

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

JOHN LOCKE’UN FELSEFESİNDE DOĞAL HAKLAR
VE SINIRLI YÖNETİM

Semavi Mert ACAR

Danışman
Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA

İZMİR- 2023

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

JOHN LOCKE’UN FELSEFESİNDE DOĞAL HAKLAR
VE SINIRLI YÖNETİM

Semavi Mert ACAR

Danışman
Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA

İZMİR- 2023

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “John Locke’un Felsefesinde Doğal Haklar ve Sınırlı Yönetim” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

15/04/2023

Semavi Mert Acar

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

John Locke'un Felsefesinde Doğal Haklar ve Sınırlı Yönetim

Semavi Mert ACAR

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Doğal haklar, tüm insanların sadece insan olmaları bakımından doğuştan sahip oldukları temel hak ve özgürlükleri ifade eden bir kavramdır. Bu haklar evrensel ve devredilemez, yani hiçbir koşulda geri alınamaz veya teslim edilemez haklar olarak kabul edilir. Doğal haklar düşüncesi birçok politik tartışmanın merkezinde yer almış ve modern demokratik toplumların gelişmesinde kilit bir rol oynamıştır.

Bu çalışmada, Locke'un doğal haklar ve doğa yasası kavramlarını nasıl ele aldığı ve bu kavramların, onun siyasal yönetimin amacı ve rolüne ilişkin anlayışını nasıl şekillendirdiği incelenmektedir. Ayrıca bu çalışmada, Locke'un öğretisinde, yapısı, yetkileri ve sınırları dahil olmak üzere sınırlı bir yönetimin özellikleri ve bunların doğal hakların korunmasıyla nasıl bir ilişki içerisinde oldukları incelenmektedir.

Locke ortaya koyduğu doğa durumu kuramıyla devredilemez nitelikte olan doğal hakları politik kaygısının merkezine yerleştirmiş bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Locke, tüm insanların siyasal otoriteden bağımsız bir şekilde yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahip olduklarını vurgulamış ve bu hakların korunmasını siyasal otoritenin varoluş nedeni olarak ortaya koymuştur. Öte yandan Locke, bu haklara vurguyu kuvvetlendirmek için doğa durumunda herkesi bağlayan bir doğa yasasının var olduğunu ileri sürerek doğa durumuna ahlaki bir statü kazandırmış ve bu sayede doğa durumunu Hobbesçu anlamda bir savaş durumundan kesin olarak ayırmıştır. Locke, kökleri felsefe tarihinde Antik Çağ'a kadar uzanan bir kavram olan doğa yasasını hem doğa

durumunda yürürlükte olan ahlaki bir ilke hem politik toplum yasalarının yapılmasında bir ölçüt hem de siyasal yönetimin meşruiyetini belirleyen bir temel olarak ortaya koymuştur. Doğa yasasının bilinme yolu olarak başvurduğu “doğanın ışığı” kavramıyla Locke, doğuştan sahip olunan duyu algısı ve akıl yetilerinin birbirleriyle uyumlu olarak kullanılmasını ifade etmiştir. İnsan kendi deneyimi ve aklı dışında başka hiçbir rehber ihtiyacı duymadan doğa yasasını bilebilir ve ona göre davranışlarına yön verebilir. Locke doğa yasası kavramıyla aynı zamanda, devredilemez doğal hakların kapsamını genişletmiş ve onlara daha güçlü bir vurgu yapmıştır. Locke açısından devredilemez nitelikte olan bu haklar Thomas Hobbes’un savunduğunun aksine mutlak bir yönetimde değil ancak sınırlı bir yönetimde güvende olabilmektedir. Locke’un doğal hakların korunması adına öne sürdüğü yönetim ya da eş deyişle meşru siyasal yönetim, yönetilenlerin rızasını alan ve yasamanın üstünlüğü ve güçler ayrılığı ilkelerinin geçerli olduğu sınırlı bir yönetimdir. Eğer yönetimler doğal hakları istismar ederek zorbalashırlarsa halk kendisini dağıtmadan bir zamanlar gösterdiği rızayı geri çekerek devrim yapma hakkına sahip olur.

Anahtar Kavramlar: John Locke, Doğal Haklar, Doğa Yasası, Doğa Durumu, Sınırlı Yönetim.

ABSTRACT
Master's Thesis
Natural Rights and Limited Government in John Locke's philosophy
Semavi Mert ACAR

Dokuz Eylul University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy
Philosophy Program

Natural rights are a concept that refers the fundamental rights and freedoms that all people are born with just because they are human. These rights are considered to be universal and inalienable, meaning they cannot be taken away or surrendered under any circumstances. The idea of natural rights has been at the center of many political debates and has played a key role in the development of modern democratic societies.

In this study, it is examined how Locke dealt with the concepts of natural rights and natural law and how these concepts shaped his understanding of the purpose and role of political administration. In addition, this study examines the characteristics of limited government in Locke's teaching, including its structure, powers and limitations, and how they relate to the protection of natural rights.

Locke emerges as a philosopher who placed the inalienable natural rights at the center of his political concern with his theory of the state of nature. Locke emphasized that all people have the right to life, liberty and property independently of political authority and put forward the protection of these rights as the reason for the existence of political authority. On the other hand, in order to strengthen the emphasis on these rights, Locke gave moral status to the state of nature by arguing that there is a law of nature that binds everyone in the state of nature, and in this way, he strictly separated the state of nature from a state of war in the Hobbesian sense. Locke introduced the law of nature, a concept whose roots date back to Ancient Time in the history of philosophy, as a moral principle in force in the state of nature, as a criterion for making the laws of political

society, and as a basis for determining the legitimacy of political administration. With the concept of "light of nature", which he refers to as the way of knowing the law of nature, Locke expressed the innate use of sense perception and reason abilities in harmony with each other. A person can know the law of nature and direct his behavior accordingly, without needing any guide other than his own experience and mind. At the same time as Locke's concept of law of nature, he expanded the scope of inalienable natural rights and placed a stronger emphasis on them. These rights, which are inalienable for Locke, can be safe only in a limited government, not in an absolute government, contrary to what Thomas Hobbes advocates. The government that Locke put forward for the protection of natural rights, or in other words, legitimate government, is a limited government that receives the consent of the governed and in which the principles of the supremacy of the legislature and the separation of powers are valid. If governments become tyrannical by exploiting natural rights, the people have the right to make a revolution by withdrawing the consent they once gave without disintegrating themselves.

Keywords: John Locke, Natural Rights, Law of Nature, State of Nature, Limited Government.

JOHN LOCKE’UN FELSEFESİNDE DOĞAL HAKLAR VE SINIRLI YÖNETİM

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

JOHN LOCKE'UN YÖNETİM ÜZERİNE İKİ İNCELEME'SİNİN MUTLAKİYETÇİ HEDEFLERİ

1.1. LOCKE’UN HAYATI VE İÇİNDE BULUNDUĞU POLİTİK ATMOSFER	11
1.2. PATRİYARKA VE BİRİNCİ İNCELEME	14
1.2.1. Sir Robert Filmer’in Patriyarkal Mutlak Monarşi Savunusu	17
1.2.2. Locke’un Patriyarka Reddiyesi ya da Birinci İnceleme	22
1.3. THOMAS HOBBS’UN DOĞAL HAK VE MUTLAKİYETÇİ YÖNETİM ANLAYIŞI	26
1.3.1. Hobbes’un Kuramında İnsan Doğası	32
1.3.2. Doğa Durumu ya da Herkesin Herkesle Savaşı	35
1.3.3. Doğal Savaş Durumundan Toplum ya da Barış Durumuna	43

İKİNCİ BÖLÜM

LOCKE’UN DOĞAL HAKLAR ANLAYIŞI

2.1. SİYASAL OTORİTENİN KÖKENSEL BİR İNCELEMESİ OLARAK DOĞA DURUMU	55
---	----

2.1.1. Locke'un Kuramında Doğa Yasası	58
2.1.2. Locke'un Kuramında İnsanın Doğal Özgürlüğü ve Eşitliği	68
2.1.3. Locke'un Kuramında Doğal Mülkiyet Hakkı	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LOCKE'TA SİYASAL OTORİTENİN MEŞRUIYETİ VE SINIRLARI

3.1. DOĞA DURUMUNUN DEZAVANTAJLARI YA DA MEŞRU BİR SİYASAL OTORİTENİN GEREKLİLİĞİ	89
3.2. MEŞRU YÖNETİMLERİN TEMELİ OLARAK RIZA	91
3.3.YÖNETİMİN SINIRLANDIRILMASI: YASAMANIN ÜSTÜNLÜĞÜ VE GÜÇLER AYRILIĞI	97
3.4. HALKIN DEVRİM HAKKI	101
SONUÇ	108
KAYNAKÇA	114

KISALTMALAR

İki İnceleme	Yönetim Üzerine İki İnceleme
Birinci İnceleme	Hükümet Üzerine Birinci İnceleme
İkinci İnceleme	Yönetim Üzerine İkinci İnceleme
Deneme	İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme
Denemeler	Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
Mektup	Hoşgörü Üzerine Bir Mektup
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çevirmen
Ed.	Editör
s.	Sayfa No
ss.	Sayfadan Sayfaya

GİRİŞ

Doğal haklar, tüm insanların sadece insan olmaları bakımından doğuştan sahip oldukları temel hak ve özgürlükleri ifade eden bir kavramdır. Bu haklar evrensel ve devredilemez, yani hiçbir koşulda geri alınamaz veya teslim edilemez haklar olarak kabul edilir. Doğal haklar, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi de dahil olmak üzere dünyanın dört bir yanındaki birçok anayasa ve hukuk sisteminde yer almaktadır. Bu belgeler, doğal hakların önemini kabul eder ve bireylerin devletin keyfi müdahalelerinden veya bu haklardan yoksun bırakılmalarından korunmalarını güvence altına alır. Doğal haklar düşüncesi birçok politik tartışmanın merkezinde yer almış ve modern demokratik toplumların gelişmesinde kilit bir rol oynamıştır.

Bununla birlikte, insanın evrensel ve devredilemez doğal haklara sahip olduğu düşüncesi, kökleri oldukça eskiye kadar uzanan bir gelenek olan doğal hukuk düşüncesinden destek alınmasıyla ve onun bazı kavram ve ilkelerinin kullanılmasıyla birlikte yeni bir düşünce olarak modern dönemde ortaya çıkmıştır. Dahası, yeni ve radikal bir politika kuramı eşliğinde oldukça yüksek bir popülerlik ve itibar kazanan doğal haklar düşüncesi destek aldığı doğal hukuku uzun bir süre gölgesinde bırakmıştır.¹

Felsefe tarihi içerisinde doğal hukuk düşüncesine baktığımızda ise kökleri Antik Yunan'a kadar uzanan bir gelenekle karşılaşmış oluruz. Sofistler, burada, doğal hukuka ilişkin düşünceler öne süren ilk grup olarak karşımıza çıkar. Sofistlerin doğal hukuk düşüncesinin başlangıcında yer almaları pyhsis (doğa) ile nomos (yasa) veya doğal olan ile yasal olan arasında yaptıkları ayırmadan kaynaklanır. Bu ayrımı ilk kez yapan erken dönem sofistlerinden Hippias, insanların doğal olarak akraba olduklarını ancak yasaların veya âdetlerin bunu kabul etmediğini öne sürmüştür. Yine bu ayrım temelinde geç dönem sofistlerinden Antiphon, tüm insanların ağızları ve burunlarıyla nefes alıp elleriyle yemek yediklerini belirterek tüm insanların doğa bakımından eşit olduklarını ileri sürmüştü ve bu çerçevede Antik Yunan yazarlarının ve filozoflarının önem verdikleri Yunan ile Barbar ve soylu olan ile soylu olmayan ayrımlarını

¹ Cennet Uslu, "Objektif ve Subjektif Doğal Hak Arasında Meta-Normatif İlkeler", **Cumhuriyet Üniversitesi. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, Cilt:12, Sayı 1, 2011, s.88.

reddetmiştir. Dahası Antiphon rıza ve uylarım konusu olan yasaların adil olarak belirlediği edimlerin çoğunun doğaya yani insan doğasına aykırı olduğunu ve insan doğasına uygun olan yasaların ise adil olduğunu öne sürerek physis-nomos karşıtlığını daha keskin bir şekilde ortaya koymuştur. Öte yandan bir başka geç dönem Sofisti olan Lykophron tarafından ilk defa, daha çok modern doğal hukuk/hak filozoflarında rastlayabileceğimiz şekilde, doğa durumu ile sivil durum arasında ayrım yapılmış ve doğa durumundan sivil duruma toplumsal sözleşme aracılığıyla geçildiği ileri sürölmüştür. Böylece Sofistler daha sonraları Stoacıların, Orta ağ Hristiyan filozoflarının ve modern dönem politika kuramcılarının daha belirgin olarak ele alacağı doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki ilişkiye dair ilk kez görüşler belirten düşünürler olarak felsefe tarihinde yerlerini almıştır.²

Doğal hukuk düşüncesi, tüm insanların ortak bir rasyonel doğaya sahip olmalarından ötürü eşit sayıldığı Roma İmparatorluğu ve tüm insanların evrensel bir topluluğuün üyesi olarak düşünöldüğu dönem boyunca büyük bir etkiye sahip olmuştur. Stoacı filozoflar ve Romalı hukukçular doğal hukuk düşüncesini geliştirmiş ve Cicero tarafından da bu kavrama meşhur bir tanım getirilmiştir. Cicero'ya göre doğru yasa, evrensel olarak geçerli, değişmez ve doğayla uyum içinde olan doğru akla karşılık gelir. Tanrı her ne kadar bu yasanın yazarı ve yargıcı olsa da yasanın yorumlanması noktasında insanın kendisi dışında kimseyi aramasına gerek yoktur.³

Cicero'ya göre adaletin ve adaletsizliğin ölçütü olan doğru yasaya insanlar akıl sayesinde ulaşabilirler. Cicero açısından akıl hem insanda hem de Tanrılar'da bulunan ortak bir ögedir. Ona göre, ortak aklın neticesi olarak doğru akıl da ortak olmalıdır. Doğru akıl aynı zamanda yasa olduğu için insanlar bu yasaya Tanrılarla ortaklaşa sahiptir. Akıl hem insanlarda hem de Tanrılar'da ortak olduğu için tüm insanları birbirine bağlar ve onları tek bir toplumun üyesi haline getirir. Cicero'ya göre ayrıca, insanların akıl yoluyla ulaştığı doğa yasasının yürürlükten kaldırılması mümkün değildir. Akıl sahibi yöneticilerin en önemli işi ise bu yasaya uygun yasalar yapmaktır. Zira tek başına insan yapımı yasalar zaman ve mekân açısından farklılıklar gösterdiği

² Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul,2014, ss. 53-78.

³ W. Von Leyden, "John Locke and Natural Law", **Philosophy**, Cilt: 31, Sayı: 116, 1956, s.24.

için onlar kelimenin gerçek anlamında yasa değildirler. Bu nedenle tüm pozitif yasaların evrensel ve değişmez nitelikte olan doğa yasalarına dayanması gerekir.⁴

Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla meydana gelen boşluğu dolduran Hristiyanlığın doğa yasasına beslemiş olduğu inanç, doğal hukuk düşüncesinin hem Hristiyan İmparator Justinianus'un kanun kitaplarında hem de Kanon Hukuku'nda (Kilise hukuku) temel bir kavram olarak yer almasından anlaşılabilir. Orta Çağ boyunca ahlak, politika, hukuk ve ayrıca teoloji ile ilgili nihai başvuru doğal hukuka yönelikti ve Skolastikler, doğal hukukla, Tanrı tarafından doğal bir şekilde ilan edilen ve akılla bilinen bir hukuku, yani vahiyle bilinen Tanrı'nın pozitif hukukunun dışında bir hukuku kastediyorlardı. Dolayısıyla, Kutsal Yazılarda belirtilen hukuk ile birlikte doğal hukukun, Tanrısal hukukun tamamını oluşturduğu kabul edildi. Bu haliyle doğal hukuk nesnel bir “kural ve ölçü”, mutlak bir kontrol ilkesi olarak kabul edildi.⁵

Orta Çağ'ın en önemli doğal hukuk kuramcılarının biri olan Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Teolojinin Özeti) adlı eserinin ilgili bölümünde hukuku (law) şöyle tanımlar: “...ortak iyi adına toplumu gözetken kişi tarafından yapılmış ve ilan edilmiş aklın buyruğundan başka bir şey değildir.”⁶ Bu tanımdan hareketle Aquinas dört hukuk türü saptar. Bunlardan ilki ebedi hukuk (eternal law), ikincisi doğal hukuk (natural law), üçüncüsü pozitif hukuk (human law) ve sonuncusu ilahi hukuktur (Divine law).⁷

Aquinas'a göre ebedi hukuk, Tanrı'nın yarattığı ve evrendeki tüm varlıkları yöneten hukuktur. Doğal hukuk ise rasyonel varlıkların ebedi hukuka katılımlarından başka bir şey değildir. Yani doğal hukukun prensipleri rasyonel olan bütün varlıklar açısından aşikâr olan ebedi hukuktan türeyen davranış prensipleridir. Doğal hukukun aşikâr prensipleri ise en temelde “iyi” düşüncesine dayanır. İyi, Aquinas'a göre varlıkla aynı şeye tekabül eder. Bir şeyler iyi sayesinde olacakları şey olabilirler. Buna göre her şey ve özellikle de canlı varlıklar kendi içlerinde bazı potansiyellere sahiptir ve varlığın mükemmelleşmesi, o varlığın kendisinde bulunan potansiyelini gerçekleştirmeye doğru geliştirmesi anlamına gelir. Canlı varlıkların her birinin

⁴ Zafer Yılmaz, “Roma Siyasal Düşüncesi”, **Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, (Ed.) Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.184.

⁵ Leyden, s.24.

⁶ Thomas Aquinas, **Summa Theologica** çev. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, 1947, s.1332.

⁷ Aquinas, s.1332.

kendine içkin bir ereği (telos) ya da özsel bir eğilimi vardır ve iyi, bu canlı varlıkların kendilerini gerçekleştirmelerine yani ereklerine ulaşmalarını ifade eder. Örneğin, palamudun meşe ağacı, eniğin ise köpek olacak biçimde büyümesi, onların kendi özlerine uygun bir eğilime sahip olduklarını gösterir. Bu canlıların istenmeyen durumlar tarafından büyümelerinin engellenmesi ise kötüdür. Zira kendi türünün sahip olduğu potansiyelleri tam olarak gerçekleştiremeyen eniğin sakat olduğu bilinir. Buna karşı iyi, varlıkların doğuştan gelen içsel eğilimlerinin gerçekleşmesidir. Bu bakımdan iyiyi aramak ve kötüden kaçınmak tüm varlıklar açısından aşıkardır.⁸ Aquinas, rasyonel olan ve rasyonel olmayan varlıkların ebedi hukuk karşısındaki farkına ilişkin şöyle der:

*Bir şeyin ebedi hukuka tabi olmasının iki yolu vardır: birincisi, bilgi yoluyla ebedi hukuktan pay alarak; ikincisi, eylem ve tutku yoluyla, yani içsel bir güdü ilkesi yoluyla ebedi hukuka ortak olarak: ve bu ikinci yolda, akılsız yaratıklar ebedi hukuka tabidir. Ama akıl sahibi tabiat, bütün mahlûklarda ortak olanla birlikte, akıl sahibi olduğu ölçüde kendine has bir şeye sahip olduğu için, sonuç olarak her iki şekilde de ebedi hukuka tabidir; çünkü her akıllı yaratık, ebedi hukuk hakkında bir miktar bilgiye sahipken, aynı zamanda ebedi hukuka uyumlu olana doğal bir eğilim gösterir...*⁹

Görüldüğü üzere, Aquinas'ın kuramında insan söz konusu olduğunda onlar rasyonaliteleri sayesinde sahip oldukları doğal eğilimlerin farkındadır ve dolayısıyla bu eğilimlerin gerçekleştirilmesinde ya da nasıl gerçekleştireceklerine karar verme konusunda diğer canlıların aksine büyük bir özgürlüğe sahiptir. Bu bağlamda insan diğer canlıların aksine bazı doğal eğilimlerini tezahür ettirir ve doğal eğilimlerin ahengi doğal hukuk ilkelerinin ahengine denk düşer. Aquinas bu noktada üç tür doğal eğilimden bahseder. Bunlardan ilki ve en düşük düzeyde olanı insanın diğer canlılarla ortak olarak paylaştığı kendini koruma eğilimidir. Bu nedenle insan hayatını koruyan her şey aynı zamanda doğal hukukla ilişkilidir. İkinci ve biraz daha yüksek düzeyde olan eğilim ise insanın bazı hayvanlarla birlikte paylaştığı cinsel birleşme ve gençlerin eğitimi gibi eğilimlerdir. Sonuncu ve sadece insana özgü olan eğilim ise Tanrı'ya ve toplum içinde yaşamaya yönelik hakikati bilme arayışıdır. Bu bakımdan doğal hukuk insanlara bilgiye ulaşmayı ve diğerleriyle uyumlu bir şekilde yaşamayı buyurur.

⁸ Larry Arnhart, **Platon'dan Pinker'a Siyasî Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram ve Muhammet Erdal Okutan, Adres Yayınları, Ankara, 2018, ss.114-115.

⁹ Aquinas, s.1348.

