

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DOĞAL HUKUK KURAMININ
DEVRİMCİ BAĞLAMİ

Elif Tuba ÖZ

TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. Celalettin GÜNGÖR

KIRIKKALE - 2010

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DOĞAL HUKUK KURAMININ
DEVRİMCİ BAĞLAMI

Elif Tuba ÖZ

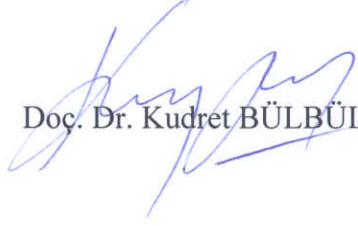
TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. Celalettin GÜNGÖR

KIRIKKALE - 2010

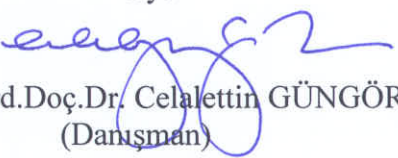
T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Elif Tuba ÖZ tarafından hazırlanan “Doğal Hukuk Kuramının Devrimci Bağlamı” adlı tez çalışması, jürimiz tarafından, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir. ..19../02../2010..

Başkan


Doç. Dr. Kudret BÜLBÜL

Üye


Yrd.Doç.Dr. Celalettin GÜNGÖR
(Danışman)

Üye


Yrd.Doç.Dr. Mesut AYDIN

ÖZET

Bu çalışmanın konusu, insan haklarının felsefi temellerinden biri olan doğal hukuk yaklaşımıdır. Çalışmanın amacı, yaklaşımın insan haklarını temellendirirken başvurduğu temel felsefi anlayış, metot ve kavramların ortaya konulmasıdır. Doğal hukuk veya doğal yasalar olarak adlandırılan bu evrensel etik insan haklarının evrensel, devredilmez ve vazgeçilmez doğal haklar olarak meşrulaştırmanın temeli olarak alınmaktadır.

Çalışmada modern öncesi, ortaçağ ve Rönesans sonrası olarak üç bölümde ele alınan doğal hukuk kuramının, dönemlere göre geçirdiği değişim incelenmiştir.

ABSTRACT

The subject of this study is natural law theory, which is one of the philosophical fundamentals of human rights. The study aims to manifest the basic philosophical understanding, method and concepts behind the approach. This universal ethics, called natural law is invoked to legitimize human rights as absolute, immune and inalienable natural rights.

In the study pre modern, post medieval and Renaissance after as discussed in three sections of the natural law theory according to the changes in period were examined.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN ÖNCESİ DOĞAL HUKUK

I. FELSEFİ DÜŞÜNCENİN BAŞLANGICI VE ANTİK ÇAĞ	3
II. SOFİSTLER VE İNSAN FELSEFESİ	12
A. SOFİSTLER VE SOKRATES	12
B. PLATON VE SOKRATESÇİ OKULLAR	21
1. AKADEMİA	21
2. KİNİKLER	23
3. KİRENE	26
C. ARİSTOTELES SONRASI OKULLAR	27
1. EPİKUROŞÇULUK	27
2. STOA	30
III. BİR DÜŞÜNÜR OLARAK POLYBİUS	33
A. CUMHURİYET ROMASI VE POLYBİUS	33
B. POLYBİUS'UN TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ	37
1. DEVLET KURAMI VE YÖNETİMLERİN DOLAŞIMI	38

2. POLYBİUS'UN İDEOLOJİSİ VE HUKUK KURAMI.....	42
IV. BİR DÜŞÜNÜR OLARAK CİCERO	44
A. ROMA FELSEFESİ VE CİCERO'NUN ÖNEMİ.....	44
B. YIKILAN CUMHURİYETİN SAVUNUSUNDA BİR DEVLET ADAMI	48
C. CİCERO'NUN DEVLET VE DOĞAL HUKUK KURAMI.....	51
1. DEVLET KURAMI	51
2. KARMA ANAYASA KURAMI	54
3. DOĞAL HUKUK KURAMI	56

İKİNCİ BÖLÜM

ORTAÇAĞ VE DOĞAL HUKUK KURAMI

I. ORTAÇAĞ FELSEFE VE KÜLTÜRÜNÜN ÖZELLİKLERİ	61
II. AURELİUS AUGUSTİNUS'UN DOĞAL HUKUK ÖĞRETİSİ	65
A. PATRİSTİK FELSEFE VE AUGUSTİNUS'UN ÖNEMİ.....	65
B. AUGUSTİNUS'UN TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ.....	70
C. AUGUSTİNUS'UN HUKUK KURAMI	74
III. AQUİNOLU THOMAS'IN DOĞAL HUKUK ÖĞRETİSİ	78
A. HİRİSTİYANLIK VE THOMAS'IN ÖNEMİ	78
B. THOMAS'IN TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ	85
C. THOMAS'IN HUKUK KURAMI.....	93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DOĞAL HUKUK KURAMI YENİ BİR DÜZEN PROGRAMI

I. RÖNESANS FELSEFESİ VE KÜLTÜRÜNÜN ÖZELLİKLERİ.....	107
II. DOĞAL HUKUK KURAMININ YENİ DÜZEN KURUCULUĞU ÜZERİNE	115
III. MODERN DOĞAL HUKUK KURAMCILARI	120
A. HUGO GROTIUS VE KURAMI	120
1. GROTIUS VE KURAMININ ÖNEMİ.....	120
2. TOPLUM, DEVLET, EGEMENLİK VE MÜLKİYET	124
3. DOĞAL HUKUK KURAMI	130
B. THOMAS HOBBS VE KURAMI.....	136
1. HOBBS VE KURAMININ ÖNEMİ	136
2. TOPLUM, DEVLET, EGEMENLİK VE MÜLKİYET	147
3. DOĞAL HUKUK KURAMI	172
C. JOHN LOCKE VE KURAMI.....	181
1. LOCKE VE KURAMININ ÖNEMİ.....	181
2. TOPLUM, DEVLET, EGEMENLİK VE MÜLKİYET	193
3. DOĞAL HUKUK KURAMI	212
D. JEAN JACQUES ROUSSEAU VE KURAMI.....	215
1. ROUSSEAU VE KURAMININ ÖNEMİ.....	215

2. TOPLUM, DEVLET, EGEMENLİK VE	
MÜLKİYET	224
3. DOĞAL HUKUK KURAMI	244
SONUÇ	248
KAYNAKLAR	251
BİBLİYOGRAFYA	256

GİRİŞ

Ele alınan konunun teması olan doğal hukuk kuramı, insanın insan olmasından kaynaklandığı ve insanın doğasından geldiği kabul edilen doğal haklardan oluşmaktadır. İnsanların koydukları hakları korumak adına geliştirdikleri pozitif hukuk düzeninden ayrı tutulan doğal hukuk kuramı, insanların koydukları yasalardan, geleneklerden, törelerden ve ahlaktan kuşku duymaları ile keşfedilmiştir.

Toplum, din, ırk ayrımı yapılmadan bütün insanlar için geçerli olduğu kabul edilen ortak bir hukuk düzeninin varlığı, yaklaşık iki bin yıllık bir geçmişe sahiptir ve temeli Eski Yunan'a kadar gitmektedir. Bu nedenle, çalışmanın birinci bölümünde felsefenin doğuşu, doğa felsefesinden insan felsefesine geçiş aşaması ve doğal hukuk kuramının Eski Yunan'da nasıl temellenmeye başladığına değinilmiştir. Ayrıca bölümde, felsefe okullarının yanı sıra Polybius ve Cicero'nun görüşlerine de yer verilmiştir.

İkinci bölümde, ortaçağda Hristiyanlık ile gelen skolastik anlayışın, beşeri kanunların üstünde kabul edilen ve yazılı olmayan doğal hukuk kuramına, nasıl bambaşka bir kılıf giydirdiği incelenmiştir.

Ortaçağda doğal hukuk kuramının, Tanrı vergisi bir sistem olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bölümde Aurelius Augustinus ve Aquinolu Thomas'ın görüşlerine yer verilmiş ve kuramın, dönemin şartlarından kaynaklanan kısır döngüsü ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise Rönesans sonrası modern doğal hukuk kuramına yer verilmiştir. Bu dönemdeki düşünüşün en önemli özelliklerinden biri, ortaçağda döneme hakim olan teolojik metafiziğin terk edilmesidir. Doğal hukuk kuramında da insan doğası ve aklı içinde laik temeller atılmaya başlanmıştır.

Bu bağlamda Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau'nun doğa durumu ve toplum sözleşmesi temelinde doğal hukuk kuramına katkıları incelenerek, dönemin değişen koşulları içinde modern doğal hukuk kuramının, nasıl insan haklarının savunusu haline geldiği ve siyaset felsefesinin değişen yüzü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN ÖNCESİ DOĞAL HUKUK

I. FELSEFİ DÜŞÜNCENİN BAŞLANGICI VE ANTİK ÇAĞ

Felsefi düşüncenin başlangıcı denilince ilk olarak akla Antik Yunan gelir. Felsefe Eski Yunan'da başlamıştır ve Yunanlıların, batı kültürünü en çok etkiledikleri alan da felsefedir. Evrenin temeli ve kaynağı nedir, insan yaşamının anlamı ve amacı nedir sorularını, dinler ve mitoslar dışında, ilk olarak akla dayalı bir şekilde yanıtlamaya çalışanlar Yunan düşünürleridir.

Antik Yunan'da feodal niteliğe sahip kahramanlık çağının düşüncüsü, mitolojik bir düşünüş idi. Kent devleti döneminde, mitolojik düşünüş etkisi varlığını sürdürmekle beraber zayıflamış, yeni bir toplumla birlikte felsefi düşünüş oluşmuş ve giderek etkisini artırmıştır.

Mitolojik düşünüşte, doğa güçleri canlı varlıklar (tanrılar), insan-doğa, insan-insan ilişkileri ve doğal olaylar, onların düşüncelerinin ve eylemlerinin ürünü görülerek, bir takım mitoslarla açıklanmaya çalışılıyordu.¹

Ticaret ve sanayinin gelişmesiyle, kasabalar kentleşip kent devleti toplumu ortaya çıkarken, bu gelişmelerle birlikte bir orta tabaka, yani ticari sınıf da meydana çıkıp zamanla en geniş ve en güçlü tabaka durumuna geldi. Toplumun yönetimine katılmak hatta iktidarı ele geçirmek isteyen bu tabakanın, siyasal yeteneklerin yalnızca aristokratlarda bulunduğunu, aristokratların Tanrı soylu olduklarını söyleyen mitosların doğruluklarından kuşkulananmaya başlayacağı açıktır. Bu dönemin düşünürleri, dinsel mitosları bir yana bırakarak evrenin (daha sonra da toplumun) dinsel olmayan (laik)

¹ Şenel, Alaeddin, Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s.152.

açıklamalarını yapmaya kalkıştılar. Böylece mitolojik düşünüşün yerini, bir boyutuyla soyut bilimsel düşünüşe de varacak olan felsefi düşünüş aldı.

Düşünce devrimi olarak kabul edilen bu değişim, fiziğin felsefeyi doğadan uzaklaştırması ve diğer ilimlere yaklaştırması aracılığı ile olmuştur.²

Yunan felsefesinin gelişimini dört ana başlık altında toplayabiliriz:

1. Pre – Skolastik Felsefe: M.Ö. 16. yüzyılın başından 5. yüzyılın ortasına kadar geçen zamanı kapsar. Bu dönem, doğa felsefesi ağırlıklı olup kozmos üzerinde yoğunlaşmış ve zamanla insanın ahlaki ve zihni doğası ile ilgilenmeye başlayan sofistlerin şüpheciliği ile sona ermiştir.
2. Sokratik Felsefe: Sokrates'in insan nedir sorusu ile başlamış, felsefe epistemolojik bir temel kazanmış, nihayetinde Platon ve Aristoteles ile hem doğa hem de insan kavranmaya çalışılmıştır. 4. Yüzyılda etkin olmuş Küçük Sokratik okullar ile son bulmuştur.
3. Hellenistik Felsefe: Platon'un Akademisi'nin, Kirene ve Kinik okullarının doktrinlerini geliştiren Stoa ve Epikürosçu okulların ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönemde felsefe, erdemli yaşamı ve insanın mutluluğunu temel alan sorulara odaklanmıştır.
4. Roma İmparatorluğunun Felsefesi: Stoacılığın ve kuşkuculuğun yeniden canlılık kazandığı, etkisini M.Ö. 1. yüzyılın ortasından itibaren gösteren, felsefenin Hristiyanlık ile tanıştığı dönemdir.

Antik Yunanlıların polis dedikleri ilk Yunan siteleri, bugünkü anlamı ile küçük çaplı devletlerdi. Sosyal sınıfların ve devletin kısaca, Antik Yunan'daki siyasal gelişmenin tipik bir örneğini oluşturuyorlardı.

Polis, Agora denilen ve hür vatandaşların siyasi faaliyetlerini teşkil eden bir merkez noktasıdır. Böylece polis, ilk çağın orijinal en önemli devlet şeklidir. Yunan siyasi düşüncesine göre polisin bulunmadığı yerde devlet yoktur.³

² Sabine, George, Siyasal Düşünceler Tarihi, Sevinç Matbaası, Ankara, 1969, s.22.

Milet, Mytilene, Samos, Ege, Atina, Korent, Megara, Kalsis M.Ö. 8. yüzyılın tanınmış siteleridir ve sitelerin çoğu kıyılarda oluşmuştur. Köleci siteler, doğudan batıya doğru deniz yolları boyunca sıralanmıştır. Bu nedenle, köleciliğin ticaret ve deniz ile ilişkisini anlamak kolaydır.

Site sınırları içerisinde sadece sitenin yurttaşlarının toprak sahibi olabilmeleri, toprak mülkiyeti kavramının antik biçimidir. Köleler ve yoksulların emeğinin sömürülmesi sonucu siteler, birkaç soylu ailenin egemenliğini kurduğu oligarşinin hüküm sürdüğü bir yer haline gelmiştir. Bu durum karşısında halk meclislerinin etkinliği de yok denecek kadar az olmaya başlamıştır.

Ataerki topluluk, sınıflı bir topluma dönüşmüştür. Sadece idari görevi olan iktidar, eskiden herkesin çıkarına cevap verirken, klanın eski otoritelerinin egemenlik aracına dönüşmüştür. Aristoteles Antik Yunan'da M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllardaki aristokratik rejimi anlatırken şöyle der: *“Toplumdaki kötülüklerden halk için en ağır ve acı olanı, bu kölelikti; bununla beraber başka hoşnutsuzluk konuları da vardı onun için; çünkü hiçbir hakka sahip değildi.”*⁴

Antik Yunan, bünyesinde sitenin birbirinden farklı iki örneğini Isparta ve Atina'yı barındırır. Kolonileşmeye bağlı olarak iktisadi ve kültürel gelişmelerin siteler üzerinde yarattığı farklı etkilerin en belirgin örneği de Isparta ve Atina üzerinde görülmüştür. Isparta oligarşi rejime mahkum geri kalmışlığın temsilcisi olarak kalırken, Atina demokrasinin temellerini atarak gelişmişliğin örneği olmuştur.

Isparta M.Ö. 9. yüzyılda Dor'ların istilası sonucu askeri kamp niteliğinde iken devlet olarak M.Ö. 7. yüzyılın sonlarında kurulmuştur. İlkel bir siyasal rejime sahip olan Isparta devletinin yönetimi, babadan oğla geçen iki krallı bir sistemdi. Krallar, miras anlaşmazlıklarını çözmek, yaşlılar meclisine katılmak, rahiplik yapmak ve savaş zamanı orduya kumanda etmekle yetkiliydiler ve siyaset üzerindeki etkileri zayıftı.

³ Abadan, Yavuz, Devlet Felsefesi: Seçilmiş Okuma Parçaları, (çev. Abadan, Nermin; Daver, Bülent ve Tunçay, Mete), A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1959, s.3.

⁴ Tanilli, Server, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, cilt I, İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2007, s.219.

Isparta, askeri üstünlüğünü yitirmemek için diğer Yunan sitelerinin birleşmelerine ve Yunan siyasal hayatının gelişmesine elindeki bütün araçlarla karşı çıkmış ve gericiliğin kalesi haline gelmiştir.⁵

Atina ise M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda soyluların düşüşü, klan rejiminin ortadan kalkışı ve Tanilli'nin deyimi ile demokratik köleci cumhuriyetin ortaya çıkışının bir örneği olmuştur.

Atina'da toplum soylular, toprak sahibi köylüler bir de tacirler ve zanaatkarlar olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştı. Önce kralın yetkileri sınırlandı ve iktidar soyluların eline geçti. Halkın hiçbir yetkisi yoktu. Ticaret ve zanaatın gelişmesi ile bu işlerle uğraşan yeni bir kesim ortaya çıktı. Yazılı olmayan örf ve adetler soyluların keyfi davranışlarını sınırlamak için yazılı Drakon Yasaları haline getirildi. Ancak küçük bir hırsızlığın bile cezasının ölüm olduğu bu kanunlar, Atinalı bir rahibin deyimi ile mürekkeple değil, kanla yazılmıştı.⁶

Kent ve köy halkının durumunu daha da kötüleştiren bu kanunların yerini Solon Yasaları alır ve siyasal devrim başlar. Temel amaç köylüleri özgürleştirmektir ve bu siyasi bir reformdur. Siyasi hayata katılma, yurttaşların hak ve görevleri artık soyluluğa göre değil, gelir ve servete göre olacaktır.

Atina, Ispartalıların istilasına uğradığında, Klistenes önderliğinde halkın başkaldırısı ile saldırı defedildi. Bu durum, Atina rejiminin demokratikleşmeye başlama süreci olmuştur. Klistenes, Atina'yı yeniden bir örgütleyerek yerel yönetimin etkinliğini arttırmış, soyluların gücünü yok etmiş, halk meclisini en yüksek otorite haline getirmiştir. Ancak Klistenes, yoksullar ve köleleri koruyan bir faaliyette bulunmamış ve bu da köleci demokrasinin gelişmesine yardımcı olmuştur.⁷

Antik Yunan'da demokratik yönetimin göze çarpan örneği Atina'da halk meclisinin Agora denilen meydanda toplanarak savaşa, barışa, iç ve dış politikanın

⁵ Tanilli, s.230.

⁶ Tanilli, s.234.

⁷ Tanilli, s.239.

belirlenmesi, kanunların yapılmasına karar vermesi, halkın meclisinin yasama meclisi olduğunu gösteriyor ve *doğrudan demokrasinin* en güzel örneği sergilenmiş oluyordu.

Düşüncelerin tartışılmasında özgürlük ilkesi, kararların alınmasında çoğunluğun oylarının dikkate alınması temel prensiplerdi. Ancak Atina demokrasisi, azınlık demokrasisi idi. Çünkü metek denilen yabancılar, köleler ve kadınlar demokratik haklardan yararlanamıyordu. Doğu'nun yönetim biçimine bakıldığında Atina'daki azınlık demokrasisi bile insanlık tarihi için büyük bir ilerleme idi.⁸

M.Ö. 5. Yüzyılın ilk yarısını kaplayan ve Yunanlılar ile Persler arasındaki savaflara Med Savaşları adı verilir. Savaş, Yunanlıların lehine bitmiş ve Yunan dünyası her açıdan doruk noktasına ulaşmıştır. Polonez Savaşı'na kadar geçen zamanda Yunan dünyasında demokrasi adına büyük gelişmeler yaşanmıştır.

Böylece fizik ilkelerinin doğa ile bağdaştırılmasına 5. Yüzyılda son verilmiştir. Artık ilgi alanında değişiklikler meydana gelmiş ve insan ilimlerine yönelme yaşanmaya başlamıştır. Gramer, müzik, konuşma ve yazma sanatı, psikoloji, ahlak ve siyaset insanların yeni ilgi alanları olmaya başlamıştır.⁹

Yunanlılar, düşünce ve tartışma özgürlüğünün ilk yaratıcılarıdır. Düşünce özgürlüğü Yunanlıların, edebiyatta ve sanatta ulaştıkları yüksek mertebenin, felsefi düşüncelerinin, bilim alanındaki görüşlerinin, siyasi kurumlardaki denemelerin en temel etkeni olmuştur. Ayrıca, insanlığın ilerleyişindeki en büyük neden olan özgürlük ilkesini kabul etmeleri, uygarlığı Yunanlılara borçlu hale getirmiştir. Özgürlük, o kadar doğal sayılıyordu ki hiç kimse onunla uğraşmıyordu. *Akıldan* daha üstün bir otorite kabul edilmemekteydi. Düşünceler zorla değil, kanıtlanarak kabul ettirilirdi.¹⁰

Yunanlılar, Batı'yı ilk olarak Romalıların Yunan kültürünü benimsemeleri ve Batı'ya geçirmeleri ile sonrasında da asıl olarak Rönesans ile etkilemişlerdir. Rönesans ile Batı, Yunan eserlerini yeniden ve daha da özümseyerek keşfetmiştir.

⁸ Bury, John, "Düşünce Özgürlüğünün Tarihi" (çev. Bartu, Durul, der. Tanilli, Server, ed. Berkay, Ali), Uygarlık Tarihi, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2007, s.36.

⁹ Sabine, s.22.

¹⁰ Bury, s.40 – 41.

Onlar, Doğu'nun despotizmine karşı, demokratik yönetimin ilk uygulayıcısı olmuşlardır. Demos ve kratos yani halk ve iktidar anlamına gelen demokrasi kelimesinin kökeni de Yunancadır. Hatta monarşi, aristokrasi, oligarşi, tiranlık gibi rejimlerin adları da Yunanca kökenlidir.¹¹

Felsefenin asıl olarak İonia'da başladığına değinmeden geçmemek gerekir. Yunanca *bilgelik sevgisi* anlamına gelen felsefe kelimesi İonia'da doğmuştur. İonia'da Atina demokrasisinin duyarlılığının ve ufuksuzluğunun tersine felsefenin gelişmesine elverişli şartlar vardı. İonia'daki felsefenin yaratıcıları, çoğu seçkin ailelerin üyeleri olan büyük bölümü siyasi etkinliklere katılan bireylerdi.¹²

Kolonileşme yolu ile ticaret ilişkileri güçlenen tacirler, soyluların yerine iktidara geçince düşünce cesur bir atılımda bulundu. İonia “doğa felsefesi” ile yeni bir düşünüş yani felsefi düşünüş başlamış oldu.¹³ Ayrıca İonia'nın başta gelen kenti Milet, ilk Yunan filozofu, kendiliğinden materyalist görüşün babası olan Thales'in yurdudur.¹⁴

Antik Yunan'da ahlaki bilinç geliştikçe ve inceldikçe, dini fikirler değişiyor ve manevileşiyordu. Çok tanrıcılık (politeizm) basitliğe doğru gidiyor, iradenin en yüksek gaye olarak görüldüğü iyi, uyum anlamına geliyor ve uyum da çoklukta birliği beraberinde getiriyordu. Bu yüzden Antik Yunan'daki dini ve ahlaki ilerleme, birlikçi ve tek tanrıcılık (monoteist) yönünde bir yol izliyordu.¹⁵ Özetle doğa olaylarını dinsel mitoslarla değil, çoğu kez maddelerle, fiziki olaylarla açıklama çabası felsefi düşünüşü başlatmış oldu.

Mevcut dini güç, düşünürleri dinsizlik ve vatana hıyanetle suçlandırarak intikamını alıyordu. Ancak, bu çatışma sonucu doğan felsefe, Tanrıları tamamen bünyesinden atmamıştı. Tanrıları ortadan kaldırmak bir tarafa, onları dini özlerine indirgeyerek elemanlar haline getirmişti.

¹¹ Bury, s.36.

¹² Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.49.

¹³ Şenel, s.154.

¹⁴ Tanilli, s.304.

¹⁵ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s.11.

Yunanlılarda ahlaki bilinç, güzellik duygusu ile birleşmişti. Akıl ise doğuştan birliğe eğilimli bir yapıda idi. İlahiyat da tekçilik güdüsünün etkisine girince, Tanrıların en büyüğünün hangisi olabileceğinin hesabı yapılmaya başlandı. Tabiatın akılla açıklanmaya çalışılmıştır.

Deney, bilinç ve akla eşlik etmeye başlayınca, dini fikirlerin değışmemesi imkansızdı. Kendine ait evrensellik ve zorunluluk özelliğ i nedeni ile matematik, teolojik olarak açıklanamayacağı anlaşılan ilk olaydır.

M. . 460 – 570 yılları arasında yaşayan Demokritos, bilim dünyasının her alanda gelişmesini sağlamıştır. O'na göre her şey atomdan yani katı ve bölünmez parçacıklardan oluşmaktaydı. Canlı varlıklar ve ruhuyla beraber insan da atomlardan oluşmuştur. Böylelikle Demokritos, tutarlı bir materyalist öğreti geliştirmiştir. Demokritos sosyal ve siyasi hayatın sorunlarıyla da ilgilenmişti. Bu nedenle Demokritos'un düşünüşü, sosyal ve siyasi hayatın incelenmesine öncelik veren sofistlerin, bilim ve felsefe akımı ile yakın ilişki içerisindedir.¹⁶

İlk düşünürler arasında meydana gelen asıl ve tek sorun, en eski tabii etkenin ve en yüksek prensibin hangi elemana ait olduğ  idi. Düşünürlerin ilk tartışma konusu ilk ve en güçlü eleman arayışı olmuşt .

Astronomi ve fizik alanında olayların gözlenebilmesi, düzenli aralıklar ile meydana gelmeleri, s rekli lik göstermeleri, Tanrıların keyiflerinin üzerinde bir irade, değışmez bir adalet, Tanrısal bir yasa, yüksek bir zeka bulunduğ  fikrini ortaya koyuyordu. Bunun için teolojiye karşı ilk itirazlarda bulunanlar Thales'ler, Ksenophanes'ler, Phytagoras'lar, matematikçiler, tabiat bilginleri, astronomlardır.

Aristoteles bu adamla *fizikçiler* adını vermiştir. Kendilerinden önce gelen ilahiyatçıların aksine hareket ederek, tabiatın kurallarını ve nedenlerini açıklama çabasına girmişler ve geleneksel tanrıları alt ettiklerinde ise felsefe doğmuşt .¹⁷

¹⁶ Tanilli, s.307 – 308.

¹⁷ Weber, s.12.

Her konuda olduğu gibi Yunan düşüncesinde devlet fikrinin temelinde de uyum düşüncesi vardı. Bu uyum bütün üyeleri tarafından ortaklaşa paylaşılan uyumlu hayat düşüncesi idi. İnsanı insana bağlayan doğa yasası ise Yunanlılar için *eşitlik* anlamına gelmekteydi.¹⁸

Antikçağ Yunanlılarının deyimi ile insanın koyduğuna karşı bulunan doğanın koyduğu bu yasaların varlığı, çok eski çağların insanlarcasına da sezilmiştir. Yunanlılar doğadaki bu şaşmaz düzeni *uyum* deyimi ile dile getiriyorlardı. Bu uyumlu düzenin gerçekleşebilmesi için doğal olgular arasında ya da bir doğal olgunun çeşitli yanları arasında temel, zorunlu, tutarlı ve düzenli bir bağlılık olmalıydı. Ayrıca, başka devletlerle olan ilişkileri dolayısıyla ve kendi devletlerinde meydana gelen sürekli yasa değişiklikleri nedeniyle de insan adetlerinin akıcılığını ve değişikliğini de fark etmişlerdir.

Doğa yasaları bu zorunlu ve nesnel bağlılığın gözlemlenmesinden çıkarıldı. Doğal olaylar arasında uyumlu bir ilişki olmalıydı ki böylesine bir düzen gerçekleşebilsin.¹⁹

Toplumdaki bu değişimi, bir düzene bağlamak için bir *doğa* ve bu değişmez düzen için bir *yasa* aramaya başlamışlar ve doğa yasalarını bulduklarında daha akla uygun yaşayacaklarını düşünmüşlerdir. Böylece, Yunan siyasi ve ahlak felsefesi, kalıcılığın ve çokluk içinde birliğin aranması yolunda devam etmeye başlamışlardır.

“İnsan hayatındaki bu kalıcı öğenin ne olduğu sorusu hala cevapsız kalıyordu. Adetlerin ve geleneklerin üstüne çektikleri ikinci tabiat cilası ne olursa olsun herkeste ortak olan bu insan tabiatının değişmeyen çekirdeği aslında nedir? İnsanlar arası bağlılıkların, uzlaşmaların, etkisi altına girdikleri garip kılıklar hesaba katıldıktan sonra geride kalan değişmeyen ilkesi nedir? Belli insanlardan ortak bir tabiat olduğu ve bazı ilişki biçimlerinin doğru ve uygun olduğu varsayımı bu ilkenin ne olacağını belirlemeye hiçbir şekilde yaramaz.

¹⁸ Sabine, s.22.

¹⁹ Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s.67.

Sonra bu ilkeyi bulmanın sonucu ne olacaktır? Bu standart ile karşılaştırıldıkça kendi ulusumuzun yasaları ve gelenekleri gözümüze nasıl görünecektir? Geleneksel inançların hikmetini ve akla yakınlığını mı destekleyecektir bu ilke, yoksa ezici ve yıkıcı mı olacaktır? İnsanlar tabii olmayı öğrenirlerse hala ailelerine ve uluslarına sadık kalacaklar mıdır? ”²⁰

Değişmeyen, kalıcı ve ortak bir yasanın toplumu nasıl etkileyeceği yönündeki tedirginlikler, örf ve adetlerden kopma korkusu beraberinde görüş ayrılıklarını da getirmiştir. Neyin doğal olduğu arayışına birçok farklı çözüm getirildi. Herkes farklı şeylerin doğal olduğunu savunurken, sadece şüpheciler alışkanlıkların ve geleneklerin her şeyin üzerinde ve doğal olduğu konusunda ortak bir karara vardı.

Felsefe artık insan üzerine düşünmeye başladığından doğal bir yasa arayışı da bu yönde oldu. İnsan davranışlarının yorumlanmasına yardımcı olacak bir kaynak arayışı vardı. İnsan ne yaparsa ya da nasıl yaşarsa, şerefli ve iyi ya da kötü olacaktı. Bu belirleyiciler bir ölçüt kabul edilerek, hukuk temeline oturtulmak isteniyordu. Yaptırımı ve inanırlılığı açısından sık sık doğa yasası, Tanrı yasası ile aynı kategoriye konulacak ve bu doğal hukuk için uzun süre kaçınılmaz bir kader halini alacaktır.

Sabine’nin deyimi ile “5. yüzyıl, pek de saygılı olmayan bir kuşağın, babalarının en değer verdikleri ön yargıları eleştirdiği bir çağ idi.”²¹

Atina’da başlayan değişimin ana nedenleri zenginlik, şehir hayatına yönelme ve demokraside söz sahibi olabilmek için daha eğitilmiş olma şartıydı. Bu demokratik gelişim, Toplum meseleleri üzerine ilmi ve felsefi sistemli tetkiklerin başlamasına yol açan gelişmelerin bir sonucudur. Bu gelişimin sonunda yüksek ve asil sınıflara mensup olanlarla eşit şans ve haklara kavuşmuş olan vatandaşlardan, fikren yükselmiş olanlar, halkı aydınlatmak ve siyasi hayatta kütlelere önderlik etmek dileği ile bilgi ve bilgeliği (sophia) bir meslek haline getirmişlerdir. Bu değişime önyak olanlar sofistler olsa da değişimin zirvesine Sokrates ile ulaşılmıştır.²²

²⁰ Sabine, s.24.

²¹ Sabine, s.26.

²² Abadan, s.7.

II. SOFİSTLER VE İNSAN FELSEFESİ

A. SOFİSTLER VE SOKRATES

Protagoras'ın “insan her şeyin ölçüsüdür”, Sokrates'in “kendi kendini bil” felsefeleri, eski çağ felsefe tarihinde yeni bir devrin başlangıcı ve eleştiri çağının temellerini oluşturur.²³

İonia'da bir doğa felsefesinin, Güney İtalya'da İ.Ö.6. yüzyılda din felsefesinin geliştirilmesinden yüz yıl kadar sonra Antik Yunan'da da insanla ve toplumla ilgilenen, hem doğa ve hem doğaüstü ile ilgili konuları ele alan böylece bütüncül bir dünya görüşü olma eğilimi gösteren genel felsefe sistemleri geliştirilmiştir. Bu akımın öncüleri ise sofistler olmuştur. Ünlü sofistler arasında Protagoras, Gorgias, Kritias, Antiphon, Hippias, Kallikles, Thrasyrnakos sayılabilir.

Yunancada sophia, bilgi demektir. Sofist de bilgili, bilgin anlamına gelen bir sözcük iken, kendilerine sofist diyen bu kimseler dersler vermeye başlayınca, sözcük öğretmen anlamına gelmiştir. Ancak onun bugünkü anlamını Sokrates kazandırmıştır. Sokrates'in alaylı bir tutumla; “...ben yalnızca gerçeği, bilgiyi arayan bir filozofum (bilgi severim)”²⁴ demesinden sonra kendisini izleyen filozofların yanında sofistler, birer bilgin değil bilginlik taslayan bilgiçler olarak görülmeye başlandı ve sofist kelimesi, bilgiç anlamına gelmeye başladı. Düşünce tarihinde ise sofist, düşünce akımının üyesi anlamına gelir.

Sofistler, pratik yaşam sorunlarıyla ilgilenip geleneksel Aristokratik değer yargılarını sorgulayıp eleştiren ve büyük ölçüde demokratik içerikli görüşleri savunan ilk düşünürler olarak ortaya çıktılar.

²³ Weber, s. 40.

²⁴ Şenel, s.163.

Sofist akım, belli görüşleri olan bir felsefe okulu değildir. Sofistler birbirinden farklı görüşleri ve çeşitli siyasal düşünceleri savunmuşlardır. Belki tek ortak yanları, insanı konu almaları ve bir okula bağlı olmamalarıdır.

Sofist düşüncenin ortaya çıkması ve Atina'da demokrasinin yerleşmesi arasında sıkı bir bağlantı vardır. Ancak bu bağlantı Sofistlerin demokrasi kuramları oluşturdukları anlamına gelmez. Sofistlerin çoğu yabancıydı ve düşüncelerini yaymak, ders vermek için Atina'yı seçmişler ve bu yüzden Yunan dünyasının kültürel merkezi polis, onların yaşam alanı olmuştur.

Sofistler, toplumun değer ve düşünce kalıplarına, Aristokratik kültürel yapılara saldırıp bunları yıkmaya çalışmışlardır. Bu nedenle Sofistler demokrasinin bir ürünüdür. Demokrasinin sunduğu özgür koşullarda yerleşik düşünsel normlara ve dogmalara ters düşen görüşler sunmuşlardır.²⁵ Başlıca yeni yaşama düzeni için yararlı, becerikli yurttaşlar yetiştirmek işi ile uğraşan sofistler, bilgi anlayışlarında relativisttirler. Bu durum en iyi şekilde sofistlerin ilki ve en büyüğü sayılan Protagoras'ta görülebilir.²⁶

“İnsan her şeyin ölçüsüdür” felsefesine sahip Protagoras'a göre ne kadar birey varsa o kadar doğru vardır. Weber, düşünürün bu felsefesini şöyle eleştirmektedir:

Eski filozofların çoğu gibi, o da, bir yandan bireyler arasında bulunan fizyolojik ve zihinsel farkları, öbür yandan duyumun yalanlarını olduğundan fazla büyütür... hakikatin objektif ölçüsü olduğunu inkar etme yoluna sapıyor. ...böylece, yalnız eski inançları ve metafiziği yıkmakla kalmıyor, fakat daha tehlikelisi, toplumsal düzenin esaslarını, devletin bizzat temellerini çürütüyor; çünkü onun bakımından ahlak yalnız bireysel olabilir ve tek kişinin, bireyin, atomun her şey olduğu yerde, artık devlet, toplum, herhangi genel bir şey bulunamaz.”²⁷

²⁵ Ağaoğulları, Mehmet Ali, Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi, Verao A.Ş., Ankara, 1989, s.56.

²⁶ Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s.39.

²⁷ Weber, s.41.

Sofistlerin düşünceleri, aristokratik düşünüşe, kültüre ve değerlere karşı bir tepkiyi dile getirmekteydi. Ancak bu tepki, bir yapım hareketi olmaktan çok bir yıkım hareketiydi. Aristokratik değerlerin yerine, yeni değerlerin konabilmesi için, tepkinin ilk aşamasının yıkım aşaması, alanı temizleme hareketi olması gerekliydi.²⁸ Kurulu düzenin tüm kural ve kurullarını eleştirme konusunda birleşen sofistlerin, yıkılan değerlerin yerine konacak yeni değerler konusunda ortak fikre sahip olmamışlar, değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁹

Sofistlere göre felsefenin amacı; insanı anlamak, ona günlük davranışlarını yönlendirecek onur ve ün kazandıracak, yüksek görevler almasına yardımcı olabilecek bir olanak sağlamaktı. Bunun da yolu retorikten, yani güzel söz söyleme sanatından geçiyordu.³⁰ Ancak sofistlerin bir felsefesi yoktu ve görüşlerinin insanı temel alan bilgi olması dolayısıyla hümanizm olduğu kabul edilmektedir.³¹

Demokrasi, Antik Yunan'da yurttaşların yönetimde doğrudan söz sahibi olmaları anlamına gelmekteydi ve bu alanda başarılı olmanın yolu da güzel konuşma sanatını başarılı bir şekilde ortaya koymak ve bu yolla insanların karşısındakileri ikna etmeleri idi. İşte tam da sofistler, Antik Yunan'daki bu ihtiyaca cevap vermekteydiler.

Sofistlere göre, toplum bir insan yapısı olduğu için ve siyaset bilgisi belli bir azınlığın ayrıcalığı olmadığı için herkes siyasal yaşama katılabilirdi. Onlara göre örf ve adet kuralları değişmez kurallar değildi. Bunlar bir ülkede zaman içinde ayrıca bir ülkeden diğerine değişen değerlerdi. Çünkü bu kural ve kurumların Tanrı iradesinin değil, insan iradesinin ürünü olduklarını kabul etmekteydiler. Devlet de insan yapısıdır ve insanlar güven içinde yaşayabilmek, az zahmetle çok iş yapabilmek için aralarında anlaşarak devleti kurmuşlardır.³² Örf ve adet kurallarını insan yapısı olarak gören sofistler, yasaları insan yapısı ve doğa yasası olarak ikiye ayırmışlardır.

Sofistlerden günümüze kalan tek fragmentin sahibi Antiphon'un "Gerçek" adlı eserinden alınan aşağıdaki bölüm, sofistlerin nomos-physis (insan yapısı yasa-doğa

²⁸ Şenel, s.167.

²⁹ Göze, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, 1986, s.10.

³⁰ Ağaoğulları, s.53.

³¹ Sabine, s.23.

³² Göze, s.11.

yasası) ayrımı yaparak hem doğal hukuk öğretisine varacak kapıları açmış olduklarını, hem de toplumsal yasaların sınıfsal niteliğini ortaya koyduklarını belgelemektedir. Antiphon'un "Gerçek" adlı eserinden bir bölüm konuyu daha da aydınlatacaktır:

"Toplumsal yasaların (nomos) buyrukları dileğe göredir, doğanın yasaları (physis) ise zorunludur. Toplumsal yasaların buyrukları sözleşme ile kararlaştırılmış buyruklardır, doğanın yasası ise doğaldır. Toplumsal yasalara göre haklı sayılan şeylerin çoğu, doğaya düşmanlık halindedir (doğanın yasalarına aykırıdır)... Örneğin, gözler doğada dilediklerini görürler, dil dilediğini söyler. Ama toplumsal yasalar, neleri görüp neleri görmememiz, neleri söyleyip neleri söylemememiz gerektiği yolunda yasalar, kurallar koymuşlardır... Aristokrat babaların çocukları olanları sayıyor, onlardan çekiniyoruz, aristokrat aileden olmayanı da saymıyor, onlardan çekinmiyoruz. Böylece birbirimize barbarlık ediyoruz. Çünkü doğada hepimiz her şeyde aynı yaratılmışızdır. Hepimiz havayı ağız ve burun yollarımızdan içeri çekeriz ve hepimiz ellerimizle yemek yeriz..."³³

Bütün yasaların uzlaşmacı olduğunu düşünen Antiphon, yaşamının en yararlı yolunu tanıklar önünde yasalara saygılı olmak ve yalnız kalınca da doğaya uymak olduğunu yani kendi çıkarına uygun davranmak olduğunu öne sürmektedir. Yasalara karşı gelmenin kötülüğünün, *görölmek* olduğunu ve yasaların sadece sanılara dayandığını, oysa doğaya karşı gelmekten kurtulamayacağımızı söyler.

Yasalara uygun olan şeylerin çoğu, doğaya aykırıdır. Kendilerini sağlamca ortaya koymasını bilmeyenler yasalara uyarak, kazanmaktan çok kaybederler. Hukuk adaleti, ona bağlı olanlara hiçbir çıkar sağlamaz. Haksızlıkları önlemez, hatta haksızlıklardan dolayı uğranılan zararı telafi bile etmez. Doğanın bencillik ya da çıkardan ibaret olduğunu düşünen Antiphon, doğaya uyan kişinin kendisi için en yararlı şeyi yaptığını söyler.³⁴

³³ Aktaran, Şenel, s.167.

³⁴ Sabine, s.27.

Panhelenizmi aşıp kozmopolitizme yaklaşan Elis’li Sofist Hippias, “Halkların Adları Üzerine” adlı kitabında Platon’un bir diyalogunda başta Sokrates ve Protagoras’ın bulunduğu bir konuşmacılar topluluğuna şöyle seslenir:

*“Burada bulunan hepinizi -yasa bakımından değil ama doğa bakımından- akrabalarım, yakınlarım, yurttaşlarım olarak görüyorum. Çünkü benzer, doğal olarak benzerin akrabasıdır; ama insanların tiranı olan yasa, doğayı bile zorlar sık sık.”*³⁵

Hippias bu sözleri ile doğa – yasa ya da doğal yasa – pozitif yasa ayrımı yaparak, ilk kez Protagoras’ın ortaya koyduğu doğal hukuk öğretisine değinmektedir. Böylece, pozitif yasaların doğa ile uyum içinde bulunmadığı, insanları bir tiran gibi zorlayarak onlara Helen – Barbar, özgür – köle gibi ayrımcılık yaptığı; ancak, insanların doğal yasalara göre akraba ve kardeş oldukları anlaşılmaktadır. Bu yüzden Hippias, doğal hukuk öğretisi konusunda ikinci kuşak Sofistlerden farklı olarak eşitlikçi ve doğal yasaların hüküm sürdüğü bir dünya devletini savunmaktadır.

Doğal hukuk öğretisini, Hippias gibi eşitlikçi yönde kullandığı görülen Antiphon, Helen – Barbar ayrımını yadsıyarak, kozmopolitizm fikrine kapıları açar. “Konkordia” yani “Uyum” adlı bir başka eserinde otorite boşluğunu (anarşiyi) eleştirir ve toplumsal uyumun önemini vurgulayarak eğitime de dikkat çeker.³⁶ Sofist olmasından da kaynaklanan nedenlerden ötürü Antiphon, iyi bir insan olmayı iyi bir eğitim almakla ilgisi olduğunu savunur.

İlk bakışta, demokrasi ile uyduğu ve hatta onu daha özgürlükçü ve eşitlikçi bir yapılanmaya zorladığı görülen toplum sözleşmesi ve doğal hukuk öğretisi, bireyciliği ön plana çıkartan bir doğa – yasa karşıtlığı fikrine uzanarak kurulu siyasal düzen, yani demokrasi için tehlikeli bir niteliğe bürünür.

Sofistler demokrasinin daha sağlam temeller üzerine oturmasında büyük paya sahiptir. Düşünceye esneklik ile değişen toplumsal gerçekliğe ayak uydurmak yeteneği

³⁵ Aktaran, Ağaoğulları, s.65.

³⁶ Ağaoğulları, s.69.

kazandırmışlardır. Sofistler ile demokrasi arasındaki etkileşimin ilk aşaması birbirlerini destekleyerek gelişmelerine katkıda bulunmalarıdır.

Ancak ikinci kuşak Sofistler bazı düşünceleri aşırı boyutlara götürerek ve yerine yapıcı ve dayanıklı düşünceler oturtmadan eski kanıları yıkma eğilimleri ile demokrasinin yozlaşmasında rol almışlardır. Sofistler ortak bir görüşü savunan felsefe okulu değillerdi. Birbirlerinden bağımsız hatta zıt görüşler ileri sürmüşlerdi. Kendi içinde düşünsel bir tutarlılık arz etmezlerdi. Kesin doğrular bulup ve bunları ortaya çıkarma amaçları da yoktu. Onların yaptığı toplumsal doğruların ne derece göreceli olduklarını göstermekti. Bu yüzden Sofist öğretiden söz edilemez.³⁷

Doğal hukuk öğretisi, insanın dışında (üstünde) doğaya özgü yasaların bulunduğu varsayımı üzerine oluşturulmuştur. Buradan şu anlaşılmaktadır: Bilinse de bilinmese de insanları bağlayıcı olan tek yasa, doğal yasadır; zorunlu olmasından ötürü, kişinin yalnızca ona uyması gerekir. Hippias'ın deyişiyle insanların tiranı olan pozitif yasa, görece bir niteliğe sahiptir ve onu koyanların isteklerini yansıtmamasından dolayı da keyfiliği içerir. Üstelik bu teklif, doğadan olanın göz ardı edilmesiyle, doğaya karşılık bir zorbalık biçimine de bürünür.

Bunun en açık kanıtı doğanın insanları eşit yaratmış, kimseyi köle yapmamış olmasına karşın, insanların her yerde, farklı pozitif yasaların hükmü altında, hep eşitliği dışlayan çeşitli bölünmeler içinde bulunmalarındır. Bu nedenle insan yapısı olup doğa ile bağdaşmayan devletin yasaları, kişiyi bağlamaz.³⁸

Babası gibi heykeltıraş olan ve sofistlerin derslerinin felsefeye kazandırdığı Atinalı Sokrates de sofistler gibi tüm gençliğini, eğitim ve öğretime adanmıştır. Sokrates'in düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır.

Sokrates, verimli fikirleri felsefeye dönüştüren bir düşünürdür. Birbirinden farklı karakterlerdeki insanları etkilemiş ve mantık olarak birbiri ile bağdaşmayan sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sokrates'in bütün öğrencilerinde sofistlerin başlattığı

³⁷ Ağaoğulları, s.56.

³⁸ Ağaoğulları, s.71.

hümanist akım doruğuna varmıştır.³⁹ Sokrates'in en çok ilgi duyduğu konu olan ahlak sorunları, yerel ve değişebilir uzlaşımalarla gerçek ve kalıcı hak arasındaki ilişkileri ilgilendiren sorunlardı.

Sokrates, araya olan düşkünlüklerini eleştirdiği sofistlere düşman olmasının yanında, onlara oldukça benzemekteydi. Onlar gibi metafiziğe, tabiat bilimine ve matematiğe ilgisizdi; eğitiminin temeli manevi insan ve onun ölçülerinin incelenmesiydi.

Sokrates'in felsefesi, Protagoras ve sofistlerin şüpheciliğinden başlar. "Bütün bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir" diyen düşünür, fizik bilimleri alanında da kesinliğin imkansız olduğuna inanmıştır. Ayrıca, O'na göre ahlakın dışında asla ciddi bir felsefe yoktur. Bilime gerçek konu olarak gösterdiği insandan kastettiği şey de zaten ahlaki fikirlerin merkezi olan insan ruhudur.⁴⁰

Herkes için geçerli olan ahlak prensiplerini kabul etmeyen düşünür, özelden geneli çıkarmaya, bireyselden toplumsala ve evrensele yükselmeye çalışmıştır. Her şeyin ölçüsünün insan olduğunu, savunan Protagoras'a göre ne kadar insan varsa o kadar da ahlak vardır.

Sokrates, herkes için geçerli ahlak prensiplerini kabul etmese de bu yanılgıya düşmemiştir. Çünkü Sokrates, üzerinde durup düşünüldüğünde tümel bir doğrunun bulunabileceğine inanır.⁴¹

Sofistlerin birden çok gerçek olabileceği ya da hiçbir gerçeğin olmadığı yolundaki düşüncelerine karşı çıkmış; araştırmalarını, değişmez gerçekler ve değerleri bulma yolunda yoğunlaştırmıştır. Hiçbir şey yazmadığı ve hiçbir felsefe sistemi oluşturmadığı halde, ortaya attığı birkaç düşünce ile üzerine eşitlik yanlısı olmayan aristokratik felsefe sistemlerinin yükseleceği temelleri atmıştır.

³⁹ Sabine, s.29.

⁴⁰ Weber, s.42.

⁴¹Gökberk, s.43.

Ardında yazılı bir eser bırakmayan düşünürü, Platon ve Ksenophon'un eserlerinden tanıyabiliyoruz. Ancak, bu düşünürlerin Sokrates'leri birbirinden farklıdır. Birinde reform isteyen bir ahlakçı iken, diğesinde ince ve derin bir düşünürdür.

Sokrates, gençliğinde sofistlerle tanışıp onların aristokratik inanç ve değerlere kuşkuyla bakan eleştirici tutumlarından etkilenmiştir. Ancak kuşkuculuğu onu, sofistleri ve öteki demokratik düşünürleri ayrıca halkın düşüncelerini ve değerlerini eleştirecek duruma getirmiştir. Bilgiye ve bilgeliğe düşkün bir insan olarak, bilgili olsun olmasın herkese politikaya ve yönetime katılma hakkı verdiği için demokrasiyi eleştirmiştir. Ancak azınlığın yönetimi olan aristokrasiyi savunan düşünceleri de savunmamış aksine onları da eleştirmiştir.

Sokrates'in hayatında her zaman iki çelişki olduğu görülmektedir. Yaşayış tarzı halkça ve demokratça, ancak düşünceleri aristokratçadır. Demokratik görüşler savunmalarına rağmen sofistleri beğenmiyor; halkın yönetimi için bilge bir azınlığın yönetimini savunuyordu.⁴²

Kendi deyimiyle Sokrates'in giriştiği tek siyasal etkinlik, polisin iyiliğini gözetecek devlet adamları yetiştirmesidir. İlk başta “en iyilerin ya da bilgelerin” aristokrasisini zorunlu yönetim biçimi olarak görür. Bir azınlık olan bu kişiler siyasal iktidarı ele geçirip polisi yönettiği zaman, siyasal düzen kurularak toplumsal uyum sağlanacak ve bu insanlar sayesinde toplum, yine polisi en üstün değer olarak görmeye başlayacaktır.

Sokrates'e göre bilim, iyi yurttaş, devlet adamı olmanın ve iyi yaşamının bir aracıdır. Sokrates felsefesinin en temel prensibi, bilmekle istemek arasında sıkı bir bağlantı olduğu, insanın iyi düşündüğü, bildiği ve anladığı ölçüde iyi hareket ettiği, ahlaki değerimizin bilgilerimizle orantılı olduğudur.⁴³ Erdem, öğrenilir ve birdir. İnsanın kötülüğü bilmemekten kaynaklanır.

⁴² Göze, s.17.

⁴³ Weber, s.44.

Sokrates, erdem ve bilgiyi birbirine eş değer şeyler olarak gören bir düşünür olduğu için, Platon'un Devlet'indeki siyasi ilkeleri örneğin, devletin akılcı eğilimi, kurtuluşu, eğitilmiş hükümdar O'na göre erdemin bilgi olduğu öğretisinden kaynaklanır.⁴⁴

Sokrates, ahlak anlayışını:

*“Bireysel mutluluk toplumsal mutluluktan ayrı düşünülemez. İnsanlara yaptığı iyiliği herkese kendini düşünmekten, kendi çıkarlarının ardında koşmaktan önce erdemi, bilgeliği araması gerektiğini, devletin sırtından yararlanmaya bakmazdan önce devlete bakması gerektiğini benimsetmeye”*⁴⁵

çalışmak şeklinde tanımlayarak dile getirir. Kişisel çıkarını toplumsal çıkardan ayrı düşünemeyen yurttaşlar yaratmayı amaçlayan Sokrates'in ahlak kuramı, özellikle ikinci kuşak Sofistlerin yaydıkları aşırı bireyci düşüncelerle mücadele edebilecek en etkin ve rasyonel (ussal) silah olarak belirmektedir.

Ona göre kişi, her şeyini, hatta bir insan olarak varlığını sürdürebilmesini bile, polise borçludur; bu nedenle kölesi olduğu polisin yasalarına, devletin buyruklarına itaat etmekle yükümlüdür. Polisin düzenli iyi olması, dolayısıyla yurttaşlarının mutlu bir yaşam sürmeleri, ancak yasalara mutlak bir biçimde boyun eğilmesi ile olasıdır:

*“En iyi devlet yöneticileri; yurttaşlarını yasalara daha çok saygılı kılmayı başaranlardır; yurttaşları yasalara en fazla bağlı olan devlet, barışta en mutlu, savaşta en karşı konulamaz olan devlettir. Zaten uyum (konkordia yani consensus), polisler için en büyük iyiliktir... Eğer yurttaşlar yasalara sadık kalırlarsa, devlet de çok güçlü ve erinç içinde olur; fakat uyum olmazsa hiçbir devlet iyi bir biçimde yönetilemez.”*⁴⁶

⁴⁴ Sabine, 30

⁴⁵ Aktaran, Ağaoğulları, s.107.

⁴⁶ Aktaran, Ağaoğulları, s.116.

Sokrates'in sözünü ettiği yasalar, genellikle polise içkin olan yasalar, bir başka deyişle organik yasalar ile doğa ya da tanrısal olarak nitelendirilebilecek yazısız yasalardır.

Sokrates Sofistlerden farklı olarak insan yapısı (pozitif) yasalar adaletsiz bile olsalar, bunlara da boyun eğilmesini salık verir. Çünkü böyle yapılmazsa, toplumsal uyuma (konkordia) darbe indirilmiş ve polise büyük kötülük yapılmış olunur.

B. PLATON VE SOKRATESÇİ OKULLAR

1. AKADEMİA

Sokrates'in çevresinde bulunmuş, tartışmalarını dinlemiş, dolayısıyla, öğrencileri olmuş olan çeşitli düşünürler, filozofun ölümünden sonra, kendi okullarını kurmuşlardır. Bunların hepsi de öğretmenlerinin öğretisini sürdürdüklerini iddia etmiş olmalarına karşın, büyük çoğunluğunun Sokrates ile olan bağları çok zayıftır; dahası kendi aralarında da ortak felsefi düşünceler oluşturamayıp sürekli olarak birbirleriyle tartışıp çekişmişlerdir.⁴⁷

Weber, akademia için “şüpheli olmakla, kendi öz prensibini abartmaktan ve adeta beşiğine dönmekten başka bir şey yapmadı” yorumunu yapmıştır.⁴⁸

Bunun temel nedeni, Sokrates'in dogmatik bir öğretilere sahip olmamasıdır; ayrıca, düşüncelerini hiçbir zaman ders verir gibi öğrencilerine aktarmaya kalkışmamıştır. Bundan dolayı bu düşünürler, kendi anlayışlarına uygun buldukları Sokrates'in öğretisinin hatta yaşamının belli bir yanını (ya da yanlarını) ele alıp onu kişisel görüşleri doğrultusunda işleyip sistemleştirmişlerdir. Üstelik bunu yaparken,

⁴⁷ Gökberk, s.47.

⁴⁸ Weber, s.98.

Sokrates'ten aldıklarını daha önceki felsefelerden (özellikle Sofizmden) edinmiş oldukları düşünsel öğelerle de bağdaştırmaya çalışmışlardır.⁴⁹

Zamanla felsefe tarihi alanında, Sokrates'ten kaynaklandıkları kabul edilen okullar arasında bir hiyerarşi kurulmuştur: Platon'un Akademia'sı en üst sıraya, yerleştirilirken, diğerleri “küçük Sokrates'çi (ya da Sokratik) okullar” olarak adlandırılmışlardır.

Bu hiyerarşinin oluşturulmasında (okulun yeri, eğitiminin çeşitliliği, maddi kaynakları, siyasal koşullar gibi) çeşitli etmenlerin yanında, Platon'un felsefi dehası (ve Avrupa Hıristiyan düşüncesi üzerindeki damgası) da etkili olmuştur. Ayrıca, Platon'un diğerlerine göre Sokrates'e daha sadık olduğu genellikle kabul gören bir savdır: Platon Sokrates'in entelektüalizmini benimsemekle kalmamış, onun tümel kavramlar anlayışını “idealar kuramı” biçiminde sistemleştirmiştir.

Sokrates'in en yakın öğrencilerinden biri Eflatun adıyla bildiğimiz Platon gerçeği araştırmayı kurumlaştırmış olan düşünürdür. Bu nedenle “Akademi” adıyla anılan kavram, eğitim kurumu olarak ilk kez Platon'la başlamıştır. M.Ö. 400'lü yıllarda ilk akademi ismini Akademos adını veren ailenin zeytinliğinde kurmuştur. Burada hem spor yapılması hem de öğrencilerin tartışma yoluyla toplumla uyum içinde yaşayan vatandaşlar yetiştirmek amacıyla kurulmuştur.⁵⁰

Platon, öğretmeni olan Sokrates'in izinden giderek batı felsefesini bugün bile şekillendirmekte olan önemli bir felsefe ekolünün kurucusu olmuştur. Bu ekol, aynı zamanda felsefe tarihinin en önde gelen okullarından birisi olan Akademia Okulu'nun ekolüdür.

Akademia ekolü, kuruluş döneminde materyalist düşünceye yönelmiştir. Daha sonraları, okul başkanı Krates'in yerine geçen Pitane'li Arkesilaos, eleştirci bir filozofken, şüpheciliğin en uç noktasına kadar sürüklenmiştir. Eğitiminde sistemli bir

⁴⁹ Ağaoğulları, s.121.

⁵⁰ Kanpolat, Yücel, “Görev ve Sorumluluklar”, www.tuba.gov.tr.

yol izlemeyen düşünür, dinleyicilerinin zekalarını geliştirmek, kendi kendilerine düşünmelerini ve araştırmalarını sağlamayı amaçlamıştır. İleri sürdüğü dogma ise “işimize gelenlerden başka hiçbir şeyi kabul etmemektir.”⁵¹ “Hiçbir şey bilmediğimi bile kesin olarak bilmiyorum” diyen düşünür, Sokrates’in şüpheciliğinden bile daha ileriye gitmiştir.

İçlerinde en tutarlı okul başkanı olarak bilinen Karneades, Tanrı sonlu bir varlık mıdır sonsuz bir varlık mıdır, erdemli midir yoksa erdemsiz midir sorularını irdelerken her iki durumda da olabilecekleri sıralamıştır. Bir gün adaletin lehine diğer gün ise aleyhine nutuk veren düşünüre göre metafizikte olduğu gibi ahlakta da kesinlik yoktur. Bir şey apaçık olmadıktan sonra, pratikte ve teoride muhtemel ile yetinilmesi gerektiğini savunmuştur.⁵²

Arkesilaos ile birlikte okulun düşünsel yönü de kuşkuculuğa doğru kaymıştır. Bu dönemden sonra Kuşkucu Akademia'nın en önemli düşünürleri olarak Arkesilaos ve Karneades ön plana çıkmışlardır. Platon'a göre O'nun Akademia'da yetiştirdiği insanlar ileride Yunan şehirlerinde siyasi liderlik yapacak ve politikaya yön vereceklerdir.

2. KİNİKLER

Sokrates'in öğrencileri arasında onun eşitlikçi yönünü benimseyip geliştirenler, daha sonraları Kinikler adıyla bilinen bir düşünce okulunu kurdular. Kinik sözcüğü Eski Yunancada köpek anlamına gelen “kylon” dan gelir. Köpekçe (ilkel) bir yaşam biçimini yeğleyen bir düşünce akımının üyelerine Kinikler denmiştir. Tarihsel bağlam içinde, Kinik düşünce, aşırı eşitsizlikçi uygar kent devleti toplumuna karşı bir tepki hareketiydi.⁵³ Okulun temsilcilerinin, özellikle Diogenes'ten başlayarak, köpeksi bir yaşam sürmeleri ve (veya) bir köpek kadar hırçın ve saldırgan olmaları nedeniyle halkın onlara bu adı yakıştırmış olması gösterilir.

⁵¹ Weber, s.99.

⁵² Weber, s.99 - 100.

⁵³ Şenel, s.172.

Kinikler Okulu'nun kurucusu Antisthenes'tir (İ.Ö.444–368). İlk önceleri Sofist Gorgias'ın derslerini izlemiş, ardından Sokrates'in dostluğunu kazanmış olan Antisthenes, okulunu Kynosargos denilen bir yerde kurmuştur. Bundan dolayı da okula, bu sözcükten türetilerek, Kinik adı verilmiştir.⁵⁴

Sokrates'in idealist eğilimleri, Kinik okulunun kurucusu olan Atinalı Antisthenes ile devam etmektedir. Kural: erdem için erdemdir. Edem, her şeyin son gayesi ve en yüksek iyidir. Kinikler, insanın kendisini aşırılığa kaptırdığında ulaştığı hazı kötü olarak nitelendirirler ve erdemli olmanın tek yolunu, insanın maddi ve manevi bütün zevklerden uzak durması olarak görürler. Kinikler bu görüşlerini bilimin kötü olduğu iddiasına kadar sürdürmüşlerdir.⁵⁵

Antisthenes, Sokrates'in düşüncelerinden çok, onun kişiliğinden ve yaşam biçiminden etkilenmiştir. Öğretisinin temelini, nefse hakim olma, maddesel zenginliklere kapılmama, azla yetinme gibi Sokrates'çi yaşam ilkeleri oluşturmaktadır. Antisthenes'e göre de, Öğretmeninin söylediği gibi, insan için en büyük iyilik erdemdir. Öğretilen olan erdem, kişinin kendi kendine yeterli, dolayısıyla özgür olmasını sağlayıp yaşama anlam kazandırır.

Kinikler için yaşamın doğru sayılabilecek biricik anlam ve amacı erdemdir. Onlar için erdem, insanın içten tam bir bağımsızlığını, kendini belirlemede özgür olmayı kısaca, her türlü gereksinmeye bağılıktan kurtulmayı ifade eder.⁵⁶

Kiniklerin, polisten hiçbir beklentileri yoktur, dahası polise ve ona özgü değerlere karşı yıkıcı düşünceler getirmişlerdir. Eşitlikçi değerlere sahip oldukları, özgürlük, mutluluk gibi sorunlara değindikleri halde, Kiniklerin hukuksal, siyasal, ekonomik eşitlikten yana ve sınıf ayırımına ve köleliğe karşı düşünceler geliştiremeyişlerinin nedeni, böyle bir dünya görüşüne sahip olmalarıdır.

⁵⁴ Gökberk, 48.

⁵⁵ Weber, s.47.

⁵⁶ Gökberk, s.48.

Hazdan deli olmaktan korkacağını belirten Antisthenes, çalışıp didinmenin insanı sertleştireceğini ve dayanıklı yapacağını, hatta insanı özgür kılacağını düşünür. Bu anlayış Kinikleri, hayatı rahat ettirmeye yarayan her hazdan (her şeyden) uzak tutmuş, doğal olmayan bir tek yanlılığa ve uygarlık düşmanlığına sürüklemiştir. Bu nedenle aile, devlet, sosyal değerler ve ahlak kavramlarına da karşı kayıtsız kalmışlar; özellikle de devletle ilgili olmaktan çekinmişlerdir.⁵⁷ Toplumsal hayatın zevklerini küçümseyen kinikler, şehirli olmanın en ilkel kurallarından bile vazgeçerek, devletin kanunlarına isyan etmişlerdir.⁵⁸

Çünkü Kiniklere göre tek gerçek devlet, vatandaşlık koşulu bilgelik olan devlettir. Bu devletin de yeri ve yasası yoktur. Her yerdeki bilge kişilerin tümü bir tek toplumu meydana getirirler. Bundan kastettikleri de komopolistir yani dünya vatandaşlığıdır.⁵⁹

Kinik düşünürler, Yunan'ın insanları aristokrat-avam, vatandaş-yabancı, özgür-köle olarak eşitsiz taraflara ayıran kent devleti vatandaşlık anlayışına karşı çıkıp kozmopolis (tüm dünya insanlarını aynı topluluğun, aynı devletin üyeleri olarak gören evren kent düşüncesi) kavramını öne sürmüşlerdir. Böyle bir anlayışla oluşturulacak dünya toplumunda, bu eşitsizlikçi ayrımların sona erdirilebileceğini düşünmüş olabilirler.⁶⁰

Weber, Kinikleri şöylece özetler: *“Antik çağın bu Rousseau’ları, disiplinli ve uygarca bir hayat yerine tabiat halini, milliyetçilik yerine kozmopolitçiliği koruyorlar. Bu, sofistler ve Sokrates tarafından ilan edilerek teoriden olgulara geçen bireysel bağımsızlık prensibidir. Bununla beraber bütün kinikler bu kadar radikal değillerdir.”*⁶¹

⁵⁷ Gökberk, s.49.

⁵⁸ Weber, s.48.

⁵⁹ Sabine, s.134.

⁶⁰ Şenel, s.174.

⁶¹ Weber, s.48.

3. KİRENE

Kirene Okulu'nun kurucusu Aristippos'tur. (İ.Ö.435–355). Kuzey Afrika'da ki Kirene polisinden olan Aristippos, gençliğinde Atina'ya gitmiş, ilk önce Sofistlerden dersler almış, ardından Sokrates'in çevresine girmiştir. Aristippos, başlıca ahlak sorunlarıyla ilgilenip insan için mutluluğun, iyiliğin ne olduğunu, nasıl elde edileceğini belirlemeye çalışmış, bunu yaparken toplumsal sorunlara ilişkin düşüncelerini de açığa çıkarmıştır.⁶²

Sansüalist sofist olan Kirenalı Aristippos, bütün bilgilerimizin sübjektif olduğunu, eşyanın ne olduğunu bilmenin imkansız olduğunu iddia eder. Bu nedenle de *“kendimi eşyaya değil, eşyayı kendime bağımlı kılmaya çalışıyorum”* der. Duyumlarımızın bilinmeyen ve hiçbir suretle bilinemeyecek olan nedenini çok büyük bir açıklıkla birbirinden ayırmaktadır.⁶³

Aristippos'un ahlak görüşü de Sokrates'den çok Protagoras'a yakındır. Doktrinine verilen ad hedonizm, kaba bir hazcılıktan ibaret olmayan, hayatın gayesi olan hazdan gelir. O'nun için hazda ölçülü olmak temel prensiptir ve duyuların peşinden sürüklenmeye engel olan akıl, bu ölçüyü sağlar.⁶⁴

Kirene Okulu'nun haz anlayışına göre, bu duygu durağanlığı içermez, daha doğrusu haz devinim içindedir, akıcıdır. Bir başka deyişle, haz bireyseldir ve hissedildiği süre ile sınırlıdır; bu bakımdan geçmiş ya da gelecek bir hazdan söz edilemez.

Kirene okulunun temel görüşü olan haz kimilerine göre anın duyumu kimilerine göre sürekli haz ve mutluluktur. Hayatın her döneminde elem, hazdan daha fazladır. Bu durumda ölüm bize nihai mutluluğu sağlar. Çünkü elemi, mutlak olarak ortadan kaldırır, değersiz olan hayatı mutluluğa dönüştürür.⁶⁵

⁶² Ağaoğulları, s.122.

⁶³ Weber, s.45.

⁶⁴ Weber, s.46.

⁶⁵ Weber, s.47.

Kireneliler, mutluluğu ruhsal dinginlik sağlayan erdemde bulup bedensel hazların aldatıcı olduklarını ileri süren Sokrates ile ters düşmektedir. İdealist olan insanlar için, hayatın bir önemi ve değeri vardır. İdealist insanlar erdemi bir gaye olarak görenler değil, bir araç olarak gören insanlardır.

Kireneliler'in kendilerini hiçbir polise bağımlı hissetmeyerek, kosmopolis fikrine ulaştıkları ya da en azından kendilerini dünya yurttaşı (kosmopolites) olarak gördükleri sonucu çıkarılabilir.

Kirene Okulu, geliştirdiği hedonizm ile Epikürosçu felsefenin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır.

C. ARİSTOTELES SONRASI OKULLAR

1. EPİKÜROSÇULUK

Yunan kent devleti toplumu çökmeye başlayıp bireyi bu topluma bağlayan bağlar, vatandaşlık bağları kopunca, bazı düşünürler bireyi kent devletini aşan bir topluma, tüm insanlık toplumuna bağlayacak (kozmpolit) değerler yaratmaya kalktılar. Bazıları ise bireyi kent devletinden dar bir çevreye, dostlar, bilgeler çevresine bağlayacak düşünceler ve değerler öne sürdüler. Epiküros ve Epiküroscular bunlardandı. Ayrıca Epiküroscular, kent devleti toplumunun sınıf savaşlarına battığı, kaba gücün ve entrikaların egemen olduğu, politikanın erdemli kimselerin uğraşacağı bir iş olmaktan çıktığı dönemde politikadan soğuyuşu, siyasal yaşama sırt çevirişi temsil eder.

Sisam'da 341 yılında doğduğu tahmin edilen Epiküros, annesinin boş inançlara dayanan ibadetler yaptığını düşünerek, Demokritos'u okumuş ve düşüncelerini

materyalist çerçevede ilerletmiştir. Tanrılar ve ölümden sonraki hayat korkusunun insanların mutluluğuna engel olduğuna, mutlu olmak için felsefenin varlığına kanaat getirmiştir.⁶⁶

Materyalist doğa felsefesi ile tutarlı bir ahlak felsefesi geliştirmeyi başaran düşünürün, Platon'un ve Aristoteles'in idealist felsefelerinin yanı sıra onun materyalist felsefesini⁶⁷ görmek materyalist felsefenin hangi siyasi görüşlere temel kılınabileceğini göstermesi bakımından yararlı olacaktır.

Bilimi, hayatın hizmetçisi yapan Epikuros, sadece pratik için teoriye önem göstermiştir. İnsan hayatına huzur vermek için var olduğuna inandığı felsefeyi, fizik ve etik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Alemin yaratılışını ve sonunu, hatta onu tanrıların yaratmadığını, sözde yaratıcı olarak nitelendirdiği tanrıların tabiatını ve alemin eksikliklerini dile getirmiştir.⁶⁸

Çünkü Epikuros'un dinsel inançları, Tanrısal öc almadan, tanrıların ve ruhların anlaşılabilir esintilerinden duyulan endişeleri, insanların hissettikleri endişelerin en ciddileri arasında saymasından gelir.

Bunu destekler şekilde şöyle demektedir:

*“Emin olabiliriz ki Tanrılar insanları hiç önemsemezler, onun için de onların hayatlarını iyiye ya da kötüye götürecek müdahaleler yapmazlar.”*⁶⁹

Devletlerin sadece güvenliği sağlamak için, özellikle de başka insanların kötülüklerine karşı, kurulduklarını düşünen Epikurosçular, bütün insanların bencil olduklarını düşünmüşlerdir. Yaygın bir haksızlığın mevcut olduğu ortamda da hukuk ve devletin insanlar arasındaki ilişkileri kolaylaştıran birer anlaşma olarak ortaya çıktıklarını savunurlardı.⁷⁰

⁶⁶ Weber, s.88.

⁶⁷ Şenel, s.227.

⁶⁸ Weber, s.89.

⁶⁹ Aktaran, Sabine, s.128.

⁷⁰ Sabine, s.130.

İnsan doğasının genel olarak her yerde aynı olduğunu düşündükleri için, her ulusta adaletin de aynı olduğunu düşünürlerdi. “Genel olarak adalet herkes için eşittir” sözüyle demokratik devlet ve toplum anlayışına sahip olduğu sanılan Epikuros, aslında tam bir demokratik düşünür ve tam eşitlikçi değildir. Bunun nedeni de ahlak felsefesinde bireyci, yani bireysel mutluluğu amaç edinen bir görüş savunmasıdır.

Hükümet şeklini pek önemsemezler, ancak en kuvvetli ve emin devlet şekli olduğunu düşündükleri için monarşiyi tercih ederlerdi. Çünkü onlar, emniyetin büyük bir değer olduğu zengin sınıflardan gelmekteydiler.⁷¹

Epikuros’a göre, en yüksek iyi hazdır ancak, geçici değil, derin sessizlik ve tam memnuniyet halindeki sürekli haz olması koşuluyla. Şehvet, yani duyum zevkleri geçicidir. Bu nedenle iyi olan zihin zevkleridir. Erdem en yüksek iyi değildir. Mutluluğa ulaşılmasını sağlayan gerçek ve biricik araçtır.

Epikuros ve Epikuroscular, eşitliksizçi düzenlere karşı olmakla birlikte, demokratik yönetimden yana olmamışlar, bireyselsel (olsa olsa Epikuroscu bilgiler topluluğu biçiminde grupsal) mutluluk ardında koştuklarından siyasal yaşamın dışında kalmaya çalışmışlar, bir yönetim biçimini seçmeye zorlandıklarında, daha yüksek güvenlik sağlayacağını umdukları monarşiyi seçmişlerdir.

Hobbes’un temelindeki maddecilik, insan güdülerini çıkarıcılığa bağlaması ve güvenliğin devlet tarafından sağlanması gerektiği düşünceleri ile Epikurosculuk oldukça birbirine benzemektedir.

Weber’e göre; *“kusursuz berraklıkları, anti mistik eğilimleri ve kolay uygulanabilir olmaları ile epikurosçu prensipler, Platonculuğa, Aristotelesçiliğe, stoacılığa korkunç bir rekabet”* sergilemişlerdir.⁷²

⁷¹ Sabine, s.131.

⁷² Weber, s.89.

2. STOA

Yunan'ın çöküş döneminde ortaya çıkıp Yunan düşüncüsü ile Roma düşüncüsü arasında köprü görevi gören düşünce akımı ise, Stoik felsefe okuludur ve bu okulun öğretisi Hellenistik çağının en önemli felsefe öğretisidir.

Stoacı felsefe, Yunan düşüncesünü Roma düşüncesine bağlayan düşüncüdür. Kurucusu, Finike'den gelme bir tüccar ailesinden olan Kıbrıslı Zenon'dur. Zenon, Kinik ve Megara okullarından ayrıca Akademia'dan bazı düşünürlerin öğrencisi olmuştur. Atina'da felsefe okutmuş ve intiharın meşru olduğuna inandığı için 206 yılına doğru hayatına son vermiştir.

Zenon, derslerini Atina'da "Stoa Poikile" denen sundurmalı bir yapıda veriyordu. Bu yüzden Zenon'un düşüncesünü benimseyenlere ve öğrencilerine Stoacılar denmiştir. Stoa felsefesi üç dönemden oluşur; Eski Stoa, Orta Stoa ve Yeni Stoa. Eski Stoa İ.Ö.3.yüzyılın, Orta Stoa İ.Ö.2.-1. yüzyıllarının Yunan Stoacı düşünceleridir. Yeni Stoa İ.S.1.-2.yüzyılların Stoacı düşüncüsü olup "Roma Stoası" olarak bilinir. Roma Stoa düşüncesinin en belirgin isimleri Cicero ve Seneca'dır.⁷³

Weber, stoacılığın sahte bilimsel bir teori değil, bir ahlak hatta bir din, asırlar boyunca farklı yerlerden birçok insanın bir araya gelerek oluşturduğu, zamanla kısmen değişen bir doktrinler topluluğu olduğunu dile getirmiştir.

Stoacılar bireysel akılların, evrensel ve Tanrısal akıldan pay aldıklarını söyleyerek; soy, zenginlik, statü, ulus farkı gözetilmeksizin hepsinin içinde aynı Tanrısal akıl bulunan insanların evrensel eşitliği düşüncesine varmışlardır.

