm gibi ideolojilere kökten bir bağlılık geliştirmeyen Machiavelli hem monarşik hem de cumhuriyetçi düzenlerde, siyasetin araçlarını ve etiğini, bağlam ve amaç ilişkisine göre yeniden değerlendirmiştir. Onun temel savlarından biri, özgürlük ve güç arasındaki hassas dengenin yalnızca bireylerin değil, toplulukların da yücelmesini sağladığıdır. Tam da bu nedenle, Machiavelli'yi yalnızca 'ahlaki olmayan bir siyasetçi' ya da 'tehlikeli bir pragmatist' olarak damgalayan yorumların aksine, o, cumhuriyetçi bir düzenin sürdürülebilirliği için radikal ve yenilikçi bir düşünür olarak yeniden değerlendirilmeyi hak eder.

Machiavelli'nin siyaset anlayışı, özgürlük ve güç arasındaki dengeyi yalnızca toplumsal düzenin değil, bireylerin siyasal yaşamla olan ilişkisinin de temeline yerleştirir. Ona göre, bireylerin bir topluluğun aktif bir parçası olarak özgürleşmesi, yalnızca kamusal erdemin ve ortak iyiliğin öncelenmesiyle mümkündür. Bu yaklaşım, bireyin özel yaşam alanındaki kişisel arzuları ile kamusal yaşam alanındaki siyasal sorumlulukları arasında var olan derin gerilimi ortaya çıkarır. Machiavelli'nin eserlerinde, bu gerilim, özel yaşam ile politik yaşam arasındaki ayrım üzerinden yeniden yorumlanır. Bu ayrım, sadece bireysel ahlak ve siyasal erdem arasındaki farklılıkları değil, aynı zamanda kamusal olanın inşasında bireylerin oynadığı çelişkili rolleri de anlamak için bir anahtar sunar.

Machiavelli'nin özel yaşam ile politik yaşam arasında yaptığı bu ayrım, yalnızca bireysel bir ahlak tartışması değil, aynı zamanda siyasal düzenin temellerine dair derin bir soruşturmayı barındırır. Bu ayrımı, bir dizi karşıtlık üzerinden ele alması, onun siyaset düşüncesinin özgün yapısını şekillendirir. Ancak bu ikili yapı, yalnızca klasik siyasal felsefenin bir mirası olarak değil, aynı zamanda modern siyaset düşüncesinin temel çıkmazlarını anlamak için bir anahtar olarak da değerlendirilebilir. Machiavelli'ye göre, siyasal yaşamın özü, bireysel ahlaktan tamamen bağımsız değildir; fakat kamusal alan, bireyin özel erdemlerini değil, ortak iyiliği önceleyen kolektif bir eylem anlayışını gerektirir. İşte bu noktada, Machiavelli'nin en önemli katkılarından biri olan 'kamusal erdem' kavramı, Rönesans İtalya'sındaki mevcut siyasal düzenin eksikliklerini açık bir şekilde teşhis etmek için kullandığı bir ölçüt olarak öne çıkar.

Bu bağlamda, Machiavelli'nin siyaset felsefesine yaptığı en dikkat çekici müdahalelerden biri, özgürlüğü salt bir bireysel hak ya da bir ideal olmaktan çıkarıp, bir toplumun gücünü ve sürekliliğini sağlayan aktif bir yurttaşlık pratiği olarak yeniden tanımlamasıdır. Günümüz liberal demokrasilerinde Machiavelli'nin aktif yurttaşlık fikri büyük ölçüde geri plana itilmiş, yurttaşlık daha çok hukuki bir statüye indirgenmiştir. Jürgen Habermas, modern demokrasilerin Machiavelli'nin vurguladığı aktif yurttaşlık pratiğini içselleştirmediğini, yurttaşların yalnızca oy kullanarak siyasi sürece katıldıkları bir modele evrildiğini öne sürer. Katılımcı demokrasi teorisyenleri, Machiavelli'nin halkın kolektif eylemine yaptığı vurgunun günümüzde siyasal süreçlerin dönüşmesi için temel bir ilham kaynağı olabileceğini savunmaktadır (Habermas, 1996: 289). Benjamin Barber bu noktada, yurttaşların sadece oy kullanan pasif aktörler olarak değil, doğrudan

demokratik süreçlere dahil olan öznelere dönüşmesi gerektiğini belirtir (Barber, 1984: 118). Abensour ise, Machiavelli'nin özgürlük anlayışının bireysel haklarla sınırlı olmadığını, bilakis halkın siyasal sürece doğrudan katılımıyla anlam kazandığını vurgular. Ona göre, Machiavelli'nin en büyük yeniliği, yurttaşlığı yalnızca bir statü olarak değil, eylem gerektiren bir pratik olarak tanımlamasıdır (Abensour, 2018: 76). Bu bakış açısı, günümüz demokrasilerinde yurttaşlık katılımının sadece seçimlerle sınırlı olup olmaması gerektiği tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan, Machiavelli'nin cumhuriyetçi geleneği, günümüz liberal demokrasilerinde halkın yönetime doğrudan katılımını teşvik eden yeni mekanizmalarla yeniden düşünülmelidir.

Bu bakımdan özgürlük, Machiavelli için yalnızca bir amaç değil, aynı zamanda siyasal düzenin işleyişini garanti altına alan bir araçtır. Bu yaklaşım, özgürlüğün yalnızca bireylerin haklarıyla değil, kolektif bir düzenin etkin işleyişiyle tanımlandığı bir siyasal anlayışı ifade eder. İşte bu noktada, Machiavelli'nin Roma Cumhuriyeti'ne duyduğu hayranlık öne çıkar: Onun gözünde Roma, bu özgürlüğü hem bir erdem ideali hem de işleyen kurumlarıyla somutlaştırmış bir modeldir. Roma halkının 'virtù' (erdem) ile şekillenen aktif yurttaşlık anlayışı ve siyasal katılım kültürü, yalnızca bir geçmiş ideal değil, modern topluluklar için de güçlü bir referans noktasıdır.

Ne var ki, Machiavelli'nin özgürlük ve erdem kavramlarına dayalı bu cumhuriyetçi vizyonu, yalnızca siyasal katılım ya da halkın gücünü artırma meselesi değildir. Onun siyaset felsefesinde, bu vizyon aynı zamanda gücün doğasına ve liderliğin rolüne dair radikal bir yeniden değerlendirmeyi de içerir. *Hükümdar*'da öne çıkan 'güç için güç' anlayışı ile *Söylevler*'de gördüğümüz 'güç için özgürlük' ideali, Machiavelli'nin siyasal düşüncesindeki gerilimli ama üretken ilişkiyi temsil eder. Bu noktada, bireysel liderlik ile kolektif yönetim arasında önerdiği denge, modern siyaset teorisinde hâlâ yankılanan bir problematiğe işaret eder: Birey, yalnızca topluluğun gücüyle özgür olabilir; fakat topluluk, güçlü liderler olmaksızın düzen ve sürekliliği sağlayamaz.

Machiavelli'nin bu denklemi, klasik dönemden gelen özgürlük ile zorunluluk arasındaki ayrımı yeni bir bağlamda yorumlamasını sağlamaktadır. Özgürlük, yalnızca bireysel tercihlerle değil, aynı zamanda toplumun kendisini iktidar ilişkileri içinde nasıl örgütlediğiyle tanımlanır. Bu anlamda, Machiavelli'nin siyaset anlayışı, Aristoteles'in

politikaya dayalı etik kavrayışından farklı bir yol izlemektedir: Erdem, yalnızca bireysel olarak kazanılan bir nitelik değil, siyasal alanın kolektif eylemle şekillenmesinden doğan bir süreçtir. Dolayısıyla, Machiavelli'nin siyasal nosyonu, bireylerin özgürlüğünü korumaktan çok, bu özgürlüğü sürdürebilecek bir düzenin inşasına odaklanır.

Bu perspektif, yalnızca Machiavelli'nin çağdaşları için değil, aynı zamanda modern siyaset teorisi için de önemli bir meydan okumadır. Onun için, siyasal olan, özel olanın karşıtıdır; ancak bu karşıtlık, iki alan arasında mutlak bir kopuşu değil, birbiriyle çatışan ama aynı zamanda birbirini tamamlayan bir ilişkiyi ifade eder. Bu nedenle, kamusal erdemin korunması ve güçlendirilmesi, yalnızca bireylerin değil, toplumun ortak sorumluluğudur. Bu, modern demokrasilerde yurttaşlık anlayışına dair hâlâ cevaplanmayı bekleyen bir soruyu gündeme getirir: Özgürlüğün sürdürülmesi için ne kadar fedakârlık gereklidir? Machiavelli'nin bu soruya verdiği yanıt, siyasal düzenin karmaşıklığını, ahlaki seçimlerle güç ilişkileri arasındaki gerilimi kabul ederek, özgürlüğün yalnızca mücadeleyle korunabileceği yönündedir.

Machiavelli'nin özgürlük, erdem ve yurttaşlık pratiğine dayalı siyasal vizyonu, özellikle halkın siyasal katılımına verdiği öncelikle, yalnızca kendi döneminde değil, daha sonraki düşünürler üzerinde de derin bir etki yaratmıştır. Bu etkiler arasında Jean-Jacques Rousseau'nun fikirleri özel bir yer tutmaktadır. Ancak Rousseau, Machiavelli'nin siyaset ve ahlak arasındaki gerilimli ilişkisini farklı bir bağlamda ele alarak, bireysel özgürlük ile toplumsal düzen arasındaki dengeyi yeniden yorumlamaktadır. Bu bağlamda Rousseau, Machiavelli'nin halkın siyasal katılımına vurgu yapan cumhuriyetçi idealini sürdürmekle birlikte, siyasal meşruiyetin temelini yalnızca güç veya erdemle değil, "genel irade" kavramıyla temellendirmeye çalışmaktadır.

Rousseau'ya göre, özgürlük yalnızca bireyin toplumsal bağlardan kurtulmasıyla değil, aynı zamanda bu bağları bir topluluk ruhu ve ortak irade üzerinden yeniden inşa etmesiyle anlam kazanmaktadır. Bu anlayış, Machiavelli'nin siyasal nosyonlarından farklı bir perspektif sunmaktadır; zira Rousseau, özgürlük ve erdemi kolektif bir toplumsal sözleşmenin doğasında aramaktadır. Öyle ki, Machiavelli'nin liderliğin ve gücün rolüne verdiği öncelik, Rousseau'da yerini halkın kolektif iradesine

bırakmaktadır. Bu geçiş, özgürlük anlayışını birey ve toplum arasında yeni bir temel üzerinden ele almak için bir zemin oluşturmaktadır.

Machiavelli'nin özgürlük, erdem ve yurttaşlık pratiğine dayalı siyasal vizyonu, özellikle halkın siyasal katılımına verdiği öncelikle, yalnızca kendi döneminde değil, daha sonraki düşünürler üzerinde de derin bir etki yaratmıştır. Bu etkiler arasında Jean-Jacques Rousseau'nun fikirleri özel bir yer tutmaktadır. Rousseau, Machiavelli'nin yurttaşlık ve siyasal düzen anlayışına hem hayranlık duymuş hem de bu anlayışı kendi fikirleri doğrultusunda yeniden yorumlamıştır. Özellikle bireysel özgürlük ile toplumsal düzen arasındaki gerilimi genel irade kavramıyla çözmeyi hedeflemiş ve siyasal düzenin meşruiyetini yalnızca liderlerin erdemine ya da kurumların yapısına değil, kolektif bir iradenin oluşumuna dayandırmıştır. Rousseau'nun bu yaklaşımı, yurttaşlık kavramını, toplumu bir arada tutan değerlerin ve bireyin kamusal sorumluluklarının siyasal düzen içindeki rolü bağlamında yeniden düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

Rousseau'nun politik felsefesinin temelinde yer alan iddia, onun tartışmalarını daha da çetrefilli kılmaktadır. İnsanlar doğaları gereği iyi olup, yalnızca toplum tarafından yozlaştırılmaktadır. Ne var ki, bu görüş, beraberinde çözülmesi güç bir soruyu da getirmektedir. 'Eğer toplum doğal olarak iyi bireylerden oluşuyorsa, kötülük nereden kaynaklanmaktadır?' Bununla birlikte, Rousseau'nun insan doğasının iyiliği ve toplumun yozlaştırıcı etkisi hakkındaki bu argümanı, onun özgürlük ve yurttaşlık anlayışını şekillendiren temel bir zemin sunmaktadır. Rousseau, bireylerin özgürlüğünü yalnızca toplumsal bağlardan kurtulmakla değil, bu bağları genel irade üzerinden yeniden kurmakla mümkün görmektedir. Bu fikir, modern yurttaşlık idealinin hem birey ile toplum arasındaki ilişkiyi hem de siyasal düzenin meşruiyetini nasıl ele alması gerektiği konusunda radikal bir yaklaşımı temsil etmektedir. Dolayısıyla Rousseau'nun ele alınması, yurttaşlık kavramını yalnızca tarihsel bir süreklilik içinde değerlendirmekle kalmamakta, aynı zamanda modern politik düzenlerin etik ve normatif temellerini yeniden düşünmek için kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda Rousseau'nun genel irade ve toplumsal sözleşme kavramları, yalnızca özgürlüğü değil, bireyin yurttaşlık rolünü de merkeze alan bir politik felsefesinin anahtar unsurlarıdır.

Rousseau, bireylerin özgürlüğünü, bireysel hakların ötesinde, topluluk çıkarlarını önceleyen bir kolektif irade içinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Ona göre,

özgürlük, bireyin genel irade ile uyumlu bir topluluk içinde hareket etmesiyle anlam kazanır. Genel irade, bireylerin ortak iyiyi hedefleyen kolektif iradesini temsil eder ve yurttaşların kendi koydukları yasalara uymaları yoluyla özgür kalmalarını sağlar. Rousseau'nun yaklaşımı, bireyi hem siyasal düzenin yaratıcısı hem de bu düzene tabi olan bir özne olarak tanımlayarak özgürlük ve otorite arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlar. Rousseau'ya göre, 'özgürlüğe zorlanmak' ifadesi bu ilişkiyi açıklar; birey, yalnızca topluluğun ortak iyisini hedeflediğinde gerçekten özgür olabilir. Ancak bu görüş, beraberinde çözülmesi güç bir soruyu da doğurur: Bireyler genel iradeye tabi olduklarında kendi özgürlüklerini ne ölçüde koruyabilirler?

Bu sorunun yanıtı, Rousseau'nun politika felsefesinin temel taşı olan toplumsal sözleşme anlayışında bulunabilir. Toplumsal sözleşme, bireylerin yalnızca bir siyasal topluluğa katılmasını değil, aynı zamanda bu topluluğun aktif bir parçası olarak kolektif iradeyi şekillendirmelerini gerektirir. Rousseau için yurttaşlık, bireyin sadece hak sahibi bir özne değil, aynı zamanda topluluğun etik ve siyasal sorumluluklarını üstlenen bir aktör olmasını ifade eder.

Machiavelli, siyasal düzeni korumanın ve sürdürülebilir kılmanın birincil koşulu olarak gücü ve liderin otoritesini önceler. Halkın katılımı ve özgürlüğü, yalnızca liderin erdemli ve güçlü bir yönetimi altında bir araç olarak anlam kazanır. Rousseau ise gücün ve liderliğin meşruiyetini reddederek, halkın özgür iradesini siyasal düzenin tek meşru temeli olarak görür. Machiavelli için halkın görevi itaat ve destekken, Rousseau için yurttaşlar, siyasal düzeni yaratan ve sürdüren aktif birer katılımcıdır. Bu açıdan bakıldığında, Machiavelli'nin otoriter ve güç merkezli siyaseti ile Rousseau'nun kolektif iradeye dayalı siyasal özgürlük anlayışı arasında radikal bir tezat olduğu açıktır.

Politik düzen anlayışındaki bu tartışmaya farklı bir boyut ekleyen bir diğer düşünür ise Hobbes'tur. Hobbes, toplumu bireylerin çıkarlarının korunması amacıyla rasyonel bir sözleşme temelinde bir araya geldiği mekanik bir yapı olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bireyler doğal durumdaki kaosu önlemek için haklarını egemen bir güce devretmelidir. Ancak bu egemenlik anlayışı, toplumun dışında ve üzerinde kendini konumlandırmaktadır. Hobbes'un bu yaklaşımı, toplumu bireylerin özgür iradeleriyle inşa edilen bir yapı olarak gören Rousseau'nun genel irade anlayışıyla çelişki göstermetedir. Rousseau'ya göre, siyasal düzen yalnızca bireylerin katılımıyla

meşruiyet kazanabilir; Hobbes ise bireylerin özgürlüğünü otoriteye tabiiyet yoluyla korumayı önerir. Bu noktada Hobbes'un bireyi otoriteye bağımlı gören anlayışı, Rousseau'nun bireyi siyasal düzenin aktif bir kurucusu olarak tanımlayan vizyonuyla taban tabana tezatlık oluşturmaktadır.

Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi, bireyin yalnızca kişisel çıkarlarını değil, topluluğun ortak iyiliğini de öncelemesini gerektirir. Ancak bu fikir, bireysel hakların kolektif irade içinde nasıl temsil edileceği sorusunu da beraberinde getirir. Rousseau'nun bu özgürlük ve yurttaşlık modeli, modern demokrasilere dair önemli bir çerçeve sunsa da bireyin özgün iradesi ile topluluğun çıkarları arasındaki dengenin nasıl sağlanacağı hâlâ tartışmalıdır. Yine de Rousseau'nun genel irade kavramı, bireyin siyasal bir topluluğun parçası olarak özgürleşebileceğini ve siyasal düzenin bireyin özerkliğini ortadan kaldırmaksızın inşa edilebileceğini öne sürer. Bu yaklaşım, Machiavelli'nin lider odaklı güç anlayışına ve Hobbes'un pasif birey modeli üzerinden tanımladığı mekanik toplum vizyonuna güçlü bir alternatif sunar.

Sonuç olarak, Rousseau, bireysel özgürlüğü siyasal düzenin meşruiyetiyle bütünleştiren bir model geliştirirken hem Machiavelli'nin güç odaklı liderliğini hem de Hobbes'un otoriteye dayalı mekanik toplum anlayışını eleştirir. Onun genel irade ve toplumsal sözleşme anlayışı, bireyin yalnızca pasif bir özne değil, siyasal yaşamın kurucu bir aktörü olabileceğini savunan modern yurttaşlık idealini şekillendirir. Ancak Rousseau'nun bu yaklaşımı, bireysel özgürlük ile toplumsal uyum arasındaki sınırların nasıl çizileceği sorusunu açık bırakır. Bu, modern demokrasilerde hâlâ yanıtlanmayı bekleyen temel sorulardan biri olmaya devam etmektedir.

Bu çalışmadaki amacımız, Niccolò Machiavelli ve Jean-Jacques Rousseau'nun yurttaşlık ideallerini tarihsel ve felsefi bir bağlamda karşılaştırarak, siyasal düzenin temellerine dair yaklaşımlarını incelemektir. Antik Yunan ve Roma'daki yurttaşlık anlayışlarını bir başlangıç noktası olarak ele alarak, bu tarihsel çerçeve üzerinden Machiavelli'nin güçlü liderlik ve düzen odaklı cumhuriyetçi vizyonu ile Rousseau'nun özgürlük ve genel irade merkezli siyasal görüşlerini değerlendirmeyi hedeflemekteyiz. Bu bağlamda, Machiavelli'nin erdem ve güç kavramlarını toplulukların sürekliliği açısından nasıl temellendirdiği ile Rousseau'nun bireysel özgürlük ve kolektif irade arasındaki ilişkisini nasıl kurduğu karşılaştırılacaktır. Çalışmanın temel amacı, bu iki

düşünürün yaklaşımlarını tarihsel bir süreklilik içinde ele alarak modern yurttaşlık idealine dair kapsamlı bir çerçeve sunmaktır.

Bu bağlamda, çalışmamız ele alınan düşünürlerin siyasal ve toplumsal bağlamlarını anlamak için analitik bir yöntem benimsemektedir. Machiavelli'nin *Prens* ve *Söylevler* eserleri ile Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı metinleri eleştirel bir bakış açısıyla analiz edilmiştir. Özellikle her iki düşünürün Antikite'ye yaptıkları göndermeler ışığında, Antik Yunan ve Roma'daki yurttaşlık ve erdem anlayışlarının bu iki düşünürün siyasal kavrayışlarındaki rolü ele alınmıştır. Bu çerçevede, Machiavelli ve Rousseau'nun görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konularak, modern demokrasilerde yurttaşlık kavramını yeniden düşünmeye yönelik bir katkı sunulması hedeflenmektedir.

1. BÖLÜM

ANTİK YUNAN'DA VE ROMA'DA YURTTAŞLIK

1.1.Antik Yunan'da Yurttaşlık

Antik Yunan'da yurttaşlık, Batı siyasi düşüncesinin temellerini atan en önemli kavramlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Yunan şehir devletlerinde (polis), bireylerin toplumsal konumları, hakları ve sorumlulukları yurttaşlık statüsüne göre belirlenmekteydi. Bu nedenle yurttaşlık, yalnızca belirli bir şehre ait olmayı değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın ve siyasi süreçlerin merkezinde yer almayı ifade ediyordu. Özellikle Atina gibi şehir devletlerinde gelişen demokrasiyle birlikte, yurttaşlar doğrudan siyasi karar alma süreçlerine katılmış ve bu katılım, Antik Yunan dünyasında benzersiz bir siyasi yapı oluşturmuştur.

Polis kavramı etrafında şekillenen bu yapı, yalnızca bir devlet biçimi değil, aynı zamanda bir yaşam tarzını da temsil etmektedir. Polis içinde yaşayan yurttaşlar hem sosyal hem de dini açıdan şehre güçlü bir bağ ile bağlıdır. Yunan toplumunda yurttaşlık, bireylerin kimliklerini belirleyen temel unsur olarak kabul edilmiş, ancak bu haklar yalnızca belirli bir kesime verilmiştir. Kadınlar, köleler ve yabancılar yurttaşlık haklarından mahrum bırakılırken, tam yurttaşlık statüsüne sahip olan erkekler, siyasi haklarını aktif olarak kullanabilmiştir.

Bu bölümde, Antik Yunan'da yurttaşlığın nasıl tanımlandığı, kimlerin yurttaş sayıldığı ve bu statünün bireylere hangi hak ve sorumluluklar kazandırdığı incelenecektir. Ayrıca, polis kavramının yurttaşlık anlayışını nasıl şekillendirdiği ve Yunan yurttaşlık sisteminin toplumsal ve siyasi düzen üzerindeki etkileri ele alınacaktır.

1.1.1.Eski Yunan'da Polis Kavramı

Polis, Eski Yunan dünyasında, insanın toplumsal ve politik varoluşunu şekillendiren önemli bir mekân olarak ortaya çıkmıştır. Eski Yunan toplulukları, doğadan koparak kendilerine ait bir düzen kurma ihtiyacı duymuş ve süreç içerisinde bu düzenin fiziksel ve toplumsal temsili olarak polisi inşa etmişlerdir. Polis, sadece bir yerleşim yeri değil, aynı zamanda insan topluluklarının siyasi ve sosyal kimliklerini inşa ettikleri bir merkezdir (Tekin, 2002: 17-18). Bu bağlamda, polisin sınırları, insanın doğa karşısındaki konumunu belirleyen sembolik bir ayrımı temsil eder. Doğa, bu sınırların

ötesinde bırakılırken, insan eliyle kurulan ve düzenlenen dünya, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve kolektif yaşamı ön plana çıkarmıştır.

Polis kavramı, Eski Yunan toplumunda hem kamusal düzenin hem de bireysel özgürlüğün teminatı olarak değerlendirilmiştir. Yunan dünyasında vatandaş eşitliği, belirli bir statüye sahip olanlar için geçerliydi; ancak bu eşitlik, biyolojik cinsiyet ya da toplumsal sınıf farklılıklarını kapsayan bir adalet anlayışıyla temellendirilmemekteydi. Aristoteles'in vurguladığı gibi, vatandaşlar arasındaki statü eşitliği, ekonomik ve sosyal eşitsizliklerle sınırlanmıştı (Aristoteles, 2021: 254). Buna rağmen, özellikle demokratik polislerde, fırsat eşitliği anlayışı ön planda tutulmuş ve siyasi katılımın belirli bir düzeyde adil olması gerektiği savunulmuştur.

Bu bağlamda, Antik Yunan'daki eşitlik anlayışının modern kavramlarla birebir örtüşmediği, aksine farklı bir toplumsal yapı içinde şekillendiği görülmektedir. Yunan polisleri, yurttaşlarına siyasi katılım hakkı tanırken, bu hakkın sınırlarını belirleyen bir dizi normatif ilkeye de sahipti. Dolayısıyla, polis kavramının Antik Yunan'daki işleyişi, modern devlet anlayışına doğrudan ilham kaynağı olsa da, yurttaşlık ve eşitlik kavramlarının tarihsel bağlamları içinde değerlendirilmesi gerekmektedir (Cartledge, 2013: 9). Antik Yunan düşüncesinde, toplumsal ve siyasi düzenin temel taşı olarak kabul edilen "polis" kavramı, bu tarihsel bağlamın anlaşılmasında kritik bir öneme sahiptir.

Polisin etrafını çevreleyen surlar, yalnızca fiziki koruma sağlamakla kalmaz, aynı zamanda doğa ile insanın kurduğu medeni dünya arasındaki farkı gözler önüne serer. Bu surlar, insanın doğaya karşı oluşturduğu düzenin bir göstergesi olarak da işlev görür. Polis, bireylerin doğanın etkisinden sıyrılıp kamusal hayatta kendilerini gerçekleştirebildikleri, özgür ve erdemli bir yaşamın sürdüğü bir yer olarak öne çıkar (Ağaoğulları, 2020: 11). Eski Yunan'da bireyin toplumsal ve politik hayatı anlamak için, polisin neden bu kadar merkezi bir rol oynadığını ve bu politik formun insan varoluşuna nasıl yansıdığını incelemek gerekir (Tekin, 2002: 18).

Günümüz yönetimlerinde ise uyruklar yalnızca bir devlete bağlı bireyler olarak değil, aynı zamanda yurttaş olarak ele alınmaktadır. Yurttaşlar, yalnızca birbirleriyle değil, yönetimlerle olan ilişkilerinde de haklara sahip bireyler olarak kabul edilir (Brett, 2011: 113). Bu anlayışın ilk örneklerine, Eski Yunan şehir devletleri olan polislerde

rastlanmaktadır. Polisler, Eski Yunan medeniyetinin en parlak döneminde hem toplumsal hem de siyasal örgütlenmenin temelini oluşturmuştur (Ağaoğulları, 2020: 11).

Polis, politik bir örgütlenme şekli olarak, "polis'e ait işler ve güçler" anlamında kullanılan politika kavramının da öncülüdür. Ancak, bu kavram farklı dillerde ve kültürlerde çeşitli şekillerde karşılanmıştır. İngilizcede "polis-state", Fransızcada "Cité" veya "état-cité", İtalyancada "città-stato" ve Almancada "Stadtstaat" ya da "Polisstaat" gibi terimlerle karşılanmıştır (Sakellariou, 1989: 19). Türkçede ise "polis" kelimesi, yaygın olarak "kent devleti" veya "şehir devleti" anlamında kullanılmakta olup, Latince yazımıyla "site" kelimesi de benzer bir anlama sahiptir (Yalçınkaya, 2015: 22).

Polis ya da site, Eski Yunan'ın farklı dönemlerinde farklı anlamlar kazanmıştır. Başlangıçta "bir kalenin altındaki yerleşim yeri" veya "bir yerleşim biriminin sakinleri" anlamında kullanılan polis, zamanla "bir tür devlet" ve "bir devletin yurttaşları" gibi anlamlar kazanmıştır (Hansen, 2006: 63). Polis kelimesi hem bir devlet türü hem de o devletin siyasi ve hukuki düzenini tanımlayan bir sistem olarak da anlaşılabilir. Belirli bir bölge içinde yaşayan yurttaşlarla özdeşleştirilen polis, aynı zamanda bu yurttaşlar üzerinde bir hukuki düzenin tanımlanması ve uygulanmasını sağlayan siyasi kurumların bir araya geldiği bir yapı olarak da tanımlanabilir (Hansen, 2006: 64). Bu nedenle polis kavramı hem devleti hem de o devletin yurttaşlarını temsil edebilir. Ancak polis, yalnızca devleti temsil eden bir yapı olarak anlaşılmamalıdır; çünkü polis kavramı, devletin çağrışımlarından bağımsız olarak farklı anlamlar kazanabilir. Polisin bir grup insan veya politik olarak hareket eden bir topluluk olarak ele alınması durumunda, devlet anlamı dışlanabilir. Özellikle, krallık gibi başka yönetim biçimlerinin bulunduğu durumlarda, polisin devletle özdeşleştirilmesi mümkün değildir (Sakellariou, 1989: 191-192).

Böylece polis, Eski Yunan'da sadece fiziksel bir yerleşim yeri değil, aynı zamanda bir halkın kendisini hukuki ve siyasi olarak ifade ettiği, kolektif bir yapının temsili olarak anlaşılır. Atina demokrasisi, doğrudan katılım ilkesiyle, her vatandaşa egemen mecliste yer alma hakkı tanıyarak, 'halkın yönetimi' kavramını somutlaştırmıştır. *İsegoria*, yani eşit söz hakkı, bu demokrasinin temel taşı olarak görülmektedir ve vatandaşların kamusal alanda kendilerini gerçekleştirmelerinin

koşuludur. Bu, sadece bir yönetim biçimi değil, aynı zamanda bir varoluş tarzıdır; bireyin kamusal alanda kendini gerçekleştirdiği, 'insan olarak' var olduğu bir düzendir (Fınley, 1985: 18).

Ancak, doğrudan katılımın eşitlik ve özgürlükle nasıl ilişkilendirileceği tartışmaya açıktır. Katılımın evrensel olması, her bireyin siyasal süreçte eşit söz hakkına sahip olmasını sağlayarak bir tür siyasal adalet fikrine dayanmaktadır. Fakat bu adalet, yalnızca biçimsel bir eşitlik anlamına mı gelmektedir, yoksa yönetime katılım için belirli niteliklerin ve bilginin gözetilmesi mi gerekmektedir? Atina modelinde tüm yurttaşlar yönetime katılabilmektedir, ancak pratikte bu katılımın niteliği ve etkinliği farklılık göstermektedir. Yönetimde bulunmak için herhangi bir bilgi veya liyakat şartının aranmaması, halkın kendi kendisini yönetme idealini güçlendirirken, karar alma süreçlerinin rasyonelliğini ve devlet işleyişinin verimliliğini nasıl etkilediği sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Yönetimin idari yapısı, kur'a ile seçim ve makamlar için ödeme gibi uygulamalarla, 'en iyi insanların' seçimi yerine, tüm halkın yönetimi ilkesini hayata geçirir. Aristoteles'in belirttiği gibi, bu, demokratik bir ilkenin ifadesidir. Ancak, bu sistemin, yetkinlik ve liyakat gibi değerleri ne ölçüde gözettiği, felsefi bir ikilemdir. Kur'a ile seçim, rastlantısallığı ve eşitliği vurgularken, yetkinlik ve bilgi gibi unsurları göz ardı edebilir. Makamlar için yapılan ödeme, maddi engelleri ortadan kaldırarak katılımı teşvik etse de, kamusal hizmetin motivasyonunu ve kalitesini nasıl etkilediği belirsizdir (Finley, 1985: 19-20). Bu durum, halkın yönetime doğrudan katılımını sağlarken, yöneticilikle ilgili uzmanlaşmanın ve deneyimin arka plana atılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, Atina demokrasisi, eşitliği önceleyen bir yönetim modeli inşa etmekte, ancak bu modelin yönetsel etkinliği ve karar alma süreçlerinin niteliği sürekli olarak sorgulanmaktadır.