Aquinas'a göre doğal hukuktan iki yolla pozitif hukuk türetilir: İlk ilkelerden çıkarılabilecek sonuçlarla ya da buyrukların yerine getirilmesiyle. İlkine, cinayet karşısındaki pozitif yasanın hiç kimsenin incitilmemesini buyuran doğal hukukun sonucu olduğu örneği verilebilir. İkincisine ise, suçluların cezalandırmasını buyuran doğal yasaya uygun olarak, herhangi bir suç karşısında, pozitif hukukun ona özgü bir ceza belirlemesi örnek olarak gösterilebilir.¹⁰

Aklın ilk kuralının doğa yasası olduğunu belirten Aquinas'a göre pozitif yasalar doğa yasasından türetildiği kadar yasanın doğasına sahip olurlar. Eğer pozitif yasa herhangi bir noktada doğa yasasından saparsa o artık yasa olmaktan çıkar ve saptırılmış (perversion) bir yasa haline gelir.¹¹

Öte yandan Aquinas'a göre adalet her ne kadar yasaların amacı olsa da pozitif yasalar tarihsel koşullara göre değişiklik gösterirler. Yani, adil olan pozitif yasaların yapımında somut koşullar göz önüne alınır ve dolayısıyla bu yasalar çağdan çağa ülkeden ülkeye değişiklik gösterir. Ancak pozitif yasaların normları yani doğal hukukun genel ilkeleri hiçbir zaman pozitif yasaların kendilerinde salt olarak bulunmaz. Yasaları tesis eden insan aklının, doğal hukukun genel ilkelerine göre hareket etme zorunluluğu vardır. Dolayısıyla pozitif hukukun geçerliliği doğal hukuka dayanır ve doğal hukuktan türetilmeyen hiçbir yasa gerçek anlamda yasa değildir. Doğru olmayan yasalar yani doğal hukuktan türetilmeyen yasalar haklı veya adil olmadıklarından dolayı böyle yasalara boyun eğmemek yurttaşlar açısından bir görevdir.¹²

15. ve 16. yüzyıllara gelindiğinde ise seküler bir ahlak anlayışının, hümanizmin ve Rönesans'ın yeni perspektifinin ortaya çıkışına tanıklık edilmiştir. Bu yeni perspektifle ve tüm inananların rahip olduğunu ve hoşgörünün gerekliliğini savunan Protestanlığın ortaya çıkışıyla da bağlantılı olarak, doğal hukuk, bireysel hakların bir bütünü olarak ve dolayısıyla esas olarak kontrol eden değil, özgürleştiren bir ilke olarak dikkate alınmaya başlanmıştır. 17. ve 18. yüzyıllarda doğal hukuk çalışmaları, doğal hukukun teolojik varsayımlardan bağımsız olduğunu ve matematiksel bir dedüksiyon meselesi olarak tamamen bilimsel bir yapının sonucu olduğunu düşünen Kıtadaki hukukçular tarafından sürdürüldü. Aynı zamanda, İngiliz Ahlakçıları etiğe

¹⁰ Arnhart, s.116

¹¹ Aquinas, s.1358.

¹² Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, BB101 Yayınları, Ankara, 2017, s.266.

rasyonel bir temel sağlamaya çalışırken, Anglikanlar çağdaş bilginin ışığında doğal hukukun Hristiyan savunucuları içindeki yerini yeniden tanımlamaya çalıştılar.¹³

Doğal hukukun sekülerize edilme çabasına rastladığımız düşünürlerden biri olan Hugo Grotius doğal hukuku şöyle tanımlar: "...bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir."¹⁴ Devamında ise o, doğal hukukun değişmez niteliğini ortaya koyarken Tanrı'nın bile doğal hukuka ilişkin bir değişiklik yapamayacağını öne sürer. Buna göre Tanrı bile ne iki kere ikinin dört etmemesini ne de özü gereği kötü olan bir edimin kötü olmaktan çıkmasını sağlayamaz. Yani eylemler özünde ahlaken iyi ya da kötü olduğu için Tanrı tarafından emredilir ya da yasaklanır. Yoksa Tanrı emrettiği ya da yasakladığı için şeyler özünde iyi ya da kötü değildir. Bu bakımdan doğal hukukun ilkeleri matematiğin ilkeleri gibi mutlak bir gerçekliğe sahiptir. Grotius'a göre doğal hukukun kanıtlanması söz konusu olduğunda ise a priori ve a posteriori olmak üzere iki yol vardır. İlki, yani a priori yol, şeylerin insan doğası gibi rasyonel ve toplumsal olan doğaya uygun olup olmadığına bakılarak kanıtlama yoludur. A posteriori yolun gösterdiği ise bir şeyin bütün uluslarca ya da uygarlık seviyesinde ileri gelen uluslarca kabul edilmiş olmasının o şeyin doğal hukukun kapsamına giriyor olmasıdır.¹⁵ Böylelikle Grotius, seküler doğal hukuk anlayışıyla Orta Çağın teolojik karakterli doğal hukuk teorisinden kopuşu temsil etmekle birlikte aynı zamanda doğal hukuku Tanrı yerine insan doğasından çıkartan bir anlayış geliştirmiştir. Dahası o, doğal hukuku, insan doğasından çıkarsasa bile aynı zamanda belirli bir uygarlık seviyesine erişmiş uluslar tarafından kabul görmüş kurallar olarak ele almıştır.¹⁶

d'Entrèves'in de belirttiği gibi Grotius'un doğal hukuku tanımlamasında devrimsel nitelikte olan hiçbir öge yoktur. Çünkü doğal hukukun insanın aklını kullanarak keşfettiği kurallar bütünü olduğunu söylemek etğin rasyonel temeline ilişkin Skolastik nosyonu yeniden ifade etmekten başka anlama gelmemektedir.¹⁷ Ancak Grotius'un amacı, teolojik tartışmaların gücünü yavaş yavaş kaybettiği bir

¹³ Leyden, ss.24-25.

¹⁴ Hugo Grotius, **Savaş ve Barış Hukuku**, çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Yayınları, Ankara, 1967, s.18.

¹⁵ Grotius, s.19.

¹⁶ Ahmet Cevizci, **Büyük Felsefe Sözlüğü**, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s.889.

¹⁷ Alessandro. P. d'Entrèves, **Natural Law**, Hutchinson, London, 1961, s.51.

çağda ikna edici olacak bir yasalar sistemi inşa etmektir. Bu nedenle o daha önce kimsenin yapamadığı kadar ileri gitmiş ve teolojik varsayımlardan bağımsız bir yasalar teorisi oluşturmanın mümkün olduğunu kanıtlamıştır. Grotius'un "Tanrı olmasa bile doğa yasası kendi geçerliliğini korur" şeklindeki ünlü önermesi, düşünce tarihinde bir dönüm noktası olmuş ve Grotius'u modern doğal hukuk teorisinin kurucusu olma statüsüne taşımıştır.¹⁸

Öte yandan Grotius yerine Thomas Hobbes'u modern doğal hukukun kurucusu olduğunu ileri sürenler de vardır. Örneğin Leo Strauss, modern ve klasik dönem arası yaptığı ayırmda modern öncesi doğal hukuk kuramlarında daha çok ödevlere vurgu yapıldığını ancak modern dönemle birlikte yapılan vurgunun doğal ödevlerden doğal haklara doğru kaydığını öne sürer.¹⁹ Ona göre teleolojik karakterde olmayan doğabiliminin doğuşuyla beraber bir dönüşüm yaşanmış ve bu dönüşümden doğal hak bağlamında sonuçlar çıkartan ilk modern filozof Hobbes olmuştur.²⁰ Strauss'a göre bu dönüşümle birlikte doğal hak, modern öncesi dönemin aksine Hobbes'un öğretisinde tüm doğal ödevlerin kaynağı haline gelmiştir.²¹

Hobbes'un doğal haktan ya da eş deyişle doğal özgürlükten hareket etmesi ise politika felsefesi bağlamında mutlakiyetçi bir yönetim anlayışıyla sonuçlanırken tezimizde John Locke'un daha iyi anlaşılabilmesi için yer vereceğimiz diğer bir düşünür olan Robert Filmer, politik mutlakiyetçiliğin temeline Hobbes'a karşıt bir şekilde doğal özgürlük düşüncesinin reddini yerleştirmiştir.

Tezimizin ana filozofu olan John Locke'a geldiğimizde, onun kuramında Grotius'un öne sürdüğü şekliyle seküler bir doğa yasası anlayışına rastlamak mümkün olmayacaktır. Ayrıca Locke her ne kadar doğal hakları politik kaygılarının merkezine yerleştirmiş olsa da Hobbes'taki belirginliğin aksine, hakların yükümlülükleri/ödevleri öncelemesi ile yükümlülüklerin/ödevlerin hakların öncelemesi arasında Locke için kesin bir pozisyon belirlenmesi noktasında Locke yorumcuları arasında bir ihtilaf vardır.²² Ancak belirtmek gerekir ki Hobbes'un öğretisinde yalnızca kendini koruma

¹⁸ d'Entrèves, s.51.

¹⁹ Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen ve Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011 s.213.

²⁰ Strauss, s.196.

²¹ Strauss, s.214.

²² Örneğin Strauss, Locke'u Hobbes'a yakınlaştıran okumasında doğal hakların Locke'un öğretisinde de tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi doğa yasasının temelini oluşturduğunu öne sürer. Richard Cox da Strauss'u izleyerek hakların doğası gereği ödevlerden kesin olarak üstün olduğunu ileri sürer. Öte

hakkı devredilemez bir hak olarak karşımıza çıkacakken Locke, doğa yasası kavramı aracılığıyla devredilemez doğal hakların kapsamını genişletecek ve onlara daha güçlü bir vurgu yapacaktır. Dahası o, bugün daha çok liberal demokrasilerde rastladığımız sınırlı yönetim, güçler ayrılığı ilkesi, mülkiyetin dokunulmazlığı, kolektif direniş hakkı gibi Hobbes ve Filmer gibi mutlakiyetçi politika filozoflarının öğretilerine taban tabana zıt görüşleri öğretisine sokan ve onları felsefi olarak temellendiren ilk modern politika filozofu olarak karşımıza çıkacaktır.

Bu tezde, Locke'un doğal haklar ve doğa yasası kavramlarını nasıl ele aldığı ve bu kavramların, onun siyasal yönetimin amacı ve rolüne ilişkin anlayışını nasıl şekillendirdiği incelenecektir. Ayrıca, yapısı, yetkileri ve sınırları dahil olmak üzere sınırlı bir yönetimin özellikleri ve bunların doğal hakların korunmasıyla nasıl bir ilişki içerisinde oldukları incelenecektir. Bu bağlamda temel olarak yanıt arayacağımız başlıca sorular şunlardır: Locke'a göre devredilemez nitelikte olan doğal haklar nelerdir? Bu hakların özellikleri nelerdir? Doğal haklar ile doğa yasası arasında nasıl bir ilişki vardır? Doğa yasasına nasıl ulaşabiliriz? Siyasal otoritenin varoluş nedeni nedir? Doğal haklar ne tür bir siyasal yönetimde güvende olabilir? Doğal haklar ile sınırlı yönetim arasında nasıl bir ilişki vardır? Doğal haklar neden mutlakiyetçi yönetimlerde güvende olamaz? Bu gibi sorulara yanıt ararken otoriter rejimlerin yükselişe geçtiği günümüz dünyasında, Locke'un düşüncesinin ve onun kalıcı öneminin daha derinden anlaşılmasına katkıda bulunmayı umuyoruz.

Bir politika filozofu olarak Locke, tıpkı diğer politika filozofları gibi çağının politik atmosferine kayıtsız kalmamış ve politik öğretisinde bu atmosferin yarattığı problemlere çözüm getirmeye çalışmıştır. Dahası, edindiği politik deneyimler sayesinde gençlik döneminde öne sürdüğü düşünceler değişime uğramış ve bu deneyimler onun *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de temel hak ve özgürlüklere daha çok yer veren tezler öne sürmesine neden olmuştur. Bu nedenle, tezimizin ilk bölümüne Locke'un hayatına ve edindiği politik deneyimlere kısaca değinerek başlayacağız. Devamında ise Locke'un *İki İnceleme*'de birini doğrudan diğerini ise örtük olarak hedef aldığı iki mutlakiyetçi düşünürü ele alacağız. Bunlardan ilki Sir Robert Filmer

yandan bu yaklaşıma karşıt olarak James Tully, John Dunn, David Gauthier ve Macpherson gibi Locke yorumcuları Locke'un ahlak ve politika felsefesinde ödev temelli yaklaşım olduğunu ileri sürerler. Bkz. A. John Simmons, **The Lockean Theory of Rights**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, s.68.

diğeri ise Thomas Hobbes'tur. Filmer'ı teze dahil etmemizin nedeni onun, Locke'un ortaya koyacağı kuramla mahkûm edeceği mutlak monarşinin, dönemin İngiltere'sindeki en popüler ve en tehlikeli savunucusu olması ve Locke'un buna kayıtsız kalmayarak *İki İnceleme*'nin ilk kitabını doğrudan onun tezlerini çürütmeye ayırmış olmasıdır. Thomas Hobbes'u, buraya kadar kısaca ele aldığımız düşünürlerden ayrı olarak ele almamızın nedeni ise Locke'un kuramında başvuracağı kavramların büyük bir kısmının Hobbes'un kuramında hali hazırda bulunuyor olmasından kaynaklıdır. Gerçekten de Locke tıpkı Hobbes gibi doğa durumu, doğal hak, doğal özgürlük, doğal eşitlik, doğa yasası, sözleşme ve rıza gibi kavramları politika felsefesinin temel kavramları olarak belirleyecek ancak onlara Hobbes'un yüklediği anlamlardan farklı anlamlar yükleyecektir. Ortaya koyacağı kuram da politik mutlakiyetçiliği mahkûm eden bir kuram olarak karşımıza çıkacaktır. Bu bakımdan, Hobbes'un, Strauss'un tabiriyle, "yerilecek ismini anmamak için kendini olabildiğince akli başındalıkla tutan"²³ Locke üzerinde bırakmış olduğu etkinin daha iyi anlaşılabilmesi için tez boyunca Hobbes'a atıflarda bulunulacaktır.

Tezimizin ikinci bölümünde Locke'un doğal haklar anlayışı ele alınacaktır. Bu çerçevede öncelikle, Locke'un, ilk örneğine Sofist Lykophron'da rastladığımız ve daha belirgin olarak Hobbes ile birlikte modern doğal hukuk/hak kuramlarının içine dahil edilmiş bir kavram olan "doğa durumu" kavramı ele alınacaktır. Locke'un doğa durumu kuramını ele alırken aynı zamanda bu kuramın Hobbes'un doğa durumu kuramından hangi açılardan farklılaştığının da üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, özellikle, doğal hukuk geleneğinin başından itibaren ele alınan bir kavram olan "doğa yasası" kavramının Locke'ta nasıl karşımıza çıktığı incelenecektir. Devamında ise Locke'un doğal özgürlük ve eşitlik anlayışı ele alınacaktır. Bu bölümde son olarak Locke'un kuramında doğa durumunu yöneten doğa yasasının bildirdiği haklardan biri olan ve aynı zamanda kendisinden sonra kuramının en çok tartışma konusu haline gelmiş olan mülkiyet hakkı irdelenecektir.

Tezimizin üçüncü bölümünde ise Locke'un siyasi otoritenin meşruiyetine ve sınırlarına ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır. Bu bölümde ilkin, Locke'un Hobbesçu savaş durumundan ayırdığı ve mutlakiyetçi bir yönetime kesinlikle tercih ettiği doğa durumunun dezavantajlarından ve meşru bir siyasi otoritenin doğa durumuna hangi

²³ Strauss, 196.

açılardan üstün olduğundan bahsedilecektir. Burada kastettiğimiz şey elbette doğa durumundaki doğa yasasının ya da doğal hakların bir kenara bırakılıp hakların ve yükümlülüklerin yasa koyucuların arzularına göre yeniden oluşturulması değildir. Zira Locke'un doğal haklar öğretisinde insanın sahip olduğu temel ya da doğal haklar devredilemez bir nitelik taşır ve doğal hakların korunmasını buyuran doğa yasası da yalnızca doğa durumuna has bir yasa değildir. İnsanlar doğa durumundaki birtakım belirsizliklerden kurtulmak için politik toplumu oluştururlar ve doğa yasasını da doğal hakların korunması adına oluşturulacak yasalara ölçüt olarak belirlerler. Dolayısıyla burada kastettiğimiz şey pozitif hukukun, doğa yasasını ölçüt alarak doğal hakların korunmasına hizmet edecek şekilde oluşturulmasıdır. Bu bağlamda Locke'un, doğal hakların güvende olduğu bir yönetimin ya da eş deyişle meşru bir siyasal yönetimin temeline doğa yasasıyla birlikte yerleştirdiği rıza kavramının önemine ve Hobbes'un mutlakiyetçi öğretisindeki rıza anlayışından farklarına değinilecektir. Buradan hareketle Locke'u meşru yönetimin ya da eş deyişle doğal hakların güvende olduğu bir siyasal yönetimin aynı zamanda yasamanın üstünlüğü ve güçler ayrılığı ilkeleriyle sınırlandırılmış bir yönetim olduğunun üzerinde durulacaktır. Son olarak da kuramının gerektirdiği şekilde zorbalanmış yönetimlere karşı ileri sürdüğü "devrim hakkı" ele alınacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

JOHN LOCKE'UN YÖNETİM ÜZERİNE İKİ İNCELEME'SİNİN MUTLAKİYETÇİ HEDEFLERİ

1.1. LOCKE'UN HAYATI VE İÇİNDE BULUNDUĞU POLİTİK ATMOSFER

John Locke (1632-1704) Kraliyet ile Parlamento yanlıları arasında patlak veren İngiliz İç Savaşı'nın bir neticesi olan Kral I. Charles'ın idamından on yedi sene önce Bristol yakınlarındaki Wrington'da avukat bir babanın oğlu olarak dünyaya gelir. 1646 yılında Westminster okuluna başlayan Locke, 1652 yılında bu okulu bitirdikten hemen sonra Oxford Üniversitesi'ne bağlı Christ Church'e girer. 1660 yılında ise aynı üniversitede Yunanca eğitmeni olur ve daha sonrasında retorik okutmanı ve ahlak felsefesi eğitmeni olarak kadroya alınır.²⁴ Locke'un buradaki çalışmaları aynı zamanda doğa bilimleri ve tıp alanlarına da yöneliktir. 1674 yılında tıp doktoru derecesine sahip olan Locke, Dr Thomas Sydenham, Thomas Wills, Robert Boyle ve Isaac Newton gibi dönemin en önemli bilim insanlarıyla birlikte çalışmalarda bulunur.

Locke otuz beş yaşına kadar politik anlamda sakin bir hayat geçirdikten sonra 1667 yılından itibaren İngiliz ulusal politikasıyla yakından ilgilenmeye başlar.²⁵ Locke'un ömrünün sonuna kadar politik deneyimler edinebilmesine yol açan şey aynı yıl Kral II. Charles'ın sarayında oldukça etkili bir politikacı olan ve sonraları Shaftesbury Kontu unvanına sahip olacak Lord Anthony Ashley Cooper ile tanışması olur. Shaftesbury'nin yanında sekreter, özel doktor ve özel öğretmen olarak çalışmaya başlayan Locke aynı zamanda Shaftesbury'nin kontrolünde Carolina Mülk Sahibi Lordları'nda (1671-1675) ve Ticaret Konseyi'nde (1673-1764) önemli görevlerde de bulunur. Shaftesbury sarayda önemli bir politikacı olmasına rağmen ilerleyen dönemlerde kralı tehdit eden ve onu devirmeyi amaçlayan politik muhalefetin liderliğini de yapar. Locke, Shaftesbury ile tanışmasından itibaren onun politik anlamdaki başarılarından ve başarısızlıklarından oldukça etkilenir.²⁶ Öyle ki 1660'lı yıllarda yazmış olduğu bazı metinlerde politik bağlamda mutlakiyetçi ve otoriter düşüncelere rastlanmaktadır. Ancak Locke, Shaftesbury'nin etkisi ve edindiği politik

²⁴ Frederick Copleston, **Hobbes.Locke**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1998, s.75.

²⁵ John Dunn, **Locke**, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s.19.

²⁶ Dunn, s.25.

deneyimler sayesinde bu düşüncelerini değiştirir ve ileride göreceğimiz üzere devrim hakkını da içerecek şekilde özgürlükçü düşünceler öne sürer.

Locke, İngiliz Devrimi'nden sonra yayımlayacağı *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de içerilen özgürlükçü ve devrimci düşüncelerinin aksine 1660 yılındaki çalışması *Two Tracts*'te (İki Risale) ve 1667 tarihli çalışması olan *Essay of Toleration*'da (Hoşgörü Denemesi) yöneticilerin adaletsiz buyrukları karşısında uyrukların görevinin bu buyruklara edilgen bir şekilde itaat etmek olduğunu savunarak bu buyrukların zor yoluyla engellenmesine karşı çıkar. 1676 yılında daha da ileri giderek politik itaat görevinin Tanrısal yasa tarafından belirlenmiş olduğunu ve bu yasanın da yönetimlerin zarar görmesini ve dağıtılmasını yasak eden bir yasa olduğunu ileri sürer.²⁷ Locke'un edilgen itaat düşüncesinden *İki İnceleme*'de adaletsiz yöneticilere karşı direniş hakkının savunulmasına doğru gelişen politik düşüncelerindeki bu büyük değişiklik edindiği politik deneyimler ve özellikle de Dışlama krizinde Shaftesbury'nin politik mücadelede oynadığı rol sayesinde gerçekleşir.²⁸

1679 yılına gelindiğinde Shaftesbury II. Charles'ın kardeşi olan James'in tahta çıkmasını engellemek için Avam Kamarası'ndaki Whig muhaliflerinden Katolik olan birinin monark olmaya hakkının olmadığını içeren bir Dışlama Yasası teklifinde bulunmalarını sağlar. Çünkü Kral II. Charles'ın varisi olan James bir Katolik'tir ve Whig muhaliflerine göre İngiltere'nin Katolik bir kral tarafından yönetilmesi Fransa'nın Katolik kralı olan XIV. Lous'in mutlak monarşisinde olduğu gibi, Katolik mutlakiyetçiliği beraberinde getirecektir. Ancak Toriler, Krallığın ayrıcalıklarına karşı gelmek için parlamentonun suistimal edildiğini iddia ederek Dışlama Yasası teklifine karşı çıkar. Kral II. Charles nihayetinde parlamentoyu ayrıcalık yetkisini kullanarak fesheder ve bu teklifin yasalaşmasının önüne geçer. Dışlama Yasası tartışmaları esnasında Locke, Whig taraftarlarının II. Charles'ın politik gücünün mutlak ve keyfi bir şekilde uygulanışına yönelik direnişlerini meşrulaştırmak için *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı eserini yazmaya koyulur.²⁹

II. Charles parlamentoyu dağıttıktan sonra Shaftesbury ve Locke'un öncülüğündeki bir grup Whig, vatana ihanet suçlamasıyla karşı karşıya gelir. Bunun

²⁷ Dunn, s.64.

²⁸ Dunn, s.67

²⁹ Arnhart, s.252.