Sadece Yunanlıların özgür ve eşit sayıldıkları bir düşünce sisteminden; tüm insanların saygı değer varlıklar, eşit ve özgür kişiler olabilecekleri düşüncesine geçiş Stoa okulu ile gerçekleşmiştir.⁷⁴

⁷³ Şenel, s.233.

⁷⁴ Göze, s.57.

Onlara göre, doğaya uygun bir hayat Tanrının iradesine boyun eğmek, bütün iyi güçlerle işbirliği yapmak demektir. Erdemliliği sağlayan insanüstü bir güce dayanmak dünyanın iyi ve akla uygun olduğuna iman etmekten gelen salim akıllılığa sahip olmak demektir.⁷⁵

Stoahlara göre erdemın ortası yoktur, rezilliğın de. Çünkü onlara göre erdem birdir. Bilgelik, cesaret, ölçölülük hepsinin kaynağı erdemdir. Ya her şey de erdemli olunur ya da her şey de rezil olunur.⁷⁶

İnsanoğlunun akla sahip olması, yani konuşma, iyiyi ve kötüyü ayırt etme yetisi, toplum hayatı yaşayabilecekleri anlamına gelmekteydi ve bu zaten insanlar için gerekliydi.

Gerçeğı, iyi ve faydalı olduğı için; bilimi, hayat için; varlığın ilk nedenlerinin araştırılmasını ise hayatın son amacı olarak gördükleri *bilgelik* için isterler. Bilgelik ise teorik ve pratik erdemdir. Teorik erdem iyi düşünmek, en yüksek dereceli pratik erdem ise iyi yaşamak ve akla göre hareket etmektir. Onlara göre, doğuştan bilgi yoktur. Duyum ise, bütün fikirlerimizin müşterek kaynağıdır. Gramer ve hitabeti mantığın tamamlayıcısı olarak gören Stoahılar bu özellikleri ile Aristotelesçilere benzerler. Ayrıca gramer ve sentaksa (söz dizimi) ait terimlerimizin çoğunu Stoahılar ortaya çıkarmıştır.⁷⁷

Yürürlükteki yönetim biçimleri içinde hiç biri onların ideeline uymamıştır. İdealleri, bilgelerce yönetilen evrensel devlettir. Bu idealleri bir yana, bırakılırsa monarşiyi yeğlemiş görünürler.

Stoa ahlakı, kendi kendine yeten bilge ideali ile individualist bir öğretilir. Bir taraftan da doğanın yasasına bağlanma kavramı, stoa ahlakının denge unsuru olmuştur. Onlara göre, insanlar aynı yasaya bağlanarak erdemli kişiler yalnızlıktan kurtulmuş olurlar.

⁷⁵ Sabine, s.143.

⁷⁶ Weber, s.96.

⁷⁷ Weber, s.93.

Zenon, insanın toplum halinde yaşama ihtiyacını akla uygun bulur. Ancak kendi kendine yeten bilgenin, topluma ve devlete ihtiyacı kalmaz. Bütün tarihi ve ulusal ayrılıklar aklın önünde ortadan çekilirler. Çünkü akıl, bütün insanlara aynı yasayı aynı hakları vermiştir. Kökleri sofistlerde olan doğal hukuk anlayışına yol açan düşünceler, sonra Roma hukukuna temel olacaktır.⁷⁸

Hukuk, gerek tanrıların, gerekse insanların tüm davranışları üzerinde egemendir. Neyin onurlu neyin alçakça olduğu konusunda yol gösterici ve yargıç durumunda olmalı, bundan dolayı da neyin haksız olduğunu gösteren mihenk taşı olmalıdır. Doğaları gereği, toplum hayatına yatkın olan bütün yaratıklar için yasa, neyin yapılması gerektiğini gösterir ve yapılmaması gerekenleri yasaklar.⁷⁹

Stoacı felsefenin siyasal düşünüşe en önemli katkısı, evrensel aklın görünümü olarak, tüm insanlar için geçerli olan evrensel yasaların bulunduğunu ileri süren doğal hukuk (tabii hukuk) görüşüdür. Stoacı düşünüş, doğal hukuk görüşü yanı sıra, dünya vatandaşlığı (kozmopolis) düşüncelerini de, bir felsefe sistemi içinde işleyerek, ikinci katkısını yapmıştır.

Epikurosçular ve Stoacılar yıkılan polis düzeninden sonra, hedefi kendi mutluluğunu aramak olan kişinin bu mutluluğa değişik yollardan giderek varacaklarına inanmış ve bunu yapmak isteyen insanlara yol gösterici olmuşlardır.

⁷⁸ Gökberk, s.96 – 97.

⁷⁹ Sabine, s.143.

III. BİR DÜŞÜNÜR OLARAK POLYBİUS

A. CUMHURİYET ROMASI VE POLYBİUS

Herodotus ve Thucydides'ten sonra en büyük Yunan tarihçisi olarak bilinen Polybios⁸⁰, M.Ö.200 yılında Akadia'nın Megalopolis sitesinde doğmuş ancak Roma'da yaşamıştır. Roma temsilcisi olarak Megalopolis'e gönderilmiş ve M.Ö.120 (kimi kaynaklara göre M.Ö.204'de doğmuş M.Ö.124'de ölmüştür) yılında Megalopolis'te hayatını kaybetmiştir.

Siyasal kültürünü Yunanistan'da edinmiş, yapıtlarını Roma'da yazmıştır. Yunan siyasal bilimi ile Roma siyasal kurumlarını açıklayıp değerlendirmeye çalışmıştır.⁸¹ İlk hizmetleri doğduğu şehrin diplomatik ve askeri görevlerinde geçmiştir.⁸² Akha (Ahka ya da Aka diye de geçmektedir) Birliği'nin süvari alayının komutanlığını yapmıştır.⁸³ Askeri ve diplomatik görevi nedeni ile Avrupa, Asya ve Afrika'da bulunmuştur. Deneyimlerini 40 kitap olarak yazdığı "Tarihler" (ya da Dünya Tarihi) adlı eserine yansıtmış; günümüze eserin ilk beşi tamamen ulaşmış ancak geriye kalan otuz beşi kısmen muhafaza edilmiştir.⁸⁴

Bu eser, bir siyaset bilimcisi tarafından yazılmış ilk evrensel tarih olarak kabul edilmektedir. Ebenstein, bu eseri yazan biri olarak Polybius için şu yorumu yapar: "Bir yandan keskin gözlem ve felsefi çözümleme özelliklerine sahip Yunan entelektüel temeline, diğer taraftan o zamanlarda yalnızca Roma siyaseti ve devlet yönetimi ile yakın ilişkiler kurmanın sağlayabileceği, ilk elden dünya meseleleri hakkındaki tecrübeye sahiptir."⁸⁵

Cumhuriyet Romansı'na geçmeden Roma Tarihi hakkında biraz bilgi vermekte fayda vardır. Şenel'e göre, Romalı düşünürler siyasal düşünceler alanında Yunan

⁸⁰ Ebenstein, William, Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, (çev. Özel, İsmet), Şule Yayınları, İstanbul, 2003, s.57.

⁸¹ Şenel, s. 240.

⁸² Abadan, s.77.

⁸³ Şenel, s. 240.

⁸⁴ Ebenstein, s. 57.

⁸⁵ Ebenstein, s. 57.

düşünürlerini izlemekten öteye geçememişlerdir ve siyasal düşünceler alanına katkıları da yok denecek kadar azdır. Roma toplumunun kurumsal alandaki en büyük katkısı hukuk alanında “Roma Hukuku” ile olmuştur. Ayrıca siyasal örgütleniş alanında ve politika sanatında gerçekten büyük başarılar elde etmişlerdir.⁸⁶

Roma Tarihi genel olarak, dört döneme ayrılarak incelenmektedir:

- Krallık Öncesi Dönem (M.Ö.753 öncesi)
- Krallık Dönemi (M.Ö.753–509)
- Cumhuriyet Dönemi (M.Ö.509–27)
- İmparatorluk Dönemi (M.Ö.27-M.S.476)

Roma tarihini şöylece özetleyebiliriz: “Etrüks kralını kovarak yönetimi ele geçiren, kendilerine Patricia (babalar) denen Latin aristokratları, Etrüsk krallık kurumuna duydukları düşmanlıktan dolayı, krallık düzenini yıkıp cumhuriyeti kurmuşlardır. Batı dillerinde cumhuriyet anlamına gelen “republic”, Latince’de “kamu için” demek olan “res publica” dan gelmez. Res publica zamanla, toplumun tek kişi tarafından değil meclislerce yönetilmesi anlamını kazanmıştır. Bir yönetime cumhuriyet denilmesi için meclislerin halk meclisi olması zorunlu değildir. Gerçekten Roma Cumhuriyeti de aristokratik bir cumhuriyettir. Nüfusun yüzde onunu oluşturan patricia, iyi örgütlenmiş büyük toprak sahibi sınıftı ve tam vatandaşlık hakları tanıdıkları plebler (avam halk) üzerinde aristokratik bir cumhuriyet yönetimi kurmuşlardı.⁸⁷

Roma toplumsal sınıfları:

1. Köleler
2. Sığıntılar
3. Vatandaşlar
 - Patricia (Aristokratlar)
 - Plebler (Avam halk)
 - i. Kentsoylular (Zengin plebler)
 - ii. Roma proleteryası (Yoksul plebler)

⁸⁶ Şenel, s. 234.

⁸⁷ Şenel, s. 236.

Cumhuriyet dönemi sonrasındaki imparatorluk döneminde bu sınıflandırmaya pleblerin, orduya süvari olarak atlarıyla katılan “atlılar” yani şövalyeler sınıfı eklenmiştir. Roma’da Cumhuriyet Dönemi’nin tarihi dışta Roma’nın genişlemesinin, içte sınıf kavgalarının tarihi olmuştur.

Roma, toprak ağalarının “latifundia” denen çiftliklerde yaptığı üretim yöntemini benimsemeleriyle, Roma’nın toprakları genişlemiş ancak, Atina’dan daha çok köle emeğine dayanan bir toplum haline gelmiştir. Roma plebleri, “Pleb Meclisi”ni kurarak yönetime katılma hakkını elde etmişler ve aristokratik sözlü hukukun yerine, M.Ö.450’de “On İki Levha Yasası”nı getirmeyi başarmışlardır.⁸⁸

Yunanistan, Helenistik Dönemde, siyasi ve askeri bakımdan Makedonya egemenliği altına girmiş, polislerinin geleneksel özelliklerini kaybetse de Aristoteles ve İskender’e hocalık ederek, kültür ve düşünce alanında dünyanın gözbebeği olmasının gururunu yaşıyordu.⁸⁹ Yunanlıların siyasi teşkilatlanmanın yeni boyutlarına uyum sağlamaları çok zor oldu. Yunan şehir-devleti hayatini yeniden kazanamayacaktı.⁹⁰

Aristoteles’in ölümünden sonra geçen 20 yılda gerçekleşen tek değişiklik M.Ö.167’de Roma’nın Makedonya’yı fethetmesiydi. O sırada, daha önce değindiğimiz gibi polisler arasında kurulan Akha Birliği, roma ve Makedonya arasındaki bu mücadelede Makedon yanlısı olarak bulunmuştur. Makedonya’nın hakimiyetini ele geçiren Roma, aralarında Polybius’un da bulunduğu bin siyasi mahkumu Roma’nın değişik yerlerine sürgün etmiş ve bu durum Polybius için hayatın dönüm noktası olmuştur. M.Ö.151’de yargılama vuku bulmayınca hayatta kalan üç yüz sürgünün Yunanistan’a dönmelerine izin verilmiş ancak, Polybius ülkesine dönmemiştir.

Polybius, Roma’da kaldığı süre içerisinde geniş bilgisi ve üstün kişiliği sayesinde Romalılara kendisini kabul ettirmiş ve orada bir tutsak olmaktan çok bir

⁸⁸ Şenel, s. 237.

⁸⁹ Tunçay, s.231, Ebenstein, s. 56.

⁹⁰ Ebenstein, s. 56.

konuk gibi yaşamıştır.⁹¹ Roma’da önde gelen ailelerle tanışmış, bu yolla Roma siyasetinin anayurtta ve dışarıda işleyişini gözleyebilmiştir.

Ebenstein, Polybius’un Roma’ya hayranlığının kökenine inerek; *“Roma’nın küçük bir şehirden dünya hakimiyetine varan gelişmesine duyduğu zihni merak ve Roma’nın sivil ve askeri devlet adamlığına duyduğu hayranlık, onu Roma’nın dostu ve müttefiki haline soktu”* diye bahseder.⁹² Roma’ya düşman olarak gelen Polybius, Roma’ya hayran kalmıştır.

Roma, O’nu Ahkalılar’a arabuluculuk görevi ile göndermiş, bu görev başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra bile Polybius’a anavatanında Roma yönetiminin temsilciliği verilmiştir.⁹³ Polybius, Romalı soyluların dostluğunu kazanmış, Roma kumandanlarından Genç Scipio Africanus’un da arkadaşı olmuş ve onunla birlikte M.Ö.149-146’da III. Pun Savaşları’na (kimi kaynaklara göre II. Pön Savaşları’na) katılmıştır. Bu durum O’na, yazdığı “Tarihler” kitabı için çeşitli ülkeleri gezerek, gözlem yapma fırsatı vermiştir.

Polybius’un Tarihler’inde ne anlatmak istediğine Tunçay şöyle değinir: *“Roma’nın büyüklüğünü açıklamak ve Roma’yı küçük bir devletken – III. Pun Savaşı’ndan Makedonya’nın Romalılar tarafından fethine kadarki dönemi (M.Ö. 219 - M.Ö.167) – dünyanın egemen erki kılan adımları izlemek ve bu geniş egemenliği nasıl denetlediğini anlatmak istemiştir.”*⁹⁴

Abadan da şu yorumu yapar: *“Tarihi metod bakımından Polybius, gözlemin üstün değerini belirterek modern araştırma metodunu benimsemiştir. O, Herakleitos ile birlikte, her şeyi idrakimizi sağlayan kulak ile gözden, ikincisinin bize daha emin bilgiler sağladığı kanısındadır. Polybius, tarihi yapanla yazanın aynı şahısta birleşmesinin lüzum ve faydasını belirtmektedir”*⁹⁵

⁹¹ Tunçay, s.231.

⁹² Ebenstein, s. 57.

⁹³ Tunçay, Mete, Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Eski Çağ, Orta Çağ, Teori Yayınları, Ankara, 1986, s.231.

⁹⁴ Tunçay, s.231.

⁹⁵ Abadan, s.78.

B. POLYBIUS'UN TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ

Yunan felsefesindeki çeşitli düşüncelerden etkilenen Polybius herhangi bir felsefe akımına bağlı değildir denilebilir.⁹⁶ Düşünür, “siyaset incelemelerine kamusal yöntemi ilk uygulayan ve daha da hususen, dış politikayla iç politikanın ve uygulamanın bağıını ilk kurandır.”⁹⁷ Polybius’un toplumsal ve siyasal düşüncelerinin aynı zamanda tarih anlayışının temelinde yatan görüş, insan toplumlarının uzun tarihsel süreçler içinde bir bozulma, bir düzelme dönemleri geçirdikleri inancıdır. Bu yüzden, zamanının toplumlarını bozulma süreci içinde görür.⁹⁸

Polybius’un Cicero üzerindeki etkisini, antikitede ve sonrasında Polybius’un okuyucu kitlesini büyük oranda etkilediğini görüyoruz. Antik yazarların en çok okunanlarından biri olan Cicero’dur. Polybius, Yunan siyasal düşüncesini Roma’ya aktarılmasında kendi kişiliği ile önemli bir rol oynadığı gibi, bu düşünüşe özgü bir anlatım kazandıran yapıtıyla da, Orta Çağ’da Aquinumlu Thomas ve Padua’lı Marsilio’yu; Modern Çağ’da da Locke ve Montesquieu’yu etkileyerek kuvvetlerin dengesi doktrinine yeni görüşler eklenmesine vesile olmuştur. Aynı zamanda ABD tarihinde, özellikle anayasanın derlenmesinde entelektüel bir rol oynamıştır. Bazı düşünürlerden, Jeffersen, Adams ve birçok siyasi önderin Polybius’un denge ve denetim görüşünü, sınırlandırılmış hükümet yoluyla hürriyet ilkesi üzerine kurulu bir anayasa oluşturmak için kullandıklarını öğrenmekteyiz.⁹⁹

⁹⁶ Şenel, s. 240.

⁹⁷ Ebenstein, s. 57.

⁹⁸ Şenel, s. 240.

⁹⁹ Ebenstein, s.59–60, Tunçay, s.232.

1. DEVLET KURAMI VE YÖNETİMLERİN DOLAŞIMI

Polybius, devletin kurumsal örgüsünü, milli kuvvetin oluşmasında baş belirleyici etmen olarak incelemede iltir. Siyasal toplumun kaynağı üstüne (Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi) Monarşiden Tiranlığa, Aristokrasiden Oligarşiye ve Demokrasiden Oklokraziye (Ayak Takımı Egemenliğine) sürekli bir döngü içinde yönetim biçimlerinin durmadan devinimiyle ilgili bir teoriye sahiptir.¹⁰⁰

Polybius, Tarihler adlı yapıtını, elli üç yıl gibi kısa bir zamanda bilinen dünyanın tamamının hangi yollardan ve nasıl bir anayasa ile Roma egemenliği altına girdiğini açıklamak için yazdığını söyler. Roma bu başarısını Anayasası'na borçludur.¹⁰¹ Çünkü Polybius'a göre; devletçe girişilen her işte, sonucun başarılı ya da başarısız olmasını belirleyen en güçlü araç, kuşkusuz o devletin anayasası, daha doğrusu anayasasının biçimidir.

Düşünür, Tarihler'de bir devletin anayasasının ne kadar önemli olduğunu şöyle tayin etmektedir:

*“Olup biten her şeyin başarı veya başarısızlığına sebep, devletin anayasasıdır; zira anayasa yalnızca bütün gayret ve tasarıların kaynağı değildir. Aynı zamanda girişilen bütün işlerin başarı derecesini de tayin eder.”*¹⁰²

Polybius çalışmalarını, anayasaları ve yönetim biçimlerini inceleyerek en iyi yönetim biçimini bulmak için sürdürür. Yönetim biçimlerinin ve bunların sınıflandırılması konusunda Yunan siyasal düşünürlerinin görüşlerini yinelemekle beraber Platon'un “yasadışı demokrasi” dediği şeye “oklokrazi” adını vererek farklılaştır.

¹⁰⁰ Tunçay, s.232.

¹⁰¹ Şenel, s. 240.

¹⁰² Polybius, Tarihler, VI, 1, aktaran Abadan, 78.

Düşünürün, ayak takımının yönetimi anlamına gelen oklokrasi tanımı ile demokrasiye çok da sıcak bakmadığını anlamış oluruz.¹⁰³

Aristoteles ve Platon siyasi kurumları, müdahaleci olmayan Yunan dünyasında, topluluğun ve bireyin iyi hayatı ile bağlantılı bir şekilde incelemişlerdir. Polybius, Roma'nın siyasi başarısının sırrını karma düzen ilkesinde bulur. Aristoteles de Polybius'un karma düzen ilkesini ekonomik ve sosyal anlamı ağır basan bir şekilde ileri sürmüştü. Aristoteles'e göre karışma, hükümet işlerinin şubeleri arasında değil; sosyal ve ekonomik gruplar ve sınıflar arasında gerçekleşecekti. Aynı zamanda O'nun anayasal hükümeti az sayıda insanın refahına, çok sayıda (fakir) insanın hürriyetine dayalıydı. Ancak Polybius'un karma düzeni hükümet otoritesinin farklı ilkelerinin karışımından oluşmaktadır.¹⁰⁴ Polybius, Aristoteles'i izleyerek monarşi, aristokrasi ve demokraside esas itibarı ile üçe ayrılan yönetim biçimlerini görmüştür.

Bir yönetim biçiminin bir başkasına dönüşmesini düzenleyen doğal yasalar, Platon ve diğer bazı düşünürler tarafından daha ayrıntılı ve daha tutarlı bir şekilde tartışılmıştır.¹⁰⁵ Polybius da anayasanın kökenini araştırmakla başlar. Çünkü Roma Anayasası'nın kökenleri ve büyümesi doğal nedenlere dayanmaktadır. O zaman, bir anayasanın kökenin nereden geldiği araştırılmalıdır.

Şenel, Polybius'un Tarihler'inin VI. bölümüne (Platon gibi) "İlk anayasanın nasıl ortaya çıktığını anlatmak için su baskını, kuraklık, veba gibi nedenlerle insanlığın ve uygarlığın batıp yeryüzünde bir avuç insanın kaldığını varsayalım..." diyerek başladığına dikkat çeker.¹⁰⁶ Bu yıkım varsayımı üzerine insanların hayvanlar gibi sürüler halinde dolaştıklarını ve bir süre sonra zayıflıklarından dolayı kendine yeterli olmadıkları için "toplum"u oluşturduklarını düşünür.

¹⁰³ Şenel, s. 241.

¹⁰⁴ Ebenstein, s. 58.

¹⁰⁵ Tunçay, s.237.

¹⁰⁶ Polybius, Tarihler, VI,1,aktaran, Şenel, s. 241.

“İnsan kümeleri arasında aile bağları ve toplumsal ilişkilerin doğması ile birlikte “krallık” fikri de belirmiş; insanlık iyiyi, doğruyu, adaleti ve bunların karşılıklarını kavramlaştırmaya başlamıştır.”¹⁰⁷

“En güçlü ve dolayısıyla önderlik durumunda bulunanlar halkın duygularına uygun olarak onurlu kişileri desteklerler ve böylelikle halkın gözünde de herkese hakkını veren adaletli kimseler olarak belirlerlerse, halk onları izleyecek, candan ve yürekten onların etrafında toplanacak ve ne kadar yaşlanırlarsa yaşlansınlar onların yönetimine karşı onlarla canlarını dişlerine takarak mücadele edeceklerdir. Bu bağlılığın ve desteğin nedeni halktaki şiddet korkusu değil, önderin yararlılığı inancının halk arasında yerleşmesidir. Böylece derece derece despotluğunun yerini krallık almakta, akıl ve mantık, kaba cesaretle beden gücünü tahtından indirmektedir.”¹⁰⁸

Polybius, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, bir insan sürüsünün de, yürekçe daha zengin ve bedence daha güçlü olanlar tarafından yönetilmesi, güdülmesi beklendiğini söyler. Öküz, keçi, horoz gibi akıl yürütme yetkisine sahip olmayan hayvanlarda nasıl önderlik, en güçlü olanda ise insanda da öyle olduğunu savunur. Çünkü Polybius’a göre doğanın gerçek öğretisi budur.¹⁰⁹ Yani O’na göre devletin kaynağı kuvvettir. Ancak Polybius kuvvetin varlığına sadece devletin doğuşunda yer vermiş; toplumların evrim geçirmeleriyle kuvvetin yerini akıl gücünün alacağını savunmuştur.

Polybius, Platon’dan esinlenerek, yönetim biçimlerinin doğal yasa gereği belli bir sırayı izlediklerini ileri sürer.¹¹⁰ Bu süreç şöyledir, daha önce de değindiğimiz gibi toplumlarda en güçlü toplumun önderi olur ve devlet doğar. İlk yönetim biçimi tek bir kişinin kaba gücüne dayandığı için tiranlığa (despotluğa) benzer. Halk bu en güçlü kişinin haleflerinin yönetiminden memnun olmamaya başladığında akıl ve mantık üstün gelmeye başlar ve tiranlığın yerini monarşi (krallık) alır. İşte tam burada Polybius, *Yönetimlerin Dolaşımı*’nı başlatır.

¹⁰⁷ Tunçay, s.237.

¹⁰⁸ Tunçay, s.238.

¹⁰⁹ Şenel, s. 241.

¹¹⁰ Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine, Ankara, İmge Kitabevi, 2004, s.32.

Bu döngü şöyle açıklanır: “Halk, şiddet korkusu nedeni ile değil, bu sistemin adaleti ve erdemi gözetmesine inandığı için kralı candan ve yürekten destekler. Fakat kralların istedikleri her şeyi yapabilecekleri sanısına kapılmaları sonucunda, kısa sürede yozlaşan monarşi, yeniden tiranlığa dönüşür. Soylu önderlerin despotluk rejimini yıkmaları ile aristokrasi kurulur. Aristokrasiyi ikinci kuşak soyluların halkın korunması görevini savsaklayıp kendilerini sınırsız bir para tutkusuna kaptırmaları ile oluşan oligarşi izler. Bu yönetimin haksız ve adaletsiz işlemlerine karşı ayaklanan kitleler tarafından demokrasi kurulur ve eşitlik ile özgürlük en yüce değerler olarak benimsenir.”¹¹¹ “Zamanla demokrasi de kaba kuvvet ve şiddetin güruh yönetimi haline gelir.”¹¹² Böylece demokrasi de oklokrasiye (ayak takımı yönetimine) dönüşür. Oklokrasi de gürültülü toplantılar, sürgünler, cinayetler, toprakların sahiplerinden alınarak dağıtılması, uygarlığın tüm izlerinin yok olması ve insanlar üzerinde yeni bir tiranın egemen olmasına dek hüküm sürer. Yani oklokrasi de zamanla, salt kaba güce dayanan tek kişinin yönetimi tiranlığa dönüşür. Böylece tiranlıkla başlayan yönetimlerin döngüsü, yine tiranlıkla tamamlanmış olur.¹¹³

Polybius, bu döngü ve döngünün yasası bilinirse, değişimin hangi yönde olacağı ve nasıl gerçekleşeceği de bilinebilir.¹¹⁴ Çünkü bu döngü ve döngünün izlediği yol doğal bir oluşumdur. Değişimin yönü bilindiğinde, değişmelerin doğru ya da yanlış olduğu görülebilir.

Bunun bilinmesinin ne gibi bir faydası olur diye düşünüldüğünde ilk akla gelen, yönetimin çeşitli şubelerini dışardan bir tehlike tehdit ettiği zaman, olacakların önceden tahmin edilerek, önlemlerin de ona göre alınmasıdır. Düşünüre göre, hiçbir şey ihmal edilmeyeceğinden, alınan kararların derhal uygulanmasının da başarısızlığa uğrayamayacağı kabul edilir ve bu yönetim için bir güçtür.¹¹⁵

Polybius’a göre hiçbir siyasi sistem devletin hayatiyet ve gelişimini teminata bağlayamaz. Gücü ve devamını belirleyen halk, memurlar ve önderlerin niteliği yükseltilemez. “Kartaca’da iş başına gelmek isteyen açıkça rüşvet verir. Roma’da ise

¹¹¹ Ağaoğulları, s.33.

¹¹² Şenel, s. 241.

¹¹³ Şenel, s. 242.

¹¹⁴ Ağaoğulları, s.33.

¹¹⁵ Ebenstein, s. 59.

bunun cezası ölümdür” diyerek Romalı yöneticilerin siyasi ahlakını idealize etmektedir.¹¹⁶

2. POLYBIUS’UN İDEOLOJİSİ VE HUKUK KURAMI

Abadan’a göre, Polybius’un bilime en önemli katkısı, Yunan devlet ve siyaset kuramını Roma’ya geçirmiş olmasıdır. Şöyle devam eder: *“Milletler için saadet veya felaketin ana sebebini anayasa sistemine bağlayan Polybius’a göre, devlet varlığının kudret ve dayanıklılığı, Yunan sitelerinde tecrübe edilen karma anayasaya dayanır. Demokratik genel ve eşit seçim hakkı, aristokratik bir istişare makamı ve monarşik bir iktidarla teçhiz edilen bir icra organından kurulmuş üçlü bir sentez, en iyi anayasa şeklini temsil eder.”*¹¹⁷

Yönetimlerin dolaşımı kuramı gibi karma anayasa kuramı da daha önce Yunan filozofları tarafından ortaya atılmış ve geliştirilmiş bir kuramdır. Polybius bu kuramı Roma siyasi tarihine uygulayarak, Roma Anayasası’nın mükemmelliğini kanıtlamak istemiştir.

Tunçay, Roma Anayasası’nın bu doğallığını şöyle yorumlar: *“Roma anayasasının oluşumu ve gelişmesi tamamen doğal nedenlerden kök almaktadır ve gerilemesi de doğal nedenlerin sonucu olacaktır.”*¹¹⁸ Şenel ise bunun beklenmedik bir şey olmadığını ifade eder: *“Demirin doğal bir biçimde pasa dönüşmesi gibi, her anayasanın içinde doğal olarak onu içten içe kemirecek bir kötülük mutlaka vardır.”*¹¹⁹

Döngü öğretisinden çıkan sonuca göre her yalın devlet biçimi kısa sürede bozulup yıkılır. O’na göre bir devlet içten ve dıştan olmak üzere iki türlü yıkıma maruz kalabilir. Dıştan gelecek yıkımlar bilinemez. Ancak yönetimlerin dolaşımı yasası bilindiğinde, içten gelecek yıkımlar önceden kestirilebilir.

¹¹⁶ Ebenstein, s. 59.

¹¹⁷ Abadan, s.77-78.

¹¹⁸ Tunçay, s.241.

¹¹⁹ Şenel, s. 242.

Bozulmayı belirleyen temel içsel neden, artan refah sonucunda, yöneticilerin devlet makamlarında kendilerini yozlaşmaya götüren aşırı tutkulara kapılmalarıdır, daha doğrusu iyi yönetim biçimlerinin (aristokrasi, monarşi, demokrasi) her birinin özünde bozulma tohumlarını taşımasıdır. *“Krallığın özünde mutlakçılık, aristokrasinin özünde oligarşi, demokrasinin özünde de yasa tanımayan bir vahşet ve şiddet yatmaktadır.”*¹²⁰

Polybius’a göre çöküş engellenemez ama geciktirilebilir. Bu da ancak karma anayasa ve karma yönetim biçimi ile olur. Siyasi erk, yöneticilerin birbirlerini denetlemelerini sağlamalıdır. Bunun için de çeşitli kurumlar oluşturulmalı ve siyasi erk, bu kurumlar arasında dağıtılmalıdır. Polybius tarihin en kararlı yönetim biçimine sahip Sparta yönetiminin kurumlarını incelemiş ve Lykurgos’un Sparta Anayasası’nı hazırlarken siyasi erki çift kral, yaşlılar meclisi ve halk arasında bölüştürdüğünü; bu nedenle Lakedaimonyalıların uzun süre özgür bir biçimde yaşadıklarını tespit etmiştir.

Polybius, yaşadığı dönemde de karma anayasanın örneği olarak Roma’yı gösterir. O’na göre Romalılar başarılarını ve büyüklüklerini buna borçludur. Çünkü Roma vatandaşları bile anayasalarının tiranlık mı, aristokrasi mi, yoksa demokrasi mi olduğunu kesin olarak söyleyemezler.¹²¹

Roma kurumlarının da mükemmele yakın bir denge olduğuna inanan düşünür, konsüllerin monarşik ilkeyi; senatonun aristokratik olanı; halk meclislerinin de demokratik olanı temsil ettiğini savunur. Bu üç yönetim erkinden hiçbirisi mutlak olmayıp her birinin serbest bırakıldığında varacağı yer, diğerleri tarafından engellenir ve bozulur. Bu olacaklar bilindiği için her biri diğerini dengeler konumdadır.¹²²

“Egemenlik bu üç ögenin, devlet içindeki ağırlıkları, birinin ötekileri saf dışı edip egemenliği tek başına ele geçiremeyeceği biçimde ‘eşitlik ve denge’ ilkelerine göre dağıtılmıştır. Roma vatandaşlarının bile bu anayasayı adlandıramamalarının nedeni, bu

¹²⁰ Ağaoğulları, s.34.

¹²¹ Şenel, s. 243.

¹²² Ebenstein, s. 58.

anayasanın, konsüllere bırakılırsa tiranlık; senatoya bırakılırsa aristokrasi; halkın elinde tuttuğu yetkilere bırakılırsa demokrasi gibi görünmesidir.”¹²³

Polybius, Roma Anayasası’nın evrensel bozulma eğilimini yavaşlatmak için, zenginlerin iktidar ve lüks tutkularına gem vurarak halkı kışkırtmaktan kaçınmaları gerektiğini, ayrıca Roma’nın fetihlerini sürdürmesi gerektiğini söyler.

Polybius, siyasal ideoloji olarak dinin işlevine de değinir: “*Kitleleri denetim altında tutabilmenin tek yolu, onların kafalarında böylesine saklı (dinsel) korkular ve karanlık görüntüler yaratmaktır*”¹²⁴. Burada da Nomoi’deki Platon gibi akli dinlemeye yetenekli olmayan insanların, en ilkel duygularına seslenerek bu şekilde yönetilebileceklerini vurgular. Tanrılara inananların değil, asıl buna inanmanın aptallık olacağını söyleyenlerin aptalca düşündüklerini söyler.¹²⁵

IV. BİR DÜŞÜNÜR OLARAK CICERO

A. ROMA FELSEFESİ VE CICERO’NUN ÖNEMİ

Latin dilinin düzyazıdaki en büyük ustası olarak kabul edilen Cicero, M.Ö.106’da Orta İtalya’daki Küçük Arpinum kentinde doğmuş, M.Ö.43’te bu kentin yakınlarındaki çiftliğinde siyasal nedenlerle öldürülmüştür.¹²⁶ Cicero, patricia sınıfından değil; atlılar sınıfındandı ve pleb asıllı oldukları halde, zengin oldukları için orduya atlarıyla süvari olarak katılıp sivil yaşamda da “atlılar” (şövalye) olarak anılan sınıftandı.¹²⁷ Buradan Cicero’nun kentsoylu olduğunu anlamaktayız.

¹²³ Şenel, s. 243.

¹²⁴ Aktaran, Ağaoğulları, s.37.

¹²⁵ Ağaoğulları, s.37, Şenel, s. 244.

¹²⁶ Tunçay, s. 261.

¹²⁷ Şenel, s. 244.

Ebenstein Cicero için: “Karakteristik olarak ne meslekten bir filozof ne de kendine ait bir akademik okulun öncüsüdür; fakat eserleri siyaset teorisinden çok siyasete dair düşüncelerden oluşan bir hukukçu ve devlet adamıdır”¹²⁸ yorumunu yapar.

Kendi sınıfından olan eğitim görmüş Romalılar gibi, felsefi bakış açısı Platon, Aristoteles ve Stoacılığın izlerini taşır. Birçok öğretiden etkilenmiş ancak, kendisini “Karneades’in akademik kuşkuculuk” olarak bilinen ekolüne ait sayar.

Cicero Roma’da hukuk; Atina, Rodos ve Magnesia’da (şimdiki Manisa) felsefe eğitimi görmüş, uluslar arası bağlantılar kurmuştur. Siyasal yaşamında quaestor, senatör, aedilis ve praetor olarak yönetimde yer almıştır. Roma politikasında her zaman üst sınıfların çıkarlarını savunan bir duruş sergilemiştir. Roma’da konsül olarak devletin en üst kademesinde yer aldıktan 5 yıl sonra M.Ö. 45’te siyasal hayatına son verip kendisini felsefeye adanmıştır. M.Ö.44’te Sezar’ın öldürülmesiyle, O’nun yönetiminin tiranlığa kaydığı görüşünü açıklar ve ülkede çıkan iç savaşta Sezarlılar ağır basınca öldürülmesine karar verilen 30 senatörden biri olur. M.Ö.44’te çiftliğinde Antonious’un adamları tarafından öldürülür.

Cicero’ya göre felsefe, insanı mutluluğa götüren ve yaşamı anlamlı kılan düşünsel etkinlikleri tanımlamaktır. Felsefenin gerekliliğini şu şekilde açıklar; insanda ve yaşamda temel özellik “olasılıktır”. Algılar gibi duyularda da olasılık vardır ve nesnelere ilişkin bilgilerimiz de olasılık içerir. İnsan akıl yoluyla, iyi olan üzerine odaklanmalı ve bu şekilde hem erdeme hem de mutluluğa erişmelidir. Bunu yapmanın yolu da felsefe ile ilgilenmektir.¹²⁹

“Cicero’ya göre asıl erdem, içsel olgunluktur. İnsanın öz benliğinin olgunluğu, kendisi ile uyumlu ve barışık olmasına bağlıdır ki bu iç uyum aynı zamanda Tanrısal öz ile bütünleşmenin tek yoludur. Olgunlaşmanın ilk aşaması insanın kendisini bilmesi, ikincisi buradan yola çıkarak doğayı ve toplumu tanımasıdır. Felsefi düşünme amaç değil, yaşamı mutluluğa götüren bir araçtır.

¹²⁸ Ebenstein, s. 62.

¹²⁹ Ayhan, Aydın, Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası, Alfa Yayınları, İstanbul, 2002, s.36.

Ruhun tek başına yetkinleşmesi insanı mutluluğa götürmez. Ancak, Tanrısal aklın gizemini taşıdığı için bedenden üstündür. Ruhsal olgunluk bedensel olgunluğun öncülü ve tamamlayıcısıdır. Bireysel olgunluğun tamamlayıcısı ise “toplumsal adalettir” ve bu da en büyük sosyal erdemdir. Cicero, toplumsal adalet kavramına işaret ederek, Platon’dan sonra ikinci kez felsefeyi bireycilikten kurtaran düşünür olma özelliğini kazanmıştır.”¹³⁰

Cicero, eserlerinden ikisine Platon’un eserlerine vermiş olduğu “Devlet Üzerine” (de Republica), “Yasalar Üzerine” (de Legibus) adını vermiştir. Bunlar dışında “Görevler Üzerine” (de Officiis) adlı bir yapıtı daha vardır. Eserleri Platon gibi karşılıklı konuşma şeklindedir.

Cicero’nun “Yasalar” (de Legibus) eseri hukukun üstünlüğünü vurgulayan önemli bir yapıttır. Kitapta ideal toplum düzeni ve bu düzeni sağlayacak olan devlet örgütünün yapısal özelliklerine değinilmektedir.

Ağaoğulları, Cicero’nun bu yapıtları ile amacının, siyaset alanında yeni bir çözümleme yapmaktan çok, Antik Yunan’ın Sokrates – Stoa çizgisi doğrultusundaki düşüncelerini kendi yurttaşlarının daha iyi tanımalarını ve anlamalarını sağlamak ve bu düşünceleri Roma’ya uygulamaya çalışmak olduğunu belirtmektedir.¹³¹

Cicero’nun hukuk ve devlet felsefesi ile ilgili görüşlerinin temelinde Stoacı inançlar yatar. O’na göre; “*Göklerdeki sürekli değişimler ve devinimler sırasında insan ırkının tohumunun atılacağı zaman gelince, bu tohuma Tanrısal bir armağan olarak ruh bağışlanmıştır.*”¹³²

O’na göre evrensel devletin yöneticisi akıldır. Akı, hem Tanrılar hem insanları, aynı zamanda doğayı ve evreni de yöneten ilke olarak görür. Aklın aynı zamanda bir doğa yasası olduğu yolundaki görüşlerini şu sözleri ile açıklar; “*Yasa yapılacak ve*

¹³⁰ Ayhan, s.36 -37.

¹³¹ Ağaoğulları, s.50.

¹³² Cicero, Yasalar , I, 7, aktaran Şenel, s. 246.

yapılmayacak olanı buyuran yüce akıldır... O doğanın gücüdür, o ruhtur, bilgenin akıldır, o adaletli olanla olmayanın ölçüsüdür.”¹³³

M.Ö.1. yüzyılın sonlarında İskender’in Doğu’yu fethetmesi ile siyasal süreçler neredeyse tamamlanmış, bütün Akdeniz ülkeleri aynı potada erimiş ve bir birlik olmuşlardı. Şehir devleti, önemini yitirmişti. Roma’nın var olan uygarlıkları tek bir çatı altında toplayacağı açık bir şekilde görülebiliyordu ve öyle de oldu.¹³⁴

Romalılar, felsefeyi Yunanlılardan öğrenmişlerdir. Yunan felsefesinin büyük filozoflarını izlemekle yetinen Romalı düşünürler iyi birer yorumcudurlar. Yunanlı filozofların düşüncelerini yaymak amacıyla Roma’yı ziyaret etmesiyle başlayan bu akımın en önemli temsilcileri Cicero, Seneca ve Plotinos’tur.¹³⁵

Yunan Stoasının Roma hukuk biliminin gelişmesinde değerli bir payı olmuştur. Cicero salt siyasal yapıtlar ortaya koymuş hemen hemen tek Romalı düşünürdür.¹³⁶ Stoacılık, doğal hukuku Roma Hukuku’nun felsefi gereçlerinin içine yerleştirmiş, dönemin yazarlarından sadece Cicero, bir siyasa kuramcısı olduğunu itiraf etmiştir.¹³⁷ Cicero’nun Roma siyasal düşüncesinin en önemli temsilcisi kabul edilmesinin nedeni; Roma Stoacılığının doğal hukuk öğretisini formüleştirmesi ve kendinden sonraki Roma düşüncesini bu yönde etkilemesidir.¹³⁸

Romanın felsefenin gelişiminde önemli bir yeri vardır. Bir çeşit köprü görevi görür: Roma’da egemen olan çok tanrılı din ile Hristiyanlık arasındaki ilişkileri de yansıtan bu dönemin en önemli özelliği, toplumsal yaşama felsefi bir boyut kazandırma çabasıdır. Öte yandan farklı düşüncelerin eklektik formu olan Roma felsefesinin aynı zamanda insan doğasına yönelik iyimser bir bakış açısı üzerinde şekillendiği de bir gerçektir. Bu dönemden sonra felsefe “philosophia”, bilgi sevgisi olmasından çıkıp ilahiyat “theosophia” olmaya doğru gelişecektir. Bu nedenle bir bakıma Roma felsefesi

¹³³ Cicero, Yasalar, I, 6, aktaran Şenel, s.246.

¹³⁴ Sabine, s.153.

¹³⁵ Ayhan, s.35.

¹³⁶ Tunçay, s.262.

¹³⁷ Sabine, George, Siyasal Düşünceler Tarihi, (çev. Harun Rızatepe), Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969, s.153.

¹³⁸ Şenel, s.244.

Antik Çağ felsefesi ile Orta Çağ felsefesi (teolojisi) arasında bilgiden inanca doğru uzanan bir köprü niteliğindedir.¹³⁹

Cicero, yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal olaylarına büyük bir duyarlılıkla yaklaşmış, kendine özgü düşüncelere sahip olmasa da ele aldığı konuyu sistematik bir biçimde incelemiştir. Kendisinin de itiraf ettiği gibi Cicero'nun kitapları, derlemelerden oluşmaktadır. Ancak hiç de ihmal edilebilir yapıtlar değildir. Felsefe adına M.Ö. 1. yüzyılın başlarına ait çoğu bilgiyi ve Cumhuriyet Roması'ndaki siyasi düşünceleri onun yapıtlarından ediniriz.

Yapıtlarındaki fikirlerin bütün Batı Avrupa'ya yayılmasının en önemli nedeni, Stoa Yunancası'nı çevirmek için kendisinin ortaya çıkardığı Latince deyimler kullanması olmuştur.¹⁴⁰

B. YIKILAN CUMHURİYETİN SAVUNUSUNDA BİR DEVLET ADAMI

Cicero'nun zamanında, toplumsal çatışmaların ve iç savaşların baş gösterdiği dönemde, Roma Cumhuriyeti son günlerini yaşıyor; oligarşiden kaynaklanan aksamalar, yoksul halk arasında büyük huzursuzluklara yol açıyordu.¹⁴¹

Roma'nın durumuna genel olarak bakmak gerekirse, Roma'daki cumhuriyet ideolojisi, M.Ö.2. yüzyılın sonlarından itibaren çözülmeye başlamıştı. Latinlere ve İtalyanlara yurttaşlık hakkının verilmesiyle de halk iyice yabancılaşmaya başlamıştı. İnsanlar, eski Roma geleneğinin yaşam ve düşünce biçimleriyle dinine ilgisiz kalıyor

¹³⁹ Ayhan, s.35.

¹⁴⁰ Sabine, s.158.

¹⁴¹ Tunçay, s.261.

hatta düşmanca davranışlar sergiliyorlardı. Doğu'dan gelen dinlere daha çok ilgi göstermeye başlamışlardı.

Romalılar inançlarını yitirmenin yanında, paraya ve lüks yaşama eğilim göstermeye başlıyorlardı. Censor Cato'nun Roma için ne denli tehlikeli olduğunu vurguladığı, ahlaki bir bozulma süreci yaşanıyordu.¹⁴² Eski soylu aileler siyasetten uzak bir hayat sürmeye başlamış; fetihler sonucu halka dahil olan vatandaşlar da cumhuriyet ideolojisine karşı duyarlı olmaları için nedenleri kalmamıştır.

Monarşi düşüncesi yavaş yavaş kitleler, özellikle askerler üzerinde etkili olmaya başlamıştı. Sula'nın anayasa değişikliğinden beri, "Roma Anayasası'nın değişmezliği, kutsallığı" köprü görevi görür görüşü iflas etmişti. Senatörler sınıfı dışında kimsenin cumhuriyetten bir beklentisi kalmamıştı.¹⁴³ Zenginler, cumhuriyetin düzeni ve istikrarı sağlayamadığını düşünüyor; fakirler de maddi ihtiyaçlarını karşılayan önderleri için siyasi haklarından vazgeçmeye hazır olduklarını her hallerinden belli ediyorlardı.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi siyasal yaşamı boyunca üst düzey görevlerde bulunan Cicero, M.Ö.63'te patricia asıllı olduğu halde Populares partisinin önderi, Catilina'ya karşı Optimates partisi yanlısı olarak konsüllüğe adaylığını koymuştur. Catilina'nın halkın borçlarını bağışlatacağını toprak reformu yapılacağını vaat eden programına karşılık; Cicero, özel mülkiyetin kutsallığı ile Roma'yı yücelten geleneklerin savunusunu üstlenmiş ve konsül seçilmiştir. Cicero, konsüllük süresi bitince Roma Anayasası gereğince senatör olmuş ve M.Ö.62'de konsüllüğe bir kez daha adaylığını koyup kazanamayan Catilina'nın darbe girişiminin bastırılmasında başrolü oynamıştır.¹⁴⁴

Senatoda verdiği ünlü bir söylevle rakibini suçlayarak, yasadışı ilan ettirmiş, bunun üzerine başkaldıran Catalina, güçlü Roma Ordusu tarafından yakalanmış ve öldürülmüştür. Toplum düzenini bozan bu olayın bastırılmasındaki emeğinden ötürü, Cicero'ya "Vatanın Babası" ünvanı verilmiştir.¹⁴⁵

¹⁴² Ağaoğulları, s.47.

¹⁴³ Ağaoğulları, s.47.

¹⁴⁴ Şenel, s.245.

¹⁴⁵ Tunçay, s.261.

Ayaklanmadan üç yıl sonra Roma'da Pompeius, Crassus ve Sezar üçlüsünün askeri diktatörlüğü başlamış, Cicero, öldürülen Catalina'nın yandaşlarının yasadışı bir şekilde yargılanıp idam edilmesine neden olduğu için, yeni rejim Cicero'yu Selanik'e sürgüne göndermişti.

İki yıla yakın sürgünde kaldıktan sonra, M.Ö.57'de Roma'ya geri dönen Cicero, Sezar ve Pompeius arasındaki iktidar mücadelesinde Pompeius'un tarafında yer almıştır. Bu sosyal ve ekonomik değişimlerin devrimci belirtilerini, Cicero'nun siyasi yandaşları, aristokratlar ve zengin iş adamları, O'ndan daha iyi anlamıyorlardı. Halktan büyük destek gören monarşik yönetim, birçok kuşak boyunca özgürlüğün ihtişamla beslendiği mağrur cumhuriyetin yerine geçti.¹⁴⁶

Sezar iktidara geldiğinde Cicero'ya karşı kin gütmeyerek O'nu affetti. M.Ö.45'te kızı Tullia'nın ölümü ile Cicero, siyasetten elini çekerek felsefeyle uğraşmaya ve eserlerini yazmak için bir köşeye çekildi. Sezar cinayete kurban gidince Cicero O'na olan nefretini gizleyemedi ve bu durumu onayladı.

Yeni başa geçen, Sezar yandaşları, Augustus, Antonius ve Lepidus üçlüsü içinde Antonius, Cicero'ya düşmandı. Adamları aracılığıyla Cicero'yu çiftliğinde öldürten de O oldu.¹⁴⁷ Cicero'nun kesilen başı Roma'ya getirilip Forum Romanum'da halka gösterildi.¹⁴⁸

Ciceroya göre Roma değişmekte, bozulmaktaydı; bir çözülme süreci içine girmişti: “Roma kanını, iliğini yitirmekle kalmamış, görünüşünü bile değiştirmişti... Artık ne Cumhuriyet ne de Senato vardı; hiçbirinde saygınlık kalmamıştı.” Bunun nedeni ise eski erdemlerin, geleneklerin, göreneklerin, kısacası ahlaki yapının bozulmasıydı. “Adı olup da kendisi olmayan Cumhuriyetin gerçekliğini yitirmemizin suçu, talihsizliğimizden değil, ahlaki eksikliklerimizdendir.”¹⁴⁹

¹⁴⁶ Ebenstein, s.63.

¹⁴⁷ Tunçay, s.261.

¹⁴⁸ Ağaoğulları, s.50.

¹⁴⁹ Barrow, R. H., s.35, aktaran Ağaoğulları, s.50-51.

Cicero'ya göre Cumhuriyetin kurtuluşu, eski geleneklerin canlandırılmasına bağlıydı. Yapıtlarındaki ahlaki uğraşı, Yunanlıların evrensel toplum ve siyaset gerçekleriyle Romalıların kamu hizmetine kendini adama geleneğini birleştirerek bir temel oluşturmaktı. Siyasal amacı da zamanı geri çevirmek ve Cumhuriyet Anayasasını Tberius Gracchus'un devrimci tribün yönetiminden önceki haline getirmektir.¹⁵⁰

Tehlikeyi çok geç fark etmiş olmakla birlikte, Cicero halkın desteğine dayalı diktatörlüğe karşı durmak için bir hayli cesaret gösterdi. Ancak, sosyal devrim çağında dürüst bir hükümet istemek yeterli değildi.¹⁵¹

C. CICERO'NUN DEVLET VE DOĞAL HUKUK KURAMI

1. DEVLET KURAMI

Cicero'ya göre düşünür sadece kurumsal bilgilere ulaşmakla kalmamalı pratik yaşamın sorunlarına da eğilmelidir. Pratik yaşamın sorunları, devlet yönetimini ilgilendirir. Çünkü insanlar arası ilişkileri düzenleyen devlettir. İdeal devlette vatandaş yönetime katılmalı ve sorumluluk sahibi olmalıdır.

Cicero'ya göre göçebe halde yaşayan insanlar toplumsallık içgüdüğü ile birleşmiş ve devleti meydana getirmişlerdir. Bu birliğin sürekliliği için, bir yönetime ve buyuran insanlara ihtiyaç vardır.

Cicero'ya göre devlet insanların ortak bir amaçla birleşip birbirlerine hukuksal bağlarla bağlı oldukları birliktir.¹⁵²

¹⁵⁰ Ağaoğulları, s.51.

¹⁵¹ Ebenstein, s. 64.

¹⁵² Şenel, s.249.

Platon’un “Devlet”, Aristoteles’in “Politika”sına göre, yönetimin genel ilkeleri belirlendikten sonra, yönetim süreci hükümdarlara emanet edilebilir. Platon’un ve Aristoteles’in eserlerinin temeli felsefeye dayanır. Ancak Cicero devlet sözünün geçtiği her durumda “yasa”dan bahseder.¹⁵³

Cicero, en kısa devlet tanımlarından birini yapmıştır: “*Iuris societas yani, yasa toplumu*”¹⁵⁴. Cicero, devlet kavramının içine hukuk öğretisini sokarak çok önemli bir adım atmıştır. Bunun nedeni ise devleti basit bir güç olgusuna indirgemeyi reddedenler, genellikle Cicero’ya başvurarak devletin hukukla benzediğini devletin ancak bir hukuk devleti olacağını karşıt bir sav olarak ileri sürerler.¹⁵⁵

Cicero devletin çeşitli biçimleri üzerinde düşüncelerinde, ayırıcı ölçüyü devletin amacında gören Aristotelesçi ilkeyi izler; ama hedefi adalet olduğunda, biçimin kan bağı, aristokrasi veya demokrasi olmasında pek fark göstermez. Cicero, krallığın kolayca tiranlığa, aristokrasinin plutokrasiye (zenginlerin yönetimi)¹⁵⁶ ve demokrasinin anarşik yığın yönetimine dönüşeceği korkusu taşımıştır. Bu yüzden Cicero monarşi, aristokrasi ve demokrasinin “dengeli karışımının” en iyi anayasa olacağını düşünmüştür.¹⁵⁷

Cicero’ya göre demokrasinin kusuru, doğru eşitlik anlayışına uymamasıdır. Çünkü demokrasi, sıradan her vatandaşa siyasal haklar tanır ve bu doğru bir eşitlik anlayışı değildir. Ayrıca demokrasilerde halkın, adaletli ve disiplinli olacağına pek inanmaz.¹⁵⁸ Çünkü O’na göre yönetimi elinde bulunduran halk, bilgisizliğinden dolayı bunun sınırlarını bilemeyebilir.¹⁵⁹

İleride savunmaya başlayacağı “karma anayasa”da demokrasiden alınmış öğeler de bulunacağı için, demokrasiyi tümüyle kötülemekten kaçınır. Demokrasinin bozulmuş biçiminin ise yığının tiranlığı olacağını öne sürerek kendisinden sonra birçok

¹⁵³ Ebenstein, s.65.

¹⁵⁴ Ebenstein, s. 65.

¹⁵⁵ Ağaoğulları, s.59.

¹⁵⁶ www.ansiklopedi.turkcebilgi.com

¹⁵⁷ Ebenstein, s. 67.

¹⁵⁸ Şenel, s.249.

¹⁵⁹ Ağaoğulları, s.59.

aristokratik, eşitsizlikçi düşünürün demokrasiye karşı düşüncelerini sunarken yararlanacakları bir görüşü ortaya atmış olur.¹⁶⁰

Platon ve Aristoteles polisi, şehir-devletini, sosyal sınıfları tanıyorlardı; ama halkı değil. Batı siyasi düşüncesindeki halk kavramı Roma felsefesinin değil, Roma kamu hukukunun bir katkısıdır.¹⁶¹

Cicero, yasal hükümetin temeli ve hürriyet konusunda halkın rızasına önem vermesiyle Aristoteles'ten ayrılmaktadır. O'na göre hukukun kaynağı olarak halkın rızası ilkesi sıradan bir şeydir ve Ebenstein'in aktardığına göre bunu şu sözleri ile belirtmektedir: *“Hürriyet, halkın gücünün en büyük olduğu devlet dışında bir barınak değildir. Ama hürriyet herkes için aynı değilse, hürriyet adına da layık değildir.”*¹⁶²

Cicero'ya göre devlet, ahlaki bir toplumdur. Toplum da ortaklaşa olarak devlete ve yasalarına sahip çıkan bir insanlar topluluğudur. Bundan dolayı devlete, “res pupili” ya da “res publica” yani halkın davası demektir.¹⁶³ Cicero'nun devlet ve toplum tanımlarını bu şekilde yapmasının nedenini Sabine şöyle yorumlarlar: “Kuşkucuların ve Epikürosçuların adaletin içkin bir erdem olduğunu öne süren öğretilerine karşı çıkması bu temele dayanmaktadır. Devlet, ahlaksal amaçlarla kurulmuş ve ahlaksal ilişkiler sayesinde ayakta kalan bir toplum değil ise Augustinus'un daha sonraları söylediği gibi, Çok geniş çaplı eşkıyalık örgütünden başka bir şey değildir.”¹⁶⁴

*“Ortak servet halkın sorunudur. Ve hak da şu ya da bu türlü bir araya gelmiş herhangi bir insanlar topluluğu değil, yasalar ve haklar konusunda ortak bir karar ve ortak çıkarları paylaşma dileği ile birleşmiş çok sayıda insanların topluluğudur.”*¹⁶⁵

Cicero'ya göre devlet, üyeliği bütün vatandaşlarının ortak bir niteliği olan, kararlara dayanan bir topluluktur. Devletin var olma nedeni, vatandaşlarına karşılıklı yardımlaşmanın ve adil bir yönetimin yararlarını sağlamaktır. Bu durumda üç sonuç çıkar.

¹⁶⁰ Şenel, s.249.

¹⁶¹ Ebenstein, s. 67.

¹⁶² Cicero, aktaran Ebenstein, s. 67.

¹⁶³ Sabine, s.158.

¹⁶⁴ Sabine, s.160.

¹⁶⁵ Cicero, Devlet, I, 25, aktaran Şenel, s.249.

Birincisi devlet ve yasaları halkın ortak malı olduğu için otoritesinin temeli de halkın kolektif gücüdür. Kendini koruma gücüne sahip kendi kendini yöneten bir örgüttür. İkincisi siyasi erk, adil ve yasalara uygun bir şekilde kullanıldığından halkın birliğinden doğan güçtür. Siyasi erki kullanan yönetici, bunu görevinin ona verdiği yetkiye yani yasalara dayanarak yapar. Üçüncü olarak devlet ve yasaları Tanrının yasalarının, yani ahlak ve doğa yasasının, adalet egemenliğinin hükmü altında olmalıdır.¹⁶⁶

Cicero, yasaların yönetimdeki yerini şu ünlü sözleri ile belirtmektedir: “*Nasıl yasalar yöneticiyi yönetirlerse yönetici de halkı öyle yönetir ve gerçekten de denilebilir ki yönetici konuşan yasadır, yasalar da konuşmayan yöneticilerdir.*”¹⁶⁷

Cicero eşitlik konusunda, bilge olanlar ve bilge olmayanlar arasında niteliklerine bakılmaksızın eşit davranılmasının eşitsizlik olacağını düşünür. O’na göre, eşitlik denen şey aslında aşırı bir eşitsizliktir. Çünkü yukarı olana da aşağı olana da aynı önem verilince, bu eşitlik son derece eşitsizlikçidir.”¹⁶⁸

Devlet adlı yapıtında da vurguladığı üzere, Cicero devlet ve halk ayrımını yapmaz: Devlet, halktan başka bir şey değildir. Halk deyince herhangi bir biçimde bir araya toplanmış olan rasgele bir yığını değil, ortak bir yarar, amaç ile uyum halinde bulunan, hukuksal bağlarla birleşmiş insanlar topluluğunu anlatmış oluruz.¹⁶⁹

2. KARMA ANAYASA KURAMI

Cicero, karma olmayan yönetimlerin hem iyi hem de kötü yanlarının olduğunu, hiçbirinin uygun bir yönetim biçimi olmadığını düşünür ve bu yönetim biçimlerinin iyi yanlarını bir araya toplayarak en istikrarlı yönetim biçimini bulmaya çalışır.

¹⁶⁶Sabine, s.161.

¹⁶⁷ Cicero, Kanunlar, III, 1–2, aktaran Sabine, s.161.

¹⁶⁸ Cicero, Devlet, I, 34, aktaran, Ağaoğulları, s.55.

¹⁶⁹ Cicero, Devlet, I, 25, aktaran, Şenel, s.249.

Yönetim biçimlerinin iyi taraflarını toplaması ile Cicero'nun, daha önce Platon ve Aristoteles'te ilk biçimi bulunan ve Polybius'un geliştirip savunduğu "karma anayasa" düşüncesini benimsediğini anlamaktayız.

*"Ben monarkların uyruklarına karşı duydukları sevgiden dolayı krallığı, akıl vermedeki bilgeliğinden dolayı aristokrasiyi, özgürlüğünden dolayı da demokrasiyi yeğliyorum... Bir kez, bir kamu devletinde, egemen ve monark niteliğinde bir öge olmalıdır. İkincisi, bazı yetkiler aristokrasiye ayrılmalıdır... Üçüncüsü, belli bir takım konular karar ve yargılama için halka bırakılmalıdır."*¹⁷⁰

O'na göre bu yönetim şeklinde herkes üzerine düşen görevi yapar, yetkilerini kullanır, haklarını savunur ve böylece yönetimde istikrar sağlanır. Baştakiler herhangi bir hata işlemedikçe, devrime yol açacak bir durum yaşanmaz.¹⁷¹

Cicero'nun bu şekilde tanımladığı yönetim şekli "karma yönetim", böyle bir yönetimin anayasası da "karma anayasa"dır. O'na göre, bu anayasa diğerleri gibi bozulma tehlikesinden arınmış, istikrarlı bir anayasa olma erdemine sahiptir.

Cicero'ya göre Roma Anayasası karma anayasanın en belirgin örneğidir. Çünkü böyle bir anayasa; *"Tek bir insanın değil, birçok yurttaşın ortak dehasının ürünü, tek bir insan ömrünün değil, yüzyıllar süresince birçok kuşağın emeğinin eseri olan"*¹⁷² bir anayasadır.

Cicero, açık bir şekilde karma anayasa ile Roma'nın erken dönemlerdeki aristokratların ağır bastığı düzeni savunmaktadır. Roma Anayasası'nı gelmiş geçmiş yönetimlerin en yetkini ve en etkilisi olarak görüyordu. Ancak Şenel'e göre; Roma Anayasası değişen siyasi koşullara göre bir esnekliğe sahip olduğu için Roma Devleti bu denli uzun ömürlü olmuştur.¹⁷³

¹⁷⁰ Cicero, Devlet, I, 35, aktaran, Şenel, s.250.

¹⁷¹ Ağaoğulları, s.61.

¹⁷² Cicero, Devlet, III, 1, aktaran Ağaoğulları, s.61.

¹⁷³ Şenel, s.250.

Sabine'e göre, Polybius'un ortaya koyduğu döngü kuramı, daha çok mantıksal düzenliliği açısından önemlidir. Bunu destekleyen deneysel gözlemler Yunan şehir devletinden alınmıştır. Cicero, bu kuramın Roma tarihi hakkındaki düşüncelerine uymadığının farkındaydı. Onun için bir yandan bu kuramı överken bir yandan onu mantıksal düzenliliğinden de yoksun bir hale getirmekten ileri gidememişti.¹⁷⁴

Cicero, karma anayasa kuramında Polybius'tan iki şekilde belirgin olarak ayrılır. Birincisi, Cicero ideal devlet olarak nitelendirdiği karma anayasadaki öğelerin hangi Roma kurumlarını karşıladığını açıklamamaktadır. İkincisi ise Polybius, Roma Anayasası'nda üç erkin birbirini dengelediğini söylemekle yetinir.

Ancak Cicero, bu anayasa üzerine, üç yönetim biçiminin bir potada eritilip onlara özgü iktidar anlayışlarının dengelenmesinin özgür halka layık olduğunu düşünür ve eşitliği, sürekliliğin güvencesi olarak görür.¹⁷⁵

Roma, hızlı bir değişim sürecine girdiğinde Cicero'da yasaların ve göreneklerin uygulanmamasından, büyük adamların yetişmemesinden şikayetçidir. Ancak bu istikrar, düzen kaygısı Cicero'yu farkında olmadan yeni bir yönetim biçiminin (monarşinin) düşünsel temellerini ortaya koymaya götürmüştü.¹⁷⁶

3. DOĞAL HUKUK KURAMI

Sabine, Cicero'nun doğal hukuk kuramına yaptığı yüzyıllık katkıyı şöyle belirtmektedir: Cicero'nun siyasa tarihindeki asıl önemi, Stoacı doğal hukuk öğretisini kendi devrinden 19.yüzyıla kadar bütün Batı Avrupa'da tanındığı biçimi ile dile

¹⁷⁴ Sabine, s.157.

¹⁷⁵ Ağaoğulları, s.62.

¹⁷⁶ Ağaoğulları, s.62.

getirmiş olmasıdır. Bu kuram O'ndan Roma hukukçularına ve kilise babalarına geçti. En önemli bölümleri Orta Çağ boyunca sayısız kereler tekrarlandılar.¹⁷⁷

Cicero'ya göre yasa, *“Yapılacak ve yapılmayacak olanı buyuran, bizim doğamıza işlenmiş yüce akıldır.”*¹⁷⁸ Akıl ile yasayı özdeşleştiren Cicero, yasayı doğadan türeterek *“doğal hukuk anlayışını”* ortaya koyar.

Cicero, evrenin tanımını üyelerinin Tanrılar ve insanların olduğu bir ülke olarak yapmaktadır. Cicero'ya göre, gerçek varlık yasa ve hükümetle bağlıdır. Onlar olmadığı takdirde, aile, şehir, insan türü, fiziki alem ve evrenin var olması imkansızdır. Cicero'ya göre yasa, sadece yetki ve zorlama değildir.

Gerçek yasayı, tabiatla uyum halinde bulunan haklı mantık olarak gören Cicero, akılda ortak olanların, hakta da ortak olmaları gerektiğini savunur. yasa ve adalet kavramlarının ortak olduğunu düşünen Cicero, insanın düşünme ve akıl yürütme yeteneğine sahip tek canlı olduğunu ve bütün insanların buna sahip olduğunu söyleyerek insanın özgürlüğünü vurgular. O'na göre yasanın temeli, insanların hemşehrilerini sevmekteki tabii eğilimidir.¹⁷⁹

Evrensel doğa yasasının temelini, Tanrının dünyayı iyi niyetle yönetmesi ve insanların ussal ve toplumsal yapıları olduğunu düşünen Cicero, bu görüşünü dünya devletinin anayasası olarak nitelendirir. Her yerde aynı olan bu yasa, bütün ulusları ve bütün insanları eşit derecede bağlar. Ona uygun olmayan bir yasama düzeni varsa o, yasa adına layık değildir. Çünkü hiçbir ulusun ve hiçbir yöneticinin haksız olanı haklı kılamayacağını savunur.¹⁸⁰

“Cicero Yasalar'da doğal yasaların zeki insanların akli, bilgelerin akli olduğunu söyler. Yunan Stoacı düşünürleri de evrensel akli, evrensel doğal yasaları bilgelerin akli ile özdeşleştiriyor ve buradan bilgelerin yöneteceği evrensel bir devlet

¹⁷⁷ Sabine, s.157.

¹⁷⁸ Cicero, Yasalar, I, 6, aktaran Ağaoğulları, s.51.

¹⁷⁹ Ebenstein, s. 66.

¹⁸⁰ Sabine, s.157.

düşüncesine gidebiliyorlardı.”¹⁸¹ Bunun nedenini Ağaoğulları açıklamasında buluruz: “Çünkü O’na göre mutlak bir biçimde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilecek doğru akıl, bilgelerin zihninde bulunmaktadır.”¹⁸² Aristoteles’in de çok defa dile getirdiği gibi Yunan bakış açısı bazı insanları üstün sayar.

Cicero ise bir taraftan doğal hukuku insanların ortak niteliğini akla dayandırarak eşitlikçi, bir taraftan da bu aklın bilgelerin aklına uygun olacağını söyleyerek eşitsizlikçi bir tavır sergiler. Her insanın bir rehber bulduğu takdirde, erdeme ulaşacağını düşünen Cicero, biraz önce bahsettiğimiz çelişmesine son vermek ister.

İnsanların yasa karşısında eşit olmaları bilgi açısından değildir. Devlet, insanları servet açısından eşitleyemez; O’na göre zaten bu doğru da olmaz. Akla sahip olmaları ve manevi yapıları açısından insanlar eşittirler.¹⁸³

Cicero, Devlet eserinde, eski çağın hukuk öğretisini ve bu konudaki kendi görüşünü şu şekilde yansıtmaktadır:

*“İnsan yasamaları ile bu yasayı geçersiz kılmak veya etkinliğini sınırlamak, ahlak açısından hiçbir zaman doğru değildir. Onu büsbütün ortadan kaldırmak ise imkansızdır. Ne Senato ne de halk bu yasaya uyma zorunluluğumuzu ortadan kaldırmaz. Onu açıklayıp yorumlamak için de bir hukuk bilgini (Sextus Aelius) olmamız gerekmez. O, Atina’da bir kural, Roma’da bir kural öne sürmez ve bu kural bugün başka, yarın başka olmaz. Ortada ancak tek, her zaman tüm insanları kapsayan, ezeli ve değişmez bir yasa kalır; sanki ortada tüm insanları yöneten bir tek ortak yönetici ve efendi kalır: Bu yasayı çıkaran, yorumlayan ve yürüten Tanrı. Buna uymayan insan kendi kişiliğinin iyi tarafından vazgeçmiş olur ve gerçek insan tarafını yadsımakla, insanların ceza dedikleri tüm öteki sonuçlardan kurtulsa bile, en ağır cezaya çarptırılmış olur.”*¹⁸⁴

¹⁸¹ Şenel, s.248.

¹⁸² Ağaoğulları, s.53.

¹⁸³ Sabine, s.157.

¹⁸⁴ Cicero, Devlet, III, 12, aktaran Şenel, s.247.

Cicero'nun bu sözleri doğrultusunda, doğal hukukun tanımı şu şekilde yapılır: Doğal hukuk, devletten devlete, dönemden döneme değişmeyen, tüm insanlar için geçerli olan, insan yapısı yasaların üzerinde, genel, evrensel, değişmez yasalar temel hukuk ilkeleridir.¹⁸⁵

Doğal yasa, Tanrısal aklın ürünü olduğu için, kendini bilen hiçbir insanın buna uymazlık edemeyeceğini belirten düşünür, bu yasaya uymayan insanın, kendini tanımamış, insanlık doğasını yadsımış ve Tanrılar katında en ağır cezaya mahkum olmayı hak ettiğini belirtir. Toplumsal olan, yani insanların koyup değiştirdikleri kurallar, gerçek anlamda yasa değildir. Pozitif yasa diye adlandıracağımız bu yasalar, zaman ve mekan boyutunda değişiklik göstermekte, bu nedenle de göreceli bir nitelik taşımaktadır.¹⁸⁶

Cicero bu konuda Devlet'te şöyle demektedir:

*“Bu yasanın gücü, adalet duygusundan değil, içerdikleri olumsuz yaptırımlardan kaynaklanmaktadır... ve her ulus çıkarları ile bağdaşan şeylere yasa adını vermektedir.”*¹⁸⁷

Bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi Cicero, yasaların çıkar üzerine kurulu olmasının adaleti getirmeyeceğini düşünür. Doğal hukuk kuramının, Cicero'nun elinde Roma Anayasası'nı doğrulayan bir araç durumuna dönüştüğü ileri sürülür.¹⁸⁸

Cicero, Yasalar adlı eserinde, Roma yasalarının doğal hukuka uygunluğuna sıkça değinir. Bu yasalar aristokratik cumhuriyetin yasalarıdır. Cumhuriyete ters düşen yönetimlerden biri olarak gördüğü Sezar'ın yönetimini de doğal hukuka uymadığı gerekçesi ile eleştirir.

¹⁸⁵ Şenel, s.247.

¹⁸⁶ Ağaoğulları, s.52.

¹⁸⁷ Cicero, Devlet, III, 11–12, aktaran Ağaoğulları, s.52.

¹⁸⁸ Ağaoğulları, s.53.

Bazı yazarların da belirttiği üzere, Cicero üstün fikri kabiliyet ve engin samimiliği ile devamlı surette cumhuriyetçilik idealine bağlı kalmış, bu yüzden mutlakiyetçi eğilimleri olan Sezar ve Augustos'a karşı çıkmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

ORTAÇAĞ VE DOĞAL HUKUK KURAMI

I. ORTAÇAĞ FELSEFE VE KÜLTÜRÜNÜN ÖZELLİKLERİ

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması ile birlikte Avrupa'da yeni bir çağ, Ortaçağ başlamıştır. Antik Çağ'dan farklı olarak Ortaçağ'ın özellikleri ekonomik düzeyde feodalite, siyasal düzeyde merkezi iktidarın yokluğu yani yerelliğin ön planda olması, kültürel olarak da Hristiyanlığın kurumsallaşmasıdır.

Ortaçağ denilen dönem, Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından (M.S.476) Rönesans'a kadar olan zaman dilimidir. Ortaçağ için yaygın olarak kullanılan “Karanlık Çağ” deyişi, bu dönemde yaşayan insanların öğrenmeye eğiliminin olmadığı bir dönem olduğunu yansıtmaktadır. Bu çağın siyasal düşünüşü üç zaman diliminde incelenebilir. Birinci dönem, İsa'nın doğumu ile başlayan Karanlık Çağ öncesi 1.yy–5.yy, ikinci dönem Karanlık Çağ 5.yy.–10.yy. üçüncü dönem ise Karanlık Çağ sonrası 10.yy.–15.yy.a kadar olan zamandır.

Roma iktidarının 5.yy.da yıkılışı, siyasi inkılabın ötesinde bir şeydir diyen Ebenstein şöyle devam eder, kuzeyden gelen Germanik fatihler, İmparatorluğu silip süpürdüler ve yok edilemez sanılan bir medeniyetin ve hayat tarzının izini bırakmadılar. Denilebilir ki Roma'nın genel yıkılışı ve çözülüşünün belirtisi olarak askeri çaresizliği, onun düşünöde derindeki sebep sayılmaz. Askeri yenilgi çözölme ve bozulmanın başlangıcı değöl, sonucuydu.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Ebenstein, s.83.

Roma'nın çöküşü asıl medeni erdemlerine karşı artan ihanetle ve Roma esprisinin despotik, monarşik emperyalizm lehine cumhuriyetçiliği terk edişi ile açıklanır.¹⁹⁰

Yoksulluk, kölelik, toprak köleliğinden doğan sosyal çatışmaların çözilememesi ve Roma'nın barbarlar tarafından zaptı, Roma'yı bitiren nedenlerdendir. Etkin kapalı tarım ekonomisi, Kilisenin tekelinde bulunan skolastik anlayışa sahip teokratik bir biçimde örgütlenmiş siyasal iktidar, Hristiyanlığın belirlediği ölçüde değer yargısına sahip insanlar... Bunlar Ortaçağ'ın genel özellikleridir.

Ortaçağ düşüncesi ağırlıklı olarak Hristiyan dininin etkisi altındadır ve bu durum birçok teolojik tartışmanın çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hristiyanlığın bu denli etkili olmasında Yunan felsefesinin, Platon'un ve Aristoteles'in etkisi görmezden gelinemez.

Ortaçağ siyasal düşüncesinin dayandığı bir diğer temel de Roma hukuki ve siyasal kurumlarıdır. Polis ve kent devleti üzerine geliştirilen kavramlar, Hristiyanlık için temellendirilmeye başlanmıştır. Siyaset devlet ile ilişkilendirildiğinde Ortaçağ'da bir siyaset anlayışı görülememektedir.

Ancak Köker'in de değindiği üzere, birçok düşünürün ortak yargısı Ortaçağ düşüncesinin “teokratik” (dinin egemenliği altında) olduğu yönündedir. Bu toplum bağlamındaki düşünceler, din adamlarının görüşlerine sıkı sıkıya bağlıydı. Ancak ihmal edilen nokta şudur ki, Hristiyanlık dinine teolojik-metafizik bir meşruluk sağlamaya yönelik tartışmalar içinde kristalleşen Ortaçağ düşüncesinin gerisinde felsefi bir tartışma zenginliğinin bulunmasıdır. İşte bu durumun göz ardı edilmesi, Ortaçağ siyasi düşüncesinin anlaşılmasını imkansız bir hale sokar.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ebenstein, s.83.

¹⁹¹ Köker, s.95.

Karanlık Çağ öncesi (1.yy.–5.yy.) evreyi şöyle özetleyebiliriz:

- Hristiyanlığın doğuşu, yayılması ve bu süreçte Hristiyanların Roma İmparatorluğu'nda baskı görmesi, 313'te İmparator Konstantin'in Hristiyan olması, 392'de İmparator I. Theodosius'un Hristiyanlığı devlet dini yapması.
- Roma Kilisesi'nin üstünlüğüne dayalı hiyerarşik örgütlenmenin ve Papalığın kurumsallaşması.
- İncil'in ve Pavlus'un görüşlerini dile getirdiği mektuplarının yazılıp derlenmesi. Hristiyanlık öncesi felsefe akımlarının da etkisiyle Hristiyan teolojisinin felsefi temellere oturtulması.