Polis, Eski Yunan'ın her döneminde farklı anlamlar kazanmış ve bu anlamlar, toplumun siyasi ve sosyal yapısına göre şekillenmiştir. Eski Yunanlılar için polis hem kamusal hem de bireysel özgürlüğün bir teminatı olarak görülmüştür.

Antik Yunan'da eşitlik anlayışının ikinci boyutu, genelleştirilmiş eudaimonia, yani bireysel ve toplumsal esenlik eşitliği olarak öne çıkmaktadır. Ekonomik eşitlik dar anlamda dikkate alınmamakla birlikte, iyi yaşam anlayışı bireysel bir ideal ya da

toplumsal bir hedef olarak varlığını sürdürmektedir. Ancak bu idealin pratiğe dökülmesi, belirli siyasi ve sosyal sınırlamalarla karşılaşmaktadır. Özellikle toplumsal huzursuzluk ve devrimci ayaklanmalar sırasında, eşitlik fikri meşruiyet aracı olarak kullanılmakta, algılanan haksızlıkların giderilmesi için bir söylem haline gelmektedir. Örneğin, M.Ö. 427 yılında Korkira'da demokratlar *isonomia politikê* adını verdikleri bir yönetim biçimi talep etmişlerdir. Ancak Thukydides, bu söylemi yalnızca gücü ele geçirmek isteyen bir grubun retoriği olarak değerlendirerek, güç paylaşımının gerçekte ne anlama geldiğinin belirsizliğine işaret etmektedir (Cartledge, 2013: 10-11).

Eşitliğin anlamı ve sınırları, yalnızca hukuki ya da yönetsel bir düzenlemeyle belirlenmemekte, aynı zamanda siyasi topluluğun doğasına ve bireylerin toplumsal rollerine ilişkin daha derin bir tartışmayı da gerektirmektedir. Yönetime katılım hakkının herkes için eşit olup olmayacağı sorusu, yalnızca bir norm belirleme meselesi değil, aynı zamanda insanın doğası üzerine bir düşünmeyi de beraberinde getirmektedir. Burada belirleyici olan, eşitliğin yalnızca hukuki bir statü mü yoksa etik bir ilke mi olduğudur. Eğer eşitlik, insanın doğasında bulunan ve değiştirilmez bir değer olarak ele alınırsa, yönetime katılımın niteliklere göre belirlenmesi meşruiyetini kaybetmektedir. Ancak eğer eşitlik, topluluğun bütünlüğünü koruma amacıyla şekillenen bir düzenleme olarak görülürse, yurttaşların yönetimde eşit haklara sahip olup olmaması tartışmaya açık hale gelmektedir.

Bu bağlamda, *isonomia* kavramının Yunan siyasetinde mutlak bir demokratik ilke olarak görülmediği, farklı rejimler tarafından farklı biçimlerde yorumlandığı anlaşılmaktadır. Demokratlar için eşitlik, her vatandaşın yönetime katılım hakkını ifade etmekteyken, oligarklar için bu kavram, nitelikli ve erdemli bireylerin daha fazla söz hakkına sahip olması gerektiği anlamına gelmektedir. Aristoteles'in geliştirdiği "geometrik eşitlik" anlayışı, bazı bireylerin doğaları gereği yönetmeye daha yatkın olduğu fikrini savunmaktadır. Buna karşılık, demokrasiyi benimseyenler "aritmetik eşitlik" ilkesi çerçevesinde her yurttaşın eşit sayılması gerektiğini öne sürmektedir. Ancak demokratlar dahi eşitliğin tek başına yeterli olmadığını, toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için belirli niteliklerin gözetilmesi gerektiğini kabul etmektedir (Cartledge, 2013: 11).

Sonuç olarak, Antik Yunan'da eşitlik kavramı, hem siyasi hem de toplumsal bağlamda değişken bir niteliğe sahip olmuş ve belirli dönemlerde farklı gruplar tarafından çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. *Eudaimonia* eksenli bir eşitlik anlayışı, yalnızca ekonomik ya da siyasi boyutlarla sınırlı kalmamakta, bireysel ve toplumsal yaşamın genel iyiliği ile ilişkilendirilmektedir. Ancak pratikte bu anlayış, statü ve sınıf farklarının gölgesinde şekillenmekte ve her yurttaşın aynı olanaklara sahip olmasını sağlayan bir sistem kurulamamaktadır.

1.1.2.Polisin Dini, Sosyal ve Askeri Boyutları

Antik Yunan toplumunda polis, yalnızca bir siyasi yapı ya da şehir devleti anlamına gelmekle kalmaz aynı zamanda Yunan bireyleri için bir tür ideal toplum modeli ve yaşam alanı olarak karşılanır. Yalçınkaya'ya göre polis, bazıları için "yurttaşların topluluğun çıkarlarını kişisel çıkarlarının önüne koyduğu; topluluk ruhunun ya da kamusal dayanışmanın başat olduğu; bireylerin birbirlerine polis üzerinden sorumluluk, borç ve ödev yükümlülükleriyle bağlı olduğu; kaybedilmiş ama özlenen bir tür cennettir" (Yalçınkaya, 2015: 21). Bu tanımlama, polis kavramının sadece siyasi değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal bir boyutunun olduğunu da göstermektedir. Polis, bireyler arası ilişkileri, yurttaşlık bilincini ve ortak bir aidiyet duygusunu besleyen bir yapıdır.

Bu toplumsal aidiyetin köklerinde, Antik Yunan'ın dini yapısı da önemli bir yer tutmaktadır. Polis, sadece siyasal bir organizasyon değil, aynı zamanda dini bir varlık olarak da işlev görür. Yunan mitolojisine ve dini inançlarına göre her polisin koruyucusu olan tanrılar vardır. Bu koruyucu tanrılar, yalnızca şehrin korunmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda polisin kutsallığını ve düzenini garanti altına alırlar. Antik Yunan'da, bireyin polise olan bağı, aynı zamanda tanrılarla olan bağıyla da güçlendirilmiştir. Poliste yaşayan insanlar, polisin koruyucu tanrılarına olan inanç ve bağlılıkları sayesinde hem bireysel hem de toplumsal bir aidiyet duygusu geliştirmiştir.

Her polis, kendi koruyucu tanrısına sahipti ve bu tanrılara adanmış tapınaklar, polisin toplumsal hayatının merkezinde yer alıyordu. Atina, Athena'nın koruyucu tanrısı olarak bilinirken, Sparta'da savaş tanrısı Ares'in güçlü bir etkisi vardı. Bu dini yapılar, toplumsal hayatı düzenleyen ve bireyler arasında derin bir bağ oluşturan unsurlardı. Polisin dinsel işlevi, aynı zamanda yurttaş olma bilincini de güçlendiriyordu. Yurttaşlık,

sadece hukuki bir statü değil, aynı zamanda dini bir sorumluluğu da içeriyordu. Bir birey polise kabul edilirken, polisin tanrılarına tapacağına ve onların koruması altında savaşacağına dair yemin ediyordu (Ağaoğulları, 1989: 5).

Polisin dini bir yapı olarak ortaya çıkışı, Eski Yunan'daki toplumsal yapının dinsel temellere dayandığını da gösterir. Klan şefleri, zamanla bu toplulukları yöneten figürler haline gelirken, dini ritüelleri de beraberlerinde getirmişlerdir. Bu ritüeller, zamanla polisin resmi dini törenlerine dönüşmüş ve devletin kutsal yapısını oluşturmuştur. Yunan toplumu için, yeni bir toplumsal düzen kurarken, bu düzenin tanrılar tarafından kutsanması büyük önem taşırdı. Dinsel törenler, bu yeni düzeni meşrulaştırmak ve toplumu bir arada tutmak için kullanılmıştır (Ağaoğulları, 1989: 5).

Polisin dini yapısının temelinde, tanrılara duyulan derin bağlılık yer alır. Yunan bireyleri için polis, sadece bir yerleşim yeri değil, tanrıların kutsal himayesinde bir yaşam alanıdır. Yurttaşlar için polis dışında yaşam düşünülemezdi; çünkü Yunanlılar için polis dışında yaşamak, tanrıların korumasından mahrum kalmak anlamına geliyordu. Göze'nin de belirttiği gibi, "kişiler ancak polis yurttaşı olduklarında varlık ve değer kazanabilir; polis, kişiyi maddi ve manevi tüm değerleriyle kendine bağlar" (Göze, 1989: 1-2). Bu durumda polis, yalnızca bir devlet değil, aynı zamanda bireyin varoluşunun en temel dayanak noktasıdır.

Eski Yunan'da din ve politika iç içe geçmiş olup, bu birliktelik toplumsal koşulların değişmesiyle zayıflamış ve polisin giderek daha laik bir yapıya evrilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte, polis yalnızca siyasi bir yapı değil, bireylerin dayanışma ve sorumluluk temelinde bir araya geldiği sosyal bir düzen olarak da işlev görmekteydi. Yurttaşlık, hem sosyal hem de politik bir statü sunarken, bireylere yalnızca haklar değil, aynı zamanda polisin sürekliliğini sağlama sorumluluğu da yüklemekteydi (Yalçınkaya, 2015: 42).

Bu toplumsal yapı, demokratik kurumların gelişmesine katkıda bulunduğu gibi, sınıf bilincinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Eski Yunan toplumu, sosyal dayanışmayı ve sınıf farklarının üstesinden gelmeyi polis yapısı sayesinde başardı. Ancak bu güçlü aidiyet duygusu, aynı zamanda polisler arası rekabetin ve savaşların da temelini oluşturdu (Şenel, 1995: 113). Yunan insanlarının polise olan aşırı bağlılıkları,

şehir devletlerinin birleşmesine engel oldu ve bu durum, Yunan dünyasında kalıcı barışın tesis edilmesini zorlaştırdı.

Eski Yunan polisinin sadece sosyal bir yapı olmanın ötesinde, askeri bir organizasyon olarak da işlev gördüğü yadsınamaz. Her yurttaşın aynı zamanda bir asker olarak yetiştirilmesi, polislerin savunmasında kolektif sorumluluk üstlenmesi, Yunan şehir devletlerinin askeri disiplinini ve dayanışma anlayışını derinleştirmiştir. Bu askeri yapı, demokratik süreçlerin gelişimini etkilediği gibi, toplumsal dayanışmayı da güçlendirmiştir. Askeri ve sivil yaşamın bu iç içe geçişi, polis yurttaşlarının kimliklerinin şekillenmesinde temel bir unsur olarak belirmiştir. Yunanlıların askeri eğitimle özdeşleştirdiği en önemli etkinliklerden biri olan spor, sadece bedensel gelişimi değil, aynı zamanda askeri disiplinin pekiştirilmesini de amaçlamıştır. Olimpiyatlar gibi büyük spor etkinlikleri, polisin gücünü ve dayanışmasını sergilemenin yanı sıra, birlik halinde hareket etmeyi gerektiren askeri taktiklerin geliştirilmesine de zemin hazırlamıştır. Polis içinde uygulanan spor etkinlikleri, disiplini güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda *paideia* olarak bilinen, yurttaşları erdemli ve tam donanımlı bireyler olarak yetiştirme sürecinin de ayrılmaz bir parçası olmuştur (Ağaoğulları, 2020: 18).

Spor ve askeri disiplin, Eski Yunan'da polis yurttaşlarının sosyal kimliklerinin oluşumunda kritik bir rol oynamıştır. *Paideia* kavramı, bu bağlamda, bireylerin polise olan bağlılıklarını güçlendirirken, polisin savunulmasında etkin bir rol üstlenmelerini sağlamıştır. Her yurttaş, polis için savaşmak ve onun çıkarlarını korumak üzere eğitilmiştir. Bu eğitim süreci, yurttaşlık bilincini güçlendirirken, aynı zamanda bireylerin polisin devamlılığı için üstlendikleri askeri sorumlulukları da pekiştirmiştir. *Paideia*, sadece askeri ve sportif becerilerin kazanılmasını değil, aynı zamanda etik değerlerin ve toplumsal normların içselleştirilmesini de içermiştir (Finley, 1985: 30-31).

Sonuç olarak, polisin Eski Yunan toplumundaki çok katmanlı yapısı, toplumsal, dini ve askeri unsurların iç içe geçtiği ve bireylerin yaşamını derinlemesine etkilediği bir model sunmuştur. Bu yapı, Yunan bireylerinin sosyal kimliklerini, inanç sistemlerini ve yurttaşlık bilincini karmaşık bir etkileşim içinde şekillendirmiştir. Polisin bu yapısı, Yunan dünyasında sadece bir yönetim biçimi değil, aynı zamanda bir yaşam tarzı olarak benimsenmiş ve bireylerin toplumsal hayata katılımını çok boyutlu bir şekilde

sağlamıştır. Polis ve yurttaşlık arasındaki bu ayrılmaz bağ, Yunan toplumunun temelini oluşturmuştur.

1.1.3.Polis ve Yurttaşlık

Eski Yunan'da yurttaşlık terimi, siyasi haklara sahip olanları belirtmek amacıyla kullanılır. Bu bakımdan, Eski Yunanlıların yurttaşlık kavramı, günümüzdeki modern yurttaşlık anlayışından farklılık gösterir. Günümüz demokrasilerinde, bazı sınırlı istisnalar dışında, yurttaşlık genellikle toplumdaki tüm bireyleri kapsar (Akkoç, 2014: 34). Ancak Eski Yunan medeniyeti, sınırları içinde yaşayan herkesi kapsayan ve birçok hakkı tanıyan bir devlet yapısı oluşturmaz.

Yurttaşlık anlayışının gelişiminde dış ticaretin rolü oldukça önemlidir. Altıncı yüzyıldan itibaren, Eski Yunan dünyası ekonomik olarak büyük bir canlılık içine girer. Bu dönemde, servet biriktirenlerin lüks tüketime ve sanat eserlerine ilgisi artar. Gelişen şehir devletlerine yönelik bu ilgi, yabancı zanaatkârlar, sanatçılar ve tüccarların bu bölgelere akın etmesine ve deniz ticaretinin gelişmesine neden olur. Bunun bir sonucu olarak, Yunan dünyasına birçok köle getirilir. Bu gelişmeler, tüccar sınıfının ortaya çıkmasına ve ekonomik anlamda güçlenmesine olanak tanır. Dış ticaretin ve yabancı göçlerin bir sonucu olarak, polis toplumunda yurttaşlar, yabancılar ve köleler gibi farklı sosyal sınıflar ortaya çıkar (Ağaoğulları, 2020: 18-19).

Bu sınıflar arasındaki ilişkiler, polis içindeki toplumsal düzenin temelini oluşturur. Yurttaşlar, büyük toprak sahiplerini temsil eden ve polis içinde ayrıcalıklı bir sınıf olarak öne çıkan aristokrasi; soylu kökenli olup ticaret ve zanaatlarla zenginleşen kentli orta sınıf; toprakları küçük olduğu için mülklerini kaybetme tehdidi altında yaşayan yoksul çiftçiler ve son olarak topraklarını kaybedip mülksüz hale gelerek pazar merkezlerine yönelmiş emekçiler olmak üzere dört ana kategoriye ayrılabilir (Yalçınkaya, 2015: 43). Ancak, bu kategorilerin dışında kalan yabancılar ve köleler, yurttaşların sahip olduğu haklardan faydalanamazlar.

Thomson'a (2004) göre, Eski Yunan toplumunda mülkiyet kavramının gelişimi, yalnızca ekonomik bir dönüşüm değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal yapının yeniden şekillenmesiyle de doğrudan ilişkilidir. Çoban toplumlarında ortak kullanım esasına dayalı olan çayırlar, bireysel mülkiyet anlayışının henüz tam anlamıyla yerleşmediği bir düzeni yansıtmaktadır. *Moira*, yani pay kavramı, başlangıçta ekilen

topraklara uygulanırken, *nomos* çayırlara ilişkin bir düzenleme olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, özel mülkiyetin gelişimiyle birlikte *nomos* yalnızca ortak kullanım hakkını değil, aynı zamanda yasayla belirlenmiş bir düzeni de ifade etmeye başlamıştır. *Moira*'nın giderek gerilemesi ve *nomos*'un yükselişi, anayanlı kabile düzeninden babayanlı devlet modeline geçişle paralel bir süreç izlemiştir. Burada dikkat çekici olan, mülkiyetin yalnızca ekonomik bir araç olmanın ötesinde, bireyin yurttaşlık statüsüyle de doğrudan ilişkilendirilmesidir. Bu süreç, toplumsal eşitsizliklerin meşrulaştırıldığı yeni bir düzene zemin hazırlamış, hukuki kuralların, doğal hakların yerini alarak sosyal ilişkilerin belirleyicisi haline gelmesine neden olmuştur. *Nomos*'un yükselişi, sadece mülkiyetin paylaşımını değil, aynı zamanda siyasal iktidarın nasıl dağıtılacağını da belirleyen bir ilke haline gelmiştir.

Yurttaşlar, polisin yerli nüfusunu oluşturan özgür bireylerdir. Polisin erken dönemlerinde, yurttaşlık genellikle toprak sahipliğiyle özdeşleşmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise yurttaşlık, silah kullanma yeteneğine göre değerlendirilen bir statü haline gelir. Buna rağmen, yurttaşlar genel nüfus içinde azınlık olarak kalır. Örneğin, nüfusu yaklaşık üç yüz elli bine ulaşan demokratik Atina'da yurttaş sayısı yalnızca kırk ila kırk beş bin kişi civarındadır (Ağaoğulları, 2020: 19). Bu sınırlı sayıda yurttaş, yönetim ve karar alma süreçlerine daha etkili ve düzenli bir şekilde katılım sağlarken, aynı zamanda demokrasinin herkesin eşit katılımına dayandığı fikrine de aykırı bir yapı ortaya koyar.

Yurttaşlar, toplumun elit kesimi olarak homojen bir birim teşkil etmezler. Soylular bile kendi aralarında iyi doğmuşlar, toprak beyleri ve atlılar olarak üç kategoriye ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra, kadınlar ve kız çocukları toplumsal-kamusal alandan dışlanmış ve hiçbir zaman yurttaşlık statüsüne erişememiştir (Ağaoğulları, 2020: 20-22).

Polisin tüm özgür doğan üyeleri yurttaş olarak görülse de yurttaşlık hakları arasında tam bir eşitlik yoktur. Kadınlar, dini ibadetler dışındaki kamusal görevlerden tamamen dışlanmışlardır. Sadece yetişkin erkekler, siyasi sorumluluklar (mecliste oy kullanma, konuşma yapma, görev alma, yargıçlık yapma, orduya katılma gibi) üstlenmişlerdir. Ancak bu sorumluluklar ve haklar bile sosyal ve ekonomik sınırlara göre eşit şekilde dağılmamıştır (Pomeroy, 2004: 70).

Kadınlar dışında, metoikos da Eski Yunan'da siyasal haklardan mahrum kalmışlardır. Özgür bireyler olmalarına rağmen, siyasal haklardan yoksun bırakılmaları, Eski Yunan demokrasisinin sınırlı yapısını gözler önüne serer. Bu açıdan, Eski Yunan'da demokrasi, modern özgürlük ve halk katılımı anlayışından oldukça farklıdır. Kadınlar ve yabancılar özgür bireyler olarak kabul edilse de siyasi haklardan tamamen yoksundur. Demos kavramı, sadece siyasi haklara sahip olanları değil, daha geniş bir topluluğu içerir. Yunan halkı, sadece politik haklara sahip yurttaşları değil, aynı zamanda toplumsal varlık olarak kabul edilen tüm bireyleri kapsar (Akkoç, 2014: 33).

Eski Yunan toplumlarında yurttaşlık haklarının temel koşulu özgürlük olarak görülmektedir. Ancak bu özgürlük, yalnızca köle olmamakla sınırlı değildir; aynı zamanda belirli bir siyasi ve toplumsal statüye sahip olmayı da gerektirmektedir. Yabancılar köle olmadıkları halde yurttaşlık haklarından yoksun bırakılmışlardır, dolayısıyla özgürlük, yalnızca bireyin fiziksel olarak bağımsız olmasıyla değil, aynı zamanda polis içinde siyasi haklara sahip olmasıyla anlam kazanmaktadır. Yunan dünyasında *eleutheria,* bireyin kendi iradesiyle hareket edebilmesini ve kendi polisini yönetme yeteneğini ifade ederken, bu kavram *isonomia* ile tamamlanmaktadır. *Isonomia*, yurttaşlar arasında hukuki ve siyasi eşitliği ifade eden bir ilkedir ve özellikle demokratik Atina'da özgürlüğün yalnızca bireysel bir hak değil, aynı zamanda kolektif bir yönetim biçimiyle güvence altına alınması gerektiğini vurgulamaktadır (Yalçınkaya, 2015: 43). Dolayısıyla, Yunan demokrasisi için özgürlük ve eşitlik birbirinden ayrılmaz iki kavram olarak karşımıza çıkmakta; *eleutheria* bireysel özerkliği, *isonomia* ise bu özerkliğin hukuki ve siyasi düzlemde korunmasını ifade etmektedir.

Eski Yunan toplumunda özgürlük ve yurttaşlık, yalnızca bireysel bir durum değil, aynı zamanda siyasal bir aidiyet biçimi olarak şekillenmektedir. Ancak bu aidiyetin sınırları, doğumla belirlenmiş ve bunun dışında kalanlar hukuki ve siyasal haklardan mahrum bırakılmıştır. *Eleutheria* ve *isonomia* kavramları, yalnızca yurttaşlara tanınan ayrıcalıklar olarak işlev görmüş, böylece özgürlük ve eşitlik belirli bir kesim için geçerli kılınmıştır. Bu durum, Yunan siyasal sisteminin temelinde yapısal bir dışlama mekanizmasının bulunduğunu ve özgürlüğün yalnızca belirli bir grubun ayrıcalığı olarak tanımlandığını göstermektedir.

Yunan polisinde özgürlük ve yurttaşlık, belirli bir gruba ait ayrıcalıklar olarak tanımlanırken, bu statünün dışında kalanlar siyasal topluluğa tam anlamıyla dahil edilmemiştir. Örneğin polise sonradan yerleşen yabancılar, genellikle ticaret ve zanaatla uğraşırlar. Bu kişiler özgür olmalarına rağmen, yurttaşlık haklarına sahip değildirler ve hatta sahip oldukları servet, polis tarafından el konulma tehdidi altındadır. Hukuki olarak, yurttaşların sahip olduğu haklardan yararlanamazlar ve bu nedenle her zaman bir yurttaşın kefilliğine ihtiyaç duyarlar (Yalçınkaya, 2015: 43). Yurttaşlık statüsüne sahip olmayan diğer bir grup olan köleler ise, Eski Yunan toplumunun önemli bir parçası olmasına rağmen yurttaşlık statüsünden tamamen dışlanmıştır (Akkoç, 2014: 37). Kölelik, Yunan toplumu için siyasal değil, doğal bir kurum olarak kabul edilmiştir (Ağaoğulları, 1985: 9). Köleler, efendilerinin mülkiyeti olarak görülmüş, bu nedenle sadece insan olarak değil, birer mülk olarak algılanmışlardır. Bu bağlamda, özgürlük kavramı köleler için geçerli değildir, çünkü köleler Yunan toplumu tarafından insan olarak değil, mülk olarak kabul edilmiştir (Yalçınkaya, 2015: 43).

Eski Yunan toplumunda, siyasi katılım ve halkın rolü, yurttaşlık haklarıyla yakından ilişkilidir. Yurttaşlar, polis yönetiminde aktif rol oynarlar ve demokrasinin temelini oluştururlar. Siyasi meclisler ve tartışmalar, yurttaşların katılımıyla şekillenir, bu da halkın yönetimde söz sahibi olmasının en önemli göstergelerindendir. Ancak, bu haklar sadece özgür doğmuş erkeklere aittir; kadınlar, köleler ve yabancılar bu siyasi süreçlerin dışında kalmıştır. Bu sınırlamalar, Eski Yunan demokrasisinin eksik yönlerini ortaya koyar ve günümüz demokrasi anlayışıyla karşılaştırıldığında daha kapalı bir sistem olduğunu gösterir.

1.2.Roma'da Yurttaşlık

Kent devleti ya da şehir devleti, sadece Yunan kültürüne özgü bir olgu değildir. Tarihsel süreç, taş devrinden uygar kent toplumuna geçişi içermekte olup, bu dönem özellikle Mezopotamya gibi bölgelerde kent devletlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ekonomik farklılaşma ve uyum, kent sınırlarını aşarak uygarlık seviyesinin yükselmesini sağlamıştır. Bu gelişmelerle birlikte askeri, ulaştırma, iletişim ve yönetim tekniklerinde ilerlemeler kaydedilmiştir. Sonuç olarak, birkaç kenti içine alan ekonomik ve siyasi bütünleşmeler ortaya çıkmış, böylece kent devletleri yerini bölgesel devletlere ve imparatorluklara bırakmıştır (Ağaoğulları, 2020: 18).

Bu tarz bir dönüşümün ilk örneklerinden biri Roma'da gerçekleşmiştir. Roma, vatandaşlarına ve yabancılara tanıdığı belirli haklar sayesinde gelişimini ileriye taşımış, toplumsal yapısında önemli bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Roma'nın tarihindeki temel taşlardan biri olan yurttaşlık kavramı, toplumun sosyal dokusunu şekillendiren kilit unsurlardan biridir. Bu kavram, imparatorluğun evrimi boyunca sosyal sınıflar arasındaki ilişkileri belirleyerek Roma'nın yapısal temellerini güçlendirmiştir. Yurttaşlık kavramının anlaşılması, Roma toplumunun evrimi ve imparatorluğun sosyal yapısını çözümlemek açısından büyük önem taşır. Yunan kültüründe olduğu gibi, Roma'da da kent devletinden imparatorluğa doğru bir evrim süreci yaşanmış ve bu süreçte yurttaşlık kavramı toplumsal yapının merkezinde yer almıştır.

Roma'da yurttaşlık, dönemin en önemli ve karmaşık sosyal yapılarından birini oluşturur. Yurttaşlık, sadece belirli haklar ve ayrıcalıklar tanımakla kalmamış, aynı zamanda Roma toplumunun evrimi boyunca çeşitli sosyal sınıflar arasındaki dinamikleri de etkilemiştir. Roma İmparatorluğu'nun yükselişinden düşüşüne kadar geçen süreçte, farklı toplumsal grupların yurttaşlık hakları üzerindeki rolleri ve bu hakların topluma etkisi sürekli değişmiştir. Bu değişimler, Roma'nın krallık, cumhuriyet ve imparatorluk dönemleri olarak adlandırılan farklı yönetim şekilleriyle doğrudan ilişkilidir.

1.2.1. Krallık Döneminde Yurttaşlık

Roma'nın kuruluş dönemi olarak bilinen *regnum* (krallık dönemi), şehrin temel yasalarının oluşturulması ve yönetim yapısının şekillendirilmesi açısından kritik bir süreçtir. Bu dönemde yurttaşlık kavramı henüz tam olarak oturmamış olsa da sosyal sınıflar arasındaki ayrımlar belirgin olarak açığa çıkmaktadır. Krallık yönetimi, aristokrasiye geçişin temelini atmış ve toplumsal sınıfların siyasi arenada nasıl yer alacağına dair önemli bir zemin hazırlamıştır.

Bu dönem büyük ölçüde efsanelerle süslenmiş olsa da Roma'nın siyasi ve toplumsal yapısının temelleri bu zaman diliminde atılmıştır. Roma'daki krallık anlayışı, diğer antik krallık sistemlerinden belirgin farklılıklar göstermektedir. Şehir, bir yandan asilzadelerden oluşan bir senato tarafından yönetilirken, diğer yandan krallık yetkileri merkezi bir figür olan kralda toplanmıştır. Senato, devletin idaresinde önemli bir güç merkezini temsil etmiş, ancak yetkilerinin bir kısmını krala devretmiştir. Roma

efsanelerine göre, senatonun en yetkili ismi olan kral hem siyasi hem de sosyal yapının en önemli figürü olarak görülmektedir (Livius, 2016: 14).

Krallar, Roma'da geniş yetkilerle donatılmış olup, bu yetkiler arasında düşman şehirlere savaş ilan etme, Roma ordusuna komuta etme ve savaş ganimetlerinin kullanımına karar verme gibi stratejik roller yer almaktaydı. Bu nedenle, Roma kralları yalnızca askeri liderler olarak değil, aynı zamanda yasa koyucu ve yürütme yetkisine sahip figürler olarak da görev yapmaktaydı. Ancak kralların bu geniş yetkilerinin sınırsız olmasını engellemek ve devlet içinde siyasi bir denge oluşturmak amacıyla, senato ve *comitia curiata* (halk meclisi) gibi önemli kurumlar tesis edilmiştir (Viglietti, 2021: 29-30). Bu kurumlar, kralların yetkilerini dengelemekte ve devletin yönetiminde kolektif bir anlayışı teşvik etmektedir.

Krallar, geniş yetkilere sahip olmalarına rağmen, yönetimde tek başlarına hareket etmemekte, Roma'nın siyasi yapısında önemli bir denge unsuru olan senato ile birlikte çalışmaktadırlar. Roma'nın en güçlü kurumlarından biri olarak kabul edilen senato, kralların karar alma süreçlerinde danışma organı olarak aktif rol üstlenmektedir. Krala danışmanlık yaparak devlet yönetiminde belirleyici bir konumda bulunan senato üyeleri, *gens* olarak bilinen topluluklardan seçilmektedir. Gensler, Roma toplumunda aynı soydan gelen ya da aynı soyadını paylaşan ailelerden oluşan, sosyal, ekonomik ve dini açıdan bağımsız kabul edilen birliklerdir. Bu topluluklara mensup bireyler, *patricius* olarak adlandırılır ve Roma'nın üst sınıfını oluşturan elit kesimi temsil ederler (Çelebican, 2014: 18).