üzerine Shaftesbury 1682’de Hollanda’ya kaçar ve ertesi sene orda ölür. Aynı dönem birçok Whig muhaliflerinin önde gelen isimleri idam edilir. Locke ise birçok Whig muhalifi ile birlikte Hollanda’ya kaçar ve 1688 Muhteşem İngiliz Devrimi’ne dek orada kalır. 1685 yılında ise II. Charles ölür ve yerine Katolik kardeşi James tahta çıkar. Tahta çıkan II. James parlamentoyu hedef alan yasalar ilan ederek ve önemli konumlara Katoliklerin getirilmesini sağlayarak kendisini savunanların da desteğini yitirmesine yol açacak politikalar izler.³⁰ 1688 yılına gelindiğinde ise Kral II. James’ten sonra tahta yeni doğan Katolik oğlunun çıkacağı ortaya çıkar. Whigler arasında telaffuz edilen isim ise James’in kız kardeşi Mary’nin Protestan kocası Orange’lı William’dır. William’ın geleceğini haber alan II. James tahtı bırakıp kaçar. Nihayet aynı yıl Whigler bir devrime öncülük ederek Mary ile kocası William’ı tahta çıkarır.³¹ 1688 Devrim’i uzun vadede İngiltere’nin anayasal monarşi olmasına ve onun bir daha ilahi hak iddiasında bulunan yöneticiler tarafından tehdit edilmemesine yol açar. Devrim ve tesis edilen anayasal monarşi parlamentoda oluşturulan yasalarla son halini alır.³² Tahta çıkan William ve Mary, krallığın yetkilerinin önemli bir kısmının parlamentoya devredilmesini içeren 1689 Haklar Bildirgesi’ni kabul ederler.

Locke, Devrimden sonra 1689’da İngiltere’ye döner ve en büyük üç eserini yayımlar. Bunlar arasında Hoşgörü Üzerine Bir Mektup³³ ve Yönetim Üzerine İki İnceleme isimsiz olarak yayımlanırken İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme³⁴ gösterişli cilt halinde ve ismi kapağında yazılı olarak yayımlanır.³⁵ Ayrıca 1693 yılında Eğitim Üzerine³⁶ ve 1695 yılında Hristiyanlığın Rasyonelliği (The Reasonableness of Christianity) isimli çalışmaları yayımlanır. Öte yandan Locke, Yönetim Üzerine İnceleme’nin yazarı olduğunu ömrünün sonuna kadar açıklamaz. Öyle ki dönemin önde gelen isimleri her ne kadar bu eserin Locke’a ait olduğunun düşünseler de Locke bu iddiaları sert bir dille reddeder. Nihayetinde Locke bu eserin yazarı olduğunu

³⁰ Lain Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, çev. Necla Arat, Say Yayınları Ankara, 2004, s.101.

³¹ Arnhart, s.253

³² Donald G. Tannenbaum, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Özgür Orhan, BB101 Yayınları, Ankara, 2019, s.223.

³³ John Locke, **Hoşgörü Üzerine Bir Mektup**, çev. Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 2012, (Mektup).

³⁴ John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2017, (Deneme).

³⁵ Dunn, s.36

³⁶ John Locke, **Eğitim Üzerine**, çev. Aylin Uğur, Yeryüzü Yayınları, Ankara, 2004.

vasiyetine yapmış olduğu bir ekte kabullenir.³⁷ İngiltere'ye döndükten sonra ömrünün sonuna kadar çeşitli alanlarda çalışmalar yapmaya devam eden Locke 1704 yılında ölür.

1.2. PATRİYARKA VE BİRİNCİ İNCELEME

Locke, *İnceleme*'nin hemen önsözünde, Kral William'ın tahtını kanıtlama ve yetkilerini tek meşru yönetim şekli olan “yönetilenlerin rızası” üzerine oturarak sağlamlaştırma konusunda eserinin yeterli olmasını dileyerek işe başlar.³⁸ Bu başlangıç önemlidir zira ilerleyen bölümlerde de ele alacağımız üzere, Locke yalnızca halkın rızasına dayanan yönetimleri meşru yönetimler olarak görecektir ve doğal hakların istismar edildiği despotikleşmiş yönetimlere karşı, doğal hakların güvence altına alındığı bir yönetimi yeniden tesis etmek adına, halkın devrim hakkını elinde bulundurduğunu ileri sürecektir. İşte bu bağlamda Locke, 1688 Devrimine ve eski kralın aksine yeni kralın yönetme hakkına meşruiyet atfeder. Ancak Locke'un, *İnceleme*'de ortaya koyduğu kuramı yalnızca Kral William'ın taht hakkını kanıtlamayı göz önüne alarak geliştirdiğini düşünmek elbette hatalı olacaktır. Zira Locke kuramının prensiplerini 1688 Muhteşem İngiliz Devrimi'nden çok daha önce belirlemişti. Ve dahası bu kuram, günün özgürlükçü düşüncesinin sistemli bir anlatımı olarak kalıcı bir tarihsel öneme sahip olup bir Whig kitapçılarından da daha fazlasını ifade etmektedir.³⁹

Laslett'in belirttiğine göre Locke *İki İnceleme*'nin ikinci kitabı olan *İkinci İnceleme*'yi *Birinci İnceleme*'den daha önce 1679 yılında yazmaya başlamıştı. Ancak Locke, kendisine Sir unvanı verilen Robert Filmer'in yazarlığını yaptığı *Patriyarka*'nın 1680 yılında yayımlanmasının ardından *Birinci İnceleme*'yi yazmak üzere *İkinci İnceleme*'nin yazımına ara vermiştir. 1681 yılında ise Locke henüz tamamlamadığı *İkinci İnceleme*'yi yazmaya kaldığı yerden geri dönmüş ve Muhteşem

³⁷ Hampsher-Monk, s.103.

³⁸ John Locke, **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, İmaj Yayınevi, Ankara, 2016, (Birinci İnceleme), s.V.

³⁹ Copleston, s.134.

İngiliz Devrimi'nden sonra, 1689 yılında, isimsiz bir şekilde yayımlamadan önce de gözden geçirmiştir.⁴⁰

Thomas Hobbes ile aynı senede, 1588'de doğan Robert Filmer'in temel eseri olan *Patriyarka* ise İngiliz İç Savaşı esnasında kral taraftarı aydınlar arasında elden ele elyazmaları halinde dolaşmaktaydı. *Patriyarka*'nın bazı bölümleri 1640'lı yılların sonlarına doğru Filmer'in kendisi tarafından basılsa da *Patriyarka*'nın bütünüyle yayımlanması ilk kez kendisinin ölümünden 27 yıl sonra 1680 yılında Whiglerin baskısından kurtulmak isteyen kral yanlıları tarafından gerçekleştirilmiştir.

Laslett'in de belirttiği gibi Filmer'in *Patriyarka*'sı politik bir sistemin incelemesi değil ama politik yükümlülük ve siyasal otoritenin tarihsel kökeni üzerine bir denemedir. Filmer'in yayımlanan makaleleri *Patriyarka*'nın argümanlarının uzantıları, uygulamaları ve modifikasyonlarıdır. Bir araya getirildiğinde bile Filmer'in politik yazılarının külliyatı tutarlı bir politika teorisi sunmamaktadır. Bu nedenle Filmer'in doktrinlerinin sistematik bir incelemesini yazmak ve buna onun argümanı demek mümkün değildir. Yapılabilecek olan her şey Locke ve yoldaşlarının liberalizm teorisini geliştirirken saldırdıkları savların bir özeti olmak durumundadır.⁴¹

Locke, öğretisini *İkinci İnceleme*'de kapsamlı bir şekilde ortaya koymadan önce *İkinci İnceleme*'nin yazımına ara verdirtecek kadar önemli olan Filmer'in görüşlerini büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'e dayandırdığı siyasal otoritenin kökenine ve politik yükümlülüğe ilişkin tezlerini, "Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Yıkılışı" başlığıyla yayımlanan *Birinci İnceleme*'de hedef tahtasına oturtmakta ve alaylı bir üslup ile akla ve Filmer'in kendisi gibi Kitab-ı Mukaddes'e başvurarak çürütmeye çalışmaktadır. Locke *Birinci İnceleme*'nin hemen ilk bölümünde hedefine yönelik olarak şöyle demektedir:

Bu son çağda, aramızda, prenslerin mutlak iktidarına ilişkin Tanrısal bir hakka sahip olduklarını ve prenslerin varlık nedeni olan ve yönetmelerine olanak tanıyan yasalar ile otoritelerinin hangi koşullara bağlı kılınacağını prenslerin iradesine bırakılması gerektiğini; prenslerin yasalara uyma yükümlülüğünün resmi

⁴⁰ Peter Laslett, "Introduction", **Two Treatise of Government**, (Ed.) Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, (ITTG), ss. 59-66. Bununla birlikte, İncelemenin yazım tarihine ilişkin bir başka görüş Richard Ashcraft'a aittir. Ashcraft'a göre Locke 1679 tarihinde İnceleme'nin ne tamamını bitirmiş ne de herhangi bir kısmını yazmıştır. Ona göre, Birinci İnceleme 1680-1681'de, İkinci İnceleme ise 1681-1682'de yazılmıştır. Bkz. Laslett, ITTG, s.123.

⁴¹ Peter Laslett, "Introduction", **Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer**, (Ed.) Peter Laslett, Basil Blackwell, Oxford, 1949, (IPPOP) s.11.

sözler verilmesi ve yeminler yapılması yoluyla hiçbir zaman onaylanmamış olduğu görüşünü savunarak prenlere dalkavukluk yapan bir insan kuşağı türemiş bulunmaktadır.⁴²

Locke'un krallara dalkavukluk yapan kuşağın içine yerleştirdiği Robert Filmer'a göre kral yönetme hakkını "yönetilenlerin rızası" düşüncesine taban tabana zıt bir şekilde Semavi dinlerin kutsal metinlerinde, özellikle Kitabı-Mukaddes'in ilk kısmı olan Eski Ahit'te ilk insan olarak geçen Âdem'in, Tanrı tarafından kendisine verildiğini iddia ettiği yetkiden almaktaydı. Bu yetki kendi içinde Âdem'in hem ilk monark olmasını hem de yeryüzü üzerindeki her şeyin sahibi olduğunu içermektedir. Filmer'ın Kitab-ı Mukaddes'i temel aldığı yorumuna göre Tanrı'nın Âdeme verdiği yetki mutlaktı. Bu yetki Âdem öldükten sonra sona ermemiş, babalık otoritesi yoluyla onun varislerine geçerek varlığını sürdürmüştür. İşte bu görüşe göre de dönemin İngiltere Kralı olan I. Charles ülkesini böyle bir ilahi yetkiye dayanarak yönetmekteydi. Kraliyet yanlıları tarafında oldukça popüler ve kullanışlı olan Filmer'ın ilahi hak kuramı muhalif kesim tarafından ise eleştiri oklarının bir numaralı hedefi haline gelmekteydi. Peki neden Locke Filmer'ı *İnceleme*'nin ana hedefi haline getirmişti?

1683 yılında, Rye House Komplosu⁴³ başarısız olunca, bu davada yargılanıp kafası kesilerek idama mahkûm edilen Algernon Sidney'e getirilen suçlamalar arasında Robert Filmer'a saldırığı niteliği taşıyan ve ölümünden sonra *Discourses on Government* (Yönetim Üzerine Söylevler) başlığıyla yayınlanacak olan el yazmalarının yazarlığını yapmak da vardı. Gene Locke'un yakın dostu olan James Tyrell 1681'de Filmer'a karşı *Patriarcha non Monarcha* (Monark Olmayan Patriyark) başlıklı bir eser yayınlamıştı. Dolayısıyla Locke'un da Filmer'ı hedef tahtasına oturtmasında şaşırılacak bir şey yoktur. Yine de 1680'lerin başlarında Filmer'ın hedef olarak seçilmesinin onun II. Charles taraftarları arasındaki popülerliğine yönelik mi olduğu yoksa entelektüel bir hedef olarak çekici olmasından mı kaynaklandığı pek net olmasa da Locke'un *İnceleme*'sinin niteliği ve içeriği açısından önemli olan Locke'un Filmer'a yönelik saldırısının altında yatan özgün dürtü değil, her iki incelemenin de Locke'un düşüncelerini Filmer'a yönelik bir saldırı çevresinde düzenleyişinin

⁴² Locke, Birinci İnceleme, s.3.

⁴³ 1683 yılında, Kral II. Charles ve kardeşi James'e yapılan başarısız suikast girişimidir.

entelektüel etkisidir.⁴⁴Bununla birlikte, Sidney, Tyrell ve Locke'un Filmer'ı kralcı havarilerin en tipiği olarak olmasa bile en tehlikelisi olarak görmüş olduklarından kuşku duyulamaz.⁴⁵ Dolayısıyla Locke'un kuramını ortaya koyduğu *İkinci İnceleme*'ye geçmeden önce Filmer'in ilahi hakka dayalı mutlak monarşi savunusu tezlerini ve Locke'un böyle bir patriyarkal mutlak monarşi savunusuna ilişkin reddiyesini ele almak konumuz bakımından elzemdir.

1.2.1. Sir Robert Filmer'in Patriyarkal Mutlak Monarşi Savunusu

Filmer siyasal otoritenin kökenini Hobbes ve daha sonra Locke'un da içinde bulunduğu sözleşmecî geleneğin tümüne karşıt bir şekilde bir babanın ailesi üzerindeki otoritesinden türetmeye kalkan bir yaklaşım ortaya koyar. Filmer kendi yaklaşımına ilişkin olarak şöyle demektedir:

*Bir Baba'nın doğal görevlerini Kralinkilerle karşılaştırsak, bunların hepsinin bir olduğunu görürüz, aralarında hiçbir fark yoktu...Babanın bir ailenin üzerinde olduğu gibi, Kral, Baba olarak birçok aile üzerinde, tüm devleti korumak, beslemek, giydirmek, eğitmek ve savunmak için özen gösterir. Onun savaşları, barışı, mahkemeleri ve tüm egemenlik eylemleri yalnızca, altındaki tüm babaların ve onların çocuklarının haklarını ve ayrıcalıklarını korumaya ve dağıtmaya yöneliktir. Böylece, bir kralın tüm görevleri halkına yönelik evrensel bir babalık ilgisinde toplanır.*⁴⁶

Görüldüğü üzere Filmer, siyasal otoriteyi Locke'un şiddetle karşı çıkacağı şekilde bir babanın aile fertleri üzerindeki otoritesine eş değer görmektedir. Onun yaklaşımına göre kral baba aile ise devlettir. İşte Filmer'in diğer ilahi hak kuramlarından ayrılan özgün tarafı "Kral babadır." ve "Aile devlettir (government)." önermelerini cesur ve net bir şekilde formüle etmiş olmasına dayanmaktadır.⁴⁷ Babanın aile fertleri üzerindeki otoritesinin politik alandaki yansıması ise monarkın yönetiminin doğal ve sınırlandırılmamış yani mutlak olmasıdır. Babanın aile fertleri üzerindeki otoritesi Filmer'a göre nasıl ki doğal ve mutlaksa kralın da tebaası

⁴⁴ Dunn, ss.34,69.

⁴⁵ Hampsher-Monk, s. 107

⁴⁶ Robert Filmer, **Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer**, (Ed.) Peter Laslett, Basil Blackwell, Oxford, 1949 s. 63.

⁴⁷ Laslett, IPPOP, s.28

üzerindeki otoritesi aynı şekilde doğal ve mutlaktır. Dolayısıyla Filmer’a göre bütün yönetimler mutlak monarşidir.

Filmer kralların doğal yönetim hakkını doğrulamak için On Emir’de geçen “babanı onurlandır” buyruğuna atıfta bulunarak bu buyruğun aslında krallara itaatın gerekliliğini ortaya koyan bir yasa olduğunu ve tüm gücün kökensel olarak babada bulunduğunu bildirmek için gönderilmiş olduğunu ileri sürer.⁴⁸ Filmer monarşinin üstünlüğüne dair şöyle demektedir:

*...eğer Tanrı monarşinin üstünlüğünü doğal içgüdüyle bize öğrettiyse, yaratılış tarafından bize işaret edildiyse ve Tanrı’nın kendi örneği bunu doğruladıysa o halde...neden bunun doğal olduğundan şüphe edelim ki? Her ailede tek bir kişinin yönetiminin en doğal olduğunu düşünmüyor muyuz? Tanrı halkını her zaman yalnızca monarşiyle yönetmiştir.*⁴⁹

Filmer son yüzyılda, Skolastiklerin ve ilahiyatçıların insanoğlunun doğal olarak tüm bağılıklardan muaf ve dilediği yönetim biçimini seçme özgürlüğüne sahip olarak doğduğuna ilişkin düşünceler beyan ettiklerini dile getirir. Filmer’a göre oldukça tehlikeli olan bu düşünceleri savunan insanlar Âdem’in düşüşüne neden olan şeyin özgürlük arzusu olduğunu unutmaktadırlar. Dahası Filmer’a göre bu düşüncelere dayanarak hem Cizvitler hem de Cenevre disiplininin bazı ateşli taraftarları “Prensin krallığın yasalarını ihlal etmesi durumunda halkın veya çoğunluğun onu cezalandırma veya tahttan indirme gücüne sahip oldukları” şeklinde tehlikeli bir sonuca varmışlardır.⁵⁰ İşte doğal özgürlüğe yönelik böyle bir “yanlış” inancı mahkûm etmeye kalkan Filmer’ın mutlak monarşiyi üzerine inşa edeceği temel bu reddiyeye dayanmaktadır.

Böylece Filmer’ın babalık otoritesiyle ilişkilendirdiği mutlak monarşiyi temellendirmek için öne sürdüğü temel argüman “insanlar doğal olarak özgür değildir” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Filmer, argümanını insanların ebeveynlerine bağımlı olarak doğmalarıyla temellendirmeye çalışır. Ancak Filmer, insanoğlunun doğal özgürlüğünü insanoğlunun ebeveynlerine olan bağımlılığını gerekçe göstererek reddetmekle kalmayıp daha da ileri giderek şu iddiayı ortaya

⁴⁸ Filmer, s.62.

⁴⁹ Filmer, s.84.

⁵⁰ Filmer, s.53.

atmaktadır: “Âdem’in yaratılışını inkar etmeden insanoğlunun doğal özgürlüğü varsayımı yapılamaz.”⁵¹

Doğal özgürlüğü savunmanın Kutsal Kitap’ta geçen yaratılış öyküsünü reddetmekle eş değer olduğunu savunan Filmer, krallık otoritesiyle özdeşleştirdiği babalık otoritesini doğumla dünyaya gelmeyen Âdem’e kadar götürmekte ve onu ilk monark olarak takdim etmektedir. Âdem doğumla değil yaratılışla varlığa geldiği için herkesin babası olarak çocukların ebeveynlerine olduğu türden bir bağımlılıktan muaftır. Ancak Âdem’den sonra dünyaya gelen insanlar yaratılışla değil doğumla diğer bir deyişle ebeveynlerine bağımlı bir şekilde dünyaya geldikleri için insanoğlunun doğal olarak özgür olduğunu söylemek tehlikeli olduğu kadar beyhudedir. Dolayısıyla Tanrı tarafından yaratılmış olarak varlığa gelme ayrıcalığına sahip ilk insan Âdem kendisine bağımlı olarak dünyaya gelenler üzerinde doğal bir egemenlik hakkına sahip olmuştur. Bu hak Âdem’in yaratılış ayrıcalığından gelen, Tanrı’nın kendisine doğrudan bahşetmiş olduğu bir haktır. Ancak Tanrı’nın Âdeme bahşetmiş olduğu yetki yalnızca diğer insanları yani ailesini yönetme yetkisi değil aynı zamanda tüm dünya ve onun ürünlerinin yalnızca kendisine ait olduğunu içeren de bir yetkidir. Dolayısıyla Âdem’in hem ilk monark olmasını hem de yeryüzündeki her şeyin sahibi olduğunu içeren bu Tanrısal yetki tüm meşru yetkinin kendisinden türediği ilk yetki olarak karşımıza çıkar. Filmer bunu şu şekilde ifade eder:

*Dünyadaki ilk hükümet bütün insanoğlunun babasında bulunan monarşik hükümetti. Ademe yeryüzünü doldurmak ve çoğalmak ve yeryüzüne itaat ettirmek emredildiğinden ve bütün yaratıklar üzerinde hükümlanlık hakkı verilmiş olduğundan, bütün dünyanın monarkıydı. Adem ’in bağışı ya da izni olmaksızın ya da ondan miras kalmaksızın onun soyundan hiç kimsenin hiçbir şeyi sahiplenme hakkı yoktu. İlahi Yazarı, Tanrının yeryüzünü insanın çocuklarına verdiğini söylemiştir ki, bu da hakkın babadan geldiğini gösterir.*⁵²

Görüldüğü üzere Filmer’in “insanoğlunun doğal olarak özgür olduğu” şeklindeki hatalı gördüğü varsayımı çürütmek için başvurduğu “babalık otoritesi” ve onun ilk örneği olan “Âdem’in otoritesi” sınırsız ve mutlaklıdır. Dolayısıyla babalık otoritesi hem Âdem’in monarşisinde hem de Âdem’den sonraki monarşilerde monarklar dışında tüm insanların köle olduğu göstermektedir: “başlangıçta Âdem

⁵¹ Locke, Birinci İnceleme, s.15.

⁵² Locke, Birinci İnceleme, s.23.

ailesi üzerinde baba, kral ve lort idi; bir çocuk, bir uyruk ve bir hizmetli ya da köle bir ve aynı şey idiler.”⁵³ Her türlü mal mülk sahipliği ise bahşedilmiş olan egemenliğin sınırsızlığından dolayı yine monarkın keyfine bağlıdır. Filmer, Âdem’e Tanrı tarafından ailesi ve diğer tüm canlılar üzerinde mutlak bir otorite verilmiş olduğuna ilişkin çıkarımını Tekvin 1. Bölüm 28. Ayete dayanarak yapmaktadır. Ayetin tümü şu şekildedir: “Onları kutsayarak, “Verimli olun, çoğalın” dedi, “Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun.”⁵⁴

Bu ayetten hareketle Filmer, Tanrı’nın Âdem’e diğerlerini dışlayıcı bir şekilde mülkiyet bahşettiğini ve bu mülkiyet hakkının kendi soyunu da içerdiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla yeryüzünde insan dahil tüm canlılar Âdem’in özel mülkiyetindedir ve ortak mülkiyet diye bir şey ya da Âdem yaşadığı sürece kendisi dışında herhangi birinin özel mülkiyete sahip olması asla söz konusu olamazdı. Bu ayrıcalık Âdem’den sonraki monarklar için de geçerlidir. Ancak Âdem’den sonrasına gelmeden önce Filmer Tanrı’nın Havva’nın günahına karşılık olarak söylemiş olduğunu içeren Tekvin 3.bölüm 16.ayette “Kocana istek duyacaksın, Seni o yönetecek”⁵⁵ şeklinde belirtilmiş olan ifadelerin siyasal yönetimin kökenine ilişkin olarak Tanrı’nın başışını ve tüm insanlığın babasına yerleştirilmiş olan gücün kaynağını bildirdiğini öne sürmektedir. Filmer yine buradan hareketle yönetimin monarşiyle sınırlı olduğu sonucuna vararak şöyle demektedir: “Ne Havva ne de çocukları Âdem’in gücünü sınırlayamaz ya da onun yönetimine başkalarını dahil edemezdi ve Âdem’e verilen, onun kişiliğinde soyuna verildi.”⁵⁶

Görüldüğü üzere Âdem hayatta olduğu sürece babalık otoritesi gereği soyu üzerinde monarşik otoritesine sahipti ve bu gücü soyundan gelen hiç kimse sınırlayamazdı. Ancak Âdem öldükten sonra Tanrı’nın kendisine verdiği yetki sonra ermemiş yine babalık otoritesi gereği Âdem’in varisine ve varisi de öldükten sonra da ölen kişinin varisine geçerek bu sistem içerisinde mevcut krallara kadar varlığını bir şekilde sürdürmüştür. Âdem’in monarşisinin sınırsız ve mutlak olması gibi Tanrısal

⁵³ Filmer, s.188

⁵⁴ Kitabı Mukaddes Şirketi, **Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma** (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Yaşam Yayınları, 2008, s.2.