Roma dünyasındaki ilk Hristiyanlar, İsa'nın Yahudi Mesih olarak geldiğine iman ederek Eski Ahit geleneğinden ayrılmış olan Yahudilerdi. Erken Kilise, dışlayıcılığından dolayı Yahudiliği eleştirmek ve Roma İmparatorluğundaki bütün grup ve sınıflardan insanları kendine çekmek suretiyle, paganlara (putperestlere) yönelik bir misyon yüklendi. Onların misyonu Yahudi, Yahudi olmayan, dindar ve dinsiz bütün insanlığı uzlaştıracı bir rol gibi görünüyordu. Kilisenin, zamanla Hristiyan sekinciliğinin¹⁹² (quietism) bütün toplum tabakalarını kendine çekerek dönüştürücü bir güce sahip olduğunun ve Roma İmparatorluğu'nun toplumsal ve siyasal düzenini tehdit ettiğinin farkına varılmıştı¹⁹³

Konstantin 305'te imparator olduğunda güneşe tapıyordu. Girdiği bunalımın etkisiyle Hristiyan oldu. Hristiyanlığın savunucuları bu durumu, Roma Barışı'nın başarılı bir şekilde kurulması ve Tanrısal bir hazırlanış olarak görüyorlardı. Tanrısal İrade, karar alma mekanizmasının tam kalbine yerleşmişti.

Kilise ve Avrupa tarihi için dönüm noktası kabul edilen bu durum sonucunda Kilise giderek hukuki ve siyasal kararlara karışma gücüne sahip olmaya başlamıştı.

¹⁹² **Sekincilik:** (Os. Sekinetçilik, Fr. Quietisme, Al. Quietismus, İng. Quietism, İt. Quietismo). Her türlü eylemden el çekerek tanrılık düşünceyle sükûna kavuşmayı yağıleyen öğretilerin genel adı... Sekincilik öğretisi, antik çağ Yunan düşüncesinin stoacı kolundan gelmekedir. Stocalıya göre, duygulanımlar irademize bağlıdır, irademiz vücudumuzu eğitebilir ve duygulanımlarımıza kesin olarak egemen olabilir. www.tg.com.tr.

¹⁹³ Russell, Bertnard, Batı Felsefesi Tarihi, (çev. Sencer, Muammer), İstanbul, Kitap Yayınları, 1969–1970, s.55.

Hristiyanlık resmen 313 yılında Roma İmparatorluğunca tanındı. 80 yıl sonra I. Theodosius döneminde putperestlik engellendi ve yasalar doğrultusunda Hristiyanlık, devletin resmi dini oldu. Kilise ve Roma Devleti arasındaki ilişki, devlet örgütlenmesinin temel kurum ve kurallarını derinden etkilememişti. Kilisenin kazandığı üstünlüklere ve bazı piskoposların çok büyük yetkisine karşın geç Roma Devleti'nin anayasal yapısında resmen tanınmış bir durumu yoktu. Kilise'nin İmparatorluk yönetimiyle ilişkisi, ayrıcalıklı ve iyi örgütlenmiş bir baskı grubunun ilişkisi olarak kaldı.¹⁹⁴

Hristiyanlığın devlet dini olarak kabulünün ardından çok da fazla bir zaman geçmeden (410'da) Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı Hristiyanlar tarafından şaşkınlıkla, putperestler tarafından haklı olduklarını ispatlayan bir olay olarak karşılandı. Bunun nedeni ise, Hristiyanlığın yükselişi ve Roma'nın çöküşü arasında bir bağlantı kurulmasıydı. Putperestlere göre *"Hristiyan nitelikleri Roma'nın gücünü sürekli olarak baltalamaktaydı."*¹⁹⁵ Roma'nın çöküşü de onları haklı duruma getirecek kadar kuvvetli bir olay olarak görülmeye başlanmıştı. Hristiyanlık IV.-V. yüzyıllar arasında devlet dini olduğu zaman putperestlik yasa dışı sayılmış ve bu Hristiyanlığın ilahi takdiri olarak görülmeye başlanmıştı ki sekiz yüz yıllık İmparatorluğun Vizigotlar ve Almanlar (Alarik) tarafından bir anda, bu kadar kolay yıkılması Hristiyanlar için büyük şaşkınlık yarattı. Kimileri bu durumu, geleneksel Tanrıları yüzüstü bırakmanın cezası olarak yorumlanmadı.

Roma'nın beklenmedik çöküşü ve Hristiyanlığın Roma'daki yeri, Eğer Roma, kendi varlığını dinsiz kabilelere karşı koruyacak güce sahip değilse, nasıl olur da Hristiyanlığın yayılmasında kilisenin muhtaç olduğu dünyevi kuvvetin kaynağı olarak (din-devlet birliği) dayanak sayılabilir? Sorusu kafaları karıştırmaya başlamıştı.¹⁹⁶

Hristiyanlığa yönelik bu suçlamalara karşılık, Kilise Babaları diye tanınan ilk Hristiyan Kuramcılarının en büyüğü olan Aziz Aurelius Augutinus'u "Tanrı Kenti"ni yazmaya itmişti.

¹⁹⁴ Köker, s.131.

¹⁹⁵ Ebenstein, s.85.

¹⁹⁶ Ebenstein, s.86.

II. AURELIUS AUGUSTINUS'UN DOĞAL HUKUK ÖĞRETİSİ

A. PATRİSTİK FELSEFE VE AUGUSTINUS'UN ÖNEMİ

Kilise'nin o dönemdeki ileri gelenlerinin, her biri kilise tarafından kutsanarak 'aziz' (sanctus) sayılmış olanların girişimlerinin tümüne 'Patristik Felsefe' (Kilise Babalarının öğretisi) denir. Hristiyan öğretisini antik felsefenin kavramlarıyla biçimlendirmek ve Hristiyanlığa metafizik, ontolojik bir temel kazandırarak sistemli bir dünya görüşü ortaya çıkarmak amacıyla, II. – IV. Yüzyıllar arasında giderek yoğunlaşan bu girişimlerden en ünlüsü Kuzey Afrikalı piskopos Augustinus'unkidir.¹⁹⁷

Augustinus, Milano piskoposu Ambrossius'un etkisiyle Hristiyan olmuş Patristik felsefenin en değerli ismidir. Antik Yunan ve Roma kültürü ile Batı Hristiyan kültürünü uzlaştırmaya çalışmış, bir köprü kurmuştur. Hristiyan dininin öğretisini, sistemli bir bütünlük içinde kavramlaştıran ve mantıksal olarak felsefi temellere dayandıran ilk düşünürdür. Bu süreçte Stoacıların ve Plato'nun Augustinus'un üzerindeki etkisi azımsanmayacak derecede çoktur.

Augustinus Roma'nın yıkılıp yerine yeni bir toplum düzeninin (feodalitenin) kurulacağı bir dönemde yaşamış ve görüşleri Katolik Kilise'sinin resmi öğretisi olarak kabul edilmiştir.

Augustinus, 354 yılında Kuzey Afrika'daki Numidia'nın Tageste kentinde (bugünkü Cezayir'de) doğmuş; 430 yılında Hipporegius'ta ölmüştür. Babası ölmeden önce Hristiyan olmuş bir pagan, annesi ise kendini dinine adanmış bir Hristiyan'dı. Annesi Augustinus'u Katolik Kilisesi'ne kaydettirmiş ancak, Augustinus vaftiz edilmemişti.

¹⁹⁷ Köker, s.131–132.

On altı yaşında hitabet öğrenmek için Kartaca'ya gitmiş, orada pagan kültürünü benimsemiş, on dokuz yaşında Cicero ve Stoacıları okuyarak felsefeye merak salmıştır. Eğitim hayatının devam ettiği süreçte Manesçiliğe bağlanır ve felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışır.

Hitabet öğretmeni olarak gittiği Roma'da Yeni Platonculuğa kapılır. Görevi dolayısıyla Milano'ya çağırıldığında Milano'da piskopos Ambrossius ile tanışır ve otuz yaşındayken Ambrossius'un etkisiyle son olarak Hristiyanlıkta karar kılar. Beraber manastır hayatı yaşadığı oğlu Adeodatus 389 yılında ölür. 391 yılında rahip, 394 yılında yani 41 yaşında Afrika'nın Hippo kentinin piskoposu olur. Yaşamının geri kalan otuz beş yılını bu görev ve inanca adanmış, tüm enerjisini Kuzey Afrika Katolik Kilisesi'ni savunmak ve geliştirmek için harcamıştır. Ayrıca Augustinus, öldükten sonra papalık tarafından "aziz" ilan edilmiştir.

Tunçay, hayatı boyunca birçok kitap yazmış olan Augustinus'un eserleri için, *"genel felsefe sorunları üzerine birkaç kitabının dışında, bütün yazıları Hristiyan dininin yorumlanması ve savunulmasıyla ilgilidir"*¹⁹⁸ der. 386 yılında yani Hristiyan olmaya karar verdiği dönemde, Milano'da Katolik Kilise'ne girmek için bir malikanede inzivaya çekilir ve orada yapmış olduğu felsefî çalışmaların sonucu olarak Akademialılar'a Karşı, Mutlu Yaşam Üstüne ve Düzen Hakkında adlı kitaplarını yayımlar.¹⁹⁹ Daha sonra Milano'ya döndüğünde hala vaftiz edilmemiş olan Augustinus, Ambrossius tarafından vaftiz edilir.

Afrika'ya dönmeden yazdığı kitaplardan günümüze sadece Müzik Üzerine adlı bir parça kalmıştır. Annesinin ölümü üzerine Afrika'ya dönüşünü ertelemiş ve bu sırada tartışma yaratan ilk kitabı Katolik Kilisesi'nin ve Manesçilerin Ahlak Anlayışları Üzerine adlı kitabını yazar.²⁰⁰

Piskopos olduktan sonra ünlü üçlemesinden ilki olan Hristiyan Öğretisi Üzerine adlı yapıtını 397'de tamamlamış, 400 yılında yayımladığı İtirafı'nda da doğduğundan beri işlediği suçlarını itiraf ederek, aynı zamanda genel felsefesinin de ana hatlarını

¹⁹⁸ Tunçay, s.310.

¹⁹⁹ Köker, s.141.

²⁰⁰ Köker, s.141.

işlemiştir. “*Augustinus, Kitabı Mukaddes’in Tekvin (oluşum, yaratılış) kitabında anlatılanlara koştur olarak evrenin yaratılışını açıklamaktadır.*”²⁰¹ Bu eserin ardından en büyük öğreti incelemelerinden birini, Üçleme Üstüne adlı kitabını yazar.

413 yılında yayımlamaya başladığı, tamamlaması on üç yıl süren, toplamda yirmi iki ciltten oluşan ‘Tanrı Devleti Üstüne’ (De Civitate Dei) adlı eserinin ilk on kitabını, daha önce de belirttiğimiz üzere Roma’nın yıkılışının nedenini, Roma halkının Hristiyanlığa geçmesi olarak gören kesimin savlarını çürütmek için yazmıştır.

Augustinus, Roma’nın çöküşünün sadece Roma’ya özgü olmadığını, eski imparatorlukların da Hristiyanlık ile ilgisi olmayan nedenlerden ötürü çöktüklerini, Roma Devleti’nde de henüz Hristiyanlık yokken ve Roma Tanrılarına inancın görkemli olduğu günlerde de büyük felaketlerle karşılaşıldığını savunur.²⁰² Bu yüzden, dünyevi devletlerin çöküşlerine ilişkin bir başka açıklama gerekmediğini düşünen Augustinus’a göre Roma’nın çöküşü öncelikle paganizmin yarattığı zulüm, zorbalık, kibir, lüks ve sefahatte aranmalıdır.

Augustinus, Roma’yı ele geçiren barbarların, itaati sağlamak için Hristiyanlığın otoritesine başvurmalarından dolayı, Hristiyanlığın bir felaket nedeni olmadığını, olsa olsa ancak daha büyük felaketleri önleyici bir rolünün olduğunu da ileri sürer.

Düşünür, Tanrı Devleti’nde putperestliğin, materyalizmin ve dünyevi başarının boşluğunu ve tutarsızlığını gösterdikten sonra geri kalan on iki ciltte de insan, toplum ve tarih felsefesinden bahsetmiştir.²⁰³

Janet Coleman’a göre: “*Bu yirmi iki kitap, insanın gerçek amacının siyasal onurda ve çıkarda değil, ancak bu yaşamın ötesinde olduğunu ileri sürerek, Augustinus’un toplumsal ve siyasal kuramını, Roma emperyalizmine karşı tutumunu, devlet ve toplumun bir değerlendirmesini içerir.*”²⁰⁴

²⁰¹ Şenel, s.310.

²⁰² Köker, s.148.

²⁰³ Ebenstein, s.87.

²⁰⁴ Coleman, Janet, “Augustinus: Roma İmparatorluğunun Sonlarında Hristiyan Siyasal Düşüncesi”, (çev. Coşar, Simten, der. Redhead, Brian, ed.Özdemir, Hikmet), Siyasal Düşüncenin Temelleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s.61

Tanrı Devleti düşünürün toplumsal ve siyasal görüşlerine değinmekle beraber ağırlıklı olarak dinsel görüşlerini işleyen hatta Hristiyan siyaset görüşünü ayrıntılı olarak işlediği ilk eseridir.²⁰⁵

Antik Çağ Felsefesine göre Tanrı veya Tanrılar, evreni ‘kaos’tan yani düzensiz madde yığından yaratmıştı. Ancak Augustinus, bu görüşü maddeci bulur ve evrenin Tanrı tarafından, altı günde yoktan var edildiğine inanır.

Ayrıca, Augustinus’a göre Adem ile Havva’nın yediği elma aslında tensel zevklerdir ve böyle başlamıştır kötülük. Augustinus, insanın özünde neden kötülük olduğunu ve bunun sorumlusunun neden Tanrı olmadığını şöyle açıklar:

“Adem ve Havva’nın Tanrı katından düşmesiyle düştü insanlık. İnsan doğası bu yüzden kalıtsal olarak kötüdür. Tanrı, insanları cezalandırarak gerçeği görmelerini istiyor. İnsan günahlarının kefareti bu dünyada acı çekerek ödemelidir. Dünyadaki yaşam her şeyi bilen ve tümüyle iyi olan Tanrı’nın ürünüdür. Fakat dünyadaki kötülüklerden Tanrı sorumlu değildir. Çünkü tümüyle iyi olan Tanrı, kötülüğü yaratmaz, kötülük insanın bencil ve yıkıcı istencinin sonucudur. (AUG. 1948)”²⁰⁶

Augustinus’a göre Tanrı, inayeti ile günahlardan kurtarmadıkça herkes yanacaktır. Bu duruma örnek olarak da Adem ve Havva’nın oğulları Kabil ve Habil’i örnek verir. Kabil’in günahkar doğduğu için kardeşini öldürdüğünü; Habil’in de aynı hamurdan olduğu için günahkar olduğunu ancak Tanrı’nın O’nu lütfuyla gınahtan kurtardığını söyler. Ancak Tanrı’nın neden bu lütfu bazı insanlara gösterip bazılarına göstermediği hakkında bir görüşü yoktur. Bu da görüşünün askıda kalan bölümlerinden biridir.

Her insan günahkar doğduğu için vaftizin gerekli olduğunu ancak yeterli olmadığını söyler. Vaftiz olanlar Hristiyan olur vaftiz olmayanlar Hristiyan olmaz ve bunlar kötüdür. Hristiyan olanlardan da bir kısmı iyidir (Tanrı’nın lütfuyla kurtulanlar),

²⁰⁵ Arnhart, s.81.

²⁰⁶ Aktaran, Ayhan, s.48.

bir kısmı kötüdür. Kimin kurtulup kimin kurtulamayacağını bilemeyiz, biz ne yaparsak yapalım faydası olmaz görüşünü savunmaktaydı. Augustinus'un bu görüşü, O'nun felsefesinin zayıf noktası olarak görülmektedir. Bu durum sonraki kilise babalarını harekete geçirerek dindar davranışların da gerekliliğini vurgulamalarına neden olmuştur.²⁰⁷

Augustinus insanlığı iki gruba ayırır: Günahkarlar ki bunlar 'Yer Devletinin' vatandaşları ve Tanrı'nın lütfuyla kurtulanlar, bunlar da 'Gök Devletinin' vatandaşlarıdır.

"Bu iki devleti iki sevgi kurmuştur, yerel olanını Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi, göksel olanını da bedeni horlamaya varan Tanrı sevgisi."²⁰⁸

*"Augustinus'a göre insan bedeni ile yer devletine, ruhu ile gök devletine bağlıdır."*²⁰⁹ Augustinus, dünya çağının bu iki devletin ömrü olduğunu söyler.

O'na göre gök devletinin yeryüzündeki temsilcisi kilisedir. Gök devletinin gelişerek, yer devletine egemen olacağını bu yüzden insanların, yeryüzündeki şeytanın devletini terk ederek, Tanrı devletinin (gök devleti) yurttaşı olmaları gerektiğini söyler.²¹⁰

Şenel, Augustinus'un bu konuda ortaya yeni bir şey atmadığını düşünür; *"İnsanın beden ve ruh yanlarından birinin egemen olmasına göre iyi ya da kötü olacağı Eski Yunan felsefesinin bir görüşü olup Augustinus'un yaptığı, bunu dinsel giysiler içinde ısıtıp sunmaktan başka bir şey değildir. Öte yandan gök devleti düşüncesi, Stoacıların **bilgelerin evrensel devleti** görüşlerinden ve Platon'un **idealar evreni** düşüncesinden etkilenmiş olmalı."*²¹¹

²⁰⁷ Şenel, s.313–314.

²⁰⁸ Augustinus, Tanrı Devleti, XIV,28, aktaran Şenel, s.312.

²⁰⁹ Şenel, s.312.

²¹⁰ Ayhan, s.50.

²¹¹ Şenel, s.312.

B. AUGUSTİNUS’UN TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ

Augustinus, Tanrı Devleti’nin XI. ve XII. kitaplarında kalıcı devlet tartışması yaparken, ebedi bir devletin olduğunu bunun da Tanrı Devleti olduğuna değinir.

Augustinus gök devletinin, yer devletini nasıl ele geçireceğini şöyle anlatır: *“Yeryüzü devletinin örnekleri olan Asur ve Roma İmparatorlukları, bütün pagan imparatorluklarının yıkılması gerektiği gibi yıkılmışlardır. Ancak gök devleti süre gider ve Hristiyan Kilisesi, Hristiyanlaştırılmış bir imparatorun yardımıyla, er geç bütün inananları Kilise’nin önderliği altında birleştirecek o zaman gök devleti yeryüzünde gerçekleşmiş olacaktır.”*²¹² İşte bu tutumu ile Augustinus’un Hristiyan emperyalizminin tohumlarını attığı söylenebilir.

Ayrıca, *“Augustinus, yeryüzü devleti ile Tanrı devletini birbirinden ayırırken, bu iki devletin birbirlerinin tam karşısı olduklarını ve birbirlerini dışladıklarını da belirtir.”*²¹³ Var olan hiçbir toplumda, bu iki devletin de saf haline rastlanamaz. Çünkü toplumlarda bu iki devlet birbirinin içine geçmiştir.

İyi ve kötü yönetimleri simgeleyen bu iki devlet tipinden; gök devleti, Tanrı’nın yönetiminde, ideal bir modeldir. Günah yoktur, ten sevgisine dayanan mülkiyet ve kölelik de yoktur. Eşitlikçi bir düzen dahilindeki devleti prens yönetmez, hizmet eder. Çünkü *“İnsan kentinde yöneticiler, yönetme şerefi için yönetirler; ancak Tanrı kentinde yöneticiler gerçek ödülleri cennetle şereflelendirilmede bulurlar.”*²¹⁴ Yer devleti ise gök devletini örnek almalıdır. Çünkü, Adem ile Havva’nın cennetten kovulmasıyla kurulan bu devlette mülkiyet, kölelik ve eşitsizlik hüküm sürer. Prens de devleti egemenlik hırsıyla yönetir.²¹⁵

İnsan topluluklarını dörde ayıran Augustinus, bu sınıflandırmayı şu şekilde yapar. **Domus** (aile), **civitas** (kent devleti), **orbis terrae** (bütün yeryüzünü insanların

²¹² Tunçay, s.310.

²¹³ Köker, s.150.

²¹⁴ Arnhart, s.83.

²¹⁵ Şenel, s.314.

içine alan), **mundus** (yeryüzünü, gökyüzünü, Tanrı'yı, melekleri, ruhları, günahkarlıkları yüzünden Tanrı'dan ayrılıp geçici bir süre için yeryüzünde yaşamakta olan insan toplumunun tümünü kapsayan evren). “Yunanca kosmos’un Latince karşılığı mundus, polis’in karşılığı da civitas’tır.”²¹⁶

Augustinus, zaten Yunan – Roma düşüncesinde var olan Tanrı Devleti kavramını, kendi yorumuyla Hristiyanlığın toplum ve siyaset felsefesinin içine yerleştirmiştir. O’nun Tanrı Devleti, Hristiyanlık ile Roma’yı, Kilise ile devleti bir tutan anlayışa aykırıdır.

Çünkü Augustinus’a göre, tüm toplum tiplerinde, bütün var olan gruplarda iyilik ile kötülük, Tanrısallık ve şeytanlık, benlik sevgisi ile Tanrı sevgisi bir arada bulunmaktadır. Augustinus’un yeryüzü devleti ve Tanrı devleti bir bakıma iki ideal tip olarak belirlemektedir.²¹⁷ Russell, düşünürün “İnsan için toplumsal yaşamın ilahi olarak takdir edildiğine ve doğal olduğuna” inandığını belirtir.²¹⁸

Arnhart, Augustinus’un idealizm ve gerçekliği birleştirmeye çalıştığını şöyle açıklar: “Mükemmel bir kent olarak Tanrı Devleti görüşünde Augustinus, bir idealisttir. Ancak Tanrısız insanların azgın günahkarlıklarıyla çökertilmiş olarak belirttiği dünyevi kent görüşünde ise realisttir.”²¹⁹

Augustinus iyi insanların yönetiminin adalete uygun olan yönetim olduğunu savunur. Yöneticinin toplumu, adaletle ve dine uygun yönetmediği durumları göz önüne alarak: “Adalet ortadan kaldırılırsa, krallar büyük haydutlardan başka nedir ki? Haydut çeteleri küçük krallıklar değil midir?”²²⁰

Suçlular arasında bile bir sözleşme olduğunu varsaydığı için adaletsiz toplulukların bile birlik oluşturduğunu, bir haydut çetesinin kentlere sahip çıkarak, halklara boyun eğdirecek kadar büyüyecek olursa, kendisine açıktan açığa krallık adını

²¹⁶ Köker, s.151.

²¹⁷ Köker, s.152.

²¹⁸ Russell, s.63.

²¹⁹ Arnhart, s.84.

²²⁰ Augustinus, Tanrı Devleti, IV, 4, aktaran Şenel, s.315.

vereceğini vurgular.²²¹ Ancak şaşırtıcı bir şekilde her nasıl olursa olsun bir devlete ihtiyaç olduğunu ve tiranlığın bile belli bir meşruiyeti olduğunu savunur. Açık bir şekilde söylememiş olsa bile, tiranlığa dahi meşruiyet veren, düşüncelerinden en kötü yönetime karşı bile ayaklanılmaması gerektiği çıkarılmaktadır. Tanrı Devleti'nde: *"Hristiyanlar dünyada, hem iyi hem de kötülerin paylaştığı geçici huzuru sağlayan dünyevi kente boyun eğmelidir"*²²² derken de aslında biraz önce değindiğimiz konuyu vurgular.

Augustinus, 'bilge kişi toplumsal olmalıdır' ve 'huzura ve barışa varmak istemeyen insan yoktur' varsayımları ile devletin, toplumsal barışı sağlamakla bu dünyadaki iyiliğine sahip olacağını savunur. Bütün adil toplumların hedefleri iyilik, barış ve güvenlik olduğu için çeşidi her ne olursa olsun hükümetleri, barışı korumanın kusurlu araçları olarak kullanmak gerektiğini düşünür.

Augustinus, kamu otoritesinin asla tahrip edilemeyeceğini, bunun bütün devletler ve tarihten sonra insanların ulaşması umulan kurtuluş yolu üzerindeki Tanrı'nın takdiri olduğunu savunur. Hiçbir hükümet zorbalığının kargaşa ve isyan ile meşrulaştıramayacağını da ekler. Çünkü barış ve güvenlik bu zorbalığın gücünün yetmeyeceği kadar yüce bir erdeme sahiptir.²²³

Augustinus'a göre iyi bir Hristiyan kralın niteliklerini tanımlamakla birlikte, yönetimin erdemlerini veya başka yönlerini tartışmamalıdır. Çünkü devlet, barışı koruyarak Tanrı'nın yeryüzündeki krallığının sahasını genişletir.

Yunan – Roma düşüncesindeki gibi Augustinus da devletin, kendi türüne göre diğer insanlar arasındaki iyilerinden daha iyi olduğunu savunur. Çünkü devletin de insanoğlu gibi dünyevi nimetlerden zevk almak uğruna, dünyevi barışı arzu edeceğini düşünür.²²⁴

²²¹ Şenel, s.315.

²²² Augustinus, Tanrı Devleti, XIX, 26, aktaran Arnhart, s.84.

²²³ Russell, s.64.

²²⁴ Ebenstein, s.90.

Düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere, özellikle de bu konuda Platon ve Cicero ile hemfikirdir. O'na göre devletin sağladığı barış, amaç değil; Tanrı'ya hizmet için bir araçtır. Devletin barışı sağlandığında, insan bitmeyen barış yani ilahi devlet için çalışma fırsatına sahip olur; bu yüzden gereklidir. Kendi sözleri de bu düşüncesini açıklayıcı niteliktedir.

Devlet erkinin ilahi olarak kabul edilmesini savunmasının asıl nedeni, insan aklını sınırlı olarak görmesi ve insanın kendini bile tam anlamıyla idrak etme yetisine sahip olmadığını kabul etmesi yatar.²²⁵

Bu bölümde son olarak Augustinus'un kölelik kuramına kısaca değinmekte fayda vardır. Augustinus'un yer devletinde varsaydığı kölelik, gök devletinde yoktur. Daha önce de belirtildiği gibi, O'na göre yer devleti gök devletini örnek almalıdır. Ancak Augustinus, kölelik kurumunun yer devletinden kaldırılması gerektiği konusunda bir görüş öne sürmemiş aksine bu durumu, Tanrı'nın takdiri olarak haklı görmüştür. Şöyle ki; Tanrı Devleti'nde bu konuya değinir: *"Köleliğin baş nedeni, insanı hemcinsinin egemenliği altına sokan günahıdır... biz haklı olarak kölelik durumunun, günahın sonucu olduğuna inanıyoruz."*²²⁶

Aristoteles'e göre kölelik, fazilete sahip olanlarla olmayanlar arasındaki haklı bir ilişkidir. Bu durumda Aristoteles'in köleliği akıllaştırdığını, Augustinus'un da bunu Hristiyanlaştırdığı söylenebilir: *"Kölelik, günahın hem cezası hem de çaresidir."*²²⁷

Augustinus, Eski Ahid yasasına karşı çıkar. Bu yasa, her türlü köleliğin yedi yıl sonunda bitmesi ile ilgilidir. Ancak Augustinus, kötü kölelerin bozuk ahlaklı efendilerine hizmet etmeyi reddetmeyerek, İsa'yı örnek almalarını böylece, iyi hale geleceklerini savunur.

²²⁵ Russell, s.63.

²²⁶ Augustinus, Tanrı Devleti, XI, 15, aktaran Şenel, s.316.

²²⁷ Ebenstein, s.91.

C. AUGUSTİNUS’UN HUKUK KURAMI

Sokratesçi siyaset filozofları, doğal dünyanın kendi kendine yeten ve kendini açıklayan bir bütün olarak rasyonel yolla kavranabileceğine inanmışlardır. Augustinus, doğal dünyanın özünde bir gizem olduğuna inanır ve Sokratesçi görüşün bu gizemi göremediği gerekçesi ile onları onaylamaz. O’na göre doğa, kendi kendine yeten bir bütün değildir ve bu yüzden kavranamaz. Evren, doğaüstü bir nedene bağlı olduğu için kendi terimleri ile tam olarak anlaşılamaz. Bu durum, Augustinus’u Platon ve Aristoteles’in siyaset anlayışından daha kötümser bir siyaset anlayışına sürükler.

Arnhart, Augustinus’un doğayı neden mükemmel bulmadığına değinir: *“Augustinus, doğanın mükemmellik standartlarının siyasi yaşamda nadiren karşılık bulduğunu belirtmek yerine, doğanın mevcut durumda mükemmel olmadığını vurgular. Çünkü, doğayla ilintilendirildiği oranda siyasi adalet, siyaset filozofunun zihni de dahil olmak üzere hiçbir yerde var olmaz.”*²²⁸

Augustinus’a göre doğa değişkendir ve değişmeyen Yaratıcıya gönderme yapmadan tam anlamıyla açıklanamaz. Eğer Aristoteles gibi doğayı doğaüstü nedenlerden bağımsız olarak açıklamaya kalkarsak, siyaset felsefesi veya siyasi liderlik için güvenilir normlar sağlayamayacağımızı söyler.

Arnhart’a göre, metafizik spekülasyonlar, siyasi düşüncedeki idealizm ile gerçeklik arasındaki çatışmayla yakından ilgilidir. Augustinus da bu yöntemle, bu dünyanın doğal normlarınca yol gösterilen siyasi yaşamın tamamen bozulması sonucunu çıkartmıştır.²²⁹

Daha önce de belirtildiği gibi Augustinus, dünyanın özünde gizemli olduğunu, insan aklının tam olarak bu gerçekliği algılama yetisine sahip olmadığını ve doğanın kendi başına tam olarak açıklanabilir olmadığını düşünmektedir. İşte bu yüzden insanların mutluluklarını tek başlarına güvence altına alamayacaklarını savunur.

²²⁸ Arnhart, s.84.

²²⁹ Arnhart, s.86.

Augustinus, pagan filozoflarının sıkıntılarına çözüm bulmayı engelleyen şeyin onların ‘gururları’ olduğunu iddia eder. O’na göre bu gururu giderecek tek şey mütevazı Hristiyan inancıdır. Çünkü Tanrı’nın insan aklını aydınlattığı, doğayı yaratıp sürdürdüğü ve insanlara istedikleri mutluluğu vereceği vahyedilmiştir.²³⁰

Ebenstein, adalet veya dürüstlüğün Platon’un Devlet’inde merkezi bir kavram olarak kullanıldığını belirtir ve şöyle devam eder: *“Bir fert, eğer ruhundaki unsurlar doğru ayarlanmış ve düzenlenmişse adil veya dürüsttür ve netice olarak kendi basamağında kalmakla, yaşaması beklenen hayatı yaşamakla, diğer insanlarla olan münasebeti bakımından adil davranmış olacaktır.”*²³¹

Augustinus ise barışı adalet anlamında yani insanın Tanrı ile doğru ilişkisi olarak algılar ve Platon’un yaptığı din dışı adalet kavramını dini bir kavram haline sokar. İnsanın insanla olan ilişkisi de, insanın Tanrı ile olan doğru ilişkisiyle bağlantılıdır. “Adalet ortadan kalktıktan sonra krallıklar, büyük soygunculuklardan başka nedir?” derken, adalet olmadan barışın olamayacağını vurgular.

Augustinus, vicdanın akıldan üstün olduğunu iddia eder. Çünkü vicdan sadece ilahi kaynaktan ilham alır ve akla gerçek anlamda yol gösterebilir. Kimileri bu iddianın Bağımsızlık Bildirgesinde ima edildiğini söylemektedir.

*“Augustinus’a göre, doğa Tanrı’nın ilahi düzeninin bir yansıması olarak ele alınmazsa, doğanın tarihsel değişkenliği kavranamaz bir niteliktedir. Hristiyanı kavramlaştırmaya göre doğa, düzen içindedir. Ancak bu düzenin yasası, Tanrı iradesinin süreklilik arz eden eseridir. Her bir şey, Tanrı’nın aralıksız yaratıcılık eyleminden dolayı, ne ise odur.”*²³²

Onun için belli bir zaman ve mekan için uygun olan siyasi bir karar, başka zaman ve mekan için uygun olmayabilir. Çünkü zihin, doğadaki değişebilir durumlar

²³⁰ Arnhart, s.87.

²³¹ Ebenstein, s.89.

²³² Arnhart, s.90.

için sınırlı bir yapıya sahiptir ve biz bu durumlarda doğanın ötesindeki değişmeyen Tanrı'ya bakmalıyız.²³³

Cicero Cumhuriyet adlı eserinde “*Cumhuriyet, adalet ve ortak faydaya dayalı bir uzlaşma çerçevesinde bir araya gelmiş geniş insan gruplarıdır*” şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak Augustinus’a göre hiçbir cumhuriyet adalet üzerine kurulamaz. Bunun nedeni de bu dünyada siyasi adalete ulaşamayacağını kabul etmesidir. Böylece, siyasetin amaçları da O’nun tarafından baktığımızda oldukça işlevsiz ve azaltılmış olarak görülür.

Suçlular arasında bile bir sözleşme olduğunu varsayarak, adaletsiz toplulukların bile bir birlik oluşturduğunu söyleyen Augustinus’un üzerinde durduğu şey, adaletten çok daha önce de belirtmiş olduğu geçici barıştır. Bu doğrultuda kendine göre Tanrı Devleti’nde yaptığı cumhuriyet tanımı da şöyledir: “*Siyasi bir topluluk, sevdikleri şey hakkında ortak bir hemfikir oluşturulması üzerinde birbirine bağlanmış, birçok rasyonel varlığın meydana getirdiği topluluğu gerektirir.*”²³⁴

Augustinus’un pozitif hukuk ve ahlaki doğru arasında yaptığı ayrıma Coleman şöyle değinir: “*Devlete yönelik ruhani bir tanımımız yoksa da, dünyevi devletler ahlaken doğru olanı yapmayı seçebilirler. Kötülük ve bencil arzular uygar toplumları bozabileceğinden buna karşı çıkan bir devlet, kötü olarak görünenlerle adil bir şekilde savaşa giderek bu tür kötülüğe karşı kendini savunmaya karar verebilir. Karşı tarafın daha büyük haksızlığına karşı kendini savunmaya karar verebilir. Karşı tarafın daha büyük haksızlığına karşı savaşılarak adil bir savaşı sürdürmek trajik bir gerekliliktir, ancak ehven-i şerdir. Burada tavsiye edilen bir pasifizm²³⁵ yoktur. Savunma değil, yalnızca intikam amacı suçlanır.*”²³⁶

Augustinus’un görüşünü paylaşan Hristiyanlar, doğanın insani günah tarafından yozlaştırıldığına olan inançlarından ötürü, dünyevi siyaset için geçici huzurdan gerçek adalete giden yolun mümkün olduğunu kabul etmezler.

²³³ Arnhart, s.91.

²³⁴ Augustinus, Augustinus, Tanrı Devleti, aktaran Arnhart, s.99.

²³⁵ Pasifizm: Uyuşmazlıkların çözümü veya çıkar sağlama aracı olarak savaşa ve şiddete karşı olmak. www.tr.wikipedia.org

²³⁶ Russell, s.71.

Arnhart'a göre, *“Yunan Naturalizmi ile Hristiyan yaradılışçılığını uzlaştırmak mümkün olsaydı ya da Hristiyanlar doğayı ahlaki rehber olarak, bağışlanmamış dünyevi durumuna rağmen, görebilselerdi; bu dünyanın siyasetindeki bazı adalet ışıltılarını da görebilirlerdi. Bazı Hristiyanlara göre Aziz Augustinus, doğal hukuk kavramıyla tam da bunu başarmıştır.”*²³⁷

Şenel'e göre Stoacılar gibi Augustinus da ikiyüzlü ve tutarsızdır. O'na göre tutarsızlığı, bir taraftan Tanrı'nın yetkin olduğunu söylemesi, bir taratan da O'nun yoktan var ettiği insanın günah işleyerek bu dünyadaki kötülüklerin nedeni olduğunu söyleyerek Tanrı'yı temize çıkarmak istemesiyle başlar.²³⁸

Aydın Ayhan ise zaman zaman Augustinus'un görüşleri arasında bazı çelişkiler olabileceğini kabul eder ancak bunu şöyle bir örnekle açıklığa kavuşturur; Augustinus'un, hem insanın ruhunda Tanrısal tözden bir parça olduğunu söylerken hem de doğuştan kötü olduğunu söylemesi bir tutarsızlık gibi görünse de aslında değildir der. Çünkü Augustinus'un, insanın kendi özündeki ışığı görebilme yetisini, potansiyel bir güç olarak kavramlaştırdığını ve bunun az sayıda insan tarafından keşfedilebileceğini düşündüğünü savunur. Yani Augustinus'a göre insanın içinde iyilik ve kötülük tohumları vardır. Augustinus'un insanların çoğunun kötülüğe meyilli olduklarını düşünmesinin nedenini de O'nun sınırlı bir hümanist anlayışa sahip olması ile açıklar.²³⁹

Janet Coleman'a göre Augustinusçuluk hem geç Ortaçağlarda hem de Reformasyon döneminde lütufa dayanan gerçek yönetim ve egemenlik kuramlarının yeniden canlanışının merkezinde bulunmuştur.²⁴⁰

²³⁷ Arnhart, s.103.

²³⁸ Şenel, s.317.

²³⁹ Ayhan, s.51.

²⁴⁰ Russell, s.73.

III. AQUINOLU THOMAS'IN DOĞAL HUKUK ÖĞRETİSİ

A. HIRİSTİYANLIK VE THOMAS'IN ÖNEMİ

Roma İmparatorluğu çöktükten sonra, siyasi iktidar el değiştirerek halkı, sadakat ve hizmet karşılığında koruyan yerel beylere ve nüfuz sahiplerine geçmiştir. 11.yüzyılda ise imparatorluk, Alman hanedanlığı altında yeniden kurulmuştu. Fransa ve İngiltere güçlü monarşiler altında ulus-devlet olarak gelişmekteydiler.

12. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan kent yaşamı, 13. yüzyıla gelindiğinde, siyasi örgütlenme üzerinde ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. Avrupa, feodal, yurttaş ve ulusal devletlerden oluşan dinamik ve dışa dönük bir toplum olmuştur. Bunun yanında ticaret güçlenmiş, Kilise zengin ve daha etkin bir hale gelmişti.

Toplumsal, ekonomik ve kültür düzeyinde 12. yüzyılda başlayan uyanış, Aquinolu Thomas zamanında Hıristiyan teolojisinin “Aristotelesçi” temellere oturtulması gibi bir oluşumla sonuçlanır.

“Bu dönemdeki en büyük siyasi çatışma, Kutsal Roma İmparatorluğu’nun İmparatoru ile Papa arasındaydı. Augustinus’un İnsan Kenti ile Tanrı Kenti arasında yaptığı ayırım, siyasi yöneticilerin geçici otoritesi ile Kilise’nin ruhani otoritesini uzlaştırmada yeterli değildi.”²⁴¹

Thomas’ın bu çatışma ortamında en büyük çabası, iki tarafın da saygınlığını muhafaza etmeye çalışmak olmuştur. Papa’nın kabul edilmesi gereken üstünlüğü ve İmparator’un iddialarına saygı gösterme yolunu tercih etmiştir.

Aquinolu Thomas, 1225 yılında Aquino yakınlarında Roccasecca’da aristokrat soylu bir İtalyan ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Kendisi Aquinum kontunun

²⁴¹ Arnhart, s.107.

oğluydu. Napoli Üniversitesinde eğitim gördüğü sırada on dokuz yaşındayken Dominiken tarikatına katıldı. Bu tarikat, keşiş-vaizlerin kurduğu, yalınlık ve yoksulluk ilkelerini benimsemekteydi. Erkek kardeşleri Thomas'ı kaçırarak bu fikirden vazgeçmeye zorladılarsa da başaramadılar.

Eğitimini tamamladıktan sonra, Dominiken bilginlerinden, zamanın büyük teologlarından ve Aristotelesçilik şampiyonluğu yapmasıyla ünlenen Albertus Magnus'un (Büyük Albert) yanına Paris'e gitti ve orada öğretim üyesi oldu. Hocası Albertus Magnus öldükten sonra, yarım kalan eserleri Thomas tarafından tamamlanmıştır.

Köln'de geçen dört yıllık eğitim süresinden sonra, "bakalorya" derecesini alarak hocalık yapmaya başlar. Roma ve Arap Felsefeleri, Aristoteles'in kitapları hakkında geniş bilgi sahibi olan Thomas, Paris, Köln, Roma ve Napoli Üniversitelerinde ders vermiştir. O tarihlerde, Arapça kaynaklardan Latinceye çevrilen Aristoteles'in yapıtları Paris Üniversitesi'nde büyük ilgi görmekte, bu görüşlerin yaygınlaşmasından rahatsız olan Kilise makamları da Paris Üniversitesi'nde bunların okutulmasını yasaklamaya çalışmaktaydı.

*"Bu yapıtlar, üstünlüğü açık olan bilimsel bilgi ve felsefi analiz içermekteydiler. Ancak yaradılış ve bireysel ruhun ölümsüzlüğü gibi konulardaki Hristiyan inançtan ayrılmaktaydılar."*²⁴²

Thomas, her yerde ve her zaman Aristo'nun görüşlerinin Kitab-ı Mukaddes'e ters düşmeyen görüşler olduğunu göstermeye çalıştı.

1250 yılında yani yirmi beş yaşında rahip, daha sonra'da Paris'te din bilim profesörü olmuştur. Paris Üniversitesindeyken, akıl ve iman konularının ayrı konular olduğunu savunan Augustinuscular ve ölümden sonra insan ruhunun varlığını

²⁴² Black, Anthony, "St. Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak", (çev. Coşar, Simten, der. Redhead, Brian, ed. Özdemir, Hikmet), Siyasal Düşüncenin Temelleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s.78.

sürdürmeyeceğine inanan Aristoteles'in felsefesinin İbni Rüşdcü yorumunu benimseyenlerle uğraşmıştır.²⁴³

Papalık Sarayı'nda da kısa bir tecrübe yaşamış ve daha ellisine bile gelmeden 1274 yılında yaya olarak Lyon Konseyi'ne giderken yolda hastalanmış ve ölmüştür. Ölümünün üzerinden elli yıl geçtikten sonra "aziz" ilan edilmiştir.

*"Felsefesi, Katolik Kilisesi'nin resmi felsefesi olarak, başka görüşlere yaşam hakkı tanınmayacak biçimde bağnazlıkla benimsenir. Öyle ki, 1914 yılında bile, papalık, günaha girmeden Thomas'ın felsefesi üzerine tartışma açılmayacağı görüşündeydi."*²⁴⁴

O'na "Doctor Universalis" denmesinin nedeni, ilgi ve bilgi alanının genişliğinin göstergesidir. En felsefesi bütün Hristiyan düşünürü ve Kilise Babası olarak bilinir. Evrendeki her olayı her varlığı tutarlı bir şekilde açıklayarak, Hristiyan düşüncesini sistemleştirmeye çalışmıştır.

Thomas, diyalektik yönteme dayanan Ortaçağ Skolastik düşüncesinin klasik savunucusu olarak kabul edilir. Özenli ve genelde engin entelektüel analizin kusursuz ortodokslukla birleşimi, sonraları birçok çevrede Thomizm'in rakipsiz Katolik felsefe olarak benimsenmesine yol açmıştır.²⁴⁵

Augustinus'u reddeden Thomas, *"İnsan siyasal ve toplumsal hayvandır"* diyerek, Aristoteles'in teorisini öne sürer. İnsanların siyaseti dini ve hukuki açıdan ele aldıkları bir dönemde Thomas'ın insanın siyasi bir varlık olduğu düşüncesini Avrupa'ya kabul ettirmesi, O'nun en büyük başarısı olarak görülür.

Ullmann, "Thomas tarafından gerçekleştirilmiş ilerleme o denli büyüktür ki herhangi bir yorum yüzeysel kalmaktadır. Ondan önce olmayan bir siyaset bilimi oluşum sürecine girmiştir" diyerek, Thomas'ın getirdiği yeniliklerin önemine, biraz abartılı bile olsa işaret etmektedir.²⁴⁶

²⁴³ Şenel, s.330.

²⁴⁴ Şenel, s.330.

²⁴⁵ Black, s.79.

²⁴⁶ Köker, s.225.

“Hristiyanlığın Platon ağırlıklı felsefi çerçeveden çıkıp Aristotelesçiliğe geçmesi, sadece saf anlamıyla teolojik bir tartışma olmanın çok ötesinde, pratik ve siyasi önemi bulunan bir yeniliktir.”²⁴⁷

Akıl ve vahiy arasında kurulan ilişki, Thomas’ın Aristotelesçiliği bütünsel bir Hristiyanlık yorumu haline getirmedeki başarısı, bu durumun siyasi açıdan önemi kimi zaman “devrim” olarak isimlendirilmiştir.

Aquinas’dan önceki dönemde Hristiyan düşüncesinin ana akımı felsefe dışı değildi ama akılcılık dışıydı. Mantık, inanca düşman olarak görülüyor; din ise inanç üstüne kurulmuştu. Maurice Cranston, Aquinas’ın, dönemine etkisine şöyle değinmektedir; *“Aquinas, inanç ile mantığı uzlaştırmak için çalışmalarına başladı ve bunu gerçekleştirmek amacıyla İncil’in son cüzü ile Yunan felsefesi arasında ve özellikle Arap bilim adamlarının sayesinde o sırada Avrupa’da yeniden canlanan Aristo’nun bilgisinden yararlanarak bir birleşme meydana getirdi.”²⁴⁸*

Teolojik ve felsefi birçok eser yazmıştır. Ancak eserleri anlaşılması zor bir dile sahiptir. Bir dönem yazmayı bırakmış çünkü yazdıklarının işe yaramaz olduğunu düşünmüş, ancak daha sonra tekrar yazmaya devam etmiştir.

Erken yaşta ölmüş bir düşünür olmasına rağmen birçok eser bırakmıştır. En önemlilerinden olan “Toplu Din Bilim” adlı eserini tamamlayamadan ölmüştür. Yaklaşık altmış ciltlik bir ansiklopedidir ve hukuk felsefesi ile ilgili görüşlerini kapsar. Genel felsefesi ile ilgili düşüncelerini “Hristiyan Olmayanlara Karşı Tezler” adlı eserinde bir araya getirmiştir. “Prenslik Yönetimi Üstüne” adlı eseri de siyasi görüşlerini içermektedir. Bu eserini de tamamlayamamış ancak daha sonraları öğrencisi Aegidus Romanus²⁴⁹ tarafından tamamlanmıştır.

²⁴⁷ Köker, s.224.

²⁴⁸ Cranston, Maurice, “Aquinas”, Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri, Milliyet Kültür Kulübü, İstanbul, 1968, s.24.

²⁴⁹ Köker, s. 227.

253 tartışmalı konuyu ele aldığı “Hakikat Üstüne”, “Sonsuz Dünya Üstüne” ve “Aklın Birliği Üstüne” adlı incelemeleri de Thomas’ın bırakmış olduğu diğer eserlerindendir.

Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinin ortak özelliğini, Thomas’da da görmekteyiz. Çünkü, O’nun da genel felsefesi, din felsefesidir.

Öncelikli olarak Thomas, her ne kadar Aristo’nun yolundan gitse de ayrıldıkları noktalar da mevcuttu. Tanrı’nın varlığını kanıtlama konusunda, Aristo ortalama elli tane Tanrı’nın varlığını ortaya koyarken; Thomas, tek Tanrı’nın olduğu inancına sahipti.

Aristoteles Tanrı’yı bir kişilik değil, evrendeki düzen ve hareketin sebebi niteliğinde, kişisel olmayan bir “ilke” olarak görüyordu. Platon, bu dünyadan ayrı bir “idealar evreni” ve bu evrenin en üstünde de “iyi” ideasını kabul etmekteydi. Ancak Aristoteles’in form ve maddeden oluşan dünyasındaki varlıklar, kendi içlerinde kendi özlərindeki hareket ve değişim ilkelerini taşımaktaydı.²⁵⁰

Thomas’ın varlık hiyerarşisi şu şekildedir: Tanrı salt ruhtur ve yetkindir. Sonra melekler gelir ve onlar bedene sahip değildirler. Son olarak da insanlar bu sıralamada yerini alır. *“İnsanlarda ruh, bedene bağlanmıştır. Ancak bu ruh, üreme organları ile aktarılamaz, her bedende Tanrı tarafından yeniden yaratılır.”*²⁵¹ Bu görüşü, Şenel’in de belirttiği üzere, ilk insan Adem’in günahının ondan üreyen insanlara kalıtsal olarak geçmesi fikri ile çelişkilidir.

Thomas’a göre “günah”tan sonra insanın fiziksel ve zihinsel yetenekleri lekelenmiş ancak, yok olmamıştır.

“Yeni Platonculuk tarafından etkilenen Aziz Augustinus’un zekanın değerini tamamen reddetmesine ve dine karşı tam bir tabiiyet gösterilmesini istemesine ve doğanın sırlarına ilişkin her türlü cevabın ancak Kilise öğretisi içinde olduğunu ilan etmesine karşılık; Thomas, Aristotelesçi bir doğrultuda kalarak, gerçeğin bulunması

²⁵⁰ Köker, s.225.

²⁵¹ Şenel, s.331.

konusunda duyuların da önemli rolleri olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda nesnel gerçeğin aranması konusunda, her türden insan eyleminin mutlaka Tanrı iradesi tarafından belirlendiğini söylemiştir.”²⁵²

İnsan boş bir levha olarak dünyaya geldiğine inanan Thomas’a göre istenç, Tanrısal buyruk sonucu iyiye, şehvet ise kötüye yönelimlidir. Dolayısıyla günahın nedeni, Tanrı’ya insan tarafından verilen seçme özgürlüğü değil, şehvettir.²⁵³ İnsan, ancak Tanrı’ya ulaşma yolunda ilerlerse mutlu olur. Sonsuz mutluluğa ulaşmak, ancak Tanrı’nın lütfu ile mümkündür. Çünkü, Adem’in işlediği günahtan dolayı, insanın yazgısı sonsuz ceza çekmek olmuştur.²⁵⁴

Augustinus ile ayrıldığı birçok nokta olsa da vaftiz konusunda Thomas da aynı fikri paylaşır. Yani O’na göre de vaftiz edilmedikçe Hristiyan olunmaz ve cennete girilemez.

Thomas, bilginin veya felsefenin inancı ve vahyi destekleyeceğini kabul eden Hristiyan dogmasını reddetmekteydi. Çünkü o, insan aklına ve doğanın Aristotelesçi ilkeler doğrultusunda edinilen bilgisine ağırlık vermişti ama vahyi de kabul ediyordu. Şenel’e göre Thomas, “*Hem akla hem imana öncelik verenleri çekecek biçimde akıllıca bir taktik izledi.*”²⁵⁵

Augustinusçu Patristik Felsefe akıl ve vahyi birbirinin tamamlayıcısı olarak görüyor; Thomas ise inanmak için bilmek değil, ‘bilmek için inanmak’ ilkesini kabul ediyordu. Örneğin, Patristik Felsefe için Trinitas (Üçleme) Baba – Oğul – Kutsal Ruh gibi dogmalar, inanç yolu ile ulaşılan bilgilerdir. Ancak Thomas için bunlar, gerçek bilginin yerine geçen benzetmelerdir. “*Bunun nedeni, dogmaların aklın kavrayış yeteneğinin sınırlarını aşmasıdır.*”²⁵⁶

²⁵² Ben – Amittay, Jacob, Siyasi Düşünceler Tarihi, (çev. Kılıçbay, M. Ali ve Köker, Levent), Savaş Yayınları, Ankara, 1983, s.98.

²⁵³ Ayhan, s.53.

²⁵⁴ Şenel, s.331.

²⁵⁵ Şenel, s.312.

²⁵⁶ Köker, s.232.

İnsanı diğer hayvanlardan ayıran esas özelliğinin akıl olduğunu düşünen Thomas'ın düşüncelerini Black bize şöyle aktarır: *“Günaha rağmen insanların tümü, hataya düşmek pahasına gerçekliği bilmek ve erdemi uygulamak yeteneğine sahip olacak şekilde akıllarını kullanmaya devam ederler. Birçok pagan, doğal erdemler olan adalet, cesaret, ölçülülük ve basireti yaşama geçirmişlerdir. Hristiyanlar ‘yeni kural’ olarak Tanrı’ya ve komşuya duyulan sevgi kadar bunlara da dikkat etmelidir.”*²⁵⁷

Aristo bu konuda sadece Yunanlıların akıl sahibi olduğu yönünde düşünürken; Thomas, Yunan olsun olmasın, Hristiyan olsun, Yahudi olsun tüm insanların akıl sahibi olduğunu düşünür.

Amacı akıl, vahiy ve iman arasında bir çelişki yaratmak değildi. Aristotelesçi kavramların kullanılışı, Patristik felsefenin inanç kaynaklarına ters düştüğü için yapılması gerekenin, yeniden bir Hristiyan teolojisi oluşturmak olduğunu düşünerek bu yolda ilerledi.

Thomas’a göre insanlar, bazı gerçekleri zekaları ya da deneye dayalı araştırma yöntemleri ile bulamazlar. Bu yüzden bilim ikinci planda kalır. Bu yüzden bazı dinsel ilkeleri temel almak gerekir.

O, vahye dayanan hakikati iki kategoriye ayırmaktadır. Buna göre hakikat;

1. Akıl yolu ile doğrulukları kanıtlanabilir olan inançları ve
2. Akıl yolu ile doğrulukları ya da yanlışlıkları kanıtlanamayacak nitelikte olan inançları içermektedir.²⁵⁸

Ben – Ammittay, Thomas'ın Aristoteles düşüncesini Kilise öğretisi içinde eritme girişimini şu ilkelerle özetlemiştir:

- Var oluş yalnızca yaratıcının iradesine tabidir.
- O her şeyi değiştirebilir.
- Tanrı her türlü gelişmenin yegane ve kaynaktan temelidir.
- Tanrı bütün olasılıkları birleştirme olanağına sahip olan yegane varlıktır.

²⁵⁷ Black, s.81.

²⁵⁸ Köker, s.231.

- Sonuçlar ve nedenler her zaman Tanrı’yla bağlantılı değildir. Ama Tanrı her süreçte, doğanın ve insanın faaliyetlerini istediği yönde düzenleyecek nihai müdahaleyi yapabilir.²⁵⁹

Bu kanıların, Thomas’ın doğanın rolü konusundaki düşünceleriyle uyum içinde olduğunu düşünen Amittay, Thomas’a göre doğal olayların açıklanması diye bir şey olamayacağı kanısındadır. Bütün yapılabilecek, ulu bilgeliğin ifadesinden ibarettir. Ancak Thomas, Kutsal Yazılar ve Kilise Babalarının öğretileri ile çelişmediği sürece, bilimin temel varsayımlarını dinsel bir sapkınlık olarak görmez.

“Yanlış kişisel yorumlar nedeniyle yanılgıya düşülmedikçe, inanç hiçbir zaman usla çelişmez”²⁶⁰ ve eylemlerimizin iyiliği konusunda da özgür olan ve akla dayanan eylemlerimizin Tanrı’nın istencine uygun olduğu durumda ‘iyi’ olduğunu düşünür.

B. THOMAS’IN TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ

Cranston’a göre, “Aquinas’ın siyaset felsefesi de metafiziği ve ahlak bilimi gibi, Hristiyanlığı putperest teoriler ile birleştirmesinin bir meyvesi idi.”²⁶¹ Thomas’a göre, iman ve akıl bireylerin karşı karşıya geldikleri çeşitli durumlar için sorumlu ve özgür bir biçimde karar vermelerini sağlayan içsel kılavuzlardır. İnsanın dünyevi ve ilahi mutluluk olmak üzere iki amacı vardır. Dünyevi bir mutluluğun olması için de maddi bir ortam gereklidir.

İnsan tek başına yaşasaydı bu amaca ulaşabilmek için aklını bunun için kullanır ve başarabilirdi. Ancak insanlar toplu olarak yaşarlar ve kendi başlarına kaldıklarında kendi çıkarları doğrultusunda hareket ederler. Bu da toplumsal birlik ve beraberliği bozar.²⁶²

²⁵⁹ Ben-Amittay, s.98.

²⁶⁰ Ayhan, s.54.

²⁶¹ Cranston, s.25.

²⁶² Şenel, s.333.

Thomas, genel felsefesinde olduğu gibi siyaset felsefesinde de Aristotelesçiliğini sürdürmüştür. Ayrıca O, çevirisini Moerbeckeli William'ın yaptığı Aristo'nun "Politika" yapıtını okuyup değerlendiren ilk düşünürdür. Aristo'nun kullanmış olduğu "zoon politikon" ve "politeia" kavramlarını, kendi siyasi görüşlerini ifade ederken sıklıkla kullanmış ancak, kavramlara kendi yorumları ile farklı bir içerik katmıştır.

Black yukarıdaki görüşü onaylar biçimde konuya şöyle değinmektedir; *"Aquinas, insanın doğal olarak toplumsal olduğu yönündeki Stoacı-Hristiyan anlayışa, insanın doğal gerçekleşmesinin siyasi toplumda (civitas polis) bulunduğuna dair Aristotelesçi görüşü ekledi."*²⁶³

"Zoon politikon" kavramı tarihte ve günümüzde genel olarak, siyasi veya toplumsal varlık ya da siyasi veya toplumsal hayvan anlamlarında kullanılmıştır ve kullanılmaktadır. Ancak Aristo'nun, insanı betimlemek için kullandığı bu kavramı hangi çerçevede sınırlamış olacağı ile ilgili tartışmalar vardır ki Köker'in aşağıda belirttikleri, bunlardan birkaçıdır. Aristo bu kavramı;

- Yalnızca aile, arkadaşlık ve meslek grupları gibi özel işlileri ifade etmek için mi,
- Tüm toplumsal ilişkiler ile bir bütün olarak insanı betimlemek için mi,
- Yoksa genel ve toplumsal ilişkilerde son sözü söyleme gücüne sahip siyasi iktidarın kapsamını vurgulamak için mi, kullandığı açık değildir.²⁶⁴

Aynı şekilde Thomas için de bazı belirsizlikler mevcuttur. William'ın çevirisi üzerine yaptığı yorumlarında "zoon politikon" kavramını "animal civile" (kent devletinde yaşayan hayvan) olarak kullanmış; diğer yapıtlarında ise "animal politicum et sociale" (siyasi ve toplumsal hayvan) olarak kullanmıştır.

Köker'e göre Thomas'ın böyle bir kararsızlığa düşmüş olması önemli bir noktaya temas ettiğinin göstergesidir. *"Siyaset artık Thomas'ın yaşadığı çağdan itibaren, toplumsal ilişkilerden ayrı bir alanı ifade etmeye başlamıştır. Bunu doğrudan*

²⁶³ Black, s.82.

²⁶⁴ Köker, s.235.

*doğruya veya siyasi iktidara ait ilişkiler, eylemler alanı ile diğer toplumsal ilişkiler alanının ayrışması biçiminde ifade edebiliriz.”*²⁶⁵

Çünkü O’na göre toplum, bireyden önce gelir. İnsan bir toplulukta yaşamak için, yani ailesi ile beraber komşuları ile beraber bir hükümet yönetimi altında yaşamak için yaratılmıştı.

Aquinas’a göre insanoğlu böylece doğa tarafında birleştirilmişti; toplumlar, fetihler ya da toplumsal bir anlaşma ile kurulmamıştı. Bunlar sadece sükuneti sürdürmek ve çıkarları korumak için mevcut değillerdi. Onlar, kişiler doğal olarak birbirlerini tamamladıkları ve insanoğlu siyasi bir topluluğun üyesi olmadıkça insan tabiatının onun için gerçek bir insansal yaşantıyı imkansız kılmasından ötürü vardır.²⁶⁶

İnsanların birlikte yaşamalarının bir zorunluluk olduğunu vurgulayan Thomas, siyasi iktidarın da bu birlikte yaşamaktan kaynaklandığını belirtir. Prenslik Yönetimi Üstüne eserinde şöyle der; *“Tek başına yaşamak başka birçok hayvan gibi insana uysaydı, ona yol gösterecek başka bir şey gerekmez, her insan kralların Kralı olan Tanrı’dan sonra kendi kralı olur ve eylemlerini Tanrı vergisi aklın ışığında tastamam düzenlerdi. Fakat insan, yaşamı için gerekli olan her şeyi düşününce, insanın başka bütün hayvanlardan daha çok toplulukta yaşamak zorunda olan, doğadan **toplumsal ve siyasi bir hayvan** olduğu açıkça ortaya çıkar.”*²⁶⁷ Thomas, toplumun kaynağında yönetim mekanizmasının temelini bulur.

Amittay’a göre düşünür, insanın var oluşunun grup halinde yaşamaya bağımlı olduğu inancı içinde, bu oluşumun yalnızca, insanların iradelerinin bu yönde tecelli etmelerinin sonucu olmayıp önderlerin emirlerinin de buna etki ettiğini kabul etmektedir.”²⁶⁸

Augustinus, siyasi otorite konusunda onun sadece günah karşısında düzeltici ya da insanın güç arzusunun bir sonucu olduğunu düşünürken; Thomas, bu görüşe de karşı

²⁶⁵ Köker, s.236.

²⁶⁶ Cranston, s.26.

²⁶⁷ Aquinumlu Thomas, Prenslik Yönetimi Üstüne’den Seçme Parçalar, s.361, aktaran Köker, s.240.

²⁶⁸ Ben-Amittay, s.101.

çıkarak siyasi otoritenin insan açısından doğal olduğunu ve günah öncesi masumiyet durumunda var olabileceğini savunur. Yine bu konuda da Aristoteles'in efendinin köleleri üzerindeki otoritesi arasındaki ayrımından yararlanmışır.

*“Siyasi toplumlar, Tanrı tarafından verilen doğaları ile hareket eden insanların ürünüdür; hem rasyonelliği hem de dostluk duygusunu gerektirirler. Bu nedenle paganlar meşru devletlere sahip olabilirler ve Hristiyanlar doğaları itibarıyla, lütufla Kilisenin üyeleri oldukları gibi, siyasi bir birimin de üyeleridir.”*²⁶⁹

Daha önce de belirtildiği üzere insanların kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettiğinde toplumun birlik ve beraberliği sarsılacağından ötürü, toplumu en doğru yoldan amacına ulaştıracak bir yöneticinin bulunması gerekir. Bu nedenle bir birlik biçiminde örgütlenmiş her şeyde birinin ötekilerini yönettiği görülür.

Doğadaki gibi toplumda da üst ast ilişkisi vardır ve üsttekiler yönetici statüsünde olanlardır. Çünkü toplumun iyiliğini istemek bunu gerektirir. Yönetici de buna uygun olarak toplumu, kendi çıkarları değil; toplumun çıkarları doğrultusunda yönetmelidir. Bu düzende her zümre kendi üzerine düşen görevi yerine getirmelidir.

Prenslük Yönetimi Üstüne eserinde yöneticinin gerekliliği konusunda şöyle der: *“Herkes kendi çıkarına bakarak yaşasa, aralarından ortak yararı gözütecek biri çıkmadıkça, bu gibi bir topluluk mutlaka çözülür.”*²⁷⁰

Thomas, devleti de toplum ve yönetici doğal görür. İktidarın kaynağının Tanrı olduğunu, bu iktidarın kullanılmasıyla gerçekleşmiş değişik siyasi örgütlenme biçimlerinin de doğal yasanın sonuçları olarak değerlendirir. Buradan, düşünürün daha sonra değineceğimiz doğal hukuk anlayışı hakkında da bilgi sahibi oluruz.

Thomas'ın siyasi ve toplumsal hayvan deyimi ile siyasetin toplumsal yönünü vurgulamak istediği anlaşılabilir. Yani devlet, toplumsal deneyimlerin sonucudur ve bu yüzden devleti ortaya çıkaran sadece insanların iradesi değildir.

²⁶⁹ Black, s.83.

²⁷⁰ Aquinumlu Thomas, Prenslük Yönetimi Üstüne'den Seçme Parçalar, s.362, aktaran Köker, s.241.

Çünkü devlet ile toplumsal ilişkiler ayrılmış olmalı ki devletin köklerinin toplumsal ilişkiler içinde olduğu söylenebilsin. Yöneticinin amacı toplumun iyiliği, toplumun amacı diğer dünya mutluluğu olmalıdır. Burada üzerine görev düşen kişiler de din adamlarıdır. Şenel'e göre; *"Thomas, yönetici tiranlığa kaydığında Kilisenin onu indirebileceğini söyleyerek, Kilisenin üstünlüğünden yana, ılımlı bir papalık yanlısı olduğunu ortaya koymuştur."*²⁷¹

Thomas'a göre kilise ve devlet Tanrı'nın istediği kurumlardır. Sürekli olarak otoriteye itaat edilmesini öğütlemiştir. Ayrıca onayladığı yönetim biçimini de şöyle ifade eder; *"Devletin görevi ortak yararı sağlamak, barış ve güvenliği kurmak ve halkı her türlü düşmana karşı korumaktır. Bunun için monarşik yönetim biçimi benimsenmelidir."*²⁷²

Yöneticilerin halk üzerinde aşırı otorite kullanmasını önlemek için de anayasa ve ayrıntılı yasalar çıkartılması gerektiğini savunur.

Köker, Thomas'ın Prenslük Yönetimi Üzerine eserini tamamlayan öğrencisinin yorumlarına bakıldığında, öğrencisinin "siyasi rejim tipi" deyimi ve Thomas'ın siyasi ve toplumsal hayvan deyimi birleştirilip yorumlandığında; *"İfade edilen siyasi rejim tipi, Aristoteles'in kimi zaman ılımlı demokrasi diye de anılan ve Eski Roma siyasi düşüncesinde, Cicero ve Polybious'ta da gördüğümüz karma anayasa düşüncesinin bir başka ifadesi olan politeia"*²⁷³ anlaşılmaktadır.

Aristo'nun Politika eserinde kullandığı politeia dediği siyasi örgütlenmeyi, "bütün topluluğun iyiliği için yurttaşlarının hepsinin uyguladığı yönetim-siyasi yönetim"²⁷⁴ olarak nitelendirmektedir.

Ayrıca Aristo politikos terimini, otoriteyi uygulayan devlet adamı olarak kullanırken, Thomas bu terimi krallık rejimi ile siyasi rejim arasında ayırım yapmak için

²⁷¹ Şenel, s.335.

²⁷² Ayhan, s.55.

²⁷³ Köker, s.237.

²⁷⁴ Aristoteles, Politika, kitap III, bölüm 8, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1975, s.81.

kullanır. O'na göre krallık rejimi, bir ve aynı kişinin otoriteyi uyguladığı rejim; siyasi rejim ise bir yandan yönetilen bir yandan da yönetici anlamına gelmektedir.

Thomas'ın demokrasiyi tercih etmemesinin ana nedeni ise insanların eşit yaratılmış olmalarına inanmamasıdır. Burada da Aristo ile aynı görüşü paylaştığını vurgulamak gerekir. Kimi insanların lider kimilerinin ise izleyici olarak yaratıldığına inandığı için, “ortaklaşa bir tiranlık olarak gördüğü”²⁷⁵ demokrasiyi doğal gerçeklikle uyuşmayan, insana uygun olmayan bir yönetim biçimi olarak görür.

Yeri gelmişken kısaca Thomas'ın eşitlik ya da eşitsizlik konusunda neler düşündüğüne değinmekte fayda vardır. Thomas'ın, toplumda üstün olanların yönetici ve diğerlerinin yönetilen olmaya mahkum olduklarını düşünmesinin temelinde erkeğin kadından üstün olduğu görüşüne yatar. O'na göre erkek kadından daha akıllı yaratılmış ancak bu erkekler arasındaki doğruluk, kuvvet ve bilgi farklılıklarını ortadan kaldırmamıştır. “İnsanlar arasındaki bu doğal eşitsizliklere, bir de günahattan sonra, ilk günah ürünü olan mülkiyetin ve köleliğin getirdiği eşitsizlikler eklenmiştir.”²⁷⁶

Thomas, köleliği kabul ederek Aristo ile aynı görüşü paylaşıyor gibi görünse de esasında pek de öyle değildir. Çünkü Aristo, köleleri insani özelliklerden yoksun olarak görür ancak, Thomas bu görüşü savunmaz.

Aristo için devlet (polis), Yunan kent devleti anlamına gelirken; Thomas için günümüz koşullarındaki büyük veya küçük feodal monarşi anlamına gelmektedir.²⁷⁷ Aristo'dan ayrıldığı nokta, savunma konusunda en başarılı devletin polis değil, “evrensel devlet” olacağıdır.

Thomas'a göre yöneticiler, ihmalkarlık ve adalet ilkelerini kesinlikle ihlal etmemelidirler. “Yöneticiler yalnızca kendi çıkar ve refahlarını düşündüklerinde birer **tiran** haline gelirler veya nefret edilen bir **oligarşi** haline dönüşürler. Demokrasi bir tiranlıktır, çünkü bütün zenginleri ve bütün karşı çıkanları ezmektedir.”²⁷⁸

²⁷⁵ Ben-Amittay, s.101.

²⁷⁶ Şenel, s.334.

²⁷⁷ Black, s.83.

²⁷⁸ Ben-Amittay, s.101.

Thomas, tiranlıktan açık bir şekilde nefret eder. Tiranın çıkardığı yasayı, yasa sapkınlığı olarak adlandırır. Ancak düzene olan sevgisinden dolayıdır ki “geniş çaplı eşkiya örgütü” olarak gördüğü tiranlık yönetiminde tiranın öldürülmesine karşıdır. Ancak tirana karşı koymayı da hem bir hak hem de bir ödev olarak görür.²⁷⁹ O’na göre en iyi yönetim biçimi, bir kralın yönetimindeki monarşidir. “*Evreni tek bir Tanrı yönettiği gibi en iyi yönetimin de monarşi olması gerekir.*”²⁸⁰ Bu monarşinin içinde teokratik, aristokratik ve demokratik güdüler birleştirilmiş olmalıdır. Kral, adalet ilkelerine uymalı, bütün uyruklarının refahını gözetmeli ve toplumsal uyumu, bütün kişiliği ile garanti altına almalıdır. Böyle bir yönetim biçimi için en önemli rolü sanıldığı gibi krala değil de “Kiliseye” vermiştir.²⁸¹

Tirana karşı çıkma hakkı konusunda da Kilisenin üstünlüğü konusunun altını çizer. Bu isyan hakkı O’na göre Kilisenin iradesi içinde yer alan bir haktır. Bu yüzden buna karar verecek makam da Kilisedir.

Thomas’ın öğretisi “İki Kılıç Kuramı”ndan da oldukça uzaklaşmaktadır. Öyle ki bu kurama göre; devletin Kilise işlerine, Kilisenin de sivil hükümete müdahalesini yasaklar. Aynı kuvvetler ayrılığında olduğu gibi. Thomas’a göre, hükümetlerin meşruluğu, din kurallarına uygun olmalarına bağlıdır. Hükümetlerin eylemleri, adalet ilkesini zedelediği sürece, onlar Tanrısal irade açısından meşrudur.²⁸²

“Bir halk, gayri adil bir hükümete karşı yalnızca iki durumda isyan hakkına sahiptir:

- 1. Eğer iktidar güç kullanılarak elde edilmişse (simonah) ve bu güç kullanılarak iktidara gelme olayı Kilisenin onayı ve iradesi dışında gerçekleşmişse,*
- 2. Güç kullanarak iktidara gelmiş olmasına rağmen uyrukların onayını kazanma yönünde hiçbir çaba gösterilmemişse veya Kilise büyüklerinin onayı sağlanmamışsa,*

²⁷⁹ Şenel, s.335.

²⁸⁰ Şenel, s.335.

²⁸¹ Ben-Amittay, s.101.

²⁸² Ben-Amittay, s.102.

Diğer bir açıdan bir hükümet şu iki noktada açık bir çelişki içindeyse, onu devirmek hakkı doğmaktadır;

1. *Eğer hükümet ahlak yasaları, din kuralları, Kilisenin öğretileri ile açık çelişki içindeyse,*
2. *Eğer hükümet devletin yasaları ile çelişki içindeyse.”*²⁸³

Karma yönetim fikrini savunduğunu Toplu Din Bilim’de şu sözleriyle belirtmiştir: *“En iyi yönetim biçimi budur. Soyluların ve halkın ortak yaptırımlarıyla yapılır... Başında bir kişinin bulunması bakımından krallık, birçoklarının erdeme katılmaları yönünden aristokrasi ve yöneticilerin halktan seçilebilmeleri, bütün halkın yöneticileri seçebilme hakkı olması açısından demokrasinin bir karışımıdır. Tanrısal yasayla kurulan yönetim böyle bir yönetimdir.”*²⁸⁴

Kutsal yönetime en yakın gördüğü yönetim şekli olan monarşiyi Toplu Din Bilim’de İncil’den bir alıntı ile destekler: *“Kendisine karşı bölünmüş her krallık yıkılacaktır.”*²⁸⁵

Şenel, düşünürün Prenslik Yönetimi Üstüne eserinde de bu konudan: *“Doğal bir sürece en çok yaklaşan şey, en iyidir. Çünkü doğa her zaman en iyi işler. Doğada ise yönetim hep bir tekin yönetimidir... Arıların bir kralı olur. Bütün evrende her şeyin yaratıcısı ve efendisi olan bir Tanrı vardır... İnsan topluluğunun en iyi yönetim biçimi de tek bir kişi tarafından yönetilendir.”* diye bahsettiğini aktarır.²⁸⁶

Thomas, dünyevi ve ruhani iktidar arasında ayrım yapmakta ve dünyevi devleti “insanlar topluluğu”, Kiliseyi ise “inananların cemaati” olarak nitelendirir.

Köker, Thomas’ın bu ayrımı ve nitelendirmeyi yapmasının nedenini şöyle yorumlar; *“Bu ayrım Thomas’ın insanı üç ayrı özelliğine insan, yurttaş ve Hristiyan olup olmamasına göre değişik biçimlerde tanımlamasından kaynaklanır.”*²⁸⁷ Çünkü

²⁸³ Ben-Amittay, s.102.

²⁸⁴ Aquinumlu Thomas, Toplu Din Bilim, 105, aktaran Şenel, s.335.

²⁸⁵ Aquinumlu Thomas, Summa Theologica c.II, s.307, aktaran Köker, s.243.

²⁸⁶ Şenel, s.336.

²⁸⁷ Köker, s.243.

O'na göre iyi insan olmayan biri, iyi yurttaş olabilir. Toplum içindeki insan, yurttaşdır ve böylece onun yönetime katılma ve üstün otoriteye boyun eğmeme şansı vardır.

Thomas'a göre dünyevi devlet, siyasi ve ahlaki amaçları olan bir beden, bir canlı organizmadır. Çünkü O'na göre devlet, kendi üyelerinin kişisel çıkarlarının yanında bağımsız bir niteliğe de sahiptir. Böyle bir devletin yönetimi de ancak ortak yararı oluşturan parçaların söz sahibi olduğu "karma yönetim" ile mümkündür.

C. THOMAS'IN HUKUK KURAMI

Augustinus için iyi toplum, adalet ve huzur kavramları bu dünyada erişilebilecek şeyler değildi. Çünkü O'na göre kötülük yeryüzünün tüm kentlerini istila etmişti. Çoğu konuda olduğu gibi Thomas, bu konuda da Augustinus ile aynı fikirde değildir.

Cranston, Thomas'ın *"adaletin bu dünyada hüküm sürmek üzere gerçekleştirilebileceğine, siyasi topluluğun kendi haysiyet ve onuruna sahip bulunduğu, insanoğlunun yeryüzünde kuracağı hükümet için bir Hristiyan düzeninden bahsetmenin mümkün olduğuna"* inandığını savunmaktadır.²⁸⁸

Thomas'ın doğal hukuk öğretisini, Toplu Din Bilim eserinin ikinci bölümünün birinci alt bölümünün 90. ve 97. sorularından oluşan "Hukuk Üzerine Deneme" adlı bölümü anlatır. Konu gereği sık sık başvurulacak kaynak, eserin bu bölümüdür.