Senato üyeleri genellikle bu patricius ailelerinden seçilir ve toplum üzerinde büyük bir etkiye sahiptirler. Kralın, senato ile düzenli olarak istişare ettiği bilinmekteyse de kralların senatonun kararlarına uymak zorunda olmadığı da vurgulanmalıdır. Senatonun temel görevi, kralın danışma meclisi olarak işlev görmek ve ona çeşitli siyasi ve toplumsal konularda rehberlik etmektir (Çelebican, 2014: 19).

Senato, Roma'daki siyasi elitlerin karar alma süreçlerine katılmasını sağlarken, halkın siyasi süreçlere katılımı comitia curiata adı verilen bir halk meclisi aracılığıyla gerçekleşmekteydi. Comitia curiata, tüm yetişkin erkek yurttaşlardan oluşan ve otuz curiadan meydana gelen bir meclistir (Viglietti, 2021: 30). Her curia, belirli bir sayıda yurttaşı temsil ederken, özellikle Roma toplumu içinde daha düşük bir sosyal statüye

sahip olan pleblerin de bu yapıya dâhil edilebileceği bilinmektedir. Ancak, pleblerin bu süreçteki temsili genellikle sınırlı olmuş, Roma'nın siyasi yapısında karar alma süreçlerine katılım daha çok patricius sınıfının tekelinde kalmıştır. Roma'nın krallık döneminde senato ve comitia curiata, devlet yönetiminde önemli bir rol oynamış, ancak bu kurumlar genellikle aristokrat sınıfın kontrolü altında kalmıştır. Pleb sınıfı, bu meclislerde sınırlı bir temsile sahip olmuş ve devletin yönetim süreçlerinde karar alma mekanizmalarına katılamamıştır. Bu durum, pleb sınıfı ile patricius sınıfı arasındaki siyasi dengesizliği daha da derinleştirmiştir. Bu durum, Roma'daki sınıfsal farklılıkları derinleştirirken, yurttaşlık kavramı da toplumsal sınıflara göre farklı anlamlar kazanmıştır (Wolin, 2004: 78).

Comitia curiatanın başlıca görevlerinden biri, kralı seçmek ve ona yetki vermekti. Bunun yanı sıra, Roma ordusuna asker sağlamak ve vergi toplamak da curiaların sorumluluğu altındaydı. Her curia, Roma ordusuna yüz piyade ve on süvari sağlamakla yükümlüydü. Bu görev, yalnızca askeri gücü desteklemekle kalmıyor, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı pekiştiren önemli bir mekanizma olarak işlev görüyordu. Roma toplumunda yurttaşlık, askeri ve mali yükümlülüklerle şekillenen bir sorumluluk haline gelirken, özellikle pleblerin bu sisteme dahil edilme biçimi, sınıfsal ayrımın yurttaşlık kavramı üzerindeki etkilerini açıkça ortaya koymaktadır (Viglietti, 2021: 30-31).

Bu sistem, Roma'nın askeri gücünü ve mali istikrarını sürdürmenin yanı sıra toplumsal sorumluluk ve yurttaşlık bilincini pekiştirmekte önemli bir rol oynamıştır. Ancak, pleb ve patricius sınıfları arasındaki bu farklılıklar, Roma'daki yurttaşlık anlayışının belirgin bir şekilde sosyal sınıfa dayalı olduğunu ve siyasi hakların bu çerçevede dağıtıldığını göstermektedir. Bu bağlamda, yurttaşlık yalnızca devletin askeri ve mali ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda sınıfsal çatışmaların da bir aracı haline gelmiştir (Wolin, 2004: 75-76).

Krallık döneminde, Roma toplumunda önemli bir yer tutan bir diğer toplumsal yapı ise *clientela* olarak bilinen hami-yanaşma ilişkisi olmuştur. Patricius sınıfına ait olmayan ve pleb olarak bilinen yurttaşlar, bir patriciusun himayesine girerek cliens statüsüne sahip olabilirdi. Bu ilişki içinde, *patronus* adı verilen patricius, clienslerine hukuki konularda danışmanlık yapmaktan ve onları yasalar karşısında savunmaktan

sorumluydu. Buna karşılık, cliensler patronuslarının çıkarlarını desteklemekle yükümlüydü. Bu karşılıklı sorumluluklar, sadece bir yardımlaşma sistemi değil, aynı zamanda plebler üzerindeki aristokratik kontrolün pekiştirilmesi olarak da işlev görmekteydi (Viglietti, 2021: 35).

Patronus ve cliens arasındaki bu hami-yanaşma ilişkisi, Roma toplumundaki sınıf farklılıklarını belirginleştirirken, aynı zamanda pleblerin toplumsal hayatta varlık göstermelerini ve haklarını savunmalarını sağlayan bir yapı olarak dikkat çekmektedir. Clientela sistemi, Roma toplumunda bir tür toplumsal denge mekanizması olarak işlev görmekteydi. Patriciuslar, pleb sınıfından bireylere koruma ve hukuki danışmanlık sağlarken, plebler ise bu korumanın karşılığında patronuslarının çıkarlarını desteklemekteydi. Ancak bu sistem, pleb sınıfının bağımsız siyasi ve ekonomik haklara sahip olmasını engelleyen bir yapı olarak da işlev görüyordu. Böylece, clientela sistemi, Roma'daki toplumsal hiyerarşiyi daha da pekiştirdi ve pleblerin aristokrat sınıfa bağımlılığını artırdı. Bununla birlikte, bu sistem Roma'daki sınıfsal dengesizlikleri de pekiştirmiştir. Clientela, yurttaşlık kavramının farklı sosyal katmanlarda nasıl algılandığını ve sınıf ayrımlarının toplumsal yapıya nasıl yansıdığını gösteren önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Roma krallık döneminde toplumsal yapı, patricius sınıfının egemen olduğu bir sistemle yönetilmiştir. *Populus Romanus* (halk), devlet yönetimine comitia curiata aracılığıyla katılırken, alt sınıf yurttaşlar olan plebler bu haklardan mahrum bırakılmıştır. Pleb sınıfı, oy kullanma, askerlik yapma ve devletin yüksek kademelerinde görev alma gibi temel yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmıştır. Pleb sınıfı, ekonomik olarak zayıf olmalarına rağmen toplumsal ve tarımsal üretimin bel kemiğini oluşturmaktaydı. Ancak bu sınıf, devletin karar alma mekanizmalarına katılma hakkına sahip değildi. Cumhuriyet dönemine geçişle birlikte, plebler, siyasi haklar talep etmeye başlamış ve bu hakları elde etmek için uzun süren bir mücadeleye girişmişlerdir. Bu mücadeleler, Roma toplumunda sosyal sınıflar arasındaki dengeyi etkileyerek önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu nedenle, Roma'nın krallık döneminde gerçek anlamda yurttaşlık statüsüne sahip olanların yalnızca patricius sınıfından gelenler olduğu söylenebilir (Çelebican, 2014: 18).

Bu dönemde Roma'daki hukuk sistemi, yazılı olmayan geleneksel kurallara dayanmaktaydı ve devletin yönetimi bu kurallar doğrultusunda şekillenmekteydi. Aynı zamanda, aile yapısının temel taşı olarak kabul edilen *pater familias* (aile reisi) figürü, aile içindeki mutlak otoritesiyle Roma'daki sosyal düzenin en önemli unsurlarından birini oluşturmaktaydı. Pater familias, ailenin her üyesi üzerinde tam yetkiye sahip bir otorite olarak, Roma toplumunun hem hukuki hem de sosyal yapısının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır (Tahiroğlu & Erdoğmuş, 2014: 4).

Roma toplumunda pater familiasın sahip olduğu *vitae necisque potestas* (hayat ve ölüm üzerinde yetki), önemli bir güç kaynağı olarak değerlendirilmekteydi. Bu yetki, *patria potestas* olarak bilinen kavramla ifade edilmekte olup, babanın oğulları ve diğer aile üyeleri üzerindeki mutlak otoritesini temsil ediyordu. Aynı zamanda, Roma toplumunda bu aile içi otoritenin, kamusal alandaki *imperium* (kamusal yetki) ile bağlantılı olduğu düşünülmekteydi. Patria potestas, yalnızca aile içindeki hiyerarşiyi düzenlemekle kalmıyor, aynı zamanda kamusal yetkiyi de belirli bir düzene oturtarak Roma toplumsal yapısının temel taşlarından birini oluşturuyordu (Yılmaz, 2015: 167). Roma'daki sosyal ve ekonomik ilişkilerin büyük bir kısmı bu aile yapısı etrafında şekillenmekteydi ve ticaret gibi faaliyetler sınırlı ölçüde gerçekleştiriliyordu (Tahiroğlu & Erdoğmuş, 2014: 4)

Roma, krallık döneminden aristokratik bir yönetim sistemine geçiş sürecinde önemli bir değişim yaşamıştır. Monarşi döneminin son üç kralının Roma soyundan gelmediği ve bu kralların mutlak gücünün artmasıyla aristokrat sınıfın bu duruma tepki gösterdiği bilinmektedir. Bu süreçte, aristokratlar devlet yönetiminde daha fazla rol üstlenmeye başlamış ve kralların gücüne karşı bir denge oluşturma arayışına girmiştir. Roma toplumundaki sınıfsal farklılıklar, sadece sosyal ve ekonomik düzlemde değil, aynı zamanda devletin siyasi yapısında da belirleyici olmuştur. Patricius sınıfı, devlet yönetiminde ve siyasi kararlarda baskın bir rol oynarken, pleb sınıfı ise sınırlı haklara sahip olmanın ötesinde, aristokratlara bağımlı bir yapı içinde yaşamını sürdürmek zorunda kalmıştır. Bu sınıfsal dengesizlik, Roma'nın cumhuriyet dönemine geçiş sürecini şekillendiren en önemli unsurlardan biri olmuştur.

1.2.2.Cumhuriyet Döneminde Yurttaşlık

Roma'nın aristokratik bir evrim süreciyle tarih sahnesine çıkardığı *res publica* (Cumhuriyet Dönemi), antik dünyanın en etkili ve uzun ömürlü siyasi sistemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu dönem, Roma toplumunun yapısında köklü değişimlere zemin hazırlamış ve devlet yönetimi, yurttaşlık hakları ile askeri başarılar gibi pek çok alanda gelişmelere sahne olmuştur. Roma Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Roma tarihinde bir dönüm noktası olarak nitelendirilmekte ve politik, sosyal, kültürel anlamda önemli bir süreci ifade etmektedir.

Roma'da patricius sınıfının başlattığı bir hareket sonucunda kralın sınırsız iktidarı sona ermiş, krallık devrilmiş ve yerini res publicaya bırakmıştır (Tahiroğlu ve Erdoğmuş, 2014: 4). Bu yeni düzende, devlet görevlilerini temsil eden makamlar *magistratus* terimiyle anılmıştır. Magistratuslar, yürütme, yasama ve yargı yetkilerini kapsayan geniş görev tanımlarına sahip olmuşlardır. *Consul*, *praetor*, *censor* ve *dictator* gibi farklı makamlar, Roma Cumhuriyeti'nin yönetiminde kilit roller üstlenmiştir. Ancak bu siyasi yapı, yurttaşlık haklarının sınıfsal farklılıklara göre dağıtıldığı bir sistemdir.

Roma'da patricius ve pleb sınıfları arasındaki sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, yurttaşlık haklarını şekillendirmiştir. Patricius sınıfı, soylu ve varlıklı ailelerden oluşurken, pleb sınıfı daha çok küçük çiftçiler, zanaatkarlar ve alt sınıflardan oluşmaktaydı. Plebler başlangıçta siyasi haklardan yoksunken, zamanla siyasi temsil ve hak mücadelesine girmişlerdir. Bu sınıfsal farklar, pleb sınıfının ekonomik ve sosyal zorluklar yaşamasına neden olmuş, bu da toplumsal çatışmalara yol açmıştır (Yılmaz, 2015: 169). Örneğin, küçük toprak sahibi plebler büyük toprak sahiplerine olan borçlarını ödeyemediklerinde, ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmişler ve bu durum, siyasi haklar elde etme mücadelesinin hız kazanmasına neden olmuştur. *Tribunus plebis* makamı, pleb sınıfının haklarını koruma adına önemli bir mekanizma haline gelmiştir.

Krallık döneminde ortaya çıkan bazı siyasi kurumlar, cumhuriyet döneminde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu süreçte kralın yetkileri, consul adı verilen iki kişi arasında paylaşılmıştır. Roma'da uygulanan consul sisteminde, iki consul eşit yetkiye sahipti; bu düzenleme, bir consulun yetkilerini aşırı kullanması veya yasalara ve geleneklere aykırı hareket etmesi durumunda diğerinin veto yetkisini kullanarak denge

sağlaması amacıyla geliştirilmiştir (Viglietti, 2021: 42). Ayrıca, cumhuriyet döneminde devletin karşılaştığı kriz anlarında, bir consul, diğer consulu dictator olarak atayarak daha etkin bir liderlik sağlayabilmiştir. Bu uygulama genellikle savaş, iç karışıklık veya diğer acil durumlarda devletin hızlı kararlar alabilmesi için gerçekleştirilmiştir (Tahiroğlu ve Erdoğmuş, 2014: 8).

Consul sisteminin çift yönlü yapısı, bir consulun yetkilerini sınırlamak amacıyla diğer consulun veto yetkisini kullanmasını sağlamıştır. Ayrıca, consulların görev sürelerinin bir yıl ile sınırlı olması, uzun süreli iktidarın getirebileceği tehlikeleri önlemek amacıyla geliştirilmiş ve böylece yetki istismarının önüne geçilmiştir. Bu, aynı zamanda consulların toplum içindeki saygınlıklarını korumalarını sağlamıştır (Eutropius, 2006: 35).

Comitia centuriata tarafından seçilen consullar, *imperium* yetkisine sahip olarak devletin yönetiminden sorumlu olmuşlardır. Bu yetki, emir verme, devlet adına karar alma ve icra etme yetkilerini içermekteydi (Tahiroğlu ve Erdoğmuş, 2014: 7-8). Ayrıca, savaş dönemlerinde Roma ordusunu yönetme, barış dönemlerinde senato ve comitiaya başkanlık etme, yasa teklif etme ve suçla mücadele etme gibi görevleri de bulunmaktaydı. Roma'da yurttaşlık, sadece siyasi haklar değil, aynı zamanda askeri görevleri de kapsayan bir statüydü. Yurttaşlar, orduya katılmak ve devlet için savaşmak zorundaydılar. Askeri zaferler, yurttaşlık statüsünün güçlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Roma ordusu, yurttaşlardan oluşmakta ve askeri hizmet, yurttaşlık görevinin önemli bir parçası olarak kabul edilmekteydi.

Bazı durumlarda, consulların aldığı kararlar yurttaşlar tarafından sorgulanabilmiştir. Örneğin, bir consul bir yurttaşı ölüm cezasına çarptırdığında, yurttaş bu hükmü sorgulama hakkına sahipti ve ardından comitia centuriata toplanarak halk, hükmü iptal etmek için oy kullanabilmekteydi (Viglietti, 2021: 43). Bu durum, Roma'da yurttaşlık haklarının genişliğini ve halkın, devletin karar süreçlerine katılımını göstermektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında consullar yargı süreçlerinde görev almış olsalar da, sonraları bu görev, *praetor* adı verilen başka bir magistratus tarafından üstlenilmiştir (Viglietti, 2021: 43). Praetorluk, Roma'da hukuk alanında büyük önem kazanmış ve özellikle yargı yetkileriyle önemli bir konuma ulaşmıştır. Zamanla, Roma vatandaşları

ile yabancılar arasındaki hukuki anlaşmazlıkları çözmek amacıyla *praetor peregrinus* adı verilen yeni bir praetor görevlendirilmiştir. Bu makam, Roma vatandaşları arasındaki davalara bakan yabancılarla ilgili hukuki anlaşmazlıkları çözmek için görev yapmıştır (Çelebican, 2014: 22). Ancak, hukuki düzenlemelere geçmeden önce, censorlar, yurttaşların sınıflandırılmasını yaparak toplumsal düzeni ve ahlaki standartları koruma görevini üstlenmişlerdir. Aynı zamanda censorlar, senatörlerin listesini hazırlayarak Roma Cumhuriyeti'nin yönetiminde önemli bir etki bırakmışlardır.

Roma'nın genişlemesiyle birlikte yurttaşlık kavramı da dönüşüme uğramış ve *civitas,* farklı coğrafyalara yayılan bir yönetim aracı hâline gelmiştir. Fethedilen topraklardaki halklara sınırlı yurttaşlık hakları tanınmış, ancak bu haklar Roma doğumlu yurttaşların sahip olduğu tam statüye eşdeğer olmamıştır. *Civitas* statüsü, bireylere belirli hukuki ayrıcalıklar tanırken, siyasi haklar konusunda bir hiyerarşi oluşturmuştur. Bu durum, Roma'nın farklı etnik ve kültürel grupları kendi sistemine entegre etmesini sağlamış, böylece erken bir kozmopolitanizm anlayışının kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır.

Cumhuriyet döneminde *civitas*, yalnızca Roma'da doğanlara özgü bir ayrıcalık olmaktan çıkarak, belirli koşulları yerine getiren bireylere de sunulan bir statüye dönüşmüştür. Roma'nın fethettiği topraklarda yaşayan halklara kısmi yurttaşlık hakları verilirken, bazı gruplara ise tam yurttaşlık tanınmış ve böylece imparatorluğa dönüşüm sürecinde geniş kapsamlı bir siyasal aidiyet anlayışı gelişmiştir. Bu uygulamalar, kozmopolitanizmin bir politika hâline gelmesine yol açmış, Roma yurttaşlığının yalnızca etnik veya doğum temelli bir statüden ziyade, belirli sosyal ve ekonomik ölçütlere dayalı olarak genişleyebileceğini göstermiştir.

Bu gelişmeler, Roma'nın yönetim anlayışının dönüşmesine ve Cumhuriyet'ten İmparatorluğa geçişi kolaylaştıran bir zemin oluşturmuştur. *Civitas* statüsünün genişletilmesi, Roma'nın çok kültürlü yapısını güçlendirmiş ve bir şehir devletinden çıkarak geniş bir yönetim ağına sahip bir imparatorluk hâline gelmesini sağlamıştır. Böylece Roma yurttaşlığı, yalnızca belirli bir coğrafi merkeze ait olmayı değil, geniş bir politik ve hukuki sistemin parçası olmayı ifade eden kozmopolitan bir kimlik haline gelmiştir (Wood, 2013: 151).

Siyasi anlamda Roma'nın en etkili kurumu olan senato, sadece patricius ailelerin katılımına açık bir meclisti ve iki consul da bu sınıftan seçilirdi. Ancak, bu ayrıcalıklı statü, pleb sınıfının tepkisine neden olmuştur. Plebler ekonomik ve siyasi açıdan daha düşük bir statüde olduklarından, toplumda ikinci sınıf yurttaşlar olarak görülmüşlerdir. Bu durum, Roma'da sınıf mücadelelerini belirginleştirmiş ve pleblerin isyanlarına yol açmıştır (Yılmaz, 2015: 169). Bu sınıfsal çatışmalar sonucunda, plebleri temsil edecek tribunus plebis makamı ortaya çıkmıştır.

Her yıl *concilia plebis* tarafından seçilen iki tribunus, pleblerin haklarını koruma görevini üstlenmiştir. Tribunus, herhangi bir yürütme yetkisine sahip olmamakla birlikte, pleblerin çıkarlarına zarar verecek bir duruma karşı veto hakkını kullanabilmiştir. Ayrıca, tribunus plebis dokunulmazlığa sahipti ve bu makama yönelik saldırılar ölüm cezasıyla cezalandırılmıştır (Tahiroğlu ve Erdoğmuş, 2014: 8). Pleb ve patricius sınıfları arasındaki uzun süreli çatışmalar, Cumhuriyet'in temel dayanaklarını zayıflatmış ve politik istikrarsızlığı hızlandırmıştır. Julius Caesar'ın öldürülmesi ve ardından gelen iç savaşlar, bu sınıfsal gerilimlerin doğrudan bir sonucu olarak görülmektedir. Bu olaylar, Roma toplumunu derinlemesine bölmüş ve cumhuriyetin sonunu getiren süreci hızlandırmıştır.

İç çatışmaların yanı sıra, dış tehditler ve askeri zorluklar da cumhuriyetin sonunu getiren etkenlerden biri olmuştur. Roma Cumhuriyeti'nin zayıflayan siyasi yapısı, Augustus'un imparatorluğu kurmasıyla sona ermiştir. Augustus, otoriter bir yönetim tarzını benimseyerek Roma Cumhuriyeti'nin demokratik yapısına son vermiş ve imparatorluk dönemini başlatmıştır. Cumhuriyetin sonu, sadece içsel çatışmaların değil, aynı zamanda dış tehditlerin ve liderlik krizlerinin bir sonucu olarak da değerlendirilmektedir.

1.2.3.İmparatorluk Döneminde Yurttaşlık

Roma İmparatorluğu'nun tarihi boyunca yurttaşlık, yalnızca bir hukuki statü değil, bireylerin sosyal, ekonomik ve politik haklarını belirleyen temel bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet döneminde keskin sınıfsal ayrımlar üzerine kurulu olan yurttaşlık kavramı, imparatorluk döneminde daha kapsayıcı hale gelmiş ve Roma'nın geniş sınırları içinde yaşayan halkları ortak bir kimlik etrafında birleştiren bir yapı kazanmıştır. Bu dönüşüm, Roma'nın siyasi ve kültürel bütünleşmesine katkı sağlamış,

toplumsal farklılıkları aşarak imparatorluğun sürekliliğini desteklemiştir (Yılmaz, 2015: 190-191).

İmparatorluk dönemiyle birlikte siyasetin temel meselesi, toplumsal düzeni sağlama ve cumhuriyetin geleneklerini sürdürme çabasından ziyade, genişlemiş imparatorluk sınırları içinde özgürlüğün ve bireyin haklarının nasıl tanımlanacağına kaymıştır. Bu bağlamda, bireysel bilinç, özel yaşam ve kamusal alana ilişkin roller yeniden ele alınmış, Roma'da benlik bilinci daha çok ön plana çıkmıştır. Ancak, bu içe dönük eğilimler kamu yaşamının tamamen göz ardı edilmesi anlamına gelmez. Üst sınıflar, değişen yönetim biçimlerine rağmen, özellikle senato aracılığıyla kamu yaşamında etkin olmaya devam etmiş, kamusal görevlerini sürdürmüşlerdir (Yılmaz, 2015: 191).

Bu dönüşüm, Roma İmparatorluğu'nun siyasi yapısındaki büyük değişimlerle paralel ilerlemiştir. Roma Cumhuriyeti'nin çözülüşü ve ardından gelen imparatorluk düzeni, birey ve devlet arasındaki ilişkinin yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Cumhuriyet döneminin siyasi çalkantıları, bireysel hakların ve özgürlüğün yeniden tanımlanması için bir zemin hazırlarken, devletin giderek merkezi bir otoriteye evrilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu sürecin en kritik noktalarından biri, Roma'nın iç savaşlarla sarsılan cumhuriyet yapısının, Julius Caesar'ın suikastı ile zirveye ulaşması ve yeni bir liderlik arayışına girilmesidir.

Caesar'ın ölümünden sonra Roma'daki siyasi boşluğu dolduran Octavianus (Augustus), Actium Savaşı'nda rakibi Antonius'u yenerek M.Ö. 27 yılında Roma'nın mutlak lideri olmuştur. Senato tarafından Augustus unvanı verilen Octavianus, imparatorluk düzenini başlatmış ve *principatus* adı verilen rejimle, Roma'nın yönetiminde yeni bir dönemin temellerini atmıştır (Tahiroğlu ve Erdoğmuş, 2014: 23). Cumhuriyetçi görünümlü bu rejim, gerçekte Augustus'un otoritesini pekiştirmiştir. Her ne kadar Augustus yönetimi cumhuriyetçi bir çerçeve içinde tanıtılsa da bu dönemde senato ve halk meclislerinin gücü sembolik bir hale gelmiş, gerçek otorite imparatorun ellerinde toplanmıştır (Yılmaz, 2015: 189-190).

Augustus'un yetkileri arasında, senato tarafından verilen ve pleb tribunlarının bireysel dokunulmazlık hakkı ile veto yetkisini kapsayan *tribunicia potestas* bulunuyordu. Aynı zamanda *imperium proconsulare maius* yetkisiyle tüm eyalet valileri

üzerinde tam kontrol sahibi olmuştu. Bu süreçte, senatonun Augustus'un iktidarını meşrulaştırma rolü oldukça büyüktü ve senato da bu yeni düzende önemli bir dayanak haline gelmişti (Yılmaz, 2015: 190). Augustus ve halefleri, bu yetkiler aracılığıyla üç yüzyıldan uzun bir süre Roma İmparatorluğu'nun genişleyen sınırlarını yönetmişlerdir. Resmi olarak senato ve meclisler varlıklarını sürdürmüş olsa da gerçek güç imparatorun elinde toplanmış ve böylece cumhuriyetin kurumları zayıflamıştır.

Augustus'un yönetimi ile birlikte başlatılan *principatus* dönemi, Roma'nın siyasi yapısında büyük bir dönüşümü işaret eder. Roma'nın geleneksel *res publica* kurumları sembolik olarak korunmuş olsa da gerçek güç tek bir kişinin ellerinde toplanmıştır. Bu dönemin ilerleyen aşamalarında imparatorların yetkileri daha da artmış ve imparatorluğun yönetimi giderek daha merkeziyetçi hale gelmiştir. İmparatorluğun son dönemlerine doğru *principatus* rejimi yerini *dominatus* adı verilen daha mutlak bir monarşiye bırakmıştır. *Dominatus*, imparatorun tanrılaştırıldığı ve mutlak otoriteye sahip olduğu bir rejim olarak Roma'nın siyasi yapısında köklü değişikliklere yol açmıştır (Tahiroğlu ve Erdoğmuş, 2014: 33).

Roma İmparatorluğu'nun genişlemesi, yalnızca siyasi yapı üzerinde değil, yurttaşlık kavramı üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Başlangıçta Roma yurttaşlığı, yalnızca Roma şehri sakinlerine özgüydü. Ancak imparatorluğun sınırlarının genişlemesiyle birlikte bu hak, İtalyan şehirleri ve nihayetinde imparatorluk sınırları içindeki tüm özgür bireyler için genişletildi. M.S. 212 yılında imparator Caracalla'nın çıkardığı *Constitutio Antoniniana* fermanıyla imparatorluk sınırları içindeki tüm özgür bireylere Roma yurttaşlığı verilmiş oldu (Çelebican, 2014: 30). Caracalla'nın bu hamlesi, hukuki anlamda Roma yurttaşlığını evrensel bir hak haline getirse de pratikte toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizlikleri ortadan kaldırmakta yetersiz kalmıştır.

Roma'da yurttaşlık statüsünün genişletilmesi, hukuki alanda eşitlik retoriğini desteklerken, sosyal ve ekonomik alanlarda bu eşitlik tam anlamıyla uygulanamamıştır. Ayrıcalıklı sınıflar arasındaki farklılıklar belirgin kalmış, özellikle senato, ordu ve bürokrasi gibi yapılar bu ayrıcalıkların devamını sağlamıştır. Caracalla'nın reformu, teoride tüm özgür insanları Roma yurttaşı haline getirirken, bu yeni yurttaşlık anlayışının getirdiği sosyal eşitsizlikler imparatorluğun farklı kesimleri arasında çatışmalara neden olmuştur (Çelebican, 2014: 30). Özellikle Roma'nın yönetiminde

geleneksel olarak güçlü bir konuma sahip olan aristokrat sınıf, bu yeni eşitlik anlayışına karşı tepki göstermiştir.

Roma'nın hukuki sistemi de imparatorluğun genişlemesiyle birlikte evrensel bir boyuta taşınmıştır. İmparatorluk'un en büyük başarısı *ius gentium* (uluslararası hukuk) ve *ius civile* arasındaki farkı silikleştirmesidir. *Ius gentium,* farklı milletler arasındaki ticaret ve ilişkileri düzenlemek için oluşturulmuş bir hukuk sistemi olarak, Roma İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısına uygun bir hukuki çerçeve sunmuştur. *Ius gentium*, Roma yurttaşlarına ve yabancılara eşit haklar tanımayı amaçlarken, bu yasalar evrensel adalet ve hukukun ilkelerine dayalı bir sistem oluşturmuştur. Bu yasal sistem, yalnızca Roma yurttaşlarına değil, imparatorluk sınırları içinde yaşayan diğer milletlere de adalet ve hukuki koruma sağlamıştır (Çelebican, 1993: 299-301).

*Ius gentium*un uygulanması, Roma'nın yabancılara karşı daha esnek ve hoşgörülü bir tutum sergilediği anlamına gelir. Roma'nın genişleyen imparatorluğu içinde farklı kültürlerin bir arada var olması, hukuki çeşitliliği zorunlu kılmıştır. *Ius commercii* gibi yasalar, yabancılara ticaret yapma ve mülk edinme hakları tanımış, böylece Roma hukuk sisteminin daha kapsayıcı hale gelmesine katkı sağlamıştır. Bu genişletilmiş hukuki yapı, imparatorluğun sosyal ve ekonomik yapısını güçlendirmiş, Roma'nın farklı milletleri bir arada tutma yeteneğini artırmıştır.

Roma İmparatorluğu'nda yurttaşlık, yalnızca bireyin devlete olan hukuki aidiyetini tanımlayan bir statü olmaktan öte, siyasal düzenin istikrarını sağlamaya yönelik bir strateji olarak da işlev görmüştür. Yurttaşlığın genişletilmesi, özellikle Caracalla'nın fermanı ile neredeyse tüm özgür insanları kapsayan bir boyuta ulaşmışsa da, bu genişleme gerçek anlamda bir siyasal özneleşme süreci yaratmamıştır. İmparatorluk, farklı halkları yönetmek için hukuki birliktelik sağlasa da, bu birlikteliği eşit yurttaşlar arasında ortak bir siyasal yaşam inşa ederek değil, merkezi otoritenin denetimi altında bir yönetim modeli kurarak gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Roma yurttaşlığı, modern anlamda katılımcı bir yurttaşlık modelinden ziyade, devlete tabi olma esasına dayalı bir aidiyet biçimine dönüşmüştür.

Bu noktada Roma'da yurttaşlığın yalnızca bir haklar bütünü olarak değil, aynı zamanda bir yükümlülükler rejimi olarak ele alınması gerekmektedir. Caracalla'nın reformu hukuki anlamda tüm özgür insanları yurttaş statüsüne kavuşturmuş olsa da, bu

genişleme öncelikle vergi yükümlülüğünün yaygınlaştırılması amacına hizmet etmiştir. Dolayısıyla, bu hamle, yurttaşlığın içeriksel anlamda bir demokratikleşmeye değil, imparatorluk mekanizmasının ekonomik sürdürülebilirliğini artırmaya yönelik bir düzenlemeye işaret etmektedir. Roma hukuku, farklı halklara kapsayıcı bir çerçeve sunarken, bu çerçeve içindeki bireylerin siyasal süreçlere katılımı giderek daralmış, yurttaşlık pasif bir statüye indirgenmiştir. Böylece, imparatorluk yurttaşlığı, bir yönetim tekniği hâline gelmiş; bireylerin kamusal yaşamda etkin roller üstlenmesinden ziyade, yönetilen kitlelerin imparatorluk düzenine entegre edilmesini sağlayan bir araç olarak kullanılmıştır.