⁵⁵ Kitabı Mukaddes Şirketi, s.4.

⁵⁶ Filmer, s.283

yetkiye sahip varislerinin de yönetimi sınırsız ve mutlaktır. Çünkü Filmer’a göre “üstün iktidara sahip olan diğer herkeste de aynı sınırsızlığın olması Tanrının buyruğu idi”⁵⁷. Bu bakımdan Tekvin’de adı geçen atalar (patriarchs) Filmer’a göre Âdem’in varisleri olan hükümdarlardı. Filmer’ın kendi dönemindeki krallar ise ona göre tüm halkın ebeveyni olan ilk ataların ya varisleridir ya da varisleri sayılır.⁵⁸ Monark konumunda olmayan insanların politik sorumlulukları ise yönetici tarafından kendisine söyleneni yapmak, tâbi olduğu siyasal otoritede Tanrı’nın ilahi takdirini bulmak ve bu doğrultuda siyasal otoriteye saygı duyup itaat etmektir.⁵⁹ Bu sorumluluklar varisin kardeşleri için de geçerlidir: “varisler kardeşlerinin lordudurlar.”⁶⁰ Ancak Filmer, bu güç aktarımının tarih boyunca kırılmaksızın, meşru olarak doğru çizgi üzerinde gerçekleştiğini iddia etmez. İnsanların Tanrı’nın kendilerine ilişkin niyetleri konusunda hem kötü hem de cahil olmalarından ötürü aktarım çizgisi kırılmış ve bundan yararlanan kişiler ise farkında olmadan Tanrı’nın adaleti tesis etmek adına kullandığı araçlar olmuşlardır. Bununla birlikte Filmer, insanların monarşi dışında yönetimler kurmaya çalıştıklarını kabul eder ancak bu yönetimler ona göre ne Tanrı’nın isteğiyle uzlaşabilir ne de işleyen yönetimler olmayı başarabilirler.⁶¹ Zira Filmer’ın kutsal kitaba dayanarak yaptığı çıkarıma göre “Tanrı yalnızca monarşiyle yönetmiştir”.

Filmer, Kutsal Kitap’ın ve insanlık tarihinin kanıtlarını yorumlayarak yönetimin doğası hakkında ulaştığı sonuçları aşağıdaki altı olumsuz önermeyle özetler:⁶²

*1. Monarşi dışında bir yönetim şekli yoktur. 2. Paternal olmayan bir monarşi yoktur. 3. Mutlak veya keyfi olmayan paternal monarşi yoktur. 4. Aristokrasi veya demokrasi diye bir şey yoktur. 5. Tiranlık diye bir yönetim şekli yoktur. 6. İnsanlar doğal olarak özgür doğmazlar.*⁶³

Sonuç olarak, mutlak monarşiyle özdeşleştirdiği siyasal yönetimi Âdem ile başlatan ve Âdem’i de ilk monark olarak tanıtan Filmer, yine Kutsal Kitap’tan hareketle, babanın ailesi üzerinde sınırsız bir doğal hakka sahip olduğunu ileri sürerek

⁵⁷ Locke, Birinci İnceleme, s.10.

⁵⁸ Bertrand Russel, **Batı Felsefesinin Tarihi 3**, çev. Ahmet Fehmi, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, ss.228-229.

⁵⁹ Dunn, s.71.

⁶⁰ Locke, s.142.

⁶¹ Hampsher-Monk, s.108.

⁶² Laslett, IPPOP, s.20.

⁶³ Filmer, s. 229

insanın doğal özgürlüğünü reddetmiş ve bu temelde, mutlak monarşiyi tek geçerli yönetim biçimi olarak takdim etmiştir.

1.2.2. Locke'un Patriyarka Reddiyesi ya da Birinci İnceleme

Locke “insanoğlu için zincirler getiren bir deneme” olarak nitelendirdiği *Patriyarka*’yı hedef seçtiği *Birinci İnceleme*’de, Filmer’in monarşiye insanların doğal olarak özgür olmadığı varsayımıyla sağladığı temelin çökmesi halinde Filmer’in üzerine kurduğu dokunun bütünüyle çökeceğini belirterek işe koyulur.⁶⁴ Locke açısından Filmer’in mutlak monarşiyi temellendirmek için öne sürdüğü ifadeler birbiriyle oldukça alakasız ve akla son derece uygun olmayan kanıtsız varsayımlardan ibarettir. Bu yüzden Locke, *Birinci İnceleme* boyunca Filmer’in hatalı olduğunu düşündüğü çıkarım yöntemiyle sıklıkla dalga geçmektedir. Buna paralel olarak Locke’a göre mutlak monarşinin üzerinde durduğu temelin insanların doğal özgürlüğünün reddiyesi olduğunu ileri süren Filmer, savlarını doğrulamak için Kutsal Kitap’taki ayetleri kendi amaçları doğrultusunda çarpıtmaya çalışmaktadır. Locke işte bu yüzden yani Filmer’in hatalarını, çelişkilerini ve Kutsal Kitap’taki kanıtların eksikliğini göstermek için bu incelemeyi yazma zahmetine katlanmış ve Filmer’in politik gücün başlangıcına ilişkin öne sürdüğü kanıtların çürütülmesi halinde temelsiz kalacak olan bu güce başka bir meşru temel bulunması gerektiğini savunmuştur. Nitekim Locke, o meşru temeli rızada bulacak ve rızaya ilişkin yaklaşımını ise *İnceleme*’nin ikinci kitabında detaylı olarak ortaya koyacaktır. Ancak Locke’un Filmer’a taban tabana zıt olarak geliştirdiği kuramın ayrıntılarına geçmeden önce kendisinin Filmer’in Kutsal Kitap’a dayandığını söylediği savlarını nasıl çürütmeye kalktığını görmek gerekmektedir.

Locke’a göre Filmer, On Emirde “anneni ve babanı onurlandır” şeklinde ifade edilmiş olan buyruktan anne kısmını çıkararak buyruğun yarısını sanki bütünüymüş gibi takdim etmekte ve bu yarım buyruğa dayanarak alakasız bir şekilde “tüm gücün kökeninin babada bulunduğu” ve “krallara itaatin gerekli olduğu” şeklinde çıkarımlarda bulunmaktadır. Oysa Locke açısından Tanrı’nın bu buyruğu babanın mutlak monarşik otoritesini kurumsallaştırmasının aksine annenin payına düşenin

⁶⁴ Locke, *Birinci İnceleme*, s.5.

babanın payına düşenle ortak olduğunu bildirmektedir.⁶⁵ Ayrıca bu ayet dışında gerek Eski Ahit'te gerekse Yeni Ahit'te onurlandırılma hakkı için anne ile babayı birbirine eşit kılan birçok ayet bulunmaktadır. Dolayısıyla Filmer'ın babanın mutlak otoritesini ve krallara itaatin gerekliliğini çıkarsadığı ayet ve Kutsal Kitap'taki diğer ayetler açık bir şekilde Filmer'ın çıkarımı geçersiz kılmaktadır. Yine Filmer, Âdem'in mutlak monarşisini kanıtlamak için başvurduğu bir diğer ayet olan Tekvin 3. Bölüm 16. ayetten siyasal yönetimin kökenini ve babanın mutlak otoritesini çıkarsamaktaydı. Ancak Locke'a göre Tanrı'nın kızgınlığını bildirdiği bu ayette Tanrı ne Âdem'e eşî üzerinde ne de erkeklere kadınlar üzerinde hiçbir bir iktidar bahşetmemekte ama yalnızca kadınların kaderlerini onlara önceden bildirmektedir. Yani buradan anlaşılması gereken kadının kocasına tabiiyetinin gerekliliğinin Tanrısal ifadesidir.⁶⁶ Dolayısıyla bu ayet, Locke açısından, siyasal yönetimin kökenine ilişkin bir bağışî ya da Âdem'in mutlak monarşinin temelini ifade etmekten oldukça uzaktır.

Locke'un, ileride daha detaylı bir şekilde göreceğimiz üzere, Filmer'a karşı geliştirdiği mülkiyet teorisinde ortak mülkiyete ve onu özel mülkiyete dönüştüren emeğe biçtiği rollerin Kutsal Kitap'taki ayetlerde de karşılığı bulunmaktadır. Locke'a göre Tekvin 1. Bölüm 28. Ayette Filmer'ın Âdem'e özel yapıldığını söylediği bağışî Âdem ve soyuna müşterek bir şekilde yapılmış olup bu bağışîin kapsamına da insan türünün herhangi bir bireyin dahil edildiğini ifade eden hiçbir sözcük bulunmamaktadır. Locke açısından Tanrı'nın tüm insanlığa insan türü hariç yeryüzündeki diğer canlıları müşterek olarak verdiği gayet açıktır zira bahsi geçen ayetteki çoğul hitap tarzı da Filmer'ın çıkarımını geçersiz kılmaktadır. Tekvin 3. Bölüm 19. Ayette geçen "Toprağa dönünceye kadar ekmeğini alının teriyle yiyeceksin" buyruğu da Locke'a göre Âdem'e Filmer'ın iddia ettiğî gibi büyük ayrıcalıkların bağışlanmamış olduğunu göstermektedir. Locke'un kendi cümlesiyle söylersek "Tanrı... Adem'in ellerine dünya üstünde yaşayanları yönetecek bir asa yerine, yeryüzünü itaat ettirecek bir kürek vermiştir."⁶⁷ O halde Âdem de tıpkı insanoğlu gibi nesnelere bireysel emeğini katarak üzerlerinde özel bir hakka sahip olabilmıştır.

⁶⁵ Locke, Birinci İnceleme, s.64.

⁶⁶ Locke, Birinci İnceleme, ss.48-49.

⁶⁷ Locke, Birinci İnceleme, s.47.

Filmer'in bir başka iddiası ise Âdem'e verilmiş olan mutlak monark olma yetkisinin “yaratılır yaratılmaz” verilmiş olduğuydu. Locke'a göre ise Âdem'e “yaratılır yaratılmaz” Tanrı tarafından dünyanın monarkı olma görevinin yani soyu ve diğer tüm canlılar üzerinde mutlak bir otorite verilmiş olması mümkün değildir. Zira Tanrı, Âdem'e böyle bir yetki vermiş olsaydı bile bu yetkinin ancak Havva'nın varlığa gelmesinden ve yasaklı meyveyi yiyerek işledikleri ilk günahıtan ötürü cennetten düşmelerinden sonra ya da en yakın ihtimal düşüş esnasında verilmiş olması mümkün olabilirdi. Ancak hatırlanacağı üzere Filmer, yönetimin kökenine ilişkin bağışı Havva'ya cezasının bildirildiği Tekvin 3. Bölüm 16. Ayetten çıkarsamaktaydı. Dolayısıyla Locke açısından Âdem'e henüz Havva yokken ve günahının bedeli olarak cennetten kovulmadan çok daha önce diğer bir ifadeyle “yaratılır yaratılmaz” henüz var olmayan uyrukları ve dünyanın tümü üzerinde egemenlik hakkının verildiği düpedüz bir yalandır.⁶⁸

Locke'a göre Filmer, Grotius'un *generations jus acquiritur parentibus in liberos* (ebeveynlerin üremeyle birlikte çocukları üzerinde kazandıkları hak) ilkesini de kendi amaçları doğrultusunda çarpıtmaktadır.⁶⁹ Zira Grotius, Filmer'in aksine ebeveynlerin çocukları üzerinde sahip olduğu otoritenin nerelere kadar uzandığından bahsetmemiştir.⁷⁰ Ayrıca Locke'a göre Âdem'in doğa tarafından ya da doğal hak ile “yaratılır yaratılmaz” yönetici kılınması da saçmadır zira Filmer'in Grotius'u takip ederek baz aldığı doğal hak, kişinin baba olması üzerine kurulu olduğundan böyle bir savı kabul etmek baba olmadan çocuklarının yöneticisi olmayı kabul etmektir ki Filmer da Âdem'in, ailesi olmadan önce eylemde değil yaratılıştaki yönetici olduğunu ileri sürerek, Locke'a göre, Âdem'i yönetim olmadan yönetici, çocukları olmadan baba ve uyrukları olmadan bir kral yapmaktadır.⁷¹

Öte yandan, Locke'a göre Âdem'e yaratılış anında değilse bile düşüş anında böyle bir yetkinin verilebileceğini düşünmek de oldukça güçtür. Çünkü Âdem ve Havva'nın itaatsizliklerine karşılık Tanrı'nın kızgınlığı ve onlara söyledikleri göz önüne alındığında Âdem'e bu esnada Filmer'in iddia ettiği gibi tüm insanoğlu üzerinde mutlak monark ve yeryüzünün tek sahibi olmak gibi çok büyük ayrıcalıkların tanınmış

⁶⁸ Locke, Birinci İnceleme, s.17.

⁶⁹ Locke, Birinci İnceleme, ss.53-54.

⁷⁰ Locke, Birinci İnceleme, s.54.

⁷¹ Locke, Birinci İnceleme, ss.18-19.

olması beklenemez.⁷² Kutsal Kitap'ta Âdem'in dünyanın ilk mutlak monarkı olduğunu ifade eden hiçbir ayet ya da böyle bir çıkarımda bulunmaya olanak sağlayacak herhangi bir ifade bulunmamaktadır. O halde Âdem ne yaratılışından kaynaklanan böylesine büyük ayrıcalıklara sahip olmuştur ne de Tanrı kendisine herhangi bir zamanda böyle büyük ayrıcalıklar bahşetmiştir. Dahası, Locke açısından Tanrı'nın insanoğlunu başka bir insanın sınırsız iradesine tâbi kılmasının ne kutsal kitapta ne de akılda bir karşılığı bulunmamaktadır.

Locke'a göre Filmer ve taraftarları, insanoğlunun doğal özgürlüğe ilişkin bir hakkı olduğu düşüncesini reddederek yalnızca yönetim altındaki insanları değil ama aynı zamanda prenslerden biri hariç diğer herkesi köle ilan etmektedirler. Zira Filmerci sisteme göre Âdem'in tek bir meşru varisi olmasından ötürü meşru varis dışında tüm prensler köle olarak doğarlar ve meşru varise tabidirler. Dolayısıyla Locke açısından, insanoğlunun doğal özgürlüğü reddetmek yalnızca uyrukların aleyhine değil ama aynı zamanda diğer prenslerin iktidarı için de tehlikeli bir tutumdur. Locke şöyle der: "Bu adamlar, sanki, kendi duruşlarına hizmet etsin diye bütün hükümetlere karşı savaş açma ve insan toplumunun temellerini yıkma planı yapmıştır."⁷³

Gösterdiğimiz üzere, Locke açısından Âdem'in yaratılışı ile Âdem'in mutlak monark olmasına ilişkin hakkı arasında hiçbir zorunlu bağ yoktur. Âdem'in yaratılmış olması ne Tanrı ne de doğa tarafından kendisine egemenlik gücü verildiği anlamına gelmediği için Âdem'in yaratılışını reddetmeden insanoğlunun doğal olarak özgür olduğu varsayımını yapmak pekâlâ mümkündür.⁷⁴ Nitekim Locke, ileride daha detaylı bir şekilde göreceğimiz üzere doğa durumundaki insanların Tanrısal bir yasa olan doğa yasası gereği doğal olarak özgür ve eşit olduklarını ve bunun da vahiyle uyum içinde olduğunu dile getirecektir. Ayrıca hiçbir şekilde mutlak olmayan ve siyasal otoriteden tamamıyla farklı olan ebeveynlerin çocuklar üzerindeki otoritesinin çocukların doğa yasasını bilebilecek yaşa geldiğinde sona ereceğini ileri sürecektir. Ancak Locke'un ortaya koyduğu kuramın ayrıntılarına geçmeden önce *İki İnceleme*'de adını her ne kadar zikretmese de Filmer'in yanında gizliden gizliye kendisini de hedef aldığını düşündüğümüz bir başka mutlak siyasal otorite filozofu Thomas Hobbes'un doğal hak

⁷² Locke, Birinci İnceleme, s.46.

⁷³ Locke, Birinci İnceleme, s.3.

⁷⁴ Locke, Birinci İnceleme, s.16.

öğretisini ele almak Locke'un ortaya koyduğu kuramın daha iyi anlaşılması bakımından önemli olacaktır.

1.3. THOMAS HOBBS'UN DOĞAL HAK VE MUTLAKİYETÇİ YÖNETİM ANLAYIŞI

Hobbes'un adı Locke'un *İkinci İncelemesi*'nde hiç geçmese de *İkinci İnceleme* Hobbes'a ciddi göndermelerle doludur. Bu nedenle Locke'un *Birinci İnceleme*'sinin ana hedefinin Filmer olması gibi *İkinci İnceleme*'nin başlıca karşıtının da Hobbes olduğu düşünülür.⁷⁵ Locke'un *İki İnceleme*'sinin başlıca karşıtları olan Filmer ile Hobbes'u ortak kılan unsur öyle görünmektedir ki politik mutlakiyetçiliktir. Ancak Filmer her ne kadar Hobbes'la öğretisinin politik sonuçları bakımından uzlaşıyor gibi gözükse de Hobbes'un politik mutlakiyetçiliği temellendirme noktasında başvurduğu kavramlara karşı çıkmıştır. Hobbes'un öğretilerindeki kavramların büyük bir kısmı ise daha sonra Locke tarafından yeniden ele alınmıştır. Dolayısıyla Locke'un kuramına geçmeden önce bir doğal hak filozofu olan Hobbes'un kuramını ele almak konumuz bakımından elzemdir.

Hobbes'un doğal hukuk ve politika felsefesine ilişkin kavramları ele alış tarzı kendisinin kullandığı yöntem ile yakından ilişkilidir. Çünkü o, bu kavramların incelenmesini belirli bir yöntemin kullanımıyla gerçekleştirmektedir. Peki nedir bu yöntem? Bu sorunun yanıtlayabilmek için önce Hobbes'un felsefeyi nasıl tanımladığına bakmak gerekir. Hobbes *De Corpore*'de felsefeye ilişkin şöyle bir tanım ortaya koyar:

*Felsefe, bilgisine sahip olduğumuz ilk nedenlerden veya yaratımlardan doğru bir akıl yürütmeye çıkarsanan sonuçların veya görünümlerin ve yine nedenlerin ya da yaratımların bilinen ilk sonuçlarından doğru bir akıl yürütmeye çıkarsanan bilgisidir.*⁷⁶

Görüldüğü üzere Hobbes, alışılmış tanımlardan farklı olarak felsefeyi doğru bir akıl yürütmeye, nedenlerden elde edilen sonuçların ve sonuçlardan çıkarsanan

⁷⁵ Copleston, s.135.

⁷⁶ Thomas Hobbes "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body", **The Collected Works of Thomas Hobbes**, (Ed.) Sir William Molesworth, Routledge /Thoemmes Press, Cilt: 1, London, 1992, (Concerning Body), s.3.

nedenlerin bilgisi olarak ortaya koymaktadır. Hobbes'un burada akıl yürütmeyle kastettiği şey ise hesaplama. Ona göre hesaplamak, birbirine eklenen birçok şeyin miktarını toplamak ya da bir şey diğerinden çıkarıldığında geriye ne kaldığını bilmektir. Yani Hobbes'a göre hesaplamak, toplama ya da çıkarma işlemi ile aynıdır. Hobbes, çarpma ve bölme işlemlerinin de aslında toplama ve çıkarma işlemlerinden başka bir şey olmadığını ileri sürer. Böylece Hobbes'a göre "...tüm akıl yürütme, zihnin bu iki işleminde, toplama ve çıkarmada ihtiva edilir."⁷⁷ Bu Hobbes'un kullandığı yöntemin ne olduğunu da anlaşılmasını sağlamaktadır. Zira toplama ve çıkarma Hobbes'a göre çözümleme ve birleştirme anlamlarını taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle, toplama birleştirme, çıkarma ise çözümleme anlamına gelmektedir. Hobbes çözümleyicinin analitik yöntem, birleştiricinin ise sentetik yöntem olarak adlandırıldığını belirtir.⁷⁸ O halde Hobbes'a göre felsefenin yöntemi çözümleyici ve birleştirici yöntem demek olan analitik ve sentetik yöntemdir. Yani Hobbes'a göre felsefe çözümleyerek ve birleştirerek, diğer bir ifadeyle analiz ederek ve sentezleyerek yapılır. Hobbes ortaya koyduğu felsefe tanımına dayanarak "bilinen şeylerden bilinmeyene doğru ilerlemenin" her iki yöntemde de ortak olduğunu belirtir. Peki çözümleme işlemi ile birleştirme işlemi arasındaki farklar nelerdir? Diğer bir ifadeyle soracak olarak çözümleme ve birleştirme işlemleri nasıl yapılır? Hobbes, ilkin çözümlemeye ilişkin şöyle bir örnek verir:

*...eğer herhangi bir insan kendisine altın kavramını ileri sürerse, çözümlemeyle, katı, görünür, ağır ve altının kendisinden daha evrensel olan birçok başka fikirlere ulaşabilir; ve bunları en evrensel olan şeylere gelinceye kadar yeniden çözümleyebilir... Bu nedenle, şeylerin evrensel bilgisine ulaşma yönteminin tamamen analitik olduğu sonucuna varıyorum.*⁷⁹

Görüldüğü üzere analiz etmek, gözlemlenebilir olgulardan ya da sonuçlardan onları meydana getiren muhtemel nedenlere ulaşmaktır. Sentezleme yoluyla ise var olan her şeyin ilk ve yaratıcı nedenlerinden başlanarak onların muhtemel ya da gözlenebilir sonuçlarına ulaşılmaktadır. O halde analitik ve sentetik yöntem bir şeyin anlaşılabilmesi için o şeyin ilk olarak parçalarına ayrılmasını ve ondan sonra da birleştirilmesini ifade eder. Bu ise aynı zamanda geometride kullanılan bir yöntem

⁷⁷ Hobbes, Concerning Body, s.3.