Thomas'a göre yasa (lex) kelimesi, bağlama (ligando) sözünden gelir. Çünkü insan, yasayla belirli bir eylem yoluna bağlanır.²⁸⁹ Thomas'ın böyle bir tanımı yapmasının nedeni, yasanın akla dayanıp dayanmamasına bir cevaptır.

Thomas için yasalar, insan davranışı, eylem standartları ve yasaklar konusunda rehberdir. Yasalar, hem ortak bilgelik ve ortak refah arasında köprü; hem de kötüyü

²⁸⁸ Cranston, s.26.

²⁸⁹ Köker, s.245.

yasaklama ve hükümet tarafından korunan düzeni ihlal edenleri cezalandırma görevi görür.

Ben – Amittay, Thomas’ın bu yasa tanımlamasının biçimsel olan iki yönünü şöyle değerlendirmiştir: *“Birinci yönü, insan davranışının çeşitli kurallarıyla bunların uygulanış biçimleri arasında bir ayrım yapmamaktadır. Böylece bu tanımlama tarzına göre, bir toplum henüz bir hükümete sahip olmadan da yasalara sahip olabilir. İkinci yaklaşımda ise, genel refah bütün yasaların temeli olarak alınmaktadır. Bu durumda yasalardan herhangi bir sapma, herkesin çıkarının tersine bir durum yaratmaktadır.”*

290

Thomas, hukuk ve ahlak, suç ve günah arasındaki farkı kabul eder. *“Çünkü yasa erdeme yönelik her eylemi değil, yalnızca ortak iyiye hizmet eden eylemleri emreder.”*²⁹¹ Daha önce Thomas’ın yaptığı tanımdan da anladığımız üzere, O’na göre yasa, akla ait bir şeydir. Öyle ki aklın, iradeden eyleme geçme erkine sahip olduğunu ve aklın ulaşmak istediği amaç için gerekli olan her şeyi ona ulaşmak için emrettiğine inanır. Ancak iradenin de yasa yetkisine sahip olması için, yasayı akılla düzenlemesi gerektiğini vurgular.²⁹²

Bu gereklilikler göz önüne alındığında, Thomas’ın prensin iradesi yasa hükmünde olduğu düşüncesinden anlaşılması gereken, akılla düzenlenen prens ya da kral iradesidir. Aksi takdirde daha önce de belirttiğimiz gibi prensin koyduğu bu yasayı ancak “tiranın sapkınlığı” olarak görür.

İnsan eylemlerinin amacını mutluluk olarak görür ve kişisel mutluluğun ortak mutluluktan ayrılamayacağını kabul eder. *“Çünkü kişisel varlık, genel (toplumsal) varlığın bir parçasıdır. Parça mükemmel değildir, bütün ise mükemmeldir.”*²⁹³ Kısacası, kişinin mutluluğunun mükemmelliğini toplumun mutluluğuna bağlar.

²⁹⁰ Ben-Amittay, s.103.

²⁹¹ Black, s.87.

²⁹² Köker, s.245.

²⁹³ Köker, s.246.

İşte bu yüzden O'nun hukuk tanımının içinde de bu vardır. Hukuku, toplumun mutluluğunu sağlamanın bir aracı olarak görür ve *“genel olarak eylemin, insan mutluluğunu gerçekleştirmek amacıyla bir halk ya da halkın temsilcisi tarafından, kamusal bildirim aracılığıyla rasyonel bir şekilde düzenlenmesi”*²⁹⁴ olarak tanımlar.

Yasayla ilgili anlaşılması gereken en önemli noktalar yasanın akla ve ortak yarara dayalı olmasıdır. Aksi takdirde Thomas tarafından yasa olarak kabul edilmez. Bunun yanında, Kilise'nin onayını almamış hiçbir yasayı kabul etmez. Yani O'nun yasa kavramı, Kilise'nin siyasi araçlarından biri haline gelmiştir.

Bu konuyu Toplu Din Bilim eserinde şöyle vurgulamıştır: *“Yasa, ortak yararı gözettiği için akılla – ancak herhangi bir kimsenin akıyla değil, topluluğun ya da topluluk adına hareket eden prensin akıyla – yapılabilir. Yasanın birinci ve baş amacı ortak yararı sağlamaktır. Fakat soruları ortak yarara göre düzenlemek, bütün topluluğun ya da onu temsil eden bir kimsenin görevidir. Bundan ötürü, yasayı ilan etmek de ya bütün topluluğun ya da görevi ortak yararı gözetmek olan kişinin üzerine düşer.”*²⁹⁵ Yasaların çiğnenmesi durumunda mutlaka cezası verilmeli, ayrıca herkesin yasaları öğrenmesi için yayınlanmaları gerekir.

Yasalara itaat etmek ve yasanın niteliği arasında bir ilişki olduğuna inanmaz. *“Adaletle çelişen yasalara bile boyun eğmek O'na göre haklı bir eylemdir.”*²⁹⁶ Ancak bir taraftan da insanın yaşama hakkının yanında yaşama ödevinin de olduğunu kabul ettiğinden yasalar için; *“...koşullara göre anlaşılmalı ve bazen değiştirilmelidir. Savaş ve suçluların idamı haklılaştırılabilir. Açlıktan ölmek üzere olan bir insanın ihtiyacı olanı zenginlerden almaya hakkı vardır”*²⁹⁷ diye düşünür.

Fark edildiği üzere Thomas için yasalara nasıl uyulacağı söz konusu olduğunda bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu çelişki, O'nun açısından hiç de öyle olmayabilir. Çünkü Thomas, her iki görüşü de destekleyici bir inanç yapısına sahiptir. Yasalar, Tanrısal iradenin yansıması, Kilise iradesinin de tecellisidir. Bu yüzden boyun eğilmeli.

²⁹⁴ Black, s.84.

²⁹⁵ Aquinumlu Thomas, Toplu Din Bilim'den Seçme Parçalar, s.376, aktaran Köker, s.246.

²⁹⁶ Ben-Amittay, s.103.

²⁹⁷ Black, s.85.

Öte yandan Thomist görüşün de benimsediği üzere, önemli olan doğru için, doğru adına, ilahi bir sezgiyle hareket edilmemeli; gerçek mutluluğa götüren yol tercih edilmelidir. Koşullara göre yasalar değiştirilebilir, çığnenebilir.

Thomas'ın hukuk hakkındaki genel görüşüne değindikten sonra O'nun doğal hukuk kuramını incelemeye geçmek yerinde olacaktır. Arnhart, Thomas'ın doğal hukuk kuramına girişinde Martin Luther King'in, Birmingham Hapishanesi'nden Mektup adlı eserinden şu bölüme yer vermiştir; *“Adil bir hukuk Tanrı Yasası veya ahlak yasası ile bağdaşan insan yapımı yasadır. Adaletsiz hukuk ise, ahlaki yasayla uyumlu olmayan yasadır. Aziz Thomas Aquinas'ın sözleri ile ifade edersek, adaletsiz bir hukuk, ebedi ve doğal hukukta köklenmemiş insan yapımı hukuktur. İnsan kişiliğini yücelten her yasa adildir. İnsan kişiliğini alçaltan her yasa da adaletsizdir. Tüm ayrımcılık tüzükleri adaletsizdir. Çünkü ayırım ruhu bozar ve kişiliğe zarar verir.”*²⁹⁸

Arnhart, Thomas'ın Toplu Din Bilim'de hukukun, toplumla ilgili kaygı taşıyan birinin, ortak iyi adına ilan ettiği akıl buyruğu yönetmeliğinden başka bir şey olmadığını ifade ettiğine değinir.

Sonuçta 4 gereklilik ortaya koyar:

- Yasa rasyonel olmalı
- Ortak iyi adına olmalı
- Uygun bir otorite tarafından konmalı
- Bu yasaya tabi olanlar tarafından bilinmeli.²⁹⁹

Ardından yukarıdaki gerekliliklere uyacak dört türlü yasa ve hukukun bulunduğunu ifade ederek sıralar. Bunlar; Sonsuz Yasa (Lex Aeterna), Doğal Yasa (Lex Naturalis), İnsan Yasası (Lex Humana), Tanrısal Yasa (Lex Divina)'dır.³⁰⁰

Sonsuz yasa, dünyanın “Tanrısal güç” tarafından yönetildiğine olan inançla doğru orantılı bir şekilde, yaratılmış her şeye uygulanan yasa anlamına gelmektedir.

²⁹⁸ Arnhart, s.109.

²⁹⁹ Aquinumlu Thomas, Toplu Din Bilim, 90, aktaran Arnhart, s.110.

³⁰⁰ Yasa yerine hukukun kullanıldığı yerler de vardır. Ancak ifade edilmek istenen şey aynı anlama gelmektedir.

Yaratılmışlara, evrenin prensi olan Tanrı tarafından gösterilen yoldur. “Tanrısal aklı” temsil eder. Tanrı bu yasa ile yarattığı her şeyi yönetmektedir.³⁰¹

“İnsan gibi rasyonel bir varlık, kendisinin ve diğerlerinin yaşamında ilahi takdiri paylaştığı için daha mükemmel bir şekilde ilahi takdire bağımlıdır.”³⁰²

“Her varlığın Tanrı yolunda yetkinliğe ulaşmaya yönelmiş olması ebedi yasanın bir gereğidir.”³⁰³

Doğal yasayı eserinin şöyle tanımlar; “*Rasyonel yaratıkların, bu ebedi hukuka katılımından başka bir şey değildir.*”³⁰⁴ Çünkü Tanrı’nın evrende yarattığı Tanrısal yasaya bağlı her varlık keline has eylem, amaç ve eğilime sahiptir. İnsan, yaratılmışların içinde iyi ve kötüyü ayırt etme gücüne sahip iyiye eğilimli varlıktır.³⁰⁵

Thomas, doğal yasanın insanın potansiyel varlığını hem bireysel hem de toplumsal olarak en yüksek düzeyde gerçekleştirebilmek için peşinden gideceği eylem kuralları olduğunu savunur.³⁰⁶

Hem Thomas hem de Thomas’çı doğal hukuk teorisyenleri “*doğanın en azından bazı asgari standartlarını hesaba katmadan, hukukun otoritesini açıklamanın ne kadar zor olduğunu*”³⁰⁷ vurgularlar. Pozitivist hukukçuların tam tersi bir görüşle, Thomas’a göre hukuk, ahlaki yargıları içine almasından dolayı, hukukun ne olduğu açıklanmazsa hukukun da ne olduğu görülmez.

Thomas doğal yasaya dair görüşlerini daha yoğun bir biçimde dile getirdiği için, diğer yasaların da üzerinde durulduktan sonra doğal yasa daha detaylı bir şekilde incelenecek ve pozitif yasa ile karşılaştırılacaktır.

³⁰¹ Köker, s.247, Arnhart, s.110.

³⁰² Black, s.84,

³⁰³ Şenel, s.332.

³⁰⁴ Aquinumlu Thomas, Toplu Din Bilim, 91, aktaran Arnhart, s.110.

³⁰⁵ Köker, s.247.

³⁰⁶ Köker, s.247.

³⁰⁷ Arnhart, s.118.

Peki ya **insan yasasına** gereksinimin nedeni nedir? Sonsuz yasa, Tanrısal aklın ifadesi, doğal yasa soyut ilkeler bütünüdür ve Thomas, toplum düzenini sağlamak için bu yasaların yeterliliğini kabul etmemiş olmalı ki insan yasasını da sınıflandırmaya dahil etmiştir. Devlet toplumun düzenini sağlamak için ne kadar gerekli ise, bu yasa da o kadar gereklidir.

“Özel durumlarda karara varmak üzere doğal hukukun genel ilkeleri yeterince ayrıntılandırılmadığı için beşeri hukuk devreye girmelidir.”³⁰⁸ Toplumsal yani somut insan ilişkilerini düzenleyen, somut kurallar olmalı ve bu kuralların ölçüsü akıl olmalı ki amaçlanan, topluluğun **ortak iyiliği** gerçekleşsin.

Ancak bu insan yasası, “sonsuz ve doğal yasalardaki gibi tümel değil, tikel niteliktedir.”³⁰⁹ Aynı zamanda kaynağını sonsuz yasa ile doğal yasadandır almaktadır.

Thomas, beşeri yasaların tam anlamıyla tüm kötülükleri yasaklayamayacağını kabul eder ve eserinde şöyle der: “Beşeri hukuk, çoğu mükemmel erdemden yoksun olan bir sürü insan için inşa edilir. Bundan dolayı da erdemli kişinin geri durduğu tüm kepezelikler, beşeri hukuk tarafından yasaklanamaz. Ancak sürünün önemli bir bölümünün geri durduğu, daha ciddi, özellikle de diğerlerine zararı dokunan ve de yasaklanmadığında toplumu korumayı imkansızlaştıran kepezelikler, cinayetler, hırsızlıklar vb. beşeri hukuk tarafından yasaklanır.”³¹⁰

Son olarak **Tanrısal yasa** Thomas’a göre, insanla yaratıcısı arasındaki ilişkileri düzenlemek için vardır. Bu kutsal yazılarda ve Kilise düzenlemelerinde yansıtıldığı üzere, ahlak kurallarına dayalı bir adalet sistemidir.

İnsan aklı sınırlı olduğu için, hayatını yönlendirebilmesi ve yönetmesi için, ayrıca sahip olduğu Tanrısal boyutu kavrayabilmesi için Tanrısal yasaya ihtiyacı vardır. İnsan, Tanrısal yasayı ifade eden kuralları, sınırlı olan aklı ile *değil* “*ancak vahiy veya nakil yoluyla gelen buyruklara iman ederek kavrayabilir.*”³¹¹ Kaynağını aldığı sonsuz

³⁰⁸ Arnhart, s.110.

³⁰⁹ Köker, s.248.

³¹⁰ Aquinumlu Thomas, Toplu Din Bilim, 96, aktaran Arnhart, s.130.

³¹¹ Köker, s.248.

yasa ile doğrudan ilişkili olan Tanrısal yasa, hem insanın yaratıcısını anlaması hem de Tanrı'nın din ve ahlak konularındaki tecellisini görebilmek için gereklidir.³¹²

Yasaların tanımlarına genel olarak baktıktan sonra kapsamaları itibari ile karşılaştırma yapmak onları daha anlaşılır kılacaktır. Sonsuz yasa tüm evreni, doğal yasa insanlar ve hayvanlar da dahil tüm evreni, insan yasası tüm insanları, Tanrısal yasa ise tüm Hristiyanları kapsamaktadır.

Ayrıca tüm yasalar kaynağını, sonsuz yasadan alır. Ancak, sonsuz yasa ile Tanrısal yasa arasında; doğal yasa ile de insan yasası arasında daha sıkı bağlantılar vardır. Tanrısal yasa, sonsuz yasadan vahiy ve iman yoluyla; insan yasası da doğal yasadan akıl yolu ile çıkarılan yasalardır.³¹³

Amittay, Thomas'ın hukuk teorisinin, “dünya yasalarının ebedi yasalarla uyum içinde olması gerektiği inancına dayandığını ve bu yasalar insanı iyiye yaklaştırmaya ve kötünden de kaçınmaya yönelttiğini; pozitif hukukun köklerinin ise doğa yasasının içinde olduğunu kabul eder. Bu temel üstünde, hükümetler yurttaşların davranışlarını yöneltmelidir.³¹⁴

Thomas, doğal yasanın insan eylemlerini mükemmelleştirici kurallar bütünü olduğuna inanır. Parçanın değil bütünün mutluluğu görüşüne göre de; insanın eylem ve amaçları ancak toplum içinde mükemmelleşir. Bu yüzden doğal yasa, toplumun ortak refahını ve ortak iyiliğini amaçlar.

Thomas, öldürme, zina yapma, ana babaya saygılı ol, çalma, yalan söyleme, Tanrı'ya ibadet et gibi emirleri içine alan Hristiyan inancındaki On Emrin de doğal hukukun parçası olarak görmektedir.³¹⁵ İnsanın siyasi bir varlık olması dolayısıyla, devlet ve insanın ahlaki yaşamı arasında bağlantı kurulmakta ve buna göre de aile ve devlet insan için doğaldır, sonucu çıkmaktadır. İnsanın doğal gereksinimlerini karşılamaları nedeniyle de insana, erdeme ve mutluluğa erişebileceği maddi ve ahlaki

³¹² Ben-Amittay, s.104.

³¹³ Şenel, s.333.

³¹⁴ Ben-Amittay, s.104.

³¹⁵ Arnhart, s.112.

ortamı sağlamaktadır. Doğal hukuka dayalı devlet kuramı, 18.yüzyıl Avrupa felsefesi ve hukuk sistemine egemen olmuştur.

Thomas doğal hukukun ilkelerinin dayanağının “iyilik fikri” olduğunu vurgulayarak 94.soruda konuya şöyle değinmiştir: *“Her failin eylemleri, iyiliğin anlamını barındıran bir amaç uğrunadır. Bundan dolayı da pratik muhakemedeki ilk ilke, iyiliğin anlamında yer alır ve bu iyi her şeyin arandığı şeydir. Tüm bunlardan dolayı da, hukukun ilk ilkesi iyinin yapılması ve aranması ve de kötüden, şerden sakınılmasıdır. Doğal hukukun diğer tüm ilkeleri de bunda yer alır.”*³¹⁶

Thomas’a göre varlık ve iyilik aynı şey olduğu için, varlıklar her ne olacaklarsa “iyi” olmadan olamazlar. Çünkü iyilik, dışarıdan gelen dışsal bir standart değil; her şeyin yaratılışında var olan bir eğilimdir. Bitkilerin ve hayvanların biyolojik gelişimlerini tamamlamaları onların özündeki doğal iyilikten kaynaklanır. Ancak insan söz konusu olduğunda, insanın davranışlarında özgür olduğunu da hesaba katmak gerekecektir.

Doğal hukuk, diğer canlılara içgüdüsel bir özgürlük verirken, insana doğal eğilimlerinin bilincinde olma ve nasıl tatmin olacağı konusunda karar verme özgürlüğü verir. Aynı zamanda insan hayatını koruyan her şey doğal hukukla alakalıdır. Çünkü “doğal hukuk, beşeri yasaların geçerliliğini değerlendirmede kullanılmak üzere ölçütler sağlar.”³¹⁷

Pozitivistler, Thomas’ın beşeri yasaların doğadan türetildiğine dair görüşünü komik bulurlar. Onlara göre bu yasaların kaynağını herhangi bir yerde aramak hatta Tanrı veya doğada aramak saçma gelir. *“İnsanlar doğal olarak, Tanrı ve toplum içinde hayata ilişkin hakikati bilme arayışına girerler. Bundan dolayı doğal hukuk, bilgi arayışını ve diğerleri ile uyum içinde yaşamayı emreder.”*³¹⁸

³¹⁶ Aquinumlu Thomas, Toplu Din Bilim, 94, aktaran Arnhart, s.111.

³¹⁷ Arnhart, s.113.

³¹⁸ Arnhart, s.112.

*“Yönetici, iktidarını Tanrı’dan almıştır ve bu yasa, bir kutsal yasa değildir. Hristiyan, pagan, bütün insanlar için geçerlidir.”*³¹⁹ Doğal yasa gereği, Hristiyan bir uyruk bile pagan bir hükümdara boyun eğmek zorunda olabilir ve eğmelidir de. Yöneticinin iktidarını Tanrı’dan almış olması onun sınırsız bir iktidara sahip olduğu anlamına gelmez. *“Doğal yasa, yöneticinin iktidarını sınırlar ve bu iktidarın kullanılmasını da yönlendirir.”*³²⁰

Liberal görüşü savunanların eleştirilerine karşın Thomas, yasayı uygulamak için zorlamanın, ahlaki eğitim açısından gerekli olduğunu düşünür ve zorlama özelliği ile yasanın, insanların kendi başlarına yapmayı tercih etmedikleri şeyleri yapmaları yönünde alışkanlık kazandırabileceğini, zaten bu alışkanlıklar bir kere edinildiğinde de, iyi ahlaki karakter için temel oluşturacağını savunur.

Bunun yanında, *“hiç kimse yetkilerin aşan bir yöneticiye uymak zorunda değildir. Eğer kişi günah işleme emri alırsa uymak değil, **uymamak zorundadır.**”*³²¹ Bu durumu eserinde şöyle örneklemiştir: “Silahlı bir kişi tehditlerle dolu emirlerini uygulatabilir; ama bu emirler, yasa değildir. Her yönetim bir dereceye kadar zor kullanmaya dayanmak durumundadır. Ancak bu gerçek, çoğu insanın, yasalara genellikle gönüllü olarak itaat ettiklerinde iş görür.”³²²

Thomas, görüşlerini benimsediği Aristo’nun doğal bir kuruluş olan devletini, kökeni Hristiyanlığa dayanmayan doğal yasa ile birleştirip geliştirmiştir.

İnsanların toplu halde yaşamaları, hükümete itaat etmelerini doğal olarak gören Thomas’a göre devletlerin pozitif hukuku, doğal yasaya yani “temel ahlaki prensiplere” uymalıdır.³²³

Aristo da doğal yasadaki söz etmiştir ancak Thomas’ın kullanımından farklı bir anlamda kullanmıştır. Aristo için “iyi adam iyi vatandaşdır ve kenti ahlak yasaları yönetir” ancak Aristo’nun bu görüşü doğal haklar konusunda bizim O’nun görüşü

³¹⁹ Şenel, s.334.

³²⁰ Köker, s.247.

³²¹ Black, s.91.

³²² Aquinolu Thomas, Toplu Din Bilim, 95, aktaran Arnhart, s.117.

³²³ Cranston, s.27.

hakkında yorum yapmamız için yeterli değildir. Sadece kent devletinin ahlaki yapısı hakkındaki görüşünü bilmemize yardımcı olur.

Zaten Eski Yunan’da kullanılan “doğal hak” kavramı ile Thomas’ın kullandığı “doğal hukuk” kavramı aynı anlama gelmemektedir. İnsan doğası ile ilişkilendirildiği zaman benzerlik göstermektedirler. Ancak modern doğal haklar konusunda farklı bir boyut kazanmaktadırlar.

Aristoteles doğal hak ve doğal adalet kavramlarını kullanırken, bunların koşullara göre değişebileceğini söylemiştir. Thomas da koşullara göre değişikliği kabul etmektedir ama Aristo kadar esnek olmamakla beraber, “doğal hukukun en azından genel ilkelerinin hiçbir zaman değişmediğini”³²⁴ savunmaktadır.

O’na göre doğal hukuk, bazı özel durumlarda ortaya çıkan uygulamalarda, tutkular, yanlış muhakemeler veya yozlaşmış örf veya alışkanlıklardan dolayı çarpıtılabilir. Bu yüzden, doğal hukukun ortak ilkeleri, insani şeylerdeki büyük çeşitlilikten dolayı tüm koşullarda aynı tarzda uygulanamaz.

Thomas, doğal hukuk ilkelerini gerçekçi kılmak için bir taraftan esnek bir taraftan sabit sunar. Ancak Arnhart’a göre Thomas bunu doğal hukukun birçok alanda geçerliliğini sağlamak için yapmış ve ‘iyi yapılmalı, kötüden sakınılmalı’ ilkesiyle gerekli esnekliği yakalayarak, durumu çelişkinin dışına taşımıştır.

Thomas’ın cevabı geniş bir şekilde düşünüldüğünde, doğal hukukun kültürlere göre değişebilirliği ve ülkeden ülkeye farklılaşması onu evrensel bir hukuk olmaktan uzaklaştırır.

Black, Thomas’ın devlet kuramını Avrupa siyasi düşüncesini yeni bir eksene oturttuğunu, laik yöneticilerin ve sağduyulu rasyonelliğin karar alma sürecindeki özerkliğini meşrulaştırdığını düşünmektedir.³²⁵

³²⁴ Arnhart, s.114.

³²⁵ Black, s.92.

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu Thomas için doğal yasanın “*hem tanımlayıcı ve normatif hem de biyolojik ve ahlaki*”³²⁶ boyutlarının olmasıdır. Thomas, doğal hukuku hüküm sürme ve emir verme özelliklerine göre “Bilimsel Doğal Yasa” ve “Normatif Doğal Yasa” diye ikiye ayırır. Bilimsel doğal yasa, insanları toplumun içine koyar. Ahlaki doğal yasa ise her toplumun adil olmasını ister.

Pozitif hukukçular “*Ahlaki değerler, doğal olgulardan türetilmeyeceğinden, doğal ahlaki bir hukuk yoktur*”³²⁷ eleştirisini yaparak doğal hukukun ahlaki boyutunu eleştirirler. Toplumsal düzenin koşulları akıl yürütülerek keşfedilebilir. Çünkü bunlar nesnel ve olgusal meselelerdir. Ancak pozitivistler için toplumsal düzenin iyiliğin, yani ortak refah dediğimiz şeyin kanıtlanamaz nitelikte bir öznelliğe sahip olması, bunun üzerinde akıl yürütmenin mümkün olmadığı anlamına gelmektedir.

Ayrıca ahlakın yasalaştırılmasının toplum için doğru olup olmadığı sorusuna Thomas, yine soruyla cevap verir “Her hukuk ahlaki yasalaştırmaz mı?” çünkü O’na göre yasa yapıcı toplum için hangi eylemlerin yapılıp hangi eylemlerin yapılmayacağını belirlerken seçici olmalıdır. Çünkü zaten hukuk, bunun için vardır; toplum için ortak kurallar koymak. Bu yüzden hukuktan tarafsız olmasının beklenemeyeceğini belirtir.³²⁸

Cranston, Thomas’ın adil toplum görüşü hakkında; “*Toplumların bir sosyal sözleşmeden doğduğu konusundaki teoriyi reddetmekle beraber, adil bir toplumun gerçek yapısında göze çarpan ve sözleşmeye dayanan bir unsur*”³²⁹ aradığı, yönünde yorum yapar. Monarşinin bile seçimle başa gelmesini onaylayan Thomas’ın adil devlet kavramı içinde, Hristiyanların yalnızca Hristiyan bir hükümete itaat etmeleri konusunda bir ısrarı yoktur. Çünkü zaten O’na göre, hükümete itaat doğal düzenin bir parçasıydı.³³⁰

³²⁶ Cranston, s.28.

³²⁷ Arnhart, s.121.

³²⁸ Arnhart, s.127.

³²⁹ Cranston, s.29.

³³⁰ Cranston, s.29.

Thomas'ın doğal hukuk kuramı içerisinde yaşama hakkı, özgürlük ve özel mülkiyet gibi ayrı alt bölümler yoktur. “Çünkü modern öncesi kavramlaştırmaların odağında erdem varken, modern olanda özgürlüktür.”³³¹

Plato, Aristo ve Thomas genelde “Ne yapmak doğrudur ve haktır?” sorularına cevap ararlarken; modern dönem düşünürleri örneğin Hobbes ve Locke doğa gereği bazı haklara sahip olduğunu düşünürler.³³² Ancak Thomas'ın genel görüşünden bu konular hakkındaki düşüncelerini anlamaktayız.

Daha önce belirttiğimiz gibi yaşama hakkının yanında Thomas için bir de yaşama ödevi vardır. Thomas'ın pozitif hukuka bakış açısı diğer düşünürlerle burada çakışmaktadır. Örneğin, bir sonraki bölümde görüşlerini inceleyeceğimiz modern doğal hukuk kuramcılarından Locke, açlıktan ölen bir insanın ekmek çalmasını reddederken; Thomas, bu davranışın pozitif hukuka göre hırsızlık **sayılmayacağını** savunmuştur. Çünkü kişi, yaşama ödevini yerine getirmek durumundadır.

Özgürlüğü, bireyin ayrılmaz hakkı değil, adil ve düzenli bir devletin özelliği olarak görüyordu. Özgürlük ve hükümetin birbirlerini tamamladıklarını savunuyordu. Yöneticiler, insanları kişisel yararlarına uygun şekilde yönettikleri zaman, insanlara istedikleri gibi davranmayı ve düzenli bir toplum için ne yapılması gerektiğini öğretmiş oluyordu. Böylece doğal güdüler ve doğal amaçlar arasında bir uyum sağlanmış oluyordu.³³³

Mülkiyet hakkı konusunda da özel mülkiyetin, kişinin doğal hakkı olduğunu düşünmemektedir. Bu kavram, O'na göre “*Ekonomik gelişmeye ve müşterek iyiliğe yardım eden saf faydacılık görüşü üzerine kurulmuştu*”.³³⁴ Hatta tefecilik hakkında da görüşünü belirtmiş, bunun büyük bir günah olduğunu ve doğal adalete aykırı olduğunu söylemiştir.

³³¹ Arnhart, s.114.

³³² Arnhart, s.114.

³³³ Cranston, s.31.

³³⁴ Cranston, s.30.

Pozitivist hukuk görüşünü Thomas'ın doğal hukukuna tercih etmeyi gerektirecek durumları Arnhart şöyle sıralar:

Pozitivist hukuk,

1. Yasanın ne olması gerektiğini değil, ne olduğunu tasvir eder.
2. Ahlaksızlıktan uzak bir biçimde, ikiyüzlülüğü bertaraf ederek açık ahlaki yargıları besler.
3. Toplumu düzensizliğe karşı korur.³³⁵

Doğal ya da insan hakları doktrini, sadece Hristiyanlara ya da Avrupalılara değil bütün insanlara nasıl davranılması gerektiğini öğretmede büyük bir etkiye sahiptir.³³⁶

Örneğin Nazizm olgusu, doğal hukukla ilgili birçok kuramın yeniden canlanmasına neden olmuştur. Nuremberg Yargıçlar Kurulu insan onurunun evrensel standartlarını ihlal ettiği savaş gerekçesi ile Nazi liderini “savaş suçlusu” olarak mahkum ettiğinde, doğal hukuk kuramcıları bu kararı haklı görerek uluslar arası adalet anlayışına önemli bir katkı olarak kabul ettiler. Ancak pozitif hukukçular, alınan kararı ikiyüzlülük olarak gördüler ve cezalandırılan şeyin insanlık dışı eylemler olması gerekirken, sadece yenilen savaş lideri olmasını eleştirdiler.³³⁷

Herkes yasanın adil olmasını ister, ama sonuç genellikle yine adaletin yerini bulmadığı yorumlarıdır. İşte bu durumda yapılması gereken hukuk ve ahlakın ayırt edilmesidir. Biraz önce verdiğimiz örnekten devam edecek olursak, Nazi yönetiminin adaletsiz olmasından dolayı, Nazi Almanyası'nın yasalarına adaletsiz demek yerinde olmaz.

İşte bu durumlar için Thomas'ın -daha önce de belirttiğimiz gibi- “yasa adaletsiz olduğunda geçerli değildir” görüşünü Arnhart, sadece ahlaki bir temenni olarak algılanabileceğini, hukuk teorisi olarak kabul edilemeyeceğini belirtir.³³⁸

³³⁵ Arnhart, s.115.

³³⁶ Black, s.86.

³³⁷ Arnhart, s.116.

³³⁸ Arnhart, s.115.

Ayrıca Thomas yasa yapıcılara yasalarda insan saldırganlığını teskin etmek, toplum düzenini sağlayıcı önlemler almak üzere zorunlu olan asgari erdemlerin yer almasını tavsiye eder. Zaten ahlaki mükemmelliğe cennette erişilebileceğine inanır.

Thomizm, 16. yüzyılda İspanya’da, 19. ve 20. yüzyılda Avrupa ve Amerika’da büyük ilgi gördü. Thomas’ın doğal hukuk kuramı, bir sonraki bölümde görüşlerini inceleyeceğimiz Hugo Grotius’un bir uluslar arası hukuk kuramı geliştirmesine yardımcı oldu. Ayrıca inceleyeceğimiz bir diğer düşünür John Locke da doğal hukuk ve ortak iyi kavramlarına dayanan Thomist iktidar kuramından oldukça faydalanmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DOĞAL HUKUK KURAMI

YENİ BİR DÜZEN PROGRAMI

I. RÖNESANS FELSEFESİ VE KÜLTÜRÜNÜN ÖZELLİKLERİ

13. yüzyılın ikinci yarısında iktisadi bir yükseliş ve zenginleşmenin yaşandığı Avrupa’da, 14. yüzyılın başından itibaren şiddetli krizler ve felaketler yaşanmaya başlanmış, bunlara bağlı olarak yeni gelişmeler de olmuştur.

1315–1317 yıllarında görülen kıtlık, bütün Avrupa’da ciddi bir açlık dalgasının yayılmasına ve özellikle fakir tabakadan insanlar arasında ölüm oranının artmasına neden olmuş, Avrupa’da ve özellikle Alman Diyarında kitlesel ölümlere neden olan, nüfus azalmasına ve sosyal gelişimi olumsuz yönde etkileyen asıl olay 1347’den itibaren ortaya çıkan “Kara Veba” olmuştur. Kara vebanın etkisiyle Ortaçağ dünyasında adeta bir “ölüler kültü” egemenlik kazanmış, Katolikliğin ana temaları olarak ölüm üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır.

Johan Huizinga’nın deyişiyle “Hiçbir çağ, Ortaçağın son döneminde olduğu kadar ölüm düşüncesi üzerinde bu kadar durmamıştır.”³³⁹

Enflasyonun ortaya çıkması ve bütün Avrupa’da tarımdan kaynaklanan bir iktisadi gerileme yaşanmasından en büyük zararı toprak sahibi soylular ve Kilise görmüş, bu yüzden de soylular, krallığın himayesine muhtaç bir konuma gelmişlerdi.

³³⁹ Huizinga, Johan, Ortaçağın Günbatımı, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s.198

12.yüzyıldan itibaren yaygınlaşan ve kralı “eşitler arasında birinci” gören “paylaşımıcı iktidar” yerine, kralların mutlak iktidarlarının yolu açılıyordu.³⁴⁰

Ortaya çıkan bu durumun üstesinden gelmek için bir taraftan yeni tarımcılık esasına geçilirken, diğer taraftan da kentlerde sosyal düzenle ilgili değişimler meydana gelmeye başlamıştır. İktisadi gelişim ve sosyal etkinlik birbirine paralel şekilde gelişme gösterdiği için, burjuva kültürü güçlenmiş, kapitalizm ortaya çıkmış, feodalizmin ahlaki temelini oluşturan Hristiyanlıktan uzaklaşmaya çalışılmıştır. Roma-Germen İmparatoru’nun zaten sembolik olan gücü, Papanın krallık seçiminde de söz sahibi olmak istemesiyle iyice azalmıştır. Öte yandan İngiltere ile Fransa arasındaki Yüz Yıl Savaşı (1337–1453) Avrupa’da devamlı bir gerginliğin yaşanmasına neden olmuştur.

Krallar ve prensler kendilerine bağlı bir ordu kurmak için gerek duydukları parayı, feodal dönemden kalma soylu toprak sahiplerinden ve köylülerden sağlamayı tercih ediyorlardı.

Krallığın iktidarını güçlendirmeye çalışması krallık ve hem ekonomik açıdan bir güç hem de siyasi açıdan belli bir otoriteye sahip Kilise’yi karşı karşıya getirmiş, papalık da Kilise örgütlenmesini merkezileştirmek ve gelirini arttırmak için tüm fırsatları değerlendirme yoluna gitmişti.

Reform dönemine gelindiğinde Avrupa’nın toplumsal örüntüsü içinde gözlenen çatışma düzlemlerini, şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Krallar ile tabakalar arasındaki çatışma,
2. Krallar ile Roma Kilisesi arasındaki çatışma,
3. Tabakaların kendi aralarındaki çatışma,
4. Kentlilerin kendi içindeki farklılaşmanın yarattığı çatışma,
5. Köylülerin maruz kaldıkları vergi yükü ve diğer sömürülme şekilleri.

³⁴⁰ Köker, s.99.

Matbaanın bulunuşu ve yaygınlaşması reform hareketini hızlandıran en önemli etmendir. Okuma alışkanlığı artmış ve özellikle de dinsel metinler aslından izlenmeye başlanmıştır. Bu yüzden de laik kesim kendinde doğru dine dönme çağrısı yapma hakkını görmekte ve bu durum da doğal olarak Kilise'nin otoritesini sarsmaktaydı.

Sanat ve bilimde “yeniden doğuş” olarak kabul edilen Rönesans'ın, Reformasyon'un içerdiği din özgürlüğü ve laikleşme ile bir bütün oluşturduğu kabul edildiği için; Rönesans hareketine geçmeden önce Reform hareketine değinmekte fayda görüldüğü için öncelikle bu konuya değinilmiştir.

Rönesans'ın kökeninin aslında 14.yüzyıla dayandığını İtalyan şairi, hümanist Petrarca'nın şu sözlerinden de anlayabiliyoruz: “Bu unutkanlık uykusu sonsuza dek sürmeyecek. Karanlık dağıldığında, torunlarımız eskinin saf aydınlığına erişebileceklerdir.”³⁴¹

Rönesans'ın başlangıcı olarak 12.yüzyılı gören ve o yüzyılın hem filozoflarının hem de dönem özelliklerinin büyük bir nitelik değişimi sergilediğini savunan düşünürler de vardır.

Rönesans, Avrupa tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Ortaçağ'ın hürriyetten yoksun hayat tarzı ile bağların kopartıldığı ve insan düşüncesine yepyeni ufukların açıldığı bir yeni düzendir. Rönesans dönem özelliklerinde şu iki şey dikkati çeker; birincisi o zamana kadar sorgulamadan bağlanılan değerlerin çoğunlukla terk edilişi, diğeri ise yeni meydana gelen varlık anlayışının kabulü ve geliştirilmesi.³⁴²

Tarihin hiçbir devresinde bu denli bir değişim görülmediği için birçok kimse tarafından Rönesans, insanlığın fikir hayatındaki tek ve eşsiz bir devre olarak kabul edilmektedir.

³⁴¹ Köker, s.155.

³⁴² Çobanoğlu, Rahmi, Rönesans Felsefesinde Tabii Hukuk (İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Ceza Hukuku ve Ceza Usul Hukuku Ordinaryüs Prof. Dr. Tahir Taner'e Armağan'dan ayrı baskı), İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1956, s.1.

Kimilerine göre Rönesans, Eski Yunan ve Roma kültürünün, Roma'nın V. yüzyıl sonlarındaki çöküşü ile 15. yüzyıl sonları arasında kalan karanlık (orta) çağdan sonra, yeniden canlanması demektir. Bu anlamıyla Rönesans, 15. yüzyıl sonlarında İtalyan kent-devletlerinde ortaya çıkan öncelikle edebiyat, resim, mimarlık gibi sanat alanlarında beliren, sonra da Batı Avrupa ölçeğinde yayılan bir yenileşme hareketidir.

Rönesans ile gelen yenilikleri şöyle özetlenebilir: Bu dönemin yaratıcı aydınları, eskiçağ yapıtları araştırmasından giderek yeniden insan değerlerine ve dünya değerlerine yöneldiler. Ortaçağın olumsuz anlamda toplumsallaştırmış olduğu yani katı bağlarla bir sömürü nesnesi olarak topluma bağlamış olduğu bireyi bu bağlarından kurtardılar. Artık bireyselliğin öne çıktığı dönemler başlıyordu. Çoktandır değeri unutulmuş ya da görmezden gelinmiş bir dünyada insan, başlıca değer olmaya doğru gidiyordu. Böylece insan, Hristiyan dogmalarının etkisi altında neredeyse unutulmuş bir dünyada, güzellikleri görmezden gelinmiş bir dünyada bundan böyle güzelliklere doğmuş ve her şeyden önce alabildiğine yaşamaya hakkı olan değerli bir varlık olarak belirlenecekti. Böylece Rönesans devinimi tam anlamında insanın insana dönüşü oldu, insanın yeni toprakları keşfederken kendini de bir insan olarak keşfetmesi oldu. Gerçekte Rönesans bir çağ değil bir dönemdir.³⁴³

Rönesans'ı bir halk hareketi olarak değil, liberal patronların -özellikle Mediciler'in- ve hümanist papaların desteklediği bir avuç bilgin ve sanatçının başlattığı bir eylem olarak gören Russell: "Bu patronlar için Rönesans, çok daha az başarılı olabilirdi" yorumunu yapmaktadır.³⁴⁴

Ortaçağ'ı "karanlık", Rönesans'ı "aydınlık" olarak niteleyen görüş, Aydınlanma Felsefesi dönemindeki görüşlerin de katkıları ile genel-geçer bir doğru haline gelmiştir.

Ancak Rönesans'ın, yeniden doğuş olarak nitelendirilmesinin nedenini, bazı düşünürler Eski Yunan ve Roma'nın yeniden doğuşu olarak görürken; bazıları da toplumun kendisinin farkına varıp insani değerlere önem verilen yeni bir kültürün ortaya çıkışı olarak görürler.

³⁴³ Afşar, Timuçin, Düşünce Tarihi, İstanbul, Bulut Yayınları, 2005, s.5.

³⁴⁴ Russell, s.44.

Bloch için Rönesans, yaygın şekilde yorumu yapıldığı gibi, geçmişteki bir şeyin, Antik Çağın yeniden ortaya çıkışı değildir. O'na göre insanoğlunun hiçbir zaman tasarlamadığı bir dönemin doğuşudur; yeryüzünde hiçbir zaman görülmeyen kişilerin ortaya çıkışıdır. Bunlar ortaya çıktılar ve yapıtlarını gerçekleştirdiler; bu bir ilkbahardı, yeni bir yola koyuldu.³⁴⁵

İlk görüşü savunanlardan biri olan Tuğcu' ya göre ise Rönesans, Avrupa insanının kültür olarak, yaşam biçimi olarak bin yıllık bir teröründen kurtulması, Eski Yunan ve Latin kültürünün Avrupa topraklarında yeniden doğmasıdır. Rönesans, tarihin önünü tıkayıp onu yolundan saptıran, Hristiyan ideolojisi'nin tarih karşısındaki kaçınılmaz çöküşüdür.³⁴⁶

Bir diğer görüşü savunanlar için ise; Eski Yunan'da insan, birey olduğunun farkına vararak pek çok alanda gelişme göstermiştir. Ancak bu durum Rönesans'ın doğuşuna neden olacak bir etkiye sahip değildir. Rönesans'ı Ortaçağ'dan bağımsız olarak düşünmek, Ortaçağ'ın Rönesans üzerindeki etkisini tamamen görmezden gelmek anlamına gelir ki bu da tarihi yok saymak olur.

Rönesans için yeniden doğuş yerine, Eski Yunan ve Latin kültürlerinin kaynak alınması, denmesinin daha doğru olacağına ve aslında Rönesans'ın antik kültürün yenilenmesi değil, insanın yenilenmesi olarak görülmesi gerektiğini savunan yazarlar vardır. Bu kaynak alma da şu şekilde açıklanır: Rönesans kendine bu eski kültürü kaynak olarak alırken, Ortaçağ'dan daha geri bir dünyaya dönmüyor, tersine, Ortaçağ'ın dinsel dogmalara dayanan dünya kültürünü, inançlarını ve kurumlarının reddediyordu.

Köker de Rönesans'ın geçmiş ile bağımlı kabul etmeyenlerden biri olarak: Rönesans, klasik geçmişin yeniden – doğuşu ya da çağdaş zamanların kesin başlangıcı olarak değil; orta zamanlardan çağımıza bir geçiştir, yorumunu yapar.³⁴⁷

Rönesans'ın birey üzerindeki en büyük etkisi, bireyin toplumdan ayrı bir varlık halinde anlaşılmaya başlanmasıdır. İnsanın birey olarak potansiyel yaratıcı bir güce

³⁴⁵ Bloch, s.7.

³⁴⁶ Tuğcu, Tuncar, Batı Felsefesi Tarihi, Alesta Yayınları, Ankara, 2000, s.293.

³⁴⁷ Köker, s.159.

sahip olduğu, kendi yaşamını kendi eylemleri ile kurma ve böylelikle yine kendi eylemleri ile kendini gerçekleştirip geliştirme güç ve olanağına sahip bir varlık olduğu anlayışının da temelleri atılmış olmaktadır.³⁴⁸

Bütün bu değişime rağmen, Rönesans'ın yani zamanı, insanın kendi eylemi ile oluşturduğunu kabul etme eğilimine rağmen, Eski Yunan'dan beri süregelen döngüsel tarih anlayışını kıramadığını düşünülür. Ancak bunun, Rönesans döneminin zaman anlayışının sadece kısır bir döngü olduğu anlamına gelmediğı, bu yüzden üretilen birçok şeyin görmemezlikten gelinemeyeceğı de eklenmelidir.

Örneğın, modern sanat ürünlerinin antikçağın sanat ürünlerinden daha üstün olduğu anlayışı, sonra olanın önce olandan daha üstün olduğu anlayışının yerleştiğı anlamına gelir ki bu düşünce yapısı gelişim süreci için olumlu bir bakış açısıdır.

Akdeniz ve Atlas Okyanusu'na kıyısı olan gelişmiş liman kentlerinde Kilisenin egemenliğı altına alamadığı küçük tüccar ve atölye sahipleri zamanla gelişen bir komün hareketi başlatarak, Rönesans'ın en önemli faktörlerinden biri olan toplumsal alt yapıyı oluşturmuşlardır.³⁴⁹

Rönesans'ın İtalya'da hayat bulmasının nedeni, kültüre olan eğilimin dine olandan daha ağır basması olarak görölmektedir. Rönesans, İtalyan kentlerinde, Ortaçağ hukukuna ve siyasi erkine bir tepki olarak başlamış, Kilise'nin ve soyluların otoritesi kırsal alanlarda yoğunlaşmış, kentlerde oturan tüccarlar, zanaatkarlar, rantiyeler ve bunların yanında çalışanlar kendi üretim ve pazarlama geleneklerini Kilise'nin tüm baskısına karşın korumuşlardır.³⁵⁰ Bu direnme ve Kilise'ye rağmen Pazar için üretim yapma olgusu, "Komün" hareketini doğurmuştur.

Alplerin kuzeyinde merkezi hükümetlere karş 15. yüzyıla değin dayanabilen feodal aristokrasi, önce siyasi önemini kaybetmiştir, sonra ekonomik. Krallar zengin

³⁴⁸ Köker, s.163.

³⁴⁹ Tuğcu, s.294.

³⁵⁰ Tuğcu, s.295.

tüccarlarla birleşerek, feodal aristokrasinin yerini almışlardır. Krallarla zengin tüccarlar, aristokraside erime eğilimi göstermişlerdir.³⁵¹

Ancak komünlerin bağımsızlıkları uzun sürmemiş, “signore” denilen tek bir yöneticinin egemenliği altına girmek zorunda kalmışlardır. Ancak bağımsızlıklarını koruyan Kuzey İtalya’daki bazı komünler (Venedik, Floransa, Milano) sayesinde, sadece manastırlarda görülen eğitim bilim ve sanatı toplum içinde yaygınlaştırarak Rönesans’a büyük katkısı olduğu kabul gören burjuva sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuştur. “Bir toplumda burjuva sınıfı, siyasi erke ortaksa orada bilim ve sanat olanaklıdır; her iki tarafında gereksindiği, işlerinde bağımsızlık ve özgürlüktür.”³⁵² Rönesans’ta bilim sadece dinden değil felsefeden de bağımsız bir şekilde gelişme göstermesinin, eski dogmaların terk edilmesinde önemli bir yeri vardır.

Modern adı verilen tarih dönemi, Ortaçağ düşüncesinden pek çok farklı bir zihin yapısına sahipti:

- Kilise’nin azalan otoritesi,
- Bilimin artan otoritesi.

Yönetimdeki değişikliklere bakıldığında, devletlerin Kilise’nin yerine geçtiği, kralların hükümdarlığının da, Eski Yunan’da olduğu gibi, yerlerini demokrasilere ya da tiranlara bıraktığı görülür.³⁵³ Yeniçağ ile birlikte Batı, hep yeni bir toplum, yeni bir devlet arayışı içine girmiştir.

Ulusal devletin gücü ve görevleri düzenli ve oturmuş olarak arttı. Fakat çoğu zaman devlet, filozofların düşünceleri üzerine Ortaçağ Kilisesi’nin sahip olduğu nüfuzdan daha az bir nüfuza sahipti.

Russell, bilimi kuramsal ve edimsel olmak üzere ikiye ayırmakta ve dünyayı kavrama niteliği taşıyan kuramsal bilimin Rönesans’ta çok büyük bir rol oynamadığı, dünyayı değiştirmeye çalışan faydacı bilimin ise baştan beri büyük önem arz ettiği ve zamanla insanoğlunun düşüncelerinden kuramsal düşünceyi attığını savunmaktadır.

³⁵¹ Russell, s.30.

³⁵² Tuğcu, s.296.

³⁵³ Russell, s.30.

Kiliseye karşı çıkış, insan düşüncesinde ilkçağ ile birleşmişti ve hala geçmişe dönüktü. Fakat ilk Hristiyanlık çağları ile ortaçağlardan daha eski bir geçmişe. Modern çağ filozoflarının çoğunca kabul edilen bilim otoritesi, Kilise otoritesinden çok farklıydı. Çünkü o, yönetime değil zekaya dayanmaktaydı. Otoriteyi reddedenlere hiç bir ceza vermiyor; kendisini kabul edenleri, kişisel ispatın etkisi altına almıyordu. Egemenliğini sadece akla içkin olarak başvuruşu ile sürdürüyordu.

Rönesans döneminde papalık ve din adamları sınıfı bütünüyle etkisini kaybetmiştir. Ancak Kilise çöküş döneminde en acımasız baskı dönemini de yaşamıştır. En büyük çatışma Kilise ve bilim arasında geçmiştir. Evrenin yapısı ile ilgili bilimsel açıklamalar, dinin ölümsüz ve değişmez gerçeklerinin birer düşüş ürünü olduğunu ortaya koyunca, din adamları kendi yanlıgılarını kabul edememişlerdir.

Kilise otoritesi, dediklerinin hiç bir zaman değiştirilemeyeceğini ileri sürerken, bilim otoritesi de ortaya koyduklarında, ihtimallik temelinde bir ihtiyat payı bırakmış ve değişime açık bir izlenim yaratmıştır.

Kilise'nin otoritesinden kurtuluş, bireyciliğin hatta anarşi noktasına değin gelişmesine yol açmıştır. Akli, manevi ve siyasi disiplin Rönesans adamlarının zihninde skolastik felsefe ve dinsel yönetimle karışmıştı. Kilise babalarının Aristotelesçi mantığı çok dar fakat belli tür bir kesinlik konusunda eğitime yaramıştır.

Rönesans dönemi İtalyanlarının çoğunun Rönesans döneminde hala, eskilerin otoritesi yerine Kilise otoritesini getiren Ortaçağ filozoflarının sahip oldukları otoriteye saygı duymaları, kurtuluşa atılan bir adım olarak görülmektedir.

Rönesans'ın felsefe açısından Platon'u inceleme geleneğini canlandırması önemli bir adım olarak görülmektedir. Platon hakkında da, Aristoteles hakkında da birinci elden bilgi sağlanması Rönesans'ın eseridir. Çünkü Yeni Platoncuları, Arap yorumculardan bağımsız olarak aktaran Rönesans'tır. En önemlisi Rönesans zeka işlevliğini, önceden belirlenmiş kapalı düşünce olarak değil de zevk ve sevinç dolu toplumsal serüven olarak görme alışkanlığını getirmiştir.

Artık insanın Kilise yasaları ile yetinmediği dinsel dogmaların insanın sorunlarını çözmeye yetmediğini anladığı ve kendi sorunlarını kendi eliyle çözmeye başladığı zaman Rönesans'ın başlangıç dönemidir.

Kilise'den ilk kurtuluşu manevi etkisi olarak öncelikle, eski ahlaksal kurallara saygı duyulmaması olmuştu. Devlet yöneticilerinden çoğu mevkilerini ihanetle elde ediyor ve koltuklarında kalmak için usulsüz yollara başvuruyorlardı.

Bu dönemde, bilimde olduğu gibi sanatta da eskiden kalma tabular yıkılarak, modern sanat ortaya konmaya başlanmıştır. Resimde insan portresinin artık düz ve mat bir yüzey gibi çizilmiyor olması, üç boyutlu bir derinlik kazanmaya başlaması ve müzikte de tek seslilikten çok sesliliğe geçilmesi sanat alanındaki belirgin değişikliklerdendir.

“Engels haklı olarak Rönesans'ı ‘Dünyanın o ana kadar bildiği en ilerici değişim’ diye tanımladı. Mimar Alberti, kendi döneminin duygularını sadece, ama anlamlı bir şekilde dile getirdi: ‘İnsan etkin olmak için yaratıldı, yararlı olmak onun yazgısıdır.’ Hutten ise: ‘Bilim geliyor akıllar yüz yüze çatışıyor, yaşamak bir zevk!’ diye bağırıldığı zaman, kendi döneminin gençliğinin bilincindedir.”³⁵⁴

II. DOĞAL HUKUK KURAMININ YENİ DÜZEN KURUCULUĞU ÜZERİNE

Rönesans, felsefede Phytagoras'ın yeni bir kavramdan türetilen matematiksel doğa bilimlerinin doğuşuna yol açmıştı. Galilei, Kepler ve Newton Althusus ve Grotius'un toplumsal sözleşmesi, Fransız Devrimi'ni yapan insanların elinde etkin bir araç olmuştu. Yararlı ve yapıcı karşı akım, Machievelli ve Bodin ile ortaya çıkmıştır.

³⁵⁴ Bloch, s.7.

Son olarak Hobbes doğal hukuktan etkilenmiş olan toplumsal sözleşme öğretisini, önemli bir ılımlılık gösteren gerçekçiliğe bağlar.³⁵⁵

Doğal hukuk bu dönemde bir takım değişiklikler de getirmiştir. Artık doğal hukukun nitelikleri itibari ile nesnel bir kaynağa dayandığı kabul edilmiştir. Bu dönemin en önemli sorunu ise doğal hukukun yaratılmasındaki etkin nedenin, yani onu neyin yarattığıdır. Bu problem 18.yüzyılda insanın var oluşsal niteliklerinde ve sırf insan olmasından dolayı kazandığı haklar bağlamında çözülmeye çalışılmıştır.³⁵⁶

Doğal hukuk kuramı bu dönemde iki farklı şekilde ele alınmıştır. Biri, akla dayanan ve akla vurgu yapan Anglo – Amerikan anlayış, diğeri ise sosyal ve siyasi alana dair evrensel ilkeleri belirleyecek yine insan aklına dayandırılan, soyut ve rasyonalist düşüncedir.³⁵⁷

Reformasyon sonrası düşüncenin en önemli özelliklerinden biri, teolojik metafiziği terk etmek olmuştur. O, şimdi artık bir bütün olarak akıl sahibi olmayla, aklın kullanılmasıyla özdeşleştirilir; bundan böyle doğal hukukun *recta ratio* veya *sana ratio* (*doğru aklın yasa olması*) tarafından kabul edilebilir bulunan, doğru kabul edilmesi gereken şey olduğuna inanılır. Doğal hukukun aklın keşfettiği şey olduğunu bildiren yönüyle doğal hukukun akıl tarafından keşfedildiğini bildiren yönleri hemen hemen özdeştir. Fakat çağın genel felsefesinde olduğu gibi burada da bir takım güçlükler söz konusu olmuştur: Söz konusu güçlüklerin en başında ise, bazen sezgiye bazen doğanın önyargısız ve dikkatli bir biçimde gözlenmesine ve bazen de çelişmezlik yasasının kararlarına eşitlenen aklın nasıl yorumlanacağıyla ilgili güçlükler gelir.³⁵⁸

İlkçağda Stoacılar, 16. ve 18. yüzyıllar arasında ise Grotius, Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından savunulan doğal haklar öğretisi, bu anlamda insanların sırf insan olması nedeniyle kazandıkları temel ve doğal hakları tanımlamak üzere kullanılmıştır.

³⁵⁵ Bloch, s.12.

³⁵⁶ Bonnard, Roger, Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk, M.Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:2, 1936, s.45.

³⁵⁷ Erdoğan, Mustafa, Anayasal Demokrasi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001, s. 10-11.

³⁵⁸ Torun, Tayfun, Felsefe Ansiklopedisi, c.4, (ed.Cevizci, Ahmet), Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2006, s.644.

Rönesans'ın kalıcı uygulamalarının etkisi, kaynaşmalar ve kavgalar ortamındaki yükselen burjuvaziye, yalnız fiziki dünyayı anlamak için değil, toplumsal-adalet konusunda da kaygılandırdı, meşgul etti. Özel niteliğe sahip bir olay: Bu alanda her şey akla boyun eğmelidir; kuşkuyu bilmeyen akla güven neredeyse sınırsızdır. Rönesans'ın etkisiyle toplumsal ve kamusal yaşam analitik yöntemle anlaşılmaya çalışılıyor, feodalitenin etkisinin tamamen silinmesi için gösterilen çaba, toplumsal yaşamın burjuvazinin çıkarları doğrultusunda yeniden kurulması ve yönetilmesi yönünde ilerliyordu.

İlki Machiavelli'e, ikincisi Grotius ve Hobbes'a ait iki seçenek ortaya çıkmaktaydı. Machiavelli, nesnel bir bakış açısı ile kamusal yaşamda kuralları hiçe saymakta; Grotius ve Hobbes ise toplumsal sözleşme kuramından yola çıkarak hareket etmekteydi.³⁵⁹

Kamu hukuku kuramcıları olan Grotius ve Hobbes'un düşüncelerinin hareket noktasını Bloch şöyle açıklamıştır:

“Bireyler, genel eğilimleri, gereksinimleri iç tepileri ve temel çıkarları nedeniyle ve yalnız kalıp kurtlar gibi birbirlerini yememek ya da yenilmiş olmamak için kendi aralarında anlaşıyorlar. Doğal hukuka göre var olan devleti yargılamak için ölçü hizmeti gören bencillikleri ılımlaştırmaya ve dengeye getirmeye yönelik sözde ilkel bir toplumsal sözleşmenin öğeleri işte bunlardır. Ancak devletin az çok bozulduğunu görüyoruz, çünkü toplumsal sözleşmeye bağlı kalınmıyor. Sonra klasik doğal hukuk, toplumsal devrim kuramı önünde geriye çekiliyor. Böylece insan doğasına uygun bir toplumsal varlığın kavramı üzerine kurulu toplumsal olaylar eleştirisi ortaya çıkıyor. Bunun üzerine toplumsal olaylarla, dengeli toplumsal varlık arasında bir eşitsizlik kabul ediliyor. Doğal hukuk var olan ampirizmi reddettiğini sürekli olarak belirtiyor.”³⁶⁰

³⁵⁹ Bloch, s.126.

³⁶⁰ Bloch, s.127.

Doğal hukuk kuramı, Rönesans sonrasına tekabül eden zamanda, siyaset felsefesi temelinde ortaya çıkar, bu çerçevede doğal hukuk, devlet ve hukuk anlayışını açıklayan düşüncelerin temelinde yer alır.³⁶¹

Bloch, çoğu zaman doğal hukuktan bahsedildiğinde Grotius ve Hobbes'un adı geçse de doğal hukukun asıl kurucusunun 1557–1638 yılları arasında yaşamış olan Johannes Althusius olduğunu söyler. İlk yerleştiği yer Almanya olan Althusius'u “*Hukukun doğal kökeninin, modern kavramının öncüsü*”³⁶² olarak nitelendirir.

“Otuz Yıl Savaşları'ndan önce, kapitalist bir yaşam dalgası Batı Almanya'da yayıldı. Althusius, uzun süren bir sessizlikten sonra, krallık karşısında halkların hukuk savunucusu olarak ilk kez ortaya çıktı. En önemli yapıtı ‘Politika’ adını taşımaktadır.”³⁶³

Calvinci bir çevrede yetişen Althusius'un kendisi de Calvinciydi. Calvinci Hristiyan inançları, Roma hukuku ve o çağdaki siyasi liberalizm (demokrasi) görüşleri Althusius'un düşünce yapısının şekillenmesine oldukça etki etmişti.³⁶⁴

Toplumsal temelini doğal hukukta arayan Althusius'un kuramının temelinde, Aristoteles'in toplumsal hayvan olarak gördüğü insanı yerleştirdiği görülür. Althusius, insanın “sembiyotik” yani kendi kendine yetmeyen bir hayvan olduğunu savunur. O'na göre insan günlük ihtiyaçlarını karşılayabilmek için çeşitli topluluklara üye olmuştur ve bu “doğal”dır. Ancak bu durumun bireyin özgür iradesi sonucu değil, zorunluluk sonucu ortaya çıktığını savunur.³⁶⁵

Althusius'un toplum sözleşmesi hakkındaki görüşlerine baktığımızda O'na göre sözleşmede ortak malların, kamu hizmetinin, yardımlaşmanın ve yasaların paylaşılmasının esas alındığını ve insanların bunun için söz verdiklerinde sözleşmenin kurulmuş olduğunu görürüz. Althusius, sözleşmenin taraflarını da üst yönetici ve

³⁶¹ Torun, Yıldırım, Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s.49.

³⁶² Bloch, s.142.

³⁶³ Bloch, s.129.

³⁶⁴ Ağaoğulları, s.67.

³⁶⁵ Ağaoğulları, s.70.

toplumun bütünü olarak kabul eder. Ancak O'na göre taraflar eşit değildir. Sözleşmeye yetki veren halk, yetkiyi alan üst yöneticiden daha üstündür.³⁶⁶

Bu bağlamda Bloch, burada sözü geçen halkın her zaman burjuvazi olduğunun altını çizerek ve şöyle devam eder:

*“Böylece Epikuros’un dile getirdiği öğretiyi yeniden doğuyor; bu öğretiyeye göre, devlet kendi varlığını, bireyler arasında varılan bir sözleşmeye borçludur. Bu otorite konusunda sözleşmeye imza atanlardan birisi sözleşmedeki maddelerden birisine uymazsa, halk yeni bir durumla karşı karşıya kalır. Bu yeni durum bir devrimdir ve halk bu devrimle kendi egemenlik haklarını değerlendirir.”*³⁶⁷

Üst yönetici egemenliği kullanma hakkını halktan aldığı için, kral ya da meclis fark etmez, Althusus’a göre yönetim şeklinin bir önemi yoktur; önemli olan yapılan sözleşmeye uyulmasıdır. Sınırlarını aştığı takdirde tiranlaşır ve halk da bu durumda direnme hakkına sahip olur.³⁶⁸

Althusus’un ardından Jean Bodin (1530–1596), doğal hukuk kuramını yeniden ele alan “onu devrimci silahından yoksun bırakan” egemenlik kuramını ortaya koymuştur. Bodin’e göre hukuk, egemenlik üzerine kurulmalıdır bu da doğal hukuktan ayrı bir şekilde olmalıdır. Bodin’e göre; “Hiç bir yasa, gerekliliğin baskısı altında değiştirilmeyecek kadar kutsal değildir.”³⁶⁹

³⁶⁶ Ağaoğulları, s.75-78.

³⁶⁷ Bloch, s.131.

³⁶⁸ Ağaoğulları, s.82.

³⁶⁹ Bloch, s.139.

III. MODERN DOĞAL HUKUK KURAMCILARI

A. HUGO GROTIUS VE KURAMI

1. GROTIUS VE KURAMININ ÖNEMİ

Hugo de Groot (Huigh veya Hugeianus de Groot), 1583'te Hollanda'nın Delf kentinde doğmuştur. Babası yerel meclisin üyelerinden biri idi.³⁷⁰

İlk eğitimini doğduğu kentte tamamlayan Grotius, Laheyli vaiz ve ilahiyatçı Johannes Uyttenberg'in yanına gönderilmiştir. Daha sekiz yaşındayken Latince şiirler yazmaya başlamış, on bir yaşında Leiden Üniversitesi'ne kabul edilmiş, yaklaşık on beşinde dönemin Fransa Kralı IV. Henri'ye yollanan elçilik heyetinde yer almıştır. Grotius'un bu görevi sırasında Orleans Üniversitesi'nce "hukuk doktoru" ünvanı verilmiştir. Ayrıca eyaletin tabakalar meclisinin hukuk temsilcisi olan Johan van Oldenbarnevelt'e de eşlik etmiş daha sonra dostlukları devam etmiş ve bu sayede eyaletin tarih yazıcılığı görevine getirilmiştir. Bu sırada Oldenbarnevelt'e siyasi danışmanlık görevini de yerine getirmeye devam etmiştir.³⁷¹

1607'de Hollanda tabakalar meclisinin mali işlerle ilgili hukuk temsilcisi, 1612'de Rotterdam kentindeki tabakalar meclisinde temsilci, 1613'te İngiltere Kralı'na gönderilen elçiler heyetinde başkan olarak yer almıştır.³⁷²

³⁷⁰ Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, Ankara, İmge Kitabevi, 2004, s.87.

³⁷¹ Köker, s.88.

³⁷² Köker, s.88.

Kariyerine küçük yaşta başlayan Grotius, ilerleyen zamanlarda hem kendine verilen görevleri başarı ile yerine getirmiş hem de kendini geliştirmek için bütün fırsatları değerlendirmiştir.

Grotius, Otuz Yıl Savaşları sırasında (1618-1648) yaşamıştır. Dini-siyasi çatışmaları bir sonucu olarak 1618'de ömür boyu hapis cezasına çarptırılması ile Fransa'ya (XIII. Louis'ye) kaçmıştır. Orada diğer faaliyetlerinin yanı sıra diplomat olarak İsveç'in hizmetine girmiştir (1634). Ancak Kraliçe Christina, O'nu İsveç'e bir emirle davet edince sert iklim ve zayıf bedeni, ölümünü getirmiştir.³⁷³

Felemenk ülkesinin sorunları ile de yakından ilgilenen Grotius'un "Belçika Üzerine Araştırmalar" adlı eseri, İspanya'ya karşı vermiş olduğu mücadele sonucunda "Felemenk Cumhuriyetçiliği" adıyla bağımsız olan -dönemin önemli deniz güçlerinden- Utrecht Birliği'nin bu mücadele döneminde, Grotius'un Hollanda'nın tarih yazıcılığını yapmasının da katkısıyla ortaya çıkmış ve düşüncelerinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.³⁷⁴

"Ganimet Hukuku" adlı eserini de Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'nin bir Portekiz gemisine el koyması ile ortaya çıkan uluslararası sorunla ilgili hukuksal görüşünün istenmesi üzerine yazmaya fırsat bulmuştur. Siyasi düşünce bakımından büyük önem taşıyan "Doğu Hindistan Üzerine" isimli yapıtı, 1864 yılında ancak keşfedilebilmiş, eserin 1609'da sadece "Mare Liberum" adlı bölümü yayımlanmıştır.³⁷⁵

Oldenbarnevelt'i idama, Grotius'u hapse götürən olay, Hollanda meclisinin dini hoşgörüyü savunarak, Calvinci Reform Kilisesi'nin devlet denetimi altına alınması gerektiği görüşünde onların da ısrarcı olmalarıdır. Diğer taraftan Maurits, Kilise'nin üstünlüğünden yanadır ve Calvinciler'in desteğini alarak bu mücadelede galip gelmiş ve Oldenbarnevelt, Grotius ve arkadaşlarını tutuklatmıştır. Oldenbarnevelt, vatana ihanet suçundan idam edilmiş, Grotius ise ailesi ile beraber Loevestein Şatosu'na ömür boyu kapatılma cezası almıştır.³⁷⁶

³⁷³ Skirbekk, Gilje, s.236.

³⁷⁴ Köker, s.88.

³⁷⁵ Köker, s.89.

³⁷⁶ Köker, s.89.

Bir kitap sandığına gizlenerek Anvers üzerinden Paris'e kaçmayı başarak, Fransa Kralı XIII. Louis'in yardımıyla ailesini de yanına aldırıştır. Ünlü eseri "Savaş ve Barış Hukuku" nu 1625 yayımlamış ve mahkum olmasına neden olan Maurits'in 1631 yılında ölmesi ile Grotius Hollanda'ya dönmüş ancak yeniden tutuklanma tehdidi ile yüzyüze gelince Hamburg'a gitmiştir. 1634'te İsveç'in Paris Büyükelçisi olarak atanmış, 1636–1637 yılları arasında "Gotlar, Vandallar ve Lombardlar Tarihi" adlı yapıtı üzerine çalıştığı sırada İsveç Sarayı'nda kendisi ile ilgili komploların kurulması sonucunda Kraliçe'nin de izni ile büyükelçilik görevinden istifa etmiştir. 1644'te İsveç Kraliçesi tarafından kendisine gelen davet üzerine İsveç'e gitmiş ve ziyaretinden dönüşü sırasında binmiş olduğu gemi alabora olmuş, Grotius gemiden kurtulmasına rağmen iki gün sonra hastalanarak ölmüştür.³⁷⁷

Devletleri de bağlayan evrensel bir hukukun temel kavramları ilk kez Grotius'un "Savaş ve Barış Hukuku" kitabında yer alıyor. Ancak daha sonraki olaylar üzerinde kuşkusuz önem kazanan şey, Althusser'un toplumsal sözleşme öğretisini yeniden ele alması, onu yenileştirmesi ve halkların hukuk temeli gibi saymasıdır.³⁷⁸

Grotius, bir devletin uluslararası topluluğun, eşit bir üyesi olabilmesi için bazı koşulları sıralar: Devletin geniş mi küçük mü olduğu değil, istikrarlı olması ve anlaşmaların gereğini yerine getirmesi önemlidir. Uluslar arası hukuku uygulayacak bir kurumun olmaması problemi vardır. Böyle bir kurum, belirli ölçüde Ortaçağ'da Kilise'de mevcuttu. Fakat reformdan sonra Kilise bölündü ve büyük ölçüde belli devletlerle bütünleşti.³⁷⁹

Grotius'un yapıtlarında geliştirdiği düşünceler, hem kendi dönemi içinde özgün bir yere sahiptir hem de kendisinden sonra ortaya çıkacak olan siyasi düşüncüyü en başta da Hobbes'un kuramını önceleyen bir nitelik gösterir.³⁸⁰

Grotius, uzun Aristotelesçi kışın buzlarını kıran; hem skolastik düşüncenin saygınlığını yitirmiş kuramlarının, hem de Rönesans yazarlarının bilim karşıtı ve

³⁷⁷ Köker, s.90.

³⁷⁸ Bloch, Ernst, Rönesans Felsefesi Üzerine, (çev. Portakal, Hüsen), Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s.142.

³⁷⁹ Skirbekk, Gilje, s.237.

³⁸⁰ Köker, s.90-91.

kuşkucu yazılarının yerine geçebilecek doğal hukuk kuramını yeniden kuran bir düşünürdür.³⁸¹

Hugo Grotius, doğal hukuk ve uluslararası hukuk alanına yapmış olduğu katkılardan dolayı, hukuk felsefesinin dönüm noktasındaki düşünür kabul edilmektedir. Seküler hukuk anlayışı ile dünyaya dinden bağımsız ve nesnel bir şekilde bakmaya başlamış ve bu anlayışın yerlemesine en büyük katkı sağlayan kişi olmuştur.³⁸²

Yıldırım Torun'a göre; *“Hugo Grotius’un hukuk ve siyaset felsefesi, felsefe tarihi ve özellikle de hukuk felsefesi alanında olduğu gibi genel olarak düşünce tarihi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.”*³⁸³

Hugo Grotius, doğal hukuk fikrine geri dönerek ikileme hukuki bir çözüm sağladı: Tekil ulusal devletten üstün olan ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen belirli yasalar vardır. Doğal hukuk fikrini geliştirerek Grotius, belirli devletlerin hukukundan üstün olan uluslararası bir hukuk için temel temin etmiş oldu. Bu noktadaki çabası takdir topladı ve Milletler Cemiyeti, Nuremberg Duruşmaları ve Birleşmiş Milletler ile sonuçlanan uluslararası hukuk kavramına dahil olmuş oldu.³⁸⁴

Bireysel hukuktan örgütlü topluma geçiş düşüncesinden hareket eden toplumsal sözleşme öğretisi Rousseau’nun Toplum Sözleşmesi aracılığı ile Fransız Devrimi üzerinde de oldukça etkili olmuştur.³⁸⁵

Stoacılıkla gelişen ve Hristiyan ilahiyatına kadara gelen doğal hukuk fikri Grotius tarafından teolojik ve dini törensel tabanından arındırılmış bir biçimde uyarlanmıştır. Eğer uluslararası hukuk herkese uygulanacaksa doğal hukukun esasları Hristiyan ilahiyatından bağımsız olmak zorundaydı. Böylece devletlerarasında ve devletlerin kendi içinde siyasi ve yasal anlaşma için daha seküler bir temel aranıyordu. Bu anlamda Grotius yeni bir temel için doğal hukuk fikrini güncellemiş oldu.³⁸⁶

³⁸¹ Richard, Tuck’tan aktaran: Köker, s.91.

³⁸² Torun, Yıldırım, Hugo Grotius’un Hukuk ve Siyaset Felsefesi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s.38.

³⁸³ Torun, s.38.

³⁸⁴ Skirbekk, Gilje, s.236.

³⁸⁵ Bloch, s.142.

³⁸⁶ Skirbekk, Gilje, s.237.

2. TOPLUM, DEVLET, EGEMENLİK VE MÜLKİYET

Grotius, toplum ve birey ile ilgili sorunları incelerken matematiksel bir yöntem kullanır ve bu yüzden doğruluğu tartışılmaz önermelerle yola çıkarak evrensel gerçekler ortaya koymaya çalışır.³⁸⁷

Grotius'a göre, cemiyet hayatının devam ve bekası için elzem olan şartların neler olduklarını keşfetmek hususunda en müsait zaman, bu şartların mevcut bulunmadıkları veya ortadan kalktıkları zamandır. Bu suretle, bir nevi tecrübe karşısında bulunulmuş olur. Eğer bu şartlar, daima mevcut olsalardı, onlara hiç de dikkat edilmezdi.³⁸⁸

Grotius'a göre insan, içgüdüsel olarak hemcinslerine bağlanır, onlara ihtiyacı olmadığını düşünse bile onlarla beraber bir hayat sürdürme gereği duyar. Sosyal hayatın asıl sebebini iyiye olan eğilim ve acıma duygusu gibi insana has ve doğal güdülerde bulur. Bu doğal eğilim, insanın dil yeteneğini kullanması ile entelektüel bir hal alır. Bu da insanın gelişmesine ve durulmasına neden olur.³⁸⁹

Grotius'un toplumun oluşması aşamasını doğal bir nedene dayandırmasının ardından, doğal hukukun kaynağını da insanın bu doğal eğilimi sonucu ortaya çıkan ilişkilerin teminat altına alma isteğinde bulur.

Grotius'un görüşleri daha çok uluslararası ilişkiler söz konusu olduğu zaman ön plana çıkmıştır. Bu konu dışında birey, toplum, devlet üçlüsü üzerinde öne sürdüğü görüşleri ile siyasi düşünceye yapmış olduğu katkılar da önemlidir.³⁹⁰

Grotius'un yaşadığı dönem, mutlak yönetim düzenindeki çelişkilerin ortaya çıkmaya başladığı bir dönemdir. Yaşadığı ülke Hollanda'nın da bağımlı ve karmaşık

³⁸⁷ Köker, s.93.

³⁸⁸ Çobanoğlu, s.25.

³⁸⁹ Çobanoğlu, s.25.