Roma'da yurttaşlığın genişletilmesi süreci, bireysel hakların yaygınlaştırılmasından çok, imparatorluk ideolojisinin kurumsallaşmasına hizmet etmiştir. Bu bağlamda Roma, her ne kadar evrensel bir hukuk anlayışı geliştirmiş olsa da, bu hukukun temellendiği toplumsal düzen eşitsizlikleri koruyarak varlığını sürdürmüştür. İmparatorluğun giderek artan merkezîleşmesi ve mutlakiyetçi eğilimleri, yurttaşlığı bireyin siyasal özne olarak varlık gösterdiği bir alan olmaktan çıkarmış, onu hukuki bir statüye indirgeyerek bireyleri imparatorluk mekanizmasının edilgen parçaları hâline getirmiştir. Bu durum, modern anlamda yurttaşlığın yalnızca hukuki haklara sahip olmakla değil, siyasal süreçlere aktif katılım ile mümkün olduğunu göstermesi açısından tarihsel bir ders niteliği taşımaktadır.

2. BÖLÜM

NICCOLÒ MACHİAVELLİ VE YURTTAŞLIK İDEALİ

2.1.Machiavelli'nin Politik Düşüncesine Genel Bakış

Machiavelli'nin politik düşüncesi, yaşadığı dönemin siyasi koşulları göz önüne alındığında oldukça özgün bir karaktere sahiptir. Özellikle Rönesans İtalya'sının bölünmüş yapısı ve siyasi çalkantıları, onun politik görüşlerinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. *Prens* ve *Söylevler* gibi eserlerinde, devlet yönetimi, güç ilişkileri, insan doğası, ahlak ve hükümet biçimleri gibi çeşitli konulara değinen Machiavelli, tarihsel gelişmeleri ve çağdaş olayları derinlemesine incelemiştir. Onun bu yaklaşımı, klasik politik düşünceden kopuşunu ve siyaseti daha gerçekçi bir düzlemde ele alışını ortaya koymaktadır.

Bu noktada, Machiavelli'nin politik düşüncesinin en belirgin yönlerinden biri, siyaseti ahlaktan bağımsız bir alan olarak değerlendirmesidir. Ona göre, yöneticilerin temel amacı, devletin varlığını sürdürmek ve gücünü korumaktır; bu doğrultuda alınan kararlar, ahlaki yargılardan bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Bu bakış açısı, Machiavelli'yi klasik filozoflardan ayırarak modern siyaset teorisinin kurucu figürlerinden biri haline getirmiştir. Nitekim, onun "politik olan" üzerine yaptığı vurgular, egemenlik ve yönetim biçimlerinin bir ideal veya ahlaki ilkeye değil, tamamen güç dinamiklerine ve tarihsel zorunluluklara bağlı olduğunu göstermektedir. Böylece, siyasetin temelini güç mücadeleleri ve çıkar hesapları üzerine kurarak, yönetimin meşruiyetini pratik sonuçlar üzerinden değerlendiren bir yaklaşım geliştirmiştir (Abensour, 2018: 44).

Machiavelli'nin en önemli katkılarından biri, geleneksel politik normları sorgulaması ve doğal hukuka dayanan evrensel doğruları eleştirmesidir. Siyasal olaylar ve güç mücadelelerine öncelik veren bu yaklaşımı, siyaseti salt güç ilişkileri bağlamında anlamaya çalıştığına işaret etmektedir. Wolin'in de belirttiği gibi, Machiavelli'nin politik analizlerinde ahlak ve din gibi unsurların dışlanması gerektiğine dair vurgusu, siyasetin güce ve zorunluluğa dayalı bir alan olarak görülmesine neden olmaktadır

(Wolin, 2004: 178-179). Bu bağlamda, Machiavelli modern politik düşüncenin temelini atmış ve siyaseti gerçekçi bir zemine oturtmuştur.

Machiavelli, siyaseti ahlaktan bağımsız bir alan olarak ele alarak, bir liderin temel amacının gücü korumak ve devleti ayakta tutmak olduğunu savunur. Ona göre, bu amaca ulaşmak için kullanılan yöntemler, ahlaki açıdan tartışmalı olsa bile, eğer başarılıysa meşrudur (Strauss, 1987: 297). Machiavelli'nin bu realist yaklaşımı, amaçların araçları haklı kıldığı fikrine dayanmaktadır. Bu ilke, bir liderin eylemlerini değerlendirirken, eylemlerin kendisinden ziyade, sonuçlarına odaklanmayı gerektirir. Örneğin, bir liderin devleti korumak gibi yüksek bir amacı varsa, bu amaca ulaşmak için yalan söylemesi, sözünden dönmesi veya acımasız davranması gerekebilir. Machiavelli'ye göre, bu tür eylemler normalde ahlaki olarak kabul edilemez olsa da, devletin bekası gibi daha büyük bir amaca hizmet ettikleri sürece meşru sayılırlar. Başka bir deyişle, liderin eylemlerinin ahlaki değeri, niyetinden veya eylemin kendisinden değil, sonuçlarından kaynaklanır. Bir liderin ahlaki açıdan sorgulanabilir bir eylemi, eğer devletin bekasını sağlıyorsa, ahlaki olarak kabul edilebilir hale gelir. Bu, siyasi liderlerin, ahlaki ilkelerle siyasi gereklilikler arasında bir denge kurması gerektiği anlamına gelir. Machiavelli'ye göre, bu dengenin sağlanamaması, liderin başarısızlığına ve devletin çöküşüne yol açabilir. Özellikle *Prens* adlı eserinde, bir liderin gerektiğinde acımasız olabilmesi gerektiğini savunmuştur. Siyasetin doğası gereği belirsiz ve değişken olduğunu ileri sürerken, aynı zamanda bu belirsizlikle baş edemeyen liderlerin başarısız olacağını ortaya koymaktadır.Machiavelli'nin *Prens* ve *Söylevler* adlı eserleri, farklı siyasal bağlamlar üzerine yoğunlaşmaktadır. *Prens*, modern hükümdarlara hitap eden bir rehber niteliğinde olup, güç kazanma ve iktidarı elde tutma yollarına odaklanmıştır. Diğer yandan, *Söylevler*, Roma Cumhuriyeti'ni ele alarak antik siyasi düzeni idealize eden bir yaklaşıma sahiptir. Strauss'a göre Machiavelli, Roma Cumhuriyeti'nin siyasi yapısını ve erdemlerini, modern devletlere ilham verecek bir model olarak sunmaktadır (Strauss, 1958: 92). Dolayısıyla söylevler, bir yönüyle Roma Cumhuriyeti'ni bir model olarak sunarken, diğer yönüyle çağdaş İtalya'nın siyasi çalkantılarına bir çözüm önerisi sunma amacını içinde barındırmaktadır. Bunu da Machiavelli Roma'nın siyasi yapısına olan ilgisini, klasik erdemlerin modern siyasete rehberlik edebileceğine dair inancına yansır. Machiavelli'nin politik düşüncesinde sadece hükümdarlara değil, aynı zamanda

yurttaşların rolüne de odaklanır. *Söylevler*'de, Roma Cumhuriyeti üzerinden yurttaşların kamusal hayata katılımı ve erdemli davranışları vurgulanır. Ona göre, güçlü bir devlet yalnızca hükümdarın becerilerine değil, aynı zamanda yurttaşların erdemine de dayanmaktadır. Machiavelli, yurttaşların kamusal iyilik için çalışmasının, devletin gücünü ve sürekliliğini sağladığını savunmuştur. Bu anlayış, onun cumhuriyetçi bir yurttaşlık modeli sunduğunu gösterir. Bu bakımdan Machiavelli, köklü bir yenilikçi olmaktan ziyade, eski ve unutulmuş olanı canlandıran bir figür olarak görülmektedir (Strauss, 1987: 297).

Machiavelli'nin *Söylevler*'deki Roma Cumhuriyeti'ne olan ilgisi dışında dile getirdiği bir diğer önemli husus ise devlet yönetiminde ve halklar arası ilişkilerde antik çağın deneyimlerinden yeterince yararlanılmadığı hususudur. Machiavelli, Rönesans'ın antik erdemlerin yeniden doğuşunu temsil ettiğini kabul etmekle birlikte, bu yeniden doğuşun tam anlamıyla gerçekleşmediğini savunmaktadır. Mansfield'a göre Machiavelli, yeni yollar bulmanın tehlikeli olduğunu kabul etse de yeni yöntemlerin geliştirilmesinin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır (Mansfield, 1998: 10). Ancak Machiavelli'nin modernliğe ve yeniliğe verdiği değer, klasik politik felsefeye olan eleştirisinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştiriler, politikanın artık yalnızca ahlak ve erdem üzerinden anlaşılmayacağına, aksine güç ve iktidar ilişkileri üzerinden değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Strauss'a göre Machiavelli, eski politik düşünceyi reddederken, politikayı daha dar bir çerçeveye yerleştirir ve onu esasen güç ilişkileri ve zorunluluk bağlamında tanımlar (Strauss, 1974: 178).

> …Yine içişlerde, yurttaşlar arasında artan farklarda ya da insanlara acı veren kötülüklerde, her zaman antik dönemdekilerin çarelerine ya da yargılarına başvurulduğunu gördüğüm zaman daha da şaşırıyorum. Çünkü medeni hukuk, antik hukukçuların kanılarından başka bir şey değildir. Şimdiki hekimlerin yaptıkları, bu deneyimlere dayanarak yargıda bulunmaktır. Bununla beraber, devlet kurarken, siyasal yönetimleri sürdürürken, krallıkları yönetirken, orduları düzenlemek ve savaşları yönetmek için, tebaa arasında yasaları uygularken ve bir imparatorluğu genişletirken artık ne tek bir prens ne de bir cumhuriyet antik örneklere başvurmaktadır (Machiavelli, 2021: 22).

Bu durum, modern yönetim anlayışlarının geçmişten koparak daha pragmatik ve günün koşullarına uygun çözümler aradığını göstermektedir. Ancak, antik örneklerin

göz ardı edilmesi, geçmişten alınacak derslerin unutulmasına ve tarihin sunduğu bilgi birikiminin değerinin yeterince kavranamamasına yol açmaktadır.

Machiavelli'nin ortaya koyduğu modern politika teorisi, siyasetin sürekli değişen ve dinamik doğasını dikkate alarak şekillenir ve bu bağlamda ilerler. Bu teori, politik süreçlerin ve güç dengelerinin sürekli bir dönüşüm içinde olduğunu vurgular ve bu değişkenlik karşısında stratejik uyumun önemini ön plana çıkarır.

Bu noktada Söylevler'de Machiavelli'nin Roma Cumhuriyeti'ni idealize etmesi, sadece siyasi yapıya dair değil, aynı zamanda bu yapının yurttaşların katılımı ve erdemle olan ilişkisine dair de önemli ipuçları sunar. Roma'nın başarısını yurttaşların kamusal hayata aktif katılımı ve erdemli davranışlarıyla açıklayan Machiavelli, aynı zamanda bu katılımın, devletin yönetim biçimiyle nasıl iç içe geçtiğini de gözler önüne sermektedir. Ona göre, bir cumhuriyetin gücünün devamlılığı, yurttaşlarının erdemli olmasına ve kamusal süreçlerde yer almasına bağlıdır. Roma Cumhuriyeti'nin en büyük gücü de yurttaşlarının yalnızca kendi bireysel çıkarlarını değil, aynı zamanda kamusal çıkarları da gözeterek hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır. (Machiavelli, 2021: 39-40). Machiavelli, yurttaşların bireysel çıkarlarını bir kenara bırakarak, ortak iyilik için çalışmasının, bir devletin başarısında kritik bir rol oynadığını savunur.

Machiavelli, Roma Cumhuriyeti'nin siyasi yapısında yer alan karma hükümet modelini desteklemektedir. Bu model, monarşi, aristokrasi ve demokrasi unsurlarını birleştirerek, toplumsal sınıflar arasındaki çatışmaları asgariye indirmekte ve devletin istikrarını sağlamaktadır. Bu modelde, yurttaşların aktif katılımı ve devlet içinde bir denge kurulması teşvik edilmektedir (Machiavelli, 2021: 30-31).

Aynı zamanda Machiavelli'ye göre, karma hükümet modeli, toplumsal sınıflar arasındaki çatışmaları en aza indirgemek devlet gücünü artırmaktadır. Monarşik otoritenin istikrarını, aristokratik bilgelikle ve demokratik katılımın hareketliliğiyle ve bu yapı, devlete esneklik kazandırırken, aynı zamanda yurttaşların devlet işlerine katılımını teşvik eder. Monarşinin sağladığı düzen ve devamlılık, aristokratik sınıfın sağduyusu ile birleşirken, demokratik katılım halkın devlete olan bağlılığını pekiştirir ve toplumsal çekişmelerin devletin işleyişine zarar vermesini önler. Machiavelli, yurttaşlar arasındaki rekabetin ve bu rekabetten doğan çekişmelerin, Roma'nın siyasi gücünü artırdığını ve devleti daha dayanıklı hale getirdiğini savunur (Machiavelli, 2021: 38-39).

Özellikle Roma örneğinde görüldüğü gibi, halk ile senato arasındaki ihtilaflar, toplumsal düzenin sürdürülebilirliği açısından kritik bir rol oynamış ve zamanla yasalar aracılığıyla yönetilen bir denge mekanizmasına dönüşmüştür. Bu bağlamda, politik düzenin devamlılığını sağlayan unsur çatışmaları bastırmak değil, onları yasalar aracılığıyla denetim altına almak ve üretken bir hale dönüştürmektir (Bumin, 2014: 91).

Modern siyaset teorisinin temellerinden biri olarak değerlendirilebilecek bu anlayış, Machiavelli'nin yalnızca bir siyaset düşünürü değil, aynı zamanda çatışmanın üretkenliğini fark eden ve bunu siyasi kurumların işleyişine entegre eden bir düşünür olduğunu göstermektedir. O, politik toplumları şekillendiren en temel olgunun, halkın baskıya karşı direnişi ve ekabirin yönetme arzusunun sürekli bir etkileşim içinde olması olarak görmektedir (Machiavelli, 2021: 39). Bu çerçevede, yurttaşlık bilincinin güçlenmesi ve iyi yasaların oluşması, ancak bu karşıt isteklerin görünür kılınması ve açık bir şekilde tartışılmasıyla mümkün olmaktadır. Böylece, Machiavelli'nin cumhuriyet anlayışı, sadece düzen ve istikrarın korunmasını değil, aynı zamanda yurttaşların etkin ve özgür bir şekilde siyasete katılımını da temel bir ilke olarak belirlemektedir (Bumin, 2014: 91).

Machiavelli'nin yurttaşlık anlayışı, erdem (virtù) ve özgürlüğün (libertà) birlikte var olmasına dayanır. Ona göre, erdemli bir yurttaş, kamusal çıkarları her şeyin üzerinde tutmalı ve kendi bireysel çıkarlarını feda edebilmelidir. Bu erdem, aynı zamanda bir devlette özgürlüğün korunması ve yurttaşların siyasi süreçlere katılımı için gerekli bir unsurdur. Machiavelli'nin şu ifadesi, bu yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır: "Bir devletin gücü, halkın ne kadar erdemli olduğuna bağlıdır" (Machaivelli, 2016: 80-82). Bu bağlamda, erdemli yurttaşlar sadece kamusal çıkarlar doğrultusunda hareket etmekle kalmaz, aynı zamanda devletin uzun vadeli istikrarına da katkıda bulunurlar.

Roma Cumhuriyeti'nin başarısının ardında, yurttaşların kamusal hayata aktif katılımı ve erdemli davranışlar yer almıştır. Zamanla, bireysel çıkarların kamusal çıkarların önüne geçmesi, Roma'nın siyasi yapısını zayıflatmıştır. Zenginlik ve lüks arayışı, yurttaşların erdemden uzaklaşmasına ve toplumsal düzenin bozulmasına neden olmuştur. Bu gelişmeler, Roma'nın çöküş sürecini başlatmış, bireysel menfaatlerin kamusal görev bilincini gölgede bırakmasıyla siyasi istikrar zayıflamıştır. Toplumun

ahlaki yapısındaki bu bozulma, devletin giderek güç kaybetmesine yol açan temel etkenlerden biri olarak değerlendirilmektedir.

Machiavelli'nin insan doğasına ilişkin temel varsayımları, onun politika teorisinin merkezinde yer alır. İnsanın değişmez bir tutku ve arzu yapısına sahip olduğu düşüncesi, onun tarih ve siyaset arasındaki ilişkileri kavrayışını şekillendirir. Machiavelli'ye göre, insan eylemleri belirli tutkulardan kaynaklandığı için, tarihin akışında aynı sonuçların sürekli tekrarlandığı görülmektedir (Machiavelli, 2021: 505). Bu sabit insani doğa, antik ya da modern çağ fark etmeksizin, politik mücadelelerin aynı ilkeler etrafında şekillenmesine yol açar.

Bu bağlamda, Machiavelli'nin tarih anlayışı, bireylerin değişmez doğaları nedeniyle siyasal hayatta tekrarlanan kalıplar olduğunu vurgular. Politik yenilik arayışları, çoğu zaman riskli ve tehlikeli girişimler olarak görülmüş olsa da bu durum insan doğasının kıskançlık ve güvensizlik gibi özellikleriyle açıklanır. İnsanın kıskanç yapısı nedeniyle, yeni yollar ve yöntemler bulmak her zaman bilinmeyen sularda ve topraklarda yol almaktan daha az tehlikeli olmamıştır. Ancak, bireylerin ve devlet adamlarının bu zorluklara rağmen herkesin ortak yararına olacağını düşündükleri şeyleri gerçekleştirme arzusu, yenilik arayışlarını devam ettirmiştir. Machiavelli, bu noktada kişisel kararlılığıyla yenilikçi bir tutum sergileyerek, hiç kimsenin henüz basmadığı bir yola çıkmaya cesaret etmiştir (Machiavelli, 2021: 21).

Yenilik ve değişim, Machiavelli'nin siyaset felsefesinin merkezinde yer almakla birlikte, bu yeniliklerin kendisini sürekli yenilemesi gerektiğini ileri sürer. Machiavelli, en iyi yönetim biçimlerinin bile zamanla alışkanlık ve rutine dönüştüğünde yozlaşabileceğini belirtir. Bu nedenle, siyasi ve toplumsal düzenin periyodik olarak kendisini yenilemesi gerektiğini savunur. Yenilik, sadece bir reform ya da düzen değişikliği olarak değil, aynı zamanda durağanlığa karşı bir korunma mekanizması olarak da değer kazanır. Kurumların ve yönetim yapılarının, zaman içerisinde durağanlaşarak kendilerini tehlikeye atmaması için yeniliğe açık olması gerektiğini vurgular.

Bu düşünce yapısı, Machiavelli'nin modernliğe atfettiği olumlu değeri de açıklar. Ona göre, her ne kadar yenilik ve değişim riskli olsa da yenilik kendi başına bir değer haline gelmiştir. Bu bakış açısı, modern döneme ait düşünce biçimleriyle

paralellik taşır. Dolayısıyla, Machiavelli'nin yenilik ve modernliğe dair olumlu yaklaşımı, günümüzün modernite anlayışını şekillendiren önemli düşünsel kökenlerden biri olarak kabul edilebilir. Onun bu yeniliğe atfettiği değer, günümüzde ya da geçmişte modern olarak nitelendirilen unsurlara verilen önemi tanımlar ve kurumların kendilerini sürekli olarak yenilemelerinin gerekliliğini ortaya koyar (Mansfield, 1998: 10).

Machiavelli'nin insan doğasına dair bu realist ve karamsar yaklaşımı, politik teorisini daha geniş bir bağlama yerleştirir. Onu modern yapan unsurlardan biri de klasik anlamda insan doğasını reddetmesi ve yüzünü kent devletlerine yöneltmesidir. Nitekim Machiavelli, bireylerin değişmez bir doğaya sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, politik düzenin bu doğaya göre şekillenmesi gerektiğini savunur (Machiavelli, 2021: 505). Bernard, Machiavelli'nin bu görüşünü, insanın bitmeyen arzularının onun sürekli bir memnuniyetsizlik içinde olmasına yol açtığı fikriyle açıklar (Bernard, 2009: 44). Bu bağlamda Machiavelli, bireylerin sürekli olarak hırs ve arzuların peşinde koşmasının toplumsal huzursuzluğun temel kaynağını oluşturduğunu ileri sürerken, aynı zamanda bu dinamikleri yönlendirebilen bir yönetim anlayışının zorunluluğunu vurgular. Machaivelli'ye göre;

> …insanın istekleri doymak bilmez; çünkü Doğa onlara her şeyi arzulama gücü ve isteği verirken talihin onlara arzularına ulaşmaları için verdiği güç küçüktür; sonuç ise zihinlerde sonu gelmez memnuniyetsizlik, ulaşılacak şey için bir bezginlik olur. Dolayısıyla insanlar akla yatkın bir nedenle böyle davranmaya itilmeseler bile şimdikiler suçlanır, geçmiş övülür ve gelecek arzulanır (Machiavelli, 2021: 216).

Machiavelli'nin Roma Cumhuriyeti'ni idealize etmesi, onun yurttaşlık anlayışının en önemli boyutlarını gözler önüne sermektedir. Roma'nın siyasi başarısının, yurttaşların erdemli davranışları ve kamusal süreçlere aktif katılımı sayesinde mümkün olduğuna inanan Machiavelli, modern politika teorisinin temellerinden birini oluşturan bir yurttaşlık modeli sunar. Bireyin kamusal hayata katılımı, özgürlük ve erdemin dengesine dayanmaktadır. Bu dengenin bozulması ise, devletin çöküşüne yol açmaktadır. Bu bakımdan bir devletin sürekliliği, yurttaşlarının erdemine ve kamusal sorumluluğa olan bağlılıklarına bağlıdır; bu da Roma Cumhuriyeti'nin en büyük başarılarından biridir.

Strauss'a göre klasik politik felsefe, insanların nasıl yaşaması gerektiğine odaklanmış ve toplumun doğru düzeninin sorusunu yanıtlamanın doğru yolu olarak, insanların gerçekte nasıl yaşadığını gözlemlemekle ilgili olduğunu ortaya koymuştur (Strauss, 1974: 178). Machiavelli ile birlikte artık insan, kendi özgün doğasından veya ilahi düzenin bir parçası olmasından kaynaklanan bir amaca, yani insanın nasıl yaşaması gerektiğini belirten ve dolayısıyla insan yaşamının amacına işaret eden bir ilkeye dayanarak anlaşılmamaktadır. Machiavelli, insanı soyut bir idealin ötesine taşıyarak, insanın gerçek yaşam deneyimlerine odaklanan ve bunu yeni terimlerle anlamaya çalışan yeni bir felsefe ortaya koymaktadır (Tekin, 2002: 64).

Strauss'a göre, Machiavelli'nin politik gerçekçiliği ahlaki normları göz ardı ederek toplumsal düzeni adaletsizliğe dayandırır. Machiavelli'nin insan doğasına dair karamsar yaklaşımı, politik eylemlerde etik değerlerin yerine güç ve stratejiye öncelik verir. Machiavelli, "erdem ve ahlaksızlığın akıllıca bir şekilde dönüşümlü kullanımı, kelimenin kendi anlamında bir erdemdir (virtù)" diyerek, siyasetin ahlaktan bağımsız olarak başarıya dayalı olması gerektiğini savunur (Strauss, 1987: 301). Strauss, bu yaklaşımın klasik felsefenin ahlaki bütünlük idealinden uzaklaştığını ve siyasetin etik boyutunu zayıflattığını belirtir.

Machiavelli ile politik anlamda tekrar değerlendirilen insan, artık hırs çağının ve elit gruplar arasındaki güç dengelerinin hızlı değişimlerinin bir ürünü olarak görülmektedir. Ayrıca politikanın akışını, geçiciliğini ve sonsuz devam eden karakterini ifade etmektedir. Nitekim soylu yöneticilerin sabitlik ve belirlenmiş düzenlemeler ile politikanın özünü temsil ettiği eski görüş yadsınmaktadır (Wolin, 2004: 180). Diğer yandan Machiavelli'nin politikanın değişken doğasına dair görüşü, insan doğasının her çağda aynı temel tutkularla hareket ettiğini vurgulayan anlayışla birleşir. Bundan dolayı içinde bulunduğumuz dünyanın her dönemde karşılaşmış olduğu sorunlar, antik çağda da benzer şekilde problem olmuştur. Çünkü insan eylemleri, daima aynı sonuçları doğuran belirli tutkuların etkisiyle şekillenir (Machiavelli, 2021: 505).

Machiavelli için, odak artık insan üzerindedir ve insanlar arasındaki kolektif ilişkilerde durum olumsuz seyretmektedir. Ancak Machiavelli için, karamsarca tasarlanmış insan doğası, insanın en iyi çabalarının temelini oluşturmaktadır (Bernard,

2009: 44). Strauss ise Machiavelli'nin ileri sürdüğü insan doğasını hakkındaki görüşlerini şu şekilde dile getirir;

Machiavelli, toplumun temelleri üzerine düşüncelere dayanarak ve sonuç olarak insanın yaşadığı bütünün üzerine düşüncelerle, gerçekçi bir siyasi felsefe talebini haklı çıkardı. Adalet için ne doğaüstü ne de doğal bir destek vardır. Tüm insan şeyleri çok fazla dalgalanır, bu da onların istikrarlı adalet prensiplerine boyun eğmesine izin vermez. Her durumda mantıklı olan eylemin belirlenmesini sağlayan ahlaki amaç değil, zorunluluktur. Dolayısıyla, sivil toplum sadece adil olmayı arzulayamaz. Tüm meşruiyet, gayrimeşru kökenlerden gelir; tüm sosyal veya ahlaki düzenler, ahlaki açıdan sorgulanabilir araçlarla kurulmuştur; sivil toplumun kökü adalet değil, adaletsizliktir… Herhangi bir anlamda adalet, bir toplum düzeni kurulduktan sonra mümkündür; herhangi bir anlamda adalet, sadece insan yapımı bir düzen içinde mümkündür. Ancak sivil toplumun kurulması, politikada en yüksek örnek olmasına rağmen, tüm aşırı durumlarda, sivil toplum içinde taklit edilir. Machiavelli, insanların nasıl yaşadığından ziyade aşırı durumu referans alır. Aşırı durumun, sivil toplumun köklerini ve dolayısıyla gerçek karakterini normal durumdan daha fazla ortaya koyduğuna inanır. Kök veya etkin neden, amacın veya hedefin yerine geçer (Strauss, 1974: 178-179).

Sonuç olarak, Machiavelli'nin düşünceleri, toplumun karmaşıklığı ve insan doğasının değişkenliği karşısında gerçekçi bir politik felsefe talebini desteklerken, adaletin mutlak bir norm olmadığını ve toplumsal düzenin kökenlerinin sıklıkla ahlaki sorgulamalara dayandığını ortaya koyar. Bu bağlamda, Machiavelli'nin vurguladığı gibi, politik eylemin merkezinde insan yapımı düzenlerin ve sivil toplumun etkili yönetimi yer alır.

2.2.Machiavelli ve İnsan Doğası

İnsan doğası, siyasal düzenin hem inşasında hem de çöküşünde belirleyici bir rol oynar. İnsanların bencil ve değişken özellikleri, siyaset sahnesini sürekli bir çatışma ve belirsizlik alanına dönüştürür. Bu bağlamda, insan doğası, düzen ile kaos arasındaki ince çizgide bir gerilim kaynağıdır. Siyaset ise, bu belirsizliği ve çatışmayı yönetme sanatıdır; tam da burada Machiavelli'nin siyaset anlayışı devreye girer, çünkü ona göre yönetim, ahlaki ideallerden bağımsız olarak güç, zorunluluk ve stratejiye dayanmalıdır.

İdealizme yer bırakmayan bu alan, tamamen gerçeklikle yoğrulmuş bir zemin üzerine kuruludur.

Machiavelli'ye göre, siyasal kuramlarla ilgili tartışmalar gereksizdir; önemli olan, siyasal yaşamın somut gerçekleridir (Machiavelli, 2016: 96-97). Bu gerçeklerin merkezinde ise siyasal iktidar sorunu bulunmaktadır. Tüm siyasal olgular, iktidarın kazanılması veya korunması bağlamında anlam kazanır. Bu nedenle, Machiavelli'nin siyaset anlayışı, 'iktidar nedir, nasıl kazanılır, nasıl korunur ve neden kaybedilir' gibi sorulara yanıt arayan bir disiplindir. Bu yaklaşım, soyut teoriler yerine, doğrudan iktidarın pratik meselelerine odaklanarak, siyasal gerçekliği daha net bir şekilde anlamayı amaçlanmaktadır (Ağaoğulları, 2015: 325).

Ortaya çıkan politik gerçekliği kavrama çabası, insan doğasının sabit olmadığı fikrine de kapı aralamıştır. Böylelikle insan yaşamının sadece görünüşlerden ibaret olduğu ve insani eylemleri yargılayacak nihai bir mahkemenin bulunmadığı fikri ortaya konmaktadır. Diğer yandan, insanların gerçekte nasıl yaşadıkları sorusu, belirli bir insan doğasının veya doğa yasasının var olmadığı görüşünü açığa çıkarmaktadır. İnsan doğasının belirli ve değişmez bir yapıya sahip olmaması, insan yaşamının nasıl göründüğünün ve eylemlerinin nesnel bir ölçütle yargılanamayacağı anlamına gelmektedir. (Tekin, 2002: 65).