⁷⁸ Hobbes, Concerning Body, s.66.

⁷⁹ Hobbes, Concerning Body, s.69.

olduğundan dolayı geometrik yöntem diye de adlandırılmaktadır. Hobbes kendisinden önceki felsefi geleneğin öğretilerinin saçma olmasını, neredeyse tüm eserlerinde büyük bir övgüyle bahsettiği tek bilim olan geometride kullanılan yöntemin kullanılmamasına bağlar:

*Çünkü onlardan bir teki bile, muhakemesine, kullanacağı adların tanımlarından veya açıklamalarından hareket ederek başlamaz; ki bu sadece geometride kullanılmış olan bir yöntemdir ve işte bu nedenle geometrinin sonuçları tartışılmaz kesinliktedir.*⁸⁰

Ernst Cassirer'e göre nesnelerin analiz yoluyla bileşenlerine ayrılarak bu bileşenlerin daha basitleştirilmiş formdaki davranışlarına bakılması ve daha sonra parçaların sentez yoluyla yeniden birleştirilerek yeniden bütün haline getirilmesi 16. Yüzyılın son skolastik düşünülerinin geliştirdikleri bir bilimsel yöntemdi. Cassirer bu yöntemin Galileo'nun deneysel yöntemi olduğunu ileri sürmektedir. Cassirer'in söylediklerinden hareket eden bazı Hobbes yorumcuları Galileo'nun yönteminin aynı zamanda Hobbes'a da ait olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸¹

Yöntem konusundaki benzerlik aşikâr olsa da Hobbes'un modern bilimin kurucusu olarak takdim ettiği Galileo'ya kesin olarak atfettiği ve ondan aldığını ileri sürdüğü düşünce "varlığın en temel ve en küçültülemez ögesinin hareket halindeki madde olduğu"dur.⁸² Bu atfediş ise bizlere Hobbes'un felsefesinin temel ilkesine ve konusuna dair ipuçlarını vermiş olur.

Hobbes'un ortaya koyduğu felsefe tanımı ve yöntemi hatırlandığında felsefenin konusunun ne olup ne olmadığına ilişkin bilgi de ortaya çıkmaktadır. Felsefe, az önce alıntıladığımız tanımından da anlaşılacağı üzere, nedensel açıklama ile ilgilenmektedir. Felsefenin ilgilendiği nedensel açıklama belli bir sonucu ortaya çıkaran yaratıcı sürecin bilimsel bir açıklaması ise yaratıcı süreç yoluyla var olmamış hiçbir şeyin felsefenin konusunu oluşturamayacağı açıktır. Bu, Tanrı'nın ve tüm tinsel olgusallığın felsefeden dışlandığı anlamına gelir.⁸³ Felsefe o halde Hobbes sözleriyle: "...Teolojiyi, sonsuz, yaratılmaz, kavranamaz olan ve içinde ne bölünecek ne

⁸⁰ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, (Leviathan), s.45.

⁸¹ Richard Tuck, **Hobbes**, çev. Nursu Öрге, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, (Hobbes) s.171.

⁸² Hampsher-Monk, s.25

⁸³ Copleston, ss.14-15.

birleştirebilecek ne de düşünülebilen bir yaratım barındırmayan Tanrı'ya ilişkin kuramı dışarıda bırakır.”⁸⁴

Görüldüğü üzere Hobbes felsefenin konusu olan şeyin yaratıcı süreç içerisinde bölünebilen ve birleştirilebilen bir şey olduğunu düşünür. Hobbes bu özelliklere sahip olan tek şeyin cisim olduğunu belirterek felsefenin konusunu belirler. Peki cisim ile ne kastedilir? Hobbes şöyle yanıt verir: “...cisim ve madde aynı şeyi ifade eder; ve dolayısıyla gayri maddi cisimler kelimeleri, sanki bir gayri maddi madde denebilirmiş gibi, bir araya getirildiklerinde yek diğerini geçersiz kılan kelimelerdir.”⁸⁵

O halde felsefe yalnızca cisimsel yapıda olan şeyleri konu edinmektedir. Hobbes “cisimsel olmayan varlık” sözcüğünün, “yuvarlak dörtgen” kadar kendinde çelişik bir sözcük olduğunu öne sürer.⁸⁶ Zira Hobbes’a göre nasıl ki “dörtgen yuvarlaktır” ifadesi yanlış olduğu için yuvarlak dörtgen sözcüğü anlamsız ise “cisimsel olmayan varlık” sözcüğü de “var olan her şey cisimseldir” ifadesi doğru olduğu için anlamsızdır. Bu, madde ve ruhun ayrı birer töz olduklarını ortaya koyan kartezyen düalizme karşı tek bir tözün olduğu ve bu tözün de maddi nitelikte olduğu ve ruh dahil olmak üzere var olan her şeyin maddeye indirgendiği anlamına gelmektedir.

Görüldüğü üzere Hobbes, felsefeyi ya da bilimi materyalist bir zemine oturtturarak gayri cisimsel olduğu söylenen hiçbir şeyi felsefenin ya da bilimin konusu haline getirmemektedir. Öyleyse Hobbes’a göre felsefe ya da bilim, doğal akılla değil kilise otoritesiyle bilindiği ve bilginin değil inancın nesnesi olduğu için Tanrıya ilişkin ibadet öğretisini, ilahi ilham veya vahiy yoluyla elde edilen ve akıl yoluyla elde edilmeyen her türlü bilgiyi, cisim ya da cisimsel özelliklere sahip olmayan meleklerle ilişkin öğretiyi, yeterli temele sahip olmayan astrolojiyi ve öte yandan da bilgisi akıl yürütmeye değil yalnızca deneyime dayandığı için tarihi (doğal tarih ve politika tarihi)kendisinden dışlar.⁸⁷

Hobbes açısından, evren az önce de ifade ettiğimiz üzere hareket eden maddeden ya da cisimden ibarettir. Ancak Hobbes cisim ile yalnızca doğa bilimlerinin ilgilendiği nesneleri kastetmez. Ona göre cisimlerin birbirlerinden apayrı olan başlıca

⁸⁴ Hobbes, Concerning Body, s.10.

⁸⁵ Hobbes, Leviathan, s.292.

⁸⁶ Hobbes, Leviathan, s.41.

⁸⁷ Hobbes, Concerning Body, s.10-11.

iki türü vardır. Bunlardan biri doğanın eseri olduğundan dolayı “doğal cisim” olarak adlandırılırken diğerine insanların rıza ve sözleşmesiyle oluşturulan “commonwealth” denmektedir. Hobbes bu iki cisim arasında yaptığı ayırmadan felsefenin doğal ve yurttaşlık (civil) olmak üzere iki ana bölümünün olduğunu ileri sürer.⁸⁸ Hobbes yurttaşlık felsefesinin de kendi içinde genel olarak politika ve ahlak felsefesi olarak ikiye ayrılabilirliğini belirtir. O halde doğal felsefe doğal cisimleri, yurttaşlık felsefesi ya da politika felsefesi ise yapay bir cisim olan commonwealth’i konu edinmektedir. Hobbes bununla birlikte şekillerle ilgilenen geometrinin, hareketle ilgilenen fiziğin ve doğal hukukla ilgilenen ahlakın bir araya geldiklerinde felsefeyi meydana getirdiklerini belirtir.⁸⁹ Hobbes şöyle der:

bilim, sonuçların ve bir olgunun bir başka olguya bağımlılığının bilgisidir: bilim sayesinde, halen yapabileceğimiz şeylerden, istediğimizde nasıl olup da başka bir şey veya başka “bir 'zamanda benzer bir şey yapabileceğimizi biliriz; çünkü bir şeyin nasıl, hangi nedenlerle ve ne şekilde meydana geldiğini bilirsek, benzer nedenleri denetleyebildiğimiz vakit, o nedenlerden benzer sonuçlar çıkmasını da sağlayabiliriz.”⁹⁰

Görüldüğü üzere Hobbes felsefenin ya da bilimin pratik bir amaca yönelik olduğunu düşünerek Francis Bacon’un izinden gitmektedir. Yöntem konusunda, deneyi ve endüksiyonu ön plana süren Bacon ile her ne kadar ters düşse de Hobbes’a göre de “bilginin amacı güçtür”⁹¹. Yine, felsefenin amacı ya da kapsamı da önceden görülebilen sonuçları yararımıza olacak şekilde kullanabilmektir. Hobbes açısından, felsefenin, özellikle de doğal felsefenin ve geometrinin yararının ne olduğu, en iyi, insanlığın muktedir olduğu başlıca ürünler hesaba katıldığında ve onların yararını görenlerin yaşam tarzlarını aynısını isteyen diğerleriyle kıyasladığında anlaşılmaktadır. Hobbes’a göre kendisinin yaşadığı çağda insanlığın muktedir olduğu en büyük ürünlerin başında madde ve hareketin ölçülmesi, ağır cisimlerin taşınması, mimarlık, gemicilik, her türden kullanım için araç ve gereçlerin yapımı, coğrafya, göksel hareketlerin, yıldızların yönlerinin ve zamanın kısımlarının hesaplanması gelir. Felsefe etkinliğinin yapılmadığı Amerika dışında Avrupa’nın tamamı, Asya’nın büyük

⁸⁸ Hobbes, Concerning Body, s.9.

⁸⁹ Thomas Hobbes, **Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, (De Cive) s.2

⁹⁰ Hobbes, Leviathan, s.46

⁹¹ Hobbes, Concerning Body, s.7.

bir bölümü, Afrika'nın ise bir kısmı tüm bu ürünlerden yararlanmışlardır. Dolayısıyla doğal felsefenin insanlığa büyük yararları olmuştur. Hobbes'a göre doğal felsefenin insanlığa büyük yararlar sağlamasının yanında ahlak ve politika felsefesinin de insanlığa büyük yararları vardır. Ancak ahlak ve politika felsefesinin yararı bu bilimleri bilmekle sahip olduğumuz ürünlerden ziyade, onları bilmemenin başımıza açtığı felaketlerle değerlendirilir. İnsanın gayretiyle önlenebilen tüm bu felaketler savaştan ama başlıca iç savaştan kaynaklanmaktadır. Dünya üzerinde, insanları birleştiren ve barış içinde tutan yükümlülükleri yani politik yaşamın kurallarını yeterince öğrenmiş çok az kişi vardır. Hobbes'a göre bu kuralların bilgisine ahlak felsefesi denir. İç savaşlar o halde insanların ne savaşın ne de barışın nedenlerini bir başka deyişle ahlak felsefesini bilmemelerinden kaynaklanır.⁹²

Bu bağlamda Hobbes doğal hukuku gerçek ahlak felsefesi olarak takdim eder ve doğa yasalarını da ahlak felsefesinin temel ilkeleri olarak sunar. Çünkü Hobbes'a göre iç savaş bir doğa durumudur ve bizlere insanların doğal tutkularının zorunlu olan sonuçlarını gösterir. Böylesi bir durumda yürürlükte olan barışı telkin eden bir doğa yasası değil herkesin eşit olarak sahip olduğu bir doğal haktır. Ancak bu hak sınırsız bir hak olup savaşın kesintisiz olmasına yol açmaktadır. Bu savaştan kaçınmanın tek yolu ise "doğru bir akıl yürütmeye" bilinen barışı telkin eden doğa yasasına riayet ederek bu sınırsız doğal hakkı yalnızca saldırılara karşı direnme hakkını elimizde tutacak şekilde egemene devretmektir. Bir doğal hak filozofu olarak Hobbes doğal hakkı ise insan doğasına içkin olan unsurlardan yani insan psikolojisinden türetmektedir. Doğal hakkı insan doğasından türetmeden önce Hobbes insan doğasının, doğanın bir parçası olduğundan dolayı en iyi şekilde doğal dünyayı anlamak için kullanılan yöntemin aynısı kullanılarak anlaşılabilceğini düşünmektedir. Dolayısıyla doğa yasalarıyla ilgilenen ahlak biliminin/felsefesinin değer bakımından doğa bilimlerinden daha aşağıda olmadığı ve doğa bilimlerinde olduğu gibi ahlak ve politika felsefesinde de bilginin amacının güç olduğu açıktır. İnsan doğru bir akıl yürütmeye kendi doğasının ne olduğunu bilecek ve yine doğru bir akıl yürütmeye barışı korumanın yollarına ulaşacaktır.

⁹² Hobbes, Concerning Body, ss.7-8.

1.3.1. Hobbes'un Kuramında İnsan Doğası

Hobbes'a göre yapay bir cisim olan devletin (commonwealth) ya da siyasal otoritenin anlaşılması için ilk önce onun en küçük parçası olan insanın ele alınması ve insanın anlaşılması içinse onun da yöntem gereği parçalarına kadar ayrıştırılması gerekmektedir. Hobbes yöntemine uygun bir şekilde *De Cive*'nin önsözünde şöyle der:

...bir şey en iyi, onu oluşturan şeyler ile bilinebilir. Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılamazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de, devleti gerçekten parçalara ayırırsak da öyle olduğunu düşünmemiz, eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da birada yaşamak istediklerini anlamamız, gerekmektedir.⁹³

Hobbes'un düşüncesinde insan, türdeşlerini onların eylemlerine bakarak değil sadece kendini tanıyarak anlayabilir. Çünkü Hobbes'a göre insanların tümünde onların eylemlerine yön veren duygu ve düşünce benzerliği vardır. Dolayısıyla insan bir edimde bulunduktan sonra bu edimin neden kaynaklandığını düşündüğü zaman aslında diğerlerinin de edimlerinin nedenlerini düşünmüş olmaktadır. Hobbes arzu, korku, umut vs gibi duyguların tüm insanlarda benzer olduğunu dile getirmekle beraber bu duyguların yöneldikleri nesnelerinin tüm insanlarda benzer olduğunu kastetmez.⁹⁴ Zira diğer insanlarla duygu ortaklığına sahip olsak da bu duygular neticesindeki davranışlarımız diğer insanların sergilediği davranışlardan farklılaşabilmektedir. Hobbes'un buradaki vurgusu duygunun ya da tutkunun insanın hareket ettirici nedeni olmasına ve her bir bireyin bunu iç gözlem yoluyla kendisinden çok rahat çıkarsayabileceğine yöneliktir.

Hatırlanacağı üzere Hobbes, Descartes'ın maddi olmayan töz fikrini reddederek evrendeki her şeyin temeline sadece hareket halindeki maddeyi koymuştu. Buna göre evren tıpkı Galileo'nun evren modelinde olduğu gibi maddenin harekete dayalı mekanik bir sistemdir. Bu ise evrendeki her şeyin maddenin hareketi ile açıklanabildiği anlamına gelmektedir. İnsan da bu maddi evrenin parçası olduğuna göre öyleyse onun hareketleri de mekanik tarzda açıklanabilmektedir. İnsan

⁹³ Hobbes, *De Cive*, s.11.

⁹⁴ Hobbes, *Leviathan*, s.18.

hareketlerinin mekanik tarzda açıklanabilmesi ise iradenin özgür olmadığı anlamına gelmektedir. Zira insan eylemlerinin nedenler zinciri çerçevesinde açıklanabilmesi iradi eylemlerin bir zorunluluğa sahip olduğuna işaret eder. Bu yüzden Hobbes’a göre özgür irade tıpkı yuvarlak dörtgen ya da gayri cisimsel varlık gibi anlamsız bir ifadedir. Bununla birlikte Hobbes açısından iradenin özgür olmaması kişinin özgür olamayacağı anlamına gelmez. Hobbes’a göre herhangi bir insanın özgür olması o insanın iradesinin ya da isteğinin özgür olduğuna değil ama istediği şeyi yapması engellenmemiş olduğuna işaret eder.⁹⁵ Yani, özgürlük insanın irade ya da arzulama edimini değil iradenin ya da arzusun nesnesine ulaşmasının engellenmemesini ifade eder. Zira birazdan daha detaylı bahsedeceğimiz üzere Hobbes, özgürlükten harekete yönelik dış engellerin yokluğunu anlamaktadır. Hobbes’un bu özgürlük anlayışı pek doğal şekilde “bir cismin harekete geçtiğinde herhangi bir engelle karşılaşmadığı sürece hareketini sonsuza dek sürdüreceğini ve duran bir cismin ise harekete geçirilmediği taktirde durağanlığını sonsuza dek sürdüreceğini” ifade eden modern fiziğin en temel hareket yasası olan atalet (eylemsizlik) ilkesi ile yakından ilişkilidir. Yani evren hareket halindeki cisimden ya da maddeden ibaret olduğuna göre var olan her şey yine maddenin hareketi gereği açıklanmak durumundandır.

Hobbes diğer doğal nesnelerden farklı olarak, onlara nazaran daha karmaşık, ancak devlete göre de daha az karmaşık bir cisim olan insanda hayvanlarla da ortak olan iki hareket türü saptar. Bunlardan ilki irademizin dışında gerçekleşen nabız, nefes alıp verme, hazım vs. gibi bilinçli bir çaba olmadan yerine getirilen hayati fonksiyonlarımıza işaret eden hayati harekettir. Diğeri ise koşmak, dokunmak, seslenmek, bedenimizi hareket ettirmek vs. gibi irade edimlerimize işaret eden hayvansal ya da iradi harekettir.⁹⁶ Hobbes insanın iradi hareketlerinin temeline insan bedenindeki küçük hareket başlangıçlarını ifade eden çabayı yani hayatta kalma içgüdüsünü koyar. Hobbes’a göre doğadaki her hayvan gibi insan da kendi varlığını koruma ve devam ettirme içgüdüleriyle hareket eder. Hobbes insanın iradi hareketlerinin nedeni olan bu güdüyü tarihsel ve toplumsal süreç içerisinde oluşmuş ve yine bu süreç içerisinde değişebilecek ya da ortadan kalkabilecek bir unsur olarak ele almaz. Tersine, ona göre insanın bu güdüyle hareket etmesi tıpkı diğer hayvanlarda

⁹⁵ Hobbes, Leviathan, s.163.

⁹⁶ Hobbes, Leviathan, s.49.

olduğu gibi doğanın bir parçası olmasından kaynaklı olarak doğal bir özelliğe sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla gerek politik toplum öncesi duruma karşılık gelen doğa durumunda gerek sivil/politik toplum durumunda insanın doğasına içkin olan bu özellik ortadan kalmaz. Nitekim Hobbes birazdan göreceğimiz üzere doğal hakkı insan doğasına içkin bu unsurdan türeterek bu hakkın sınırlı bir kısmının (yaşam hakkı) korunmasını yani bireysel güvenliği politik toplumun varoluş nedeni olarak ortaya koyacaktır.

Hobbes insan ve hayvanı ortak kılan temel güdünün ya da çabanın bir şeye yönelmesine *arzu*, bir şeyden uzaklaşmasına ise *nefret* adını verir. Dolayısıyla hayatta kalmamıza yararlı olacak her şey arzu nesnesi, hayatımızı zarara uğratacak, bize acı çektirecek her şey nefret nesnesidir. Hobbes arzuları sönmüş bir insanın duyuları ve tasavvurları durmuş bir insan daha fazla hayatta kalamayacağını düşünür. Bu yüzden Hobbes insanı arzuları peşinde koşan, acıdan kaçan egoist bir varlık olarak takdim eder: “herkesin iradi eylemlerinin amacı *kendisine bir fayda sağlamaktır*”⁹⁷.

Hobbes’un öğretisinde insan aynı zamanda sınırsız *güç* arzusuyla yanıp tutuşan bir varlıktır. Bunun nedeni insanın hayatta kalabilmesi ve arzularını gerçekleştirebilmesinin kendi gücüne bağlı olmasıdır. Dahası Hobbes’a göre insanın mevcut olan gücünü ve imkanlarını koruyabilmesi, onları gelecekte garanti altına alabilmesi ancak sahip olduğundan daha fazlasını elde etmekle yani gücün arttırılmasıyla mümkün hale gelir.⁹⁸ Ancak Hobbes gücün içeriğini Bacon’da olduğu gibi yalnızca bilgi edimiyle sınırlamaz, insanın kendisini korumasını sağlayacak ve daha iyi konuma getirecek her şeyi gücün içine katar. Birazdan bahsedeceğimiz üzere doğa durumunda doğal hakkın kullanımı da insanın sahip olabildiği gücü doğrultusunda gerçekleşebilmektedir. Yani insanın doğa durumunda sahip olduğu güç ile hak birbiriyle eşitlenecektir.

İnsanın acıdan kaçınıp arzularının peşinde koşması aynı zamanda iyinin ve kötünün ölçütünün ne olduğunu da ortaya koyar. Hobbes ahlaki yargıların nesnel bir ölçütünün olduğu fikrini reddederek onu insan doğasındaki duyguların yönelimlerine indirger. Zira Hobbes’a göre doğada ahlaka nesnel bir ölçüt sağlayacak hiçbir şey yoktur. İyi ve kötü, insanın arzu ve nefret duyguları tarafından belirlenir. Bir başka

⁹⁷ Hobbes, Leviathan, s.106.

⁹⁸ Hobbes, Leviathan, s.81.

deyişle, insanın kendi çıkarına uygun olan şey iyi, uygun olmayan şey ise kötüdür. İnsanların tümünde bulunan arzu ve nefret duygularının yöneldikleri nesnelerinin farklı olması ise iyi ve kötüyü her bir insana göreli kılmaktadır. Hobbes'a göre ahlaki yargıların göreliliği ancak politik bir otoritenin bulunduğu duruma geçildiğinde aşılmış olur. Yani, hiçbir şekilde nesnelerin kendilerinden ortak bir şekilde çıkarsanamayan iyi ve kötü kavramları ancak egemenin iradesi tarafından nesnellik kazanır.⁹⁹ Bu ise egemen gücün herkes için neyin iyi neyin kötü olacağını belirleyen tek güç olduğu anlamına gelir. Egemen bir gücün olmadığı yerde ise iyi ve kötü insanların keyfine ve çıkarlarına göre belirlenir. Hobbes açısından, huzurlu bir yaşamın önündeki en büyük engel kişisel çıkar çatışmaları değil ahlaki dilin içkin gerçekçiliğine olan yanlış inançtır.¹⁰⁰ Ancak egemenin sözü ya da diğer bir ifadeyle pozitif yasa bu tartışmalara son verir.