³⁹⁰ Köker, s.90.

yapısından da etkilenerak devlet ve toplum üzerine görüşler sunar. Görüşleri, mutlak yönetimden, feodaliteden uzak ve tamamen burjuvazinin rahatlığı yönündedir. Feodal düzenin kökten kazınması gerektiğine ve feodaliteye karşı doğal hukukun ve birey haklarının öne çıktığı bir düzeni savunmuştur.³⁹¹

Grotius’a göre devletin görevi, insanın toplumsal tepilerini (yararlı sayılan tepileri) düzenli bir şekilde doyurmaktır. Demek ki doğal hukuk bir kez daha insanların başakalarına devredilemez haklarının öğretisi gibi devletin sağaltıcı olması gereken haklar gibi sunuluyor. Gerçek hukuk sözleşmeye katılanların eğiliminden, diğer bir deyişle, bireylerle, örgütlü bir toplumu gerçekleştirmeyi görev edinenler arasındaki eğilimden kaynaklanır.³⁹²

Devletin ve dolayısıyla egemenliğin sözleşmeden türeyen yapaylığı ile Aristotelesçi bir tema olan insanın doğal toplumsallığına bağlanarak sunulması, daha Grotius’un kendi döneminde var olan toplumsal – siyasi dönüşümlerin temsil ettiği bölünmüşlüğü (şizofreniyi) de yansıttığını gösterir.³⁹³

Grotius Savaş ve Barış eserinde egemenliği şöyle tanımlar: “*Eylemleri bir başkasının denetimine bağlı olmayan, yaptıkları bir başkasının iradesi ile geçersiz kılınamayan*” bir güçtür.³⁹⁴

Görme duyumuzun ortaklaşa taşıyıcısının gövde, özel taşıyıcısının da göz olduğunu örnek olarak verdikten sonra; “*Her gücün biri ortaklaşa, diğeri özel iki taşıyıcısı vardır... Egemenliğin de ortaklaşa taşıyıcısı devlettir*”³⁹⁵ der.

Grotius için egemenlik, “*birbirine sıkıca bağlı parçalardan oluşmuş, özü bölünmez ve kimseye hesap vermez, en yüce gücü kapsayan bir bütündür*.”³⁹⁶

³⁹¹ Afşar, s.100.

³⁹² Bloch, s.143.

³⁹³ Köker, s.109.

³⁹⁴ Grotius, Hugo, Savaş ve Barış Hukuku’ndan Seçmeler, Meray, Seha, A.Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1967, s.30.

³⁹⁵ Grotius, s.30.

³⁹⁶ Grotius, s.30.

Grotius, egemenliğin ortaklaşa taşıyıcısı olan devleti bir “tüzel kişilik” olarak nitelendirir. Devleti bir gövdeye benzetir. Ancak burada kastettiği gövde, farklı gövdeleri bir araya getiren gerçek değil, “hukuki” bir gövdedir. Tüzel kişilikten anlaşılması gereken de, her biri kendi mülkiyet alanına sahip bireyleri bir çatı altında toplayan kurumdur. Grotius’un bu terimi kullanmış olmasındaki en büyük etkenin de 17. yüzyılın ticaret toplumundaki şirketlerin tüzel kişiliği olduğu düşünülmektedir.³⁹⁷

*“Devlet, Grotius tarafından tam anlamıyla yapay bir kurumsallaşma biçiminde anlaşılmamaktadır. Devletin tüzel kişilik sahibi olması, devletin kendi gövdesini hukuk yoluyla oluşturduğunu ifade etmektedir.”*³⁹⁸

Grotius, egemenliğin diğer taşıyıcısının kim olduğu konusunda ise şöyle söyler: *“Egemenliğin özel taşıyıcısı, her ulusun yasaları ve görenekleri uyarınca ya bir kişidir ya da daha çok kimsedir.”*³⁹⁹

Buradan da anlaşıldığı üzere, Grotius’a göre egemenlik, kayıtsız şartsız ulusundur diye bir şey söz konusu değildir. Egemenin ulus da olabileceği, kral da olabileceği yönünde görüş bildirmektedir. Ancak çoğunluğun görüşü, Grotius’un her koşulda egemenliğin halkta olmamasının doğal olduğu yönünde düşündüğüdür.

Egemenlik, insan topluluklarının tarihsel gelişimine göre farklı biçimler almış ve bununla bağlantılı olarak farklı yorumlanmıştır.

Grotius, egemenliğin doğal hukuktan kaynaklandığını, ancak egemenlikten doğan yetkilerin kullanım hakkının yani egemenliğin biçimi ve özel taşıyıcısının pozitif hukuk⁴⁰⁰ olduğunu düşünmektedir. Doğal hukuku değişmez olarak gören Grotius için, egemenliğin kullanımı pozitif hukuka dayandığı için, değişebilir niteliktedir.

Grotius, egemen güce karşı çıkılıp çıkılmaması gerektiği yönündeki düşüncesini de yine doğal hukuka dayandırarak açıklar:

³⁹⁷ Köker, s.102-103.

³⁹⁸ Köker, s.102.

³⁹⁹ Grotius, s.31.

⁴⁰⁰ Köker, s.105.

“Kendisine karşı yapılmak istenen haksızlıklara direnmek herkesin doğal bir hakkıdır. Şu var ki devlet, kamusal dirliği ve düzeni sağlamak için kurulmuş olduğu için, hem kendimiz hem de mülkiyetimizde olan şeyler üzerinde, bu amaca varmak için gerektiği ölçüde bir yüce hak da elde eder. Bu yüzden devlet, kamusal dirlik ve düzen yararına, herkese tanınmış böyle bir direnme hakkının sınırsızca kullanılmasını yasaklayabilir. Devlet başka türlü de yapamazdı; yoksa amacına erişemezdi. Herkesin direnme hakkı sınırsız bırakılmış olsaydı, artık bir devlet değil, toplum bağı olmayan bir kalabalık sürüsü ortaya çıkmış olurdu.”⁴⁰¹

Grotius’a göre, direnme hakkını kısıtlayan bir devlete, sadece istisnai durumlarda karşı konulabilir. Aksi takdirde bu devletin düzenini bozan bir davranış olur. İstisnai durumlardan birini şöyle açıklar: “...hükümdar halka karşı sorumlu kılınmış ise, bu gibi hükümdarlar yasaları çiğnedikleri ya da devlet erkini aştıkları zaman, onlara karşı yalnız direnmek değil, gerekirse onları ölümlle de cezalandırmak söz konusu olabilir.”⁴⁰²

Eğer ki egemenlik, zorbalıkla ele geçirilmiş ise “...zorbanın yaptıklarının kamu yararı bakımından önemli olmaması, direnmenin zorbanın yaptığı haksızlıkları daha güçlü kılmakla sonuçlanmaması ve büyük bir tehlike ile karşılaşmadan yapılabilir. Bir düşmana karşı ne yapılmasına izin varsa, böyle bir zorbaya karşı da öyle davranılabilir.”⁴⁰³ diye düşünür.

Devlet işlerini savsaklayan bir yöneticiye karşı direnme hakkının kullanılmasını uygun görmeyen Grotius, yöneticinin devlet işlerinden tamamen elini çekmesi durumunda bu hakkın kullanılabileceğini düşünür.

“Hayat hakkı Grotius açısından insanın temel ve doğal hakları arasındadır ve O’nun için önemlidir. Doğal hukuka göre, her insanın, kendisine karşı gerçekleştirilen eylem ya da haksızlıklara karşı cevap verme hakkı vardır ve bu hak da kişinin doğuştan getirdiği doğal haklar arasında yer aldığı için doğal hukukun temel ilkeleri içerisinde kabul edilir. Hatta Grotius’a göre hayat hakkının diğer bütün haklara olan

⁴⁰¹ Grotius, s.40-41.

⁴⁰² Grotius, s.43.

⁴⁰³ Grotius, s.45-46.

*üstünlüğünden dolayı korunması, sosyal ve siyasi sözleşme yoluyla kurulan devletin temel yükümlülükleri arasındadır.*⁴⁰⁴

Grotius'a göre özgürlük hakkı, insani kurumlar ve yasal yapılanmalar ortaya çıkmadan önce var olan bir haktır. Özgür bir ortam, insan doğasına uygun bir hayat için vazgeçilmez bir unsurdur. Öyle ki O'na göre bireysel özgürlük ve bütün insanların özgürlüğü aynı şey değildir.

Grotius'un düşüncelerinden insanların birbirleri ile olan ilişkilerinde özgür olduklarını, ancak devlete bağımlı olmaktan kaynaklanan durumlarından ötürü aynı özgürlüğün söz konusu olamayacağını savunduğunu anlıyoruz.

Grotius'a göre bireysel özgürlük, bir başkasının itaati altına girmemektir. Bu anlamda, kadın, çocuk ve köleler haricindeki tüm insanlar, toplum içerisinde bir arada yaşadıkları diğer insanlar karşısında özgürdürler. Özgür insan, bu hakla birlikte sivil toplumun bir parçası kabul edilir.⁴⁰⁵

Devlet-birey ilişkisi söz konusu olduğunda Grotius'a göre iş değişmektedir. İnsanların doğaları itibariyle köle olmamalarının, insanların hiçbir zaman devlete rağmen özgür olacakları anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Çünkü vatandaşların bu ilişki çerçevesinde devlete bağımlı olduğunu savunur.

Grotius, doğal hukukun ilkelerini sayarken bunlardan birinin de mülkiyet olduğunu vurgulamıştır. Ancak O, bizim kullandığımız anlamı ile mülkiyeti maddi bir şeye sahip olmak anlamından ziyade “bireyselleştirerek” tanımlama ihtiyacı duymuştur.

O'na göre insanlık tarihinin ilk dönemlerinde, insanlar günlük hayatın gerektirdiği şekilde doğadaki ürünlerden yararlanma hakkına sahiptiler. Bu ortak kullanımın kaynağı da doğal hukuktan kaynaklanmaktaydı. Ancak tüketilebilir malların kullanılması ile birlikte özel mülkiyet teorisi doğmuştur. Grotius'a göre daha önce ortak

⁴⁰⁴ Torun, Yıldırım, Felsefe Ansiklopedisi, (ed. Cevizci, Ahmet), c.4, Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2006, s.637.

⁴⁰⁵ Torun, s.637.

mülkiyet, daha sonra özel mülkiyet diye adlandırılan durum aynı amaca hizmet etmektedir. Bu amaç da insanların ihtiyaçlarını karşılamaktır.⁴⁰⁶

Grotius, mülkiyet hakkının aslında daha önceleri kullanma ya da yararlanma hakkı iken daha sonra malların, menkul ve gayri menkul olarak ayrılmasından kaynaklanan nedenlerden ötürü özel mülkiyetin ortaya çıkması ile şekil değiştirdiğini kabul etmektedir.

*“Herkesin canı, gövdesinin parçaları, özgürlüğü yalnız kendisinin olacak, bunlara karı herhangi bir kimse, haksızlık işler duruma düşmeksizin bir saldırıda bulunamayacaktır.”*⁴⁰⁷ Kendi sözlerinden de anlaşılacağı gibi, kimsenin mülkiyeti dahilinde olan bir şeye saldırı olmaksızın bir savaş durumunu onaylamamakta ancak tersi durumda herkesin mülkiyetini korumak adına mücadele vererek gerektiğinde savaşarak kendini müdafaa etmesinin meşru olmayan bir tarafını görmemektedir.

Kendisi de bunu daha açık bir şekilde şöyle ifade eder; *“Herkesin kendi çıkarlarını düşünmesi ve bu yolda çaba göstermesi toplumun doğasına aykırı değildir.”*⁴⁰⁸

Grotius’un doğal hukukun değişmez ilkelerini incelediğimizde hepsinin birbirinin türevi, huzurlu bir toplum ve mutlu bir hayat sürmek adına ne kadar gerekli ilkeler olduğunu görmekteyiz. Aralarında kurulan bağlantı ve bu ilkelerin toplum için gereklilikleri düşünüldüğünde, aradan üç asır geçmesine rağmen, doğal hukuk kuramından bahsedildiğinde Grotius’un neden ilk sırayı alan düşünür olduğunu kavramak güç olmasa gerek.

Grotius’ta özel mülkiyet, doğal değil fakat doğaya uygun olarak biçimlendirilmiş, insan iradesinin kabul ettiği, toplumsal bir düzenleme olarak görülür.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Torun, s.640.

⁴⁰⁷ Grotius, s.24.

⁴⁰⁸ Grotius, s.24.

⁴⁰⁹ Köker, s.100.

3. DOĞAL HUKUK KURAMI

Doğal hukukun uzun bir geçmişi vardır ve yaşanılan dönemin özelliklerine, düşünürlerin felsefi, sosyolojik ve hukuki bakış açılarına göre tanımlanması, açıklanması birçok değişiklik arz gösterir. Doğal hukuk, her dönemde farklı yorumlandığı gibi farklı eleştirilere de uğramıştır.

Bu farklılaşmaların nedeni de yine dönem özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Abadan'ın belirttiği gibi bunlar, *“İlkçağ'da tabiat ve düzen, Ortaçağ'da ilahi ve beşeri hukuk, Yeniçağ'da ise hukuki cebir ve bireysel akıl arasındaki farklılıklardır.”*⁴¹⁰

Ancak temel alabileceğimiz bir şey vardır ki o da doğal hukukla ulaşılmak ve anlatılmak istenen şeyler genelde doğru ve yanlışın ayırt edilmesinde bir ölçü olma, doğayla özdeş yaşam niteliği taşımaktadır.

Grotius'un yaşadığı dönemin düşünce yapısı, Rönesans'ın meydana getirmiş olduğu evrensel değişim sonucu laik bir hukuk anlayışını benimsemekteydi. Dönemin hukuk anlayışı Ortaçağ gibi skolastik bir temele yerleştirilmemiş, dinden ve Tanrı'dan arındırılarak Grotius'un da etkisiyle laik (dünyevi) bir özellik göstermekteydi.

Grotius'a göre insan, toplum içinde yaşama isteği ve dil gibi bir özelliğe sahip olması ile 'üstün niteliklere sahip' bir hayvandır. Bunlar Grotius için hukukun temelini oluşturan unsurların başında gelir. Eğitilebilen ve belli kurallar çerçevesinde yaşayabilen insanın, sosyal bir varlık olma niteliği ile dili kullanma becerisinin birleşmesi aslında hukuktur.

Grotius'un düşünce yapısından da anlaşılacağı üzere, kendisi her zaman hukukun üstünlüğünü savunmuş, hukukun ampirik veya kesin herhangi bir var oluşa dayandığını kabul etmemiştir.⁴¹¹

⁴¹⁰ Abadan, Yavuz, Grotius ve Tabii Hukuk, Kenan Basımevi İstanbul, 1939, s.17-18.

⁴¹¹ Torun, Yıldırım, s.39.

Grotius, o dönemde yürürlükte olan yazılı hukuktan önemli bir şekilde ayrılarak gerçek ve özgün hukuku tanımladığına inanmıştır. Özgün hukuk, devlet kurarak toplumsal bir sözleşmeye varan tarih öncesi insanların eğilimlerinden kaynaklanır. Soyluların temsilcisi Grotius, halkın değil de, gerektiğinde ortaya çıkan onun ortak temsilcilerinin iradesine saygıyı gerektiren hakkı saklı tutarak devrimin tüm tehlikelerini öngörür.⁴¹²

Grotius'un toplum sözleşmesi, Bloch'a göre İngiliz ve Fransız devrimlerinden yana kanıtları içinde barındırır. Bloch, sözleşmenin bir bölümünü dikkatle incelemek gerektiğine değinir: *“Temel itim tarihsel sıraya ait değildir ama aslı olmayan bir tepî, tarihsel olmayan bir sözleşmeye yol açmıştır ve aslı olmadığı kadar yararlı olan bu tepîye Grotius ‘appetitus socialis’ adını vermektedir. Barışçı ve ortak bir yerleşime can atan bu yararlı tepî, yalnızca yararlı bir topluluğu amaçlamaz, ayrıca herkesin rahatını amaçlar, belli bir insan sıcaklığını getirir ve insanın umut etme hakkı olan devlet modeli içine karşılıklı bir sevgi havası da taşır.”*⁴¹³

Adaletin, hem putperestler hem de dinsizler için en değerli şey olduğunu ileri süren Montesquieu'nun “Tanrı olmasa da adaleti sevmeliyiz” açıklaması, ondan çok önce Grotius'un hukuk felsefesinde önemli bir yer işgal eder.⁴¹⁴

*“Örgütlenmiş bir toplum biçiminde ilk birleşmiş olanlar, bunu bir Tanrı buyruğu için yapmış değillerdir; böyle bir birleşmeye, birbirinden ayrı kalmış aileler, başkalarından gelebilecek zorlamalara ve saldırılara karşı kendilerini yeterli ölçüde korumakta güçsüzlüklerini, deneyerek gördükleri için kendiliklerinden bu yola gitmişlerdir.”*⁴¹⁵

Abadan bize Grotius'un benimsediği laik hukuk anlayışını şöyle aktarır: *“Hukuk, Tanrısal iradenin değil, insan aklının ve iradesinin ürünüdür. Bu anlamıyla insan, aklının göstermiş olduğu ilkelerin peşinden giderek, ilahi yasaya gerek kalmadan*

⁴¹² Bloch, s.143.

⁴¹³ Bloch, s.143.

⁴¹⁴ Torun, Yıldırım, s.40.

⁴¹⁵ Grotius, s.42.

olması gereken ilke ve kaideleri bilebilir."⁴¹⁶ Dinin sadece manevi alanı düzenleme işlevi ön plana çıkmaya başlamıştır.

Diğer doğal hukukçular gibi Grotius da doğal hukuku her türlü otoriteden bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış olduğunu düşünür ve doğal hukuku ahlaktan tamamen ayırmadan, bireysel özgürlük üzerinde de çok durmadan işler.⁴¹⁷ Grotius'a göre doğal hukukun ilkesi değişmez. O, sert devlet kavramı yerine, herkesin iyiliği için "kamu işi" demeyi tercih ediyor ve daha ılımlı bir hava yaratıyor.⁴¹⁸

Grotius için iki hukuk vardır, değişmez niteliğe sahip doğal hukuk ve değişebilir nitelikteki iradeye dayalı pozitif hukuk.

Hukuk, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesini sağlayan kurallar bütünüdür; doğal hukuk ise insan doğasından kaynaklanan evrensel hukuk ilkeleri kümesidir. İnsanın akılla belirlenen toplumsal yaşama eğilimli olduğunu savunan Grotius, doğal hukukun bu anlamda doğru aklın bir takım ilkeleri şeklinde tanımlar. Doğal hukuktan kaynaklanan doğal haklar ise sosyal ve siyasi olmak üzere iki sözleşmenin ürünü olan devletin kurulmasından önce insanların sahip olduğu haklardır.⁴¹⁹ Grotius, daha önce değindiğimiz gibi bu doğal hakları; hayat, özgürlük ve mülkiyet hakkı biçiminde sınıflandırmıştır.

Düşünür, doğal hukukun ilk ve en önemli esasını kurallara uymak ve taahhütlere sadakat olarak görür. *"Bu esas, cemiyeti meydana getiren asli iradede mevcuttur. Bütün vecibelerin mevcudiyet sebebi, önceden yapılmış bir anlaşmada ve bu anlaşma sırasında verilmiş sözdendir. Böylelikle müspet hukuk (jus civile) tabii hukuktan çıkmış oluyor."*⁴²⁰

Ayrıca Grotius, insanların birbirlerine söz vermemeleri durumunda toplumsal hayatın devamının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. İnsan tabiatını, doğal

⁴¹⁶ Yavuz Abadan, Hukuk Başlangıcı ve Tarihi, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1943, s.100.

⁴¹⁷ Torun, s.57.

⁴¹⁸ Bloch, s.144.

⁴¹⁹ Torun, Felsefe Ansiklopedisi, s.635.

⁴²⁰ Çobanoğlu, s.25.

hukukun kaynağı kabul eder ve müspet hukuku da meydana getirenin insan tabiatı olduğu sonucuna varır.

O’da varsayılan sözleşmeye toplumun riayet etme nedenini Althusus gibi, “mukavele teorisinden”⁴²¹ hareket ederek bulur. Yani bireyler, bir arada yaşayabilmek için ortak hayatın gerekliliklerini yerine getirmek şartıyla, ortak iradelerinin bir parçası ile sözleşmenin bir ürünü olarak buna uyarlar.

Grotius, hukuku ikiye ayırır ve kendi içinde de gruplandırır:

1. Doğal Hukuk
2. İradeye Dayalı Hukuk
 - a. Tanrısal İradeye Dayalı Hukuk
 - i. Evrensel Tanrısal Hukuk
 - ii. Belirli Bir Halka Özgü Tanrısal Hukuk
 - b. İnsan İradesine Dayalı Hukuk
 - i. İç Hukuk
 - ii. Uluslararası Hukuk
 - iii. İç Hukuktan Daha Dar Kapsamlı Olan Hukuk

Grotius’un hukuk anlayışını tam anlamıyla kavrayabilmek için doğal hukuk anlayışına geçmeden sınıflandırmanın diğer maddelerine kısaca değinmekte fayda var.

İradeye dayalı hukukun kaynağı, akıllı bir varlık olan insan veya Tanrı’nın iradesidir. Tanrısal iradeye dayalı hukukta, Tanrı’nın emirleri doğrultusunda istenen bir şey Grotius’a göre, haklı görüldüğü için istenmemiştir. Ayrıca bunun hem haklı ve doğru bir şey olduğu kabul edilmeli hem de bunlar Tanrı’nın emirleri olduğu için kesinlikle uyulmalıdır.⁴²²

Belirli bir halka özgü Tanrısal hukukun ilkeleri, sadece ait olduğu topluluk için geçerlidir. Evrensel Tanrısal hukuk yasaları ise insanlığa üç kez yollanmıştır. Bunların

⁴²¹ Çobanoğlu, s.25.

⁴²² Grotius, s.6-7.

ilki, Tanrı insanı yarattığında gelmiştir. İkincisi, Nuh Tufanı'ndan sonra ve üçüncüsü de İsa ortaya çıktığında gelmiştir.⁴²³

Grotius, üçe ayırdığı insan iradesine dayalı hukuku, iç hukuku temel alarak açıklamaktadır. O'na göre iç hukuk, kamu erkine dayanarak devleti yöneten hukuk anlamına gelmektedir. Babanın oğluna, efendinin kölesine buyurma yetkisi bu hukuktan kaynaklanır. Uluslararası hukuk, iç hukuktan daha kapsamlı olan insan yapısı hukuktur. Bağlayıcılığı, ulusların iradesine göre değişir.

Grotius'a göre *“doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ve aykırılığı bakımından moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın bir takım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da böyle bir eylemi ya buyurur ya yasaklar.”*⁴²⁴

Grotius için varlıkların değişmez doğası, O'na göre, varlıklar için evrensel kuralların koyucusudur; onlar arasındaki ilişkileri düzenleyen şey onların doğal yapısıdır.⁴²⁵

Varlıklar için bir doğallık olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Ancak bunu ifade ederken doğallığın nereden kaynaklandığı sorusu akla gelir. Grotius'un Tanrı ile ilişkilendirdiği bir cevap verip vermediği merak konusudur. Alınan cevap da biraz kafa karıştırıcıdır.

Grotius, öncelikle aklın bize yol gösterdiğine değinir. Akı veren Tanrı olduğu için yasaklanan ya da yapılması uygun görülen şeylerin aklın bir parçası ve Tanrı'nın buyruğu olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler.

Bu durum, doğal hukuk ile Tanrısal hukuku birbirine yaklaştıran hatta bağlayan bir unsur olarak değerlendirildiğinde de şu sözleri aktarılmalıdır:

⁴²³ Torun, Yıldırım, Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi, s.45-46.

⁴²⁴ Grotius, s.18.

⁴²⁵ Köker, s.94.

*“Bu yalnız doğal hukuku, insan yapısı hukuktan ayıran bir özellik değildir; bu özellik, aynı zamanda doğal hukuku, Tanrısal iradeye bağlı hukuktan da ayırmaktadır. Çünkü Tanrısal iradeye bağlı hukuk, bir takım şeyleri niteliklerine bakarak buyurmakta ya da yasaklamakta değildir; bir takım şeyleri yasakladığı için bu şeyler hukuka aykırı, buyurduğu için de bunlara uymak zorunlu kılınmış olmaktadır.”*⁴²⁶

Grotius, verdiği cevabın başında sandığımız gibi Tanrısal iradeye bağlı hukuku, ne doğal hukukla özdeşleştirir ne de doğal hukukun kaynağı olarak görür. Çünkü O’na göre öyle yasalar vardır ki Tanrısal hukuk, bunları değiştiremez. İki kere ikinin dört olmasını ve bunu Tanrısal hukukun değiştiremeyeceğini örnek verir. Bu yüzden O’na göre özü kötü olan bir şey de Tanrısal hukuk tarafından değiştirilemez.

Düşündüklerinden ve yazdıklarından dolayı Tanrı tanımaz olarak algılanmak istemediğini belirten Grotius, doğal hukukun ilkelerinin insanın özünde varolmasını isteyen Tanrı olduğunu da vurgulamıştır.⁴²⁷

Grotius’a göre bir şeyin doğal hukuka uygun olup olmadığını anlamanın iki yolu vardır. *“A prio olarak, bir başka deyimle o şeyden önceki bir şeye dayanarak ya da a posteriori olarak, o şeyden sonraki bir şeye dayanarak. Birinci yol, bir şeyin insan doğası gibi akıllı ve toplumcu olan doğaya uygunluğuna ya da aykırılığına bakarak”*⁴²⁸ anlama yoludur.

Doğal hukuk, hem insan iradesinin gerektirdiği zorunlulukları hem de toplumsal düzeni barışçıl bir biçimde sürdürme iradesini içine alır. İkincisi hayvanlarda da olduğu gibi, zaten Grotius insanı üstün yeteneklere sahip bir hayvan olarak görür, insanın varlığını koruma güdüsünün bir gereğidir.

En temel doğa ilkesini de yine bu fikrine değinerek açıklar; *“Doğanın ilk ilkeleri, bütün hayvanlarda ortaklaşa olanlardır. Her hayvanın doğduğu andan başlayarak kendi varlığını koruma isteği; kendi durumuna ve bunu korumaya elverişli*

⁴²⁶ Grotius, s.18.

⁴²⁷ Köker, s.96.

⁴²⁸ Grotius, s.19.

*her şeye öncelik vermesi; yok olmaktan ve böyle bir sonuca götürecektir şeylerden kaçınması. Nitekim hiç kimse yoktur ki gövdesinin bütün parçalarını, biçimini yitirmiş ya da sakatlanmış görmek yerine, olabildiği kadar biçimli ve eksiksiz görmeyi üstün tutmasın.*⁴²⁹ İşte bu yüzden O'na göre insan, doğanın kendine vermiş olduğu varlığı aramalı, onu korumalı ve bozmaktan kaçınmalıdır.

Doğal hukukun aslında doğru aklın ilkeleri olduğuna inanan Grotius'un bakış açısından düşünüldüğünde, insanın varlığını koruma ve bozmama konusunda da aklı ile hareket ettiğinde bunu sağlayabileceği söylenebilir.

Grotius, toplumun huzuru ve mutluluğu için bireyler arası ilişkileri düzene sokma yolunda birçok çalışma yapmış; bu arada uluslararası ilişkileri de ihmal etmemiş, hatta uluslararası hukukun kurucusu olmuştur. O'na göre uluslararası ilişkiler, devletlerin karşılıklı çıkarlarına uygun bir düzen içinde olmalıdır.⁴³⁰

B. THOMAS HOBBS VE KURAMI

1. HOBBS VE KURAMININ ÖNEMİ

Ünlü İngiliz düşünürü Thomas Hobbes, 5 Nisan 1588'de Malmesbury'de doğmuş ve 4 Aralık 1679'da Hardwick'te ölmüştür.⁴³¹

Babası eğitimsiz bir mahalle rahibiydi. Annesi ise çiftçi soyundan gelmekteydi. Hobbes'un doğduğu yıl, budan böyle Avrupa'nın köktenci ve uzlaşmaz ideolojik ayrımlarla yaşamak zorunda kalacağı oldukça dramatik bir olaya sahne olmuştur. Annesi O'nu yenilmez İspanyol armadasının saldırmak üzere İngiltere'ye gelmekte

⁴²⁹ Grotius, s.22.

⁴³⁰ Afşar, s.100.

⁴³¹ Tunçay, s.181.

olduğu söylentisinin yarattığı korku ve heyecan ile yedi aylıkken doğurmuştur. Daha sonra Hobbes “annem benimle birlikte bir ikiz kardeş dünyaya getirdi, **ben** ve **korku**” diyecektir.⁴³²

Babasının bir kavga sonucu işten atılması ve ailesini terketmesi sonucu Hobbes’u amcası yetiştirmiştir. Hobbes altısında Yunanca ve Latince öğrenmiş, on dördünde klasikleri öğrenerek Euripides’in “Medea”sını Latinceye iambik vezniyle çevirmiştir.

Hobbes’un siyasette mutlakçı bir tutuculuğa sahip olmasının nedeninin, çocukken babasının Hobbes’u, annesini ve kardeşlerini bırakıp gitmesi olduğu düşünülür. Sürekli güvenlik duygusundan yoksun olması, O’nun böyle bir tutuma sahip olmasına neden olmuş olabilir.⁴³³

Onbeş yaşında Oxford Üniversitesi’ne giden Hobbes orada skolastik mantık ve Aristoteles felsefesi öğrenmiştir.⁴³⁴ Ancak Hobbes, burada aldığı eğitimden memnun olmadığını, ileriki yıllarda idealist felsefeye karşı çıkarak ve materyalist bir dünya görüşü savunarak açık bir şekilde ortaya koymuştur.⁴³⁵

Genç yaşta William Cavendish’in (daha sonra II. Devonshire Kontu olmuştur) evinde özel öğretmenliğe başlayan Hobbes, mesleği gereği öğrencileri ile sık sık Avrupa’da inceleme gezilerine çıkma fırsatını yakalamıştır.⁴³⁶ William Cavendish, Hobbes’un hamisi oldu ve ölene dek hamiliğini sürdürdü.⁴³⁷ Cavendish, İngiltere’nin en aristokratik ailelerinden biri olması ve Hobbes’un bu aile ile yakından ilişkisi olması dolayısı ile pek çok iş adamının yanı sıra Bacon, Harvey, Descartes ve Galileo gibi önemli bilim adamları ile de tanışmıştır.⁴³⁸ Hatta bir dönem, Fransız Bacon’a yazmanlık yapma görevini üstlenmiştir.⁴³⁹

⁴³² Tuck, s.129.

⁴³³ Tunçay, s.182.

⁴³⁴ Russell, s.108.

⁴³⁵ Şenel, 405.

⁴³⁶ Tunçay, s.182.

⁴³⁷ Russell, s.108.

⁴³⁸ Ebenstein, s.202.

⁴³⁹ Şenel, 405.

Hobbes'un dolu dolu geçirdiği yaşamından sonra ardında bırakmış olduğu eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1628 Thukydides Tarihi çevirisi
- 1640 Human Nature (İnsanın Doğası)
- 1640 De Corpore Politico (Siyasal Düzen Üstüne)
- 1641 De Cive (Kent Üzerine)
- 1651 Leviathan
- 1655 De Corpore (Cisim/Beden Üzerine)
- 1658 De Homine (İnsanlar Üstüne)
- 1676 Homeros Destanları çevirisi
- 1689 Behemoth (İngiliz İç Savaşlarının Nedenlerinin Tarihi)

Hobbes, 1628'de vatandaşlar tarafından "Haklar Yasası" çıkarıldıktan sonra Thukydides Tarihi'ni çevirir. Bu çeviriyi yapmasındaki amaç, demokrasinin yol açacağı kötülükleri gözler önüne sermektir. Kitapta, devlet yönetimi konusunda hiçbir bilgi sahibi olmayan halkın aristokratların yerini alarak yönetici konumuna geçerek, Atina'da demokrasi denilen yönetim şeklinin Atina'yı nasıl batırdığını anlatır.⁴⁴⁰

Hobbes, ünlü eseri Leviathan'ı (Ejderha) 1651'de yayımlamadan 10 yıl önce İngiltere'de kral da dahil bazılarının başlarının uçurulmasına neden olan ayaklanmalar ve iç savaş baş göstermeye başlamıştı.⁴⁴¹ Hobbes'un çıktığı gezilerin ve İngiltere İç Savaşı'nın tarihi aynı döneme denk geldiği için Hobbes bu iç savaş dönemini İngiltere dışında geçirmiştir.⁴⁴²

Hobbes, 1637'de İngiltere'ye dönmüş ve 1640 yılında tamamladığı Elements of Law Natural and Politic (Doğal ve Siyasal Yasaların Öğeleri) adlı kitabını kaleme almıştır. Bu kitap daha sonra ortaya atacağı kuramının temel taşlarını oluşturmaktadır. Ancak kitabın sadece Kralcı görüşü savunduğu kısımları el yazması şeklinde elden ele dolaşır, diğer kısımları yayımlanmaz.

⁴⁴⁰ Şenel, 405.

⁴⁴¹ Watkins, J.W.N., "Hobbes", (der. Cranston, Maurice), Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri, Milliyet Kültür Kulübü, İstanbul, 1968, s.40.

⁴⁴² Tunçay, s.182.

İlk kez yayımlanan yapıtı ise De Cive'dir (Yurttaş Üzerine). Leviathan (Canavar) adlı ile bilinen asıl adı ise "Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil (Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin Dokusu, Biçimi ve Erki)" olan ünlü yapıtı, De Cive yapıtını geliştirmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Eser, iç savaşın sona ermesi ve kralın idam edilmesinden iki yıl sonra, 1651'de İngiltere ve Fransa'da yayımlanmıştır.⁴⁴³

Leviathan, Stuart monarşisi için bir mazeret olmadığı gibi, despotik hükümetin bir düsturlar kitabı da değildi. Fakat İngiliz dilinde yazılmış ilk genel siyaset teorisidir.⁴⁴⁴

Bu eseri yazmasının asıl amacı, insanlar arasındaki köklü çatışmaların üstesinden nasıl gelineceğini açıklamaktır. Ayrıca Hobbes, yaşanan bu olaylara bir yorum olarak eserinin sonuna yazdığı kısa sonuç kısmında, Kral'ın 1649'da idamından sonra İngiltere'de kurulan yeni rejimin yasal olduğuna da değinir.⁴⁴⁵

İngiliz iç savaşı, Lordlar ve Avam Kamaralarından, aristokrasinin ve burjuvazinin temsilcilerinden oluşan, yetkilerini genişletme yolunda ilerleyen parlamentonun, Kıta Avrupası krallarına özenen İngiliz Krallarının mutlak monarşi eğilimlerine karşı çıkmasıyla patlak vermişti. Bu nedenle savaşın ilk aşamasında burjuvalarla aristokratlar, krala karşı birlikte savaşırlarken, iç savaşın gittikçe burjuvaziden yana gelişmesi, devrimin radikalleşerek, demokratik eşitlikçi burjuva siyasal amaçları ardında koşulmaya başlanması, aristokratları ürkütüp burjuva devrimcilerinden ayrılmasına, kralcılarının yanına geçmelerine yol açmıştır.

Püriten Devrimi denen bu olaylar sırasında Hobbes, Kralcılarının tarafında olmasına rağmen, Papalığa saldırıları yüzünden sığındığı Fransız hükümetinin de hışmına uğramıştır.

Peki, Hobbes neden kralcılarının tarafında olmayı tercih etmişti? Her ne kadar tarafsız kalmaya çalışsa da egemenliğin kral ile parlamento arasında bölünmesinden

⁴⁴³ Ağaoğulları, s.173.

⁴⁴⁴ Ebenstein, s.202.

⁴⁴⁵ Tuck, s.135.

ıkan bu dehşet ve kargaşadan korkmuştı. Daha sonra düşünürün bu konudaki fikirlerini detaylı bir şekilde incelediğimizde göreğimiz gibi O, egemenliğin bölünmeden tek elde kalması gerektiğini düşünüyordu.

Fransa’da yaşadığı dönemde oradaki mutlak monarşiden etkilenmesinin sonucu olarak, mutlak monarşinin yeni burjuva ekonomisine daha uygun ve daha yararlı olacağını düşünerek egemenliğin kralda toplanması gerektiğini savunmuştur.⁴⁴⁶ Hobbes’un bu düşünceleri savunmasının temelinde savaşın ortaya çıkması değil; savaşın muhtemel sonucu vardı. Korktuğu şeyler gerçekleşmeye başlayınca, bu konudaki endişeleri de artmaya başlamıştı.⁴⁴⁷

Tüm bu olanların ardından Hobbes, siyasetle ilgilenmeyeceğine söz vererek İngiltere’ye dönmüş, Cromwell’in diktatörlük yıllarında teorik çalışmalarına devam ederek yeniden krallığın getirilmesiyle göze girmiş⁴⁴⁸, ancak yeni kuşkuyla tekrar bir kenara itilerek hayatını yalnız geçirmiştir.

Hobbes’un genel felsefesine geçerken, Hobbes’tan önceki ünlü düşünürlerden Machievelli ve Bodin’in mutlak monarşi kuramını yaratmaya çalıştıklarını, ancak belli bir sisteme oturtamadıkları için Hobbes kadar etkili olmadıklarını söylemekte fayda var. Hobbes’un kendinden önceki düşünörlere nazaran daha etkili olmasının nedeni, mutlak monarşi kuramını belli bir sistem içinde, genel felsefesi ile beraber sunmasıdır.

Dine ve dünya dışı değörlere hiçbir şekilde başvurmayan Hobbes’un ontolojik tutumu **materyalist**dir. Felsefenin, gerçekte var olan madde midir, varlık mıdır? sorusuna cevabını arayan bu bilim dalına yani varlık bilimine bakışı maddecidir. Maddesel varlığı olmayan hiçbir varlığın, var olamayacağını savunur.⁴⁴⁹

Skirbekk ve Gilje, Hobbes’u ilhamını yeni bilimlerden alan bir filozof olarak anar ve doğa felsefesinde bu etkinin göröldüğünü savunur: “*En nihayetinde evren,*

⁴⁴⁶ Şenel, s.404.

⁴⁴⁷ Russell, s.109.

⁴⁴⁸ Eski öğrencisinin İngiltere Kralı olmasının da etkisiyle itibarı artan Hobbes’a maaş bağlandığı ancak bu maaşın hiç ödenmediği söylenir. Ağaoğulları, s.174.

⁴⁴⁹ Şenel, 407.

mekanik olarak hareket eden maddi parçacıklardan müteşekkildir. Hobbes'un felsefesi, sonuç olarak bir hareket teorisidir. Mekanikle olan paralellik aşîkardır."⁴⁵⁰

Hobbes, çıktığı Avrupa gezilerinden Antikçağ atomculuğuna yeni bir şekil veren Pierre Gassendi'den doğanın gerçek yüzünü atomlarda ve onların hareketlerinde bulan anlayışı; Galilei'den dinamiğin yasalarını; Descartes'tan matematik yöntem ile mekanik doğa anlayışını öğrenir. Öğrendiklerinin de etkisiyle mekanik, doğa bilimleri ve geometriye dayalı felsefî düşüncelerini geliştirir.⁴⁵¹

Alfred Weber, bize Hobbes'un De Corpore adlı yapıtında felsefenin tanımını nasıl yaptığını aktarır:

"Sonuçların nedenleriyle ve nedenlerin sonuçlarıyla olan akla dayalı bilgi. Felsefe yapmak doğru düşünmektir. Düşünmek ya bir kavramı bir başkasına katmak ya da onları ayırmak, toplamak ya da çıkarmak; yani hesap etmektir. Şu halde doğru düşünmek, birleştirilmesi gerekeni birleştirmek, ayrılması gerekeni ayırmaktır. Bundan felsefenin birleşebilen ve ayrılabilen şeylerden, yani cisimlerden başka konusu olmayacağı çıkar."⁴⁵²

Kısacası felsefe yapmak doğru düşünmek, düşünmek doğru saymak olduğu için felsefenin cisimler dışında bir konusu olmadığını kabul eder.

Rasyonel bir metafizikçi olan Hobbes, daha önceki rasyonalist filozoflar gibi, yüzey olaylarının değişmesinin nedeni olarak değişmez ve temel bir ilke aramışlardır. Hobbes, "insanı" toplumun açıklanması gereken temeli olarak gördüğü için temel ilkeyi ararken insan üzerinde yoğunlaşır. Bunun asıl nedeni Rönesans sonrası bir filozof olmasından kaynaklanır ve insanı "sub-jectum" olarak görür.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils, Antik Yunan'dan Modern Dönem'e Felsefe Tarihi, (çev. Akbaş, Emrah ve Mutlu, Şule), Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s.239.

⁴⁵¹ Baldak, Hülya, "Thomas Hobbes'da İnsan ve Devlet Problemi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2001, s.9.

⁴⁵² Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s.120.

⁴⁵³ Skirbekk ve Gilje, s.239.

Jean Jacques Chevallier: Hobbes'un düşüncesinin rasyonalist ve mekanist olan ekseninin, Platon ile Aristoteles'ten değil, fakat Demokritos'tan, Epikuros'tan ve Sokrates'in düşmanı olan Sofistlerden geçtiğini düşünür.⁴⁵⁴

Hobbes, felsefenin tanımını yaparken de değindiği üzere, düşünürken aslında bir şeyi birleştirmek ya da ayırmaktan bahseder. Bu konunun daha anlaşılır olması için verdiği "saat" örneğinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Bir saatin asıl çalıştığını anlayabilmek amacıyla içini açıp bakmak gerekir. Parçaların özelliklerini ve birbirleri ile uyumunu anladıktan sonra parçalar yerine yerleştirildiğinde saat eskisi gibi çalışmaya devam edecektir. Genel geçer kurallar olduğuna inanan Hobbes, bu işleyişi topluma uygulayarak bir tür analiz – sentez yapar. Bunu yaparken bütünü, parçalarına indirgemez.⁴⁵⁵

Hobbes'un vermiş olduğu bu saat örneği, daha sonra değineceğimiz toplum, devlet ve özgürlük gibi görüşlerini açıklarken de bunları anlamamıza yardımcı olacak bir örnektir.

Ağaoğulları Hobbes'un amacının, insan eylemlerini, dolayısıyla devletlerin yazgılarını belirleyen gücü, bunun nedenlerini kavramak ve bunları açıkça ortaya koymak olduğunu ve Bacon'ın "Bilgi, güçlü olmaktır" özdeyişini içtenlikle benimsediğini, bu nedenlerin kavranması ile insanların geleceğe egemen olabileceklerine, geleceği isteklerine göre yönetmeyi öğrenebileceklerine inandığını düşünür⁴⁵⁶. Belirlediği bu felsefenin ışığı altında, insanın nasıl yönetici ve politik bir güç haline gelebileceğinin yolunu arar ve göstermeye çalışır.

Bunu yaparken de çağının doğa anlayışına katılarak, insanı açıklarken mekanizmle bağlantı kurarak ve Galileo'nun doğa incelemesine uyguladığı yöntemi,

⁴⁵⁴ Ağaoğulları, s.176.

⁴⁵⁵ Skirbekk ve Gilje, s.239.

⁴⁵⁶ Ağaoğulları, s.175.

toplum incelemesine uyarlayarak gerçekleştirecektir.⁴⁵⁷ “O, toplumsal olguların sadece mekanik olarak dolaşan madde parçacıkları halinde var olduğunu iddia etmektedir.”⁴⁵⁸

Her şeyin nedeninin doğa olduğunu kabul eden Hobbes, ruh ve beden ikiciliğini savunan Descartes’i reddederek, tinsel töz kavramını da kabul etmez. Materyalist düşünce yapısına da uygun bir şekilde her türlü tözün maddi olduğunu ve tözün temel niteliğinin de hareket olduğunu kabul eder. Doğadaki şeylerin bilgisi gibi, doğal bir varlık olan insanın bilgisini de onun mekandaki hareketlerinin bilgisi olarak kabul eder ve olarak insanın doğasını, zihinsel dünyayı ve devleti de mekanik olarak açıklamanın mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışır.⁴⁵⁹

Şenel’in bu konudaki eleştirisi şöyledir: “Sabırsız bir tutumla, erken bir genelleme ile insanı, toplumu ve toplumsal olayları da madde dünyası için ortaya atılan mekanist materyalist yasalarla açıklamaya girişti.”⁴⁶⁰

Hobbes hareket kavramını, bir nicelik olarak kabul eder ve hareket eden, uzaydaki konumlarını birbirlerini iterek değiştiren madde parçacıkları olarak kabul eder. Bu konuda da Aristo’yu kabul etmediği açıkça görülmektedir. Çünkü Aristo’ya göre, potansiyel gerçekleştiğinde temel değişim kavramı ortaya çıkar. Aristo hem etken hem de ereksel nedeni varlığını kabul ederken, Hobbes sadece etken nedenin varlığını kabul eder. Çünkü O’na göre tüm değişim, fiziksel nedenlerden kaynaklanır.

Her şeyi mekanik bir düzene oturtmaya çalışan Hobbes, “Tanrı”yı nasıl bir düzene dahil etmiştir? Hobbes esas olarak Tanrı’nın varlığının ispat edilmesini reddetmiştir. O’na göre Tanrı hakkındaki konulara yaklaşım akıl ile değil; inanç ile olmalıdır.⁴⁶¹

Cismi olmayan sözün saçma olduğunu düşünen Hobbes, Tanrı’yı da mı saçma bir şey olarak görür? Şenel Hobbes’un bu konuda kaçamak cevap verdiğini düşünür ve Hobbes’un düşüncesini aktarır: “Tanrı felsefe nesnesi değildir, kaldı ki, der, pek çok

⁴⁵⁷ Toker, s.162.

⁴⁵⁸ Skirbekk ve Gilje, s.245.

⁴⁵⁹ Toker, s.163.

⁴⁶⁰ Şenel, 407.

⁴⁶¹ Tuck, s.136.

düşünür de Tanrı'yı da cismi olan bir varlık olarak düşünmüştür.”⁴⁶² Şenel Hobbes'un bununla, Tanrı gibi bir varlık varsa, onun bile cisimsel bir varlık olacağını söylemek istediğini düşünür.

Düşüncelerinin geneline bakıldığında, sürekli bir genellemeye gitme çabasında olan Hobbes, bütün insanoğlu için bir istek ve nefret olduğunu kabul ederek, bunların insanların doğal durumunun temeli haline getirmiştir. İşte bunlar insanda, kendini koruma ve ölüm korkusu şeklinde ortaya çıkar.

Hobbes, çok Tanrılı dinlerin *korkunun* ürünü olduğunu düşünür. İnsanın doğa güçlerinden korkmasının bir sonucu olarak, doğanın Tanrı'ya bürünerek bunun üstesinden gelinmeye çalışıldığını düşünen Hobbes; Musevilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin de düş ve gerçeğin karşılaştırılmasıyla, bir düş ürünü olarak ortaya atıldığı görşündedir.⁴⁶³

Korkunun sonucu olarak insanlar Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duymuş ise ölüm korkusu neye yol açar? Hobbes, her şeyden önce işte tam bu noktada yani duygu ve düşüncelerin devreye girdiği noktada, insan psikolojisinin yasalarını, ahlak yasalarını, – hareket kavramının da yardımıyla – ortaya koymaya çalışır.

Hobbes, ölüm korkusunu insanları barışa sürükleyen bir hırs olduğuna inanır. İktidar ve ihtişamın cazibesi en alt seviyede hayatın güvenliğinin ele geçirilmesi isteğine yol açar... İnsan, duyduğu ölüm korkusunun kıran kırana yarışmadan geldiğini ve herkesin herkesle sürekli savaşına vardığını bir kez anladı mı, akıl çıkış yolunu gösterir: “Başkası tarafından yapılmasının yanlış olduğunu düşündüğün şeyi” sen de başkasına yapmamalısın.⁴⁶⁴

Hobbes, iki ilkel duyumun varlığını kabul eder. Bunları nasıl açıkladığına bakalım. Her hangi bir nene yaklaşma “*istek*”, her hangi bir nenden uzaklaşma ise “*tiksinme*” (nefret) vardır. “*Sevgi istekle, nefret tiksintiyle aynı nendir.*”⁴⁶⁵

⁴⁶² Şenel, 407.

⁴⁶³ Şenel, 407.

⁴⁶⁴ Ebenstein, s.204.

⁴⁶⁵ Russell, s.112.

İstek ve nefretin formları olan diğer duygu ve düşüncelerin de onlar gibi birer çift olduğunu varsayar. “Örneğin, isteğin ulaşmak istediği nesneyi elde etmek insana haz verir. Buna karşılık nefretin uzak tutmaya çalıştığı bir şeye uğranılması insana elem aşılar. Hazzın beklentisi umut, elemin beklentisi ise umutsuzluk doğurur.”⁴⁶⁶ Buradan bir çıkarım yapmak gerekirse, Hobbes, insan için özgür bir iradenin söz konusu olmadığını düşünür.

Hobbes için irade, “kafada zıt etkiler arasında oluşan bir hesaplaşma sonunda elde kalan son istektir.”⁴⁶⁷ Tanıma göre kişiyi özgür karar verebilmesi üzerine yorum yapılabilecek bir kavram yer almamaktadır.

O zaman iyi ve kötü kavramı da mı kişiye göre değişmez ya da genellemeye tabidir? Ahlaksal değerlerin göreceli olduğunu varsayan düşünür, insanın kendini korumasını temel güdü olarak alır. Yani yaşamın korunması için yapılan her şey iyi, aksi ise kötüdür. O zaman “insan için en iyi şey yaşam, en kötü şey ölümdür.”⁴⁶⁸ Hobbes için de insanı bencil yapan şey budur. Çünkü insan her zaman hazzı koşar, elemden kaçar.

Bazı yazarlara göre Hobbes’un iyi ve kötü ayrımını; istenilen şeyin iyi, istenilmeyen şeyin de kötü olduğu yönünde yorumlamışlardır. Bu durumda insanların isteklerinin farklılık göstermesi durumunda her hangi bir yargıya varmamız için kuramsal bir yöntemin olmadığı yargısına varırlar.⁴⁶⁹

Tek ve mutlak iyi ya da kötü olduğuna inanmaz. Çünkü O’na göre, insanların ortak yönü aynı şeyi istemeleri değil; insanların bir istek doğrultusunda harekete geçmeleridir.

Bu durumda Hobbes’un insanların istekleri hakkındaki görüşüne bakmak gerekmektedir.

Hobbes istekleri dörde ayırır:

⁴⁶⁶ Ağaoğulları, s.186.

⁴⁶⁷ Şenel, 408.

⁴⁶⁸ Ağaoğulları, s.186.

⁴⁶⁹ Russell, s.112, Şenel, 409.

- Doğuştan var olan istekler (yemek yeme)
- Özel istekler (kişiden kişiye, hatta zamanla aynı kişi için değişen)
- Sürekli istekler (mutluluk isteği)
- Farklı insanlarda farklı ağırlıkta ortaya çıkan istekler (güç, zenginlik, bilgi, saygı)

“Böylece Hobbes, Protagoras’ın insan her şeyin ölçüsüdür savıyla bilgi kuramında ulaştığı göreceliğe, iyi ve kötünün göreliliğini düşünerek, etik kavramlar bakımından katılacaktır.”⁴⁷⁰

Hobbes, bilgi kuramı konusunda (epistemoloji), Platon’un bilgilerimizin doğuştan geldiğini savunan görüşünü reddederek yine materyalist bir şekilde, bilgilerin dış dünyadan, duyumlar yolu ile edinildiğini söyler.⁴⁷¹

Hobbes için aklın ontolojide yeri yoktur. Akı, var olmak için gerekli bir ilke ya da metafiziksel bir değer olarak görmez. Belli bir düzende sayma, yani düşünmedir.⁴⁷² Hobbes’a göre düşüncelerimizin birbirini izlemesi de keyfi değildir. Çünkü bunların yasalarla yönetildiğine inanır. Çağrışımların veya bir amaca yönelik düşüncelerin birbirini izlemesini de buna örnek olarak gösterir.⁴⁷³

Nominalist (adçı) olduğu herkes tarafından bilinen düşünür için Russell: “Hobbes, dobra dobra adıcıdır. O’na göre evrensel hiçbir şey yoktur. Sadece adlar vardır. Sözcükler olmaksızın genel düşünceleri kavrayamayız. Dil olmadan hiçbir doğruluk ya da yanlışlık yoktur. Çünkü doğruluk ya da yanlışlık sözün yüklemeleridir”⁴⁷⁴ der.

Dilin (konuşmanın) olmadığı yerde doğru ve yanlışın da olmayacağını savunan Hobbes’a göre, bunu yapan insanlardır. Çünkü nesneleri kelimeye dönüştüren insanlardır. Yanlışın nedeninin duyumlar ya da nesneden kaynaklanmadığını, isimlerin yanlış kullanılmasından kaynaklandığını iddia eder. Leviathan’da da bu konuda,

⁴⁷⁰ Toker, s.168.

⁴⁷¹ Şenel, 407.

⁴⁷² Ağaoğulları, s.176.

⁴⁷³ Russell, s.111.

⁴⁷⁴ Russell, s.111.

insanların daha zengin bir dile sahip oldukça, ya daha akıllı ya da daha aptal olacaklarını belirtir.

Alman filozof Leibniz, Hobbes'un adcılığı üzerine: "Hobbes için hakikat yoktur; çünkü O, evrenleri sözcüklere indirgemekle, hakikati sözcüklerin içine yerleştirmekle yetinmemiş, dahası hakikati bütün tanımların kaynaklandığı insan yargısına bağlamıştır"⁴⁷⁵ yorumunu yapar.

Arnhart, Hobbes'un adcılığından şöyle bahseder: "*siyasal düzen de dahil olmak üzere bu dünyadaki şeylerin düzenine ilişkin bildiğimiz ne varsa zihinlerimizin yapay üretimleridir, savı ortaya çıkabilir.*"⁴⁷⁶

Bütün bilimlerin temelinde atış biliminin olduğuna inanan Hobbes, insanoğlunun düşüncelerinin dosdoğru fiziksel etkileşimlerin ürünü ve ilkesel olarak balistiğin diğer branşları gibi açıklanabilme kapasitesine sahip olduğunu kabul eder.⁴⁷⁷

Bu bölümde Hobbes'un genel felsefesi ve insan felsefesine dair verilen çoğu bilgi, diğer bölümlerde, Hobbes'un toplum, devlet ve egemenlik anlayışını, doğal hukuk kuramını içeren hukuk felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Şimdi Hobbes'un doğal hukuk kuramını daha iyi anlamak için toplum, devlet, egemenlik ve mülkiyet konularındaki düşüncelerine bakalım.

2. TOPLUM, DEVLET, EGEMENLİK VE MÜLKİYET

Meydana gelen her şeyin zorunlu olarak meydana geldiğini, hatta insan eylemlerinin bile belirli olduğunu düşünen Hobbes'un bu tavrına karşın Skirbekk ve Gilje Hobbes'un toplum anlayışı için şöyle bir çıkarımda bulunur: "*Öyleyse toplum fırl fırl dönen ve birbirine çarpan insan atomları çeşitliliği olarak yorumlanabilir. Ve iki*

⁴⁷⁵ Ağaoğulları, s.181.

⁴⁷⁶ Arnhart, s.195.

⁴⁷⁷ Tuck, s.137.

toplum biçimi tasavvur edebiliriz: Düzensiz ve insanlar arasında sert çatışmaların yaşandığı toplum, yani anarşi ve birleştirici bir kuvvetin hareketleri düzenlemesinden ötürü insan atomlarının ahenk içinde hareket ettiği bir toplum, yani kelimenin gerçek anlamı ile bir toplum.”⁴⁷⁸

Hobbes, insan hayatı ile hareketi ilişkilendirerek; hayat, organların hareketinden başka bir şey değildir diye tanımlar.⁴⁷⁹ O’na göre tek mutluluk durmadan hareket etmektir. İnsan eylemlerinde her hangi bir hedefe yönelme gibi bir amaç ve doyum noktasına ulaşmak gibi bir durumun olmadığını söyler.

“Bu dünyadaki mutluluğun, doyumlu bir kafanın dinginliği olmadığını düşünmeliyiz... Mutluluk, bir nesneden diğerine arzusunun devamlı ilerleyişidir; bir şeyin elde edilmesi bir başka şeye giden yoldur sadece. Bunun nedeni şudur: insan arzusunun nesnesi bir defa ve sadece bir anlık haz almak değil; gelecekteki arzularının yolunu daimi olarak güvence altına almaktır.”⁴⁸⁰

Hayat, mutluluk ve arzulardan bahsettikten sonra yavaş yavaş çatışma ve savaş halinin nedenlerini açıklamaya başlar Hobbes:

*“İlk sıraya bütün insanlarda var olan ve ancak ölümle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir kudret, daha fazla kudret arzusu eğilimini koyuyorum. Bunun nedeni, insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir haza ulaşmayı istemesi veya ölçülü bir kudretle yetinmemesi değil; iyi yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkanları, daha fazlasını elde etmeksizin güvence altına alamayacağı gerçeğidir. Bundan dolayıdır ki, en büyük kudrete sahip olan krallar, bu kudreti yurt içinde yasalarla, yurt dışında ise savaşlarla güvence altına almaya çalışırlar: bu bittiğinde arkadan yeni bir arzu gelir...”*⁴⁸¹

Skirbekk ve Gilje’e göre Hobbes, toplumu toplumsal olgularla açıklamaktan kaçınır ve düşünce deneyi yaparak toplum olgusuna varır. Devleti ve toplumu

⁴⁷⁸ Skirbekk ve Gilje, s.245.

⁴⁷⁹ Arnhart, s.196.

⁴⁸⁰ Hobbes, Thomas, Leviathan, , (çev. Lim, Semih, ed. Özpalabıyıklar, Selahattin), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, bölüm 11, s.76.

⁴⁸¹ Hobbes, Leviathan, bölüm 11, s.76.

açıklamak için devletsiz bir toplum düşüncesinden yola çıkar. “Devletsiz bir yaşam neye benzerdi?” sorusuna cevap verirken de doğal yapı doktrininin kullanır. Bununla devletin tarihsel kökenini açıklamaya kalkışmaz.

Hobbes’a göre toplum ve devletten önce insanlar bir *doğa durumunda* yaşamaktaydılar.

*“Devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır.”*⁴⁸²

Mutlak yönetimin birçok savunucusunun yaptığından farklı olarak⁴⁸³, insanların doğuştan eşit yaratıldığını düşünen Hobbes’a göre:

*“Doğa, insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından eşit yaratmıştır. İşte bu eşitlik beraberinde, insanların güvenlik gereksinimini getirmiş ve birbirlerine karşı güvensizliğin ortaya çıkmasıyla devletin olmadığı doğa durumunu oluşturmuştur.”*⁴⁸⁴ Çünkü bu eşitlik, bir kimsenin bir başkasını yok edebileceği derecedeki eşitliktir. Bu nedenle de doğa durumu birbirleri üzerinde iktidar kurma isteği olan insanlardan oluşmuştur.⁴⁸⁵

Hobbes bu savaş halini şöyle tasvir eder:

“Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur. Ne denizcilik; ne deniz yolu ile ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden

⁴⁸²Hobbes, Leviathan, bölüm 13, s.94.

⁴⁸³ Ebenstein, s.202.

⁴⁸⁴ Torun, Yıldırım, Felsefe Ansiklopedisi, c.4, (ed.Cevizci, Ahmet), Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2006, s.635.

⁴⁸⁵ Hobbes, Leviathan, bölüm 13, s.92.

*kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.*⁴⁸⁶

Arnhart, Hobbes ve Aristoteles'in toplum anlayışını şöyle karşılaştırır: "Hobbes Aristoteles'in insan biyolojisi çerçevesindeki akıl yürütmesini tersine çevirerek, insanoğlunun doğal rasyonalitesinin, insanların arılar ve karıncalar gibi doğal olarak sosyal hayvanlar olmalarını imkansız kıldığını iddia eder."⁴⁸⁷ Bunun nedeni de Hobbes'un insan rasyonalitesinin uyuma değil çatışmaya yatkın olduğunu düşünmesinden kaynaklanır.

Hobbes'a göre insanlar doğuştan toplumsal değillerse de mutlak bir yalnızlık içinde, diğerlerinden bütünüyle kopuk bir şekilde yaşayamazlar. İnsanlar doğal yapıları gereği birbirleri ile ilişkide bulunurlar. Ama bu birlikte var oluş, insanların bir toplum içinde yaşadıkları anlamına gelmez. Leviathan'da doğanın değil de çalışmanın insanı topluma yatkın kıldığını belirten Hobbes, toplumdan bahsedebilmek için siyasal toplumun olması gerektiğini şart koşar.

Daha sonra geniş bir yer vereceğimiz John Locke'un doğal durum kurgusu Hobbes'un kurgusunun neredeyse tam tersidir. Daha özgürlükçü ve barışçıl bir düşünce tarzı içinde ele alınmış ve geliştirilmiştir. Bazı yazarlar tarafından Hobbes'un siyasi topluma geçiş gerekçesi olan doğal durumun, savaş durumuna dönüşme riskini engellemek; Locke'a nazaran rakipsiz bir gerekçe olarak görülmektedir.⁴⁸⁸

"Doğa insanları beden ve zihin yeteneklerinde öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi,

⁴⁸⁶ Hobbes, Leviathan, bölüm 13, s.94 – 95.

⁴⁸⁷ Arnhart, s.197.

⁴⁸⁸ Uslu, Cennet, Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarını Felsefi Temelleri, Liberte Yayınları, Ankara, 2009, s.216.

ya gizli bir düzenle ya da kendisi aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.”⁴⁸⁹

“Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederlerse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar. Bu nedenledir ki bir istilacının herhangi bir başka tek kişinin gücünden korkmadığı bir durumda eğer ekilir, biçilir, yapı kurulur ve kendisine iyi bir yer edinilirse, başkalarının onu yalnızca emeğinin ürününden değil, canından veya özgürlüğünden de yoksun kılmak için güçlerini birleştirip gelmeleri beklenebilir. Ancak yeni istilacı da başka bir istilacının tehdidi altındadır.”⁴⁹⁰

Hobbes’a göre insanlar devlet olmadığı durumlarda kendilerini güvensiz hissederler. Ancak bu demek değildir ki, insanlar devletin olduğu bir ortamda hiç mücadeleye girmezler. İnsan doğası gereği hayatını sürdürmek için gerekli mallara sahip olmak ve onları korumak zorundadır. Nihayetinde bir rekabet ortamı oluşması normaldir.

İnsanoğlunun doğal bencilliğinin, aralıksız bir çatışma ortamı yarattığını ve bunun kaçınılmaz olduğunu düşünür. Devletin bulunmadığı bir birlikteliği insan kalabalığı olarak gören Hobbes, böyle bir ortam için, sürekli olarak şiddetli ölüm tehlikesi ve korkunun hüküm süreceğini ifade eder.

Hayatta kalmak için bu bireysel mücadelede hiç kimse güvende değildir. Çünkü incinmeyen yoktur. İnsanlar arasında güç ve kurnazlık bakımından görece eşitlik vardır. Şu halde sürekli çatışma olacaktır. Buna herkesin birbiri ile savaştığı meşhur doğal hal denir. Bileşen parçalar belirli insanlar ya da bireylerdir. Temel amaçları özün muhafazasıdır.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Hobbes, Leviathan, bölüm 13, s.92.

⁴⁹⁰ Hobbes, Leviathan, bölüm 13, s.93.

⁴⁹¹ Skirbekk ve Gilje, s.245.

Daha önce vermiş olduğumuz Hobbes'un saat örneğine göre Hobbes, dayanışma, özgürlük ve etkileşim gibi olguların özün muhafazası için bireysel arzuyla açıklanabileceğini düşünür. Bu yüzden toplumsal olguların açıklanmaya ihtiyacı olmadığı kanısındadır.

Hobbes'a göre uygar yönetimin bulunmadığı bu doğa durumunda “*İnsan insanın kurdudur (homo homini lupus)*”. Yani doğa durumunda herkesin herkesle savaşı vardır. Hobbes, dünyanın her yerinde birden böyle bir durumun olduğunu düşünmez ancak bu durumun mevcut olduğu birçok yer olduğunu düşünür. Örnek olarak da Amerika yerlileri olan Kızılderelileri verir.

Hobbes'un bahsettiği doğa durumundan çıkarım yapılarak hangi koşullarda yaşanabileceğini şu şekilde sınıflandırılabilir:

- Geçmişte olmuş olabilir,
- Zamanımızdaki ilkel topluluklarda vardır,
- İç savaşlarda böyle bir durum doğabilir.⁴⁹²

Doğa durumunda yasa olmadığı için hiçbir şey hakkında haklı – haksız, adaletli – adaletsiz yorumu yapılamayacağı gibi, mülkiyetten de söz edilmesi mümkün değildir.

“*Cebir ve hile savaşta iki büyük erdemdir.*”⁴⁹³

Hobbes için savaşın tabiatı, fiili muharebe değildir. Muharebeye hazır olunduğunun bilinmesidir. Savaşın iki esaslı erdemi bu atmosferde sürekli korku ve gerginlikten serpilir.

Daha önce bahsetmiş olduğumuz Hobbes'un istekler ayrımının sonucunda da Hobbes'un güç anlayışına varırız. Hobbes için gücün önemi, gelecekte kendisi için garanti sağlayan bir araçtır.

⁴⁹² Şenel, 411.

⁴⁹³ Hobbes, Leviathan, bölüm 13, s.96.

“Bir insanın kendi varlığını korumak için insanlar üstündeki egemenliğini bu şekilde arttırması gerekli olduğundan, buna da cevaz verilmelidir.

Hepsini korkutmaya yeterli bir güç olmadığı zaman, insanlar arkadaşlıklarından zevk almazlar, tersine bir hayli üzüntü duyarlar. Çünkü herkes, arkadaşı tarafından, kendi kendine biçtiği değer ölçüsünde değer verilmesini ister ve hakir görme veya küçümseme belirtileri gördüğünde ise doğal olarak cesaret edebildiği kadar kendisini küçümseyenlerden, zarar vererek başkalarından da, korkutma yoluyla daha büyük bir değer koparmaya çalışır.”⁴⁹⁴

Elde edilen gücü, aslında diğer insanların gücüne hakim olma olarak kabul eden Hobbes, insan isteklerin sınırsızlığı sonucunda çatışma kavramına ulaşır. Hobbes’a göre çatışmanın üç önemli nedeni vardır; rekabet, güvensizlik (korku), şan ve şeref.

“Birincisi insanları, kazanç için; ikincisi güvenlik için, üçüncüsü ise şöhret için mücadele etmeye iter.”⁴⁹⁵

Bu üç çatışma kaynağını bireyde toplayan Hobbes, korkuyu da en önemli güdü kabul eder ve öyle bir toplumda durumun nasıl olacağını düşünür. O’na göre korku sayesinde insanoğlu, siyasi olarak düzenlenmiş topluma güdülenir. Böyle bir toplumda herkes kendi yaşam güvencesini düşünerek birbirine duyduğu korkuyu yener. Ancak rekabet ve şerefin devam edebileceğini düşünür. Hele ki ölüm korkusu, bir başkasına boyun eğmeyi sağlamak yerine, barış isteği ile toplum ve devlet oluşturulana dek çatışmayı sürekli hale getirir.

Aklın her zaman doğru yolu gösterdiğine inanan Hobbes, herkesin aklın gösterdiği doğrultuda gittiğinde hayatı ve sağlığı güvence altına alan bir iktidarı kurarak rahata ereceğini ancak bu konuda hemfikir olunması gerektiğini savunur. Bu durumda aklı sadece yaşam mücadelesi için bir yardımcı olarak gördüğü anlaşılır⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Hobbes, Leviathan, bölüm 13, s.93 – 94.

⁴⁹⁵ Hobbes, Leviathan, bölüm 13, s.94.

⁴⁹⁶ Skirbekk ve Gilje, s.242.

Çatışmanın sürdüğü bir ortamda insan, içeriksiz bir akla sahiptir ve insana kılavuz olacak olan ve bütün insanları bağlayacak olan akılsal herhangi bir ilke yoktur. Bu doğa durumunda herkesin kendi tikel varlığı ile eyleminin ölçütü olması demektir ve bunun sonucu Hobbes'un doğa durumu, a – moral bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁹⁷

Ölüm korkusundan doğan tedbir düşüncesini etkili bir barışla neticelendirmek için, kendisine tüm iktidarın devredildiği hakimiyet sahibi bir otorite yaratılmak zorundadır.⁴⁹⁸

İnsanların karşılıklı olarak birbirlerinden korkmasına neden olan eşitlik, insanların benzer tutkulara sahip olmasına ve böylece benzer isteklere yönelmelerine neden olur. İnsanların isteklerinin çatışmasıyla insanlar, birbirlerine rakip hale gelirler ve her bir insan diğeri için tehlikeli bir konumda olur. Birbirlerini aşılması gereken engeller olarak görmeye başlarlar. Herkesin isteklerine ulaşmaya ve hayatını idame ettirmeye hakkı vardır. Her şey üzerinde bir bireyin ne kadar hakkı varsa diğer bireylerin de o kadar hakkı vardır. Bu da bireylerin sahip olduğu eşit doğal haktır.⁴⁹⁹

Bu doğal hak ile kişi, doğal özgürlüğünü ve egemenliğini kullanır. Hobbes, Leviathan'da doğal hakkı şöyle tanımlar:

*“Yazarların genel olarak jus naturale dedikleri doğal hak, her insanın kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”*⁵⁰⁰

Hobbes'un özgürlük derken tam olarak ne demek istediğine de bakalım:

“Özgürlükten kelimenin doğru anlamıyla dış engellerin yokluğu anlaşılır. Bu engeller, çok zaman insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden

⁴⁹⁷ Toker, s.172.

⁴⁹⁸ Ebenstein, s.205.

⁴⁹⁹ Ağaoğulları, s.196.

⁵⁰⁰ Hobbes, Leviathan, bölüm 14, s.96.

alabilirler; fakat kendisinde kalan gücü muhakeme ve aklının emrettiği gibi kullanmaktan onu alıkoyamazlar.”⁵⁰¹

Doğal hakka sahip olan herkes her istediğini yapabileceğine göre bunun bir ölçüsü yok mudur? Hobbes bu durumu da şöyle açıklar:

“İnsanlık durumu herkese karşı savaş durumu olduğu için ve bu durumda herkes kendi aklıyla hareket ettiği ve kendi yaşamını düşmana karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için; böyle bir durumda, herkesin her şeye hakkı vardır; hatta bir başkasının bedenine bile. Bu yüzden, herkesin her şey üstünde bu doğal hakkı devam ettiği sürece; ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun hiç kimse doğanın normalde insanların yaşamalarına izin verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz. Dolayısıyla herkesin onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır.”⁵⁰²

Bu hakka ve akla sahip olan birey, çatışma ortamından nasıl çıkmalıdır? Bu hakkı kullanarak bir barış ortamının sağlanması mümkün müdür?

Bunun cevabını aramadan Hobbes’un Leviathan’da temel doğa yasası adını verdiği iki yasanın özetine bakalım. İlki, *“barışa kavuşmak için barış aramak”* ve diğeri *“kendimizi korumak için bütün yolları kullanabilme özgürlüğüdür.”⁵⁰³*

Hobbes’un savaş hali olarak tanımladığı doğa durumu öyle bir hal alacaktı ki herkes yalnız olmayı tercih etse bile, imkansız olacaktı. Tek alternatif olarak başkaları ile anlaşarak, Hobbes tarafından ulu kabul edilen bir hakeme boyun eğilecekti. Yani hem bu hakları kullanmadaki sınırsız özgürlüğe sahip olma hem de barış ortamının sağlanması mantık olarak da Hobbes’un kurguladığı doğa durumunda ve O’na göre de mümkün değildir ki herkesin bu hakları kullanmaya devam etmesi durumunda savaş halinden çıkılamayacağını belirtmektedir.

⁵⁰¹ Hobbes, Leviathan, bölüm 14, s.96.

⁵⁰² Hobbes, Leviathan, bölüm 14, s.97.

⁵⁰³ Hobbes, Leviathan, bölüm 14, s.97.

Felsefe tarihçisi Watkins, tarihsel bir hesap vermediğini belirten Hobbes'un bu kurguyu yaparken, siyasal egemenliğin gerekçesini yarı – tarihsel bir biçimde yeniden inşaa ettiğini düşünmektedir.

Hobbes'un ulu hakeme olan ihtiyacı veya ortaya attığı bu fikir, tarihsel süreçte bir ilk değildir. Modernlik öncesi gelenekte, doğal yasa öğretisinde de böyle bir yargı erkine rastlarız. Antik Yunan'da bilgelik olarak adlandırılan güç, Stoacılarda akıl yasası olarak ortaya çıkmıştır.

Modern döneme gelindiğinde otoriteye olan ihtiyacı ulu hakem şeklinde açıklayan Hobbes, daha sonra tek ve sınırsız egemenliğin gerekliliğine değinecektir. Ancak öncesinde anlaşma, yani toplum sözleşmesi üzerinde durmakta fayda vardır. Çünkü Hobbes, yönetimin bir toplum sözleşmesi aracılığı ile aynı zamanda yönetilenlerin de rızası ile kurulacağını söyler.⁵⁰⁴

Toplumsal sözleşme, toplumu oluşturan şeydir. Siyasette ve genelde toplumsal yaşamdaki toplumsal olguları açıklar. Devlet, bu sözleşme ile kurulur. Hobbes'a göre sözleşme herkesin özgürlüklerini bir devlet organına bırakması fikrine dayanır. Devlet, tüm meşru fiziksel kuvvetin bir organda toplanması olgusuyla tanımlanır. Fiziksel kuvvet olmadan sözleşme bozulabilir.⁵⁰⁵

Öncelikle yukarıda sözü edilen *özgürlükleri bırakma* konusunda Hobbes, Leviathan'da özgürlüğü (*hakkı*) bırakmanın iki türlü olabileceğini belirtir:

*“Bir hak ya ondan sadece feragat edilerek ya da onu başka birine devrederek bırakılır. Hak sahibi hakkın sağlayacağı faydanın kimin eline geçeceğine aldırılmazsa, o haktan sadece feragat ederek hakkı bırakır. O haktan belli bir kişiyi ya da kişileri faydalandırmak istediğinde ise hakkını devrederek bırakır.”*⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ Watkins, s.44.

⁵⁰⁵ Skirbekk ve Gilje, s.242.

⁵⁰⁶ Hobbes, Leviathan, bölüm 14, s.98.

Hobbes, kılıcsız sözleşmenin kelimelerden başka bir şey olmadığı kanısındadır. Zaten insanlar üstün bir otorite olmaksızın sözleşmeyi yerine getirebilecek yeterlilikte olsalardı, hiçbir hükümete ihtiyaç duyulmazdı. Çünkü kurulmuş bir barış üzerine bir şey yapmaya gerek kalmazdı.⁵⁰⁷

Toplumsal sözleşme denildiğinde akla gelen ilk şey halkın egemen erk ile yapmış olduğu anlaşmadır. Ancak Hobbes'ta bu farklıdır. Hobbes, halkın üyelerinin kendi aralarında yapmış olduğu anlaşmadan bahseder. Sözleşmenin tarafı olmayan egemen, haliyle sözleşme taraflarından biri olmadığı için sözleşmeyi ihlal edeceği bir durum ya da çiğneyeceği bir söz de olmayacaktır. Egemen hiçbir sorumluluk altında değilmiş gibi görünür. Bunun nedeni daha önce de belirttiğimiz gibi Hobbes'un mutlak monarşi anlayışındaki egemeninin, yine mutlak bir şekilde her erkin toplandığı bir hükümdar olmasından kaynaklanır.

Peki bu durumda halk, neden kullanmakta özgür olduğu haklarını egemene devretsin? Tabii ki barış ortamı için. Hobbes, betimlediği doğa durumunu öyle yaşanmaz bir hale getirmiştir ki, barış ortamı için bu yol daha akılcıca bir seçim olur.