Bu bakımdan Machiavelli, kendi çağına kadar süregelen geleneksel ahlak ve siyaset anlayışının artık terk edilmesi gerektiğini savunur. Siyasal alana yeni bir perspektifle yaklaşan Machiavelli, siyaset dilini farklı bir üslupla yeniden tanımlamaya çalışır. Bu yaklaşımın temelinde, insan doğasına dair bir kavrayış yatmaktadır. Ancak bu kavrayış, siyasal söylemde artık bir mükemmellik ideali içermemekte, aksine, mevcut durumu olduğu gibi kabul etmeyi vurgulamaktadır (Gülenç, 2017: 132). Machiavelli'ye göre ister cumhuriyet ister prenslik olsun, tüm yönetimlerin temel unsuru insandır. Ancak insan, güvenilmez ve memnuniyetsiz bir doğaya sahiptir. Machiavelli, insanların sözlerinde durmadığını ve yalnızca zorunlu kaldıklarında iyi davrandıklarını belirtir. İnsanlar kötülük yapma özgürlüğüne sahip olduklarında, bu fırsatı kullanarak her yerde kargaşa ve düzensizlik yaratmaktan çekinmezler. Machiavelli'ye göre insanlar, iyilikten çok kötülüğe meyilli olma eğilimindedir (Machiavelli, 2016: 106-107). İnsan doğasının bu karanlık özellikleri, sadece bireyler

için değil, aynı zamanda siyasal yapılar için de bir tehdit oluşturur. Machiavelli, bu bağlamda siyasal yozlaşmanın insan doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ileri sürmüş ve bunu şu şekilde açıklamıştır:

> İnsanlar nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakâr, korkak ve çıkarcıdırlar; iyilik yaptığın sürece yanından ayrılmazlar, gerekmediğinde sana kanlarını, canlarını, mallarını, mülklerini, dahası evlatlarını bağışlarlar. Oysa gerektiğinde hepsi arkasını döner (Machiavelli, 2021: 24).

İnsanın en temel özelliği, doğanın onu her şeyi arzulayacak şekilde yaratmış olmasına rağmen, bu arzuların tamamını elde edemeyecek bir yapıya sahip olmasıdır. Machiavelli'ye göre, insan doğası sürekli olarak istemeye ve bu isteklerini gerçekleştirmeye yöneliktir. Çünkü böyle bir durum gerçekleştiğinde, insanlar zayıflar ve kendi sonlarıyla yüzleşirler. İnsanın bu arzulama durumu doğadaki kıtlıkla yakından ilişkilidir. Doğadaki kaynakların sınırlı olması, rekabet ve kıskançlık yaratır. Sonuç olarak, Machiavelli insan doğasındaki bu daha fazlasını isteme halinin onu kötü kıldığını düşünmektedir. Bu durum *Söylevler*'de şu şekilde ifade edilmektedir:

> Ele geçirme arzusu, gerçekten de çok doğal ve olağan bir şeydir ve gücü yeten insanlar bunu yaptıklarında her zaman övülecek ya da (en azından) yerilmeyeceklerdir; ama bunu yapacak güçleri olmadığında ve her ne olursa olsun böyle bir şeyi yapmak istediklerinde hata etmiş olurlar ve kınanmayı hak ederler (Machiavelli, 2021: 88).

Ayrıca insanın istekleri doymak bilmez; çünkü doğa onlara her şeyi arzulama gücü verirken talihin onlara arzularına ulaşmaları için verdiği güç küçüktür; sonuç ise zihinlerde sonu gelmez bir memnuniyetsizlik, ulaşılacak şey için bir bezginlik olur (Machiavelli, 2021:216).

Bu bakımdan tüm siyasal sistemler yozlaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu yozlaşmanın kaynağı, insan doğasının kendisindedir. Aslında, her yönetim belirli bir bozulma sınırına sahiptir, çünkü bir yönetimin işleyişi insan ilişkilerinin hassas bir denge üzerine kuruludur. Yozlaşma, bir yönetimde ve toplumda derinleştikçe, bu bozulma sınırına daha da yaklaşılır. Bu sınır bir kez aşıldığında, geri dönüş imkânsız hale gelir. Tamamen yozlaşmış bir devlette, ortak iyilik ideali tamamen yok olur ve yerini kötülüğün ve suçun hâkim olduğu bir düzen alır (Gülenç, 2017: 152).

İnsan doğasının yozlaşmaya yatkınlığı, yalnızca bireylerin değil, aynı zamanda toplumsal yapıların da kaçınılmaz olarak bozulmasına yol açar. Bu bozulma, yalnızca ahlaki bir çöküş değil, aynı zamanda toplumsal dokunun çözülmesini sağlayarak ortak amaçları azaltır. Yozlaşma süreci, devletin temel yapı taşlarını sarsarken, bireylerin ve toplumların kendilerini yeniden düzenleme çabalarını da yetersiz bırakabilir. Machiavelli'nin gözünde, siyasi düzenin sürdürülebilirliği, bu yozlaşmanın önlenmesi ve yönetilmesi üzerine kuruludur. Ancak bu zorlu görev, insan doğasının karmaşıklığını ve sürekli değişen doğasını göz önünde bulundurarak hem pragmatik hem de sert siyasi önlemlerle desteklenmelidir.

Siyasal düzenin kurulması ve sürdürülmesi için insan doğasının bu karmaşık yapısını anlamak ve ona uygun bir şekilde hareket etmek gereklidir. İşte bu noktada, büyük kurucuların tarihi misyonu devreye girer; çünkü toplumu bir arada tutacak ve insan doğasının yarattığı kaosun üstesinden gelecek bir düzenin inşası hem güçlü liderler ve hem de sağlam cumhuriyetçi kurumlar ve yasalarla mümkündür. Lider, Machiavelli'nin deyişiyle 'prens' bu düzenin kurulmasında öncü rol oynarken, cumhuriyetçi düzen ise bu kazanımları kalıcı kılar.Prens, insanların yıkıcı ve ilkel doğalarını geçici olarak disiplin altına alarak, onları düzene hazır hale getirmelidir. Ancak bu şekilde yasalar ve kurumlar oluşturulabilir veya yeniden tesis edilebilir.

Machiavelli, prensin insan doğasının en kötü etkilerini sınırlamak için başvurduğu sert, aldatıcı ve geleneksel ölçütlere göre zalim sayılabilecek yöntemleri savunur, çünkü başka bir alternatif yoktur. Prensin kullandığı yöntemler, amaca ulaşmanın nihai noktası değil, sadece bir başlangıçtır. Prensin asıl hedefi, kendisinden daha uzun süre yaşayacak bir devlet kurmaktır. Bu, ancak prensin itaate zorladığı insanların kendilerini yönetmeyi öğrenmelerini sağlayacak kurallar ve emirler ile mümkündür. Prens, önce egemenlik arzusunu kontrol altına almalı, ardından bu arzuyu kendi siyasi vizyonuna dahil etmelidir; çünkü bu arzu insan doğasından tamamen silinemez. Prens, bu egemenlik arzusunu dizginleyerek, onu düzenin başlıca engeli olmaktan çıkarıp, devlet inşasının bir bileşenine dönüştürmelidir (Loucks, 2000: 10-11).

Machiavelli, *Söylevler*'in ikinci kitabının girişinde büyük kurucuların imparatorluklarını inşa ettikleri üç temel aksiyomu detaylı bir şekilde açıklamaktadır. İlk olarak, *"*insan işleri sürekli değişir*"* (Machiavelli, 2021: 213-214) ifadesidir ki bu,

hayatlarımızı düzenlemeye çalışırken karşılaştığımız temel koşullardan birisini oluşturmaktadır. Ancak, Machiavelli'ye göre, bu düzeni kurmak sadece siyasi eylemler aracılığıyla, en ilkel olarak bir devlet oluşturarak kolektif olarak mümkündür (Bernard, 2009: 44). Nitekim hayatlarımızı düzenlemeye çalışırken karşılaştığımız bu temel gerçeklik, politik eylemler yoluyla toplu olarak bir düzen kurmanın gerekli olduğunu vurgular. Bu düzenin temeli, en basit şekilde bir devlet oluşturarak, toplumun siyasi eylemler aracılığıyla yapılan kolektif çabalarla atılmaktadır.

İkincisi, dünya her zaman *"*iyi kadar kötülüğü de içerir*"* (Machiavelli, 2021: 214) ifadesidir. Devletlerin kurulduğu insan temelleri ne kadar zayıf olursa olsun, her zaman iyiyi maksimize edebileceklerini ve kötülüğü kontrol altında tutabileceklerini ifade eder (Bernard, 2009: 45). Ancak bu durum, devletlerin, insan doğasındaki karmaşıklıklara rağmen, toplumda mevcut olan iyiliği artırma ve kötülüğü sınırlama potansiyeline işaret etmektedir.

Son olarak, *"*insan ihtiyaçları doyumsuzdur (...) insan zihni sürekli memnuniyetsizdir" (Machiavelli, 2021: 216) ifadesi, tüm insan çabalarının merkezinde yatan zorluğu doğurduğunu gösterir. Daha yüksek arzularımız hiçbir zaman tatmin edilmese de insanın başarılarındaki iyiliğin üstünlüğüne odaklanmak önemlidir.

Machiavelli'nin insan doğasına ilişkin görüşleri, onun hükümet teorisinin temeline vurgu yapmaktadır. Düşüncelerinin büyük bir kısmı, insanın özgürlüğe olan evrensel arzusuna dayanır. Ona göre, özgür bir şehirde atılan her adım, özgürlük davasını daha da güçlendirecektir (Machiavelli, 2021: 39-40). Vatandaşların kişisel çıkarlarını vatan sevgisine feda etmeleri, bu özgürlüğü daha da sağlamlaştırır. Ancak, özgürlüğü korumak oldukça zordur, özellikle de şehir yozlaşmış bir prensin yönetiminde kalmışsa. Yozlaşmış bir devlette, iktidar peşinde koşanlar yetkin bireylerin yönetici olmasını engellediği için, iyi işleyen kurumlar bile zayıflar. Siyasi düzeni yeniden inşa etmek erdemli bir lideri, şiddete başvurmak ise yozlaşmış bir karakteri gerektirir. Yozlaşmış bir devlette cumhuriyetçi bir yönetim biçimini korumak ya da yeniden inşa etmek neredeyse imkânsızdır. Böyle bir durumda, özgürlüğün önemi ile bu özgürlüğün getirdiği tehlikeler arasında hassas bir denge kurulması gerektiği anlaşılır (Bernard, 2009: 45).

Özgürlüğü korumak, halkın vatan sevgisini kişisel çıkarların önüne koymasıyla mümkün olurken, yozlaşmış bir devletin bu dengeyi bozacağı açık olarak görülmektedir. İyi yönetim ve kurumlar, erdemli bireylerin liderliğine bağlıdır. Ancak yozlaşma bu süreci baltalayarak cumhuriyetçi düzenin sürdürülmesini neredeyse imkânsız hale getirir. Bu durum, özgürlüğün hem arzulanan hem de zor korunabilen bir ideal olduğunu açıkça gösterir.

Machiavelli'nin özgürlük anlayışı, insan doğasının karmaşıklığı ve toplumsal düzenin dinamikleriyle yakından bağlantılı olduğu görülmektedir. İnsanlar özgürlük arayışında, kişisel çıkarları toplumun yararına feda etme gerekliliğiyle yüzleşirken, yozlaşmış yönetimler bu dengeyi tehdit eden bir organizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, özgürlük sadece bir ideal değil, aynı zamanda korunması ve sürdürülebilmesi oldukça güç bir hedef olarak belirmektedir. Machiavelli'nin bu konudaki düşünceleri, özgürlüğün hem değerli hem de kırılgan bir kavram olduğunu ve etkili bir yönetimin bu dengeyi sağlamanın anahtarı olduğunu bizlere göstermiştir. Şimdi, Machiavelli'nin özgürlüğe dair görüşlerini daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz başlık altında, bu karmaşık ilişki derinlemesine incelenecektir.

2.3.Machiavelli ve Özgürlük

Kimi düşünürler, Machiavelli'yi *Prens* eserinde tiranlık ve zorbalığı bireysel özgürlük karşısına koyduğu için özgürlük karşıtı bir düşünür olarak değerlendirirken, bazıları, Machiavelli'nin esas amacının klasik cumhuriyetçi geleneğin özgürlük idealini gerçekleştirmek olduğunu öne sürmüşlerdir (Kanatlı, 2020: 281). Ancak Coby, Machiavelli'nin özgürlük anlayışını gücün kötüye kullanılmasına karşı bir direnç mekanizması olarak yorumlamaktadır (Coby, 2021: 1). Özgürlük sadece bireysel hakların varlığı değil, aynı zamanda bu hakların korunması ve gücün sınırlandırılması olarak da tanımlanmaktadır.

Colish ise, Machiavelli'nin *liberta* (özgürlük) anlayışında üç ana hat ortaya koyar: Birincisi, fiziksel kapasiteden özgürlüğü, egemen gücün sahip olduğu siyasi eylemden özgürlüğü içerebilen yaygın bir özgürlük anlayışıdır. Bu anlayışa göre bireylerin fiziksel anlamda bağımsız hareket edebilme yeteneği, bir tür 'bedensel özgürlük' olarak değerlendirilebilir; bu özgürlük, bireylerin herhangi bir dış güç tarafından sınırlanmadıkları durumlarda ortaya çıkar (Colish, 1971: 324).

Yaygın anlamda özgürlük aynı zamanda bir kişinin mali durumunu da ifade etmektedir. Bireyin ekonomik durumunun da özgürlüğü belirleyen önemli bir etmen olduğunu belirtmek önemli görünmektedir. Çünkü kişi mali anlamda bağımsız olduğunda, özgürlük kavramının daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiği savunulmalıdır. Ekonomik bağımsızlık, bireyin iktidar ve güç ilişkilerinde daha etkin bir rol oynamasını sağlarken, ekonomik gücü olmayan bireyler, başkalarının iradesine boyun eğmek zorunda kalabilirler ve bu da onların özgürlüğünü kısıtlar.

Colish'in okumasına göre, bireylerin siyasi kararları etkileyen güçler veya yöneticiler tarafından baskı altına alınmadan, özgürce siyasi tercih yapabilme yeteneğini ifade eden politik özgürlük anlayışı mutlaka politik olmak zorunda değildir. Colish'e göre, özgür insanlar "başkalarının aracıları olarak hareket edenlerin aksine kendi inisiyatifleriyle hareket edenler" olarak tanımlanır ve bu nedenle "bir şeyden özgür olma", "yoksunluk" ya da "yokluğun tadını çıkarma" ile eşanlamlı olarak görülebilir (Colish, 1971: 325). Bu bakımdan özgürlük, sadece siyasi bir yapı içinde değil, bireyin zihinsel ve duygusal durumlarında da önemli bir alan oluşturur.

Colish'e göre Machiavelli'deki bir diğer özgürlük anlayışı, 'insan doğasının bir niteliği' olarak tasarlanan özgür iradedir (Colish, 1971: 325). Machiavelli'ye göre özgürlük, bireyin kendi kararlarını verme kapasitesine sahip olması anlamına gelirken, bu aynı zamanda bireyin dış baskılardan bağımsız olarak kendi iradesiyle hareket edebilmesi demektir. Colish ise, Machiavelli'nin bu özgürlük anlayışını destekler ve özgür iradeyi insanın bağımsız hareket edebilme yeteneği olarak tanımlar. Colish Machiavelli'yi bireyin kendi seçimlerini yapabilme ve bu seçimler doğrultusunda hareket edebilme yeteneğini özgür irade olarak görmektedir.

Özgür irade anlayışında merkezi bir rol oynayan unsurlardan biri de bireyin kontrol edemediği dış faktörleri temsil eden *fortuna* ile bu faktörler karşısında bireyin nasıl hareket edeceğini ifade eden *virtù* kavramlarıdır. Özgür irade, kişinin bu iki kavram arasındaki dengeyi nasıl kurduğuyla ilgilidir. Birey, *fortuna*'nın getirdiği zorluklar ve fırsatlar karşısında nasıl hareket edeceğine karar verirken, *virtù*'sunu kullanarak bu durumları kendi lehine çevirmeye çalışır. Bu süreçte, bireyin kaderi üzerindeki kontrolü ve dışsal faktörlere karşı başarısı, özgür iradesinin ne kadar güçlü

olduğuna bağlıdır. (Colish, 1971: 326). Machiavelli'nin *fortuna* ve özgür irade üzerine açıklaması şu şekildedir:

> Çoklarının dünya işlerini talihin ve Tanrı'nın yönettiğine, nice sağduyulu olurlarsa olsunlar insanların bunu değiştiremeyeceklerine ve buna hiçbir çare bulamayacaklarına inandıklarını bilmez değilim; ve onlara göre, bunu değiştireceğim diye kan ter içinde kalmak tamamıyla boşunadır, iyisi mi insan kendini talihine bırakmalıdır. Her gün karşılaşılan ve kimsenin asla öngöremediği büyük değişiklikler yüzünden bu görüş günümüzde ağırlık kazanmıştır. Ben kendimde bu konuyu düşünürken zaman zaman onların görüşüne eğilim duyduğum olmuştur. Bununla birlikte, özgür irademizle hareket etmemiz büsbütün yok olmadığına göre talihin eylemlerimizin yarısının efendisi olduğuna, ama öbür yarısını ya da hemen hemen yarısını yönetmeyi bize bıraktığına inanıyorum (Machiavelli, 2016: 136).

Machiavelli, insanın zihinsel ve fiziksel yetilerini sadece soyut bir kozmik güçle değil, somut tarihsel ve politik koşullarla, toplumsal yapılarla etkileşim içinde değerlendirir (Colish, 1971: 326). Burada önemli olan hem prensin hem de erdemli yurttaşların özgür iradelerinin metafiziksel veya etik bir bağlamda değil, toplumsal pratikler içinde ortaya çıkması gerektiğidir. Bu bağlamda Machiavelli, *virtù* ile bağlantılı olarak özgür irade kavramını, politik öznelerin kamusal meselelere özgürce katılabilmesini sağlayan bir şekilde, somut politik gerçeklik ve *fortuna* ile ilişkilendirir. Böylece özneler, *virtù* sayesinde hem kendi kendilerini yönetme yetisine kavuşur hem de kamusal alanda erdemli ve özgür yurttaşlar olarak yer alırlar (Kanatlı, 2020: 285).

Colish'in üçüncü ayrımı ise, Machiavelli'nin politik özgürlük anlayışıdır ve bu anlayış, şehirlerin kendi yasalarıyla yönetilmeleri gerektiğine dayanır. Şehirler yabancı güçlerin yönetimi altında olmadıklarında, kendi yasaları tarafından yönetildiklerinde özgürdürler. Politik bir birimin dışarıdan herhangi bir otoriteye bağlı olmaması, onun en temel özgürlüğüdür. Özgürlük sözü edilen bağlamda incelendiğinde tamamen politik bir anlayış olarak karşımıza çıkar. Machiavelli, bireysel özgürlüğün toplumsal yapılarla iç içe geçtiğini vurgular. Bu nedenle, bireylerin özgür iradesi, içinde bulundukları politik yapının özerkliği ile doğrudan ilişkilidir. Bu durum *Corporate Libertà*'ya yani klasik cumhuriyetçi gelenekteki özerklik ve kendi kendini yönetme idealine işaret eder. Bu nedenle, bireysel özgürlük ile politik özgürlüğün birbirinden ayrılamayacağını

vurgulamak önemlidir. Bireylerin özgürlüğü, onların içinde bulundukları politik yapının özerkliğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu anlayışa göre, şehirler özerkliğe sahip olduklarında ve yabancıların yönetimine tabi olmak yerine kendi yasaları tarafından yönetildiklerinde özgürdürler (Colish, 1971: 327). Öte yandan, Machiavelli'nin politik düşüncesinde politik ve bireysel özgürlükler arasındaki ayrımın basit olmayabileceği, ancak bu ikisinin içsel olarak bağlantılı olduğu görülmektedir.

Machiavelli gerek bireysel gerek politik özgürlüklerin elde edilmesi ve korunmasında aktif bir çaba gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, liderlerin ve halkın talihe ve koşullara uyum sağlama becerisi, bu özgürlüğün kalıcılığını belirleyecek en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Machiavelli'ye göre özgürlük, halkın pasif bir şekilde elde edebileceği bir ödül değil, aktif ve ortak bir mücadeleyle kazanılması gereken bir değerdir. Kendi özgürlüğünü kazanamayan halklar, zamanla bağımsızlık bilincini kaybeder ve dış güçlere boyun eğmeye yatkın hale gelir. Machiavelli, bu durumu doğası gereği vahşi olmasına rağmen hapishane koşullarında beslenerek özgürlüğün tadını unutan bir hayvana benzetir (Machiavelli, 2021: 85). Bu benzetme, halkın özgürlüğünün yalnızca mücadelesiyle kazanılabileceğini ve bu özgürlüğün korunması için sürekli teyakkuz ve dayanışma gerektiğini vurgular.

Machiavelli'nin klasik cumhuriyetçi geleneği, özgürlüğün elde edilmesinin yalnızca bir başlangıç olduğunu, ancak halkın bu özgürlüğü sürekli olarak savunmak zorunda olduğunu ileri sürer. Özgürlüğün korunması için halkın sadece dış düşmanlara karşı değil, aynı zamanda iç güçlere karşı da uyanık olması gerektiği fikrine dayanır (Machiavelli, 2021: 85). Bu durum, halkın kendi kaderini tayin etme iradesi ile özgürlüğü kaybetme riski arasındaki sürekli bir mücadeleyi ifade eder.

Machiavelli ayrıca, halkın özgürlüğünü koruma arzusunu, soyluların yönetme arzusundan ayırır. Ona göre, halk özgürlüğü koruma konusunda soylulardan daha fazla kararlılık gösterir, çünkü halkın temel arzusu yönetilmemek, yani bağımsız kalmaktır. Soylular ise genellikle kendi gücünü artırmak ve yönetmek ister. Bu nedenle Machiavelli, özgürlüğün halk tarafından daha iyi korunacağını savunur. Halk, özgürlüğü bir kez kazandıktan sonra, onu ne kendileri ne de başkaları için kaybetmemek

adına daha dikkatli davranır (Machiavelli, 2021: 41-42). Halkın yönetim arzusu olmadığından, özgürlüğü daha iyi sahipleneceği ve koruyacağı düşünülmektedir.

Öte yandan, Machiavelli yalnızca halkın özgürlüğü elde etme ve koruma mücadelesine değil, aynı zamanda liderlerin değişken koşullara uygun hareket etmelerine de büyük önem verir. Machiavelli'ye göre, liderlerin başarısı sadece becerilerine bağlı değildir; aynı zamanda talihin değişkenliği karşısında uygun adımlar atmaları gerekir. Bir liderin bugün başarılı olup yarın başarısız olabilmesinin temel nedeni, talihin değişken doğası ve bu değişkenliğe uyum sağlayamamasıdır. Machiavelli, talihin ona sırt çevirmesiyle başarısızlığa uğrayan prenslerin durumunu, zamanın koşullarına uygun hareket edememenin getirdiği bir sonuç olarak görmektedir. Ona göre, değişen şartlara ayak uyduramayan hükümdarlar, kaçınılmaz olarak başarısızlıkla karşılaşmaktadır (Machiavelli, 2021: 137).

Bu nedenle, bir lider için önemli olan, sadece kendi *virtù*'suna değil, aynı zamanda *fortuna*'nın iniş çıkışlarına karşı nasıl bir strateji geliştirdiğine de dikkat etmesidir. Bu iki kavramın Machiavelli'nin siyaset felsefesinde ne anlama geldiğini daha ayrıntılı bir şekilde incelemek gerekmektedir.

2.4.Virtù ve Fortuna

Machiavelli'nin siyaset teorisi, bir liderin başarıya ulaşmasında iki temel kavramı merkeze alır: *virtù* ve *fortuna*. *Virtù*, liderin sahip olduğu stratejik akıl, cesaret, kararlılık gibi kişisel becerileri ve erdemlerini ifade ederken, *fortuna* ise hayatın belirsizliklerini, beklenmedik olayları ve kaderin getirdiği fırsatları simgeler.

Skinner, Machiavelli'nin *virtù* ve *fortuna* kavramlarını tarihsel bağlamda tutarlı bir şekilde kullandığını savunurken (Skinner, 2017: 60-71), Strauss bu konuda daha eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Strauss'a göre, Machiavelli'nin *virtù* kavramı muğlak bir yapıya sahiptir ve kesin bir tanım sunmaktan kaçınır. Bu muğlaklık, Machiavelli'nin siyaset teorisinde hangi tür *virtù*'dan bahsettiğini belirlemeyi zorlaştırır. Strauss, *virtù*'nun bazen bireysel cesaret, stratejik yetenek anlamına gelirken, bazen de liderlerin erdemli davranışlarından uzaklaşarak yalnızca başarı odaklı bir yaklaşımı temsil ettiğini vurgular (Strauss, 1958: 47). Ancak bu tartışmalara rağmen kanaatimizce Machiavelli, bu iki kavramın karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu savunmakta ve bir

liderin başarılı olabilmesi için hem kendi yeteneklerini etkin bir şekilde kullanması hem de *fortuna*'nın sunduğu fırsat ve zorluklara uyum sağlaması gerektiğini belirtmektedir.

Bahsi geçen durumda lider, sadece çevresindeki olayları kontrol etmeye çalışmakla yetinmeyip, aynı zamanda değişken koşullara hızlı ve esnek bir şekilde yanıt verebilmesi gerekmektedir. Machiavelli değişen zaman koşuluna göre uyum göstermenin zorluğunu şu şekilde açıklar:

> İki nedenle değişmekte yetersiz kalırız: Birincisi, doğamızın bizi meylettiği şeye karşı koyamayız; diğeri de bir insan tek bir yoldan hareket ederek büyük bir başarı kazanmış olduğu zaman, başka türlü hareket ederek kazanç sağlayabileceğine ikna edilemez. Aynı insan için talihin değişmesinin nedeni budur. Talih zamanları değiştirir ama kişi kendi yollarını değiştirmez (Machiavelli, 2017: 401).

Machiavelli, *virtù* kavramını yalnızca liderlerin bireysel yetenekleriyle sınırlamaz; bu kavramı aynı zamanda halkın ve toplumun yaratıcı enerjisini harekete geçiren bir güç olarak da tanımlar. Bir diğer yönden *virtù*, güç, kurnazlık, yiğitlik, cesaret, azim ve kararlılık gibi özellikleri de içerir (Ağaoğulları, 2015: 330). Machiavelli'ye göre, *virtù*, toplumun her kesimine yayılmaktadır; yalnızca bireyler ve liderler değil, halkın kolektif eylemleri ve ordunun disiplinli yapısı da *virtù*'nun yansımaları olarak görülmektedir. İyi düzenlenmiş bir ordu, ulusun gücünün ve sürekliliğinin temeli olarak kabul edilmekte ve vatandaşların *virtù*'sunu temsil etmektedir (Machiavelli, 2021: 224-226). Buna karşın devletin gücü, sadece liderin ve ordunun *virtù*'suna dayanmaz; aynı zamanda yurttaşların erdemi ve toplumsal adanmışlıkları da bu başarının temel taşlarıdır. Roma halkı örneğinde olduğu gibi, içsel farklılık ve kargaşa bile *virtù* sayesinde güçlü bir devlete dönüştürülebilmektedir (Machiavelli, 2021: 93-94).

Liderlerin *virtù*'su bir devletin başarısı için önemli olsa da Machiavelli'ye göre bu başarı, yalnızca liderlerin erdem ve becerilerine değil, aynı zamanda halkın *virtù*'su ve toplumsal katılımına da bağlıdır. Bu bağlamda, halkın erdemli davranışları ve devlet işlerine aktif katılımı, liderlerin çabalarını destekleyen ve devleti daha da güçlendiren unsurlar olarak öne çıkar.

Machiavelli bir diğer örnekte ise, Roma Cumhuriyeti'nin halkın *virtù*'su sayesinde içsel çatışmalara rağmen ayakta kaldığı ifade eder. Halkın liderlerle olan karşılıklı çekişmesi ve mücadeleleri, devleti zayıflatmak yerine, onun güçlenmesine katkı sağlamıştır. Bu durum, halkın aktif katılımı ve *virtù*'sunun, toplumsal yapının sağlıklı bir şekilde gelişmesine olanak verdiğini gösterirken, halkın erdemli davranışı ve devlet işlerine katılımı, Roma'nın siyasi yapısının sağlam kalmasını mümkün kılmıştır. Yani, liderlerin *virtù*'su ne kadar önemliyse, halkın da siyasi süreçlere katılarak erdemli bir toplum yaratma yeteneği o kadar önem arz etmektedir (Machiavelli, 2021: 101-102).

Machiavelli, hayali krallıklar veya cumhuriyetlerden bahsederken, sadece klasik filozofların ideal yönetim anlayışına odaklanmaz, aynı zamanda gerçek dünyada karşılaşılan zorluklara ve belirsizliklere dikkat çeker. Bu belirsizliğin karşılığı ise *fortuna*'dır. Machiavelli, *fortuna*'yı güçlü, güvenilmez ve tehlikeli bir güç olarak tanımlar, saldırmaya hazır bekleyen ve en küçük bir zayıflık gösterilmesine bile fırsat tanımayan bir kadın metaforuyla betimler. *Fortuna*'yı kontrol etmek için cesur ve kararlı bir şekilde harekete geçmek gerekir. Liderlerin başarıya ulaşabilmesi için bu belirsiz ve değişken gücü ele geçirmek, hızlı ve kararlı eylemlerle mümkün olur (Strauss, 1987: 299). Bu nedenle, *fortuna* karşısında tereddüt etmek yerine, riske giren ve zamanında hareket edenlerin kazanacağını savunur:

> Talihin kadın gibi olduğuna inandığımdan söz geçirebilmek için fevri hareket etmenin, düşünceli davranmaktan daha iyi olduğu kanaatini destekliyorum. Deneyimler, soğukkanlı davranan erkeklere nazaran şiddet gösteren erkeklerin daha sıklıkla boyun eğdirdiğini göstermektedir. Bundan dolayı talih, daha az tedbirli ve daha çok ateşli olduklarından ve daha büyük gözü peklilikle emirler verdiklerinden, daima gençlerin dostudur (Machiavelli, 2016: 143).

Machiavelli'ye göre bir liderin kaderin getirdiği zorluklarla başa çıkabilmesi, doğru zamanda risk alabilmesiyle mümkün olmaktadır. Machiavelli, başarılarını *virtù*'larına, yani yeteneklerine ve güçlerine borçlu olan liderler olarak Musa, Pers kralı Kyros, Romulus ve Theseus gibi isimleri örnek gösterir. Ancak, bu büyük liderlerin hayatlarına yakından baktığımızda *fortuna*'nın da onlara fırsatlar sunduğunu görürüz. Machiavelli, bu liderlerin önlerine çıkan fırsatları değerlendirebilmeleri için yetenekli olduklarını, ancak bu fırsatlar ortaya çıkmasaydı, sahip oldukları gizli yeteneklerin asla

gün yüzüne çıkamayacağını belirtir. Yani, bu isimler doğuştan güçlü liderler olsalar da başarılarının anahtarı, *fortuna*'nın sunduğu ham maddeyi işleme becerileriyle birleşmiştir (Machiavelli, 2016: 49).