Strauss'un da ifade ettiği üzere, Hobbes, kendisinden önceki politika filozoflarının başarısızlığını insanın doğal olarak politik ve toplumsal bir hayvan olarak varsayılmasına bağlar. Hobbes'a göre insan, doğası gereği politik veya toplumsal bir hayvan olmanın aksine asosyal ve apolitik bir hayvandır. Bununla birlikte Hobbes, iyiyi yalnızca haz verenle özdeşleştirmekle kalmayıp aynı zamanda apolitik bir anlayışı politik bir amaçla kullanmaktadır.¹⁰¹ Yani, Hobbes doğası gereği apolitik ve asosyal olan insanın hiçbir zaman toplumsallaşamayacağını düşünmez. Aksine, insanın doğal halinden hareket ederek politikanın ya da mutlak barışın nasıl tesis edilebileceğini gösterir.

1.3.2. Doğa Durumu ya da Herkesin Herkesle Savaşı

Doğa durumu terimi, Hobbes'tan önce, politika felsefesinden ziyade daha çok Hristiyan teolojisinde kullanılmıştır. Bu çerçevede içerisinde doğa durumu özellikle Tanrının inayeti ve merhameti altında bulunan durumdan ayırt edilerek saf doğa durumu ve günahkâr doğa durumu olarak iki kısma ayrılmıştır. Hobbes'un burada yaptığı değişim ise bu iki kısmı ortadan kaldırmak ve Tanrı'nın inayetinin olduğu durumun yerine de sivil toplum durumunu koymak olmuştur. Hobbes insanın

⁹⁹ Hobbes, Leviathan, s.41.

¹⁰⁰ Tuck, Hobbes, s.97.

¹⁰¹ Strauss, s.199.

günahının bedeli olarak düşmüş olmasının önemini reddetmiş ve doğa durumunun bozukluklarına çare olarak Tanrısal bir merhamete değil iyi bir yönetime ihtiyaç duyulduğunu öne sürerek doğa durumu ve çaresini anti-teolojik bir zemine taşımıştır. Böylece felsefi doğal hukuk kuramı ancak Hobbes’la birlikte bir doğa durumu öğretisi haline gelmiştir.¹⁰²

Hobbes’un öğretilerinde doğa durumu, siyasal otoritenin yokluğunda insanların doğaları gereği nasıl bir yaşam içerisinde olacaklarına işaret etmek suretiyle ortaya atılmış hipotetik bir kavramdır. Bu bakımdan Hobbes’un analizinde doğa durumu, evrensel olarak toplum öncesi gerçekleşmiş olması anlamında zorunlu bir tarihsel gerçeklik olarak değil, daha çok insan doğasının araştırılmasının dedüktif bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Hobbes’un toplum öncesi durumu betimlerken belirgin biçimde tarihsel örnekler üzerinden gitmemesi bu durumu siyasal otoritenin yokluğunda insanların nasıl davranacaklarına ilişkin bir düşünce deneyi olarak ortaya koyduğunu destekler niteliktedir. Ancak Hobbes, zamanındaki Amerikan Yerlilerinin, betimlemesine uygun bir şekilde doğa durumunda olduğunu belirterek aynı zamanda bu durumun tarihsel bir örneğini sunmaktadır. Tuck’ın sözleriyle:

*Onun böylesi somut bir örneği kullanması, doğa durumunun çoğu zaman sanıldığı gibi Hobbes için sadece ‘düşünsel bir deney’ olmadığını vurgulamaktadır; bunun olası bir ilişkiler durumu olduğuna inanıyordu, her ne kadar tarihsel olarak tüm toplumların böylesi bir durumdan geçmek zorunda olmasına inanmasa da.*¹⁰³

Hobbes’un salt hipotetik olmayan doğa durumu tasvirindeki amacı siyasal otoritenin neden gerekli olduğunu göstermektir. Bu yüzden onun toplum kuramı doğa durumu kuramı tarafından temellendirilmektedir. Peki siyasal otoritenin yokluğunda insanlar Hobbes’un tarif ettiği şekliyle doğaları gereği nasıl bir durumda olurlar? Hobbes şöyle demektedir:

*...insanlar doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmadıkça birbirlerine güvenmezler ve birbirlerinden korkarlar, bundan dolayı da herkes hakkaniyetli bir şekilde ve zorunlu olarak kendi kaynaklarına dayanarak kendi başının çaresine bakar...*¹⁰⁴

¹⁰² Strauss, ss. 215-216.

¹⁰³ Richard Tuck, “Giriş”, **Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, s.XXXI.

¹⁰⁴ Hobbes, De Cive, s.11.

Evrensel güvensizlik ile insanın doğal halinin betimlenmesi konusunda oldukça pesimist olduğunu düşünenlere yönelik olarak Hobbes, dedüktif yöntemin insan doğasına uygulanışının sonuçlarının empirik kanıtlarla da desteklendiğini öne sürer:

*...kendisini düşünsün; yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitler; ve bütün bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin varolduğunu bildiği halde yapar; silah kuşanıp yolculuk ederken vatandaşları hakkında, kapılarını kilitlerken hemşerileri hakkında, çekmecelerini kilitlerken çocukları ve hizmetçileri hakkında ne düşünmektedir? Bu kişi hareketleriyle, insanlığı, benim sözlerle suçladığım kadar suçluyor değil midir?*¹⁰⁵

Hobbes birbirine karşıt olarak konumlandığı doğa durumu ile toplum durum arasındaki ilişkiyi savaş ile barış arasındaki karşıtlık ilişkisine indirger. Hobbes ortaya koyduğu insan doğası kuramına uygun bir şekilde doğa durumunu savaş durumuyla ve politik toplum durumunu da barış durumuyla özdeşleştirir. Kendi varlığını koruma dürtüsüyle hareket eden, çıkarları peşinden koşan insanların onları bir arada tutacak egemen gücün yokluğundaki durumu doğaları gereği savaş durumunu meydana getirir. O halde politik toplum öncesi durum yani doğa durumu bir savaş durumudur. Hobbes bu savaşı sıradan bir savaş olarak değil “herkesin herkese karşı savaşı”¹⁰⁶ olarak tarif eder. Hobbes *De Cive*’nin daha ilk sayfasında insanın toplumdaki eş deyişle barış durumundaki konumu için “İnsan insanın Tanrısıdır” sözüne atıfta bulunurken insanın doğa durumundaki ilişkilerine benzettiği devletler arası ilişkiler içinse Latince *Homo homini lupus est* olarak ifade edilen “İnsan insanın kurdudur” sözüne atıfta bulunur: “Her ikisi de doğru olan iki söz vardır. *İnsan insanın Tanrı ’sıdır ve İnsan insanın kurdudur*. İlki yurttaşların, İkincisi ise devletlerin arasındaki ilişkiler için doğrudur”¹⁰⁷. Öyleyse Hobbes açısından doğa durumunda insan insanın Tanrısı değil ama kurdudur. Bununla birlikte Hobbes savaş durumuyla yalnızca aktif bir çatışmanın olduğu durumu kastetmez. Ona göre her an patlak verebilecek bir çatışma ihtimalinin bulunması savaş durumu için yeterlidir. Doğa durumunda çatışma ihtimalini ortadan kaldıracak üstün bir güç bulunmadığı için de insanlar doğaları

¹⁰⁵ Hobbes, *Leviathan*, s.102.

¹⁰⁶ Hobbes, *Leviathan*, s.101.

¹⁰⁷ Hobbes, *De Cive*, ss.1-2.

gereği savaş durumundadırlar. Bu bakımdan doğa durumu Hobbes açısından kesintisiz bir savaş durumudur.

Hobbes, savaş durumuyla özdeşleştirdiği doğa durumunu sıklıkla şiddetli ölüm korkusu duygusu üzerinden betimlemeye çalışır. Doğa durumunun savaş durumu olmasının altında yatan temel duygu insanların birbirlerine karşı duydukları bu korkudur. Ancak ölüm korkusu aynı zamanda insanı toplum kurmaya iten de temel duygudur. O halde insanların birbirlerine karşı duydukları ölüm korkusu insanları hem birbirleriyle savaşmaya hem de bir arada yaşamaya itmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak Hobbes'un öğretisinde ölüm korkusu hem savaşı hem de barışı mümkün kılmaktadır. İnsanın doğa durumunda türdeşlerinin varlığından doğan ölüm ya da öldürülme korkusu politik toplumun kurulmasıyla beraber yerini egemen güce duyulan korkuya bırakacaktır. Korkulacak üstün bir otoritenin yokluğunda ise insanlar sürekli ölüm daha doğrusu türdeşleri tarafından öldürülme korkusu altında yaşarlar. İnsanın birbirlerine karşı duydukları şiddetli ölüm korkusunun sona ermesi için egemen gücün tesis edilmesi şarttır. Ancak egemen güce duyulan korku sayesinde ki insan türdeşlerinin varlığından doğan bu korkuyu bertaraf etmiş olur. Peki insan neden türdeşlerinin varlığından korkar? Bu soruya verilecek yanıt Hobbes'un doğa durumu analizinin başlangıç noktasını oluşturur.

Hobbes *Leviathan*'da doğa durumu analizine girerken her şeyden önce insanların doğuştan gelen bir eşitliğe sahip olduğu düşüncesinden hareket eder. Hobbes'un bu yaklaşımı Locke'ta da göreceğimiz üzere, klasik felsefe geleneğindeki doğuştan eşitsizlik düşüncesine bir meydana okumayı teşkil eder ve dolayısıyla doğal kölelik düşüncesine de savaş açar. Nitekim Hobbes'un da karşı çıktığı bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan Aristoteles, köleliği ve efendiliği ve de yöneten-yönetilen ilişkisini doğumla gelen zekâ farklılığına bağlayarak insanlar arasındaki doğal eşitsizlik ve doğal kölelik düşüncelerini gerekçelendirmeye çalışmaktaydı: "...şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir..."¹⁰⁸ Oysa Hobbes, "hiç kimse kendisini yönetmek için başkalarına izin vermenin kendisini yönetmekten daha iyi olduğu düşünenecek kadar doğuştan aptal

¹⁰⁸ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017.s.8.

değildi”¹⁰⁹ diyerek eşitsizliğin ve köleliğin doğal olduğu düşüncesine karşı çıkar. Ona göre böyle bir ilişki zekâ farklılığı ile değil rıza ile ortaya çıkmıştır. Hobbes ayrıca zenginlik, güç ve asillik gibi mevcut eşitsizliklerin de politik toplumdaki yasalardan kaynaklandığını öne sürer.¹¹⁰ Böylelikle Hobbes kralcı olmasına rağmen kralcılık düşmanlarının kralcılığa karşı olarak öne sürdüğü varsayımları paylaşır. Zira hatırlanacağı üzere dönemin kralcılık düşüncesinde en çok baş tacı edilen isim olan Filmer insanların doğal özgürlüğe ve eşitliğe ilişkin bir hakka sahip olduğu düşüncesini hedef tahtasına koymakta ve bu reddiyeden hareketle mutlak monarşiyi temellendirmekteydi. Ancak Hobbes kendisi de kralcı ve mutlakiyetçi olmasına rağmen Filmer’in kralcılığı temellendirmeye yönelik ortaya koyduğu görüşleri paylaşmamaktadır. Aksine, Hobbes insanın doğal eşitliğine ilişkin olarak doğanın insanları eşit yarattığını, insanlar arasında zihinsel ve bedensel açıdan güç dengesinin olmayabileceğini ancak iki insan arasındaki farklılıklar bakıldığında bu dengesizliğin bir başka yeti ile tamamlanmış olabileceğini belirtmektedir. Kısacası Hobbes, bir bireyin sahip olduğu özelliğin bir başka bireyde bulunabileceğini ancak doğanın diğer bireylere de farklı güçler ve kapasiteler vermiş olabileceğini savunmaktadır.¹¹¹Böylece Hobbes, savaş durumuyla özdeşleştirdiği doğa durumunu herkesin biyolojik ve zihinsel olarak eşit olduğu bir durum olarak kavramaktadır. Ancak buradaki eşitlik herkesin aynı seviyede yetiye ve güce sahip olması anlamında bir eşitlik değil bütün yetiler göz önüne alındığında dezavantajların başka yetilerle dengelenebilmesi anlamında bir eşitliktir. Bu bakımdan fiziksel açıdan güçlü görünen bir düşmana karşı öyle gözükmeyen bir insan pekâlâ başkalarıyla iş birliği yaparak veya alet kullanarak başarılı olabilir. Bu yüzden doğa durumundaki eşitlik aslında insanların birbirlerini öldürebilmeleri bakımından sahip olduğu bir eşitliktir. Yani insanın bedensel ve zihinsel yetileri göz önüne alındığında öldürme ve öldürülme bakımından herkes eşittir. Hobbes’a göre insanların yetenek bakımından sahip olduğu böyle bir eşitlik onların amaçlarına erişme umudunun eşitliğini doğurur. İnsanların arzuladıkları nesnelere ulaşmada sahip olduğu eşitlik ise türdeşleri arasında güvensizliğe neden olur ve bu güvensizlik de doğal olarak savaşa yol açar. Zira varlığını koruma dürtüsüyle hareket eden insanların birden fazla insanın aynı anda ulaşamayacağı şeyleri arzulayıp onlara

¹⁰⁹ Hobbes, De Cive, s.55.

¹¹⁰ Hobbes, De Cive, s.54.

¹¹¹ Hobbes, Leviathan, s.99.

ulaşmaya çalışması dūřmanlık yaratmaktadır. Buradan da insanın arzu nesnesi haline getirdiği řeye ulaşabilmesi için karşındakini ya oldürme ya da tahakküm altına alma gerekliliği ortaya çıkar. Öyleyse dođa durumunda insan insanın sürekli tehlikesi altındadır ve insanın doğal eşitliği de türdeşlerine karşı duyduğu ölüm korkusunu tetiklemektedir. Bu tehlikelerden kurtulmak için diğerlerini yok etmek ya da tahakküm altına almaktan başka çaresi olmayan insan gücünü azaltmamalı ve de sabit tutmamalıdır. Aksine, insanın dođa durumunda hayatta kalması ve sahip olduğunu koruması için gücünü sürekli arttırması zorunludur. Bir önceki bölümde de belirttiğimiz üzere Hobbes'un insanı sınırsız güç arzusuyla yanıp tutuşan bir varlıktır ve güvenlik nedeniyle arzuladığı bu gücün içine savaşta avantaj sağlayan her türlü řey dahildir. Dolayısıyla böyle bir durumda insan mevcut gücünü yalnızca savunma yaparak koruyamaz. Herkesin sahip olduğu bu güç arzusu öyleyse savaş durumunun sürekli olmasına neden olmaktadır. Öte yandan şiddeti doğuran bir neden daha vardır ve o da insanın şeref peşinde koşmasıdır. Hobbes'a göre insan, doğası gereği türdeşleri tarafından küümsenmeyi hazmedemez. İnsanlar şereflerini korumak ve onların başkaları tarafından lekeletilmemesini isterler. Hobbes açısından, siyasal otoritenin yokluğuunda insanın, kendi kişiliğine söylem veya mimik düzeyinde de olsa bir saldırı gerçekleştirilmesi durumunda şiddete başvurması olağandır. şeref kavgası ancak egemen bir güç tesis edildikten sonra sona ermektedir. Egemen güç karşısında yurttaşların şerefi kaybolur çünkü Hobbes'a göre "şerefın kaynağı egemenliktedir"¹¹². Böylelikle Hobbes insanların birbirleriyle geinememelerinin ya da çatışmalarının nedenlerini insan doğasına ait üç temel özelliğe atfetmektedir. Bu özellikler gösterdiğimiz üzere rekabet, güvensizlik ve řan ve şereftir: "Birincisi, insanları, kazanç için; ikincisi, güvenlik için üçüncüsü ise şöhret için mücadele etmeye iter."¹¹³

Hobbes doğa durumunda insanların birbirlerine karşı duydukları ölüm korkusuna doğal eşitliğin yanı sıra her ne kadar eşit derecede olmasa da herkeste ortak olarak bulunan birbirlerine zarar verme isteğinin de neden olduğunu öne sürerek şöyle der:

...insanların birbirine zarar verme isteğinin en sık görülen nedeni, ortak bir şekilde kullanamadıkları ve bölüşemedikleri aynı şeyi aynı anda istedikleri

¹¹² Hobbes, Leviathan, s.144.

¹¹³ Hobbes, Leviathan, s.101.

*zaman ortaya çıkar. Bunun sonucu, bu şeyin daha güçlüünün elinde kalmasıdır. Ama kim daha güçlü? Buna dövüş karar verir.*¹¹⁴

Ancak Hobbes’a göre insanlar birbirlerine sırf zarar vermiş olmak için zarar vermek istememektedirler. Her ne kadar insan, diğerlerini tahakküm altına almaya çalışsa da bu gücü yalnızca kendisini koruma altına almak için istemektedir. Dolayısıyla Hobbes’un doğal insanları birbirlerine karşı içkin bir saldırı beslememekte ve hatta birbirlerine karşı mesafeli durma eğilimi göstermektedirler.¹¹⁵ Hobbes herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu doğa durumunda var olan sıkıntıları şu şekilde ifade eder:

*Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla 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 kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.*¹¹⁶

Görüldüğü gibi doğa durumu ya da doğal savaş durumu aynı zamanda birçok açıdan eksiklik ve kıtlık durumudur. Böyle bir durumda insanın insana olan güvensizliği doğal kaynakların işlenmesinin önüne geçerek ekonomik açıdan kıtlık durumunu oluşturmaktadır. Kaynakların kıt olması da hayatta kalma arzusuyla hareket eden insanların birbirleriyle çatışmasına neden olmaktadır. Birbirlerini aşılması gereken bir tehdit olarak gören insanlar her ne kadar üretime geçseler de bu üretimin karşılığını kendileri adına alabilmelerinin bir garantisi yoktur. Zira böyle bir durumda herkes herkesin tehlikesi altındadır. Ancak üretimsizlik bu durumda yalnızca temel ihtiyaçların eksikliğine yönelik değildir. Doğa durumunda üretimsizlik aynı zamanda her türden kültürel faaliyetin eksikliğini de kapsar. Dolayısıyla doğa durumunda felsefe, bilim, sanat gibi kültürün en yüksek etkinlikleri de bulunamaz. Zira Hobbes’un felsefesin anası olarak gördüğü “boş zaman”ın olmayışı ya da insanların tehdit altında bulunmadığı herhangi bir zamanın yokluğu, bu etkinliklerin yapılmasını imkânsız kılar. Hobbes bu tarz faaliyetler için de sivil itaatin ve siyasal otoritenin gerekliliğini

¹¹⁴ Hobbes, De Cive, s.27.

¹¹⁵ Tuck, Hobbes, s.98.

¹¹⁶ Hobbes, Leviathan, s.101.

vurgular: “Bilgi ve barış sanatları sevgisi, insanları, ortak bir kudrete itaat etmeye yöneltir: çünkü bu sevgi, boş zaman isteğini; ve dolayısıyla kendilerinkinden başka bir kudretten korunma isteğini içerir.”¹¹⁷

Hobbes’a göre herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu doğa durumunda, Locke’un aksini iddia edeceği üzere, özel mülkiyete de yer yoktur. Zira mülkiyeti garanti altına alabilecek bir yasa yoktur. Dolayısıyla yasanın bulunmadığı, yalnızca şiddetli ölüm korkusu ikliminin hâkim olduğu doğa durumunda herkes herkesin mülkiyetini zorla elinden alabilme imkanına sahiptir. Bu durumda da insanın bir şey üzerindeki sahipliği ancak onu elinde tutabileceği sürece geçerlidir. Ancak insanın bir şey üzerindeki sahipliğinin bir başka insan tarafından cebren bozulması ve bunun sonucunda mülkiyetin cebren el değiştirmesi Hobbes’a göre hiçbir şekilde haksızlık değildir. Zira Hobbes’a göre mülkiyet doğrudan adalet ile ilişkili bir kavramdır.¹¹⁸ Yani mülkün temelinde adalet yer alır. Adalet ise Hobbes’a göre yasa koyucunun koyduğu kuralla yani pozitif yasayla ilişkili bir kavramdır. Adaletin indirgendiği yasa ise öncelikle üzerinde uzlaşmış bir kanun koyucunun varlığını gerektirir. Üzerinde uzlaşmış bir kanun koyucunun olmadığı doğa durumunda yasanın daha doğrusu pozitif bir yasanın yokluğu adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer olmadığını gösterir. Bu kavramlar ancak kanun koyucunun koyduğu yasaların mevcut olduğu bir durumda anlam kazanır. Bu bakımdan haksızlık ya da adaletsizlik de kanun koyucunun koyduğu kuralın ihlal edilmesini ifade eder. Dolayısıyla Hobbes’a göre doğa durumunda yasa olmadığı için insanın türdeşlerine karşı gerçekleştirebileceği hiçbir eylem haksızlık ya da adaletsizlik olarak sayılmamaktadır.

Öte yandan Hobbes’a göre nesnel iyi ve kötü, doğru ve yanlış kavramlarının da doğa durumunda yeri yoktur. Böyle bir durumda insan eylemlerinin meşruluğu egemen gücün koyduğu yasaya değil daha önce de bahsettiğimiz üzere nesnelerin doğasından çıkarsanabilecek ortak bir ahlaki ölçüt olmamasından dolayı sadece kendi keyfine dayanmaktadır. Hobbes açısından ahlaki uzlaşımı sağlayan şey yalnızca politikadır. Bu yüzden politikanın olmadığı yerde yani doğa durumunda nesnel bir ahlaki ölçüt yoktur. Savaşın olduğu yerde ahlak olamaz ama hiçbir eylem de ahlaksızlık olarak nitelendirilemez. Nesnel bir hakikatin bulunmadığı, her şeyin görelî

¹¹⁷ Hobbes, Leviathan, s.82.

¹¹⁸ Hobbes, Leviathan, s.114.

olduğu böyle bir kaos durumunda insanlar amaçlarına ulaşmak için her türlü aracı hiç çekinmeden kullanırlar. Öyle ki Hobbes politik açıdan örgütlenmiş bir toplumda en büyük erdemsizlikler olarak görülebilecek cebir ve hileyi doğal savaş durumunda insana avantaj sağladığı için en büyük iki erdem olarak bile takdim eder.¹¹⁹

1.3.3. Doğal Savaş Durumundan Toplum ya da Barış Durumuna

Hobbes'a göre doğa durumunun savaş durumu olması doğa durumunda geçerli olan tek bir hakla ilişkilidir: *Doğal hak*. Doğal hakkı insan doğasına içkin olan unsurlardan yani insan psikolojisinden türeten Hobbes bu hakkı *Leviathan*'da şöyle tanımlar:

Yazarların genellikle jus naturale dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür... ÖZGÜRLÜK'ten, kelimenin doğru anlamıyla dış engellerin yokluğu anlaşılır: bu engeller, çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoyamazlar.¹²⁰

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Hobbes doğal hak ve doğal özgürlüğü birbiriyle özdeşleştirmektedir. Başka bir ifadeyle, Hobbes açısından, insanın bir şeye hakkı olması o konuda özgür olduğu, bir şeyi yapmada özgür olması ise o şeyi yapmaya hakkı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla doğa durumunda doğal hakkın mutlak olması özgürlüğü de mutlak kılar. Bu bağlamda yaklaşıldığında, doğa durumu mutlak özgürlük durumudur. Hobbes buradan hareketle, ileride Locke'un da gençlik döneminde yapacağı üzere yasa ve hak arasında bir ayrıma gider: "...Hak, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; Yasa ise, bunlardan birini tespit ve ilzam eder: yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir".¹²¹ Ancak bu özgürlük durumu daha sonra Locke'un şiddetli bir şekilde karşı çıkacağı bir tam serbestlik durumuna diğer bir ifadeyle herkesin birbirini öldürmesi dahil olmak üzere kendini koruma doğrultusunda dilediğini yapabildiği bir

¹¹⁹ Hobbes, *Leviathan*, s.103.