İnsanlar, haklarını üçüncü kişiye devrederek bunun için bir sözleşme yaparlar. Yani kendilerini ortak bir egemenin boyunduruğu altına sokarlar. Ancak bu sözleşme Hobbes'un üzerinde özellikle durduğu eşitlik ortamında olmalıdır. Hobbes, insanlar arasında eşitlik kabul edilmediği takdirde sözleşme de yapılamayacağını bu yüzden eşitliğin tanınması gerektiğini dokuzuncu doğa yasası olarak kabul eder:

*“Kimin daha iyi bir insan olduğu sorusunun, daha önce gösterildiği gibi, herkesin eşit olduğu doğa durumunda yeri yoktur... Herkes bir başkasını doğal olarak eşiti kabul etmelidir. Bu kuralın ihlali kibirdir.”*⁵⁰⁸

Liberal toplumlarda sıkça ifade edilen, her bir kişi diğerleri kadar iyidir ve diğerlerinden daha iyi olduğu iddiasındaki herkes seçkinci gurur suçunu işler, şeklindeki fikrin kökeninin buna dayandığı söylenir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Ebenstein, s.205, Ağaoğulları, s.121.

⁵⁰⁸ Hobbes, Leviathan, bölüm 15, s.112 – 113.

Devletin oluşumunu ve hakkın egemene bırakıldığı sözleşmeyi şöyle anlatır:

“İnsanları yabancılardan saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya tek heyet tayin etmeleri ve herkesin, bu kişi veya heyetin ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracağı şeylerin amili olmayı kabul etmesi ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabi kılmasıdır. Bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir. Herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendini yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir devlet, Latince civitas olarak adlandırılır. İşte o ejderhanın veya daha saygılı konuşmak gerekirse, ölümsüz tanrının altında barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü Tanrının doğuşu böyle olur.”⁵¹⁰

Hobbes, yapılan sözleşmenin bozulmaması gerektiğini esas alır ve bir ant içilecekse bu, Tanrı üzerine olmalıdır görüşünü savunur. Tanrının güvenli ve sürekli mutluluğunu kazanmak için tek yolun, sözleşmeyi bozmak değil; tutmak olduğunu belirtir. Sonuçta vazgeçilen güçlerin toplamından daha üstün egemen bir güç, yani Leviathan ortaya çıkar.

Bu konuda detaya inmeden önce değinilmesi gereken bir kurum vardır ki bunun Hobbes’un devletindeki yerini bilmek gerekir. Kilise! Ortaçağ gibi bir dönem

⁵⁰⁹ Arnhart, s.204.

⁵¹⁰ Hobbes, Leviathan, bölüm 17, s. 129 – 130.

yaşandıktan sonra Hobbes'un devletinde Kilise'yi nereye koyduğunu daha doğrusu bu birlik anlayışı içinde nereye sığdırdığını, varlığını kabul edip etmediğini bilmek gerekir.

Devletin otoritesini sağlam tutmak isteyen Hobbes, devlet ve birey arasına herhangi bir grubun ya da kurumun girmesine karşı çıkar ve egemenin de bunu engellemesi gerektiğini düşünür. Özellikle de kilisenin devletin işlerini engelleyeceği yönünde tedirginlikleri vardır. Hobbes'un hiçbir dini olmadığı için kilise hakkındaki düşüncelerinin bu yönde gelişmesi normal karşılanması gereken bir durumdur.⁵¹¹

Hobbes'a göre, görünmeyen kuvvetten korku yüzünden, zihin tarafından icat edilmiş veya halk tarafından hayal edilmiş masalların onaylanması din, onaylanmaması hurafedir. Hayal edilen kuvvetin bizim hayalimizde ne kadar gerçekse, gerçek din o zaman söz konusudur.⁵¹² Ebenstein'a göre, Hobbes'un dine yaklaşımı ilahiyat ve felsefeye dayalı değil; siyasete ve psikolojiye dayalıdır.

Tuck da Hobbes'un, devleti ezmeye hazır bir balta olarak görmediğini, insanları düşünsel olarak ezmek isteyen kurumların başında kiliseyi gördüğünü belirtir. Çünkü Hobbes, kiliselerin var olma nedeninin insanları olmayacak şeylere inanmaya zorlamak olduğunu düşünür⁵¹³

Bu durumda kilise için en uygun durum nedir? Yok mu sayılmalıdır? Hobbes, bu düşüncelerinin yanında kilisenin mutlak egemenliğin sınırları dışında kalamayacağını, (Roma Katolik Kilisesi gibi) devletin kiliseye bağlı olmasındansa, kilisenin devlete bağlı olmasının daha uygun olacağını söyler. Yetkisi tamamen devlete ait olan kilisenin başına da egemen geçmelidir. Şenel, Hobbes'un kiliseyi bu denli devlete bağlı hale getirmesinin nedeninin, kiliseyi tümüyle devlete bağımlı kılarak, onun egemen bir feodal birim olma durumuna son verme isteği olduğunu düşünür.⁵¹⁴

⁵¹¹ Ebenstein, s.206.

⁵¹² Ebenstein, s.206.

⁵¹³ Tuck, s.142.

⁵¹⁴ Şenel, s.419.

Yapılan sözleşme, Ortaçağ dönemlerindeki ya da daha sonra bahsi geçen sözleşmeler gibi iki tane değil; iki zamanlı tek sözleşmedir. Sözleşmenin iki zamanlı olması oybirliği ve oyçokluğu şartlarının olmasıdır.

Hobbes, sözleşmenin *oybirliği* ile gerçekleştirildiğini, egemenin belirlenmesinin bir başka sözleşmeyle ve bu kez *oyçokluğu* ile olduğunu dile getirir. Buradan da oybirliği ile siyasal toplumun oluşturulduğunu, oyçokluğu ile de egemenin seçildiğini çıkartabiliriz.

Bir iktidara ihtiyaç olduğu kabul edildi; sözleşme yapıldı ve egemen seçildi. Peki, bu iktidar ve egemenin nitelikleri nasıl olmalıdır? Hobbes için iktidar birleşik olmalıdır. Bir olmalıdır. Bu Hobbes için olmazsa olmazdır. Bu birliğin kralda mı yoksa parlamentoda mı mümkün olacağı ikincil derecede önemlidir. İşaret edilen, devletin egemenliğini sağlayacak fizik gücü olan bir organın bulunmasıdır.⁵¹⁵

Hobbes'un egemeni belirlendiğinde, halk da yapılan her şeye ortak olduğu için hiçbir şekilde şikayet etme gibi bir hakka sahip değildir. Yöneticinin yaptığı her hangi bir şeyden şikayetçi olan birinin ancak kendinin zararlı çıkacağı görüşündedir. Aslında Hobbes, baştan itibaren egemenin haksızlık ya da zararlı bir faaliyette bulunmayacağını kabul ettiği için⁵¹⁶, halka da olmasına ihtimal vermediği bir şey için şikayet etme hakkı vermez.

Hobbes'un teorisinde sadece bir kral olması gerektiğini söyleyen hiç bir şey yoktur. O'nun amacı bir ya da daha fazla insanın hukuk ve düzeni sağlaması gerektiğidir. Bu durumda Hobbes, kraliyet mutlakıyetçiliğinin zayıf bir savunmasını yapmış olur. Çünkü Hobbes için temel olan bireydir, kral değil. Benlikçi ve yalıtılmış bireylerin arasındaki mücadele, devlet ve monarşinin temelidir. Devlet ve monarşi bireyler için özün muhafazasını güvence altına alan yegane araçlardır.⁵¹⁷

Hobbes'a göre toplumla ilgili her şey devletle ve daha önce bahsettiğimiz özün korunması ile ilişkilendirilebilir. Bireylerin toplumsal olmadığını kabul eden düşünür,

⁵¹⁵ Skirbekk ve Gilje, s.242-243.

⁵¹⁶ Ebenstein, s.205.

⁵¹⁷ Skirbekk ve Gilje, s.243.

toplumu ikinci plana atar. Platon ve Aristo’da gördüğümüz birey – toplum – devlet bütünleşmesini burada göremeyiz.

Hobbes, egemeni: *“Büyük bir topluluğun birbirleri ile yaptıkları sözleşmelerle, her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesi”*⁵¹⁸ olarak tanımlar.

Ardından uyruğun tanımına geçer:

“Egemen ve uyruk nedir? Bu kişiliği taşıyan kimseye egemen denir ve onun egemen erki elinde tuttuğu kabul edilir; dışında kalan kimse onun uyruğudur.

*Bu egemen erke iki yoldan ulaşılır. Birincisi bir kimsenin kabul etmezlerse onları yok etmek kudretiyle, çocuklarını veya torunlarını kendi yönetimine boyun eğdirmesinde ya da savaşta düşmanlarını kendi iradesine uydurmasında ve bu koşulla canlarını bağışlamasında olduğu gibi doğal zor iledir. İkincisi ise, bir kimseye ya da bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancı ile boyun eğmek için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmalarıdır. Bu ikincisi, siyasal devlet ya da sözleşme ile kurulmuş bir devlet olarak; birincisi ise, edinilmiş devlet diye adlandırılabilir. İlk önce sözleşme ile kurulmuş devletten bahsedeceğim.”*⁵¹⁹

Leviathan’ın “Kurulmuş Egemenliğin Hakları Üzerine” bölümüne geçerek, “Bir devlet kurmak nedir?” sorusunu yanıtlar:

“Bir insan topluluğu kendi arasında sözleşme yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir; bunun lehine oy verenler gibi aleyhine oy verenler de barış içinde birlikte

⁵¹⁸ Hobbes, Leviathan, bölüm 17, s.130.

⁵¹⁹ Hobbes, Leviathan, bölüm 17, s.130.

yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi kararlarıymış gibi, yetkili kılacaktır.”⁵²⁰

Daha önce bahsetmiş olduğumuz Hobbes’un egemenin belirlenmesindeki oyçokluğu ve yöneticinin sadece bir kral olması gerekmediği konularındaki fikirlerini bu madde de daha açık bir şekilde görmekteyiz. Hobbes, egemenin kral mı kurul mu olduğundan çok tek bir yerde toplanmasının taraftarıdır. Teklik, O’nun egemenlik ölçütünde vurgulamış olduğu en önemli unsurdur.

Bunu, insanların devleti oluşturduğunu kabul etmesinin yanında, devletin bir olduğunu vurgulaması ile de anlarız. İnsanı bir yapanın, temsil edilenin değil; temsil edenin bir olmasından kaynaklandığını düşünür. Kalabalığın içinden birliği tasarlayanın başka bir şekilde mümkün olmayacağını düşünür.

“Kalabalık tek bir irade ortaya koyabilecek bir kişi değildir, dolayısıyla kalabalığın egemenliği olamaz. Bireyler, bir kişi tarafından temsil edildikleri için *bir* haline gelirler ve kendilerinin yapımcıları olduklarını varsaydıkları bu birliğe ait olduğunu kabul ederler. Bir başka deyişle bireyler, temsil ile birlikte kendilerini temsilcinin içinden yeniden yaratırlar.”⁵²¹

Aslında toplumları iç savaş çıkmadan ayakta tutmanın asıl yolu da bu değil midir? Kendilerinde var olduğunu varsaydıkları egemenliği, barış için bir başkasına bıraktıklarını düşündürmek. Halkın hiç bir özgürlüğü ya da hakkı olmadığını varsayarak kurulan despot bir rejimin ömrü ne kadar olabilir ya da toplum ne kadar mutlu olabilir ki? Önce bu gücü halkın bırakmış olduğu özgürlükten aldığını açıklamak ve oyçokluğu ile bu işi sonlandırmak, toplumu sanal da olsa bir mutluluğa ulaştırmanın bir yoludur.

Bütün hak ve yetiler egemene bırakıldı, devlet kuruldu ve barış için boyun eğilmesi gereken çok şey var artık. Hobbes bu konuyu oldukça uzun bir şekilde Leviathan’da anlatmıştır. Ancak başlıkları bile egemenin haklarını anlamaya yetecek boyuttadır:

⁵²⁰Hobbes, Leviathan, bölüm 18, s.131.

⁵²¹Jaume, Lucien, Hobbes et l’Etat Representatif Moderne, PUF, Paris, 1986, s.186, aktaran Ağaoğulları, s.222.

1. Uyruklar yönetimin biçimini değiştiremezler.
2. Egemen erk kaldırılamaz.
3. Çoğunluğun onayladığı egemenliğin kuruluşuna hiç kimse adaletsizlik etmeden karşı gelemez.
4. Uyruklar egemenin eylemlerini adalete uygun olarak suçlandırılamazlar.
5. Egemen ne yaparsa yapsın, uyruk tarafından cezalandırılmaz.
6. Egemen, uyruklarının barış ve korunması için neyin gerekli olduğuna karar verir ve uyruklara nelerin öğretilmesinin uygun olduğuna karar verir.
7. Uyruğa, başka hiçbir uyruğun adaletsizlik etmeden ondan alamayacağı hangi şeylerin kendisinin olduğunu gösteren kurallar yapmak hakkı da egemenindir.
8. Yargı ve anlaşmazlıkları çözme hakkı da egemenindir.
9. Nasıl uygun olursa öylece savaş ve barış yapmak hakkı da egemenindir.
10. Barışın bütün danışman ve bakanlarını seçmek yetkisi de egemenindir.
11. Egemen (önceki bir yasayla ölçüsü konulmamışsa) dilediği gibi, ödül ve ceza vermeye de yetkilidir.
12. Şeref ve paye vermeye de yetkilidir.⁵²²

Hobbes, Leviathan'da egemenin haklarını böylece sayar ve açıklar. Ardından ekler:

- Bu haklar bölünemez.
- Bu haklar, doğrudan doğruya egemen erkin bırakılmasından başka bir şekilde terk edilemez.
- Erke egemen olanın karşısında, uyrukların erk ve şerefi kaybolur.
- Egemen erk, yokluğu kadar zararlı değildir ve bu zarar çoğunlukla, daha küçük bir zarara boyun eğmemekten ileri gelmektedir.⁵²³

Hobbes, güvensiz bir özgürlüğün yaşanması yerine, bu yönetim şartları altında güvenli ama sınırlı bir özgürlüğü tercih etmenin daha akıllıca olacağını düşünmüştür.

⁵²² Hobbes, Leviathan, bölüm 18, s.131 – 136.

⁵²³ Hobbes, Leviathan, bölüm 18,s.136 – 138.

Hobbes için yönetilenlerin bu sayılanlara rıza göstermesi demek, toplumun siyaset yapma hakkı anlamına gelmemektedir. Sadece insanlar kendilerinin seçtiği kişi tarafından yönetilirler. Bu, onların yönetime katılma gibi bir hakkı olduğu anlamına gelmediği için, yönetme işinin nasıl yapılacağına dair ayrıntılı bilgilerinin de olması gereksizdir.

Hobbes'a göre, eğer yönetim kamu huzurunu güvence altına alacaksa, yönetimin iktidarı mutlak olmalıdır ve bu iktidar uyruklarından hayatlarını feda etmelerini talep etme gücünü de kapsar.⁵²⁴ Aslında Hobbes, bu haklara sahip bir iktidarın haksız bir şekilde bu hakları kötüye kullanabileceğini ve kişisel hakları çiğneyebileceğini itiraf eder, ancak buna rağmen kabul edilmelidir der.

Çünkü Hobbes, egemen için hiç bir sınır konulmamalı düşüncesini, yönetimde birliği sağlamak adına her daim taviz vermeden yürütme çabasıdadır. O'na göre sınırlı ve bölünmüş egemenlik kendi kendilerini yalanlayıcı düşüncelerdir.

Yukarıda egemen için saymış olduğu on iki hakka atıfta bulunarak, egemenliğin bölünmemesi gerektiğine şöyle değinir:

*“Bu haklar bölünmez. Egemenliğin esasını oluşturan ve egemenliğin hangi kişide veya heyette olduğunun anlaşılmasına yarayan işaretler işte bunlardır. Çünkü bunlar devredilemez ve bölünmez... Bu haklardan hangisini göz önüne alırsak alalım salt diğerlerinin elde tutulması, bütün devletlerin kuruluş amacı olan barış ve adaletin korunmasında, etkisiz kalacaktır. Yetkilerin bu bölünmesi için şu söylenmiştir, kendi içinde bölünmüş bir krallık ayakta duramaz: çünkü önceden bu bölünme olmadıkça, karışt ordulara bölünme asla olamaz.”*⁵²⁵

Siyasi organın gücünü ancak üç durumda başka bir organ ile sınırlanabileceğini kabul etmiştir:

- Bir otorite diğerleri ile sınırlanmamıştır ve egemendir.

⁵²⁴ Arnhart, s.205.

⁵²⁵ Hobbes, Leviathan, bölüm 18,s.136.

- Bir otorite daha üstün bir otoritenin kontrolündedir. (Parlamentonun Kralın kontrolü altında olması gibi)
- İki otoritenin birbirini denetlemesi, ancak birbirinden bağımsız olması durumlarında mümkündür. (Kral ve Parlamento gibi)

Hobbes bir egemene olan ihtiyacı, yiyecek ve içeceğe olan ihtiyaç kadar gerekli biyolojik bir neden gibi görmektedir.⁵²⁶

Egemene verilen bu kadar özgürlüğün akabinde, egemenin erkinden kaynaklanan ve yapmaması gereken şeyler vardır. Bunlar, devleti yıkıp dağıtmamak; sözleşmenin tarafı olmadığı için sözleşmeyi bozamamak; erkini bölüp devretmemek, toplumu tehlikeye atacak bir davranışta bulunmamasıdır.⁵²⁷ Aslında bunlar sınırdan ziyade egemenin sahip olduğu kuvveti koruması gerektiği ve bu yöndeki uyarılardır.

Hobbes'un rejim türleri hakkında ne düşündüğüne gelince, Aristoteles benzeri bir yaklaşımı olduğunu görmekteyiz. O, rejimin türünden çok, iktidarın düzeni koruyup koruyamayacağı ile ilgilenmiştir. Bu da tabii ki Hobbes için mutlak olandır. O'na göre en iyi devlet şekli mutlak monarşidir. Çünkü O'na göre monarşi, makam ve iktidar yarışmasından aristokrasi ve demokrasilerden daha az zarar görür.

Hobbes devlet ya da yönetim biçimlerindeki ayrılığı, egemenliğin bulunduğu yere göre ayırmaktadır.

*“Devletlerarasındaki fark, egemenin veya toplumun tümünü ve her bir üyesini temsil eden kişinin farklı oluşunda yatar... Temsilci tek bir kişi olduğu zaman devlet bir monarşidir; bir araya gelecek herkesten oluşan bir heyet ise demokrasidir veya halk devletidir; sadece bir kesimin heyeti olduğunda ise aristokrasi adını alır.”*⁵²⁸

Hobbes, daha önce incelemiş olduğumuz düşünürlerin saptadığı yönetim biçimlerinin bozulmuş şekillerini ve karma yönetimi yani klasik anlayışı kabul etmez.

⁵²⁶ Watkins, s.45.

⁵²⁷ Ağaoğulları, s.247.

⁵²⁸ Hobbes, Leviathan, bölüm 19, s.139.

Çünkü O'nun yaptığı sınıflandırma ya da tanımlara göre zaten bir genelleme mevcuttur. Bunu da şöyle dile getirir:

*“Tiranlık, oligarşi ya da anarşi, farklı yönetim biçimleri değildir. Fakat monarşiyi, aristokrasiyi ya da demokrasi sevmeyenlerin bunlara yakıştırdıkları bir addır.”*⁵²⁹

Egemenlik tek insanda toplandığında monarşidir, ancak monarşiyi sevmeyenler ona tiranlık der. Hobbes'un adcılığının etkisini burada da görmek mümkündür. Karma yönetimdeki egemenlerin sayısı birden fazla olduğu için onları *yönetimsizlik* ve *devletsizlik* olarak adlandırır. Bu durumda da iç savaşın kaçınılmaz olacağını düşünür.⁵³⁰

İngiltere'deki Kral, Avam Kamarası ve Lordlar arasında bölünen hakimiyetten dolayı iç savaş çıktığını düşünmesi de karma yönetime neden karşı çıktığının en iyi örneklerindendir.⁵³¹

Tuck'un da belirttiği üzere Hobbes, kendinden beklenmedik bir şekilde özgürlükçü bir tavır takınır. Bu görüşünü meşru müdafa hakkına olan bağlılığından anlamak mümkündür.

Açıkça saldırıya uğradığı belirgin olan durumlarda hiç kimsenin nefsi müdafa hakkından vazgeçemeyeceğini vurgulamış... Sonunun darağacına giden bir cinayette bile direnmeyi ve onun gardiyanlarını öldürmeyi teklif etmiştir.⁵³²

Hobbes, özgürlüğü fiziki bir engel bulunmaması temelinde şöyle tanımlar:

*“Özgürlük ya da hürriyet tam olarak, engelleme olmaması demektir. Engelleme ile hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum. Bu rasyonel varlıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir.”*⁵³³

⁵²⁹ Hobbes, Leviathan, bölüm 19, s.139.

⁵³⁰ Ağaoğulları, s.227.

⁵³¹ Ebenstein, s.205.

⁵³² Tuck, s.141.

“Özgür bir insan, gücü ve akli ile başarabileceği şeylerde istediğini yapması engellenmemiş olan kimsedir... Özgür irade sözünden, iradenin, isteğin ya da eğilimin bir özgürlüğü değil, insanın özgürlüğü anlaşılır; o da yapmak istediği, arzu ettiği ya da eğiliminde olduğu şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaz.”⁵³⁴

Peki, “Bireysel özgürlüğü sadece mutlak bir yönetim mi koruyabilir?” Hobbes’a göre, mutlak bir yönetim bizi sınırsız doğal özgürlüğümüzden mahrum bırakmasına rağmen, bize hemşerilerimizin sahtekarlık ve zor kullanmalarından korunan sınırlı sivil bir özgürlük verir. Aslında yasalar, bireysel özgürlüğün kullanılmasını kolaylaştıran bir etkidir.

“Hukukun yaratılış nedeni, insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir; öyle ki insanlar birbirlerine zarar vermesinler, fakat yardım etsinler ve ortak düşmanlarına karşı bir araya gelsinler.”⁵³⁵

İyi yasayı, gerekli yasa olarak gören düşünür;

“İyi bir yasayla, adil bir yasayı kastetmiyorum. Çünkü hiçbir yasa adaletsiz olamaz”⁵³⁶ demektedir. Halkın her birinin onaylamış olduğu, egemen güç tarafından yapılan yasanın yani herkesin kabul ettiği bir şeyin adaletsiz olamayacağını söyler.

Hobbes’a göre tasdik edilmiş kurallardan ibaret olan bu yasaların faydası:

“insanları bütün iradi eylemlerden men etmek değil; fevri arzuları, telaşları veya düşüncesizce hareketleri ile kendilerine zarar vermeyecek şekilde onları yönlendirmektir. Yolcuları durdurmak değil, onları doğru yoldan götürmek için konulan çitler gibi.”⁵³⁷

⁵³³ Hobbes, Leviathan, bölüm 21, s.154.

⁵³⁴ Hobbes, Leviathan, bölüm 21, s.155.

⁵³⁵ Hobbes, Leviathan, bölüm 26, s.191.

⁵³⁶ Hobbes, Leviathan, bölüm 30, s.242.

⁵³⁷ Hobbes, Leviathan, bölüm 30, s.243.

Yasaları çit yerine koyarak yaptığı bu örnekleme ile aslında insanların yine özgür olduğunu ancak doğru yola gitmeleri için konulan sınırlar içinde, bu özgürlüğün mümkün olduğunu vurgular.

Hobbes'un özgürlüğe bakışını, fiziki engelin yokluğu tanımından başlayarak, hukuksal olarak yasalar ile sınırlanması ve bunun gerekliliği konusundaki fikirlerine değindik. Ancak Furtun, siyaset teorisi itibarıyla Hobbes'ta özgürlük ve yükümlülük kavramlarının çeliştiğini ifade eden birçok yorumcu olduğuna değinir. Skinner'a dayanarak, Hobbes'un teorisinin hem çağı hem de günümüzde yanlış anlaşıldığı için böyle bir çelişki ortaya çıktığını saptar. Bunun nedeni de yukarıda bahsettiğimiz fiziki engel bulunmaması tanımından sonra özgürlük hakkında hukuki ve ahlaki engellerden bahsetmesidir.⁵³⁸

Hobbes'un özgür irade konusundaki düşüncelerine bakıldığında, egemene itaat durumunda, bu itaatin korkuyla bir ilgisi olup olmadığı ve buradaki özgürlüğün boyutu hakkında bazı çelişkilerden dolayı soru işaretleri ortaya çıkmaktadır. Hobbes, bunu yaşamsal şeylere olan ihtiyacımızla bağdaştırarak anlatır.

*“Korku ve özgürlük tutarlıdır. Genellikle, insanların devletlerde yaptıkları bütün eylemler, o eylemleri yapan kişilerin yapmama özgürlüğüne sahip oldukları fakat yasa korkusu ile yaptıkları eylemlerdir.”*⁵³⁹

O'na göre, insanlar açlıktan ölmek korkusu ile karınlarını doyurmaktadır. Burada da bireyler adeta yaşam güvencesinin bulunmadığı yaşamsal bir açlıktan kurtulmak için kendilerine bu yiyeceği (güvenceyi) sağlaması karşılığında egemene itaat etmeyi yine özgür iradeleriyle tercih etmektedirler. Sonuç olarak iradenin korku, yaşam kaygısı vesaire ile zorlanmasının iradenin özgürlüğü anlamında davranışın barındırdığı iradiliği başka bir deyişle tercih unsurunu yok ettiği düşünülmemelidir.⁵⁴⁰

Hobbes özgürlükle zorunluluğu da bağdaştırmıştır:

⁵³⁸ Aktaran, Furtun, Ayşen, Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları, Ankara, Asil Yayın Dağıtım, 2006, s.58.

⁵³⁹ Hobbes, Leviathan, bölüm 21, s.155.

⁵⁴⁰ Furtun, s.64.

“Özgürlük ile zorunluluk tutarlıdır. Nasıl ki su sadece kanaldan aşağıya doğru akma özgürlüğüne değil, aynı zamanda zorunluluğuna da sahipse, aynı şekilde insanların isteyerek yaptıkları eylemler de iradelerinden kaynaklandığı için, özgürlükten kaynakladıkları gibi insan iradesinin her eylemi ve insanın her arzusu ve eğilimi, bir nedenden kaynaklandığı ve o nedenin kendisi de, ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrı’nın elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda zorunluluktan kaynaklanır.”⁵⁴¹

Hobbes buraya kadar olan kısmı doğal özgürlük kapsamına alır ve yurttaş özgürlüğüne geçer. Hobbes’un bu ayrımı yapma nedeni O’nun, özgürlüğü devlet ile özdeş egemenin özgürlüğü olarak belirlemesi olabilir. Aslında yurttaşların hiçbir özgürlüğü olmadığı sonucuna da ulaşılabilir. Her şeyden öte, yurttaşın karşısında önemli bir engel vardır: Devlet. Bununla birlikte Hobbes, bir anlamda kendi özgürlük tanımıyla çelişkiye düşercesine yurttaşlık özgürlüğü düşüncesini ortaya atar ve bunu devletin özgür olmasından türetir.⁵⁴²

Hobbes yurttaşın özgürlüğünü şöyle açıklar:

“Bir uyruğun özgürlüğü, egemenin uyrukların özgürlüklerini düzenlerken yasaklamamış olduğu işlerdir sadece: alma ve satma, birbirleriyle sözleşmeler yapma, barınacağı yeri, yiyeceği besinleri geçineceği işleri seçme ve çocuklarını uygun bulunduğu gibi yetiştirme özgürlükleri ve benzeri gibi.”⁵⁴³

“Uyrukların en büyük özgürlüğü, yasanın sessizliğine dayanır. Diğer özgürlüklere gelince, bunlar yasanın sessizliğine dayanır. Egemenin kural koymadığı durumlarda uyruk, kendi takdirine göre yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir. Dolayısı ile bu özgürlük, egemenliğe sahip olanların uygun bulacağı şekilde bazı yerlerde daha fazla bazı yerlerde daha azdır.”⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Hobbes, Leviathan, bölüm 21, s.156 – 157.

⁵⁴² Ağaoğulları, s.263.

⁵⁴³ Hobbes, Leviathan, bölüm 21, s.156 – 157.

⁵⁴⁴ Hobbes, Leviathan, bölüm 21, s.161.

Arnhart, modern öncesi siyaset felsefecileri ile karşılaştırma yapıldığında Hobbes'un bireysel özgürlüğe daha çok yer verdiğini düşünür. Bunun nedenini de şöyle açıklar: “Çünkü Hobbes'ta devlet ile toplum arasında modern nitelikte ve açıkça ortaya konmuş bir ayırım olduğunu görüyoruz. Eski Yunan polisinin aksine, modern devletin, hayatın her yönü ile ilgili düzenleme yapmasına gerek yoktur. Devlet tarafından konmuş sınırlar içinde yurttaşlar özel hayatlarını diledikleri gibi sürdürmede özgürdürler. Ancak Eski Yunan kentinde insan hayatının her boyutu, rejimin ahlaki standartlarına uymak zorundadır. Hobbes'un iddiasına göre, yasanın yasaklamadığı şey yasaktır. Hobbesçu bir Leviathan, Aristotelesçi poliste mümkün olduğundan daha fazla bireysel özgürlüğe izin verir bir konumda görünmektedir.”⁵⁴⁵

Aristoteles, yurttaşın siyasal yönetime katılması yönünde bir düşüncesi vardır, ancak Hobbes bu konuda sadece yurttaşın temsil hakkı olduğunu vurgulamıştır ve O'nun bahsettiği özgürlük siyasal hayata katılma özgürlüğü değil; özel hayattaki özgürlüktür.

Hobbes için bireyin vazgeçilmez özgürlükleri de vardır:

*“Bir yurttaş insan olması nedeni ile egemenin buyruğu üzerine kendisini öldürmeyi ya da yaralamayı; yaşamına gerekli olan şeylerden kendisini yoksun bırakmayı; affedilmesi garanti edilmediyse işlediği bir suçu itiraf etmeyi; devlet buyruğu ile bir başkasını öldürmeyi; gönüllü yazılmadıysa savaşa gitmeyi reddetme hakkına sahiptir.”*⁵⁴⁶

Bütün bu hakların kaynağı yaşam hakkıdır. Yaşamın korunması ve sürdürülmesi hakkının doğa durumunda hukuksal bir değeri yokken; Leviathan ile beraber hem hukuksal değeri olur hem de Leviathan'ın var olma anlamı haline gelir.

Doğa durumunda mülkiyetten söz edilemeyeceğinden bahsetmiştik. Bu insan hayatının ilerlemesini de engelleyen bir durumdu. Herkesin her şey üzerinde hakkının

⁵⁴⁵ Arnhart, s.216.

⁵⁴⁶ Hobbes, Leviathan, bölüm 21, s.160.

olduğu bir ortamda, çalışmasının karşılığında bir şey elde edemeyecek olan bir insan, mülkiyet hakkı güvencesi de yoksa neden çalışsın ki.

Hobbes, toplum sözleşmesi sonucunda devletin kurulma amaçlarından birini hayat hakkının diğerini de mülkiyet hakkının güvence altına alınması olarak göstermektedir.

Mülk sahipliği ile rekabeti insan doğasının bir parçası olarak tanımlamakla insanların davranışlarının bencillik ve çıkarla belirlendiğini söylemekle burjuvazinin dünya görüşünü temel aldığını göstermiş olur. Bu değerler burjuvazinin yükselmekte olan değerleriydi. Mülkiyet hakkının güvence altına alınması burjuvazinin talebiydi ve rekabet de burjuvazinin tanrısı.⁵⁴⁷

Hobbes devlet olmadan mülkiyetin de olmayacağını belirtmektedir:

“Öyleyse, mülkiyetin başlaması, ancak onu temsil eden kişinin eliyle bir şey yapabilen devletin bir sonucu olduğuna göre, sadece egemenin işidir ve egemen güce sahip olmayan hiç kimsenin yapması mümkün olmayan yasalarda yer alır...

Bütün özel araziler, başlangıçta, egemenin yaptığı keyfi bölüşümden kaynaklanır... Egemen, herhangi bir uyruğun veya bir uyruklar topluluğunun değil, kendisinin, hakkaniyet ve toplumun iyiliğine uygun bulacağı şekilde, herkese bir kısım tahsis eder. Bir uyruğun mülkiyeti, egemenin değil, sadece bir başka uyruğun hakimiyetini dışlar”⁵⁴⁸

Buraya kadar söylenen sözler mülkiyetten ziyade egemenin haklarının önemli olduğuna, dolayısıyla devletin zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu yüzden biz, Hobbes’un mülkiyet hakkındaki düşüncelerine, ancak egemenin erkenden ulaşabiliriz.

⁵⁴⁷ Hakyemez, Ayşe Deniz, “Tebaadan Yurttaş Geçiş: Hobbes, Locke ve Rousseau’da Toplum Sözleşmesi Kuramları”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006, s.33 – 34.

⁵⁴⁸ Hobbes, Leviathan, bölüm 24, s.179.

Hobbes'un kamusal mülkiyeti onaylamamasını da liberal kapitalist görüşünden kaynaklandığını söyleyebiliriz.⁵⁴⁹

“Beşeri tutkulardan ve zaaflardan uzak bir temsilci tasavvur edilebilseydi, bu çok doğru olurdu. Fakat insanların doğası böyle iken, ortak toprak ayrılması veya belirli bir gelirin devlet için tahsis edilmesi boşunadır ve egemen erk, kamu mallarını uzun ve masraflı bir savaşta kullanacak kadar savurgan veya dikkatsiz bir monarkın veya meclisin eline geçer geçmez, yönetimin dağılmasına ve doğa durumuna dönülmesine yol açar.”⁵⁵⁰

Hobbes'un kamusal mülkiyeti onaylamamasının nedenlerinden biri de egemenin de bir insan olduğunu unutmadan hareket etmesinden kaynaklanır. Çünkü insan zaaflarına yenik düşerek, beklenmedik bir şekilde elindeki erki yanlış şekilde kullanabilmektedir. Ancak Hobbes bunu egemenin kendine vereceği zarardan ötürü dile getirmiştir.

Çünkü Hobbes'un yarattığı, kamuya dair bütün hakların devredildiği kusursuz egemenin, insani duygulardan ötürü bir zarar görmesini istemez. Bu konuda devletin zorunlu olduğuna vurgu yapar ve bir taraftan özel mülkiyeti desteklerken; bir taraftan da kamu mülkiyetinin zararlı olabileceğine de işaret eder.

3. DOĞAL HUKUK KURAMI

Hobbes'un doğal hukuk kuramına geçmeden önce hukuk anlayışına değinmek yerinde olacaktır. Hobbes'a göre hukuk, daha önce bir bağlılık sözü vererek bağlanan kişilere yönelen bir emir olduğu için, bir karar sürecini gerektirse bile bu tür bir karar bağımsız ya da sorgulayan bir karar olmaz; olsa olsa onaylayan bir karar olabilir.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Körmükçüoğlu, Mustafa, “N. Machiavelli ve Thomas Hobbes'ta Birey Çıkarı – Devlet Çıkarı İlişkisi”, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006s.232.

⁵⁵⁰ Hobbes, Leviathan, bölüm 24, s.179.

⁵⁵¹ Uslu, s.52.

Grotius'un ardından otoriter devlet anlayışını savunan Hobbes, önceki bölümde de değindiğimiz gibi doğal hukuk anlayışından hareketle doğal hakkı tanımlayarak, bu hakların niteliklerini belirlemiştir.

Savaş durumu olarak tasvir ettiği bu durumdaki geçerli yasanın doğal hukuk olduğunu savunur. Doğal hukukun O'nun için kısa ve çok genel bir tanımı vardır; akılla belirlenen, insanların hayatlarını koruyabilmelerini sağlayan ve kendileri için zararlı şeyleri yasaklayan genel kurallardır.

Hobbes'un, doğal hukuk kuramına *hak* ve *yasayı* ayırmakla başladığını görürüz. Daha önce de değindiğimiz gibi Hobbes'a göre *doğal hak*, insanın kendi yaşamını koruması ve buna kendi aklı ile ulaşması gereken yollardan, kendi gücünü dilediği gibi kullanarak ulaşma özgülüğüdür.

Peki, *doğa yasası* için ne demektir:

*“Akılla bulunan ve insanın kendi yaşamı için zararlı ya da yaşamını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insan hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır. Bu konuda yazıp çizenler, jus ve lex yani hak ve yasa terimlerini karşılaştıra gelmişlerse de bunların birbirinden ayrılması gerekir.”*⁵⁵²

İşte bu noktada Hobbes'un aslında hak ve yasa ayrımından yola çıkarak, doğal hukuk kuramını daha anlaşılır bir hale getirdiğini söyleyebiliriz. Bu ayrımı şöyle dile getirir:

*“Çünkü hak, yapmak ya da yapmamak özgürlüğünden oluşur. Yasa ise bunlardan birini saptar ve bağlar. Yani yasa ve hak aynı konuda birbirleri ile tutarlı olmayan yükümlülük ile özgürlük kadar ayrı şeylerdir.”*⁵⁵³

⁵⁵² Hobbes, Leviathan, bölüm 14, s.96.

⁵⁵³ Hobbes, Leviathan, bölüm 14, s.97.

Akılsal ilkeler, tek başlarına yani üstün bir irade olmadan bir anlam ifade edebilirler mi? Hobbes'un bu konudaki ölçütü, doğal yasanın – akıcı olmasına rağmen – yasa olmasını sağlayan şey, egemen erktir.

Akılcı ilkelerin tek başlarına bir anlam ifade etmediğini başka bir bölümde de şöyle ifade etmiştir:

*“İnsanlar, aklın buyruklarını pek de yerinde olmayarak yasa diye adlandırırlar; bu, uygun bir adlandırma değildir. Çünkü bunlar, insanların kendilerini korumasına ve savunmasına nelerin yararlı olduğu ile ilgili çıkarsamalar veya teoremlerdir. Yasa ise tam anlamıyla, başkalarına buyurmak hakkına meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür. Biz bu önermeleri, her şeyi haklı olarak buyuran Tanrı'nın sözü sayarsak, ancak o zaman onlara yerinde olarak yasa diyebiliriz.”*⁵⁵⁴

Yani Hobbes için egemen erk olmadan yasanın geçerliliğinin olması imkansızdır. Doğa yasalarını, egemen onları iradesiyle desteklemeden önce, sadece insanların kendilerini savunmalarını sağlayacak şeye ilişkin çıkarsama ve teoremler olarak görür.

Egemen erk olmadan yasaya bir anlam katmayan Hobbes, egemenin yasalara tabi olması durumunda ise devletin çöküşü kadar etkili bir durumun ortaya çıkacağını savunur:

*“Egemen güce sahip olan, toplum yasalarına tabidir. Bütün egemenlerin doğa yasalarına tabi oldukları doğrudur; çünkü bu yasalar tanrısaldir ve hiçbir insan veya devlet tarafından ilga edilemezler. Fakat egemen, kendisinin, yani devletin yaptığı yasalara tabi değildir. Çünkü yasalara tabi olmak, devlete, yani egemen temsilciye, yani kendi kendine tabi olmaktır; bu ise, tabiiyet değil, yasalardan özgür olmaktır.”*⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Hobbes, Leviathan, bölüm 15, s.117.

⁵⁵⁵ Hobbes, Leviathan, bölüm 29, s.228.

Doğa yasasına tabi olan egemen doğa yasasını aşsa bile buna itiraz edilemez, çünkü egemen tüm suçlardan masum olduğu için ona ceza verecek güç yoktur. Ancak egemenin cezalandırılmasını sağlamak için başka bir egemen olmalıdır ki bu Hobbes'un devletin yönetimindeki birlik anlayışına uymaz. Bunu önleyebilmek için mantıklı olan, tek bir egemenin kabul edilmesi ve söz konusu egemenin haklı olarak hiçbir şekilde cezalandırılamamasıdır.

Egemen doğa yasasını aşarsa cezalandırılmadığı için sadece Tanrı'ya karşıdır sorumlu olur, uyruklarına karşı değil. Ancak egemenin doğa yasalarına uymaması, uyrukların da bu yasalara uymamasını teşvik edebileceğinden egemen ve uyruklar arasında bir savaş durumuna yani doğa durumuna dönülmesine neden olabilir, bu ise devletin yok olması demektir.

Hobbes egemene daha önceden konulmuş bir yasa ya da mahkeme kararını ortadan kaldırma gibi bir güç de vererek egemenin erkinin sınırsızlığını ve onu ne kadar güçlendirdiğini apaçık belli etmiştir. Bu yüzden zaten O'nun için egemen, hukukun yaratıcısı ve hukukun üstünde bir güçtür.⁵⁵⁶

Normalde bir yasanın ahlaki geçerliliği sorgulandığında bunun ölçütünün egemenin iradesi ve egemenliğe meşru yoldan sahip olması olmadığına değinen Uslu, bu açıdan doğal hukukun, hukuki pozitivizmin karşısında olduğunu söyler. Hobbes'un da neredeyse bu geleneğin içinde bir istisna olduğunu ve bu yüzden de bazı yazarlar tarafından tam bir doğal hukuk teorisyeni olarak kabul edilmediğini belirtir.⁵⁵⁷

Egemene itaat ile Tanrı'ya itaatin sağlandığını düşünen Hobbes, egemenin itaat istemesini, doğa durumuna dönülmemesi için doğal karşılamakta ve gerekli görmektedir;

“Tanrı'ya itaat ister Hristiyan ister kafir olsun, cismani egemene itaat tutarsız değildir... ve o bir egemen olduğu için, bütün kendi yasalarına, yani, bütün

⁵⁵⁶ Furtun, s.43.

⁵⁵⁷ Uslu, s.43.

toplumsal yasalara itaat talep eder; bütün doğa yasaları, yani bütün Tanrı yasaları toplumsal yasalarda mündemiçtir... ”⁵⁵⁸

Doğa durumunda herkesin her şeye hakkı olduğunu kabul eden Hobbes’un, ilk doğa yasasını, savaş ortamı olarak tasvir ettiği doğa durumunda barışa ulaşmak için, barışın aranması olarak saptadığına değinmiştik.

Doğal hakkın özeti niteliğindeki ikinci doğa yasası ise kendimizi koruma yani yaşam hakkı ile bağlantılı olarak belirlemiş olduğu, bütün yolları kullanmadaki özgürlüğümüzdü. Sigmund, Hobbes için aslında tek doğal yasa olduğunu, akıl ve barışı da içeren; rasyonel davranarak kendini korumak olduğunu belirtir.⁵⁵⁹

Hobbes, doğa yasasını ve doğal hakkı ayırmıştır ancak bunun tek nedeni doğal hukuk kuramını daha anlaşılır bir hale getirmek değildir. Asıl olan bir çatışma söz konusu olmaktadır.

Doğa yasasının doğa durumunda geçerli olmadığını dikkate almak gerekirse ki kilit nokta burasıdır; bu durumda doğa durumuna son vermek üzere yapılan sözleşme sonucu doğa yasası ortaya çıkar ve doğal hak geçerliliğini yitirir. Daha doğrusu doğa yasası ve doğal hak bir çatışma içine girmiş olur. Çünkü içinde bulunulan duruma göre (barış ya da savaş), aynı şartlarda bir arada geçerli olamayacakları için, birbirlerini geçersiz hale getirirler. D’Entveres bunu “anarşik bir doğal hak kavrayışı” olarak dile getirir.⁵⁶⁰

Hobbes barış ortamının devamını dilediğinden midir ya da egemene olan güveninden midir bilinmez; hakların egemene devrinden sonra savaş ortamının yaşanma ihtimalini düşünmeden, yani doğal hakkın bir daha gündeme gelmeyeceğini varsayarak; Leviathan’da doğa yasasının ölümsüzlüğünden bahseder.

“Adaletsizlik, nankörlük, küstahlık, kibirlilik, haksızlık, adam kayırma ve bunlara benzeyenler, hiçbir zaman yasaya uygun duruma

⁵⁵⁸ Hobbes, Leviathan, bölüm 43, s.413.

⁵⁵⁹ Toker, s.177.

⁵⁶⁰ Toker, s.174.

getirilemeyeceklerinden, doğa yasaları değişmez ve ölümsüzdür. Çünkü yaşamı savaşın korunması, barışı ortadan kaldırması hiç olamaz.”⁵⁶¹

Hobbes’un doğa yasasının ölümsüzlüğünden konuşmasının amacı, onu ölümden sonraki yaşam için de geçerli bir yasa olarak görmesi değildir.

Çünkü Hobbes, doğa yasasını yeryüzünde değil de ölümden sonraki mutluluk için konulmuş kurallar olarak düşünenleri devleti yıkma fikrine sahip kişilerle aynı kefedede tutar. Bu insanların yönetime karşı gelmekle akıllıca bir iş yaptıklarını düşündüklerini belirtir. Çünkü ölümden sonraki yaşam için herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımız fikrindedir.

Sözleşme ile devlet ve siyasi toplum kurulmasıyla doğal haklar egemene bırakılır ve güvence altına alınmış olur. Böylece doğa durumundaki adaletsiz ortam son bulur ve adaletin daim kalması için yapılması gereken Hobbes’un da dediği gibi yapılan sözleşmeye bağlı kalmaktır. Yani buradan anlamış oluruz ki, Hobbes’un doğal haklar öğretisine yaklaşımı, devlet merkezli cereyan eder.⁵⁶²

Toplu halde haksızlığa uğradığını düşünen insanlar ne yapılmalıdır peki? Egemene direnme hakkı olmayan halk bu durumda ne yapmalı? Hobbes bunu şöyle açıklar:

“Hiç kimse, suçlu veya masum başka birini savunmak için devletin kılıcına direnmek özgürlüğüne sahip değildir... Fakat çok sayıda insan toplu olarak egemen güce haksızca direnmişler veya beklenen cezası ölüm olan büyük bir suç işlemişler ise, bir araya gelip birbirlerini kollamak ve savunmak özgürlüğüne sahip midirler? Kesinlikle sahiptirler...”⁵⁶³

Ayakanmanın her türlüünün haksız olduğunu belirten Hobbes, ancak egemenin doğa yasalarını çiğnemesi sonucunda böyle bir karara varır. Şu halde devletin varlığını koruma görevi bağlamında, egemenin doğa yasalarına uyma görevi vardır. Ancak bunu

⁵⁶¹ Hobbes, Leviathan, bölüm 15, s.116.

⁵⁶² Torun, s.636.

⁵⁶³ Hobbes, Leviathan, bölüm 21, s.161.

belirttikten sonra yine Hobbes'un düşüncesinde her yolun devletin zorunluluğuna ve mutlaklığına çıktığını unutmamak gerekir. Bu anlamda doğa yasalarının her iki tarafa bir uyarı niteliğinde olduğunu belirtir. Çünkü bir taraftan egemenin kötü yönetiminin isyanla sonuçlanacağını söylerken, diğer taraftan isyan ve katliamla sonuçlanacağını da ekleyerek halkı bir kez daha uyarır.

Bazı Sofistler ve Hobbes'un öngörmüş olduğu toplum ve devlet yapısında adaletin ölçüsü, yasaların emrettiği şeylerdir ve bunların kesinlikle adil olduğuna şüphe bile duyulmaz. Hobbes, hiçbir yasanın adaletsiz olmayacağı konusunda kesin yargıya sahiptir.

*“Bu yasalar yalnızca bir isteği ve bir çalışmayı zorunlu kıldıklarından tanınmaları kolaydır. Çünkü bunun için çalışmaktan başka bir şey gerekmez; yasaları uygulamaya çalışan, onların gereklerini yerine getiren adildir.”*⁵⁶⁴

Ölümden sonraki yaşam için düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere Hobbes'un doğal hukuk kuramına yaklaşımı, bu kuramın dini boyutlara taşınmasını sağlayan ilk düşünür Aquinas'tan farklıdır. Hobbes'un reformasyon sonrası bir düşünür olması ve bilimin dünya için değerinin artması; böylece düşünürlerin felsefî görüşlerinin de boyutlarının değişmesi bunun en büyük etkenidir.

Aradaki temel fark, Hobbes'un ileri sürdüğü kuram, geleneksel yapıdan çok daha farklı olarak, modern döneme dahil olması ile ilgilidir. Grotius ile başlayan Hobbes ve Locke ile daha farklı bir görünüm almaya başlayan kuram, geleneksel yapıdan kurtulmaya başlamıştır.

Daha önce Aristo ve Cicero'ya benzer şekilde Aquinas'ın kuramı hukuku, aklın bir emri olarak, toplumu yöneten kişi tarafından ortak düzen yararına ilan edilmiş bir düzenleme olarak kabul etmekteydi.⁵⁶⁵ Augustinus ile de toplum Tanrısal ilkeye

⁵⁶⁴ Hobbes, Leviathan, bölüm 15, s.116.

⁵⁶⁵ Furtun, s.41.

ulaşmak için bir araç haline gelmişti. Hobbes ise bu araç haline gelen toplumu tamamen dünyevi bir hale getirecektir.⁵⁶⁶

Strauss, Hobbes'un kuşkucuların eleştirilerinden kaçınmak için, doğal hukuku veya ahlak yasasını sezgiler ve genel kanılardan bağımsız kılmak gerektiğini düşünür. Hobbes bu nedenle doğal hukuku rasyonel ve sosyal bir hayvan olan insanın mükemmelliği veya gayesine göre tanımlamaktan vazgeçilmesi gerektiğine inanıyordu. Bunun yerine doğal hukuk, insanların gerçekte nasıl yaşadıklarından veya insanların tümünü en azından büyük çoğunluğunu gerçekten belirleyen en zorlayıcı güçten türetilmelidir. Doğal hukukun temeli insanı gayesinde değil başlangıcında, ilk doğasında, kökeninde aranmalıdır. Doğal hukuk bütün tutkuların en güçlüsünden ölümden türetilmek zorundadır.⁵⁶⁷

Ayrıca Strauss, Hobbes'un kayıtsız şartsız bir tek doğal hakkı tüm doğal ödevlerin kaynağı haline getirdiğini de belirtir. Bu tek doğal hak, şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu nedeniyle arzuların en temeli ve en güçlüsü olarak ortaya çıkan kendini koruma arzusundan kaynaklanır. Bu doğal hak, kendini koruma hakkıdır.⁵⁶⁸

Strauss bu düşüncelerinin devamında Hobbes'un hangi şartlar altında liberalizmin kurucusu olarak kabul edilmesi gerektiğini açıklar: "doğal hukuk, kendini koruma arzusundan türetilmek zorundaysa, diğer bir deyişle bütün adalet ve ahlakın kökeni, kendini koruma arzusuysa o zaman temel ahlaki olgu bir ödev değil bir haktır... Doğadan kaynaklanan tek bir mükemmel hak vardır, mükemmel bir ödev yoktur. İnsanın ödevlerini formüle eden doğanın yasası gerçekte bir yasa değildir... Devletin temel fonksiyonu insan için değerli bir hayat oluşturmak veya geliştirmek değil herkesin doğal hakkını korumaktır. Devlet erkinin mutlak sınırı başka bir ahlaki olguda değil, doğal hakta bulunur. Eğer, ödevlerden ayrılmış olarak hakları temel siyasi olgu olarak kabul eden ve devletin fonksiyonunu bu haklar olarak tanımlayan siyasi doktrini liberalizm olarak adlandırırıyorsa, Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu söylememiz gerekmektedir."⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Toker, s.179.

⁵⁶⁷ aktaran Uslu, s.53.

⁵⁶⁸ Uslu, s.52.

⁵⁶⁹ Aktaran, Uslu, s.53.

De Cive’de de değindiği gibi akli yasa, doğa durumunda hüküm süren kıskançlık, çekişme ve şiddetten kurtulmak ve her şeyin ortak olmasından kaynaklanan bir zorunluluk ile bir düzen ve savaş halinin daha kötü bir hal almaması amacı doğrultusunda; yani barışı aramak ve kendini korumak ile temellenmesi gereken akli yasa ile sınırsız kabul ettiği doğal hakların egemene devri için yapılan sözleşmeye sadık kalınarak bu varlığın sürdürülmesidir.⁵⁷⁰

“Dolayısıyla burada da aklın bir emri, topluluk hayatı itibariyle belirlenen öncüller üzerinden bir egemeni ve onun ortaya koyduğu otorite anlamında egemenin hukukunu şekillendirmektedir. Bu anlamda insani hukuk ve tabii hukuk birbirleri ile uzlaşmakta, hatta egemenin yasama iradesi aklın kurumsal bir yerleşimini karşılamaktadır.”⁵⁷¹

Hobbes, doğal hukuk ile toplum yasalarının birbirini kapsadığını ve bu uzlaşmayı şöyle söyler:

*“Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, gerçekten yasa hükmü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devlerin buyruğu ve devletin yasası haline gelir, insanları ona uymaya zorlayan şey egemen erktir... Dolayısıyla doğal hukuk, dünyanın bütün devletlerinde toplum yasalarının bir parçasıdır.”*⁵⁷²

Hobbes, doğal hukuku ve toplum yasalarını farklı tür yasalar olarak ele almamakta; bunlardan yazılı olanları toplum yasaları, yazılı olmayanları da doğal yasalar olarak tanımlamaktadır. Düşünüre göre, bu yasalar bir bütünün parçaları niteliğindedir, ancak doğa yasaları toplum yasaları ile sınırlanmazsa barış ve huzurun olacağına inanmaz.

⁵⁷⁰ Furtun, s.41-42.

⁵⁷¹ Furtun, s.42.

⁵⁷² Hobbes, Leviathan, bölüm 26, s.191.

C. JOHN LOCKE VE KURAMI

1. LOCKE VE KURAMININ ÖNEMİ

İngiliz düşünür John Locke, Thomas Hobbes'tan elli yıl sonra hatta Hobbes'un başlıca siyasal çalışmalarını henüz bitirmediği dönemde, İngiliz İç Savaşı başlamadan önce, 1632 yılında Wrington'da doğmuştur. Babası iç savaş döneminde parlamentocular (cumhuriyetçiler) yanında yerini alan küçük toprak sahibi bir hukukçudur. Buradan da anlaşılacağı üzere Locke, burjuva kökenlidir ve bu durum düşüncelerinde oldukça etkili olmuştur.

Gençlik yıllarında Oxford Üniversitesi'nde skolastik eğitim almış, daha sonra doğa bilimleri, teoloji ve tıp bilimi ile ilgilenmeye başladıktan sonra skolastik felsefeye karşı çıkmıştır. 1660 yılında üniversite hocalığına başlamış ve bunun yanında yargıçlık da yapmış olan Locke (bu dönemde Stuart monarşisinin bağnazlığına karşı çıkarak parlamentarizmi ve hoşgörüyü savunmuştur), 1667 yılında ileride Shaftesbury Kontu olacak olan Lord Ashley'in özel hekimi, siyasi danışmanı ve yakın arkadaşı olmuştur. Yaşamının otuz yılına yakınına felsefe, teoloji ve siyaset alanlarında çalışmalar yaparak geçirmiştir.

Bilim alanında yapmış olduğu çalışmalardan dolayı, 1668'de Royal Society üyeliğine seçilmiş ve bu üyelik sayesinde Isaac Newton gibi bilim adamları ile bağlantı kurabilmiştir. 1672 – 1674 yılları arasında Lord Ashley'in başkanlığını yaptığı, İngiliz sömürgecilik sisteminin kalbi denilebilecek, Ticaret ve Yurtdışı Plantasyonlar Kurulu'nun Sekreterliği'ni yapmıştır. Londra'daki bu görevinden ayrıldıktan sonra Oxford'da bir süre daha kalmış aynı yıl Fransa'ya giderek, Avrupa'nın ileri gelen düşünürleri ile tanışmış, İngiltere'ye geri dönmüştür. Ancak döndüğünde Lord Ashley hapisten yeni çıkmış ve tahtta katolik kral II. James vardır.

Bir süre sonra Lord Ashley Hollanda'ya kaçmak zorunda kalmış ve orada ölmüştü. Locke'u da diğer liberaller gibi kralın polisleri izliyordu. 1683'te Hollanda'ya kaçtı... Kral Locke'un Christ Church College'deki görevine son vererek maaşını kesti ve ünlü 84 kişilik hainler listesine adını yazdırdı. Locke, Hollanda'ya yerleşti ve sonradan, 1688 Devrimi'nin ardından, İngiltere Kraliçesi II. Mary'nin maiyetinde İngiltere'ye döndü. İngiltere'de siyasal dengeler değişmiş, anayasal bir monarşi kurulmuş ve kişi özgürlüğü ile inanç özgürlüğü mahkemeler tarafından güvenceye alınmıştı.⁵⁷³

1704 yılında Kraliçe Anne'nin yönetiminin ikinci yılında hayata gözlerini yuman Locke, üçü de ilk kez 1689 yılında basılan, günümüzde hala ününü devam ettiren eserlerin sahibidir: İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup ve en önemlisi denilebilecek Hükümet Üzerine İki İnceleme.

Arnhart, Locke'un eziyetten çekinmesinden dolayı, iki bölümden oluşan, devrimci nitelikteki Hükümet Üzerine İki İnceleme adlı eserinin ikinci bölümünün yazarının kendisi olmadığını iddia ettiğini belirtir.⁵⁷⁴

Locke'un bu üç önemli eserinin dışında şu eserleri de vardır: Doğa Yasası Üzerine Denemeler, Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler, Hristiyanlığın Akla Uygun Oluşu.

Locke, Hobbes ile başlayan İngiliz Felsefesi'nin temellerini atmıştır. Locke'tan sonra İngiliz Felsefesi genelde kuşkucu, ampirist (deneyci), Anglosakson merkezci, bireysel özgürlüklerin ve bireysel mülkiyetin kutsallaştığı, ontolojinin sorunları ile pek ilgilenmeyen, tarih felsefesinin, devlet felsefesinin ve bilgi kuramının sorunları ile uğraşan bir çizgi izlemiştir. Bu anglosakson ruhunun felsefeye kazandırdığı bir biçimdir.⁵⁷⁵

⁵⁷³ Tuğcu, s.443.

⁵⁷⁴ Arnhart, s.230.

⁵⁷⁵ Tuğcu, s.444.

Locke, aristokrasinin metafizik, dogmatik, skolastik düşünüşüne saldırıp burjuvazinin dünya görüşünün felsefî temellerini, ampirizmi ortaya atmış ve burjuvazinin siyasi görüşlerini sistemleştirmiştir.⁵⁷⁶

Abadan, Locke'un Yunan klasikleri dışında en çok Thomas More'un etkisi altında kaldığını, bundan dolayı da hükümet sorunları ve devrim felsefesi ile uğraştığını ve Hükümet Üzerine İki İnceleme adlı eserinin, bu çalışmalarının ilk meyvesi olduğunu belirtir.⁵⁷⁷

Locke'un dünya siyaseti üzerindeki etkisini de şöyle değerlendirir: Locke'un en derine giden etkisini Amerikan ve Fransız siyasi düşüncesinde bıraktığı izlerde görülür. Davasına samimiyetle bağlılığı insan haysiyetine inancı, ölçülülüğü ve sağduyusu, onu orta sınıf olan burjuvazi inkılabının sözcüsü haline getirmiştir.⁵⁷⁸

O'nun politika felsefesine etkisi öylesine büyük ve sürekli ki O, bilgi kuramındaki ampirizm ölçüsünde felsefî liberalizmin kurucusu olarak ele alınmalıdır. Locke filozofların şanslısıdır. Kuramsal felsefe konusundaki yapıtını ülkesinin hükümeti, kendi siyasal kanılarını paylaşan kişilerin eline geçtiği zaman bitirmiştir.

Uygulamada olsun kuramda olsun Locke'un savunduğu görüşler yıllarca en güçlü politikacılar ve filozoflarca desteklenmiştir. O'nun siyasal öğretileri Montesquieu'dan gelen gelişmelerle birlikte Amerikan Anayasası'nda yer almıştır.⁵⁷⁹

18. yüzyılın içinde sadece dört yıl yaşamış olan Locke, düşüncelerinin ileriliği ve niteliği dolayısı ile aydınlanmanın gerçek kurucusu olarak kabul edilmektedir. Locke'un öğretilerine dayanan İngiliz Anayasası 1930'lara dek öyle kalmıştır. Fransızların 1871'de kabul ettikleri anayasa da Locke'un ürünüdür. O, İngiltere'de yeniden yapılanma olarak adlandırılan 1688 devriminin savunucusudur. Devrim

⁵⁷⁶ Şenel, s.428.

⁵⁷⁷ Abadan, s.305.

⁵⁷⁸ Abadan, s.309-310.

⁵⁷⁹ Russell, s.188.

öncesinde yaşanan iç savaş yılları O'nun felsefi öğretisinde belirleyici bir öneme sahiptir.⁵⁸⁰

Skirbekk ve Gilje, O'nun bilginin eleştirel bir sınavını gerçekleştirmeyi meslek edindiğini belirtir. Hükümet Üzerine İki Deneme, liberalizmin kutsal kitabı olarak kabul edilmiştir. Locke, incelemenin ilk kitabında, kralcılarının siyasal görüşlerini savunan Robert Filmer'ı eleştirmiş çünkü Filmer, kralın kalıtsal yönetim hakkını, kralların Adem'in soyundan gelen patriarklar çizgisi üzerinde bulundukları savına dayandırmıştı. Locke da O'na ilk kitapta “Adem'in soy çizgisinin yitik olduğu” görüşü ile karşılık vermişti.⁵⁸¹

İncelemenin ikincisinde ise “yönetimin yasal kaynağı kralların Tanrısal haklarında değilse nerededir?” sorusunun cevabını arar. Bunun için doğa durumuna dek uzanan bir yol çizer. Buradan insanlar yaptıkları toplum sözleşmesine ulaşır ve yönetimin kaynağının halk olduğunu kanıtlamaya çalışır. Buradan burjuvanın siyasal görüşlerini destekleyecek çıkarımlar yapar ve Hobbes'a yönelik eleştirilerini de esirgemez.

Locke'un bu eserle amaçladığı şey, genel olarak hükümetin ne derece gerekli olduğunu, iktidarı sınırlandırmanın nedeni ve bu sınırın nasıl konulacağı, sınırın aşılması için iktidarın nasıl denetleneceği ve aşıldığı takdirde ne yapılacağını açıklamaktır.⁵⁸²

Ebenstein, diğer çoğu düşünürü de doğrularcasına Locke'un bu eseri üzerine şöyle der: “İki İnceleme, Locke'un siyasi tecrübe ve ilgilerine sahip olmayan bir adam tarafından yazılamazdı, yine de Locke'un felsefi rasyonalizmi, aydınlık sağduyusu ve ruh hürriyeti olmasaydı, bu eser modern liberalizmin İncil'i durumuna gelmezdi.”⁵⁸³

Avrupa'da kapitalist burjuva ekonomisinin güçlenmesi, burjuva sınıfının gelişmesine, genişlemesine ve Avrupa burjuvazisinin artık mutlak monarşinin aracılığı

⁵⁸⁰ Ayhan, s.153.

⁵⁸¹ Şenel, s.433.

⁵⁸² Dunn, John, “John Locke: Güvene Dayalı Siyaset”, (çev. Turhan, Mehmet, der. Redhead, Brian, ed.Özdemir, Hikmet), Siyasal Düşüncenin Temelleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s.152.

⁵⁸³ Ebenstein, s.221.

olmaksızın kendini iktidara aday görmesine yol açtı. Burjuvazi 16. ve 17. yüzyıllarda desteklediği mutlak monarşinin 18.yüzyılda karşısına çıktı. Demokratik parlamenter görüşleri savunmaya başladı.

Parlamentarizm gelişip burjuvazi mutlak monarşinin karşısına çıkınca, krallar aristokratik güçlere dayandılar. Aristokratlar bu kez özerk siyasal birimleri değil, aristokratlar zümresini ortadan kaldırmayı programına alan burjuvaziye karşı, kralın çevresinde kenetlenip monarşiyi desteklemeye başladılar. Bu nedenle burjuvazinin siyasal kuramı yalnız monarşiyeye değil, aynı zamanda aristokrasiye karşı bir program olacaktı. Aristokratik düzene, aristokratik kurumlara ve aristokratik kültüre saldıracaktı. Aristokratik dünya görüşünü felsefi düzeyde eleştirip yıkmak ve yerine demokratik siyaset kuramının tohumlarını ekmek işini Locke üstlenmişti. Locke tam anlamıyla ve her yönü ile bir burjuva ideloğu idi.

Bütün bunlar, yeni bir sosyal sınıfın yönetime katılma isteklerinden kaynaklanmaktaydı. Kentsoylu sınıf (burjuva), ticaretle zenginleşerek ekonomik hayatın iplerini eline aldıktan sonra artık yönetimde de söz sahibi olmak istemiştir. Bunun en belirgin nedeni, devletin otokratik yapısının yaşamın gerçeğine uymamaya başlamasıdır.⁵⁸⁴

Şenel, Locke'un siyasal düşüncelerinin temelindeki genel felsefesini ikiye ayırarak inceler. İlk önce Locke'un aristokratik felsefeyi, dogmatizmi eleştirisi ve sonrasında burjuva felsefesinin, ampirizmin temellerini atışı sırasını izlemiştir.

Feodal aristokratik düşünüşe göre bilgi, Kitabı Mukaddesteki bilgi ve kilisenin benimsemiş olduğu filozofların, kilise babalarının görüşleriydi. Kilisenin resmi filozoflarının onayladığı feodal aristokratik toplum düzeni ve aristokratik kurumlar, Tanrısal, evrensel, değişmez bir düzen olarak görülüyor ve böyle gösteriliyordu. Burjuva kapitalist ekonomisi geliştikçe, yalnız ekonomik kurumların değil, giderek toplumsal ve siyasal kurumların da değiştiği görülüyordu.⁵⁸⁵ Olgular bu belirlenmiş düzene ters düşmeye başlamıştı.

⁵⁸⁴ Ayhan, s.153.

⁵⁸⁵ Şenel, s.429.

Dönemin düşünce yapısı, Descartes'in bütün bilgilerin kaynağını akıl olarak gösteren doğuştan düşünceler öğretisini kabul etmekteydi. Bu öğretiye göre, Tanrı'nın yüceliği ve bize verdiği akıl ile Tanrı'yı bilmekteydik ve bilgiye de böyle ulaşmaktaydık.

Locke'un dindar ve vahyi, bilginin kaynağı sayan, sadık bir Hristiyan olduğunu belirten Russell, (kuşkuculuğu da beraberinde getiren) Locke'un aşırı vahiyleri akılla denetlemeyi yeğlediğini söyler ve devam eder: Bir yerde, vahyin salt tek başına anıklığı en yüksek kesinliktir derken; başka bir yerde, vahiy hakkında akıl karar vermelidir, der. Böylece sonunda akıl üstün gelir.⁵⁸⁶

Zamanın değişen, değişmesi gereken bilgi kuramı karşısında yapılması gereken şey, değişimleri açıklamak, yanlışları ortaya koymak ve buna engel olanların üstesinden gelmektir. Locke, temele saldırarak bunu yapmayı amaç edinmiştir. Bilginin deneysiz var olduğu yani doğuştan geldiği ve inanç yoluyla edinildiği görüşünü öne süren dogmatizmi yıkmıştır.

Ortaçağın skolastik felsefesi, sanayi devrimi sonrasında, yerini bilim ve deneyime bırakmıştı. “Ortam Locke'un insanın bilgilerinin kaynağını dış dünyada görüp bilgilerin deneyimden, dış dünyadan duyu organları ile alınan uyarıcıların algılanması ile edinildiğini söylemesi için hazırды.”⁵⁸⁷

Locke, bilginin doğuştan gelemeyeceğini insan beynini doğuştan “*tabula rasa*” (boş levha) yani beyaz bir kağıt⁵⁸⁸ olarak kabul ederek başlamıştır işe. Bu boş kağıdın ise sadece ve sadece **deneyim** ile dolabileceğini ve böylelikle bilgilerimizin tek kaynağının deneyim olabileceğini açıklamıştır.

O'na göre algı, düşüncenin kendisi üzerine düşünmedir.⁵⁸⁹ Algıyı da bilgi yolunda atılan ilk adım olarak görmüş, bilgi için gerekli olan şeylerin toplanması işlemi

⁵⁸⁶ Russell, s.191.

⁵⁸⁷ Şenel, s.430.

⁵⁸⁸ Ayhan, s.154.

⁵⁸⁹ Toker, s.208.

olarak adlandırmıştır. O'nun bilgiyi bütünüyle algıya dayandırması yeni ve devrimci bir öğretiydi.⁵⁹⁰

Toparlayacak olursak, Locke'da bilgilerimizin oluşum süreci kısaca şöyledir: duyularımız zihnimizde izler bırakır ve bu izler zamanla biçimlenerek bilgiye dönüşür.⁵⁹¹

Locke'da insan zihni şöyle şekillenmektedir:

- Duyumlardan gelen algı ile
- Bilgi ve düşüncelerin saklandığı bellek doğuştandır. Bunlar;
 - Kanı, bilgi ve düşünceleri birbirinden ayırt etme
 - Ayırt edilen bilgileri değerlendirme, birleştirme ve soyutlama yetisine sahiptir.⁵⁹²

Yani Locke'un doğuştan geldiğine inandığı tek şey ruhsal yetilerdir ve bu ruhsal yetilerin duyum ve deney ile birleşmesi sonucu biz bilgiye ulaşırız.

Burada belirtilmesi gereken bir şey daha vardır ki, bu da Locke'un bu ruhsal yetileri (temel duyguları) insanı mutluluğa yönelten ve acıdan sakındıran duygular olarak gördüğüdür.⁵⁹³

Locke, Descartes'ın Tanrı'nın verdiği akıl yolu ile bilgiye ulaşma tezini de her toplumun Tanrı inancına sahip olmadığı, olanlarda da Tanrı kavramının içeriğinin ve işlevinin farklı olduğunu söyleyerek çürütmekteydi. Ayhan, bu düşüncenin Rönesans ile başlayan doğal din, doğal bilim ve doğal hukuk anlayışları ile güçlendiğini ve insanların eskisi gibi akla güvenmediğini dile getirmiştir.⁵⁹⁴

Daha önce de belirttiğimiz üzere Locke'un felsefesi, *ampirizm* yani *görgücülüktür* ve bu akımın kurucusudur. Hume da bunu işleyerek bilgilerimizin,

⁵⁹⁰ Russell, s.195.

⁵⁹¹ Şenel, s.430.

⁵⁹² Ayhan, s.155.

⁵⁹³ Şenel, s.431.

⁵⁹⁴ Ayhan, s.154-155.

geçmiş algılarımızın çağrıştırılmasıyla oluştuğunu ileri sürerek bu akımı geliştirmiştir. Böylece ampirizm liberal burjuva felsefesinin temellerini oluşturmuştur.⁵⁹⁵

Locke, akılla temellenen öğretilere duyduğu saygıyı şu sözlerle özetler:

*“Tanrı insanları iki ayaklı yapacak ölçüde hasis davranmamış ve onlara akıl aşılama işini Aristoteles’e bırakmıştır.”*⁵⁹⁶

Bu kökten değişimlerin sonucunda yüzyıllarca geçerliliğini koruyan Aristoteles mantığı ile tümdengelimle edinilen eski inançlar; Ortaçağ ile gelen skolastik felsefe temelinde oluşan imana dayalı olarak din adamlarının söyledikleri, sonrasında Descartes ile gelen akıl yolu ile bilgiye ulaşma geçerliliğini yitirmiştir. Bu durum burjuvazinin çıkarlarına uygun bilgilere ve değerlere ulaşılmasına neden olmuş ve değişimi kolaylaştıran bir etmen olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁹⁷

Russell, Locke’un gerçek varlığın bilgisine sahip olmamızı sınıflandırışını şöyle aktarmıştır:

1. Bizim kendi varlığımız hakkındaki bilgimiz sezgiseldir.
2. Tanrı’nın varlığı hakkındaki bilgimiz göstergeseldir.
3. Duyuda bulunan şeyler hakkındaki bilgimiz duyusaldır.⁵⁹⁸

Locke’u ampirist materyalist filozof olarak nitelendiren Bayram Kaya, Locke’un bilgi kuramı sürecini şöyle açıklar:

“Locke, düşünceleri duyum verilerine indirgediği ölçüde bir nominalist, üzerine düşünerek elde ettiği ölçüde düşüncelerimize karmaşık bir hal ve büyüklük kazandıran uslamlamacıdır. Duyu verileriyle elde edilen sadece bilginin olgularıdır; bilgi olgularının veya materyalin bilgiye dönüşmesi için içsel ve dışsal deneyden ayrı olarak bir birleştirme ve soyutlama işi olan usavurma

⁵⁹⁵ Şenel, s.430.

⁵⁹⁶ Ayhan, s.155.

⁵⁹⁷ Şenel, s.431.

⁵⁹⁸ Russell, s.197.

sürecinden geçmeyi gerektirir. Ancak bu şekilde, duyu verileri basit düşüncelere, basit düşünceler de karmaşık düşüncelere dönüşmüş olur.”⁵⁹⁹

Locke bilgilerimizin tek kaynağı olarak gördüğü deneyimi *dışsal* ve *içsel* algı olarak ikiye ayırdıktan sonra bu yolla edinilen bilgilerin basit izlenimler olduğu kanaatine varmıştır. *Çünkü bilgiyi de basit ve birleşik olmak üzere ikiye ayırmıştır.* Düzenli olarak ortaya çıkan basit bilgilerin, birleşik (karmaşık) bilgileri oluşturduğunu söyler.⁶⁰⁰ O’na göre basit bilgiler, daha çok tasarım niteliğindedir, tek duyu organı ve biraz önce belirttiğimiz gibi iç ve dış deney yolu ile edinilir. Birleşik düşünceler ise birden çok duyu organı ve yine deney ile öğrenilir; aslında basit düşüncelerin birbirine eklenmesidir. Ruhu, basit düşüncelerin oluşmasında edilgen; birleşik düşüncelerin oluşmasında ise etkin konumda görür.⁶⁰¹

Locke’un ahlak felsefesine baktığımızda ise daha önce belirttiğimiz doğuştan geldiğini varsaydığı temel duygular vardı ve insanı mutluluğa yönelten, elemenden kaçınmasını sağlayan duygulardı. İşte Locke, ahlak felsefesini bu psikoloji temeline oturtur. Herkesin kendi mutluluğu ve zevkleri yönünde davranmasını onaylar. Şenel, O’nun bu düşünce yapısında *laissez faire* (*bırakın yapsın*) düşünce yapısının tohumları bulunduğunu savunur.

Skirbekk ve Gilje bu konuda şu yorumu yaparlar: Locke, devletin asgari bir rol oynadığı ve zenginlerin özgür iradeye sahip oldukları bir ekonomik sistem olan *laissez faire* liberalizminin savunucusu değildir.⁶⁰²

Bu yorumdan sonra Locke’un bu ekolün genel özelliklerinden sadece bireyin bencilliği ve ortak iyi arasında kurduğu uyum açısından bir yakınlığı olduğunu belirtirler.

⁵⁹⁹ Kaya, Bayram, Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi, Sorun Yayınları, İstanbul, 2003, s.230.

⁶⁰⁰ Skirbekk, Gilje s.279.

⁶⁰¹ Ayhan, s.156.

⁶⁰² Skirbekk, Gilje s.285.