En önemli örneklerden bir diğeri ise, Cesare Borgia'nın yükselişi ve düşüşüdür. Borgia, *virtù*'sunu kullanarak talihin sunduğu fırsatları değerlendirmiş, ancak *fortuna*'nın beklenmedik dönüşleri karşısında yeterince esnek olamadığı için başarısız olmuştur. Machiavelli Borgia'nın yükselişini, büyük ölçüde babası Papa VI. Alexander'ın desteği ve kendi askeri başarılarının sonucu olarak görmektedir. Borgia, *virtù*'sunu kullanarak Roma'da ve çevresinde geniş bir bölgeyi kontrol altına almış ve karşısına çıkan fırsatları da cesur bir şekilde değerlendirmiştir. Diplomatik manevralar ve savaş stratejileriyle hem düşmanlarını yenilgiye uğratmış hem de yeni ittifaklar kurmuştur. Ancak, babası Papa VI. Alexander'ın beklenmedik ölümü, Borgia'nın talihini tersine çevirmiştir. Bu noktada, *fortuna*, Borgia'nın karşısına aşılması güç ve karmaşık engeller çıkarmış ve Borgia, bu yeni koşullara adapte olma konusunda yeterince hızlı ve etkili hareket edemediği için başarısızlığı kaçınılmaz hale gelmiştir. Borgia'nın karşılaştığı bu zorluklar, onun stratejik esneklik ve çeviklik eksikliğini ortaya koymuş ve sonuç olarak, *fortuna*'nın değişken doğasına karşı koyamaması, onun düşüşünü hızlandırmıştır (Machiavelli, 2016: 53-57).

Buna rağmen Machiavelli her zaman *virtù* gücünün *fortuna*'ya galip gelebileceğini savunmuştur. Yaşanılan olağanüstü örneklere rağmen onun açısından *fortuna*'nın etkisi, özgür irade dışında gerçekleşen birtakım olaylardan öteye geçmemiştir. Bu bağlamda diğer tüm sebeplerin göz ardı edilmesindeki sebep olarak açıklanabilen *fortuna*'nın karşısında yer alan *virtù*, iradenin söz konusu olduğu insan eylemlerinin büyük bir bölümünde belirleyici rol oynamaktadır. Ancak Machiavelli yine de insanoğlunun doğru zamanı ve yeri bekleyerek *fortuna*'nın istekleri doğrultusunda hareket etmesi gerektiğini düşünmektedir:

> Ve talih her şeyi yapmak istediği için, bizden onu serbest bırakmamızı, sessiz olmamızı, ona dert çıkarmamamızı ve bizler tarafından bir şeyin yapılmasına müsaade edeceği zamana kadar beklememizi istiyor; sonrasında gelen zamanda ise, artık daha zorlu çalışmanız, her şeyi daha çok canlandırıp harekete geçirmeniz gerekecektir (Machiavelli, 2011: 173-174).

Özetle, dönemler ve olaylar sürekli bir değişim gösterdiği için, bu değişikliklere uyum sağlamayan bir lider er ya da geç kötü bir sonuçla karşılaşacaktır. Ancak, eğer bir lider kendi stratejisini zamanın ve koşulların gerektirdiği şekilde yeniden düzenlerse, şansı da onun lehine dönecektir. Yani, dönemin gereklerine uygun hareket eden bir liderin başarıya ulaşması daha olasıdır (Skinner, 2002: 62). Machiavelli için *fortuna*'yı kontrol etmenin bir diğer yolu ise ona uyum sağlamak ve onun getirdiği değişiklikleri yakından takip etmektir. Bu, *fortuna*'nın etkilerini gözeterek strateji geliştirmek anlamına gelir. Sonuç olarak, insan doğasına esneklik ve değişim yeteneği kazandırabilen kişiler, özellikle siyaset dünyasında daha başarılı olur (Ağaoğulları, 2015: 331).

Machiavelli'nin siyaset teorisi, insan doğasının karmaşıklığını ve siyasetin sürekli değişen yapısını derinlemesine ele alarak, politik eylemin temel dinamiklerini yeniden şekillendirmiştir. *Virtù* ve *fortuna* arasındaki denge, sadece liderlerin başarısı için değil, toplumların varlığı için de kritik bir unsur olarak öne çıkar. Siyasetin belirsizlik ve değişim içindeki doğası, güçlü liderlerin yalnızca cesaret ve yetenekleriyle değil, aynı zamanda koşullara uyum sağlayabilme becerileriyle ayakta kalabileceğini gösterir. Politik başarı, iç ve dış koşullardaki beklenmedik değişimlere hızla yanıt verebilme kapasitesine bağlıdır ve bu yetenek, siyasetin en güçlü özelliği olarak kabul edilir.

Bu siyaset anlayışı, idealizme ve ahlaki normlara yer vermeyen, somut gerçekliklerle yoğrulmuş bir perspektif sunar. Siyaset, çıkar çatışmalarının ve güç mücadelesinin arenası olarak kavranırken, devletlerin kalıcı başarısı yalnızca liderlerin erdemli yönetimine değil, aynı zamanda yurttaşların kamusal katılımına ve erdemine de bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, Machiavelli'nin politik düşüncesi, modern siyaset teorisinin temel taşlarını oluşturur. Liderlik, güç ve özgürlük gibi kavramları yeniden tanımlayan bu yaklaşım, siyaseti ahlaktan bağımsız, ancak zorunluluklar ve gerçeklikle şekillenen bir alan olarak tanımlar. Machiavelli'nin siyasete dair bu gerçekçi yaklaşımı, çağdaş politik düşünceye damgasını vuran ve hâlâ geçerliliğini koruyan bir miras bırakmıştır.

3. BÖLÜM

JEAN-JACQUES ROUSSEAU VE YURTTAŞLIK İDEALİ

Rousseau'nun düşünceleri çerçevesinde ele alacağımız bu bölümde, temel odak noktası 'yurttaşlık' kavramı olacaktır. Rousseau, bireyin özgürlüğü ve toplumun yapısı arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, bu iki kavramı sıkı bir biçimde birbiriyle ilişkilendirmektedir. Ona göre, insanın doğasındaki özgürlük ve erdem, bireyin sadece kişisel anlamda değil, aynı zamanda toplum içindeki rolü açısından da büyük önem taşımaktadır. Rousseau'nun düşünüşünde özgürlük, yalnızca bireysel bir hak değil, aynı zamanda yurttaşların kamusal hayatta etkin bir şekilde yer almasıyla şekillenen bir olgudur.

Rousseau, yurttaşlık kavramını incelerken, bireyin kamusal yaşama aktif katılımını ve genel iradenin bir parçası olma sorumluluğunu vurgulamaktadır. Ona göre, sivil özgürlük ve genel irade kavramları, bir yurttaşın kamusal süreçlere etkin katılımını ve toplumun ortak çıkarlarını gözetmesini sağlar. Bu anlayış, yurttaşların kendilerini sadece bireysel çıkarlar peşinde koşan kişiler olarak değil, aynı zamanda ortak iyiyi hedefleyen toplumsal aktörler olarak görmeleri gerektiğini savunur.

Bir diğer nokta ise, Rousseau, toplumun adaletli ve eşitlikçi bir şekilde örgütlenebilmesi için yurttaşların kendi koydukları yasalara itaat etmeleri gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, özgürlük kavramı, bireyin yalnızca kendi iradesine uygun hareket etme serbestisi değil, aynı zamanda yurttaş olarak katıldığı kolektif karar alma süreçlerine saygı duyma ve bu sürecin bir parçası olma bilinciyle de ilgilidir. Rousseau'nun düşüncesinde, bu anlayış yurttaşlık bilincinin geliştirilmesi ve bireylerin ahlaki ve sivil sorumluluklarının farkında olmaları ile mümkün olmaktadır. Rousseau meşru bir sivil düzenin nasıl olması gerektiğini ve nasıl organize edilmesi gerektiğini en genel tabirle şu şekilde açıklamaktadır:

> Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun (Rousseau, 2013: 14).

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, Rousseau'nun özgürlük ve yurttaşlık kavramlarına yaklaşımı, sadece bireysel bir hak arayışından ziyade, toplumsal düzenin ve ortak iyinin korunması için gerekli olan kolektif bir bilinci ifade etmektedir. Bu nedenle, yazımızın bu kısmında Rousseau'nun yurttaşlık anlayışını ve bu anlayışın politika teorisine getirdiği yenilikleri inceleyeceğiz. Amacımız, Rousseau'nun düşüncelerinin hem bireyler hem de toplum açısından nasıl bir dönüşüm öngördüğünü ve bu dönüşümün yurttaşlık kavramı üzerinden nasıl temellendirildiğini analiz etmektir.

3.1.Yurttaşlık ve Toplumsal Sözleşme

Jean-Jacques Rousseau'nun politika felsefesi, insan doğası ve toplum arasındaki ilişkiye dair derin bir sorgulamayı içinde barındırmaktadır. Bu sorgulama, bireyin özgürlüğü ile siyasal otorite arasındaki dengeyi kurmayı amaçlayan yurttaşlık kavramı etrafında şekillenmektedir. Rousseau'ya göre yurttaşlık, bireyin sadece bir topluma aidiyetinin ötesinde, toplumun siyasal yapısına aktif bir katılımı ve bu yapıdaki temel hak ve sorumlulukların bilinciyle hareket etmeyi gerektirir.

Rousseau, insanların medeni toplumdaki konumunu ele alırken yurttaş kavramını şu şekilde ifade etmektedir:

> Üyeleri ona, edilgin olduğu zaman *devlet* (état), etkin olduğu zaman *egemen varlık* (souverain), öbür devletler karşısında da *egemenlik* (puissance) diyorlar. Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak *halk*, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker *yurttaş*, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar (Rousseau, 2013: 15).

Rousseau'nun yurttaşlık anlayışında dört temel nokta öne çıkar. Birincisi, yurttaş olmak, devlette belirli bir statüye ve haklara sahip olmak demektir. Bu haklar, devletin yasalarıyla güvence altına alınmış ve tüm toplumun gücüyle korunmaktadır. İkincisi, gerçek yurttaşlık, egemen yasaların oluşturulmasına veya onaylanmasına katılımı içerir. Yani, kişi pasif bir yasa alıcısı değil, yasa yapım sürecinin eşit bir parçası olmalıdır. Üçüncüsü, bir birey yurttaş olduğunda, sadece doğal yetenekleriyle değil, aynı zamanda haklarıyla ve ahlaki sorumluluklarıyla hareket eder; eylemleri meşru gerekçelere dayanır. Dördüncüsü, adil bir devlette tüm yurttaşlar bu statüye eşit olarak sahiptir. Kimse başkalarının yurttaşlık haklarını aşacak bir konumda değildir; devletin

yöneticileri bile bu statüye tabidir ve halkın kararlarına göre hareket eder (Dent, 1992: 45). Rousseau bu konudaki amacını şu şekilde ifade eder:

> Niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını araştırmaktır (Rousseau, 2013: 18).

Rousseau'nun politika felsefesi, *Toplum Sözleşmesi*'nin birinci kısmında ifade ettiği tüm siyasal organizasyonların zorlamayı içerdiği düşüncesinden hareket eder. Rousseau, kamu gücünün her zaman aynı şekilde kullanılmadığını ve bazı durumlarda zorlamanın daha haklı olduğunu savunur. *Toplum Sözleşmesi*'nde geçen "siyasal hakkın ilkeleri" ifadesiyle, bu zorlamanın ne zaman meşru sayılacağını ve vatandaşların yöneticilerine hangi koşullarda itaat etmek zorunda olduklarını anlamaya çalışır.

Rousseau, "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir" (Rousseau, 2013: 4) ifadesiyle insanları bu zincirlerden kurtarmanın yollarını açıklamaktadır. Ancak Rousseau'nun asıl amacı, bu zincirlerin tamamen ortadan kaldırılması değil, hangi tür zincirlerin ahlaki açıdan haklı bir temele dayandığını bulmaktır. Simpson'a göre, Rousseau burada özgürlüğün korunması için kaçınılmaz olan zorlayıcı unsurların meşruiyetini araştırmaktadır (Simpson, 2007: 81). Rousseau, "Bu değişme nasıl olmuş? Bilmiyorum." diye ekler ve devamında, "Bunu yasallaştıran nedir? İşte bu soruya karşılık verebilirim sanıyorum" (Rousseau, 2013: 4). Tam da bu noktada, toplumsal düzenin hangi koşullarda meşru kabul edilebileceğini araştırmaya başlar.

Rousseau'ya göre, ilk toplumsal sözleşme, zenginler tarafından, kendi çıkarlarını korumak ve güçlerini meşrulaştırmak amacıyla yapılmıştır. Bu sözleşme, sadece zenginlerin avantajına olan ve diğer insanları köleleştiren bir sistem yaratmıştır. Rousseau, bu tür bir sözleşmenin adaletsiz ve tutarsız olduğunu vurgular, çünkü gerçek anlamda adil bir sözleşme, tüm tarafların çıkarlarını koruyan bir yapı üzerine inşa edilmelidir. Yine de Rousseau farklı yönetim biçimlerinin kabul edilebilir olabileceğini söyler; ancak bu kabulün, doğal haklara saygı gösterildiği müddetçe geçerli olduğunu belirtir.

Toplum Sözleşmesi'nin temel hipotezi, hiçbir kişinin bir diğeri üzerinde doğal bir otoritesinin bulunmadığı ve herkesin eşit yaratıldığıdır; bu eşitlik, hiç kimsenin ad, soy veya kişisel meziyetlerinden dolayı siyasal bir otoriteye sahip olmadığı anlamına gelir. Rousseau'nun zamanında bu düşünce oldukça tartışmalıydı, zira o dönemde Tanrı'nın bazı insanlara başkalarını yönetme yetkisi verdiğine inanılıyordu. Rousseau ise, siyasal otoritenin ve yasaya uyma zorunluluğunun doğadan ya da tanrıdan kaynaklanmadığını, bunun anlaşmalar ya da sözleşmeler yoluyla oluştuğunu savunur. Başka bir deyişle, bir kişinin başka bir kişiye ne yapacağını ya da ne yapmayacağını söyleme hakkı varsa, bu ancak o kişinin bu gücü diğerine vermiş olmasından kaynaklanır. Rousseau, "Ama toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır: Bununla birlikte, hiç de doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır. İş, bu sözleşmelerin neler olduğunu bilmektir" (Rousseau, 2013: 4) diyerek bu görüşünü açıklığa kavuşturmaktadır.

"Adil yasaların bir sözleşmesini ilan edelim" (Rousseau, 2013: Ep.) epigrafı, Toplum Sözleşmesi eserinin temel mesajını, bireylerin özgürlük ve eşitlik için adil yasalar altında bir araya gelme fikrini özetler. Rousseau, siyasal otoritenin sadece "yönetilenlerin rızasından" kaynaklanabileceğini düşünür. Bir kişinin başkalarını yönetme hakkı ve diğerlerinin bu yöneticiye itaat etme ahlaki zorunluluğu varsa, bu ancak halkın rıza gösterdiği bir yönetim biçimi sayesinde mümkün olabilir. Bu rıza, bir "toplum sözleşmesi" aracılığıyla sağlanır ve bu sözleşme, yönetilenlerin onayı üzerine kurulmuş bir güç ve yükümlülük sistemi oluşturur (Simpson, 2007: 81).

Rızanın adil bir yönetim sistemini meşrulaştırması için, sadece tek taraflı bir yetki devrinden değil, karşılıklı çıkarların gözetildiği bir sözleşmeden doğması gerektiğini Rousseau açıkça belirtir. Bir sözleşmenin geçerliliği, tarafların karşılıklı çıkarlarını koruma ilkesine dayanır. Rousseau, taraflardan birine sınırsız yetki tanıyan ve diğerini kayıtsız şartsız itaate zorlayan bir sözleşmeyi "tutarsız ve anlamsız" olarak nitelendirir. Bu nedenle, adil bir sözleşme her iki tarafın menfaatlerine hizmet eder ve Rousseau bunu şu sözlerle ifade eder:

> (...) toplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir... Toplumsal sözleşme ile zararsız ve iğreti bir durum

> yerine, daha iyi ve daha güvenli bir durum; doğal bağımsızlık yerine özgürlük; başkasına zarar verme gücü yerine, kendi güvenliklerini; başkalarının alt edebileceği güçleri yerine, toplumsal birliğin yenilmezleştirdiği bir hakkı seçmişlerdir (Rousseau, 2013: 30).

Bu karşılıklı çıkar ve eşitlik ilkesi, yurttaşlık statüsünün gerçekten tesis edilebilmesi için temel teşkil eder. Çünkü eşitlik ortadan kalktığında, yerini egemenlik ve bağlılık ilişkisi alır; bu durum ise bireyler arasında karşılıklı insanî ve ahlaki tanımanın gerçekleşmesini engeller. Bu bağlamda, yurttaş kavramı istismara açık olsa da bu kavramın içerdiği düşünce –yani bir devletin her üyesinin, devlette güvence altına alınmış bir konuma sahip olmasının, insan onurunun ayrılmaz bir parçası olduğu ve bunun inkâr edilmesinin temel bir ahlaki yanlış teşkil ettiği fikri- hâlâ önemini korumaktadır (Dent, 1992: 46).

3.2.Genel İrade ve Özel İrade

Rousseau'ya göre, her bireyin kendini başkalarına karşı herhangi bir duygusal ya da ahlaki sorumluluk hissetmeyen bağımsız bir varlık olarak görme eğilimi vardır (Rousseau, 2013: 17). Bu eğilim, her zaman belirleyici olmasa da önemli bir etkiye sahiptir. Birey, yalnızca kendi varlığına odaklanarak, kişisel çıkarlarını belirleme ve kendisine neyin fayda sağlayacağını kavrama eğilimindedir. Bu bireysel çıkarları ilerletme arzusu, kişinin özel ya da bireysel iradesinin temelini oluşturur ve bu arzu, Rousseau'nun *amour de soi* (öz-sevgi) kavramıyla yakından ilişkilidir (Dent, 1992: 187-188).

Bir kişinin özel iradesi, sahip olduğu genel irade ile çatışma potansiyeli taşır. Özel çıkarlar, topluluğun ortak çıkarlarına aykırı düşebilir ve birey, ortak faydaya katkı sağlama yükümlülüğünü kendi özgürlüğüne ve çıkarlarına bir tehdit olarak görebilir. Bu durumda, birey için bu katkı başkalarına verdiği zarardan daha az önemli görünür, çünkü ona göre bu yükümlülük, kendi çıkarlarına aykırı gelir. Bu çatışma sonucunda bireyler, genel iradenin gerekliliklerine uymakta isteksiz olabilirler ya da kendi bireysel iradelerini genel iradenin önüne koymaya çalışabilirler. Bu tür bir durumda, medeni toplumun bütünlüğü tehlikeye girer ve çözülebilir (Dent, 1992: 188).

Rousseau, bireylerin yalnızca kendi özel çıkarlarını gözetmek yerine, genel iradeyi benimseyerek toplumsal ortak iyiyi hedeflemeleri gerektiğini savunur. Bu

formül, bireyin özgürlüğünü korurken, aynı zamanda toplumun da birliğini sağlar. Genel irade, bireylerin kişisel çıkarları ile toplumsal çıkarları uyumlu hale getirmelerine imkân tanır, böylece toplumsal düzende herkesin iyiliğini hedefleyen bir sistem kurulmuş olur (Rousseau, 2013: 30).

Genel irade, toplumun varlığını sürdürmesi adına, bireylerin kişisel çıkarlarını aşmalarını ve toplumsal görevlerini yerine getirmelerini zorunlu kılar. Bireyler, toplumsal düzeni sağlamak adına kendi özgürlüklerinden ödün vererek genel iradeye uymak zorundadırlar. Bu uyum, aslında bireylerin toplumsal çıkarlar doğrultusunda kendi özgürlüklerini korumasını sağlar (Simpson, 2007: 88).

Toplumu oluşturmak ve bireylerin özgür kalmalarını sağlamak için herkesin haklarını genel iradeye devretmesi gerekir. Bu devretme, toplumu yönetecek ortak bir güç olan genel iradeyi ortaya çıkarır. Rousseau, "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz" (Rousseau, 2013: 18) sözleriyle bu durumu ifade eder. Böyle bir toplumsal sözleşme, toplumun tüm üyeleri tarafından kabul edilmiştir; katılmayanlar ise toplum dışında bırakılır. Bu nedenle, toplumun üyelerinin tüm haklarını genel iradeye devrettikleri bu sözleşmenin oybirliği ile kabul edilmesi zorunludur (Şenel, 1995: 362).

Bu anlayış, Rousseau'nun toplumdaki bireylerin, bireyselliklerinden ve özel karakterlerinden yoksun bırakılarak sadece toplumsal rollerinin birer oyuncusu haline gelmelerini istediği inancına yol açabilir. Ancak, Rousseau açıkça belirtir ki bir bireyin tüm yetkileri, malları ve özgürlükleri tamamen genel irade ve yasanın kontrolünde değildir; bireyler yalnızca toplumsal yaşamın sürmesi için gerekli olan kısmını devretmekle yükümlüdürler (Rousseau, 2013: 30-31). Aynı zamanda bir birey, yurttaş olduktan sonra tamamen bağımsız bir varlık olarak herhangi bir özelliğini korumasaydı, bu düşünce geçerliliğini yitirirdi.

Rousseau, bireylerin özel çıkarları ile ortak çıkarları arasında bir ayrım yaparken, bu çıkarların tamamen birbirine zıt olmadığını savunur. Bir kişi yurttaş olduğunda, bireysel kimliğinden farklı olarak yeni bir 'benlik' kazanır. Bu yurttaş kimliği, bireyi toplumsal bir bütünün parçası yapar ve ortak amaçlara bağlar. Bu süreçte bazı fedakarlıklar birey açısından avantaj ya da dezavantaj olarak algılanabilir, ancak bu durum bireyin çıkarlarının farklı perspektiflerden değerlendirilmesi gerektiğini gösterir.

Bu bakımdan yurttaş kimliğini benimsemek, bireyin varlığını yüceltir ve geliştirir; sadece bireysel kimlik içinde kalmak ise bu tür bir gelişimi mümkün kılmaz. Adil ve refah içinde bir toplumun üyesi olan birey hem kendi varlığını genişletir hem de yaşamındaki olasılıkları zenginleştirir (Dent, 1992: 188).

Yurttaş kimliği bireyin varlığını yüceltip geliştirirken, bu toplumsal düzenin sağlıklı işleyişi, bireylerin toplumsal yaşama hazır olmalarını gerektirir. Bu bağlamda Rousseau, bireylerin toplumsal sözleşmeye girmeden önce belirli ahlaki ve kamusal niteliklere sahip olmaları gerektiğini savunur. Toplumu yönetecek genel iradeye uyum sağlayabilmek için bireylerin vatanseverlik, iş birliği ve kamusal ruh gibi değerlere sahip olması zorunludur. Rousseau'ya göre, bu nitelikler siyasi toplumdan türetilemez, çünkü siyasi toplumun var olabilmesi için önceden bu değerlere ihtiyaç vardır. Bu noktada devreye 'kanun koyucu' girer. Kanun koyucu, bireyleri toplumsal yaşama hazırlayan ve onları toplumsal sözleşmeye katılabilecek ahlaki niteliklerle donatan bir dış unsur olarak rol oynar. Ancak kanun koyucunun görevi sadece bu nitelikleri sağlamakla sınırlıdır; yasaların belirlenmesi ve uygulanması ise egemen güce, yani halkın oluşturduğu genel iradeye aittir. Egemen, toplumdaki tüm bireylerin ortak çıkarlarını gözetir ve bu irade doğrultusunda yasalar koyarak toplumsal düzeni sağlar. Böylece, kanun koyucu bireylerin topluma hazırlanmasında önemli bir rol üstlenirken, siyasi toplum içinde yasaların yapımında doğrudan bir yetkiye sahip değildir. Bu yetki, halkın iradesi olan egemen gücün elindedir (Simpson, 2007: 89-90; Rousseau, 1997: 69).

Rousseau'nun toplumsal irade anlayışı, bireysel özgürlüğü korumanın bir yolu olarak öne sürülse de bazı düşünürler bu kavramın otoriter yönetimlere zemin hazırlayabileceğini öne sürmüşlerdir. Genel iradenin bireysel hakları göz ardı etme riski, Rousseau'nun eleştirilen noktalarından biridir. Özellikle, genel irade adı altında toplumsal baskının artabileceği ve bireylerin özgürlüklerinin kısıtlanabileceği düşünülmüştür.

Toplumsal irade, toplumdaki herkesin ortak iradesini temsil eder ve tüm bireylere eşit şekilde uygulanır. Bu irade, eşitliği sağladığı için doğru ve adil bir yoldadır. *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau, genel iradeyi adil ve meşru yasaların kaynağı olarak konumlandırır. Genel irade, sivil otoritenin ve gücün meşruiyetini sağlar.

Rousseau'nun devletinde, egemen organ tüm üyelerin ortak yaşamını düzenlemek amacıyla yasalar koyar. Yasaların, "Yapmalısın [veya yapmamalısın]..." şeklinde ifade edilen kuralları, egemen iradenin bir tezahürüdür. Yasalar ancak egemen irade genel irade olduğunda meşru ve adil kabul edilir (Dent, 1992: 123).

Egemen organ, devletin tüm yetişkin üyelerinden oluşmaktadır ve bu nedenle, genel irade, devletin tüm üyelerinin ortak iradesini yansıtmaktadır. Genel irade, bireylerin yalnızca kişisel çıkarlarını değil, aynı zamanda toplumsal iyiliği gözetmelerini de zorunlu kılmaktadır. Bu sayede hem bireylerin özgürlüğü korunmakta hem de toplumun birliği sağlanmaktadır. Sosyal sözleşme, bireyler arasında öyle bir eşitlik sağlamaktadır ki, herkes aynı koşullarda bu sözleşmeye katılmakta ve aynı haklardan yararlanmaktadır. Genel irade tarafından alınan her karar, tüm yurttaşları eşit şekilde yükümlülük altına sokmakta veya onlara aynı olanakları sunmaktadır (Rousseau, 2016: 26).

Örneğin, bir toplumda vergi toplama kararı, genel iradenin bir yansıması olarak görülmektedir. Her birey kişisel olarak vergi ödemek istemeyebilir, çünkü bu, onların bireysel çıkarlarına ters düşmektedir. Ancak, toplumun genel iyiliği için ve kamu hizmetlerinin sürdürülebilmesi adına herkesin eşit şekilde katkı yapması gerekmektedir. Bu bağlamda, vergi yasası, genel iradeyi temsil etmekte ve tüm bireylere eşit olarak uygulanmaktadır. Her birey, kendi çıkarlarına aykırı olsa bile, bu yasaya uymakla aslında toplumsal sözleşme gereği hem kendi özgürlüğünü hem de toplumun birliğini korumuş olmaktadır.

Vergi yasası örneği, bireysel çıkarların genel irade ile çatışabileceği durumları gösterir. Ancak Rousseau, bu tür durumlarda bireyin topluma uyum sağladıkça özgürlüğüne kavuşacağını vurgular. Birey, genel iradeye uyma konusunda zorlandığında, bu aslında onu özgürlüğüne kavuşturma yönünde bir zorlamadır; bu şekilde, birey özgür olmaya zorlanmaktadır. Benzer şekilde, eğitim ve sağlık hizmetleri de toplumun ortak iyiliği adına düzenlenen genel iradenin bir yansımasıdır (Rousseau, 2013: 18). Bireyler, bu hizmetlere katkı sağladıklarında kendi çıkarlarını aşarak daha büyük bir toplumsal faydayı hedeflerler. Bu sayede, topluma uyum sağlamak hem bireysel hem de toplumsal özgürlüğü güvence altına alır.

Bu zorlama, bireyi baskı altına almak ya da özgürlüğünü kısıtlamak anlamına gelmez; aksine, bireyin gerçek anlamda özgürlüğünü bulması için bir gerekliliktir. Rousseau'ya göre, bir toplumda ortak iyilik için oluşturulan kurallara uymak, bireyin hem kendi hem de tüm toplumun özgürlüğünü güvence altına alır. Zorlama burada, bireyin dar kişisel çıkarlarını aşarak, daha büyük bir toplumsal düzenin parçası olmasına hizmet eder. Asıl çelişki şudur ki, birey genel iradeye boyun eğdiğinde, kendi bireysel özgürlüğüne kavuşur; çünkü bu uyum, herkesin eşit ve adil bir düzen içinde yaşamasını sağlar (Dent, 1992: 121).

Rousseau, bireylerin genel iradeye uymalarının hem kendi özgürlüklerini hem de toplumsal birliği koruduğunu savunur. Toplumun ortak iyiliği için bireylerin kişisel çıkarlarını aşmaları gerektiğini belirten bu anlayış, yalnızca bireysel özgürlüğün değil, sivil toplumun da temeli olarak kabul edilir. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde belirttiği gibi, doğal durumdan sivil topluma geçiş, bireylerin özgürlüğünü kaybetmek yerine, bu uyum yoluyla daha yüksek bir özgürlüğe ulaşmalarını sağlar (Rousseau, 2013: 18).

Rousseau'ya göre sivil toplum, bireyin doğal halden çıkarak daha yüksek bir özgürlüğe ulaşmasını sağlamaktadır. Bu özgürlük, yalnızca bireysel bir hak arayışından ziyade, toplumun ortak iyiliğine hizmet eden bir süreci ifade etmektedir. Bu süreçte bireyler, kişisel çıkarlarını aşarak toplumsal birliğe ve genel iradeye uyum sağlamaktadırlar. Ancak bu yeni toplumsal düzenin sürdürülebilirliği ve adaleti, egemenliğin doğru bir şekilde tesis edilmesiyle mümkündür. Egemenlik, toplumu bir arada tutan güç olarak hem bireylerin özgürlüğünü hem de toplumun ortak iyiliğini güvence altına alır. Rousseau'nun bu kavramsal çerçevesi, egemenliğin bireylerin özgürlükleri ile toplumsal düzen arasındaki dengeyi nasıl kurduğunu anlamaya yönelik önemli bir bakış açısı sunmaktadır.

3.3.Egemen Güç

Devlet veya şehir, yalnızca üyelerinin birliğinden oluşan manevi bir varlık olarak, en önemli amacı kendi varlığını sürdürebilmektir. Bundan dolayı, her bir bireyi toplumsal bütüne en uygun şekilde yönlendirebilecek ve düzenleyebilecek evrensel ve zorlayıcı bir güce sahip olmalıdır. Nasıl doğa her insana kendi bedeni üzerinde mutlak bir kontrol veriyorsa, toplumsal sözleşme de devlete tüm üyeleri üzerinde mutlak bir

güç verir. Bu güç, genel irade tarafından yönlendirildiğinde ‘egemen güç’ adını alır (Rousseau, 1997: 61).