¹²⁰ Hobbes, *Leviathan*, s.103.

¹²¹ Hobbes, *Leviathan*, s.104.

duruma tekabül eder. Yine insanın doğal hakkını kullanabilmesi böyle bir durumda sahip olduğu güce dayanarak gerçekleşir. Zira üstün bir gücün olmadığı doğa durumunda insanı eylemlerinden alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla insan doğa durumunda kendini koruma doğrultusunda dilediğini yapmak eş deyişle doğal hakkını sınırsız bir şekilde kullanmak bakımından özgürdür. Öte yanda herkesin her şeye hakkı olması ya da dilediğini yapmada özgür olması doğal hakkın tanımında içerildiği üzere insanın kendini koruması doğrultusunda gerçekleşmek durumundadır. Yani bu doğal hak insanın kendini koruma doğrultusunda düşündüğü her şeyi yapma hakkıdır. Daha net olarak, insanın bilerek yaşamına aykırı bir şekilde davranma hakkı ya da özgürlüğü yoktur. Bu bakımdan yaşamın geleceğine yönelik olmayan her türden eylem olumsuzlanır ve doğal hakkın kapsamı dışında bırakılır. Hobbes bu gerekçeyle sarhoşluğu ve menfaat dışı merhametsizliği de dışarıda bırakır:

*...savaş sırasında bile riayet edilmesi gereken bazı doğa yasaları vardır. Zira sarhoşluğun veya gelecekteki bir iyiliği düşünmeden yapılan bir merhametsizliğin, barışa ve insanın kendini korumasına nasıl bir katkı yapabileceğini düşünemiyorum.*¹²²

Nitekim insan toplum duruma geçerken her şeyi yapma hakkından feragat etse bile saldırılara karşı doğal kendini koruma ya da doğal direnme hakkından feragat edemez. Siyasal otoritenin varoluş sebebi bu doğal yaşam hakkıdır. Yani devlet bireyin yaşam hakkı üzerine inşa edilir. Locke daha sonra yaşam hakkının yanında özgürlük ve mülk edinmeye ilişkin hakları da birbirlerinden ayrılmazcasına doğal haklar olarak konumlandırarak ve feragat edilemez ya da devredilemez olarak niteleyeceği bu hakları politik toplumun varoluş nedeni olarak ortaya koyacaktır. Ancak Hobbes'un öğretisine göre doğa durumunda herkesin sahip olduğu kendini korumaya yönelik olarak dilediği her şeyi yapma doğal hakkı ya da özgürlüğü savaş durumundan çıkılmasını imkânsız hale getirmektedir. Öyleyse burada şu soruyu sormamız gerekir: Hobbes açısından edimlerinde her şeyden önce kendi çıkarını gözeten insanın bu durumda kalması onun çıkarına mıdır?

Az önce de belirttiğimiz üzere, Hobbes'un doğal özgürlük anlayışı, "ben"i merkeze alan ve bu doğrultuda tamamıyla serbestlik içeren sağduyunun özgürlük

¹²² Hobbes, De Cive, s.60.

anlayışına tekabül eder. İnsanın her şeyi yapma hakkına/özgürlüğüne sahip olması aslında insanın gerçek anlamda hakka ve özgürlüğe sahip olmadığını söylemenin başka bir yolu olarak gözüktür. Locke daha sonra bunun farkında olarak doğal özgürlüğe Hobbes’a karşıt bir anlam yükleyecektir. Zira az önce de alıntıladığımız üzere Hobbes, doğa durumundaki insanın yaşamının doğal ölüm süresinden kısa ve zalimce olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla doğal hak, insanın kendini koruma doğrultusunda sahip olduğu bir hak olduğundan ve bu hakkın sınırsız olduğu yerde yani doğa durumunda hayatın doğal bir ölümle sonlanmasından ziyade bir başkası tarafından öldürülme ihtimalinin daha yüksek olmasından ötürü bu durumdan çıkılması ve insanın doğal yaşam hakkının garantide olduğu bir duruma geçilmesi tüm insanların ortak çıkarıdır.

İnsan, içinde bulunduğu durumun yaşamının mümkün olmadığı bir sefalet durumu olduğunu kavradığı anda akıl devreye girer. İşte tam bu anda devreye giren akıl içinde bulundukları sefalet durumundan çıkılmasını sağlayacak buyruklar öne sürer. Hobbes doğal savaş durumundan çıkmanın anahtarı olarak sunduğu bu buyrukları doğa yasaları olarak adlandırır.

Ancak buradan duyguların sadece savaşa neden olduklarını ve aklın ise buna karşılık olarak barışı sağladığı sonucunu çıkaramayız. Zira insanları barışa götüren duyguların başında az önce de bahsettiğimiz gibi ölüm korkusu gelmektedir. Bu duygunun yanı sıra “rahat bir hayat için gerekli olan elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu”¹²³ da Hobbes açısından, insanları barışa yönelten diğer duygulardır. Öte yandan akıl da tıpkı duygular gibi insan doğasının bir parçası olup tüm insanlarda ortaktır. Ancak akıl hiçbir gerçek içeriğe sahip değildir. Aklın, insani edimleri duyguların ya da tutkuların yerine yönetmesi de söz konusu değildir. İnsanı yalnızca bir tutku, bir istek ya da bir nefret yönetebilir.¹²⁴ Burada Grek filozoflardan farklı olarak, akıl, duygularla karşıtlık ilişkisi içinde değil; aksine uyum içindedir. Duygular insanı harekete geçirirken akıl duyguların doyurulmasının en iyi yollarını göstermektedir. Öyleyse Hobbes’un öğretisinde akıl ve duygu ilişkisi bakımından, barışa yönelen insan savaş durumundaki insandan farklı bir şekilde ele alınmaz.¹²⁵

¹²³ Hobbes, Leviathan, s.103.

¹²⁴ Hampsher-Monk, s.51.

¹²⁵ Filiz Zabcı “Thomas Hobbes: Devlet ya da “Ölümlü Tanrı”ya Övgü”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, (Ed.) Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.438.

Hobbes, insanın kendi yararı üzerine doğru bir akıl yürütmeye ulaşabileceği doğa yasasını şöyle tanımlar: “...akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır...”¹²⁶

Görüldüğü üzere, doğa yasasına ilişkin bu tanımlama herhangi bir teolojik ya da metafiziksel gönderime sahip değildir. Bu bakımdan doğa yasası Hobbes açısından bencil basiretin bir buyruğu olarak karşımıza çıkar. Tüm insanlar içgüdüsel olarak kendini koruma ve güvenlik arayışında olmakla birlikte insanların sadece bir içgüdü ve kör dürtü varlığı olduğundan da söz edilemez. Zira rasyonel bir şekilde kendini koruma diye bir şey vardır. İşte doğa yasaları insanlara akıl aracılığıyla rasyonel bir şekilde korunmanın koşullarını bildirirler. Bu koşullar rasyonel bir varlığın kendi çıkarını aramada izleyeceği kurallardır. İnsanlar bir olgu olarak örgütlü toplumlar oluşturdukları ve kendilerini politik toplumun bir üyesi yaptıkları için gerçekte bu aydınlanmış bencilliğin kurallarını takip ederler. Dolayısıyla bu yasalar aydınlanmış bencillerin aslında nasıl davrandıklarını ve psikolojik yapıları tarafından belirlenen davranış yollarını ifade eder.¹²⁷

Hobbes toplamda on dokuz doğa yasası belirtir ve bunlar içinden ilkinin temel nitelikte olduğunu ve geriye kalanların bu temel doğa yasasından çıkarsanabileceğini öne sürerek, doğa durumunda insanın doğru bir akıl yürütmeye ulaşabileceğini öne sürdüğü “herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışmak gerektiği: onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması gerektiği” olarak ifade ettiği aklın genel ilkesinden “barışı aramak ve izlemek” kısmını temel doğa yasası, geriye kalan kısmını ise doğal hakkın özeti olarak takdim eder. Hemen akabinde ise Hobbes barışı telakki eden bu temel yasadaki “bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir”¹²⁸ şeklinde ifade ettiği ikinci doğa yasasını çıkarsar. Geriye kalan doğa yasaları ise hoşgörüsüzlük, intikam, kin gütme, kibir, kıskırtma, küstahlık ve nankörlük gibi düşmanlığın temeli olabilecek davranışları yaşamın korunması adına yasaklar. Öte yandan eşitlik, paylaşım kuralları, sorun çözme ve arabulma gibi

¹²⁶ Hobbes, Leviathan, s.103.

¹²⁷ Copleston, s.43.

¹²⁸ Hobbes, Leviathan, s.104

süreçlere katkıda bulunur. Öyleyse bu yasalar doğal savaş durumundan bambaşka bir dünyayı, insanı iş birliğin mümkün olduğu, bilim, sanat ve kültürün yer alabildiği ama en önemlisi ölüm korkusu ve bedensel zararlardan uzakta bir güvenliğin sağlanacağı bir dünyanın sınırlarını belirler.¹²⁹ Yine de Hobbes doğa yasalarını gerçek anlamda yasalar olarak değil daha çok barışı teşvik edici niteliğe sahip ilkeler olarak ortaya koyar. Onların gerçek anlamda yasa olabilmeleri ancak toplum kurulduktan sonra mümkün hale gelir.

Görüldüğü üzere sınırsız doğal hakkın yürürlükte olduğu doğa durumundan insanlar doğa yasalarını takip ederek çıkabilmektedirler. Nitekim az önce de ifade ettiğimiz gibi insanların doğa durumundan yani savaş durumundan çıkmaları doğal hak sahibi herkesin çıkarıdır. Ancak doğa durumunda yalnızca insan olmak bakımından sahip olunulan doğal hakkın sınırsız kullanımı savaş durumunun bir barış durumuna dönüşmesine engel olmaktadır. Hobbes için doğa durumundan çıkmak herkesin çıkarına olduğuna göre öncelikle yapılması gereken doğa yasasını takip ederek sahip oldukları sınırsız doğal haktan vazgeçmeleri olmaktadır.

Hobbes’a göre barışın durumunun tesis edilebilmesi adına doğal hukuk zaruridir ancak doğal hukukun uygulanabilmesi adına da güvenlik zaruridir. Bu açıdan, evrensel güvensizliğin hâkim olduğu doğa durumunda kalındığı sürece doğal hukukla barışın sağlanması mümkün değildir. Zira doğa yasalarının bilinebilir olması onlara riayet edebilmeyi güvence altına almaz. Çünkü Hobbes’a göre “...doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır”¹³⁰ Dolayısıyla doğa yasalarına riyeti sağlayacak zorlayıcı bir gücün yani siyasal otoritenin tesis edilmesi barışın sağlanması için zorunludur. Hobbes tam bu noktada, daha sonra Locke’ta da göreceğimiz üzere, rıza ve sözleşme kavramlarına başvurur. Yani Hobbes açısından barışı korumayı sağlayacak üstün bir gücü oluşturmanın yolu rızaya dayalı sözleşmeden geçmektedir. Peki bu üstün gücün ya da siyasal otoritenin rızaya dayalı sözleşmeyle kurulması ne anlama gelir?

Hobbes, Aristoteles’in politik canlılar arasına yerleştirdiği arılar ve karıncaların doğal bir toplumsal düzen içerisinde yaşadıklarına katılır ancak insan için

¹²⁹ Hampsher-Monk, s.57.

¹³⁰ Hobbes, Leviathan, s.133.

bunun söz konusu olamayacağını belirtir. Hobbes, insanların bu hayvanlar gibi toplumsallaşamamalarını yani zorlayıcı bir güç olmadan toplum halinde yaşayamamalarını, insanların, şeref ve itibar konusunda sürekli rekabet etmelerine, özel çıkarlarının ortak çıkarlardan farklı olmasına, akıldan yararlanarak yönetime dair değişiklik isteyebilmelerine ve söz sanatlarına sahip olmalarına bağlar.¹³¹ Dolayısıyla insanların toplumsallaşmaları ya da iş birliği içinde olmaları ancak sözleşmeye dayanabilir ve bu da toplumsallaşmanın doğal değil yapay olduğunu gösterir. Ancak sözleşmenin sürekliliği için insanları korku altında tutacak ve onları ortak faydaya yönlendirecek genel bir güç gerekmektedir. Çünkü insanın doğası göz önünde bulundurulduğunda “Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir...”¹³². Hobbes’a göre bu korku öznesinin adı devlettir. Bu özneyi inşa etmenin tek yolu ise insanların “bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir.”¹³³ Dolayısıyla insanlar barışı telkin eden doğa yasasını takip ederek sahip oldukları doğal haklarının ya da güçlerin devriyle egemen gücü inşa etmiş olurlar. Hobbes egemen gücün büyüklüğünü vurgulamak için bu yapay cisme Eski Ahit’te bahsi geçen bir canavar olan Leviathan adını verir. Ancak bu büyük güç kendisini oluşturan sözleşmeye taraf olmamıştır. Yani egemen gücü oluşturan sözleşme daha sonra Locke’un öne süreceği üzere egemen güç ile değil, doğa durumundaki insanların kendi aralarında yapılmıştır. Egemen gücü tesis eden bu sözleşmeyle insanlar doğal haklarını ya da güçlerini yalnızca egemene devretmişler ve egemen de bu sözleşmeye katılmadığı için doğa durumundaki gücüne sahip olmaya devam etmiştir. Ancak egemen güç barışı korumak adına her şeyi yapma gücüne ya da hakkına sahiptir. Bu noktada egemen monark da olabilir meclis de ancak önemli olan egemen gücün hiçbir surette devredilemez ve bölünemez olmasıdır. Nitekim Hobbes kendisinin doğa durumuna ilişkin görüşlerini geliştirmesine neden olan İngiliz İç Savaşı’nın patlak vermesini, egemen gücün Kral, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası arasında bölünebileceğinin düşünülmüş olmasına bağlar.¹³⁴ Bu bakımdan Hobbes’a göre egemen güç ister parlamentonun

¹³¹ Hobbes, Leviathan, s.135.

¹³² Hobbes, Leviathan, s.133.

¹³³ Hobbes, Leviathan, s.136.

¹³⁴ Hobbes, Leviathan, s.145.

elinde olsun isterse kralın ne kral bu egemen gücü parlamentoyla paylaşabilir ne de tam tersi mümkün olabilir.

Hobbes'a göre egemen gücün tesis edilmesiyle birlikte neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğuna ilişkin ölçüt de tesis edilmiş olur. Bu ölçüt daha önce de bahsettiğimiz üzere toplum yasalarıdır. Bu yasalar Hobbes'a göre doğal yasalarıyla çelişmez, tam tersine birbirlerini içerir. Ancak Hobbes'a göre gerçek anlamda yasa olmayan doğa yasaları yalnızca insanlara teşvik niteliğindedir. Doğa yasası ancak egemen güç tesis edildiğinde gerçek anlamda bir yasa haline gelir. Toplum yasalarını oluşturan güç ise egemen gücün ta kendisidir. Bu bağlamda doğa yasaları toplum yasalarına içerecek şekilde egemen güç tarafından oluşturulacaktır. Bu yasalar sayesinde aynı zamanda özel mülkiyete ilişkin kriterler de belirlenecektir. Böylelikle doğa durumunda olmayan mülkiyet hakkı da egemen güç tarafından yaratılmış olacaktır. Ancak egemen güç kendi oluşturduğu yasalara tabi olmayacaktır.¹³⁵ Yasamanın yanı sıra egemenliğin mutlak ve bölünmez olmasının bir gereği olarak yürütme ve yargı gücü de egemende olacaktır. Kendi yaptığı yasalara tabi olmayan egemen bu noktada yalnızca barışı telkin eden doğa yasasına bağlı olacak ve eylemlerinde uyruklarına karşı değil yalnızca Tanrı'ya karşı sorumlu olacaktır. Buna paralel olarak, sınırsız iradeye sahip olan egemenin eylemleri uyrukları tarafından eleştirilemeyecektir. Çünkü diyor Hobbes:

*...bir başkasından aldığı yetkiyle herhangi bir şey yapan bir kimse, yetkisine dayanarak hareket ettiği kişiye bu şeyle haksızlık etmez. Bir devletin bu şekilde kuruluşu ile, herkes egemenin bütün yaptıklarının amilidir ve, dolayısıyla, egemeninden haksızlığa uğradığından şikayet eden bir kimse, bizzat kendisinin amili olduğu bir şeyden şikâyet ediyor demektir...*¹³⁶

Bununla birlikte, Hobbes'un toplum sözleşmesi kuramında, insanların önce toplumu kuran sözleşmeye girmeleri daha sonrasında ise bir egemen belirlemeleri mevzu bahis değildir. Çünkü eğer böyle olsaydı sözleşme "boş sözlerden" ibaret ve doğal savaş durumu koşulları içerisinde yapılmış bir sözleşme olurdu. Burada söz konusu olan şey sözleşmeyle toplumun ve egemenin birlikte varoluş kazanmalarıdır. Dolayısıyla sözleşme onu hemen yürürlüğe koyan bir güç var olmaksızın yapılamaz.¹³⁷

¹³⁵ Hobbes, Leviathan, ss.201-205.

¹³⁶ Hobbes, Leviathan, s.140.

¹³⁷ Copleston, s.48.

Yönetim ve toplumu aynı anda kuran tek aşamalı sözleşmenin sonuçlarından biri de yönetimin hangi nedenle olursa olsun devrilmesi halinde toplumun da dağılarak doğal savaş durumuna dönmesidir. Oysa Locke, toplumun ve yönetimin tesis edilmesinin bu şekilde gerçekleşmediği iki aşamalı bir sözleşme ortaya koyarak yönetimin devrilmesi ile toplumun dağılması arasında bir ayrıma gidecektir. Öte yandan Locke, Hobbes'un betimlediği tarzda bir sözleşmeye katılan insanların rıza edimlerini “kokarcaların ya da tilkilerin kötülüklerinden kaçmak isterken aslanlara yem olmaya gösterilen rıza edimine” benzetecek ve böyle bir sözleşmenin irrasyonel olduğunu ileri sürecektir. Dahası Locke, devredilemez nitelikte olan doğal hakların tüm gücün tek bir elde toplandığı yönetimlerde asla güvende olamayacağını vurgulayarak doğa yasasının ölçüt olduğu toplum yasalarını oluşturan yasama gücü ile yürütme gücünü ayrı ellere verecek ve yasamayı yürütmenin üzerinde bir güç olarak konumlandıracaktır. Böylece devredilemez nitelikte olan doğal hakların korunmasının yolu olarak mutlak bir yönetimi değil sınırlandırmış bir yönetim anlayışını işaret edecektir.

Kaldığımız yerden devam edersek, Hobbes, iyi ve kötü yönetim biçimleri arasında yapılan ayrımların da politik bağlamda geçerli olmadığını ileri sürer. Hobbes'a göre monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç tür yönetim şekli vardır. Bu yönetim biçimlerinin herhangi birinden hoşnut olmayanlar sırf kötülemek amacıyla onları tiranlık, oligarşi ve anarşi olarak adlandırmışlardır. Yani, monarşik yönetimden hoşnut olmayanlar bu yönetim biçimine tiranlık, aristokrasiden hoşnut olmayanlar ise oligarşi demişlerdir. Dolayısıyla oligarşi aristokrasinin, tiranlık ise monarşinin farklı adlandırılmasından başka bir şey değildir.¹³⁸ Bu geçersiz ayrımlara karşılık egemenlik ya bir monarkın ya da bir meclisin elinde toplanabilmektedir. Ancak Hobbes bu ikisi karşılaştırıldığında monarkın barışı korumak konusunda meclise kıyasla daha avantajlı bir konumda olduğunu ileri sürer. Hobbes monarşinin meclisten daha avantajlı yönlerini şöyle sıralar:

Meclisin bir üyesi olan her kimse...kendisinin, ailesinin, akrabalarının ve arkadaşlarının özel çıkarını sağlamakta... daha fazla dikkatlidir; ve kamu yararı özel çıkarla çatıştığında da özel çıkarını tercih eder genellikle: çünkü insanların tutkuları akıllarından çoğunlukla baskındır...Monarşide, özel çıkar kamu çıkarı ile özdeşdir. Bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi, uyruklarının zenginliği,

¹³⁸ Hobbes, Leviathan, s.146.

*gücü ve şöhretinden gelir sadece... bir monarkın kararları, insan doğasının çelişkileri dışında, hiçbir çelişkiye tabi değildir; meclislerde ise, insan doğası yanında, bir de kalabalıktan gelen çelişkiler ortaya çıkar... kıskançlık veya menfaat nedeniyle bir monark kendi kendisiyle anlaşmazlığa düşemez; bir meclis ise düşebilir; o kadar ki bir iç savaş bile çıkarabilir ...*¹³⁹

Hobbes öte yandan kendi de bir kral yanlısı olmasına rağmen kralcılarının önemli kuramcısı olan, kralların yönetme haklarının Tanrı'nın Âdem'e verdiği yetkiden geldiğini ileri süren, Locke'un *İnceleme* 'de kendisini doğrudan hedef aldığı Filmer ile de aynı görüşleri paylaşmamaktadır. Her ne kadar ikisi de politik gücünün mutlak olması gerektiğini savunsalar da siyasal yönetimin kökeni ve meşruiyeti konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Yani, mutlak monarşiyi temellendirme noktasında birbirlerinden apayrı düşünmektedirler. Gösterdiğimiz gibi Hobbes için siyasal otorite kesinlikle ilahi bir kaynağa dayanmamaktadır. O, bizzat insanların sözleşmeyle oluşturduğu yapay bir kurumdur. Dolayısıyla siyasal otorite Hobbes açısından tıpkı Locke'un öne süreceği şekilde hiçbir tanrısal yönü olmayan tamamıyla insanın rızasına dayanan bir sözleşmenin ürünüdür. Bu bakımdan Filmer için egemenliğin kaynağının tanrı olmasına karşılık Hobbes için bu kaynak tamamıyla insandır. Öyleyse denilebilir ki Hobbes, her ne kadar Filmer ile birlikte mutlakiyetçilik yanlısı olmuş olsa da egemenliği Filmer'in temellendirmesine zıt bir şekilde laik bir temele oturtmaktadır.