Richard Peters, Locke'un, ahlak kurallarının akıl ile bulunabileceğine inandığını ve bunun hem adaletten hem de yasalardan ayrılması gerektiğini savunduğunu belirtir.⁶⁰³

Locke'a göre insanlar farklı bireylerdir ve onları tek tek düşünür. Bu farklılık bireylerin algı, düşünme ve yaşam biçiminde de farklılık oluşturacağından, her bireyin yaşam tarzının kendi görüşüne göre şekillenmesini normal bir sonuç olarak kabul eder. Nominalist bir bakış açısı ile nesnelerin algılanışına göre farklı bireylerce farklı adlandırılması yani bilginin aslında göreceli bir kavram olduğu sonucunu çıkararak, buradan da bireyin bağımsızlığı görüşüne böylece siyasal liberalizmin de kaynağına ulaşır.⁶⁰⁴

Locke için ahlak ilkeleri doğuştan değildir. Doğuştan olduğu yaygın biçimde kabul edilen, adalet ve anlaşmalara uyma ilkelerinin en büyük kanıtı olarak ileri sürülen, insanların çoğunun hatta hırsız ve katillerin bile bu ilkelere uygun davranmasıdır. Locke, hırsızların ve katillerin de kendi aralarında bu kurallara uyduklarını kabul eder. Bu ahlaki eylemin temelinde doğuştan gelen bir ilkenin determinasyonu yoktur. Hem normal insanlar hem de haydutlar kendi aralarında, bir arada yaşayabilmek için zorunlu olarak bu kurallara uyarlar.⁶⁰⁵

Locke, dünyanın her yerinde ahlaki değerlerin ortak olmamasını erdem, töre ve dinin doğuştan olmamasına bağlar. O'na göre erdem bir otoriteye bağlanmaktır ve üç temel otorite vardır erdemine bağlanabileceği; Tanrı, devlet ve dindir. Ancak Locke'un bağlanmaktan kastı, boyun eğmek değildir. Karşı koymaması gereken bu otoritelere bağlılık, özgür ve erdemli bir şekilde olmalıdır. Bireyin doğuştan olmayan değerleri sonucu ortaya çıkan öznel seçimlerine de bu nedenle saygı gösterilmesi gerektiğini savunur.⁶⁰⁶

⁶⁰³ Peters, Richard, "Locke", (der. Cranston, Maurice), Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri, Milliyet Kültür Kulübü, İstanbul, 1968, s.56.

⁶⁰⁴ Ayhan, s.157.

⁶⁰⁵ Tuğcu, s.449.

⁶⁰⁶ Ayhan, s.157.

“Hiç bir hükümet mutlak özgürlüğe izin vermez önermesinin doğruluğundan hükümet düşüncesi, toplumun belirli kuralları ya da o kurallara uygun olmayı gerektiren yasaları üzerine kurulmuş olduğundan; mutlak özgürlük düşüncesi de herkesin gönlünün istediğini yapmasını anlattığından... bu önerme herhangi bir matematik önermesinin doğruluğu ölçüsünde güvenli olabilirim.”⁶⁰⁷

Başlangıçta ahlaksal kuralları Tanrı'nın buyruklarına bağlar görünürken, verdiği örneklerde bu kuralların çözümsel olduğunu anlatmak ister. Böylece Locke'un ahlakın bazı bölümlerini çözümsel, bazı bölümlerini Tanrı buyruğuna bağlı sayıyor olabilir. Başka bir anlaşılmaz nokta da verilen örneklerin hiç de ahlaki türden olmadığıdır.⁶⁰⁸

Ahlak ilkelerinin doğuştan gelmediğini kabul eden Locke, Tanrı kavramının da doğuştan gelmediğini kabul eder. Locke, Tanrı idesini politika öğretisinin de temeline oturttuğu için bu konudaki düşüncelerini irdelemek, politika felsefesini de daha iyi anlamamıza yardım eder.

“Tanrı idesi doğuştan değildir. Eğer bir idenin doğuştan olması düşünülebilseydi, birçok sebeplerle, hepsinden önce Tanrı idesinin öyle olduğunun düşünülmesi gerekirdi. Çünkü bir doğuştan Tanrı idesi bulunmadıkça, doğuştan ahlak idelerinin nasıl bulunabileceğini anlamak olanaksızdır. Bir yasa yapıcı kavramı olmadan, bir yasa ve ona uyma zorunluluğu kavramının bulunması olanaksızdır. .. son zamanlarda denizciler, kendilerinde din kavramının da Tanrı kavramının da bulunmadığı topluluklar bulmadılar mı?

İnsanların birbirlerinden farklı olduklarını kabul eden ve konuyu da bu şekilde değerlendiren Locke'a göre Tanrı idesi de şu şekildedir: “Farklı insanlarda Tanrı idesi değişiktir. İnsanların zihinlerine basılmış herhangi bir ide olsaydı, bunun, insana sanki kulluğunu ve ödevini unutturmamak için, Tanrı kendi yapıtına imzasını atmış gibi onun yaratıcısının kavramı olmasını ve insan bilgisinin ilk örneği olarak ortaya çıkmasını beklemeye hakkımız olduğunu kabul

⁶⁰⁷ Aktaran, Russell, s.203.

⁶⁰⁸ Russell, s.203.

*ediyorum. Fakat çocuklarda böyle bir idenin ortaya çıkması ne kadar zaman alır? Onu bulduğumuz zaman da bu, gerçek Tanrıyı temsil etmekten çok öğretmenin düşüncesine ve kavramına benzemez mi?”*⁶⁰⁹

Özetle, Tanrı'nın sadece varlığını bilebileceğimiz, ancak nitelikleri hakkında bir şey söyleyemeyeceğimiz çıkar ortaya. Tanrı bilgisi, O'nun varlığını onaylamaktan daha öteye gidemez. Nitelikleri konusunda da sadece vahiy yolu ile bilgi edinebiliriz. “Vahiy bilgisi konusunda da akıl, aynı şekilde işleyecektir. İdelerin birbirine uyma ya da uymamasını kavrayarak, akıl vahyin geçerliliği konusunda hakem olacaktır.”⁶¹⁰

Locke, bu konuda o kadar inatçıdır ki; bütün toplumlarda Tanrı kavramının ortak olması durumunda bile bunun Tanrı kavramının doğuştan geldiği anlamına gelmeyeceğini savunur. Evrensel olarak bilinen şeylerin adlarının da doğuştan gelmediğini söyler. Örneğin ateş, güneş, sıcaklık ya da sayı adları insanların konuştukları dilin zorunlu kavramlarının kullanılması sonucu ortaya çıkan durumdur.

Locke'a göre töz (substance) idesi de doğuştan gelmez. Aslında böyle bir idemiz olduğunu da kabul etmez. Töz kavramını gerçekte bildiğimiz diğer idelerimizin taşıyıcısı olarak kabul ettiğimiz bulanık, gerçekliği son derece kuşkulu, varsayım niteliğinde bir kavram olarak tanımlayan Locke, bu nitelikte bir kavramın doğuştan gelip gelmediğini tartışmayı bile anlamsız bulur.⁶¹¹

“Şimdiye değin kimse aynı zamanda güvenilir ve kendi içinde tutarlı bir felsefe bulmuş değildir. Locke güvenilirliği erek aldı ve onu tutarlılık pahasına başardı. Büyük filozoflardan çoğu karşıtını yapmışlardır. Kendi içinde tutarlı olmayan felsefe bütünüyle tutarlı olamaz. Fakat kendi içinde tutarlı olan felsefe bütünüyle yanlış olabilir.

⁶⁰⁹ Locke, John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, (çev. Hacıkadiroğlu, Vehbi), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.78, aktaran Tuğcu s.449-450.

⁶¹⁰ Toker, s.208.

⁶¹¹ Tuğcu, s.450.

En verimli felsefeler ben buradayım diye haykıran tutarsızlıklar içermiştir. Bu nedenle kısmen doğru olabilmişlerdir. Tutarlı bir sistemin, Locke'unki gibi az çok yanlış olandan daha çok doğruluk içerdiğini varsayacak bir neden yoktur.”⁶¹²

2. TOPLUM, DEVLET, EGEMENLİK VE MÜLKİYET

Locke, Hobbes'a göre yönetimde daha çok görev almış ve söz sahibi olmuştur. Sürgün edilmeden önce de sürgünden döndükten sonra da bir çok idari tecrübeye sahip olmuştur. Hobbes sürgün yıllarını mutlak yönetimin sürdüğü Fransa'da Locke ise liberalizmin hüküm sürdüğü Hollanda'da geçirmiştir. Bu durumun her iki düşünürün de siyaset felsefelerini derinden etkilediğini açık bir şekilde görebiliriz.

Bir birey diğer bireye düşüncelerini ya da bilgilerini kabul ettirmeye çalışırken bile hoşgörülü davranılması gerektiğini düşünen Locke, toplumsal hayatta da dini ve siyasi hoşgörünün olması gerektiğini düşünür.

Mülkiyet kavramına verdiği önemi bu bölümün ilerleyen kısımlarında daha iyi göreceğimiz üzere Locke, insanları Tanrı'nın mülkiyetindeki varlıklar olarak görür. İnsanlar tek egemen olan Tanrı'nın yaratıcılığı sonucu dünyaya geldikleri için O'nun hizmetkarıdır.⁶¹³

Locke'un da başlangıç noktası Hobbes gibi doğa durumudur. Ancak, Locke'un doğa durumu Hobbes'unkinden daha farklıdır, bu yüzden başlangıç noktaları aynı olsa da varış noktaları birbirine benzemez. Hobbes'un savaş durumu olarak tanımladığı doğa durumu, Locke için daha iyimser bir durum yani, barış, özgürlük ve eşitliğin yasa olarak da doğal yasanın egemenliğinin hüküm sürdüğü bir ortamdır. Locke doğa yasasını,

⁶¹² Russell, s.199.

⁶¹³ Dunn, s.152.

Tanrı yasası olarak tanımlar. “Hobbes’ta da bir doğa yasası vardı ama bu yasa doğa durumunda olmadığı için, O’nun doğa durumu bir savaş durumuydu.”⁶¹⁴

Ebenstein, Locke ve Hobbes’un doğa durumunu şöyle karşılaştırmaktadır: “Hobbes’un tabiat halinde, tabii konum yoktur. Sadece her ferдин işine geldiği gibi gücünü arttırmak ve korumak için davrandığı tabii bir hak vardır. Bunun zıddına, Locke’un tabiat halinde yaşayan insan kavramı, örgütlü toplum insanından bariz bir fark yansıtmaz. Locke insanların bir çeşit hukuk ve düzen olmaksızın bir arada yaşayabileceklerini tasavvur edemez ve tabiat halinde kural koyan, tabiatın yasasıdır.”⁶¹⁵

Sonra Locke’dan bir alıntı ile devam eder: “Tabiat hali bu düzeni yürütecek bir tabii yasaya sahiptir. Bu yasa herkesi icbar eden yasaya ve bütün insanlığın başvurmadan edemeyeceğini öğrendiği bir mantığa sahiptir. Mantık ve yasa birdir. Buna göre bütün insanlar eşit ve bağımsız oldukları için, hiç kimse bir diğerrinin hayatına, sağlığına yahut mülkiyetine zarar vermemelidir.”⁶¹⁶

Önceki bölümde ele aldığımız Hobbes’un doğa durumu ve Locke’un doğa durumu karşılaştırıldığında, Locke’un bakış açısı daha gerçekçi ve mantıklı gelmektedir. Hobbes’un doğa durumuna bakıldığında, *acaba gerçekten böyle bir durumun yaşandığı bir topluluk var mıdır?* sorusu akla gelirken; Locke’un, Hobbes kadar uç noktada olmayan tasviri, sadece *olabilir* düşüncesinin kafamızda canlanmasına neden olur.

Tasvir ettiği doğa durumunun gerçekte olup olmayacağı konusunda ise şöyle der: “Bütün dünyadaki bağımsız yönetimler, bütün prens ve yöneticiler bir doğa durumunda oldukları için, dünyada her zaman bu durumda bir çok insanın olduğu ve olacağı açıktır.”⁶¹⁷

⁶¹⁴ Toker, s.223.

⁶¹⁵ Ebenstein, s.221.

⁶¹⁶ Ebenstein, s.222.

⁶¹⁷ Locke, John, Two Treatises of Government, Ed.P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge,1967, II,14, aktaran Toker, s.222.

Locke, siyasal erki doğru anlamak için bütün insanların doğada ne durumda bulunduklarına bakılması gerektiğini düşünür: *“Bu insanların kimseden izin almadan ve başka birinin iradesine bağlı olmadan doğa yasasının sınırları içinde, eylemlerini düzenlemek, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları gibi kullanmak konusunda etkin bir özgürlük durumundadır. Bu aynı zamanda bir eşitlik durumudur da.”*⁶¹⁸

Doğal yasa, insanın sonunda kendi kendine zarar vermesi, kendine yansımaları, yaşamını, mutluluğunu tehlike altına alması sonucuna varabilecek olan *başkalarına zarar vermeme* kuralı olup bu kural kaynağını akıldan alır. Ve akla bu kuramı Tanrı koymuştur.⁶¹⁹

Bu doğa durumunda, herkesin doğanın sağladığı olanaklardan eşit olarak yararlanma hakkı vardır. Bu da bize ortak mülkiyet hakkı olduğunu gösterir. Bu konuda Locke’un hassas olduğu bir durum vardır ki bu da emektir. İnsanın bir şey üzerinde emek harcaması, ona kişiliğini katması ve kendinden bir parça olması demektir. Yani bir mal üzerinde biri emek harcamış ise O’na göre bu emek harcanan malın mülkiyetine sahip olmak o kişinin en doğal hakkıdır.

Hobbes, doğa durumunda mülkiyetten söz etmezken; Locke, doğa durumundaki özgürlük, eşitlik ve yaşam hakkına bir de mülkiyeti eklemekle kalmamış aynı zamanda özel mülkiyetten bile bahsetmiştir.

Doğa durumundaki özgürlüğün sınırını ise şöyle belirtir:

“Bu bir özgürlük durumudur, ama bir başıboşluk durumu değildir; bu durumda insanın kendi kişiliğini ve malların kullanmakta denetlenmez bir özgürlüğü olmakla birlikte, yine de onun yalnızca korunmasından daha soylu bir gerek olmadıkça, kendini ya da elinde bulunan bir yaratığı ortadan kaldırmak özgürlüğü yoktur. Doğa durumunu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır; bu yasadan başka bir şey olmayan akıl, ona danışan bütün insanlığa, eşit

⁶¹⁸ Uygur Yönetim Üstüne İki İnceleme’den Seçme Parçalar, Bölüm ii., 4, çev.Tunçay, Mete, s.229.

⁶¹⁹ Şenel, s.432.

ve özgür olduklarından, kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir."⁶²⁰

Doğa durumunda yaşamını idame etmek isteyen insana zaten akli, gerekli yolu gösterir. Bu yüzden insan, akli yolu ile kimseye zarar vermemesi gerektiğini bilmelidir. *"Çünkü kimse kimsenin malı değil, herkes aynı derecede Tanrı'nın malıdır."*⁶²¹

Locke, aslında Hobbes'a bir gönderme yaparak, savaş durumu ile doğa durumunun aynı şey olmadığını doğa durumunun bir barış ortamı olduğunu şöyle belirtir:

*"Doğa durumuyla savaş durumu arasındaki, bazı kimselerin karıştırdıkları, fakat bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve korunma durumu ile bir düşmanlık, kötülük ve karşılıklı yok etme durumunun birbirinden ayrılığı kadar uzak olan apaçık ayrımı burada buluyoruz. İnsanların, aralarında yargı vermeye yetkeli, yeryüzünde ortak bir üstleri olmadan, akla uyarak birlikte yaşamaları tam anlamıyla doğa durumudur. Fakat yeryüzünde onların yardımına koşacak ortak bir üst olmayınca, başka birinin kişiliği üstünde bir zorlama ya da açıklanmış bir zorlama niyeti, savaş durumudur."*⁶²²

İşte bu alıntıda Locke'un demek istediği, toplum hayatına neden geçilmesi gerektiğidir. Her şey yolunda ve sorunsuz işlerken, yargılama işine gelindiğinde bir aksama meydana gelmesi de normal karşılanıyor ve sonrasında toplumun gerekliliğinden ötürü, toplum sözleşmesi karşımıza çıkıyor.

Locke için akla aykırı davranışlar savaşı doğurur. Yani doğa durumu ve savaş durumunun O'nun için özel farklılıkları vardır. Doğa durumu, bireyler arasında ortak yargıcın olmadığı bir durumken; savaş durumu haksız ve yetkisiz erktir. Bu yüzden

⁶²⁰ John, Locke, Uygur Yönetim Üstüne İki İnceleme'den Seçme Parçalar, Bölüm ii., 6, çev.Tunçay, Mete, s.229-230.

⁶²¹ Şenel, s.434.

⁶²² John, Locke, Uygur Yönetim Üstüne İki İnceleme'den Seçme Parçalar, Bölüm iii., 19, çev.Tunçay, Mete, s.234.

düşünür, doğa durumu ve toplumu özünde farklılık olmayan iki kavram olarak tanımlar ki tek fark, birinde eksik olan şeyin, ortak yargıcın, diğerinde var olmasıdır.⁶²³

Locke'un sözleşmesinin doğa durumuna son veren bir anlaşma olmadığını da Russell'in söylediklerinden anlarız: *“Locke’a göre doğa durumu bir hükümet yaratma sözleşmesi ile değiştirilmiştir. Tedbir, doğa durumuna son vermez. Sadece siyasal bir bünye kurulmasına yol açar. Bağımsız devletlerin çeşitli hükümetleri imdi, birbirlerine karşı doğa durumundadırlar.”*⁶²⁴

Düşünür, doğa yasasına karşı çıkan birinin diğerince ya da diğerlerince cezalandırılmasını, yani herkesin doğa yasasının koruyucusu konumunda olmasını kabul edilebilir görmektedir. Ancak, saldırıya uğrayanın hem davalı hem davacı olması, kişinin ölç duygusuna kapılarak cezalandırmayı adaletli yapamamasına neden olabileceği tehlikesi vardır.⁶²⁵

Yargılama işi bireylere bırakıldığında çıkabilecek tehlikeler göz önüne alınıyor ve düzeni tamamen bozucu sonuçlarla karşılaşılıyor. Bu yüzden parçada da geçen *ortak üst* kavramından yola çıkılarak, bunun olmaması durumunda asıl o zaman savaş durumuna dönüşecek bir ortamdan bahsediliyor.

İşte şimdi bir egemenlik kavramına ihtiyaç duyulur ve Locke, egemenliğin toplumdaki vatandaşlara verildiğini düşünür. Fakat vatandaşlar, toplumsal sözleşmeyi onayladığına göre çoğunluğun iradesini kabul etmelidirler.⁶²⁶

Ebenstein toplum sözleşmesinin amacını şöylece özetler: *“...düzeni ve düzenli yasayı ihdas etmek, böylelikle tabiat halinin belirsizliklerinin bilinen yasalardaki öngörülebilirliğe ve tarafsız kurumlara yerini bırakmasını sağlamaktır.”*⁶²⁷

Kişiler yasa yapıcının daha önce ortak üst dediğimiz kurumun kurulması için birbirleri ile sözleşme yaparak anlaşırlar. Yasa yapıcının kullanacağı çoğunluk prensibi,

⁶²³ Toker, s.225-226.

⁶²⁴ Russell, s.224.

⁶²⁵ Şenel, s.434-435.

⁶²⁶ Skirbekk, Gilje s.285.

⁶²⁷ Ebenstein, s.223.

yasaların kapsamını kararnameler ile tayin ederek, toplumdaki insanların doğal haklarını koruyacaktır.⁶²⁸

Hobbes ve Locke prensip olarak, çoğunluğa karar verme yetkisi konusunda ortaktırlar. Hobbes'un çoğunluğu, devletin kurulma aşamasında kullanılan bir erk niteliğindedir. Ancak, *“toplum oluştuktan sonra Hobbes'ta karar verecek tek erk vardır. Leviathan.”*⁶²⁹ Locke ise toplumun oluşması için her bireyin rızasının alınması gerektiğini yani oybirliğinin, bundan sonraki aşamalar için de oy çokluğunun olması gerektiğini savunur.

Sözleşme, toplum üyeleri arasındadır. Yani herkesle herkesin sözleşmesidir. Düşünür, İncelemesinde bu durumu şöyle anlatır:

*“Bir grup insanın doğa yasadını yürütme erklerini bırakmak ve onu kamuya vermek üzere bir toplumun içinde birleştiği yerde ve yalnız orada siyasal ya da uygar bir toplum vardır. Bu doğa durumunda bir grup insanın tek bir üstün yönetim altında, tek bir halk, tek bir siyasal vücut meydana getirmek için topluma girmeleriyle ya da herhangi bir kimsenin, eskiden kurulmuş olan yönetime katılması ve onunla birleşmesiyle olur... Bu olay yeryüzünde bütün anlaşmazlıkları karara bağlayacak ve devletin herhangi bir üyesine gelebilecek zararları ödetecek bir yargıç getirerek insanları doğa durumundan devlet durumuna çıkarır.”*⁶³⁰

Hobbes'un sözleşme kuramı iki gibi görünse de tek bir sözleşmeden oluşmaktaydı. Çünkü bireyler, hem toplumu kurmak hem de haklarını egemene devretmek üzere tek sözleşme yapıyorlardı. Yani toplumsal ve siyasal sözleşmeler tek çatı altında tek sözleşmede toplanmıştı. Ancak, düşünürler Locke'un sözleşme kuramından bahsettiği bölümlerde bazen tek bazen iki sözleşmeden bahsettiğini ve bunun çelişkili olduğunu söylerler.⁶³¹ Fakat bu çelişki gibi görünen durum, kuramı sarsacak derecede önemli olmadığı için üzerinde durmak faydasızdır. Çünkü Locke,

⁶²⁸ Peters, s.55.

⁶²⁹ Toker, s.245.

⁶³⁰ Uygar Yönetim Üstüne İki İnceleme'den Seçme Parçalar, Bölüm vi., 89, çev.Tunçay, Mete, s.237.

⁶³¹ Şenel, s.436.

sözleşme sonucu yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının korunması için kurulan bir devlet otoritesinden bahseder ve sözleşmenin tek veya çift oluşu sonucu değiştirmez.

Locke bireylerin Hobbes'taki gibi bir egemende değil, birbirleri ile birleşmeleri sonucunda toplumun oluşturulduğunu savunur.⁶³²

Locke, siyasal erkin tanımını İnceleme'de şöyle yapar:

*“Mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası ve dolayısıyla haydi haydi bundan daha az şiddetli cezalar verebilen yasalar koymak, bu yasaları uygulamak ve devleti, yabancılara işleyeceği zararlardan esirgemek için topluluğun gücünü kullanmak, bütün bunları da yalnızca kamunun iyiliği uğruna yapmak hakkı sayıyorum.”*⁶³³

Şimdi kısaca uygar topluma geçişi gerektiren durumları görelim:

- Herkesi elinde bulunan yargılama ve cezalandırma hakkının elinden alınarak bir erke devredilmesi ihtiyacı.
- Mülkiyetin daha iyi korunması.
- Doğa yasasının yeterince açık olmaması ve bunun yanında yanlış yorumlanması halinde ortaya çıkacak tehlikeler.⁶³⁴

Locke, sivil toplum ve hükümet kavramlarını eş anlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanır ancak devlet ve toplum arasında ayrım yapar. “Locke, devletten önce, onun insanlarla kurduğu ilişki dışında bir takım ilişki biçimlerinin var olabileceğini söyleyen... devlet – sivil toplum ayrımı yapan belki de ilk filozof olarak, sivil toplum öğretileri içinde haklı bir öneme sahiptir. Bu anlayışı, Locke'un liberal demokrasi kuramlarının başına yerleştirilmesinin de temelidir. Yani Locke devletçi bir öğretiyi geliştirmeyecek, tersine devletin müdahalesi dışında kalan bir alan tesis etmeye çalışacaktır.”⁶³⁵

⁶³² Toker, s.244.

⁶³³ John, Locke, Uygar Yönetim Üstüne İki İnceleme'den Seçme Parçalar, Bölüm i., 3, çev.Tunçay, Mete, s.234.

⁶³⁴ Şenel, s.437, Ebenstein, s.223.

⁶³⁵ Toker, s.238.

Toplum, düzenli bir halde ve doğal olarak var olabilir. Devlet ise siyasal bir düzenlemeyi temsil eder ve siyasal sözleşme ile oluşturulur. Locke’a göre, *“Siyasal olarak düzenlenmiş bir toplum despotizm değildir. Bu, çoğunluğun idaresi altında belli düzenlemelere tabi olan bir devlettir. Her birey, hiç bir hükümdarın dokunmaması gereken, ihlal edilemeyen haklara sahiptir. Sonuçta bu anayasal bir kuraldır.”*⁶³⁶

Hobbes ve Locke’u karşılaştırdığımızda ilk göze çarpan şey, Locke’un bireyin haklarına öncelik verdiğidir. Bu yüzden O’nun doğa durumundan, modern hayata geçmek daha kolay görünür. Hakların devredilmesinin yanında bireye özel alanlar vardır ve bu devir sonucunda toplumdaki insanların söz söyleme hakları ellerinden alınmamaktadır. Yani, devletin gerçekten birey ve düzen için varolduğuna inandırır. Ancak Hobbes, hakların ve özgürlüklerin devri sonrasında egemene neredeyse hiç sınır çizmemektedir ki çizilen sınırdaki bile birey keskin uyarılar almaktadır.

Ebenstein, Hobbes’un ve Locke’un hükümet ile toplum arasında kurdukları bağı karşılaştırdığında şunu görür: “Hobbes, toplum birliğini devam ettirmek için zorlama ihtiyacı olduğu görüşünden öylesine kuvvetli etkilenmiştir ki, hükümitsiz bir toplum düşünemezdi. Hükümetin çözülmesi, medeni yaşayışın yok olup tabiatın barbar haline dönüş demektir. Locke devlet ve toplum arasında kesin, keskin bir ayrım yapmakla klasik liberalizmin başlıca öğretilerini beyan etmektedir... Hükümetin çözülmesi toplumun çözülmesini gerektirmez. Halbuki toplum çözülmüşse, bu toplumun yönetiminin ayakta kalamayacağı kesindir. Locke, toplumun yıkımının çoğu kez dış kuvvetin eseri olacağını zikreder...”⁶³⁷

Skirbekk ve Gilje, devletin amacını Hobbes ve Locke’un devlete bakışını şöyle yorumlar:

“Hobbes’a göre devletin amacı barışı sağlamak ve bireyi korumaktır. Locke’a göre devletin amacı, her şeyden önce özel mülkiyeti korumaktır. Burada Locke’un görüşü kesinlikle İlkçağ ve Ortaçağda devletin görevinin öncelikli

⁶³⁶ Skirbekk, Gilje s.284.

⁶³⁷ Ebenstein, s.229.

olarak ahlaki olduğu şeklindeki ortak fikre karşıdır: İyi yaşamı mümkün kılmak, insanın toplumda ahlaki – siyasi kendini gerçekleştirmesine izin verme. Bu geleneksel görüşte, özel mlk korumak temel ahlaki görevden daha az önemlidir. Mülkiyeti korumak sadece değerli bir yaşam sürecek insanlar için geçerli olması derecesinde bir amaçtır. Locke’un devletin öncelikli olarak mülkiyeti koruması gerektiği nosyonuna yaptığı vurgu; sonuç olarak geleneksel bir açıdan bakıldığında çarpıcıdır.”⁶³⁸

Locke’un yönetim sistemini incelemeye geçmeden önce yönetime devredilen hakların sınırlarına bakalım. Bu sınırlamalar toplumsal sözleşmenin özünden çıkarılan kurallardır ve şenel, bunları şöyle sıralamaktadır:

1. “Sözleşme ile doğal haklar değil, doğal hakların daha iyi korunmaları için yargılama hakkı yöneticiye devredildiğinden, yönetim hakkı mutlak ve sınırsız değildir.
2. Yönetim, bireylerin, yönetilenlerin sözleşmeden önce sahip oldukları yaşam, özgürlük ve mülkiyet doğal haklarını kaldıramaz. Çünkü bunlar sözleşmeden, uygar toplumdan önce vardı ve uygar toplum da bunların kaldırılması değil daha iyi kollanması için kurulmuştur.
3. Bu nedenle yönetimin görevi, doğal hakları, yaşamı, özgürlükleri ve mülkiyeti korumak, bir başka deyişle yönetilenlerin güvenlik ve çıkarlarını kollamaktır.
4. Yöneticiler toplusal sözleşmenin bu yaşamı, özgürlük ve mülkiyeti koruma, güvenlik sağlama, kamu yararını izleme görevlerini yerine getirmeyip doğal hakları koruyacaklarına çiğnemek durumuna düştüklerinde, sözleşmenin sınırları dışına düşmüşlerdir. Bu durumda halkın da artık yöneticilere boyun eğme, buyruklarını yerine getirme görevinin dayanağı ortadan kalmış olur. Bu durumda yöneticiler ile yönetilenler arasında bir savaş durumu doğmuştur. Halkın yargılama, cezalandırma haklarını geri alıp yani yöneticileri başından atıp bu hakları başkalarına devretme hakkı, demek ki devrim hakkı doğar.”⁶³⁹

⁶³⁸ Skirbekk, Gilje s.284.

⁶³⁹ şenel, s.439-440.

Şimdi hükümetin gelişim aşamasına geçebiliriz. Locke, halk ve kralı sözleşme kapsamında eşit bir düzleme yerleştirir ve bu gelişim şöyledir: Güvenen (ve istifade eden) taraf, yani halk, haklara sahiptir. Hükümeti vekil, olarak belirler ve onu hak kapsamına değil, görev kapsamına alır. Bu görevler, hükümetin değil ona güvenen halkın menfaatleri doğrultusunda olur. Güven kavramının Locke'un yönetimindeki yerini Toker şöyle açıklar: *“Locke yönetime kendisinden hiç bir şekilde geri alınamayacak mutlak bir erk vermek istemez. Hatta O'na göre, mutlak erk, halkın kendisine rıza gösteremeyeceği bir erk tir ve bir politik erk olarak görülmemelidir. Ama Locke, sınırlı da olsa yetkiyi geri alınamaz bir şekilde vermemek için güven kavramına başvurmuştu.”*⁶⁴⁰

İlahi hak teorisinde sadece yöneticinin hakkı varken; sözleşme teorisinde hem halk hem yönetim hakka sahiptir. Ancak Locke'un yönetimi bu iki kavramla tam olarak uyuşmaz. Çünkü, O'nun yönetim kavramında haklara sahip olan taraf sadece **halktır**.⁶⁴¹

Çünkü “birey, gücünü topluma bırakmaktadır; haklarını değil... O, haklarını devretmez, yalnızca toplumu, gücünü kullanması konusunda yetkilendirir.”⁶⁴²

Locke ve Hobbes'un yönetimi karşılaştırıldığında, Hobbes'un sözleşmesinde egemenin taraf olmadığı, ancak Locke'un sözleşmesinde de bir hükümet değil; bir toplum oluşturmaya odaklandığı görülür. Locke'un devletin asla Hobbes'un ki gibi egemen hale gelemeyecektir. O, yönetimi yasayı keşfetmek çabası ile yükümlü kılmış, ancak Hobbes'un yönetiminde yasa, devleti takip eder. Locke'da yasa, zaten devletten önce gelmektedir.⁶⁴³

Daha önce Locke'un yasa yapıcının, çoğunluk prensibine uygun yönetmesi gerektiğine inandığını ve aslında egemenliğin vatandaşlarda olduğuna ve çoğunluğun iradesine uyulması gerektiğini düşündüğüne değinmiştik. Bu yüzden modern bir topluma geçiş yaşandığında izlenmesi gereken yol tek yönlü olmalıdır ve bu da ancak çoğunluk prensibi ile olabilir.

⁶⁴⁰ Toker, s.253.

⁶⁴¹ Ebenstein, s.224.

⁶⁴² Toker, s.246.

⁶⁴³ Ebenstein, s.224-225.

Ortak karar alınamayan bazı durumlarda yapılması gereken, çoğunluk prensibine uygun davranmaktır. Locke'un toplum sözleşmesi, modern topluma geçiş aşaması ve çoğunluk prensibi ile demokratik bir ortama geçiş sezilmektedir. Ancak Locke, bu durumu bugünkü anlamda bir demokrasi anlayışı olmaktan tamamen uzaklaştırmıştır.⁶⁴⁴ Bunun nedeni de burjuvaziye dahil olmasından dolayı doğal karşılanabilecek ancak, böyle bir siyaset felsefesine sahip bir düşünüre yakışmayacak bir şekilde kadın ve yoksulları vatandaşlık hakları dışında bırakmasıdır.

Locke'un yapmış olduğu ayrımcılık bununla da bitmez. *"Yahudiler dışında her ulusta yönetim tarihinin ortak bir köke ve gelişim biçimine sahip olduğunu"*⁶⁴⁵ söyler. Yani Locke, sadece cinsiyet ve sosyal sınıf değil, aynı zamanda etnik köken ayrımcılığı da yapmaktadır.

Ayhan, Locke'u bugünün şartlarına göre değerlendirdiğinde O'nun bağışlanamaz bir insanlık suçu işlediğini düşünür. Ancak yaşadığı dönemin koşullarını göz önüne alarak, reformist bir düşünür olarak değerlendirir ki böyle bir değerlendirme yapılırken günün koşullarının büyük etkisi olduğunu vurgular ve bir anlamda haklı bulur.

Neden doğa durumunda herkes eşitken, bir yönetim oluşturulduğunda bu eşitlik Locke tarafından böyle bozulur? Çünkü Locke, yönetimin oluşturulması ile savaş durumuna geçmesi engellenen toplumun en iyi şekilde düzenlenmesi için, buna katılacak insanların da akıllı insanlar olmasını istemiştir ki bu akıllı insanlar kategorisine yoksulları ve kadınları dahil etmemiştir. Mülkiyet hakkındaki düşüncelerini incelerken de göreceğimiz üzere, Locke, bir insanın atının ve hizmetçisinin yaptığı işi mülkü sayarken, at ve hizmetçiyi aynı kategoriye koyar. Birçok akıma öncülük etmiş, Rönesans sonrası adını en çok duyuran ve bilim dünyasına katkısı yadırganamayacak derecede büyük olan bir düşünürün bu şekilde bir ayrımcılığı savunması şaşırtıcı ve düşündürücüdür.

⁶⁴⁴ Şenel, s.440.

⁶⁴⁵ Ayhan, s.158.

Daha önce Şenel'in özetlediği yönetimin sınırlarına değinmiştik ancak, yönetimde dikkate alınmayan kesimin, yasa uygulamasında dışlanmadığını görmek için bir de Ebenstein'in özetlediği sınırlamalara bakmakta fayda vardır. Bu sınırlamalarda ilk maddeye dikkat edersek, Locke, yasa koyucuya ilk olarak yasaların herkese ama herkese yani zengin, fakir ayırmadan uygulanması gerektiğini öğütler.

Yasa koyucunun iktidarının dört esaslı sınırlandırması:

- *Yasa, herkese – zengin veya fakir, saraylı veya çiftçi – eşitçe uygulanmalıdır.*
- Yasa, keyfi ve baskıcı olmamalıdır, fakat halkın çıkarlarına düzenlenmelidir.
- Yasa koyucu, halkın veya temsilcilerinin rızası olmadan vergi koymamalıdır.
- Yasa koyucu, yasa yapma yetkisini kimseye devretmemelidir.⁶⁴⁶

Daha önce Locke için yönetimde, yasayı yapan ve uygulayan kuvvetin kesinlikle birbirinden ayrı olması gerektiğine değinmiştik. Biraz daha açacak olursak, Locke'un devletin üç ayrı erkten oluştuğunu görürüz; yasama, yürütme ve konfederatif (federatif) erklerden. Bu üç erkin oluşturulma nedeni topluma ve bireylere gelebilecek zararlardan onları koruma, yasamanın yürütmenin erkini elinden alma ya da tam tersi durumu engelleme, yasaların yöneticiler dahil herkese uygulanma amacını taşır. Düşünür, kuvvetler ayrımına yapmış olduğu vurgu ile de sadece genel yarara uygun var olmaları gerektiğini böylece özel çıkarlara engel olunacağını savunur. Böylece birbirlerini denetlemelerinin gerekliliğini de yerine getirebilirler.

Yasa yapıcı *yasama erki* ise yine sınırsız olmamalı ancak sınırları sadece bireysel özgürlükler, bireyin doğal hakları, özel mülkiyetin dokunulmazlığı olmalıdır.⁶⁴⁷ Çünkü yasama ve yürütme organlarının, aynı zamanda devletin oluşma nedenini bu üç hakkın güvence altına alınması olarak gördüğü için hiç bir şekilde bu hakların tehlike altına girmesini istemez.

⁶⁴⁶ Ebenstein, s.229.

⁶⁴⁷ Tuğcu, s.458.

Yasamanın temeli ve sınırı, aynı zamanda toplumun anayasası zaten bellidir, *doğa yasası*. Anayasayı oluşturan halk, yasama erkini sürekli elinde tutar. Dönemin İngilteresi'nde yasama görevi Parlamento'ya, yürütme görevi krala aittir.

Yasa uygulayıcısı olan yürütme erki, sınırlı ve sürekli denetim altında olmalıdır. Yürütmeye duyulan ihtiyaç İncelemede şöyle yer alır:

*“...birden ve kısa zamanda yapılan yasalar, sürekli ve devamlı bir erk taşıdıkları ve aralıksız yürütme ya da gözetme gerektirdiklerinden, yapılan ve yürürlükte kalan yasaların yürütülmesine bakmak için, devamlı bir erkin bulunması lazımdır. Böylece yasama ve yürütme erki çok kere ayrılmış olur.”*⁶⁴⁸

Locke, “*yasama erkini üstlenen organın, yasaları yaptıktan sonra yürütme erkini ele geçirecek zamanının olmaması için, gerektiğinde yeniden toplanmak üzere, hemen dağılmaması*” gerektiğini belirtir.⁶⁴⁹

Üçüncü ve son olarak kimi yazarların federatif kimilerinin ise konfederatif olarak aktardıkları erk vardır. Yasama ve yürütme erklerinden bağımsız şekillenen bu erk uluslararası bir nitelik taşır. Devletlerin aralarında herhangi bir anlaşmazlık çıkması durumunda bunu çözecek ortak bir yargı organının eksikliğinden ötürü bu kurum gerekli görülmüştür. Çünkü bunun yokluğu, hala uluslararası bir doğa durumunun varlığına işaret etmekteydi. Yani dış politika görevi ile sorumlu bir erktir. Son olarak bu konu için önemli bir durum vardır ki, o da Locke'un, uygulamada federatif erkin yürütme erkinin kapsamına dahil edilmesi gerektiğini ancak bu durumun böyle olması zorunlu olduğu için bu şekilde olduğunu belirtmesidir.⁶⁵⁰

Locke sonrası bir çok düşünürde gördüğümüz kuvvetler ayrımından farklı olarak Locke'un ayrımında yargı buna dahil edilmemiş, yargı bağımsızlığından söz edilmemiştir.

⁶⁴⁸ John, Locke, Uygar Yönetim Üstüne İki İnceleme'den Seçme Parçalar, Bölüm xii., 144, (çev.Tunçay, Mete,) s.229.

⁶⁴⁹ Şenel, s.442.

⁶⁵⁰ Şenel, s.441.

Şenel, bunun nedenini şöyle anlatır: “İngiltere’de İngiliz Devrimi’ne kadar kral, yargıçları görevlerinden alınabilmeleri için her iki meclisin de öneride bulunarak bu konuda karar almaları kuralını getirerek, yargıçlar, oldukça özerk bir statüye kavuşmuşlardı. Daha sonra yargı, kuvvetler ayrımına uygun bir statü içinde iken, yürütme erki yasama organının etkisi altına girmişti. Dolayısıyla Locke zamanında tehlike, yasama ve yürütme erklerinin birbirlerinin alanlarına girmeleri olduğundan, Locke buna karşı önlemler düşünmüştü.”⁶⁵¹

Yasama ve yürütmenin birbirlerinin alanlarına girmelerini engellemek Locke için yargı sorununu ortadan kaldıran bir unsur olmuş ki ayrıca bir de yargıyı güvence altına alma gereği duymamış gibi görünür.

Toker, Locke’ta yasamanın üstünlüğü anlayışının olduğunu dile getirir: “*Bunun dışındaki her erk hem yürütme hem yargı yasamaya bağlıdır. Çünkü Locke’a göre bir başkasına yasa verebilen şey, ona üstün olmalıdır.*”⁶⁵²

Yasa yapıcı ve yasa uygulayıcı olmak üzere hükümeti ikiye ayıran Locke, bunların kendi aralarında bir anlaşma yaparak, meşru bir hükümet kurduklarını ve bunun meşru bir hükümet olması gerektiğini söyler. Bu yüzden hükümetin yasaları, doğa yasasına benzer olmalıdır ve yurttaş da hükümete yardımcı olmalıdır.

Locke, sözleşmenin ihlali durumunda, yurttaşın direnme hakkını verir ve şöyle der: “*otoritesiz kuvvetin gerçek çaresi, kuvvete kuvvetle karşı koymaktır.*”⁶⁵³ Bu durumda kişiler doğa duruma dönüş yaparak, doğal direnme haklarını kullanırlar.

İnceleme’de bu durum şöyle yer alır:

“*Yasanın bittiği yerde başkasının zararına olarak yasa aşılsa, tiranlık başlar. Her kim yasanın kendisine verdiği yetkiyi aşar ve buyruğu altındaki erke yasanın izin vermediği bir yerde kullanırsa, yönetmen olmaktan çıkar ve yetkisiz olarak*

⁶⁵¹ Şenel, s.442-443.

⁶⁵² Locke, John, Two Treatises, II,150, aktaran Toker, s.256.

⁶⁵³ Peters, s.55.

hareket ettiği için, kendisine herhangi bir başkası gibi karşı konabilir... Yetkenin sınırlarını aşmak, küçük bir memur için nasıl bir hak değilse aynı şekilde büyük bir memur için de hak değildir... kral da öylece hoş görülmez., hatta onun için daha da kötüdür., çünkü ona daha büyük bir güven gösterildiği için öteki hemcinslerinden zaten daha büyük bir yetke payını elinde tutmaktadır ve eğitiminden, işinden, danışmanlarından ileri gelen üstünlüklere bakarak, haklı ve haksızın ölçülerini daha iyi bildiği varsayılmaktadır.”⁶⁵⁴

Yöneticinin yetkilerini kötüye kullanıp kullanmadığına karar vermek için halkı görevlendirir ve gerekçesi de şudur:

*“Halk, yargıç olacaktır; çünkü kendisine bir konuda yetki verilen bir kişinin, emaneti ve yetkiyi iyi kullanıp kullanmadığına ve ona verilen güvene iyi davranıp davranmadığına ona güveni verenden başka kim karar verebilir?”*⁶⁵⁵

Toker, bu konuda Locke’un çoğunluk kuramının önemli bir eksikliğini yakalar:

*“Yargıcın halk olması, aslında çoğunluk olması demektir. Ve Locke’un çoğunluk kuramının eksikliği burada ortaya çıkar. Çünkü Locke, çoğunluğu her an yönetimi denetleyip kontrol edebilecek bir şekilde organize etmediği için, yönetimin değiştirilmesi ancak devrimle olabilecektir.”*⁶⁵⁶

Düşünün, devrim hakkını meşru bir hale getirmesi bir çok eleştiriye maruz kalmış ancak bu O’nun kuramının eksikliğinden kaynaklanmıştır. Bir ikinci husus, Locke’un devrim hakkı bizim anladığımız anlamda mıdır? Yoksa kuramındaki eksikliği doldurabilecek tek unsur devrim midir? Bunu anlayabilmek için düşünürün devrim ile ne demek istediğine bakmak gerekir.

“O’nun devrimden anladığı, yönetim aygıtının değiştirilmesi ya da yerine yeni bir yönetim getirilene kadar ortadan kaldırılmasıdır. Yoksa Locke’da yeni bir sözleşme yapılmasını öngören bir devrim anlayışı yoktur. Bu tür bir devrime

⁶⁵⁴ John, Locke, Uygur Yönetim Üstüne İki İnceleme’den Seçme Parçalar, Bölüm xviii., 202, çev.Tunçay, Mete, s.245.

⁶⁵⁵ Locke, John, Two Treatises, II,240, aktaranToker, s.261.

⁶⁵⁶ Toker, s.261.

işaret edecek olan Rousseau'dur. Bu iki kavram arasındaki fark 1688 kansız İngiliz Devrimi ve 1789 Fransız Devrimi arasındaki çok temel farka işaret eder."⁶⁵⁷

Siyasal erkin meşru olması Locke için iki temel koşula dayanır. İlki siyasal erk, yönetimi yasaya uygun şekilde ele geçirmeli. İkincisi ise, siyasal erk bu görevi zora başvurmada yapmalı. Kişisel çıkarları için bu erkin olanaklarını kullanmamalı. Aksi halde, halk devrim hakkını kullanır. Ancak burada önemli bir noktaya değinmek gerekir ki, Locke halka tanıdığı olduğu bu direnme hakkının kullanılmamasını ister. Eğer bu hak kullanılırsa siyasal istikrarsızlık ve kargaşa ortaya çıkacak, böylece toplumda özgürlük ve mülkiyet gibi O'nun için en önemli iki kavram tehlikeye girecektir. Bu yüzden halkın bu hakkı kargaşaya yol açmayacak şekilde kullanmasını tavsiye eder.⁶⁵⁸

Locke için yönetimin özelliği olmaması gereken şeylerden biri de dinsel çıkarlara hizmet etmemesidir. Dinsel örgütler ile siyasi iktidarların birbirlerine hoşgörü çerçevesinde yaklaşmalarını ister. Bireysel özgürlük ve mülkiyetin tehlike altına girmemesinin sağlanması için **laik** bir düzen öngörür. Dini inancın temelini boş inanç ve dogmalar olarak değil akıl olarak gören düşünür, Ortaçağ Katolik Kilisesi'ni ve onun din anlayışını oldukça eleştirmiştir.⁶⁵⁹

Locke, anayasal monarşiyi (meşruti monarşiyi) uygar toplum sayıp mutlak monarşiyi, sultanlığı ve çarlığı, anlaşmazlıkları çözecek kurulları ve ortak yargıçıları olmadığından uygar toplum saymaz.⁶⁶⁰ Hatta Locke'a göre mutlak monarşi, medeni yönetimin hiç bir şekli değildir ve tabiat halinden daha kötüdür. İkincisinde, herkes kendi davasında yargıçtır, halbuki mutlak monarşide bir kişi hürriyete sahiptir: Kral. Medeni toplumda yasa yapıcılar ne zaman halkın mülkiyetini elinden almayı veya keyfi iktidar altında halkı köleleştirmeyi isterlerse yönetim o zaman bozulur.⁶⁶¹

Halkın uyruk olmaktan çıkıp köle durumuna düştüğü gayri meşru yönetimde yargıç konumunda hükümdar vardır ve bu durum, hükümdarın her daim kendi lehine

⁶⁵⁷ Toker, s.262.

⁶⁵⁸ Tuğcu, s.459.

⁶⁵⁹ Dunn, s.153, Tuğcu, s.459.

⁶⁶⁰ Şenel, s.438.

⁶⁶¹ Ebenstein, s.229.

karar vereceği anlamına gelir. Böyle olmasındansa Locke, halkın yargıç olmasını daha mantıklı ve makul bulur.⁶⁶²

Locke meşru ve gayrı meşru yönetim biçimleri arasında belirlediği kurumsal farklılık, yasamanın rolüdür. Yani seçimle gelmiş yasa yapıcı organdır. Seçimle gelen meclisin bir sonraki dönemde miras alan hükümet, yasaları değiştirebilir.⁶⁶³

Seçimle gelen hükümeti kimlerin oyları belirleyecektir. Burjuvayı her daim bu gibi haklarda ön planda tutan düşünür kimseyi şaşırtmaz. O'nun için herkesin oy verme hakkına sahip olması gerekmez, bu hakkın, halktan sadece mülk sahibi olanlara verilmesi yeterlidir daha doğrusu öyle olmalıdır. *“Orta sınıf asiller, liberal sivil demokrasi, Locke’a göre vatandaşların demokrasisiydi.”*⁶⁶⁴

Mülkiyet konusunun Locke için hassas ve üzerinde çokça durduğu bir konu olduğunu daha önce de belirtmiştik. Toplumun kurulma nedeninden, oy verme hakkına kadar mülkiyetin onun için önemini görmekteyiz. Hobbes’ta devlet olmadan bir anlam ifade etmeyen mülkiyet, Locke için devletten önce gelir.

Bunun nedeni; Strauss’un da belirttiği gibi mülkiyetin yaratıcısını toplum olarak değil, birey olarak görmesidir.⁶⁶⁵ Bu, Locke’un bireyciliğinin en güçlü olduğu noktadır.

*“Tanrı yeryüzünü insanoğullarına, insanlığın kullanımı için vermiştir.”*⁶⁶⁶ sözünden sanki mülkiyet kavramının olmaması gerektiğini söylemeye çalıştığı anlaşılabilir. Ancak Locke şöyle devam eder: *“Dünyayı insanlara ortak kullanımı için veren Tanrı, aynı zamanda onlara dünyayı en yararlı biçimde kullanmaları için akıl vermiştir.”*⁶⁶⁷

⁶⁶² Russell, s.216.

⁶⁶³ Dunn, s.145.

⁶⁶⁴ Skirbekk, Gilje s.276.

⁶⁶⁵ Strauss, Leo, Natural Right and History, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, s.236, aktaran Toker, s.233.

⁶⁶⁶ John, Locke, s.25, aktaran Toker, s.231.

⁶⁶⁷ John, Locke, s.26, aktaran Toker, s.231.

Hatırlamak gerekirse insanların devlete olan ihtiyaçlarını da bununla açıklamıştı: *“İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetimlerin altına sokmalarının asıl amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır...”*⁶⁶⁸

Ebenstein’a göre: “Locke’un mülkiyetten anladığı, mülkiyet sahibinin başkalarına olan köleliğini engelleyip sahibini özgürleştiren bir değerdir.”⁶⁶⁹

Daha önce de belirttiğimiz gibi, mülkün üzerinde Locke için emeğin faktörü büyüktü. Deriver, Locke’un emek kavramını şöyle yorumlamıştır: *“18. yüzyılın sakin çayırına düşen patlamış bir bombaydı.”*⁶⁷⁰ Yani emek – değer teorisinin doğuşu buradan itibaren başlamıştı. Locke’tan sonraki ekonomik kuram, emek faktörüne dayalı olarak gelişti.⁶⁷¹

Ancak Peters da, Locke için mülkiyetin bundan ibaret olmadığını şöyle özetler: *“O, mülkiyeti yalnız kişinin emeği ile üzerine imzasını koyduğu kişiliğinin bir yayılması olarak değil, fakat insanoğluna toplumsal düzende mevki veren bir araç şeklinde görüyordu. Kişi, mülkü üzerinden vergi alınmasına müsaade ederek hükümete rıza göstermiş, buna karşılık da kendisine hükümet tarafından canı ve malı konusunda koruma garantisi verilmişti.”*⁶⁷²

Akıllara şu soru gelir, o zaman mülk üzerinde emek veren ve vergisini ödeyen herkes istediği kadar mala sahip olabilir mi? O’na göre akıl ya da doğa yasası *mülkün sınırını* şöyle göstermektedir: *“Bir insan bozulmadan önce yaşamında yararlanmak için kullanabileceği kadarına çalışmasıyla bir mülkiyet yerleştirebilir.”*⁶⁷³ Bu sözlerinin üzerine şu yorum yapılabilir o zaman, mülkün sınırı, kişinin bozulmadan önce kullanabileceği kadardır ve bozulmayan şeyler üzerinde bu sınır geçersizdir.

⁶⁶⁸ John, Locke, Uygur Yönetim Üstüne İki İnceleme’den Seçme Parçalar, Bölüm ix., 124, çev.Tunçay, Mete, s.239.

⁶⁶⁹ Ebenstein, s.225.

⁶⁷⁰ Deriver, C.H., “John Locke”, Political Ideas of English Thought of Augustian Age, Ed. P.J.C. Hearnshaw, Oxford Un. Press, G.B., 1928, s.91, aktaran Toker, s.232.

⁶⁷¹ Toker, s.232.

⁶⁷² Peters, s.55.

⁶⁷³ Locke, s.31, aktaran Toker, s.234.

Toprak da bozulmaz bir mülk kapsamına mı girer? Girmezse sınırı nedir? “Locke’da toprak, işgalle mal edilir.”⁶⁷⁴ Buradan anlaşılan şey bireyin, tüm insanlığın kullanımına açık olan toprağın, bir kısmını, emeği ile kullanılabilir duruma getirerek, ondan faydalanmasıdır.

Bu durumu da şöyle dile getirmiştir: *“Bir insanın ıslah ettiği ve ekip biçtiği kadar ve aynı zamanda ondan aldığı ürünü kullanabileceği kadar toprak, onun mülkiyetidir.”*⁶⁷⁵ Şenel, Locke’un toprak sınırlaması hakkındaki söylediklerini, *“aristokratların büyük toprak mülklerine karşı olan burjuva”*⁶⁷⁶ görüşünü yansıttığını savunur.

Mülkün değeri emek ile değerlendirilirken paranın kullanılmaya başlanması ile bu işlevi para üstlenmiştir.

*“İnsanların ihtiyacından fazlasına sahip olmayı isteyip küçük sarı bir metal parçasını kabul ederek ve onun insan yaşamı için kullanışlılığına dayanarak, şeylerin özündeki değeri değiştirmelerinden önce, başlangıçta ancak çalışarak kullanabilecekleri kadarını mal etme hakkına sahip oldukları açıktır.”*⁶⁷⁷

Paranın kullanılmaya başlanması ile mülkiyet sınırı kalkmış sayılır. Artık bir şekilde paraya sahip olan, o kadar mülke de sahip olabilir demektir. Emeğin mülk edinme üzerindeki etkisi ile insanlar çalışmaya motive edilmişken, şimdi para kazanmanın yollarını aramaya sevk edilmiş oldular. Çünkü para da bozulmayan şeyler arasına dahil edilmiştir.

“Para devasa miktarlarda edinildiğinde bile bozulmaz. Şu halde kişinin haklı olarak edinebileceğinin doğal bir sınırı kalmamıştır... Parayla birlikte maddi bir eşitsizlik gelişir. Kimi çoğuna kimi azına sahip olur. Fakat bu eşitsizlik, paranın ortaya çıkışıyla bireyler arasındaki gönüllü sözleşmeden doğar.”⁶⁷⁸

⁶⁷⁴ Toker, s.234.

⁶⁷⁵ Locke, s.37, aktaran Toker, s.234.

⁶⁷⁶ Şenel, s.445.

⁶⁷⁷ Locke, s.37, aktaran Toker, s.236.

⁶⁷⁸ Skirbekk, Gilje s.288.

Bir kimsenin rızası olmadan hükümdarın bile o kimsenin mülküne dokunamayacağını belirten Locke, sanki bu konuda özgürlükten daha hassas gibi görünmektedir. Burjuva liberal siyaset kurucusu olarak O’ndan beklenen bir tepkiyle karşılaşmaktayız.

“Bir kimsenin ondan parasını ya da dilediği bir başka şeyi almak için zor kullanmak isteyen bir hırsız (bu adam kendisini hiç incitmemiş ve yaşamı üstüne bundan daha ileri giden herhangi bir niyeti olduğunu açıklamamış olsa bile) öldürmesini yasal kılar. Çünkü hakkı olmadığı yerde, beni erki altına almak üzere zor kullanmakla, özrü ne olursa olsun, özgürlüğümü elimden kapanın, beni erkinin altına alınca kalan her şeyimi de kapacağını beklemem için de neden yoktur... Bir savaş durumunu gerektiren ve o durumda saldırgan olan bir kimse kendisini bu tehlikenin önüne sermeyi hak etmiştir.”⁶⁷⁹

Bu konuda söylediklerinden de anlayacağımız gibi, Locke’da haksız yere mülkiyete dokunmak, ölüm cezası ile sonuçlandırılabilir.

Locke, miras konusunda “ana – babanın çalışarak elde ettikleri mülkiyet üzerinde” çocuğun da hakkı olduğunu savunur.

3. DOĞAL HUKUK KURAMI

İnsanların başka insanlar tarafından haklı olarak ileri sürülen hak iddialarına saygı göstermelerinin kaynağı, Locke tarafından “Doğa Hukuku” olarak adlandırılmıştır. Doğa hukuku Tanrı’nın yarattıklarının nasıl davranması gerektiği ile ilgili kurallardır. İçinde insanların yaşadığı dünyanın geri kalan kısmı ise zaten kendiliğinden Tanrı’nın iradesine uygun işlemektedir.⁶⁸⁰

⁶⁷⁹ John, Locke, Uygar Yönetim Üstüne İki İnceleme’den Seçme Parçalar, Bölüm iii., 18, çev.Tunçay, Mete, s.234.

⁶⁸⁰ Dunn, s.152.

Doğa durumu sonrasında toplum hayatına geçildiğinde, Hobbes'ta görmüş olduğumuz gibi büyük bir değişiklik yaşanmamaktadır. Çünkü Locke, doğa yasasını, Tanrı yasası olarak görür ve toplum hayatındaki yasalar dahil her şeyin bu yasaya uygun olmasını ister. Olmasını istediği bu uygunluk da pozitif hukuk ve doğal hukukun çelişmemesini sağlar.

Örneğin doğa durumundaki özgürlük, toplum hayatında da aynı özgürlüktür, kısıtlanmamıştır, mülkiyet kavramı daha da çok koruma altına alınmıştır. Çünkü devlete olan ihtiyacın, temelini oluşturur. Bunun nedeni Locke'un kuramındaki hakların doğa durumu dışına da taşınmış olması yani Locke'un devletinin Hobbes'taki gibi egemenin sınırsızlığında kaybolmasına izin verilmemiş, sınırlı bir devlet olmasıdır.

Locke, doğal haklar teorisini sınırlı bir devlet anlayışı ile sonuçlandırmak suretiyle özgürlükleri sadece doğal duruma has olmaktan çıkarmıştır.⁶⁸¹

Locke, bireyin rızası sonucu oluşan pozitif hukuku, moral bir yasa olan doğa yasasını geçerli kılacak bir unsur olarak görmemiştir. Pozitif hukuku, doğal hukuka dayandırarak geçerli kılmaya çalışmış ve bu yolla oluşturulan yasayı bireyin yasası olarak görmüştür.⁶⁸²

O'nun için pozitif hukuk, toplumsal hayatı düzenleyen ulusal sınırlar dahilinde geçerli olan bir yasadır. Doğal hukuk da evrensel bir yasadır.

İnsanın doğal hakları anlayışının Hobbes ve Locke'tan bugüne uzanan sürecine baktığımızda ana gelişme çizgisinin Hobbes'u değil Locke takip ettiğini görmekteyiz. Hobbes'un asıl etkisi, insan haklarını doğal hukukla temellendiren felsefî yaklaşım üzerinde değil, insan haklarını bireyler arası yapılacak kurgusal bir anlaşmayla temellendiren sözleşmecî yaklaşım üzerindedir.⁶⁸³

⁶⁸¹ Uslu, s.46.

⁶⁸² Toker, s.265-266.

⁶⁸³ Uslu, s.47.

Toplum sözleşmesi ve kuvvetler ayrılığını dile getirerek siyasal ve bireysel özgürlüğün doğal hukuk çerçevesinde ve eşit uygulama alanı bulacak şekilde korunmasına yol açan bir teori üretmiştir.

Locke, doğa durumundan topluma geçişte, yönetim şekli ve hükümetin sınırları gibi unsurları, bireyin özgürlüğünü ön planda tutarak belirler. İnsan özgürlüğünü doğal hukuka dayandıran Locke'un kuramı, doğal haklar çerçevesinde ve onları korumak adına kurduğu sınırlı bir devlet oluşturmuştur.

Locke, subjektif doğal hakları, sınırlı bir devlet ve özgürlükçü bir siyaset teorisi haline getirmiş bunu da klasik doğal hukuk ve onun ödev kavramı ile ilişkisi sayesinde gerçekleştirmiştir. Bunu yaparken de geleneksel bir bakış açısına sahip olmamıştır. O'nun kuramı, Thomas gibi etik bir kurama dayanmaz. Siyasete odaklanarak bu konularda klasik doğal hukukta eksik olan belirliliği sağlamıştır.⁶⁸⁴

İnsanları, Tanrı'nın çocukları olarak görmüş, onlara verdiği *akıl* ile doğru yolu (doğa yasasını) bulabileceklerine kesin gözü ile bakmıştır. Kişinin hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarını geometri kadar kesin doğrular olarak görmüş ve böyle görülmesi gerektiğini savunmuştur.⁶⁸⁵

Geleneksel kuramlara baktığımızda, bireyin haklarına rastlamak pek mümkün değildir. Toplumun ve yürürlükteki hukuk sisteminin sorgulanması değil, doğrulanması yoluna gittiklerini görürüz. Ancak Locke bu boşluğu doldurarak, eski hiyerarşileri yıkmış ve bireyi ön plana çıkararak onun haklarını devredilmez olarak sunmuştur. Hobbes, modern yöntemlerle başlayan ancak, mutlak monarşi ile noktalana bir kuram ortaya koymuştur. Bu yüzden Hobbes'ta devletin meşruluğunu sorgulamak mümkün değildir. Toker'in yorumu ile "İlk kez devletin haklılığının sorgulanabileceği bir doğal hukuk kuramı" ortaya koymuştur.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ Uslu, s.46.

⁶⁸⁵ Peters, s.54.

⁶⁸⁶ Toker, s.277.

D. JEAN JACQUES ROUSSEAU VE KURAMI

1. ROUSSEAU VE KURAMININ ÖNEMİ

18. yüzyılın ikinci yarısında siyasi eleştiri ve felsefi ifade daha cesur ve açık hale geldi. Yeni düşüncelere rağmen Aydınlanmanın rasyonel bakış açısı gelenekseldi. Bu gelenek, rakipleri olan kilise ve din dogmalarından daha eskidir. İlk hücum edilecek olan, bir düşünce veya felsefe değil, geleneksel medeniyetin asıl temelleri olmalıydı. Böyle bir hücumun da bu medeniyete dahil olmayan biri tarafından yapılması gerekti: Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778).

Rousseau, 28 Haziran 1712 tarihinde Cenevre’de yani Calvin’in Püriten ahlak anlayışının⁶⁸⁷ yerleştiği yerde doğmuş ve bu anlayışla yetişmiştir. Püriten ahlakı ile yetişmesinin O’nun hayatına iki türlü etkisi olmuştur. İlk olarak bu ahlak O’nun yalınlık, ikellik ve eşitlikten yana olmasını sağlamıştır. İkinci olarak da özgürlükçü görüşlerinin ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur.⁶⁸⁸

Annesi, Rousseau’nun doğumundan bir kaç gün sonra ölmüştür. Saatçi ve dans hocalığı yapan babası, Rousseau’ya cumhuriyet yönetiminin değerini öğretmiş, O’nu tarihe ve edebiyata yönlendirmiştir.⁶⁸⁹

İleriki yaşlarında Atina’ya düşman ama Sparta’ya hayran olan Rousseau’nun, yedi yaşındayken okumuş olduğu Plutarchos’un *Yaşantılar* adlı yapıtının O’nun bu düşünceleri üzerinde önemli etkileri vardır.

Rousseau’yu babası işlediği bir suçtan dolayı kentten kaçmak zorunda kalınca, amcası ve sofusu bir kadın olan yengesi yetiştirmeye çalışmıştır. Ancak on yaşında eğitim hayatı bitmiştir. Birçok zanaat öğrenmiştir. Ancak hiç bir yerde tutunamamıştır.

⁶⁸⁷ Püritencilik, XVI. ve XVII. yüzyıllarda İngiliz Kilisesi’nde saflaşma isteyen grubun adıdır. Bunlar Kiliseyi özentili merasimlerden ve biçimcilikten arındırmak isterken daha sofusu, daha tutucu ve din kurallarını sözel (lafzi) olarak yorumlayan bir tutumun içine girmişlerdi. Russell, s.308.

⁶⁸⁸ Şenel, s.453.

⁶⁸⁹ Arnhart, s.277.

Sırasıyla, bir papazın yanında çalışmış ve burada Latince öğrenmiş⁶⁹⁰ zabıt katibinin yanında çalışmış ve bir oymacının yanında çıraklık yapmıştır.

16 yaşında Cenevre'den kaçarak Fransa'da Savoie'a gitmiş ve İtiraflar eserinde bahsettiği üzere geçimini sağlamak için Katolik olmuştur.⁶⁹¹ Maddi sıkıntıdan kurtulmak için yaptığı tek şey bu değildir: Yoksulluk O'na ufak tefek hırsızlıklar yaptırdı. Maddi çıkar uğruna dinini değiştirdi ve nefret ettiği insanlardan sadaka kabul etmesine yol açtı.⁶⁹²

Savoie'da Madame Warrens ile tanışmıştır. Warrens, Rousseau'ya annelik ve ileriki dönemde metreslik bile yapmıştır. Warrens sayesinde gittiği manastırda müzik öğrenmiş ve klasikleri okumuş, kimya üzerine çalışmıştır.

Bu vesile ile hem avam hem burjuva takımını tanıyan Rousseau, yukarı sınıfların olduğu ortamda kendini rahat hissetmemekte, avam takımının yanında daha huzurlu olmaktaydı.⁶⁹³

Montesquieu'nun aristokratik ayrıcalıkları savunduğu düşünceleri burjuvazi tarafından kullanılmış, Rousseau'nun ileri görüşlü ve aşağı sınıfları savunan düşünceleri de Montesquieu'nun düşüncelerinin sonundan farklı olmamış yine burjuvaziye malzeme olmuştur. Hatta O'nun düşünceleri ileriki dönemlerde işçi sınıfı dahil bir çok ekolün ifadesinde kullanılacaktır.⁶⁹⁴

Yeri gelmişken Rousseau'nun düşüncelerinin etkilerini belirttikten sonra hayatına kaldığı yerden devam edelim. Madame Warrens başkası ile yaşamaya başlayınca, Rousseau Paris'e gitmiş ve burada bir aileye mürebbilik yaparken Venedik'teki Fransız elçisinin sekreterliğini yapmaya başladı.⁶⁹⁵ Ücretini alamayınca Paris'e gitmiş ve almak için uğraşmış ve sonunda almıştır. Bu sırada siyasi işlerle de

⁶⁹⁰ Şenel, s.453.

⁶⁹¹ Ayhan, s.170.

⁶⁹² Ebenstein, s.246.

⁶⁹³ Şenel, s.454.

⁶⁹⁴ Şenel, s.453.

⁶⁹⁵ Abadan, s.360.

uğraşmaya başlaması ve ücret olayı O'nun monarşiye karşı olan düşüncelerini körüklemiştir.⁶⁹⁶

O sırada Paris'te kaldığı otelde hizmetçi olarak çalışan Thérèse le Vasseur ile beraber olmaya başlamış ancak evlenmeden O'ndan beş çocuğu olmuştur. Daha sonra çocuklarının beşini de kimsesizler yurduna vermiştir. Rousseau'yu tanıyan kimse okuma yazması bile olmayan o kadında ne bulduğunu anlayamamıştır.⁶⁹⁷

Robert Wokler, Rousseau'nun siyaset dışı ilgi alanlarından şöyle sıralar: Diğer alanlardan daha fazla ilgi isteyen müzik alanında, çok takdir edilen bir besteci, mükemmel bir müzik sözlüğü yazarı idi. İlk birkaç yazısının büyük oranda antropoloji ile ilgili olduğu söylene de daha sonraki yıllarının asıl tutkusu botaniktir... O'nun antropolojisinin, bu disiplinin modern biçimini başlattığı bile öne sürülmüştür.⁶⁹⁸

Abadan, Rousseau'nun hayatının şeklinin değişmesi ve yazmaya başlamasını şöyle anlatır: Venedik'ten Paris'e dönen Rousseau'nun 1745sıralarında Diderot ile tanışması, hayatında önemli bir dönüm noktası teşkil etmişti. Diderot'un kendisine Ansiklopedi'de yayınlanmak üzere, biri müzik diğeri iktisat konusunda iki yazı yazdırması ile Rousseau'nun muharrirlik kariyeri başlamıştır. Bu tarihten itibaren Rousseau, ömrü boyunca serbest yazar olarak çalışmıştır.⁶⁹⁹

Bahsi geçen Ansiklopedi, bir aydınlanma akımıdır ve Rousseau'nun yazdığı yazılar müzik vb. konularla ilgilidir. Bu işten sonra bir soylunun yanında katiplik yapmaya başlamıştır.

1750'li yıllarda Dijon Akademisi tarafından açılan, “Bilimlerin ve Sanatların Gelişmesi Ahlakın Bozulmasına Mı, Arındırılmasına Mı Katkıda Bulunmuştur?” konulu yarışmaya katılmış. “Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma” adlı yazısı ile katılarak yarışmayı kazanmış ve Rousseau'nun bu yarışmayı kazanması O'nun önündeki kapıları ardına kadar açmış ve Rousseau birden dünyaca ünlü bir şahsiyet haline gelmiştir. Bu

⁶⁹⁶ Şenel, s.354.

⁶⁹⁷ Russell, s.305.

⁶⁹⁸ Wokler, s.163.

⁶⁹⁹ Abadan, s.360.

yapıtı, Rousseau'nun daha sonraki yazılarının da temel taşı oluşturacaktır. Yarışmayı kazandığı yazısında, bilim ve sanatın gelişmesinin erdemi yok ettiğini ve çeşitli gereksinimlere yol açtığı için köleliğe neden olduğunu savunmuştur.

Yazdıklarına uygun bir yaşam tarzı sürmek için görevinden ayrılarak, ilkeli yaşamak adına sırtına bir aba geçirmiş, tavan arasında yaşamış ve zamanı öğrenmeye ihtiyacı olmadığını söyleyerek saatini satmış, yine nota kopya etmeye devam ederek hayatını idame etmeye başlamıştır.

Etik felsefesi ve politika felsefesi birbiriyle uyum içinde olan Rousseau, uygarlığın beraberinde getirmiş olduğu eşitsizliği de bilim ve sanat dolayısı ile artan ihtiyaçlara bağlar. Bu durumun insanca değerleri alt üst etmiş olduğunu savunur. Bu savunmasını, aşağı sınıfların kendini ortaya koyması şeklinde yapar ve Aydınlanma hareketi akli her şeyin üzerine çıkarırken, Rousseau bu savundukları ile duyguların ön planda olması gerektiğini de hissettirir.⁷⁰⁰

O'nun etik anlayışı, erdemle bilgisizliği, erdemsizlikle de bilgiyi ilişkilendirerek, sanıldığı aksine, bilginin erdem üzerinde olumlu hiç bir katkısı olmadığını, hatta ahlaklılığa zarar verdiğini savunur.

Rousseau, İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk eserinde erdem ve bilgi hakkında söylediklerinin sonuna şunu ekler:

*“... Fizikçilerimiz, hendesecilerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz ve musikişinaslarımız, ressamlarımız var, ama değerli yurttaşlarımız yok.”*⁷⁰¹

Rousseau'dan önce detaylı bir şekilde incelemiş olduğumuz Hobbes ve Locke'un savunduğu modern rejimin, eşitsizlik ve bireylerin özgürlüğünün kısıtlanmasını beraberinde getirdiğini savunmaktadır.

⁷⁰⁰ Şenel, s.455.

⁷⁰¹ Rousseau, İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk, (çev. Eyüboğlu, Sabahattin), İstanbul, 1989, s.40.

Peki, neden böyle düşünür Rousseau ve neden eşitliği ve özgürlüğü sınırlayan en önemli unsur olarak bilim ve sanatı gösterir. Arnhart şöyle değinir: Bilim adamları ve filozoflar, toplum tarafından sıkı sıkıya benimsenmiş, sorgulamadan kabul görmüş ahlaki görüşleri ve alışkanlıkları sorgulamakla, vatanseverlik ruhunu zayıflatmaktadırlar. Bilim ve felsefe aynı zamanda yurttaşları ayartarak, kamusal faaliyetlerden uzaklaştırıp entelektüel hayat anlayışına yönlendirmektedir. Ayrıca bilim ve felsefe sadece lükse avareliğe göz yuman müreffeh (refah içinde yaşayan ⁷⁰²) toplumlarda hayat bulur. Lüks ve avarelik de yurttaşların karakterlerini zayıflatmaya ilaveten, ulusal savunma için zorunlu olan savaş ruhunu yok eder. Sonunda, zihinsel yeteneklerin ilerlemesi, beyhudeliği, rekabeti ve eşitsizliği besler.⁷⁰³

Atina'dan nefret etmesinin nedeni de aslında bilim ve sanatla ilgilidir. Atina'yı kötülük merkezi olarak lekeler. Çünkü lüks, refah, sanat ve bilim yüzünden kendini mahvettiklerini düşünür: "Atina'dan her bozulmuş çağa örneklik edebilecek şaşırtıcı faaliyetler çıkartabiliriz."⁷⁰⁴

Sparta'ya hayranlığının nedenini de şöyle dile getir: "Aydınlanmanın beslediği lüksün aşırılığı bizi ilk dirliğimizden mahrum bırakıp kültürün süsüne köle yaptı. Sparta sanat ve bilimle donatılmamış olduğundan dayanıklı bir ulus kurdu. Roma'nın artan ihtişamı, askeri ve siyasi erkinin düşüşüne eşlik ederken, İlkçağın en uygar devleti Atina, kendisini despotizme düşüşten kurtaramadı."⁷⁰⁵

Rousseau'ya göre bilgi, insanlara eylemlerine gerçek amaçlarını gizleyecek veya mevcut yönelimlerini saklayacak tarzda nasıl şekil vereceklerini öğretmiştir. Dolayısıyla bilgi, hakikati gözler önüne sermek yerine, onu gizlemeye yarar. İşte bundan dolayı doğal insanın hakikaten iyi olduğu yerde, uygar insan hilekardır. O bununla kalmayıp erdeme katkısı olmayan bilginin ilerlemesinin ahlaksızlık, erdemsizlik ya da kötülük tarafından teşvik edildiğini söyler.

⁷⁰² <http://tr.wiktionary.org>

⁷⁰³ Arnhart, s.279.

⁷⁰⁴ Ebenstein, s.247.

⁷⁰⁵ Wokler, s.163.

“Bilim ve erdem Rousseau’ya göre uyuşmazdı ve bütün bilimler iğrenç bir kökene sahiptir... Eğitim ve kitap basma sanatı da üzüntü verici türdendir. Uygar kişiyi, eğitim görmemiş bir barbardan ayırt eden her şey kötüdür.”⁷⁰⁶

Rousseau, bilimlerin kökenlerini kendince şöyle özetler:

*“Astronomi hurafelerden doğmuştur; belagat hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; hendese cimrilikten; fizik boş bir tecessüsten (meraktan) ve hepsi birden; hatta ahlak bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki ilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü taraflarımızdır; iyi taraflarımızdan doğsalardı, meziyetlerinden daha az şüphe ederdik.”*⁷⁰⁷

Arnhart, Atina’ya düşman Rousseau’nun bir taraftan Sparta’yı överken diğer taraftan Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma’da Sokrates’i övmesini anlamlandırmaya çalışır. Atina’yı yozlaştırmakla suçlanan Sokrates’i övmesi bir çelişki değil midir? Hem de Sokrates, yurttaşlık erdeminin gerçek bir cehalet gerektirdiğini savunmaktayken!

Bu tutarsız görünen düşüncenin şu şekilde bir mantığa oturtmanın en iyi yolunun: “Rousseau’nun felsefe ve bilim arayışını yetenekli azınlık için iyi, çoğunluk için ise kötü olarak nitelediğini” söylemek olacağını savunur.⁷⁰⁸

1755’te Ansiklopedi’ye Ekonomi Politik makalesini yazan Rousseau politika felsefesini oluşturacak olan *genel irade* kavramını ilk kez burada ortaya atar.⁷⁰⁹

Aynı yıl ikinci kez Dijon Akademisi’nin “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Nedir ve Eşitsizliğe Tabii Hukuk İcazet Verir Mi?” konulu yarışmasına daha sistematik olan “Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma” adlı denemesi ile katılmış ancak ilk yarışmada yakaladığı şöhreti sağlayamamıştır.⁷¹⁰ Bu yazısında da bir sonraki

⁷⁰⁶ Russell, s.306.

⁷⁰⁷ Rousseau, s.28.

⁷⁰⁸ Arnhart, s.280.

⁷⁰⁹ Şenel, s.455.