Egemen gücün bu merkezi rolü, devletin işleyişi ve toplumun sürekliliği açısından belirleyicidir. Bir devlette, mutlak bir gücün varlığı, toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için vazgeçilmezdir. Bu mutlak güç, toplumun tüm işleyişinin merkezinde yer almalı ve her şeyin ona bağlı olduğu bir yapı oluşturmalıdır. Egemen güç, yalnızca toplumun temel ilkelerini belirleyen bir kaynak olmakla kalmaz, aynı zamanda devletin bütün fonksiyonlarını şekillendiren ve yöneten bir otorite olmalıdır. Tüm yetkilerin ve kararların kaynağı olan bu egemen güç, toplumu yönlendiren ve her türlü yasama faaliyetini kontrol eden en üst merci olarak işlev görmelidir (Ağaoğulları, 2015: 585). Rousseau, “politik yaşamın ilkesi egemen güçtedir” (Rousseau, 2013: 85) ifadesiyle devletin varlığını ve sürekliliğini egemen güce bağlar ve bu gücün toplumun düzeni için merkezi bir role sahip olduğunu vurgular.

Devlet ya da egemen güç, yalnızca kamusal bir yapı ya da halkın birliğinden oluşan manevi bir varlık olarak tanımlansa da bu yapıyı oluşturan bireyler, yani özel kişiler, kendi başlarına da bir varoluşa sahiptirler. Her bireyin yaşamı, özgürlüğü ve doğal hakları, devletten veya kamusal yapıdan bağımsız bir şekilde varlığını sürdürür. Bu, bireylerin yalnızca bir devletin ya da toplumun bir parçası olarak değil, aynı zamanda kendi başlarına birer varlık oldukları anlamına gelir. Bu nedenle, bir bireyin iki farklı boyutu göz önünde bulundurulmalıdır: Birincisi, yurttaş olarak devlete karşı yerine getirmesi gereken görev ve sorumluluklar, ikincisi ise, insan olarak sahip olduğu doğal haklar ve özgürlüklerdir (Rousseau, 1997: 61). Bu iki boyutun açıkça ayırt edilmesi önemlidir; çünkü bir birey, yurttaş olarak devlete karşı sorumluluk taşırken, aynı zamanda insan olarak devletten bağımsız haklarını ve özgürlüklerini sürdürür. Toplumda bu hakların ve görevlerin birbirine karıştırılması, bireylerin özgürlüklerinin kısıtlanmasına veya devlete karşı sorumluluklarının ihmal edilmesine yol açabilir (Rousseau, 2013: 17).

Egemen güç, devletin en yüksek otoritesi olarak, toplumdaki tüm yetişkin bireylerin katılımını içeren bir yapıdır. Bu güç, bireylerin yalnızca yurttaş kimliğini kazanmalarını değil, aynı zamanda bu kimliğin gereklerini yerine getirmelerini sağlar. Egemen güç içinde yer alan bireyler, kendi bireysel çıkarlarının ötesine geçerek,

toplumsal bütünün çıkarlarını gözetmekle yükümlüdür. Böylece, bireyler sadece kendilerini bir yurttaş olarak görür ve toplumsal kararlarını bu perspektifle alırlar (Dent, 1992: 227).

Egemen güç, halkın tüm üyelerinden oluşur ve bu gücün en temel özelliklerinden biri, devredilemez olmasıdır. Özgürlük gibi, egemenlik de halkın vazgeçemeyeceği ve başka bir otoriteye aktaramayacağı bir haktır. Eğer egemenlik devredilecek olursa, bu halkın kendi varlığını sona erdirmesi ve devletin çökmesi anlamına gelir. Bu bağlamda Rousseau hem mutlak monarşiyi hem de siyasal temsil sistemini eleştirir ve halkın kendi egemenliğini başka bir güce devredemeyeceğini savunur (Ağaoğulları, 2015: 585). Rousseau'nun da ifade ettiği gibi "egemenlik, halk oyunun yürütülmesinden başka bir şey olmadığı için, bence hiçbir zaman başkasına geçirilemez; birleşimli (kolektif) bir varlık olan egemen varlığı da ancak yine kendisi temsil edebilir: İktidar başkasına geçebilir ama, istem geçemez" (Rousseau, 2013: 23).

Egemenlik, halkın tüm üyelerinin ortak iradesini içerdiği için devredilemez ve bölünemez bir hak olarak kabul edilmektedir. Rousseau, egemenliğin başka bir otoriteye aktarılmasının, halkın kendi varlığını sona erdirmesi ve dolayısıyla devletin çökmesine neden olacağını vurgular. Bu yaklaşım, yalnızca mutlak monarşiye karşı değil, aynı zamanda siyasal temsil sistemlerine de ciddi bir eleştiridir. Çünkü halkın iradesini bir başkasına devretmesi, toplumsal yapının zayıflamasına ve halkın egemenliğinin kaybolmasına yol açacaktır. Egemenliğin bölünmez olması ise, halkın tümünü kapsayan bir iradenin genel irade olarak tanımlanmasıyla ilişkilidir. Halkın iradesi ya bütünüyle temsil edilir ya da hiçbir şey ifade etmez; aksi halde, halkın bir kısmını dışlayan bir istem yalnızca yönetimin özel bir kararı olur ve gerçek bir yasa niteliği taşıyamaz. Bu nedenle, halkın iradesi tam anlamıyla yasa oluştururken, özel ve sınırlı bir istemin yasa gücüne sahip olması mümkün değildir (Dent, 1992: 228). Rousseau bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

> Egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına bağlanamazsa, yine aynı nedenlerden ötürü bölünemez, çünkü istem ya geneldir, ya değildir; ya halkın tümünün istemidir ya da sadece bir bölüğünün. Birinci durumda, açığa vurulan bu istem bir egemenlik işidir, yasayı oluşturur (Rousseau, 2013: 24).

Egemenliğin temsil edilmesi, halkın gerçek iradesinin yansıtılmasını engeller, çünkü seçilen temsilciler halk adına karar alıyor gibi görünseler de gerçekte bireysel iradelerini yansıtırlar (Ağaoğulları, 2015: 586). Bu durum, halkın özgürlüğünü ve egemenliğini tehlikeye atar. Rousseau, bu noktada siyasal temsilin tehlikelerine dikkat çekerek İngiltere örneğini verir:

> (…) İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da aldanıyor, hem de pek çok; o ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür: Bu üyeler seçilir seçilmez, İngiliz halkı köle olur, bir hiç derekesine iner... Milletvekilleri milletin temsilcileri değildirler ve olamazlar. Olsa olsa geçici işlerinin görevlileri olabilirler; hiçbir kesin karara da varamazlar. Halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir, yasa sayılmaz (Rousseau, 2013: 90).

Rousseau, egemen otoritenin temsilcilere devredilmesine karşıdır ve bunu imkânsız bulur. Halkın toplanmasının zor olacağına dair itirazları öngörerek, "iki bin yıl önce düş değildi" (Rousseau, 2013: 86) ifadesiyle insan doğasının değişmediğini, aksine insanların kamu hizmetine ilgilerini kaybettiklerini savunur. Halk egemenlik işlerine katılımı en büyük ayrıcalık olarak görmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, köleliği benimseyip insanlık onurlarını kaybederler. Rousseau ayrıca, küçük devletlerde halk meclislerinin daha uygulanabilir olduğunu belirtir, çünkü burada bireysel çıkarların toplumun genel mutluluğu içinde daha az önem taşıdığı görülmektedir (Dent, 1992: 206).

Rousseau'nun egemenlik anlayışında ön plana çıkan bir diğer kavram ise egemenliğin mutlaklığıdır. Rousseau'ya göre, mutlak bir güç başka hiçbir otorite tarafından sınırlandırılamaz, aksi halde o güç, artık mutlak sayılamaz. Onun ifadesiyle, "varlığını borçlu olduğu sözleşmeyi saymamak, kendini yok etmek demektir; kendisi hiç olan bir şey ne yaratabilir ki? Hiç" (Rousseau, 2013: 16). Bu mutlaklık, egemenin herhangi bir dışsal güçten bağımsız olması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak Rousseau'nun mutlaklık kavramı keyfiliği kapsamaz. Egemenlik, toplum sözleşmesinden türediği için her zaman rasyonel ve genel irade doğrultusunda hareket etmektedir. Bu doğrultuda, egemen gücün işlemleri halkın özgürlüğünü ve eşitliğini koruma amacına hizmet eder. Bu durumda egemen varlığın sınırları da bu hedefe yönelik olarak belirlenmiştir. Yani, egemenin tüm eylemleri, halkın ortak iyiliğini

sağlamaya ve bu iyiliği koruyan yasaları yürürlüğe koymaya dayanır (Ağaoğulları, 2015: 586-587).

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Rousseau'nun toplumsal sözleşmeye dayandırdığı egemenlik anlayışı, her yurttaşın eşit koşullar altında sorumluluk üstlendiği ve aynı haklardan yararlandığı bir düzeni savunur. Toplumsal sözleşmenin doğası gereği, her egemenlik eylemi, tüm yurttaşlara ya yükümlülük getirir ya da onlara fayda sağlar. Egemen, ulusu bir bütün olarak bilir ve yönetir, fakat bireyleri tek tek ayırt etmez. Burada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: 'Egemenlik eylemi tam olarak nedir?' Bu, bir üstün ile bir alt arasında yapılan bir sözleşme değil, bütün ile her bir üyesi arasında yapılan bir sözleşmedir. Bu sözleşme meşru, adil ve güvenli olup toplumsal sözleşmeye dayanır ve herkes için ortaktır. Bu bağlamda, tebaalar sadece bu tür sözleşmelere tabi olduklarında, başkalarına değil, kendi iradelerine itaat ederler. Dolayısıyla, egemenin ve yurttaşların haklarının ne kadar genişlediği sorusu, aslında yurttaşların birbirlerine ve her bireyin bütüne ne kadar taahhütte bulunabileceğiyle ilgilidir (Rousseau, 1997: 62-63).

Sonuç olarak, egemenin gücü mutlak olsa da toplumsal sözleşmenin sınırlarını aşamaz. Her birey, bu sözleşme kapsamında kendi mülkiyeti ve özgürlüğü üzerinde tam yetkiye sahip olur. Egemen güç, bireylere gereksiz yükler yükleyemez, çünkü bu durumda güç, genel irade doğrultusunda olmaktan çıkar ve bireysel bir meseleye dönüşür. Toplumun devamlılığı ve adalet, ancak bu sınırların korunmasıyla mümkündür. Bu bağlamda, bireylerin toplumsal yaşam içindeki haklarını ve görevlerini anlamak, Rousseau'nun doğal durum ve sivil toplum arasındaki ilişkiyi nasıl kurguladığını incelemekle mümkün olacaktır.

3.4.Doğal Durum ve Sivil Toplum

Doğa durumu kavramı, farklı filozoflar tarafından en az üç şekilde anlaşılmıştır. Birincisi, hukuki anlamda, politik otoritenin yokluğu olarak ele alınır. Bu, Locke'un doğa durumu anlayışıdır. Locke'a göre bireyler, herhangi bir politik otoriteye tabi olmadıklarında doğa durumundadır (Locke, 2004: 5). İkincisi, tarihsel anlamda, insanlığın ilk durumu olarak tanımlanır. İlk Hristiyan düşünürlerine göre, Adem ve Havva'nın düşüşünden önceki doğa durumu, ahlaki mükemmellik ve akılcılıkla karakterize edilmiştir ve aynı zamanda eşitlik içindedir. Üçüncüsü ise kültürel anlamda,

medeniyetin siyasi olmayan unsurlarının henüz tam gelişmediği bir ilkel kültür durumu olarak tanımlanır.

Rousseau, doğa durumunu bir dizi kültürel gelişim aşaması olarak tanımlar ve bu aşamalar uzun süreler boyunca devam eder. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev* eserinde, doğa durumunun yalnızca ilk aşamasını "doğa durumu" olarak adlandırır. Bu ilk aşama, ilkel insanın basit bir yaşam sürdüğü dönemdir, ancak Rousseau'ya göre bu dönem ideal değildir. Asıl ideal olan, insanların belirli bir kültürel gelişim düzeyine ulaştığı sonraki aşamadır. Rousseau, bu aşamanın devam etmemiş olmasından pişmanlık duyar. Rousseau'nun düşüncelerinde, insanların sosyal kurumlarla bozulmadan önceki saflık ve erdem dönemi olarak idealize edilen bu kültürel aşama ön plana çıkmaktadır (Rawls, 2007: 197).

Jean-Jacques Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev* eserinde ele aldığı temel mesele, insan doğasının toplumsal yapılar tarafından nasıl dönüştüğüdür. Rousseau, insanın tarihsel gelişimini, özellikle doğal halden çıkıp medenileşmesi sürecini derinlemesine eleştirir. Ona göre, doğal durumda insanlar eşit ve özgürdüler. Ne baskı altında ne de hırslarının esiriydiler (Rousseau, 2003: 60). Rousseau'nun doğal insanı, toplumsal ilişkilerden uzak, yalnız bir yaşam sürer. Doğayla iç içe, sade ve ihtiyaçlarına odaklı bir hayat yaşayan bu insan, iletişim yetisinden yoksundur ve aklını yalnızca temel hayatta kalma güdüleri doğrultusunda kullanır. Bu varlığı yönlendiren iki temel ilke vardır. İlki, kendini sevme (amour de soi) ve koruma içgüdüsüdür. İnsan, hayatta kalmak için doğasının bu yönüne tutunur, ancak bu içgüdü diğerlerine zarar verme eğilimi yaratmaz. İkinci temel ilke ise merhamet duygusudur. Merhamet, insanın başkalarının acılarına karşı duyarlı olmasını sağlar; kendi acısından kaçınma isteği, başkalarına zarar vermemeye yöneltir (Ağaoğulları, 2015: 575).

Doğal insanın istekleri, yalnızca temel gereksinimlerle sınırlıdır. Yiyecek, barınma ve dinlenme gibi ihtiyaçlar doğada kolayca karşılanabildiği için ne bir rekabet ortamı oluşur ne de çatışma doğar. Bu yüzden, doğa durumunda barış ve huzur hakimdir. İnsanlar, kendi hayatlarını sürdürebilmek için başkalarına zarar verme eğilimi geliştirmez ve doğa, bu sade yaşam biçimini destekleyen zenginliğiyle insanları doyurur (Ağaoğulları, 2015: 576).

Ancak toplumun, mülkiyetin ve kuralların gelişmesiyle birlikte insanlar arasındaki ahlaki ve siyasi eşitsizlikler doğmuş, güçlü olanın zayıf üzerinde tahakküm kurduğu bir dünya ortaya çıkmıştır (Rousseau, 2003: 93). Rousseau, bu gelişimi "hakların şiddetin yerini aldığı" (Rousseau, 2003: 27) bir süreç olarak tanımlar ve insanın gerçek mutluluğu kaybederek sahte bir huzur peşinde koştuğunu savunur.

Rousseau'ya göre, doğal durumdaki eşitlik ve özgürlük, mülkiyetin ve kuralların ortaya çıkmasıyla bozulmuştur. Medeniyetle birlikte, insanlar görünürde daha güvenli ve medeni bir yaşam sürmeye başlasalar da bu süreç, aslında doğal özgürlüklerini kaybetmelerine ve yapay bir düzenin kölesi haline gelmelerine yol açmıştır (Rousseau, 2003: 27). Bu noktada Rousseau, insanların medeniyetle birlikte kendilerine ve doğalarına yabancılaştığını belirtmektedir. 'Amour-propre' (öz-saygı), insanların başkaları üzerinde üstünlük kurma arzusunu besleyerek, bireyleri doğal iyi hallerinden uzaklaştırmaktadır (Dent, 1992: 28). Aynı zamanda, amour-propre, doğa durumundan sivil duruma geçmeyi zorunlu hale getiren itkidir; bireyler arasındaki karşılaştırma ve rekabet duygusu, toplumun oluşumunu kaçınılmaz kılmaktadır.

Rousseau, doğa durumunu idealize ederken, insanların doğuştan iyi ve erdemli olduğunu, ancak toplumsal etkenlerin bu saf doğayı bozduğunu ileri sürer (Rousseau, 2003: 50). Doğal eşitsizlik, fiziksel farklılıklardan kaynaklanırken, ahlaki eşitsizlik ise insan iradesinin bir sonucudur ve haksızlığı besler (Rousseau, 2003: 26). Ancak, bu bozulma, toplumun birey üzerinde doğrudan baskı kurmasından kaynaklanmaz. Rousseau'ya göre, bozulma bireylerin sosyal ilişkiler yoluyla kendi içsel eğilimlerini ortaya çıkarmasıyla gerçekleşir. Toplum, insanları yozlaştıran bir dış güç değil, bireyin içindeki zayıflıkların ortaya çıktığı bir zemindir. Bireyler, hırs, kıskançlık ve rekabet gibi içsel eğilimleriyle yozlaşır ve bu süreç, insanın doğal saflığından uzaklaşmasına neden olur (Dent, 1992: 225).

Rousseau, insanlık üzerine düşünmenin gerçeği arayan özgür insanların görevi olduğunu dile getirmektedir. Doğaya geri dönmenin imkânsız olduğunu bilse de toplumun bu dönüşüm sürecini anlamanın, insanlığın bugünkü halini sorgulamak ve daha adil bir gelecek inşa etmek için elzem olduğunu savunur (Rousseau, 2003: 27). Bu yüzden insanlara, "yalancı vatandaşlarının yazdığı kitaplarda değil, asla yalan söylemeyen doğada" (Rousseau, 2003: 29) hakikati bulmalarını tavsiye etmektedir.

İnsanın toplumsallaşma süreci, doğal halden uygar topluma geçişle birlikte dört aşamada gerçekleşmektedir. Birinci aşama olan doğa durumunda, insanlar özgür, eşit ve bağımsız bir şekilde yaşamaktadır. Bu dönemde insanlar sadece hayatta kalmak için hareket eder, başkalarına bağımlı olmadan yaşamlarını sürdürürler. İkinci aşama, doğal afetler ve çevresel değişikliklerle insanların birbirine bağımlı hale gelmesiyle başlar. Bu süreçte kısa süreli topluluklar kurulur, aile yapıları gelişir ve insanlar birbirine alışır. Üçüncü aşama, iş bölümü ve özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla toplumsal eşitsizliklerin doğduğu dönemdir. Tarım ve madenciliğin gelişmesiyle insanlar arasında sosyal ve ekonomik farklar belirginleşir. Son aşama ise siyasal toplumun kurulmasıdır. İnsanlar arasında çıkar çatışmaları ve eşitsizlikler artınca, siyasal bir düzen kurulmuş ancak bu düzen doğal özgürlüğün kaybıyla sonuçlanmıştır (Rousseau, 2003: 72-73).

Tarım ve madenciliğin keşfiyle birlikte toplumda iş bölümü ve özel mülkiyetin gelişmesi, zenginler ve yoksullar arasındaki uçurumu derinleştirerek toplumsal eşitsizlikleri artırmıştır. Özellikle mülkiyetle ilgili hakların genişlemesiyle bireyler arasında daha büyük ekonomik ve sosyal farklılıklar ortaya çıkmıştır. Başlangıçta ihtiyaç ve emek temelinde sahiplenilen topraklar, zamanla daha geniş mülkiyet haklarına dönüşmüş, bu durum toplumun zenginler ve yoksullar olarak iki sınıfa ayrılmasına yol açmıştır. Sonuç olarak, insanlar siyasal toplumun kurulmasına zorlanmış, ancak bu yeni düzen, doğal özgürlüklerin yitirilmesine ve çıkar çatışmalarıyla şekillenen yozlaşmış bir yapı haline gelmiştir (Rousseau, 1997: 54; Ağaoğulları, 2015: 577-578).

Rousseau'nun sivil topluma geçiş sürecinde mülkiyetin rolüne dair vurgusu, eşitsizliğin temel kaynağını anlamak açısından kritik bir noktadır. Ona göre, mülkiyetin ortaya çıkışı, insanların doğal hallerindeki eşitlik ve özgürlüğün sonu anlamına gelmektedir (Rousseau, 2003: 81). Mülkiyet, bir yandan bireylerin birbirine bağımlılığını artırırken, diğer yandan zengin ve fakir, güçlü ve zayıf gibi toplumsal sınıflar arasındaki ayrışmayı derinleştirmiştir. Bu dönüşüm, insanlar arasında güvenin yerini güvensizliğe, iş birliğinin yerini ise rekabete bırakmıştır. Rousseau, bu durumu ilk çit metaforuyla açıklar:

> Bir parça toprağı himayesine almış, "Bu benim" diyebilen ve ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk insan, medeni toplumun gerçek kurucusudur (Rousseau, 2003: 65).

Bu bağlamda, sivil toplum sadece bir ilerleme süreci olarak değil, aynı zamanda insanın doğasından kopuş ve erdemin kaybı olarak değerlendirilmektedir.

Rousseau'ya göre sivil toplum, bireylerin doğa durumundaki özgürlüklerinden vazgeçip toplumsal düzene uyum sağlamak zorunda kaldıkları bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır (Rousseau, 2003: 81). Bu yeni yapı, bireylerin topluma olan bağlılıklarını arttırırken, aynı zamanda ulusal ve kapalı bir yapıya sahip olmalıdır. Ancak, bilimin evrensel ve kozmopolit doğası bireyleri bu milli yapılardan ve toplumsal bağlılıklardan uzaklaştırarak, toplumsal düzeni tehlikeye sokmaktadır. Bilim ve felsefe bireyleri özgür düşünmeye yönlendirirken, Rousseau'ya göre bu, sivil toplumun sağlıklı işlemesini zayıflatır. Bilimle ilgilenmek, bireyleri topluma hizmet etmekten uzaklaştırır ve ulusal değerlerle olan bağlarını zayıflatır. Bu yüzden Rousseau, sivil toplumun korunması için vatandaşların ulusal değerlere ve toplumsal düzene sıkı sıkıya bağlı kalmalarını savunur (Strauss, 1987: 257-258).

Rousseau, insan ve toplum sorununu, medeniyetleşme sürecinin yarattığı olumsuz etkiler ve getirdiği değişimlere rağmen insanın özgürlüğünü nasıl sürdürebileceği bağlamında ele alır. Doğal hâlinde özgür ve sade bir yaşam süren insan ile toplumsal gelişmeler sonucunda çeşitli bağımlılıkların etkisiyle özgürlüğünü kaybetmiş medeni insan arasında derin bir fark vardır (Akan, 2015: 4). Ancak, bu görüşün aksine, Rousseau'nun toplumsal ilişkilerin her zaman yozlaşmaya yol açacağını düşündüğü fikri yanıltıcı olabilmektedir. Rousseau, sosyal ilişkilerin genellikle yozlaşma ve bozulmayla sonuçlandığını kabul etmekle birlikte, bunun kaçınılmaz olmadığını savunur (Dent, 1992: 226). Sivil toplumun bir parçası olan bireyler, artık sadece "ne yapmak istiyorum?" sorusunu sormak yerine, "toplumsal sözleşmeye göre ne yapmam gerekiyor?" (Simpson, 2007: 90) sorusunu sormak zorunda kalmışlardır. Bu soruyu sorabilmek, bireyin doğa durumundan sivil topluma geçişindeki en önemli değişimlerden biridir. Bu, bireylerin artık içgüdüsel olarak hareket etmediklerini, toplumsal ve ahlaki kurallara göre davranmak zorunda kaldıklarını gösterirken aynı

zamanda ahlaki özgürlük kavramına vurguyu da içinde barındırmaktadır (Simpson, 2007: 90).

Rousseau, *Emile* adlı eserinde, doğru bir eğitimle insanın doğal iyiliğini koruyabileceğini ve toplumsal yozlaşmanın önüne geçilebileceğini savunmaktadır. Bu süreçte, merhamet duygusu önemli bir erdem olarak kabul edilmektedir (Rousseau, 2018: 412). Ancak merhamet, tek başına toplumsal bağların temelini oluşturmakta yetersiz kalmaktadır. Rousseau'nun düşüncesinde merhamet, bireyler arası ilişkilerde ahlaki bir rehberlik sunabilmekte ve bireylerin rekabet, hırs gibi içsel eğilimlerini yumuşatabilmektedir. Buna karşın, toplumsal düzenin sağlanması yalnızca merhamet ile mümkün değildir. Toplumda adaletin ve yasaların da merkezi bir rol oynaması gerekmektedir (Dent, 1992: 226).

Rousseau, adaletin yalnızca kurumsal yasalarla değil, insani erdemlerle de desteklenmesi gerektiğini savunmaktadır. Merhamet, yasaların yerini alacak bir ilke değil, adaletin daha insancıl uygulanmasına katkı sağlayan bir erdem olarak görülmelidir. Böylece adalet, mekanik bir kurallar bütünü olmaktan çıkarak daha etik bir nitelik kazanacaktır. Rousseau, merhametin toplumsal bağları güçlendireceğini, güven ve iş birliğini artıracağını düşünmektedir, ancak bu düzenin temeli yasalar ve adil yönetim ilkeleri olmalıdır.

Rousseau'ya göre, toplumsal düzenin adil bir temele oturması, bireylerin yabancılaşmasını önleyerek onların doğal özgürlüğünü ve erdemini korumaktadır. Merhamet gibi insani erdemler toplumsal bağları güçlendirebilir, ancak yabancılaşmayı önlemek için adaletin ve yasaların merkezi bir rol oynaması gerekmektedir. Bu denge hem bireyin özgürlüğünü koruyan hem de toplumsal düzeni sağlayan bir yapının temelidir.

3.5.Rousseau'da Yabancılaşma Kavramı

Rousseau yabancılaşma kavramını, insanın doğal durumdan uzaklaşarak yapay bir toplumsal yapı içerisinde benliğine yabancılaşması olarak değerlendirmektedir. Her ne kadar Rousseau, bu terimi doğrudan kullanmasa da onun insan ve toplum üzerine düşünceleri, bu fenomeni tanımlamaktadır (Dent, 1992: 27).

Rousseau, yabancılaşmayı insanın doğal durumdan uzaklaşıp yapay bir toplumsal yapı içinde benliğinden kopması olarak değerlendirirken, 'amour-propre' (öz-saygı, kibir, benlik sevgisi, boş gurur) kavramı bu sürecin temel unsurlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Dent, Rousseau'nun amour-propre kavramına yaptığı vurguya dikkat çekerek, bu kavramın insan psikolojisinde çok yönlü bir rol oynadığını belirtmektedir. Rousseau'nun bakış açısına göre bireyler, yeniden yapılandırılmış bir sosyal düzen içinde eşitlikçi ilişkiler ağına katılarak kendi kimliklerini bulabilmektedirler (Dent, 1992: 27). Ancak Rousseau, insan doğasının kusurları konusunda gerçekçi bir tavır sergiler. O, bireylerin doğal bencillikleri ve kıskançlık gibi eğilimlerinin, toplumsal düzeni bozulmaya sürüklediğini düşünmektedir. Bu yüzden, amour-propre'nin olumlu yönlerinin tam anlamıyla gerçekleşemeyeceğini sorgular ve nihayetinde bireyin toplumsal yabancılaşmadan kurtulmak için yalnızlığa çekilmesinin kaçınılmaz olduğu sonucuna varır (Dent- O'Hagan, 2018: 92).

Amour-propre, dışsal onaya bağlı olarak toplumsal kıyaslamalarla şekillenen bir duygu iken, amour de soi ise insanın doğal benlik sevgisini ifade etmekte ve bireyin kendisini başkalarıyla kıyaslamaksızın koruma ve iyilik arayışını temsil etmektedir. Bu doğal içgüdünün daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle amour de soi kavramının incelenmesi gerekmektedir. Amour de soi, bireyin doğal halindeki varoluşunu daha iyi anlaşılmasına olanak tanıyan bir zemin sağlamaktadır. Rousseau bu kavramı *Emile* kitabında şu şekilde açıklamaktadır:

> Bizim tutkularımızın kaynağı, tüm öteki tutkuların kökeni ve ilkesi, insanla birlikte doğup onu hiç bırakmayan tek kaynak, özsevgidir. İlkel, doğuştan, her şeyden önce gelen bir tutkudur bu (Rousseau, 2018: 336).

Bu bakımdan Rousseau'nun amour de soi'ye yüklediği anlam, onu insanın doğal bir eğilimi olarak tanımlarken, amour-propre'den ayıran ince farklar da dikkat çekmektedir:

> Egoistlik özgüvenle karıştırılmamalıdır, çünkü yapıları ve etkileri açısından farklıdırlar. Özgüven, her hayvanın kendi yaşamını sürdürebilmesini sağlayan ve insanı mantıkla beraber yönlendiren, merhametle gelişen, insaniyet ve erdemi ortaya çıkaran, tabii bir duygudur (Rousseau, 2003: 53).

Rousseau'ya göre amour de soi, tüm canlıların varoluşlarını sürdürme ve kendi iyilik hallerini koruma arzusunu yansıtan bir kavramdır (Rousseau, 2018: 251). Bu kavram hem insanları hem de hayvanları kendilerini savunmaya ve hayatta kalmaya iten bir güdüyü temsil eder (Rousseau, 2018: 32). Amour de soi, insanlık tarihinde ahlaki değerlerin ve toplumsal düzenin oluştuğu aşamada, akıl ve merhametle şekillenen bir duygu olarak ortaya çıkar. Bu dönemde insanlar sadece kendilerini koruma dürtüsüyle değil, aynı zamanda erdem ve insanlık duygularıyla hareket etmeye yönelirler; böylece amour de soi, erdemin ve ahlaki gelişimin temelini oluşturur (Rousseau, 2018: 411).

Rousseau, amour de soi ile hareket etmenin doğası gereği 'iyi' olduğunu savunur ve bu, üç açıdan önemli görülmektedir. Birincisi, canlıların kendilerini koruma arzusunun yanlış olmadığı durumudur ki aksi halde bu varlıkların varoluşunun reddedilmiş olacağı sonucu çıkmaktadır. İkincisi, amour de soi, bir canlının kendi iyiliğine yöneldiği için doğal olarak sağlıklı ve olumlu bir eğilimdir. Bu eğilim, bireyin temel sağlık ve fiziksel bütünlüğünü koruma arzusunu temsil etmektedir. Ancak yalnızca fiziksel sağlığa yönelik değildir. Üçüncüsü, amour de soi'nin yönlendirdiği davranışlar zalimlik içermez; bu çatışmalar kısa sürelidir ve insanlarda merhametle yumuşatılabilir (Dent, 1992: 30).

Rousseau'ya göre, vahşi insanın doğal iyiliği ve barışçıl yapısının temelinde yalnızca amour de soi değil, aynı zamanda doğal bir içgüdü olarak merhamet duygusu da yatmaktadır (Rousseau, 2003: 24). Merhamet, Rousseau'nun düşüncesinde, doğanın içsel ve saf bir dürtüsü olup, akıl yürütmeden önce gelir ve yalnızca insana özgü bir duygu değildir. Doğadaki annelerin yavrularına gösterdiği merhamet ve onları tehlikelerden koruma çabaları, merhametin sadece insana özgü olmadığını gösterir. Rousseau'ya göre, merhamet, tüm canlılarda var olan ve onların varoluşlarını koruma içgüdüsüne dayanan evrensel ve doğal bir eğilimdir (Rousseau, 2018: 55-56).