⁷¹⁰ Ebenstein, s.248.

bölümde daha detaylı işleyeceğimiz eşitsizliğin kaynağının özel mülkiyet olduğu tezini savunmuştur.

Cenevre halkının Rousseau'yu çağırması üzerine ülkesine geri döner ve insanların özgürlüğü özellikle de kadınların tutsaklıktan kurtarılması adına aristokratik ahlakı eleştirdiği eseri Yeni Güneş 1761'de yayımlanır.⁷¹¹

1762'de karşımıza, önceki düşünürlerin savunduğundan daha farklı bir *Toplum Sözleşmesi* çıkaran Rousseau, bu eserinde siyaset adına düşüncelerini ortaya koymuştur.

Genel olarak çocukların terbiye ve eğitimi ile ilgili psikolojiye büyük katkısı olan *Emile* adlı eserini yazmış ve beş çocuğunu da kimsesizler yurduna bırakan biri için başarılı bir yapıt olması herkesi şaşırtmıştır.

Emile'de belirttiği bazı dini görüşlerinden ötürü Paris Piskoposu kendisine buyrultu yayınlar ve Rousseau ceza'ya çarptırılır.⁷¹² *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi* Paris'te yasaklanmış, Cenova'da ise yakılmıştır. 1762'de Kaçak ilan edilen Rousseau artık vatansızdır.

Arnhart, zulüm korkusunun O'nu paranoyak yaptığını Rousseau'nun kendi kendini anlatımı ile kişisel tatminini yakalamak için adil olmayan bir insan nefreti beslediğini bu yüzden kendi içine çekilen, “yalnız bir yürüyüşçü” olduğunu belirtir.⁷¹³

Aldığı cezadan sonra Cenevre'den ayrılarak bir süre Almanya'da kalır. David Hume'un çağrısı ile İngiltere'ye geçen Rousseau, Hume ile arası açılınca bir süre daha gezer. 1770'de yerleşme izni alarak Parsi'e gider. Portekiz ve Polonya devletlerinin kendisinden istediği Anayasa tasarıları üzerine çalışır. Hayatını anlattığı *İtirafılar(ım)* eserini yazmaya başlar ancak tamamlayamadan 1778'de yalnız ve yoksul bir şekilde

⁷¹¹ Şenel, s.455.

⁷¹² Şenel, s.455.

⁷¹³ Arnhart, s.278.

ölür.⁷¹⁴ Rousseau'nun son on beş yılını bilinçsiz bir şekilde hasta olarak geçirdiği söylenmektedir.⁷¹⁵

Rousseau'nun bazı eseri için Wokler şöyle der: “Unutmamalıyız ki O'nun İtiraflarım'ı St. Augustinus'tan beri en dikkate değer öz yaşam öyküsü ve Emile'i ise eğitim üzerine Platon'un Devlet'inden sonraki en önemli çalışmadır.”⁷¹⁶

Bunlar dışında Rousseau'nun Gezen Adamın Hayalleri ve Fransız Müziği Üzerine Mektup adlı eserleri de vardır.⁷¹⁷

“Aydınlanmanın öncülerinden olan daha önceki arkadaşlarının (Diderot, d'Alembert, d'Holbach ve Grimm) ve ayrıca bunlara katılan Voltaire, Hume ve başka birçoğunun siyasal düşmanlarıyla muazzam işbirliği ve kendisine karşı gizli bir anlaşma ile aynı safta olmaları, O'nu fazlası ile üzmüştür.”⁷¹⁸

Russell, Rousseau'nun Voltaire için söylediklerini şöyle aktarır: “Gerçekte senden nefret ediyorum. Çünkü sen böyle istedin. Fakat senden eğer seilmeyi isteseydi sevilmesi daha değerli olacak bir insan olarak nefret ediyorum. Yüreğimi dolduran bütün duygular sana yönelmişti. Orada sadece kesin dehani reddedemeyeceğimiz ve yazılarını sevmeden edemeyeceğimiz konusundaki duygular arta kaldı.” “Eğer sende, yeteneklerinden başka bir nene saygı duymama yol açacak hiç bir ne yoksa bunun kabahati ben de değil.”⁷¹⁹

Buradan da anlayacağımız üzere Rousseau, hakkaniyet bilen bir insan olarak nitelendirilebilir. Nefretini dile getirirken bile övgüye değer insanlara hakkını vermiştir.

1789'da yayımlanan İnsan Hakları bildirgesine öncülük eden düşüncelerinin etki alanı bu kadarla da kalmamıştır. “Kant, Rousseau'nun demokrasi ve insan hakları

⁷¹⁴ Şenel, s.455.

⁷¹⁵ Abadan s.362.

⁷¹⁶ Wokler, s.163.

⁷¹⁷ Şimşek, Veli, J.J. Rousseau Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, 2007, Ankara, s.7.

⁷¹⁸ Wokler, s.178.

⁷¹⁹ Russell, s.309.

düşüncelerinden etkilenererek, kitleleri cahil halk sürüsü şeklinde görme yanılgısından kurtulduğunu söyler. Ayrıca Kant'ın dışında Fichte, Hegel, Schiller ve Goethe de O'nun çarpıcı düşüncelerinden geniş ölçüde etkilenmişlerdir.”⁷²⁰

Wokler'e göre Rousseau'nun çağındaki hiç kimse ihtilalcilerin eşitlik, kardeşlik ve bağlılığını daha açık seçik ifade edememiştir.”⁷²¹

Rousseau'nun bütün düşünce yapısının yanında, politika felsefesinin temelini oluşturan genel irade kavramı hem demokratik hem otoriter toplumların aleyhlerine kullandıkları bir kavram haline gelmiştir.

Bilimsel sosyalizmde, açık bir ahlak felsefesinin yokluğunu hisseden Marksist düşünürler esin kaynağı olarak Rousseau'nun siyasal düşüncesine yönelmişlerdir. Aynı şekilde başka düşüncedeki radikaller ve liberaller de hatta milliyetçiler, demokratik katılım savunucuları ve anarşistler dahi, Rousseau'nun egemenlik kavramından olmasa bile özerklik kavramından etkilenmişlerdir.⁷²²

Özellikle de Fransız Devrimi'nin burjuva demokratik düşünürlerinin dayanağını oluşturmuş, Toplum Sözleşmesi kitabı bu devrimin önderlerinin İncil'i olmuştur.⁷²³ Russell'e göre, İncillerin kaderinde olduğu gibi o da dikkatle okunmamış ve kendisine bağlananlarca yarım yamalak anlaşılmıştı.⁷²⁴

Diğer taraftan otoriter bir devlet anlayışına sahip olan Hegel'i de etkilemiştir. Genel iradenin temsilcileri olarak kendilerini ortaya koyan komünist Lenin, faşist Hitler ve Mussolini en bilinen örneklerdir. Ayrıca Rousseau'nun savunduğu egemenliğin bölünmezlik ilkesi, çoğu çağdaş anayasaların da ilkesi olmuştur.⁷²⁵

Rousseau'nun felsefesinin neredeyse her türü düşünce akımına daha doğrusu birbirine ters düşünce akımlarına kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu durum da O'nun

⁷²⁰ Ayhan, s.175 – 176.

⁷²¹ Wokler, s.178.

⁷²² Wokler, s.179.

⁷²³ Ayhan, s.175 .

⁷²⁴ Russell, s.323.

⁷²⁵ Şenel, s.463.

felsefesinde her kesim kendine ait bir şeyler bulmuş ve düşüncelerini bu temele oturtmaya uygun görmüşlerdir. Bunun nedeni, Rousseau'nun siyasi görüşleri daha detaylı incelendiğinde açık bir şekilde görülecektir.

Bertrand de Jouvenel Rousseau'ya diğer yazarlardan daha başka bir gözle bakmaktadır: "Rousseau'nun 18. yüzyıl sonlarının yaşayış biçimi üzerinde derin bir etkisi olmuştur: O'nun sayesinde birçok ana – baba çocuklarının farkına varmışlar ve onlara karşı gerekli itinaı göstermeye başlamışlardır... Rousseau, toplumsal gelişmenin ilk büyük öncüsüdür. İnsan toplumunun tarihsel gelişmesini sistematik biçimde göstermek için atılan ilk adım O'na aittir... Karşıtları O'na tehlikeli bir adam muamelesi yapmışlar, O'nun güç bir insan olmasından yararlanmışlar ve rahatsız etmekteki ustalıkları ile Rousseau'yu daha da beter bir duruma sokup sonunda yalnızlığın içine itmişlerdi."⁷²⁶

2. TOPLUM, DEVLET, EGEMENLİK VE MÜLKİYET

Rousseau, insanı toplum ve hükümetten soyutlayarak ele alan ve insanların kaçınılmaz bir şekilde birleşmeleri düşüncesini reddederek, *"önce doğal hali içinde insanın ne sosyalleşebilir ne de zayıf bir varlık olmayıp bunun yerine asosyal ve güçlü olduğuna işaret ederek karşı çıkar."*⁷²⁷

Her doğal hukuk kuramcısı gibi Rousseau'nun da bir doğa durumu tasviri vardır ancak O'nun tasviri, Hobbes'un ki kadar karanlık ya da Locke'un ki kadar iyimser değildir.⁷²⁸ Rousseau'nun doğa durumu anlatımının yanında, uygar topluma sürekli gönderme yapması bazı düşünürler tarafından, Rousseau doğa durumuna dönmeyi onaylıyormuş gibi gelse de aslında Rousseau, doğa durumundaki özgürlük ve eşitliğin ayrılmaz birlikteliğini, uygar toplumda nasıl yapabiliriz derdindedir.

⁷²⁶ de Jouvenel, Bertrand, "Rousseau", (der. Cranston, Maurice), Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri, Milliyet Kültür Kulübü, İstanbul, 1968, s.61.

⁷²⁷ Cevizci, Ahmet, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002, s.194.

⁷²⁸ Ebenstein, s.252.

Aristoteles insanların rasyonel varlıklar oldukları için siyasal hayvan olduklarını; Aquinas insanlar rasyonel ve siyasal oldukları için doğa yasası bilgisine sahip olduklarını; Hobbes ise insanların doğa durumunda asosyal olacaklarını ve doğal hukuk tarafından yönetilmediklerini, sadece kendilerini korumak için bir savaş ortamının oluştuğunu savunmaktaydı.

Rousseau'ya göre Hobbes'un yanlışı, “*vahşi insanın kendini koruma gayretinde, toplumun ürünü olan ve yasaları zorunlu kılan çok sayıdaki arzuları tatmin etme ihtiyacını açıklamasına dahil etmesiydi.*”⁷²⁹

Özel mülkiyet kavramı modern doğal hukuk kuramcılarının her biri için ayrı bir öneme sahiptir. Ancak Rousseau için farklıdır. Hobbes, doğa durumunda bir devlet mevcut olmadığı için özel mülkiyetten bahsetmezken; Locke, devletin var oluş nedenini özel mülkiyet ve onun korunması için devletin gerekliliği olarak gösterir.

Oysa Rousseau hiçbir yönü ile onaylamadığı özel mülkiyet kavramını her yönü ile eleştirdiği özel mülkiyeti uygarlığın gereği olarak değil, uygarlaşmayı başlatan kötü bir durum olarak görmüştür. Özel mülkiyet kavramının yerleşmiş olduğu bir dünya için bütün çabası özgürlüğün ve eşitliğin önüne geçen bütün engelleri etkisiz duruma getirecek bir formül bulmaktı.

Rousseau da diğer kuramcılar gibi varsayımçı bir şekilde bahsetmiştir doğa durumundan. O'nun için doğa durumu, doğal yasayı türetebilmek için, doğal insan için olan yasanın kaynağına inebilmek için gerekli bir tasvirdir. “Artık var olmayan, belki hiçbir zaman var olmamış ve muhtemelen hiç var olmayacak olan, bununla birlikte, şimdiki durumumuzu layıkıyla anlayabilmek için, hakkında doğru dürüst bilgi edinmemizin hiç de gerekli olmadığı bir durum.”⁷³⁰

Rousseau, doğa durumundaki insanı bağımsız görür ve doğa durumunu uzunca ele aldığı İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı eserinde şöyle ifade eder:

⁷²⁹ Arnhart, s.281.

⁷³⁰ Russell, s.307.

“Bir insan gürbüz de olsa, zayıf olduğu zamandaki gibi başkalarına bağımlı olacaksa, her türlü aşırılığa kendini verecektir. Kendisine meme vermekte geciktiği için anasını döver, rahatsız edildiği zaman küçük kardeşlerinden birini boğar, canını sıktığı veya kendisine çarptığı için de öteki kardeşinin bacağını ısırırdı. Fakat hem gürbüz hem bağımlı olmak, doğa halinde çelişik iki varsayımdır. İnsan bağımlı olduğu zaman zayıftır, gürbüz olmadan önce bağımlılıktan kurtulur.”⁷³¹

Rousseau’ya göre düşündüğümüzde, doğa durumundaki insanın aslında hiç de toplum ve hükümete ihtiyaç duymadığı, ihtiyaç dışındaki bir neden olarak akılla da buna başvurmadığı anlaşılır.

Her şeyden önce Rousseau’nun doğa insanı vahşidir, fiziksel olarak hayvandan pek bir farkı yokmuş gibi görünür. Ancak, bütün hayvanlardan beceriklidir ve ayrıca mutludur. Çünkü O’na göre, sağlıklı ve güçlü doğal insan, içinde ölüm korkusu hissetmez ve ihtiyaçlarının da azlığından ötürü mutludur. İnsanın rasyonel olması onu hayvandan ayırmaz Rousseau’ya göre.⁷³²

Arnhart’ın da belirttiği gibi, insanın evresine tepki vermesi ve çeşitli şekillere kolayca girmesidir onu hayvandan ayıran.⁷³³ Dikkat çekilmesi gereken ilkinde hayvanların, doğa yasasına içgüdüleri ile uyması; insanın seçme yeteneğinin olması; ikincisinde ise insanın evrim geçirebilmesidir.

Eserinde doğa durumu insanını şöyle anlatır:

“Arzuları maddi gereksinimleri aşmaz; onun evrende tanıdığı tek maddi gereksinimler, sadece yiyecek, bir dişi, bir de dinlenmedir; tek korktuğu acı duymak ve açlıktır.”⁷³⁴

⁷³¹ Rousseau, s.136.

⁷³² Şenel, s.457, Cevizci, s.196.

⁷³³ Arnhart, s.286.

⁷³⁴ JJ. Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, çev. İleri, Rasih Nuri, Say Yayınları, İstanbul, 1982 s.120.

Rousseau, doğa durumundaki insanı ahlaktan yoksun görür ancak bunu söylemesinin nedeni aslında onun iyiliğini iddia etmesinin bir ifadesidir çünkü o, başkalarına karşı hiçbir ahlaki mecburiyeti bulunmadığı için iyi veya kötü, faziletli veya rezil olamaz. Çünkü Rousseau, Hobbes gibi doğa durumundaki insanın yalnız ve bencil olduğunu kabul etmez. O, modern insanın bencil olduğunu kabul eder çünkü. Siyasi, kültürel ve toplumsal nedenlerin sorgulanması sonucu insanların kötü ve bencil olduğunu söyler.⁷³⁵ “Doğa durumundakiler, başkalarının onlar hakkında ne düşündüklerini dikkate almayacak kadar yalnız ve cahildirler.” der.⁷³⁶

Aralarında hiç bir türden bir ilişki bulunmadığı için, saygıyı ya da küçük görmeyi bilemeyeceklerini ve her hangi bir şeyi paylaşamadıkları bir durum olmayacağını, bu yüzden adalet duygusu gibi bir duygunun da gelişmiş olmayacağını iddia eder. Bunların yanı sıra doğa insanını erdemli ve merhametli olarak niteler ve bunların altında yatan duygunun ben sevgisi olduğunu belirtir.⁷³⁷ Doğa durumundaki insanın merhamet duygusunu, diğer bütün duyguların kaynağı olarak görür. Akıl ve düşüncenin, merhametten sonra geldiğini insanı benzerlerinden ayırdığını, merhamet duygusunun ise insanı, diğerleri ile birleştirdiğini savunur.⁷³⁸

“Özsaygı ile kendini sevmeye birbirine karıştırılmamalıdır. Bu iki tutku nitelikleri ve sonuçları ile birbirlerinden çok farklıdır. Kendini sevmeye, bütün hayvanları kendini korumaya yönelttiği gibi insanlarda da akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için insanlık ve erdemi doğuran, doğal bir duygudur. Özsaygı ise toplum hayatı içinde doğmuş, her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen ve onurun da gerçek kaynağı olan, bağıntılı ve yapma bir duygudan başka bir şey değildir.”⁷³⁹

Russel’in aktardığına göre Rousseau, Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma eserini Voltaire’e gönderdiğinde Voltaire’in Rousseau’ya cevabı şu olmuştur:

⁷³⁵ Ayhan, s.171.

⁷³⁶ Arnhart, s.284.

⁷³⁷ Cevizci, s.191-197.

⁷³⁸ Ebenstein, s.249.

⁷³⁹ Rousseau, s.256.

“İnsan ırkı aleyhine yazılmış kitabınızı aldım. Teşekkür ederim. Zeka, hepimizi ahmak durumuna getirecek bir tasarımda böylesine kullanılmamıştı hiç... İnsan kitabınızı okurken dört ayağı üstünde yürümek istiyor. Fakat altmış yılı aştı ben bu alışkanlığı kaybedeli. Onu yeniden elde etmenin olanaksızlığını umutsuzlukla hissediyorum. Kanada vahşilerine kavuşmak için yollara düşmem. Zira mahkum olduğum hastalıklar beni bir Avrupalı cerraha muhtaç ediyor. Çünkü o bölgelerde savaş sürüp gidiyor çünkü vahşiler de eylemlerimizden aldıkları örneklerle bizim kadar kötüleşmiştir.”⁷⁴⁰

Rousseau, medenileşmeye neden karşı olduğunu sürekli doğa durumu ve medeni insan arasında karşılaştırma yaparak ortaya koymaya çalışmış ve sürekli Voltaire’in verdiği gibi tepkilerle karşılaşmıştır.

Çünkü Rousseau’ya göre “medeniyet, kendi ortaya çıkardığı kötülöklere çare bulmak için yapılan ümitsiz bir yarışdır.” Bunu şöyle örnekler: “Tabiat adamı medeni insandan daha az ilaç bilir, fakat medeni insan kendisine tıbbın tedavi edebileceğinden fazla hastalıklar getirir. Tefekkür tabiata aykırıdır. Ve düşünen adam, ifsat edilmiş (bozulmuş) bir hayvandır.”⁷⁴¹

Rousseau’nun doğa durumundaki insanının kabullenilmesinin kolay olmadığını belirtmekte fayda vardır. Çünkü Rousseau bu konuda bazen o kadar ileri gitmiştir ki doğa insanını orangutan ile benzerliğini ispatlamaya bile çalışmıştır.

Arnhart’ın da değindiğı üzere, Rousseau bu konuda sanıldığından daha ciddidir. Çünkü kendisi bu varsayımın test edilmesini yani orangutanlar (yalnız, göçebe, tutumlu, üşengeç, barbar...) ve insanların çapraz çiftleştirme denemelerinin yapılmasını önermiştir. Böylelikle Rousseau 18. yüzyılda, insanın maymundan geldiğini ileri süren ilk modern evrim teorisyenidir.⁷⁴² Bu ek bilgiye de değindikten sonra Rousseau’nun bilgisizlik ve erdemsizliğı nasıl özdeşleştirdiğine bakalım.

⁷⁴⁰ Russell, s.307-308.

⁷⁴¹ Ebenstein, s.249.

⁷⁴² Arnhart, s.285, Wokler, s.170.

Rousseau için aklın ve bilginin merhametten sonra geldiğini daha önce belirtmiştik. Peki, Rousseau akıl ve bilginin olduğu yerde erdemsizliğin olduğunu kendince nasıl kanıtlamaktadır.

Doğa durumundaki insan... kendisini erdemsizliğe teşvik edecek bilgiye sahip olmayı sevk eden özelliklerden de yoksundur. Vahşi insan akıl yürütmez. Çünkü o güçlü olup kendi varlığını koruyup sürdürmek için başkalarının yardımına ihtiyaç duymaz. Bir toplumda başka insanlarla birlikte yaşama yönünde bir içgüdü de olmadığından o, yalnızdır. O, zayıf olsaydı eğer, başkalarına elbette ihtiyaç duyacaktı. ...onlarla birleşmek durumunda kalacak ve başkaları ile olan bu zorunlu beraberlik içinde, kendisini ötekileriyle kıyaslamak zorunda kalacaktı. İşte bu, tamamen aklın ve akıl yürütmenin eseridir. Akıl yürütme demek ki her insanda ötekilerden bir farklılık duygusu yaratır.⁷⁴³

Rousseau'ya göre bu şekilde güçlenen insan, başkasını görmez ve önemsemez olur. Dolayısı ile akıl ve bilgi, merhamet duygusunu öldürür. Kişiyi de istersen geber, ben güvenlik içindeyim ya demeye götürür. Buradan şu çıkarım yapılmak zorunda kalınıyor; bilgisizliğin olduğu yerde erdem vardır, bilginin olduğu yerde sadece özsaygı ya da erdemsizlik.⁷⁴⁴

Rousseau, eşitsizlik kavramının doğuş nedeninin de medenileşme olduğunu savunur. O'nun için iki tür eşitsizlik vardır. Tabii ve ahlaki eşitsizlik. Tabii eşitsizlik, doğa durumunda olan yaş, sağlık, beden gücü, zihin ve ruhla ilgilidir ve önemsizdir. Ahlaki, siyasi de denen eşitsizlik ise, toplum kurumlarından kaynaklanır. Refah, şeref ve iktidar ile ilgilidir.⁷⁴⁵ İkinci eşitsizlik toplumun oluşmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

İnsanlar bir kez kendilerini başkaları ile kıyaslamaya başladıklarında bunun önüne geçilmez bir şekilde, hiyerarşik bir yapı oluşmasına neden olacak kadar, her yönden diğerini geçmenin yolunu arayacaklarını savunan Rousseau, insanın zekasının artık diğerini soyarak zenginleşmenin yolunu aramak için çalışacağını söyler.

⁷⁴³ Cevizci, s.197.

⁷⁴⁴ Cevizci, s.197.

⁷⁴⁵ Ebenstein, s.249, Şenel, s.457.

“...başlangıçta sırf duyumlar içinde sınırlı olan, doğanın kendisine sunduğu nimetlerden ancak yararlanan, ondan bunları kopartmayı düşünmekten uzak bir hayvanın hayatı işte böyleydi.”⁷⁴⁶

Rousseau’nun medeni insan için önemli olan iki şeyin olduğunu düşünmüş ve bunlardan ilki gerçekleşince ikincisinin önüne geçilememiştir: başkalarının düşünceleri ve özel mülkiyet.

Toplum öncesi yaşamı böyle özetler ve parçanın devamında, dünya nimetlerini keşfetmeye başlayan insanı anlatır. Hayvanların yırtıcılığından kendini korumak için *güçlü* olması gerektiğinden başlar, savaşçı olmak için ok ve yay yaptığından bahseder ve güvenliği için en gerekli mekanik sıkıntıları yenmek için *düşünmek* zorunda kaldığını söyler.

“Bu gelişmeden doğan yeni bilgiler, insanın başka hayvanlar üzerindeki üstünlüğünü, bu üstünlüğü onlara öğreterek artırdı.”⁷⁴⁷

Avcı ve toplayıcılar geçinmek için çiftçiliğe yöneldiklerinde, özgürlüklerini kaybettiler. Bu noktada, gelişmeye başlayan eşitsizlik durumuna girdiler. Çünkü tarımsal hayat tarzı, ilk kez zengin ile yoksul arasında açık bir ayrım niteliğindeki görülmemiş mülkiyet eşitsizliğini yarattı. Rousseau bunu, büyük devrim olarak adlandırır.

Düşünür, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı eserinin ikinci bölümünün girişinde, toprakla gelen mülkiyet, eşitsizlik ve uygarlığın başlangıcını şöyle anlatır:

“Bir toprak parçasını çevirip toprağın kendine ait olduğu düşüncesiyle bu benimdir diyen ve inanacak saf insanları bulmuş olan ilk insan, medeni toplumun gerçek kurucusudur.”⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Rousseau, s.156.

⁷⁴⁷ Rousseau, s.156.

⁷⁴⁸ Ebenstein, s.250.

Mülkiyet ile gelen eşitsizliğin, fakirlerin zenginleri medeniyet adı altında sömürmesine ve yeni doğan toplumun bir savaş haline sürüklenmesine neden olduğunu söyler.

Zengin mülkünü korumak için herkesi koruyacağını iddia ettiği hukuk devletini kurmak adına sivil toplumun kurulmasına fakiri ikna etti. Bu da doğal özgürlüğü yok etti.⁷⁴⁹

“Bir insanın yardıma gereği olduğundan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, karlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline geldi.”⁷⁵⁰

Toprağın işlenmeye başlaması ile yerleşik yaşama geçilmiş, birinin zenginliği ötekini fakirliği pahasına gerçekleştiği için insanlar köle ve efendi olarak ikiye ayrılmış doğal eşitlik toplumsal eşitsizliğe dönüşmüştür.

Rousseau toplum sözleşmesi kuramını açıklamadan önce aslında aile kurumunun da bir sözleşme ile var olduğunu ifade eder. Rousseau için bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanı aile topluluğudur... Ailenin kendisi de ancak bir sözleşme ile varlığını sürdürür.⁷⁵¹

Rousseau için özel mülkiyet anlayışının toplumda yerleşmesi devleti oluşturmuştur. Ancak bu anlayış sadece toprak ile kalmayıp din ve hukuk alanına da etki ederek kendine özgü değerler yaratmaya başlamıştır. İşte burada toplum sözleşmesi devreye girer.

Buraya kadar olan kısımları sıralamak gerekirse toplum sözleşmesi ile son aşamaya gelmiş oluruz. Rousseau'nun doğa durumundan toplum hayatına geçiş aşaması dört kademedir oluşur:

⁷⁴⁹ Arnhart, s.289.

⁷⁵⁰ Rousseau, s.169.

⁷⁵¹ Tuncay s.329.

1. Gelişmeye başlayan insan (doğa durumu)
2. Gelişmeye başlayan toplum (aile hayatının oluşması)
3. Gelişmeye başlayan eşitsizlik (büyük devrim ile gelen eşitsizlik)
4. Gelişmeye başlayan yönetim (toplum düzenini tesis etme)

Ancak Rousseau, toplum aşamasına geçişi iki ayrı yerde iki ayrı şekilde açıklar. İlki, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı eseridir ve burada özel mülkiyet nedeni ile eşitliğin bozulmasıyla uygar topluma geçiştir. İkincisi ise Toplum Sözleşmesi eseridir ve uygar topluma bir sözleşme ile geçiştir. İlkini eşitliği bozduğu için kötü, ikincisini ise iyi bir adım olarak nitelendirir. Şenel’ e göre çelişkili görünen bu durumun tek açıklaması olabilir, o da ilkinin tarihsel durumu; ikincisinin ise kuramsal bir sorunu açıkladığını düşünmektir.⁷⁵²

Rousseau Toplum Sözleşmesi eserine meşhur giriş sözü ile başlar:

*“İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse, kendini başkalarının efendisi sanır, ama böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir. Bu değişme nasıl olmuş bilmiyorum. Bunu meşrulaştıran nedir? İşte bu soruya karşılık verebilirim sanıyorum... 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.”*⁷⁵³

Özgürlük ve eşitliğin kaynağını doğa durumu olarak gören Rousseau, toplum hayatında da bunların devamının gerekliliğini göstermek ister.

Mülkiyet kavgaları baş göstermeye başlayınca, bunları önlemek için kaba kuvvet kullanmak yerine sözleşme yapmak tercih edilmiştir. Bunu Toplum Sözleşmesi’nde şöyle anlatır:

⁷⁵² Şenel, s.457.

⁷⁵³ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, I,I aktaran Tunçay, s.328 – 329.

“İnsanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki, doğal yaşama halindeyken korunmalarını güçleştiren engeller, direktme güçleriyle, tek tek her kişni bu durumda kalabilmeleri için harcayacağı çabalara üstün gelsin. O zaman, bu ilkel durum sürüp gitmez artık; insanlar yaşayışlarını değıştirmezler yok olup giderler... Kendilerini korumak için yapacakları tek şey, birleşerek direktme gücünü alt edebilecek bir güç birliği kurma, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve el birliği ile harekete geçirmektedir.”⁷⁵⁴

“Sözleşmeyle birlikte devlet ya da egemen varlık, onu oluşturan bireyler üzerinde sarsılmaz bir yetke oluşturur. Doğal duruma geri dönme tehdidi karşısında bireysel güvenliğin sigortası işlevini gören devlet ile onu oluşturan bireyler arasında, sözleşme kuramı açısından bakıldığında herhangi bir karşıtlık ya da çelişki söz konusu değildir.”⁷⁵⁵

Jouvenel, Rousseau’nun Toplum Sözleşmesi hakkında şöyle der: “Toplum Sözleşmesi’nin konusu, toplumsal sözleşme olmayıp toplumsal şefkattir. Kişinin, hükümet tarafından yönetilmesi gereklidir, bu çok acı bir şeydir ve bunu J.J. Rousseau kadar da hiç kimse hissetmemiştir.”⁷⁵⁶

Jouvenel’in böyle demesinin nedeni çok açıktır. Çünkü Rousseau, bir egemene ihtiyaç olduğunu kabul edecek ama özgürlük ve eşitlikten hiç bir şekilde vazgeçmeyi gerektirmeyecek bir egemenlik anlayışı ve hükümet biçimi arayacaktır.

Wokler, Rousseau’nun özgürlüğün siyasal ilkelerine olan bağlılığının O’nu kesin bir biçimde diğer toplumsal sözleşmecilerden ayırdığını söyler.⁷⁵⁷

Sözleşme ile çözülmeye çalışılan ana soruna bulduğu çözüm yolunu şöyle açıklar: Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulunmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, I,VI aktaran Tunçay, s.334.

⁷⁵⁵ Ekinci, Ekrem, Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi, sayı 6, www20.uludag.edu.tr, s.88.)

⁷⁵⁶ Jouvenel, s.65.

⁷⁵⁷ Wokler, s.172.

⁷⁵⁸ Tunçay, s.334.

Rousseau, politik yapıda insanın bağımsızlık anlamında özgürlüğünü elbette yitireceğini ancak yeni bir özgürlüğe, toplumsal özgürlüğe kavuşacağını belirtir.⁷⁵⁹ Bu vazgeçilen özgürlükler, toplumsal özgürlüğün oluşmasına neden olur. Bu yüzden Rousseau, bağımsızlık ve özgürlüğün karıştırılmaması gerektiğini ısrarla belirtir. Çünkü O'na göre özgürlük, kişinin başkasının iradesine göre davranmamasıdır, kendi iradesine göre davranması değildir.

Düşünür, toplumun oluşması ile gelen özgürlüğün değerinin bilinmesi gerektiği görüşündedir. Doğa durumundaki özgürlükle toplum hayatındaki özgürlüğü karşılaştırır. Doğa durumunda insanın sadece içgüdüleri ile ancak toplumda adalet ve ahlak kavramları ile hareket ettiğini söyler. Toplum sözleşmesi ile doğal özgürlüğünü ve sınırsız hakkını kaybettiğini kabul eder. Fakat medeni hayatta da sahip olduğu her şey üzerindeki hakkını hatırlatır. Doğal ama gerçek olmayan doğal özgürlüğü, hakim olunamayan duyguların insana hakim olması olarak görür. Toplum özgürlüğünü ise insanı, kendisinin efendisi yaptığını çünkü kendimize emir verdiğimiz bir yasaya itaatin özgürlük olduğunu kabul eder.⁷⁶⁰

Yani toplum sözleşmesiyle insanlar, doğa durumundaki eşitlik ve özgürlüklerini korurlar. Burada değişen tek durum, özgürlüklerinin daha sosyal ve medeni bir niteliğe; doğal eşitliğin de toplum sözleşmesiyle hukuksal bir eşitlik niteliğine bürünmesidir.⁷⁶¹

Rousseau sözleşmenin özünü şöyle açıklar:

*“Bu birlik sözleşmesi o anda sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün meydana getir; bu bütün olarak benliğini, yaşamını ve iradesini bu sözleşmeden alır. Bütün öbür kişilerin birleşmesi ile meydana gelen bu tüzel kişiye eskiden (Yunanca polis ya da Latince civitas) cité denirdi; şimdiyse **cumhuriyet** ya da siyasal bütün deniyor. Üyeleri ona edilgen olduğu zaman **devlet**, etkin olduğu zaman **egemen varlık**, öbür devletler karşısında da **egemenlik** diyorlar.*

⁷⁵⁹ Cevizci, s.205.

⁷⁶⁰ Ebenstein, s.253, Wokler, s.171 – 172.

⁷⁶¹ Gürbüz, Ahmet, Toplum Sözleşmesinin Önemi, www.e-sosder.com.

*Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak **halk**, egemen erkin birer üyesi olarak teker teker **yurttaş**, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da **uyruk** adını alırlar. Ne var ki, bu terimler çok zaman birbirine karışır ve biri öbürü yerine kullanılır; belirli olarak kullanırken bunları birbirinden ayırt edebilmesini bilmek elverir.”⁷⁶²*

Rousseau burada birçok birbirine yakın kullanılan terimin açıklamasını verir. Bu ayrımların farkında olmak, toplumsal sözleşmesinin özünü anlayabilmek açısından önemlidir.

Rousseau, toplum sözleşmesi ile sağlanması gereken en önemli koşulun birlik olduğunu belirtir. Eşitsizliği, modern toplumu oluşturan ve problemi olarak gören düşünür, birlik olan ama birbirine bağımlı olmayan bir toplum düzenini amaçlarken, önce hukuki sonra politik eşitliği teminat altına almak ister.

“Toplum üyelerinden her biri bütün hakları ile birlikte kendini baştanbaşa topluluğa bağlar; çünkü bir kere, her kişi kendini tamamen topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olamaz... Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel iradenin buyruğuna verir ve her üyeyi bölünmez bir parça kabul ederiz.”⁷⁶³

Genel irade, Rousseau’nun toplum sözleşmesinin temeline oturttuğu bir kavramdır. Rousseau’nun genel irade ile ifade etmek istediği şey şudur: O’nun için iki tür irade vardır, biri bireyin kendi çıkarlarını düşündüğü kendi iradesi diğeri de toplum çıkarlarının düşünüldüğü genel irade.

Rousseau, genel iradeyi tek tek bireysel iradelerin toplamı olarak görür. Hatta genel iradeyi öyle bir yere koyar ki eğer genel iradeye itiraz edecek biri varsa kabul

⁷⁶² Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, I,VI aktaran Tunçay, s.334.

⁷⁶³ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, I,VI aktaran Tunçay, s.335.

etmeye zorlanmalıdır der. Çünkü toplumun iyiliği için alınan bir karar, yapılması gereken bir uygulama vb. şeyler genel iradenin temsilidir ve itiraz işe yaramaz.

Rousseau Emile’de genel irade konusunu şöyle işler:

“İki tür bağımlılık vardır: doğadan gelen şeylere bağımlılık ve toplumdan gelen insanlara bağımlılık. Şeylere bağımlılık, ahlaki boyut taşımadığından, hiçbir şekilde özgürlüğe zarar vermediği gibi herhangi bir zafiyete de yol açmaz. İnsanlara bağımlılık ise düzensiz olduğundan, her türlü zaafa neden olur ve bu bağımlılıkta, hem efendi hem de köle karşılıklı olarak yozlaşır. Eğer toplumdaki bir hastalığın çaresi varsa, o da insan için hukuku devreye sokmak ve genel iradeleri, her özel irade eylemine üstün olacak şekilde gerçek güçle donatmaktır.”⁷⁶⁴

Toplum sözleşmesi ile insanlar genel iradenin çatısı altında birleşirler. Peki, bu genel iradeyi kim kullanır ya da birden fazla kişi ya da kurul mu kullanır? Şenel, Rousseau’nun bu konuda çok açıklayıcı olmadığını, genel iradeyi kullanacak olan egemenin ne olması gerektiğinden çok ne olmaması gerektiğini açıkladığını belirtir.

“İnsanlar varlıklarını ve haklarını üyesi veya parçası olup çıktıkları egemen varlığa verirler... Onlar kendilerini bir ve aynı düzeye ya da tam bir eşitlik konumuna egemen varlığın üyeleri, yani yurttaşlar olarak getirirler.”⁷⁶⁵ Rousseau, eşitliği yurttaşlıkla özdeşleştirdiği için, insanların bu şekilde toplum içinde eşit bir statüye sahip olduklarını savunur.

Ebenstein, üç modern kuramcının egemenlik anlayışlarını karşılaştırır: *“Rousseau’nun hakimiyet kavramı hem Hobbes’un hem de Locke’unkiden farklıdır. Hobbes’ta halk bir egemen yaratır ve bütün iktidarı ona devreder. Locke’un toplum sözleşmesinde halk sınırlı amaçlar için sınırlı bir yönetim ihdas eder, fakat Locke hakimiyet kavramından (halkın veya monarkın) siyasi mutlakiyetin sembolü olarak*

⁷⁶⁴ J.J. Rousseau, Emile, çev. Baloom, Allan, New York: Basic Books, 1979, s.85, aktaran Arnhart, s.290.

⁷⁶⁵ Cevizci, s.204.

*sakınır. Rousseau'nun egemeni, toplum sözleşmesi ile bir siyasi topluluk olarak oluşmuş halktır.”*⁷⁶⁶

Hobbes egemeni, hakimiyeti uygulayanla özdeşleştirmiştir, ancak Rousseau halka verdiği egemenlik ile yönetim arasında kesin ayrım yapmıştır. Egemenliği, halka maletmesinin nedeni de despotizme karşı en güvenilir yol olmasıdır.

*“Mekanistik devlet kavramından tamamen ayrılır ve Eflatun ve Aristo düşüncesine uygun organik devlet kuramını canlandırır.”*⁷⁶⁷

“Genel iradenin kendisini iyice dile getirebilmesi için, devlet içinde ayrı ayrı birleşmeler olmamalı ve her yurttaş, kendi görüşüne göre kanısını söylemelidir.”

⁷⁶⁸

Bunun nedeni de insanların birbirine güvenmeyi öğrenmeleri gerektiği, huzursuzluk çıkartan kişinin rahatça bulunabilmesi yani kontrolün kolay sağlanması içindir.

Rousseau, kuramının geniş çaplı toplumlarda nasıl uygulanabileceğinin formülünü söylemeden temsili demokrasileri saf dışı bırakır. Hatta temsili demokrasiler için, *yeni bir köleleştirme biçimi*⁷⁶⁹ yakıştırmaları yapar.

Genel iradenin temsili için, oy çokluğu ya da oy birliği aranmamaktadır. Çünkü Rousseau oy çokluğu ya da oy birliği durumunda genel iradenin temsilinden emin olmaz. Daha doğrusu bir kişinin bile toplumun refahı için en iyi şeyi düşüneceğini, tek olmasının onu haksız duruma düşünmemesi gerektiğini vurgular.

İngiliz halkı için de sadece parlamentolarını seçerken özgür olduklarını, seçim biter bitmez köleye dönüştüklerini anlattığı bölümde egemenliğin bölünemeyeceği ve devredilemeyeceğinden bahsettikten sonra şöyle devam eder:

⁷⁶⁶ Ebenstein, s.253.

⁷⁶⁷ Ebenstein, s.254.

⁷⁶⁸ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, II, III, aktaran Tunçay, s.328 – 329.

⁷⁶⁹ Arnhart, s.296.

“...egemenlik başlıca genel iradeye dayanır, genel iradeyse temsil olunamaz; ya genel iradedir ya değildir, ikisinin ortası olmaz. Buna göre milletvekilleri milletin temsilcileri değildirler ve olamazlar. Olsa olsa geçici işlerin görevlileri olabilirler; hiçbir kesin karara varamazlar. Halkın onamadığı hiç bir yasa geçerli değildir, yasa sayılmaz.”

Ardından İngiltere’yi örnek olarak veriyor hatta aşağılıyor denilebilir:

“İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da yanıltıyor, hem de pek çok; o ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür: bu üyeler seçilir seçilmez, İngiliz halkı köle olur, bir hiç derekesine iner. Kısa süren özgürlük anlarında, özgürlüğünü o kadar kötüye kullanır ki, onu yitirmeyi hak eder.”⁷⁷⁰

Hobbes’un halkı, savaşa yatkın bir yapıya sahip olduğu için, devlet tarafından kontrol altına alınması gerekmekte bu yüzden Hobbes, monarşiyi savunmaktadır. Locke aristokratların yönetimini benimsemiş ve mutlak monarşiyi reddederek, meşru monarşiyi savunmuştur. Rousseau’da halk erdemli ve dost olduğu için demokratik bir yönetim biçimini, katılımcı demokrasiyi benimsemiştir.

Rousseau’da bir bütün haline getirdiği toplumu, sürekli koruma altına alma ve haklarını çiğnetmeme eğilimi görülür. Yasaları halkın yapması gerektiğini, hükümetin ise bu yasaları sadece uygulamak için görev alabileceğini söyler.

Rousseau’nun tasarlamış olduğu sıra dışı yasa yapıcı, bir kişi bile olsa devletin temelini kurabilir, ancak toplum sözleşmesi yapıldıktan sonra devletin bir parçasının oluşmasına bile müdahale edemez. Rousseau, anayasal ilkelere zekaları ile verdikleri şekilden ve insanları kendi inançlarına ikna etmedeki yeteneklerinden ötürü, yasa yapıcı olarak tanımladığı isimlerin başlıcaları şunlardır; Antik Yunan’dan Lycurgus, modern dünyadan Calvin, Yahudilerin Musa’sı ve Romalıların Numa’sı.⁷⁷¹

Locke ve Montesquieu gibi kuvvetler ayrılığını benimsemez. Egemen olan halkın ve yürütme erkine sahip hükümetin görev dağılımını şu şekilde yapar:

⁷⁷⁰ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, III,XV aktaran,Tunçay, s.359.

⁷⁷¹ Wokler, s.176.

“...yasama erki halkın elindedir ve ondan başkasında olamaz. ...yürütme erki, yasacı ya da egemen varlık sıfatı ile çoğunun elinde olamaz. Çünkü bu erk, yalnız özel davranışlara dayanır ve yasanın yetkisine girmediği gibi, dolayısı ile egemen varlığın yetkisine de girmez, çünkü onun işlemleri yasadan başka bir şey değildir.

Öyleyse, kamu gücüne özgü öyle bir etken gerekir ki onu birleştirebilsin, genel iradenin çeşitli yönlerine göre kullansın ve devletle egemen varlık arasında ilişki kurabilsin. Öyle bir etken ki, ruhla beden birleşmesinin insanda yaptığını kamusal varlıkta yapsın. İşte devlet içinde hükümetin varlığının temeli budur. Hükümet yersiz olarak, egemen varlıkla karıştırılır. Oysa hükümet, egemen varlığın yalnızca bir aracıdır.

Öyleyse hükümet nedir? Yurttaşlarla egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacı ile kurulmuş, gerek yasaları yürütmek gerekse siyasal ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür.”⁷⁷²

Yargı işi de yönetimin organları tarafından yapılır ve halkın gözetimindedir. Gördüğümüz gibi söyledikleri, hiç bir şekilde kuvvetler ayrılığından bir iz taşımaz.⁷⁷³

Daha önce Rousseau’nun siyaset felsefesinin, kendinden sonra zıt akımlara kaynaklık ettiğine değinmiştik. Ayhan da bu düşüncüyü destekler nitelikte, halkın istediği her şeyin doğru kabul edilmesinin demokratik görünümünün altında, tehlikeli bir tiranlık potansiyelinin olduğundan bahseder: “Erkler ayrılığı ilkesini reddetmek, yönetim erklerinin tümünü bir grup ya da kurula teslim etmek anlamına gelebilir. Nitekim birçok siyaset bilimciye göre Rousseau’nun bu öğretisi 20. yüzyıldaki faşist ve komünist ideolojilere esin kaynağı olmuştur... Faşizm anlaşıldığı kadarıyla Rousseau’nun doğal yaşam özleminden etkilenecek uygarlık ve bilim karşıtlığına ve yıkıcılığına dönüşmüş, komünizm ise eşitlik adına bir sosyal sınıfın diğerine egemen olmasına yol açmıştır.”⁷⁷⁴

⁷⁷² Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, III, I, aktaran Tunçay, s.348.

⁷⁷³ Ebenstein, s.253-254.

⁷⁷⁴ Ayhan, s.173.

Rousseau'nun demokrasi, aristokrasi ve monarşi anlayışının nasıl olduğuna bakalım:

*“Egemen varlık, yönetim görevinin bütün halka ya da halkın büyük bir bölümüne bırakabilir: öyle ki yönetici yurttaşların sayısı öbür yurttaşların sayısını aşar. Bu çeşit yönetime **demokrasi** denir.*

Ya da egemen varlık, yönetim işini bir azınlığın eline bırakır: Öyle ki, yurttaş sayısı yönetici sayısından çok olur. Bu türlü yönetime de aristokrasi adı verilir.

Son olarak, egemen varlık yönetimi tek bir yöneticinin eline bırakır. Bütün öbür görevliler yetkilerini ondan alırlar. Bu üçüncü biçim en yaygın yönetim biçimidir. Bunun adına da monarşi ya da krallık yönetimi denir.”⁷⁷⁵

Rousseau'ya göre her meşru yönetim cumhuriyetçidir. Ancak, demokrasinin olabilmesi buna bağlı değildir. Eğer halk, yönetim erkine sahipse demokrasi vardır. O'na göre aristokrasi ya da monarşi bile cumhuriyet olabilir.

Rousseau, demokrasi, aristokrasi ve monarşiyi karşılaştırdıktan sonra, kendine kalsa iki uç arasında olanı yani aristokrasiyi tercih edeceğini, bunun nedeninin de devlet ve hükümet yapılarının farklılığından kaynaklandığını söyler. En iyi hükümet şeklinin ve egemenliğin en kötü biçiminin aristokratik olduğunu ifade eder.

Temsili demokrasileri, seçilmiş aristokrasiler olarak gören düşünür, bazı koşullar altında en iyi yönetim şekli olabileceğini de söylemeden edemez. Ülkenin yapısı aşırı lükse elverişli değilse, temsili demokrasinin bu koşullarda genel iradeyi temsil edebileceğini belirtir. Çünkü başından beri savunduğu şey toplum çıkarının bir çatı altında toplanmasını sağlamaktır.

Bazı kötü yönetimlerin devrimle yıkılarak halkın çıkarını düşünenlerin başa geçebileceğine ihtimal vererek, egemenliği eline alanın tek kişi, bir grup ya da bir azınlık olabileceğini düşünür. Yanılmış ya da aldatılmış bir çoğunlukla karşı karşıya

⁷⁷⁵ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, III,III aktaran Tunçay, s.354.

kalındığında, önemli olan genel iradenin temsili olduğu için, çoğunluğun değil, azınlığın hatta tek kişinin iradesi bile genel irade olabilir.⁷⁷⁶

Azınlık ya da çoğunluk buna itiraz ederse:

*“Kim genel iradeyi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da, o kimse sadece özgür olmaya zorlanacaktır demektir.”*⁷⁷⁷

Daha önce de belirttiğimiz gibi toplumu genel iradenin çatısı altında birleştirmek Rousseau için çok önemli, bunun için zorlamayı bile zorla özgür yapmak olarak görür.

Rousseau, ısrarla yurttaşın devlet işleri ile ilgilenmesini ister. *“Bir kimse devlet için neme gerek dedi mi, devleti yok olmuş bilmeli”*⁷⁷⁸ der. Rousseau, yurttaşın yasa yapma yetkisi vermekle aslında yurttaşın da sorumluluk altına sokmuş olur.

Bir hükümet, yasaların yürütülmesinden ne kadar sorumlu ise, yurttaş da yasa yapmak ve devlet işleri ile ilgilenmek ile sorumludur. Rousseau’nun yönetiminde, hükümetin devlet işleri beni ilgilendirmez demesi ile aynı şeyi yurttaşın demesi arasında hiçbir fark olmadığını anlıyoruz.

Yönetimlerin ülkelerin yapısına göre dağılımını da şöyle yapar:

*“Ayrı ayrı devletlerde, yüksek görevliler sayısının yurttaş sayısı ile ters orantıda olması gerekiyorsa, bundan şu sonuç çıkar: Demokrasi yönetimi, genel olarak, küçük devletlere; monarşi yönetimi de büyük devletlere elverişli gelmektedir. Bu kural doğrudan doğruya ilkedan çıkmaktadır.”*⁷⁷⁹

Kuramını kendi vatani olan Cenevre kadar küçük bir yeri düşünerek kuran Rousseau, demokrasi için uygun olan devletlerin küçük olması gerektiğini kabul eder ve nüfus arttığında da neler olabileceğini öngörür. Düşünür, devlet büyüdükçe yani nüfus

⁷⁷⁶ Şenel, s.462.

⁷⁷⁷ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, I,VI aktaran Tunçay, s.338.

⁷⁷⁸ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, III, XV aktaran, Tunçay, s.358.

⁷⁷⁹ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, III,III aktaran Tunçay, s.35.

arttıkça, özgürlüğün azalacağı gerçeğini göz önüne alarak, hakimiyetin kaybedilmemesi için hükümetin daha güçlü olması gerektiğini savunur.

Halkın yönetime katılma duygusu azalacağını düşünerek, bastırıcı güç kavramını kullanır ve bastırıcı gücün arttırılması gerektiği, bunun da hükümet değişikliğine yol açacağı yönünde görüş bildirir. Jouvenel, Rousseau'nun bastırıcı güç kavramına neden ihtiyaç duymuş olabileceğine şöyle bir varsayım ile yaklaşır: “Egemenlik payı çok azaltıldığından ötürü uyruk, gün geçtikçe kendisinin yurttaşlıktan uzaklaştırıldığını gördüğünden, hükümetin buyruklarına gittikçe daha az itaat etme eğiliminde olur ve hükümet daha fazla güce ihtiyaç duyar. Sadece zorlayıcı değil, aynı zamanda psikolojik güç.”⁷⁸⁰

Rousseau, bastırıcı güç kavramını ortaya atmasının temel nedenini Dağdan Mektuplar eserinin birinci bölümünün altıncı mektubunda anlatır ve özetle şunu savunur; egemenliğin daima gevşeme eğiliminde olduğunu kabul ettiği için uzun vadede düşünüldüğünde yürütmenin, yasamanın üzerinde hüküm sürmesi gerektiğine inanır ki bunu yaparken hükümetin içindeki sayı azalmalıdır. Aksi takdirde yasa, insanları buyruğu altına alarak, insanları köle ve efendi diye ayırır ve devlet yıkılma seviyesine gelir. Bu yüzden hükümetin gelişimi de doğal olmalı ve biçim değiştirerek, nüfuz arttıkça sayısını azaltmalıdır.⁷⁸¹

Rousseau, her şekilde devletin bütünlüğünü kurtarmaya çalışır ve ancak tam anlamı ile bir demokrasinin mümkün olmadığını ve olmayacağını kabul eder.

Buradaki zorluğun demokrasinin sıradan insanlar için erişilmesi güç bir erdem gerektirmesidir. İnsanların bencilliği sonucu ortaya çıkan çıkar çatışmaları genel iradeyi yok eder. Yönetenler kendi çıkarları uğruna yasaları saptırırlar. Böylece özgürlük ve eşitlik de ortadan kalkar.⁷⁸²

Eşitliğin, hukukun üstünlüğü tarafından tesis edileceğini düşünen Rousseau Polonya hükümeti üzerine yazdığı kitapta şöyle der:

⁷⁸⁰ Jouvenel, s.71.

⁷⁸¹ Jouvenel, s.73.

⁷⁸² Arnhart, s.301.

*“Daha iyi yasalar yapmak mümkün olsa da bu yasaların insanların tutkuları tarafından süistimal edilmeyecek şekilde yapılması imkansızdır. Çünkü insanlar, kendilerinden önceki yasaları süistimal etmişlerdir... İnsanı yasaya tabi tutmak, siyasi açıdan, geometrideki daireyi kareye çevirmek gibi önemli bir sorundur. Ne kadar hukukun üstünlüğünü tesis ettiğinizi düşünürseniz düşünün, yönetecek olan insandır.”*⁷⁸³

Rousseau, yasaların ne kadar iyi olursa olsun, insanlar tarafından bir şekilde bir gün çarpıtılacağından emin gibidir. İnsanın bu yanılgıya düşmemesine ihtimal vermez gibi görünmektedir.

Düşünür için, doğal düzeni zedeleyen, eşitliği bozan ve köleliğe neden olan mülkiyet kavramı, toplum hayatına geçildiğinde daha ılımlı bir hal alır.

Mülkiyete olan tepkisi Rousseau’nun hiçbir zaman köleliğin kaldırılması için mülkiyetin de kaldırılması gerektiği yönünde bir görüş bildirmesine neden olmamıştır. O’nun eşitlik ve özgürlük ilkelerine bakıldığında, böyle bir durum çelişkiye neden olabilirdi. Bu konuda ortayı bulmaya çalışan düşünür, bir taraftan aşırı zenginliğin önlenmesi gerektiğini savunurken bir taraftan da küçük mülkiyetlerdeki zenginliğin (özellikle de tarım devletlerinde), devlete karşı bir tehlike olmadığını, özgüvenin bir delili olduğunu düşünür.⁷⁸⁴

Son olarak düşünürün dini görüşünü ele alacak olursak O’ndan beklenen bir felsefeyle karşılaşırız. Rousseau, vahiy yolu ile gelen hiçbir dine bağlı değildir, ancak Tanrıtanımaz da değildir, Tanrı’ya inanır ama dinci de değildir... Savunduğu siyaset felsefesi ile Tanrı’ya olan inancı paralellik gösterir. O, Tanrı’nın insanlar arasında fiziksel farklılıkları yaratmasının dışında hiçbir şekilde eşitsiz davrandığına inanmaz. Dinin bir gönül işi olduğuna ve yasalar, törenler ve din adamları gibi faktörler ile sınırlandırılmaması, hiçbir şekilde müdahale edilmemesi gerektiğine inanır. Dincilerin

⁷⁸³ J.J. Rousseau, Considerations on the Government of Poland, in Rousseau: Political Writings, çev. Frederick Watkins, New York: Thomas Nelson and Sons, 1953, s.161 – 162, aktaran Arnhart, s.301.

⁷⁸⁴ Wokler, s.175.

akıl dini yerine, doğal din kavramını kullanan düşünür, bu yönü ile Hristiyan öğretilerine karşı bir tanımlama yapmış olur.⁷⁸⁵

Rousseau, Machiavelli ve Hobbes gibi bireysel özgürlüğün politik bütüne feda edilmesini kabullenmez. Zorbalığın meşruluğunun yasalara dayandığına da inanmaz. Rousseau zorbalığa karşı güç kullanmasını meşru ve haklı sayar. Bir sultanı tahtan indirmek ya da boğmakla sonuçlanan ayaklanmayı, o sultanın daha önce uyruklarının hayatları ve malları üzerindeki uygulamaları kadar hukuksal bir eylem olarak görür. Onu yerinde tutanın da, yerinden edenin de güç olduğuna inanır.⁷⁸⁶

3. DOĞAL HUKUK KURAMI

Bir önceki bölümde de değindiğimiz gibi Rousseau, toplum haline geçişin aşamalarından birini aile olarak belirler. O'na göre bir devlet kurulacaksa bunun tipini doğanın özüne inerek en iyi model olan aileye bakarak yapmak gerekir. Çünkü ailede karşılıklı sevgi üzerine kurulmuş bir bağlılık vardır; hiçbir üye diğerinden üstün değildir. Ailede alınan kararlar herkesin çıkarına ve rızasına bağlı olarak alınıyorsa, toplumda da öyle olmalıdır. Rousseau, halkın toplumsal çıkarlarını, bireysel çıkarlarının üzerinde gördüğü ve halkın da buna inanarak hareket edeceğini düşündüğü için halkın kararının her zaman doğru olacağına inanır.

Yaptığı aile – toplum benzetmesini Toplum Sözleşmesi'nde şöyle işlemektedir:

“...aileye siyasal toplumların ilk örneği diyebiliriz: bu toplumlarda baş bir baba, halk da çocuklar gibidir; hepsi de eşit ve özgür oldukları için, özgürlüklerinden ancak çıkarları uğrunda vazgeçerler. Aradaki bütün ayrılık şudur: Ailede babanın çocuklarına olan sevgisi onlara gösterdiği özeni karşılar; devletteyse, devlet başkanının kendi halkına beslemediği bu sevginin yerini hükmetmek zevki alır.”⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ Ayhan, s.174 – 175.

⁷⁸⁶ Şimşek, s.70.

⁷⁸⁷ Rousseau, Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar, I,II çev. Tunçay, s.329.

Buradan yola çıkılarak O'nun kuramının doğal düzen ile ne kadar uyumlu ilerlediği görülebilir. Ancak Rousseau'nun kesinlikle doğal hukuk kuramcısı olmadığını iddia eden görüşler de vardır ve bunun nedenini daha çok O'nun mülkiyet anlayışında meydana gelen değişiklik üzerine temellendirmişlerdir.

Rousseau'nun doğa durumunda oldukça dayanıksız olan özel mülkiyet, doğal gidişatı bozarak sözleşmenin yapılmasına ve devletin kurulmasına neden olurken, devletin kurulmasıyla birlikte herkesin saygı gösterdiği bir hak halini alır. O'nun için, herkesin sahip olduğu mülkiyet üzerindeki hakkı, kamunun her şey üzerindeki hakkı tasarruf hakkıyla ilintili olmaya başlamıştır. Artık Rousseau için kişiler mülkiyetin sahibi değil, kamuya ait malların mutemedidir.⁷⁸⁸

Bazı yazarların Rousseau'nun mülkiyeti önceleri doğal bir hak olarak görmediğini, ancak sonraları bu fikrini değiştirdiğini; bazılarının Rousseau'daki bu çelişkinin iki ünlü eserinde de bariz bir şekilde olduğunu iddia ederler. Yani Eşitsizlik Üzerine Söylev'de mülkiyetin karşısında yer alırken, Toplum Sözleşmesi'nde çok açık bir şekilde mülkiyeti kutsallaştırdığını ileri sürerler.

Daha önce bizim de değindiğimiz üzere Şenel de bu iki eser arasındaki çelişkiyi fark etmiş ve bunun tek bir açıklamasının, Rousseau'nun Eşitsizlik Üzerine Söylev'de *tarihsel* bir durumu, Toplum Sözleşmesi'nde de *kuramsal* bir sorunu açıklaması olduğunu, ifade ettiğini aktarmıştık.

Şimşek, Rousseau'nun doğal hukuk kuramcısı olmadığını açık olduğunu, Cemal Baki Akal'ın deyimini ile Rousseau'nun negatif bir biçimde, pozitif hukukçu olduğunu söyler.⁷⁸⁹

Locke ile karşılaştırıldığında Locke doğal durumdan toplumsal duruma geçişte bile mülkiyet gibi hakların tek tek devredilemez, bireysel hakların bile muhafaza edildiğini düşünüyordu. Fakat Rousseau mülkiyet kuramını ne bir doğal hak olarak, ne

⁷⁸⁸ Cevizci, Ahmet, Felsefe Ansiklopedisi cilt.4 s.641.

⁷⁸⁹ Şimşek, s.14.

de kaynağını insanın doğasında gördüğünden ortaya koydu... O oluşturmaya çalıştığı sözleşmeyle akdi bir zarureti, kesin olarak tasdik etmek, insanın doğadan aldığı hakların tamamını, toplum içinde koruyabilmesi için hukuk sisteminin nasıl teşekkül edeceğini göstermek ister. Nitekim Rousseau, sosyal sözleşmeyi tarihi olmayan fakat akli, normatif veya kural koyan bir gerçeklik olarak ele alır ve yürürlükte olan yasaların doğru olmadığını belirttikten sonra, onunla doğru olan yasaları tayin etmek ister.⁷⁹⁰

Rousseau, doğal hukukun temeline özgürlüğü ve eşitliği oturtur. Ayrıca ikisini de birbirini tamamlayan parçalar olarak görür. Doğa durumundan toplum durumuna geçişte özgürlük sadece şekil değiştirir. O'na göre, insan ancak toplum içinde tam anlamı ile bir özgürlük yaşayabilir.

Özgür halk, itaat eden fakat köle olmayan halktır. Toplumda şef vardır ama efendi yoktur. Halk, yasalara uyar ve yasalar sayesinde diğer insanların boyunduruğu altına girmez. Rousseau'ya göre, özgürlükten vazgeçilemez, geçilirse insanlıktan da vazgeçilmiş olunur.

Rousseau, her türlü adaletin Tanrı'dan geldiğine, adaletin kaynağının yalnız Tanrı olduğuna inanırsa da, insanların bu kadar yüce bir varlıktan esinleneceklerine pek inanmak istemez. Ayrıca, adalet ilkeleri doğal yürütme güçleri olmadığından dolayı insanlar arasında etkin değildir; dolayısıyla, adaletin etkinliğini gerçekleştirebilmek için sözleşmeler ve yasalar gerekir.⁷⁹¹

“Rousseau, sözleşme anlayışında, birçok bakımdan, diğer doğal hukuk kuramcılarından ayrılır. O'na göre savaş durumunda yapılan sözleşme, ekonomik gücü elinde tutanlar lehine yapılan bir sözleşmedir. Bu sözleşme, mülkiyeti ve eşitsizliği temellendiren bir sözleşmedir ve sözleşmeyle birlikte oluşturulan moralite de eşitsizliğin içselleştirilmesine hizmet etme amacındaki bir moralitedir.”⁷⁹²

Toker'e göre, Rousseau'nun en ayırt edici özelliğini (özellikle de Locke'dan) veren anlayış: “Doğanın bozulması temelinde yapılan bu sözleşme iptal edilip insanın

⁷⁹⁰ Şimşek, s.14.

⁷⁹¹ Gürbüz, s.3.

⁷⁹² W. A. Dunnin, Political Thought The MacMillan com.New York, 1981 s.16–19 aktaran Toker, s.281.

asıl doğası temelinde yeni bir sözleşme yapılmalıdır. Demek ki Rousseau, insan doğasının gerçeklemeyeceği bir yapı olduğunu, bunun değiştirilip insanın kendisine uygun bir yapı oluşturması gerektiğini düşünmektedir.”⁷⁹³

Rousseau’da adalet nesnel bir olgu, yasa ise onun somut bir uygulamasıdır. Yasaların genelliği, yasaların toplumu oluşturan bütün fertler tarafından, yine toplumu oluşturan bütün fertlere uygulanmak üzere çıkarılması gerekliliğini deyimler.⁷⁹⁴ Yasaların genellik ilkesini sağlayacak olan da elbette genel iradedir ki Rousseau’nun bunu, kuramının temeline yerleştirdiğinden önceki bölümde uzunca bahsetmiştik.

Rousseau, yasalara vermiş olduğu doğallıkla yani bireyin doğasından gelen hareketle bir açıklama getirdiği için modern doğal hukuk kuramcısıdır. Ancak yasayı, iradenin bir ifadesi olarak gördüğü için pozitivist hukuk anlayışı ile de ortak yönler taşır.⁷⁹⁵

⁷⁹³ Dunnin, aktaran Toker, s.286.

⁷⁹⁴ Gürbüz, s.3.

⁷⁹⁵ Toker, s.289–290.

SONUÇ

Üç bölüm halinde incelenen doğal hukuk kuramının tüm evrelerinde, ahlaki ve hukuki düzenin insanın ya da evrenin doğasından kaynaklandığını kabul edilmiştir. Kuramın kaynağının doğa olmasından ötürü, doğal hukukun toplumdan topluma değişmeyeceği savunulmuştur.

Doğal hukuk, insan ilişkilerini yöneten bir düzen olarak kabul edilmemekte, ayırt edilebilen ilkelerin varlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, adil bir yasanın yanında, hukukun da ölçüsü olarak görülmüştür.

Antik çağda geleneklere karşı eleştirilerin başlaması, doğal hukukun dini ve tören niteliğinin üzerine bir perde çekilmesine neden olmuştur. Hukuk önünde eşitlik, dünya devleti ve tek yasa anlayışı yaygın hale gelmiştir. Ortaçağda, Hıristiyanlık ile ilahi düzenin tanımlanmasında kullanılan kuram, Tanrısal yasa ile neredeyse ayrılmaz şekilde birleşmiştir.

Birinci ve ikinci bölümde yani Rönesans öncesi çağda, doğa yasalarının doğanın düzenini sağlamaya çalıştığı görülür. İnsanların eylemlerinin ve koydukları yasaların doğa yasası ile uyumlu olduğu sürece iyi ve doğru olduğu kabul edilmiştir.

Rönesans sonrası dönemde, insanın kendisine verdiği değer arttıkça, kuramın da değeri artmış, demokrasi anlayışının kabulü ile sadece tek bir kişi ya da çoğunluk değil, azınlık da sesini çıkarmaya hak kazanmıştır. Doğal hukuk kuramına “modern” sıfatının eklenmesinin temelinde, konulan kurallara uymanın ötesinde, herkesin bu kurallar önünde eşit olduğunun vurgulanması yatar.

Kuramın ortaya çıktığı dönemde demokrasi, eleştirilerin odak noktası iken; 13. yüzyılda demokrasi bu kuramın temelini oluşturan, onu savunulacağı en iyi yer haline gelmiştir. Modern dönem düşünürleri, demokrasinin kaynağını ve değerlerini irdelemiş, insan hakları konusunda onu bir dayanak haline getirmişler ve doğal hukuk anlayışının devamını sağlamışlardır.

Doğa yasası kavramı, modern gerçeklikle yeniden şekillenmiş, geleneksel görüşler ortadan kaldırılmıştır. Bu tarihsel süreçte önce insan kendini anlamaya başlamadan evreni anlamaya başlamış, sonrasında din ile tanışmış ve Tanrı'yı anlamaya başlamıştır. Sıra insanın kendini anlaması ve kendine değer vermesine geldiğinde kuram da insan hakları ve demokrasi odaklı bir hal almıştır.

Yeniden formüle edilen kuram, akıl sahibi olmak ve bu aklın kullanılmasına odaklanmaya başlamıştır. İnsanlık tarihinin toplum öncesi hayatı araştırılmaya başlanarak kuram, doğa durumu ile ilişkilendirilmiştir. Toplum sözleşmesi kabulü üzerine toplum ve devletin oluşumu açıklanmaya çalışılmıştır. Devletin, sözleşmeden önceki durumu doğa durumu düşünürler tarafından irdelenerek, doğal hukuk geçmişten itibaren ele alınmış ve modern döneme taşınmıştır.

Tüm bunlara kaynaklık eden modern doğal hukuk kuramı düşünce, din ve vicdan özgürlüğünü içine alan özgürlük, hukuk önünde eşitlik, mülkiyet ve hayat hakkı gibi hakları vazgeçilmez ve devredilmez hakları içine alan bir kuram halini almıştır.

Artık doğal hukukun nitelikleri itibari ile nesnel bir kaynağa dayandığı kabul edilmiştir. Bu dönemin en önemli sorunu ise doğal hukukun yaratılmasındaki etkin nedenin, yani onu neyin yarattığıdır.

Hayat, hürriyet ve mülkiyet hakları 16. ve 18. yüzyıllar arasında çeşitli siyasi formların oluşumuna katkı sağlayacak şekilde farklı yorumlanmış, ancak ilerleyen dönemlerde özellikle bireyin üstünlüğünü savunan düşünürlerce kullanılmıştır. Bununla

birlikte, yorumların farklılığına rağmen, doğal haklar kuramını karakterize eden genel niteliklerden bahsedilebilir.

Doğal haklar, insanların var oluş itibari ile sahip oldukları ve hiçbir şekilde devredemeyecekleri ve vazgeçemeyecekleri haklardır; bireyle birlikte var oldukları içindir ki, toplumdaki bağımsızdır ve bundan dolayı da toplum tarafından belirlenemezler. Doğal haklar, evrensel bir nitelik taşımaları itibariyle zaman ya da mekan ile sınırlandırılmaz; mutlak bir niteliğe haiz olduklarından engellenemez ve geçersiz kılınamazlar.

Kaynaklar

Abadan, Yavuz, **Devlet Felsefesi: Seçilmiş Okuma Parçaları**, (çev. Abadan, Nermin; Daver, Bülent ve Tunçay, Mete), A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1959.

Abadan, Yavuz, **Hukuk Başlangıcı ve Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1943.

Abadan, Yavuz, **Grotius ve Tabii Hukuk**, Kenan Basımevi İstanbul, 1939.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, Verao A.Ş., Ankara, 1989.

Aristoteles, **Politika**, (çev. Tunçay, Mete), Bilgi Yayınları, İstanbul, 1975.

Arnhart, Larry, **Siyasi Düşünce Tarihi (Plato'dan Rawls'a)**, (çev. Bayram, Ahmet Kemal), Adres Yayınları, Ankara, 2005.

Ayhan, Aydın, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2002.

Baldak, Hülya, **“Thomas Hobbes'da İnsan ve Devlet Problemi”**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2001.

Ben – Amittay, Jacob, **Siyasi Düşünceler Tarihi**, (çev. Kılıçbay, M. Ali ve Köker, Levent), Savaş Yayınları, Ankara, 1983.

Black, Anthony, **“St. Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak”**, (çev. Coşar, Simten, der. Redhead, Brian, ed. Özdemir, Hikmet), Siyasal Düşüncenin Temelleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Bloch, Ernst, **Rönesans Felsefesi Üzerine**, (çev. Portakal, Hüsen), Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

Bury, John, **“Düşünce Özgürlüğünün Tarihi”** (çev. Bartu, Durul, der. Tanilli, Server, ed. Berktaş, Ali), Uygarlık Tarihi, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2007.

Cevizci, Ahmet, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Ansiklopedisi**, c.4, (ed.Cevizci, Ahmet), Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2006.

Coleman, Janet, “**Augustinus: Roma İmparatorluğunun Sonlarında Hristiyan Siyasal Düşüncesi**”, (çev. Coşar, Simten, der. Redhead, Brian, ed.Özdemir, Hikmet), Siyasal Düşüncenin Temelleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Çobanoğlu, Rahmi, **Rönesans Felsefesinde Tabii Hukuk**, (İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Ceza Hukuku ve Ceza Usul Hukuku Ordinaryüs Pr. Dr. Tahir Taner’e Armağan’dan ayrı baskı), İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1956.

de Jouvenel, Bertrand, “**Rousseau**”,(der. Cranston, Maurice), Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri, Milliyet Kültür Kulübü, İstanbul, 1968.

Dunn, John, “**John Locke: Güvene Dayalı Siyaset**”, (çev. Turhan, Mehmet, der. Redhead, Brian, ed.Özdemir, Hikmet), Siyasal Düşüncenin Temelleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Dunnin W.A, **Political Thought The MacMillan**, New York, 1981.

Ebenstein, William, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, (çev. Özel, İsmet), Şule Yayınları, İstanbul, 2003.

Ekinci, Ekrem, **Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı**, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi, sayı 6, www20.uludag.edu.tr.

Erdoğan, Mustafa, **Anayasal Demokrasi**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001.

Furtun, Ayşen, **Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları**, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.

Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

Göze, Ayferi, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Beta Yayım, İstanbul, 1986.

Grotius, Hugo, **Savaş ve Barış Hukuku’ndan Seçmeler**, Meray, Seha, A.Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1967.

Gürbüz, Ahmet, **Toplum Sözleşmesinin Önemi**, www.esosder.com.

Hakyemez, Ayşe Deniz, “**Tebaadan Yurttaş Geçiş: Hobbes, Locke ve Rousseau’da Toplum Sözleşmesi Kuramları**”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

Huizinga, Johan, **Ortaçağın Günbatımı**, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 1997.

Jaume, Lucien, **Hobbes et l'Etat Representatif Moderne**, PUF, Paris, 1986.

J.J. Rousseau, **Emile**, (çev. Allan Baloom), New York: Basic Books, 1979.

J.J.Rousseau, **İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk**, (çev. Eyüboğlu, Sabahattin), MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

J.J. Rousseau, **Considerations on the Government of Poland, in Rousseau: Political Writings**, çev. Frederick Watkins, New York: Thomas Nelson and Sons, 1953.

J.J. Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, (çev. Rasih Nuri İleri), Say Yayınları, İstanbul, 1982.

Kanpolat, Yücel, **“Görev ve Sorumluluklar”**, www.tuba.gov.tr.

Kaya, Bayram, **Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi**, Sorun Yayınları, İstanbul, 2003.

Körmükçüoğlu, Mustafa, **“N. Machiavelli ve Thomas Hobbes'ta Birey Çıkarı – Devlet Çıkarı İlişkisi”**, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

Locke, John, **Two Treatises of Government**, Ed.P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

Özbilgen, Tarık, **Tabii Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne**, İ. Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt XXX, sayı 1 – 2'den ayrı bası, İ. Ü. Hukuk Fakültesi Yayını, İstanbul, 1964.

Peters, Richard, **“Locke”**, (der. Cranston, Maurice), Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri, Milliyet Kültür Kulübü, İstanbul, 1968.

Roger Bonnard, **Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk**, M.Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c.2, İstanbul, 1936.

Russell, Bertnard, **Batı Felsefesi Tarihi**, (çev. Sencer, Muammer), Kitaş Yayınları, İstanbul, 1969–1970.

Sabine, George, **Siyasal Düşünceler Tarihi I (Eski Çağ – Orta Çağ)**, (çev. Harun Rızatepe), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1969.

Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils, **Antik Yunan'dan Modern Dönem'e Felsefe Tarihi**, (çev.Akbaş, Emrah ve Mutlu, Şule), Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004.

Strauss, Leo, (1971) **Natural Right and History**, Chicago& London: The Universty of Chicago Press, 1953.

Şenel, Alaeddin, **Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.

Şenel, Alaeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Teori Yayınları, Ankara, 1985.

Şimşek, Veli, **“J.J. Rousseau Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi”**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2007.

Tanilli, Server, **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası**, cilt I, İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2007,

Timuçin, Afşar, **Düşünce Tarihi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2005.

Torun, Yıldırım, **Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Tuğcu, Tuncar, **Batı Felsefesi Tarihi**, Alesta Yayınları, Ankara, 2000.

Tuck, Richard, **“Thomas Hobbes: Kuşkucu Devlet”**, (çev. Koçak, Mustafa, der. Redhead, Brian, ed.Özdemir, Hikmet), Siyasal Düşüncenin Temelleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Tunçay, Mete (der.), **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi I: Seçilmiş Yazılar**, Teori Yayınları, Ankara, 1986.

Uslu, Cennet, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarını Felsefi Temelleri**, Liberte Yayınları, Ankara, 2009.

Watkins, J.W.N., **“Hobbes”**, (der. Cranston, Maurice), Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri, Milliyet Kültür Kulübü, İstanbul, 1968.

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.

Wokler, Robert, **“Jean – Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı”**, (çev. Türkkahraman, Mimar, der. Redhead, Brian, ed. Özdemir, Hikmet), Siyasal Düşüncenin Temelleri, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Zeller, Eduard, **Grek Felsefesi Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001

www.e-sosder.com

www.tg.com.tr

www.tuba.gov.tr

www.tr.wikipedia.org

www.tr.wiktionary.org

www20.uludag.edu.tr

BİBLİYOGRAFYA

Elif Tuba ÖZ, 1982 Ankara doğumlu. Ailesinin tek çocuğu ve bekar. Ortaöğretim ve lise eğitimini Ankara’da tamamlamış, 2001 yılında Kırıkkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesini kazanarak, 2005 yılında buradaki eğitimini tamamlamıştır. 2005-2006 yılları arasında ODTÜ Yabancı Dil Bölümünde İngilizce eğitim almıştır. 2006 yılı Eylül ayında Kırıkkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Eğitimine başlayarak 2010 yılında bu eğitimini tamamlamıştır.