Ancak amour de soi, yalnızca içgüdüsel davranış kalıplarıyla sınırlı değildir. Bireysel iyilik hali için genel bir kaygı, bilinçli farkındalık, öngörü ve bireysel iyiliğin bileşenlerine dair bilgi devreye girdiğinde de kendini gösterir. Rousseau'ya göre, insanlar gelecekteki iyilik ya da zarar hakkında bilinçli yargıya dayanarak eyleme geçme veya eylemden kaçınma yetisine sahiptir; bu yeti, irade özgürlüğü olarak bilinir. İnsana özgü diğer bir özellik ise kendini geliştirme yeteneği yeteneğidir; yani insanlar

deneyimlerinden öğrenip davranışlarını bilinçli olarak değiştirme kapasitesine sahiptir. Bu iki yetenek amour de soi ile birlikte çalıştığında, birey sadece içgüdüsel olarak değil, aynı zamanda bilinçli bir şekilde iyiliğini arar (Dent, 1992: 30-31).

Rousseau, bireyin kendi yetenekleri ve başarıları üzerinde düşünerek kendisi hakkında olumlu bir görüş oluşturmasının, kişisel tatmin ve huzur için önemli olduğunu vurgular. *Emile* eserinde, bu durumu şu şekilde ifade eder:

> Emile'imin türdeşlerine ilk bakışı, onu kendisini onlarla kıyaslamaya özendiriyor; bu kıyaslamanın onda uyandırdığı ilk duygu da insanlar arasında ilk sıraya yerleşme arzusudur. İşte, özsevginin özsaygıya dönüştüğü ve bu kıyaslamaya bağlı tüm tutkuların doğmaya başladıkları nokta burasıdır (Rousseau, 2018: 379).

Bu noktada, bireyin kendilik algısının başkalarıyla kıyaslama üzerinden şekillendiğini görsek de Rousseau'nun amacı bu kıyaslamadan bağımsız olarak kişinin kendi yeterlilikleri üzerinde düşünmesine olanak sağlamaktır. Birey böylece yalnızca fiziksel iyiliğine değil, aynı zamanda ahlaki varlığına ve toplumsal konumuna da değer verir. Amour de soi, bireyin toplum içinde bir yer edinmesine yardımcı olurken, başkalarının onurunu zedelemeden kendi insanlık onurunu savunmasını da sağlar (Rousseau, 2018: 105).

Rousseau'nun savunduğu bu görüş, insanların sosyal ilişkiler içinde tanınma arayışlarının doğallığını ve bunun amour de soi ile uyumlu olabileceğini gösterir. Toplum içindeki bu tanınma ihtiyacı, bireyin hem kendisine hem de başkalarına saygı gösterdiği bir süreçtir. Rousseau, bu tür sosyal tanınmanın insan onuru ve ahlaki eşitlik için gerekli olduğunu savunur. Böylece, amour de soi, bireyin sadece fiziksel değil, ahlaki varlığına da yönelir ve başkalarına zarar vermeden sosyal ilişkilerde işlevsel olabilir (Dent, 1992: 31).

Amour de soi, bireyin kendine içsel olarak yettiği bir doğal içgüdüyü temsil ederken, toplumsal ilişkiler geliştikçe bu denge bozulur ve birey kendisini amour propre'nin kıyaslamaya dayalı dışsal onay arayışına kaptırmaya başlar. Bu geçiş, insanın doğal iyiliğinin yerini toplumsal üstünlük arayışına bırakmasıyla kendini gösterir. Bu yaklaşım, Rousseau'nun insanlar arası ilişkilerde amour de soi'nin işleyemeyeceğini öne sürer ve onu bireyi diğerlerinden izole eden bir dürtü olarak

tanımlanmasına yol açmaktadır. Ancak Rousseau'nun düşüncesinde, insanlar kaçınılmaz olarak toplumsal bağlar kurarlar ve bu bağlar her zaman zararlı olmak zorunda değildir. Bireylerin sosyal ilişkilerde birbirini tanıması ve onurlandırması, insani değer ve saygı açısından önemli bir süreçtir. Rousseau için amour de soi, bu sosyal tanınma sürecinde de işlemektedir.

Bu bağlamda, bireyler amour de soi sayesinde toplumsal ilişkilerde de ahlaki ve insani eşitliği savunabilirler. Amour de soi, bireyin yalnızca fiziksel varlığını koruma çabasından daha öteye geçer ve insanın toplumsal ilişkilerdeki moral varlığını da destekler. Bireyin kendini tanıması ve onurlandırması, diğerlerinin haklarını zedelemeden gerçekleşebilir ve bu da sosyal ilişkilerde karşılıklı saygıyı besler. Bu şekilde, amour de soi, bireyin hem toplumsal bağlamda kendini değerli hissetmesine hem de başkalarına zarar vermeden toplumda yer bulmasına olanak tanır (Dent, 1992: 32-33).

Amour de soi, bireyin içsel dengesini ve doğal iyiliğini korurken, toplumsal ilişkiler geliştikçe birey amour propre'nin etkisi altına girer. Birey, kendini başkalarıyla kıyaslamaya başladığında amour de soi yerini dışsal onay arayışına ve kıskançlık dolu bir amour propre'ye bırakır. Bu dönüşüm, bireyin kendisine yabancılaşmasına yol açmakla kalmaz, aynı zamanda sivil toplumda yabancılaşmanın kaçınılmaz hale gelmesine neden olur ve toplumsal ilişkilerde derin bir tatminsizlik yaratır. Rousseau, bu iki kavram arasındaki farkı şu şekilde açıklar:

> (…) kendini sevme duygusu, gerçek gereksinimlerimiz giderildiğinde hoşnut olur; kendini kendisiyle kıyaslayan özsaygı ise hiçbir zaman hoşnut değildir, zaten hiçbir zaman da hoşnut olamaz, çünkü bu duygu, bizi başkalarına yeğleyerek, aynı zamanda başkalarının da bizi kendilerine yeğlemelerini ister ki bu olanaksızdır. İşte, yumuşak, sevgi dolu tutkular özsevgiden; kin dolu, öfke dolu duygularsa özsaygıdan böyle doğarlar. Böylece insanı özünden iyi yapan şey, az gereksinimi olması ve kendisini az farkla başkalarıyla kıyaslamasıdır; onu özünden kötü yapan şey de çok gereksinimi olması ve başkalarının düşüncesine çok önem vermesidir (Rousseau, 2018: 338).

Rousseau'nun bu ifadeleri, amour de soi ile amour propre arasındaki zıtlığı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Birey, amour de soi ile gerçek ihtiyaçlarını

karşıladığında huzur bulurken, amour-propre onu başkalarıyla kıyaslama ve üstünlük arayışıyla sürekli tatminsiz hale getirmektedir. Ancak aynı zamanda, amour-propre bireyin yalnızca rekabet ve tatminsizlik kaynağı değildir, bilimsel ve sanat çalışmalarının oluşmasını sağlayan temel itkilerden biri olarak da işlev görmektedir.

Rousseau'nun düşünüşünde, birey bir başkasıyla kalıcı bir ilişki kurduğunda, bu durum, diğerine üstünlük sağlama, baskıcı güç elde etme ve karşı tarafı aşağılayarak kendi önemini kanıtlama arzusunu ortaya çıkarır. Bu açıdan amour-propre, bireyin gerçek iyiliğini, başkaları üzerinde üstünlük sağlama ve kişisel çıkar elde etme isteğiyle yerinden eder ve böylece kişisel yozlaşma ile toplumsal kötülüklerin kaynağı haline gelir. Sosyal ilişkiler, bireyleri sürekli bir rekabet ve kıyaslama döngüsüne sokarak amour-propre'yi besler ve bireyin kendisiyle olan bağlarını zayıflatır. Amour-propre, bireyde rekabet, kıyaslama ve üstünlük arayışı gibi olumsuz sonuçlara yol açsa da aynı zamanda toplumsal tanınma ve saygınlık arzusunu da besler. Rousseau'ya göre, doğru bir denge sağlandığında amour-propre, insan onurunu ve ahlaki eşitliği destekleyerek toplumsal düzenin gelişmesine katkıda bulunabilir. Amour-propre, insanın sosyal ilişkilerde saygı görme ve onurlandırılma arzusunu tetikleyerek, bireyin kendi onurunu korumasına ve toplumsal bağlar içinde kendine yer edinmesine katkı sağlar. Ancak, bu süreç, bireylerin başkalarının haklarına zarar vermeden sosyal ilişkilerde işlevsel olabilmesi için denge içinde yürütülmelidir (Dent, 1992: 33-34)

Bireyin toplumsal bağlar içerisinde kendisiyle uyumlu bir yaşam sürebilmesi, adil ve dengeli bir düzen gerektirmektedir. Rousseau'nun düşüncesinde doğal durum, insanın en saf ve erdemli haliyle var olduğu, içgüdüsel ve dışsal etkilerden bağımsız bir yaşamı temsil etmektedir. Bu durumda birey, amour de soi ile yalnızca kendi varlığını koruma ve iyiliğini arama güdüsüyle hareket eder. Ancak insanlar topluluklar oluşturmaya ve sivil toplum gelişmeye başladığında bireyler, toplumsal kıyaslama ve dışsal onay arayışıyla benliklerinden uzaklaşmakta, amour propre'nin etkisi altına girmektedir. Bu sürecin sonucu, insanın hem özüne hem de başkalarına yabancılaşması olarak ortaya çıkmaktadır. Rousseau'ya göre, insanı bu yabancılaşmadan kurtarmak ve toplumda gerçek özgürlüğü sağlamak, yalnızca adil bir toplumsal sözleşme ile mümkün olabilmektedir. Toplumsal sözleşme, bireylerin kendi doğal haklarından vazgeçerek ortak iyiliği arayan bir toplumsal düzen kurmalarını sağlamaktadır. Böylece birey, bir yandan kendi doğasına sadık kalmakta, diğer yandan toplumun bir üyesi olarak gerçek

anlamda özgür olabilmektedir. Bu denge, bireyin doğasındaki erdemin sivil toplumun karmaşık yapısıyla uyumlu hale gelmesini ve yabancılaşmanın üstesinden gelinmesini mümkün kılmaktadır. Rousseau'ya göre, birey, doğasına sadık kaldığı ve toplumsal bağları dengede tutabildiği sürece hem kendisiyle hem de toplumla barışık, adil ve özgür bir yaşam sürebilmektedir. Bu ideal düzen, yabancılaşmanın nihai çözümünü sunmaktadır.

SONUÇ

Niccolò Machiavelli ve Jean-Jacques Rousseau'nun politika felsefeleri, modern politik düşünceyi şekillendiren iki temel eksen sunar. Machiavelli, gücün sürdürülebilirliği ve politik zorunluluğun realitesini savunurken, Rousseau özgürlük, erdem ve toplumsal sözleşme üzerinden ideal bir toplum düzeni inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu iki düşünür arasındaki en çarpıcı fark, birey-toplum ilişkisini ele alış biçimlerinden kaynaklanır. Machiavelli bireyi, devletin ve toplumun istikrarına katkı sağlamak üzere yönlendirilmesi gereken bir aktör olarak görürken, Rousseau bireyi hem toplumsal hem de ahlaki sorumluluklarla yüceltilmesi gereken özerk bir varlık olarak konumlandırır. Her iki düşünce sistemi, farklı açılardan modern yurttaşlık kavramını ve bireyin siyasal alandaki rolünü yeniden tanımlamaktadır.

Machiavelli'nin politika felsefesi, bireyin doğasını derin bir şüpheyle ele alır. Ona göre, insan doğası, çıkarlarına öncelik veren, güce yönelen ve zayıf yönlerinden ötürü sürekli olarak denetim altında tutulması gereken bir yapıya sahiptir. Bu karamsar insan doğası değerlendirmesi, Machiavelli'nin siyaset anlayışında belirleyici bir rol oynar. Devletin bekası için bireylerin, toplumun çıkarlarını kendi çıkarlarının önüne koymaları gerekir. Bu durum Machiavelli'nin "virtù" ve "fortuna" kavramları üzerinden tanımladığı pragmatik bir yurttaşlık anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada Machiavelli'nin temel bir açmazı vardır: Devletin gücü artırma amacı, bireylerin ahlaki eğilimlerine ve toplumsal uyuma ne derece dayanabilir?

Machiavelli'nin sunduğu siyasal gerçekçilik, insana dair içsel bir kötümserliği de beraberinde getirir. Ancak bu kötümserlik, yalnızca bireylerin kişisel çıkarlarını koruma arzusuna dayalı değildir; aksine, tarihsel bir zorunluluk olarak görülmelidir. İnsan doğası sabit bir töz değil, toplumsal koşulların bir ürünü olduğuna göre, bireyin özgürlüğü de bu koşulların sınırlarını aşarak şekillenir. O halde, Machiavelli'nin özgürlüğü iktidarın akışkan doğasına teslim eden vizyonu, modern anlamda bireyin kendini gerçekleştirmesiyle ne kadar örtüşebilir? Eğer özgürlük yalnızca güç dengelerinin bir türevi ise, birey hiçbir zaman kendi kaderinin gerçek anlamda sahibi olabilir mi? İşte bu noktada, Machiavelli'nin pragmatizmi, yalnızca bir yönetim mekanizması değil, aynı zamanda modern bireyin içsel çatışmasını da temsil eder.

Kendi iç çelişkilerini barındıran bu model, bireyin özgürlüğüyle devletin bekası arasında sürekli bir çatışma doğurur. Machiavelli'nin önerdiği stratejik ahlak, toplumsal güveni artırsa da bireyin içsel tatminini ya da gerçek bir yurttaşlık bilincini geliştirmekten uzak kalmaktadır. Bu bağlamda, Machiavelli'nin modeli, bireyleri birer 'araç' olarak konumlandırırken, onların kendi içlerinde birer "amaç" olarak var olmalarını göz ardı eder.

Rousseau, Machiavelli'nin tersine, insan doğasında doğuştan gelen bir iyilik ve erdem olduğuna inanır. Ancak bu iyilik, yalnızca bireyin özgür olduğu, doğa ile uyum içinde yaşadığı "doğal durumda" korunabilir. Rousseau'nun toplumsal sözleşme teorisi, bireylerin bu doğuştan gelen iyiliği koruyarak sivil toplum içinde varlık göstermelerini amaçlar. Rousseau için özgürlük, bireyin yalnızca kendi iradesine uygun yaşaması değil, aynı zamanda genel iradeye katılarak toplumun iyiliğine hizmet etmesiyle mümkündür. Bu anlayışta, birey, özel çıkarlarından arınarak topluma bağlılık gösterir ve 'genel irade' aracılığıyla gerçek anlamda özgürlüğe ulaşır. Ancak burada Rousseau'nun bir başka çelişkisi ortaya çıkar: Toplumsal sözleşme, bireyi bir yandan özgürleştirirken, diğer yandan onun kişisel iradesini genel iradeye tabi kılmak suretiyle bir tür bireysel özgürlük sınırlamasını da beraberinde getirir.

Rousseau'nun siyasal düzen anlayışı, bireyi topluma entegre ederken onun özerkliğini ne ölçüde koruyabilir? Eğer birey ancak genel irade aracılığıyla özgürleşebiliyorsa, o halde bireysel farklılıkların varlık nedeni nasıl açıklanmalıdır? Özgürlüğü yalnızca kolektif bir bilincin sonucu olarak görmek, bireyin özgünlüğünü göz ardı etmek anlamına gelir mi? Bu bağlamda Rousseau'nun ideali, özgürlüğü toplumsal bir ortaklığa bağlarken, bireyin yalnızlığını ve kişisel varoluşunu göz ardı etme riskini taşır. Oysa özgürlük, yalnızca bir toplum içinde şekillenen bir olgu değil, aynı zamanda bireyin kendi kendini aşma yetisinin bir sonucudur. Bu nedenle, Rousseau'nun sunduğu model, özgürlüğü tanımlarken, aynı zamanda bireyin içsel dünyasını bir tür siyasal disipline tabi kılmaktadır.

Her iki düşünürün de yurttaşlık kavramına yönelik yaklaşımı, dönemin toplumsal ve siyasi yapılarına bir eleştiri niteliği taşır. Machiavelli, İtalya'nın siyasal parçalanmışlığında güçlü bir liderliğin önemini vurgularken, Rousseau, modern toplumun eşitsizliklerle dolu yapısına eleştirel bir gözle bakar ve ahlaki bir toplum

düzeni arayışına yönelir. Rousseau, bireylerin doğal durumdaki saflığını kaybetmeden toplumsal yaşamda uyum sağlayabileceğini savunurken, Machiavelli, bireylerin doğası gereği güç ve hırsla hareket edeceğini, dolayısıyla bir tür zorlayıcı düzenin toplumu koruyacağını öngörür. Bu iki karşıt perspektif, modern siyaset felsefesinde iki ayrı yol haritası oluşturur: Güç ve zorunluluk üzerine kurulu gerçekçi siyaset ile ahlaki ve idealler üzerine kurulu bir normatif siyaset.

Ancak modern siyasal düzen, yalnızca güç dengeleri ya da ahlaki idealler ekseninde şekillenebilir mi? Machiavelli'nin sunduğu realizm, gücün sürekliliğini sağlarken, Rousseau'nun normatif siyaseti, bireyin ahlaki gelişimine vurgu yapar. Fakat siyaset, yalnızca bir tarafın mutlak zaferiyle mi var olmalıdır? Belki de günümüz politik sistemleri, her iki düşünürün sunduğu çerçeveyi aşacak yeni bir senteze ihtiyaç duymaktadır. Güç, bireysel özgürlüğü yok eden bir araç olmaktan çıkarılıp kolektif bir bilinçle yönetildiğinde, ne Machiavelli'nin pragmatizmine ne de Rousseau'nun idealizmine mutlak anlamda teslim olmak gerekecektir. Bu bakımdan, modern yurttaşlık anlayışı, Machiavelli'nin siyasal gerçekçiliğini Rousseau'nun toplumsal ahlakıyla harmanlayan bir form arayışında olabilir mi?

İki düşünürün yaklaşımlarında, farklı yöntemler ve hedeflerle birlikte, birey ve devlet arasındaki ilişkiyi yönlendiren farklı ahlaki ilkeler öne çıkmaktadır. Machiavelli'nin güçlü ve merkezi bir iktidar aracılığıyla istikrarı sağlama çabası, bireylerin özgürlüklerinin sınırlandırılması pahasına devleti koruma amacına odaklanırken, Rousseau ise, bireyin ahlaki gelişimini toplumsal sözleşme üzerinden güvence altına almayı ve bireysel özgürlükle toplumsal uyumu dengede tutmayı amaçlamaktadır. Ancak Rousseau'nun "genel irade" kavramı, bireyin özerkliği ile toplumun çıkarları arasında her zaman tatmin edici bir denge kuramayabilir. Öyle ki, bireyin kendi özel çıkarlarını feda ederek genel iradeye uyum sağlaması gerektiğini savunan Rousseau, bireysel farklılıkların toplum içinde kaybolma riskini de taşır. Bu bağlamda, Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi, bireylerin kamusal alanda özgürleşmesini hedeflerken, özel yaşam alanındaki özgün kimliklerinin korunması konusunda sınırlı bir alan bırakmaktadır.

Sonuç olarak, Machiavelli'nin güç temelli realizmi, bireylerin toplumun işleyişinde pragmatik bir role sahip olmaları gerektiğini öne sürerken, Rousseau'nun

normatif yaklaşımı, bireylerin toplumsal ahlaka katkı sağlama sorumluluğunu vurgular. Bu iki farklı siyaset felsefesi, birey-toplum ilişkisi ve yurttaşlık kavramını yeniden düşünmek için bize zengin bir teorik çerçeve sunar. Machiavelli, toplumun güvenliği ve istikrarı adına bireyin özgürlüğünü ikinci plana iterken, Rousseau bireyin ahlaki potansiyelini toplumsal bağlamda korumayı ve geliştirmeyi amaçlar. Her iki düşünürün de teorileri, bireyin özgürlüğü ile toplumsal otorite arasındaki gerilimi çözme çabasının farklı yansımalarıdır.

Machiavelli'nin modeli, devletin ve toplumun gücünü koruma amacıyla bireysel özgürlüğe tavizsiz bir yaklaşım sergilerken, Rousseau'nun modeli, bireyin özgürlüğünü toplumla bağdaştırmaya çalışır. Ancak bu iki model de kendi içinde çözülmesi zor ikilemler barındırır. Machiavelli'nin bireyi devletin çıkarları uğruna şekillendiren stratejisi, bireysel tatmin ve ahlaki gelişim açısından bir eksiklik sunarken; Rousseau'nun bireyi genel irade yoluyla özgürleştirme amacı, bireyin özerkliğinin toplumsal bir ideal uğruna sınırlandırılmasını gerektirir. Bu çelişkiler, her iki düşünürün siyaset felsefelerinin en zayıf noktaları olarak öne çıkar ve bu noktalar, modern politik teorinin birey-toplum ilişkisini daha özgürlükçü ve dengeleyici bir çerçevede ele alma ihtiyacını ortaya koyar.

Modern politik düşünce açısından, Machiavelli'nin realist politikaları ile Rousseau'nun idealist ve ahlaki yaklaşımı arasındaki bu karşıtlık, günümüz demokrasilerinde güç dengesi ve bireysel özgürlük ilişkisini dengelemek için ilham verici bir kaynak oluşturmaktadır. İki düşünürün mirası, siyaset teorisinde devam eden bu tartışmayı canlandırmakta ve bireylerin toplumsal yaşama katkı sağlama biçimleri üzerine önemli sorular sormaktadır: 'Bireyler, devletin istikrarını ve güvenliğini korumak için kişisel özgürlüklerinden ödün vermek zorunda mıdır? Yoksa bireyler, yalnızca kendi çıkarlarını aşarak toplumsal iyiliğe katkı sağladıkları sürece gerçek anlamda özgürleşebilirler mi?' Bu sorular, Machiavelli ve Rousseau'nun düşüncelerinin, modern toplumların temel siyasal meselelerini aydınlatmaya devam eden birer felsefi zemin sunduğunu göstermektedir.

Günümüzde demokrasinin karşı karşıya olduğu krizler, bu iki düşünürün sunduğu çelişkili yaklaşımların yankıları olarak görülebilir. Machiavelli'nin öngördüğü gibi, halkın gerçek anlamda yönetime katılımı olmadan, siyasi düzen güçlü bir lider

figürüne bağımlı hale gelebilir ve bu, otoriter rejimlerin meşrulaşmasına yol açabilir. Öte yandan Rousseau'nun idealizmi, bireyin gerçek toplumsal koşullarını göz ardı ederek, normatif bir yurttaşlık anlayışına fazla güvenmekten kaynaklanan bir kırılganlık taşıyabilir. Öyleyse, günümüz demokrasilerinde gerçek yurttaşlık, ne mutlak gücün ne de soyut ideallerin yönlendirdiği bir yapı içinde şekillenmelidir. Aksine, bireyin özerkliği ile toplumun bütünleşmesi arasındaki dengeyi sağlayan esnek ve katılımcı mekanizmalar inşa edilmelidir.

KAYNAKÇA

Abensour, M. (2018). *Devlete Karşı Demokrasi: Marx ve Makyavel Momenti*, çev. Zeynep Gambelti – Nami Başer. 2. Baskı, Epos Yayınları, Ankara.

Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi,* 1. Baskı, V Teori Yayınları, Ankara.

Ağaoğulları, M. A. (2015). "Helen Güneşi Batıyor, Roma Güneşi Doğuyor", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler,* ed. M. A. Ağaoğulları, 6. Baskı, s.s. 319-354, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ağaoğulları, M. A. (2015). "Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler,* ed. M. A. Ağaoğulları, 6. Baskı, s.s. 569-596, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ağaoğulları, M. A. (2020). *Kent Devletinden İmparatorluğa,* 8. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Akan, A. (2015). Tekin, S. (2002). "Jean Jacques Rousseau'da İnsan ve Toplum Sorunu." (Yüksek Lisans Tezi). *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

Akkoç, A. (2014). "Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü ve Toplumsal Arka Planı", *Sosyal Bilimler Dergisi,* 1. Sayı, 31-42.

Audier, S. (2006). *Cumhuriyet Kuramları,* çev. İsmail Yerguz, 1. Baskı. İletişim Yayınları, İstanbul.

Bauböck, R. (2008). "Stakeholder Citizenship: An Idea Whose Time Has Come?", *Delivering Citizenship. The Transatlantic Council on Migration*, pp. 31-48, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity,* Polity Press, New York.

Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens,* Cambridge University Press, New York.

Bernard, J. (2009). *Why Machiavelli Matters: A Guide to Citizenship in a Democracy.* Greenwood Publishing Group, London.

Brett, A. S. (2011). "Yurttaş Hakları Tasavvurunun Gelişimi", *Devletler ve Yurttaşlar*, ed. Q. Skinner ve B. Strath, çev. Gökhan Aksay, 1. Baskı, s.s. 113-131, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Bumin, T. (2014). "Machiavelli Okumaları", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, ed. Cemal Baki Akal, 2. Baskı, s. s. 81-95, Dost Yayınları, İstanbul.

Cartledge, P. (2013). *Pratikte Antik Yunan Siyasî Düşüncesi,* çev. Kıvanç Tanrıyar, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Colish, M. L. (1971). "The Idea of Liberty in Machiavelli." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3, 323-350.

Çelebican, Ö. (1993). "Roma Egemenliği: Yurttaşlık ve Kölelik", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* 43. Sayı, 299-311.

Çelebican, Ö. K. (2014). *Roma Hukuku: Tarihi – Kaynaklar – Genel Kavramlar – Kişiler Hukuku – Hakların Korunması*, 17. Baskı, Turhan Kitabevi, Ankara.

Dent, N. J. H. (1992). *The Blackwell Philosopher Dictionaries: A Rousseau Dictionary*, Basil Blackwell Publishers, Oxford.

Dent, N. J. H. – O'Hagan, T. (2018). "Rousseau on Amour-Probre." *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol: 99, pp. 91-107.

Eutropius (2006). *Roma Tarihinin Özeti*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Finley, M. I. (1985). *Democracy Ancient and Modern*, The Hogart Press, London.

Göze, A. (1989). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 5. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul.

Gülenç, K. (2017). *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

Günsoy, F. (2020). "Politik Felsefe Nedir?", *Teolojik Politik Problem ve Politik(a) Felsefe(si)*, ed. M. E. Kardeş, 1. Baskı, s.s. 147-178, Tekin Yayınevi, İstanbul.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy,* trans. William Rehg, The MIT Press, Cambridge.

Hansen, M. H. (2006). *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State,* Oxford University Press, New York.

Kanatlı, M. (2020). "Klasik Cumhuriyetçi Özgürlük Bağlamında Niccolo Machiavelli'yi Yeniden Düşünmek." *International Journal of Economics, Politics, Humanities & Social Sciences,* Vol: 3 Issue: 4, 280-290.

Livius, T. (2016). *Roma Tarihi I*, çev. Uğur Yılmaz, 5. Baskı, Atlantis Yayınları, İzmir.

Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İki İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayınları, Ankara.

Loucks, J. F. (2000). "The Empire of Human Nature Machiavelli's Appeal To The Ancient Republic And Montesquieu's Critique of It". (Ph. D.). *Department of Political Science University of Toronto.*

Machiavelli, N. (2021). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul.

Machiavelli, N. (2016). *Hükümdar*, çev. Mehmet Özay, Şule Yayınları, İstanbul.

Machiavelli, N. (2011). *Orta Elçilikler – Mektuplar*, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul.

Mansfield, H. C. (1998). *Machiavelli's Virtue*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

Pettit, P. (2002). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford.

Poggi, G. (2011). "Yurttaşlar ve Devlet: Geçmişe Bakış ve Muhtemel Gelecek", *Devletler ve Yurttaşlar*, ed. Q. Skinner ve B. Strath, çev. Gökhan Aksay, 1. Baskı, s.s. 39-52, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Pomeroy, S. B. (2004). *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society and Culture,* Oxford University Press, New York.

Rawls, J. (2008). *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman, The Belknap Press of Harvard University Press, London.

Rousseau, J. J. (1997). "Discourse on Political Economy Of the Social Contract", *The Social Contract and Other Later Political Writings* ed. Victor Gourevitch, p.p. 3-153. Cambridge Univesity Press, New York

Rousseau, J. J. (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, çev. Ertuğ Ergün, Yeryüzü Yayınevi, Ankara.

Rousseau, J. J. (2009). *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi,* çev. Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Rousseau, J. J. (2018). *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Sakellariou, M. B. (1989). *The Police-State Definition and Origin*, Research Centre For Greek and Roman Antiquity National Hellenic Research Foundation: Athena.

Salmeri, G. (2021). "İmparatorluğun İlk İki Yüzyılı: Augustus'tan Commodus'a", *Antik Roma*, ed. U. Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 1. Baskı, s.s. 132-181, Alfa Yayınları, İstanbul.

Sevinç, H. (2021). "Antik Yunan'da Siyasal Yapı ve Aristo ile Platon Özelinde Siyasal Düşünüş", *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi,* 7. Sayı, 209-223.

Simpson, M. (2007). *Rousseau: A Guide For The Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London.

Strauss, L. (1974). *Natural Right and History: A Cogent Examination Of One Of The Most Significant İssues İn Modern Political and Social Philosophy.* The University of Chicago Press, Chicago and London.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli.* The Free Press, Glencoe, Illinois.

Strauss, L. (1987). "Niccolo Machiavelli", *History of Political Philosophy,* ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, p.p. 296-317, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Şenel, A. (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş,* 4. Baskı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Tahiroğlu, B. – Erdoğmuş, B. (2014). *Roma Hukuku Dersleri*, 10. Baskı, Der Yayınları, İstanbul.

Tekin, S. (2002). "Rousseau'nun Yurttaşlık Teorisi ve Modernitenin Politikayı Düşünme Tarzına Katkısı." (Yüksek Lisans Tezi). *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı*, İzmir.

Thomson, G. (2004). *Tragedyanın Kökeni: Aiskhylos ve Atina,* çev. Mehmet H. Doğan, 2. Baskı, Payel Yayınevi, İstanbul.

Wolin, S. S. (2004). *Politics and Vision: Continuity and Innovation İn Western Political Thought.* Princeton University Press, New Jersey.

Wood, E. M. (2013). *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi,* çev. Oya Köymen, 2. Baskı. Yordam Kitap Yayınları, İstanbul.

Viglietti, C. (2021). "Bir Şehrin Doğuşu ve Gelişimi", *Antik Roma,* ed. U. Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 1. Baskı, s.s. 24-61, Alfa Yayınları, İstanbul.

Yalçınkaya, A. (2015). "Yurttaş: Siyaset", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler,* ed. M. A. Ağaoğulları, 6. Baskı, s.s. 19-90, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yılmaz, Z. (2015). "Helen Güneşi Batıyor, Roma Güneşi Doğuyor", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler,* ed. M. A. Ağaoğulları, 6. Baskı, s.s. 153-196, İletişim Yayınları, İstanbul.