Peki Hobbes'a göre sınırsız bir egemen güç karşısında uyrukların haklarından ya da eş deyişle özgürlüklerinden de söz edilebilir mi? Hatırlanacağı üzere Hobbes özgürlük ile harekete yönelik dış engellerin yokluğuna işaret etmekteydi. İnsanın özgürlüğü söz konusu olduğunda ise burada anlaşılması gereken insan iradesinin ya da istencinin özgür olması değil insan istencinin bir şeye yönelirken engelle karşılaşmamasıdır. Yasa ile hak arasında yaptığı ayrım tekrar hatırlanacak olursa Hobbes bu ayrımın yükümlülük ile özgürlük arasındaki ayrıma işaret ettiğini belirtmişti. Bu bağlamda yaklaşıldığında uyruklar açısından en büyük özgürlük egemen gücün yasa koyarak yasaklamadığı eylemlerin gerçekleştirilmesine yöneliktir.¹⁴⁰ Negatif karakterli olan bu özgürlük, örneğin, güvenliği ve barışı yönelik

¹³⁹ Hobbes, Leviathan, ss.147-148.

¹⁴⁰ Hobbes, Leviathan, s.170

tehdit oluşturmamayan her türden ekonomik ve kültürel faaliyetleri kapsar. Bireyler burada istedikleri gibi hareket edip etmemekte özgürdürler.¹⁴¹

Hobbes'un yasaların olmadığı alanı, bireylerin özgürlük alanı olarak görmesi aynı zamanda kamusal alan ile özel alan arasında bir ayrıma işaret etmektedir. Özel alan devletten ayrı bir alandır ve orada birey uyruk olarak değil ama doğal insan olarak ekonomik açıdan güç isteğini gerçekleştirebilir. Yani, toplum durumunda doğal hak şeklinde varlığını sürdüren biricik güç istemi buradaki ekonomik özgürlükle ilişkilidir. Bu noktada önemli olan husus bu isteğin politik güç isteğinin yerini almaması; yani egemen güce tehdit oluşturmamasıdır. Hobbes'un ekonomik özgürlüğe ilişkin söyledikleri kendisinin daha sonraları pek çok yorumcu tarafından ekonomik liberalizmin kurucu olarak görülmesine yol açmıştır.¹⁴²

Hobbes'un toplum sözleşmesindeki genel ilkeye göre insanın, bencil çıkarını diğerlerinin aleyhine olacak şekilde maksimize etmesi aslında irrasyonel bir tutumdur. Zira uzun vadede insanın kendi bencil çıkarını en iyi şekilde gözetmesi haklarına saygı gösterildiği ölçüde diğerlerinin de haklarına saygı göstermekle olanaklıdır. Eğer insan siyasal otoritenin olmadığı durumda yaşasaydı bireysel özgürlüğü sınırsız lakin aynı seviyede de güvensiz olurdu. Politik toplum altında insanın özgürlüğü ise güvenli ama sınırlı olmaktadır.¹⁴³

Öte yandan Hobbes uyruklara sınırlı da olsa egemene karşı bireysel direniş hakkı tanımaktadır. Hobbes'a göre ne sözleşme ne de egemen güç insanın doğal yaşam hakkını elinden alamaz ve insan da doğal yaşam hakkına aykırı bir sözleşme yapamaz ya da bu hakkı egemene teslim edemez. Çünkü insanın doğal yaşam hakkı devredilemez bir nitelik taşımaktadır. Nitekim bu hakkın korunması adına insanlar rızaya dayalı sözleşmeyle doğa durumundaki sınırsız doğal hakkını ya da gücünü egemene devretmektedirler. Dolayısıyla insanların egemene itaat etmelerinin nedeni aynı zamanda devletin varoluş nedeni olan yaşam hakkının korunmasıdır. Hobbes şöyle der: "Uyrukların egemene olan yükümlülüğü egemenin uyrukları onunla koruyabildiği güç devam ettiği sürece devam eder."¹⁴⁴ Öyleyse bu güç sona erdiğinde insanlar kendilerini yeniden doğa durumunda bularak kendi başlarının çaresine

¹⁴¹ Tannenbaum s.214.

¹⁴² Solmaz Zelyüt, **Dört Adalı**, Doğu Batı Yayınları, Ankara,2012, s.41.

¹⁴³ Arnhart, s.214.

¹⁴⁴ Hobbes, Leviathan, s.171.

bakacaklardır. Öte yandan doğal yaşam hakkına yönelik tehdit, her ne kadar yasal da olsa, egemen tarafından geldiğinde, insan kendisini ona karşı savunma hakkına başvurabilir. Hobbes’a göre insanlar saldırılara karşı direnmemekle yükümlü olduklarını söyleseler bile söylemleri geçersizdir ve herhangi bir ceza durumunda mahkumlara muhafızların eşlik etmesi de zaten bu sözlere itibar edilmediğini gösterir. Çünkü diyor Hobbes:

Hiç kimse bir sözleşme sonucu kendisini öldürmekle, yaralamakla veya diğer bedensel zararlarla tehdit eden birine direnmemekle yükümlü kılınamaz...Eğer şunu şunu belli bir güne kadar yapmazsam beni öldür diye anlaşılmak bir şeydir, eğer şunları şunları yapmazsam beni öldürmene direnmeyeceğim başka. Gerekli olması durumunda, ki bazen olur, herkes birinci durumdaki sözleşmeleri yapar; ama İkinciye hiç kimse kullanmaz ve buna hiç gerek de yoktur.¹⁴⁵

Strauss, modern dönem öncesi doğal hukuk kuramlarında daha çok ödevlere vurgu yapıldığını ancak modern dönemle birlikte yapılan vurgunun haklara kaydığını öne sürer. Ona göre teleolojik karakterde olmayan doğabiliminin doğuşuyla beraber bir dönüşüm yaşanmış ve bu dönüşümden doğal hak bağlamında sonuçlar çıkartan ilk modern filozof Hobbes olmuştur.¹⁴⁶ Strauss, liberalizmin, ödevler yerine hakların biricik politik olgu olarak kabul edildiği ve devletin fonksiyonunun da hakların korunması olarak belirlendiği bir politik öğreti olarak ele alındığında Hobbes’un bu öğretinin kurucusu olduğunu ileri sürer.¹⁴⁷ Ancak yine de bir öğreti olarak politik liberalizmin ana unsurlarının tutarlı bir şekilde bir araya getirilişi ilk kez Locke’ta karşımıza çıkacaktır.¹⁴⁸

Öte yandan Hobbes açısından mutlak bir yönetim tesis edilse bile insan hayatı hiçbir zaman sorunsuz olmayacaktır. Bu bakımdan Hobbes yönetimin mutlak güce sahip olmasının da birçok olumsuz sonuç doğurabileceğinin farkındadır. Ancak bu büyük gücün yol açtığı sorunlar Hobbes’a göre kesinlikle herkesin herkesle savaş halinde olduğu bir durumdan daha kötü olmayacaktır. Dahası, Hobbes açısından insan hayatından sorunlar hiçbir zaman eksik olmayacaksa da insanlar için en büyük

¹⁴⁵ Hobbes, De Cive, s.42.

¹⁴⁶ Strauss, s.196.

¹⁴⁷ Strauss, s.213.

¹⁴⁸ Filiz Zabcı, “John Locke: Siyasal Liberalizmin İlk Adımları”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, (Ed.) Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.476.

sorunlar daima onların yönetimlerine itaatsizliklerinden ve devletlerini oluşturan sözleşmelerini ihlal etmelerinden kaynaklanacaktır.¹⁴⁹

Hobbes’u liberal perspektifte eleştirenler, devletin mutlak güce sahip olmaması durumunda çok zayıf olacağı ve bireysel güvenliği sağlayamayacağı görüşünü reddetmektedirler. Buna göre, bir devlete mutlak güç verilmesi, Lord Acton’un “güç yozlaşmaya eğilimlidir ve mutlak güç mutlak şekilde yozlaşır”¹⁵⁰ şeklindeki ünlü cümlesinde de ifade edildiği üzere, beraberinde kaçınılmaz olarak yozlaşmayı doğuracaktır. Bu yozlaşmanın önüne geçmek adına liberaller, Locke’un temel hak ve özgürlüklerin güvence altında olduğu sınırlandırılmış devlet anlayışına yönelmektedirler.

¹⁴⁹ Hobbes, Leviathan, s.162.

¹⁵⁰ Arnhart, s.237.

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN LOCKE'UN DOĞAL HAKLAR ANLAYIŞI

2.1. SİYASAL OTORİTENİN KÖKENSEL BİR İNCELEMESİ OLARAK DOĞA DURUMU

Modern doğal hukuk/hak geleneğinde doğa durumu, siyasal otorite ya da sivil durum öncesi durumu betimlemek suretiyle ortaya atılmış bir kavramdır. Doğa durumu her ne kadar kendisine başvuran modern doğal hukuk/hak kuramcıları tarafından farklı amaçlar doğrultusunda ve farklı şekillerde betimlense de temel olarak, sivil/politik toplumun olmadığı duruma işaret etmek suretiyle tasarlanmaktaydı. Locke da Hobbes gibi politika felsefesine bir doğa durumu düşüncesiyle başlamakta ancak doğa durumunu Hobbes'tan farklı bir amaçla ve farklı bir şekilde betimlemektedir. Hatırlanacağı üzere doğa durumu Hobbes için varlığını koruma dürtüsüyle hareket eden ve bunun için güç arttırmanın peşinde olan insanların birbirleriyle olan kesintisiz savaş durumuydu. Siyasal otoritenin olmadığı yerde yani doğa durumunda savaşın ve sefaletin kaçınılmaz olarak yaşanacağını ve dolayısıyla yaşamın uzun sürmesinin mümkün olamayacağını savlayan Hobbes, mutlak barışın ancak mutlak bir siyasal otoritenin tesisiyle mümkün olabileceğini gösterme eğilimindeydi. Bu yüzdendir ki Hobbes siyasal otoriteye neden ihtiyaç duyduğumuzu ve bu otoritenin neden mutlak olması gerektiğini göstermek için bir doğa durumu tasarımına ihtiyaç duymaktaydı. Oysa Locke doğa durumu kuramıyla meşru bir siyasal otoritenin sınırlarını ya da bu otoritenin neden mutlak olmaması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Böylelikle Hobbes'un mutlakiyetçiliği doğa durumundan türetmesine karşılık Locke kendi doğa durumu kavrayışı üzerinden mutlakiyetçiliği mahkûm etmeye çalışır. Bu bağlamda Locke'un odak noktası doğal insanın davranışları değil rasyonel bir varlık olarak insanın doğal hakları ve ödevleridir. John Dunn'un da ifade ettiği üzere:

Hobbes'a göre, doğa durumu kısmen de olsa insanlar politik otoriteye tabi olmasalardı nasıl davranacaklarının tablosu olarak anlaşılabilecekken Locke açısından bu terim insanların kişiliklerine ve davranışlarına yönelik değildir. Locke'a göre... Doğa durumunun gösterdiği şey, insanların neye benzedikleri değil, Tanrının yaratısı olarak hangi haklara ve görevlere sahip olduklarıdır.¹⁵¹

¹⁵¹ Dunn, s.88.

Bilindiği üzere Hobbes için savaş durumuyla özdeşleşen doğa durumu, tasarladığı insan doğası görüşünün zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktaydı. Hobbes ortaya koyduğu ve sıklıkla pesimist olarak nitelenen antropolojisiyle tutarlı bir şekilde doğa durumunu savaş durumuyla özdeşleştirmekteydi. Locke ise insanın, Hobbes'un betimlediğine benzer bencil ve de irrasyonel yanının olduğunu ve bu yanının savaş durumuna yol açacağını kabul etmekle birlikte insanın daha çok rasyonel yanına işaret ederek siyasal otorite olmadığında dahi bu rasyonel yanı sayesinde doğal hukukun ilkelerini keşfederek ve onlara bağlı kalarak türüyle barış içerisinde yaşayabileceğini iddia eder. Böylelikle Locke insana yönelik daha ılımlı bir yaklaşım sergileyerek Hobbes'un insanın doğal haline yönelik görüşlerinden büyük ölçüde uzaklaşmış olur. Ancak hemen belirtelim ki Locke, hiçbir şekilde siyasal otoritenin gereksizliğini ya da doğa durumunun sivil durumdan daha üstün olduğunu düşünmemektedir. Politik toplum, doğa durumunda yer alan birtakım sorunlara çözüm olarak kurulur. Ancak Locke'a göre, sahip olduğu önemli sorunlara rağmen doğa durumu kesinlikle mutlak monarkın keyfi ve adaletsiz yönetimine yeğdir.¹⁵² Strauss'un da belirttiği gibi, Locke'un Hobbes'un yolundan ayrılmasının nedeni Hobbes'un düşüncesinde doğa durumunun her türlü yönetimden daha kötü olmasına karşılık Locke'un doğa durumunun keyfi ve adaletsiz yönetimden daha iyi olduğunu düşünmesidir. Bu bakımdan Locke doğa durumunun rasyonel insanlar açısından mutlak monarşiye göre daha yaşanabilir durum olduğunu göstermeye çalışır.¹⁵³ Öyleyse Hobbes'un aksine Locke için siyasal otoritenin meşruiyeti sorunu ön plandadır. Bununla birlikte Locke Hobbes'un ortaya koyduğu gibi savaş ve barış karşıtlığı perspektifinde doğa durumu ve sivil durumu birbirlerine zıt iki durum olarak ele almaz. Locke'a göre, Hobbesçu anlamda olmasa da savaş durumu, üstün bir otoritenin olduğu durum dahil olmak üzere haksız gücün uygulandığı her yerde cereyan eder. Ancak Locke, Hobbes'un kuramına karşıt bir şekilde doğa durumu ile savaş durumunu birbirinden tamamen ayırarak onları birbirlerine zıt durumlar olarak ele alır. Diğer bir ifadeyle Locke, siyasal otoritenin olmadığı durumu yani doğa durumunu bir savaş durumu olarak değil tersine bir barış durumu olarak gösterme

¹⁵² John Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Eksi Kitaplar, Ankara, 2016, (İkinci İnceleme), s.22.

¹⁵³ Strauss, s.265.

eğilimindedir. Dolayısıyla Locke siyasal otoritenin olmadığı yerde insanların birbirlerinin kurdu olacağı ve herkesin herkesle kesintisiz bir savaş durumunda olacağı şeklindeki Hobbesçu tezi reddeder. Ancak yine de ileride de göreceğimiz üzere Locke'un kavrayışında doğa durumu Hobbesçu anlamda olmasa da savaş durumu yaşanma potansiyelini içinde barındırır ve meşru bir politik topluma göre birtakım eksikliklere sahiptir.

Peki doğa durumu Locke'un kavrayışında neden bir savaş durumu değil de bir barış durumudur? Bunun cevabı için öncelikli olarak Locke'un doğa durumunu nasıl tanımladığına bakmak gerekir. Locke doğa durumunu tanımlarken yeryüzünde insanlar arası problemlere yargıçlık yapma yetkesine sahip bir yüksek makamın olmadığı durumlarda, akli kendilerine pusula olarak belirleyen insanların içinde bulunduğu durumu tam bir doğa durumu, güç ilişkilerinin egemen olduğu durumu ise savaş durumu olarak ortaya koyar.¹⁵⁴ Böylece Locke doğa durumunu, sadece ortak bir yargıcın yokluğu şeklinde ele almamakta, aynı zamanda ortak bir yargıcın yokluğunda akli yönetici ilke olarak kabul eden insanların bir arada yaşadıkları durum olarak tarif etmektedir. Locke burada akıl ile doğa yasasına gönderimde bulunarak (hatta kimi yerde ikisini doğrudan özdeşleştirerek) bu yasanın doğa durumunda yürürlükte olduğunu ve herkesi bağladığını belirtir.¹⁵⁵ Nitekim ileride de ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere bu yasa akıl yasası olmakla birlikte aynı zamanda doğa durumunda ahlaki açıdan iyi ve kötünün nesnel ölçütü olarak da bir ahlak yasasıdır. Bu, Hobbes'a karşıt bir şekilde, insanların, siyasal otorite olmadan da rasyonel ve ahlaki bir şekilde yaşamlarını sürdürebileceği anlamına gelmektedir. Öyleyse Monk'un da belirttiği gibi, Hobbes'un düşüncesinde doğa durumunun statüsü, doğa durumunun insanların o anda nasıl davrandıklarını temel alması; yani insanların sınırlandırılmamış tutkularının sonuçlarını göstermesi bakımından temelde davranışçıyken Locke'un kavrayışında doğa durumunun statüsü, doğa durumunun insanların o anda nasıl davrandıklarının betimlemesi olmaktan uzak bir şekilde, insanların davranışlarını değiştirmek için sözleşmedikleri bir durumda ahlaki açıdan uyması gereken kuralları göstermesi bakımından temelde ahlakidir.¹⁵⁶ Çünkü Locke'a göre doğa yasası insanların karşılıklı güvenlikleri için Tanrı tarafından koyulmuş olan onları şiddet ve zarardan korumaya

¹⁵⁴ Locke, İkinci İnceleme, s.29.

¹⁵⁵ Locke, İkinci İnceleme, s.15.

¹⁵⁶ Hampsher-Monk, s.117.

alışan bağdır.¹⁵⁷ O halde doğa durumunda insanı Şiddet ve zarardan koruyan bağ olan doğa yasasına bağlılık Locke'un kavrayışında doğa durumunun bir barış durumu olmasını sağlar.

2.1.1. Locke'un Kuramında Doğa Yasası

Doğa yasası kavramı, Locke'un politika felsefesinde doğal haklarla ilişkisi bakımından merkezi öneme sahip bir kavramdır. Öyle ki Locke'un öğretisinde doğa yasası, doğa durumunda yürürlükte olmanın yani akli olgunluğa erişmiş eşit ve özgür olan bütün insanlara doğal haklarını ve ödevlerini bildirmesinin yanı sıra politik toplum kurulduktan sonra da oluşturulan yasalara ölçüt olma özelliği taşır. Doğa durumunda doğa yasasına bağlı kalarak haklara ve görevlere sahip, ahlaki ve rasyonel bir yaşam içerisinde olan insanlar politik toplum kurulduktan sonra da doğa durumunda doğa yasası gereği sahip olduğu vazgeçilemez ve devredilemez doğal haklarını doğa yasasının ölçüt olduğu pozitif yasalarla güvence altına alırlar. Yani politik topluma geçerken insanlar, topluma vazgeçilemez ve devredilemez doğal haklarını değil doğa yasasını çiğneyenleri cezalandırma hakkı gibi uygulamada birtakım sorunlar yaratan haklarını ya da güçlerini, vazgeçilemez ve devredilemez doğal haklarını garanti altına almak suretiyle devrederler. Ancak bu devretme Hobbes'ta olduğu gibi mutlak biçimde bir devretme değil vazgeçilemez ve devredilemez doğal hakların garanti altına alınması koşuluyla bir emaneten devretmedir. İleride ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, insanların vazgeçilemez ve devredilemez doğal haklarının bir güvencesi olarak pozitif yasalara ölçüt olma özelliğini taşıyan doğa yasası, toplum durumunda yönetenler tarafından çiğnendiğinde toplumun kuruluş amacına ihanetten ötürü ona yetkiyi veren insanlar aynı yetkiyi geri alma hakkını da elinde bulundururlar. O halde Locke'un doğa yasası kavramının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi politika felsefesinin anti-mutlakiyetçi niteliğinin anlaşılması bakımından da son derece elzemdir.

Öncelikle Locke'un kavrayışında doğa yasası, tıpkı diğer doğal hukuk kuramcılarında da olduğu gibi, döneminin Newton ve Robert Boyle gibi doğa bilimcilerinin fiziksel fenomenlerin açıklanmasına ilişkin ortaya koydukları doğa

¹⁵⁷ Locke, İkinci İnceleme, s.17.

yasalarından tamamen farklıdır. Locke'un kavrayışında doğa yasası fiziksel süreçleri yöneten yasalara değil insan davranışlarını düzenleyen ahlak yasasına karşılık gelir. Yani, Locke'un kavrayışında doğa yasası ile ahlak yasası bir ve aynı şeydir: "o, aklın bize bildirdiği ve insanın tabiatının derinliklerine sıkıca kök salmış bir gerçeklik olarak ayakta duran sabit ve devamlı bir ahlâk kuralıdır."¹⁵⁸

Locke'a göre insanlar akla sahip olmak bakımından Tanrı'nın diğer yarattıklarından ayrılır. Dahası, insanlar sahip oldukları bu akli kullanarak Tanrı'nın kendilerinden ne istediğini bilebilir ve bu aynı zamanda onların görevidir. Çünkü Locke'un kavrayışında akıl, Tanrı'nın isteğinin doğrudan müdahale etmediği durumlarda yapılacak en iyi şeyin ne olduğuna karar vermek için başvurulacak tek merciidir.¹⁵⁹ Hobbes'tan farklı olarak, Locke'un düşüncesinde doğa durumunun ahlaki ve rasyonel bir statüye sahip olmasının nedeni, ahlaki açıdan iyi ve kötüye ilişkin nesnel bir ölçütün doğa durumundaki varlığı ve insanların ona bağlı kalabilmesidir. Copleston iki yasa arasındaki farka dair şöyle der:

*Hobbes için doğal yasa güç, zor ve aldatma yasası demekken, Locke içinse Tanrı ve hakları üzerine, insanın Tanrı ile ilişkisi üzerine ve tüm insanların ussal yaratıklar olarak temel eşitlikleri üzerine düşünen insan usu tarafından bildirilen evrensel olarak bağlayıcı bir ahlaksal yasa demektir.*¹⁶⁰

Ancak böyle bir yasanın var olması onun, insan davranışlarını zorunlu bir şekilde belirlediği anlamına gelmemektedir. Bilakis, Locke'un kavrayışında doğa yasası, ona uymamamız önünde herhangi bir fiziksel engelin bulunmadığı ancak ona uyulmadığı takdirde kendi doğamızla çelişkiye gireceğimiz ve Tanrı'nın bu dünyadaki amacına karşı geleceğimiz bir yasadır.¹⁶¹ Nitekim doğa durumunda insanı şiddet ve zarardan koruyan bu yasanın ihlali savaş durumuna yol açmaktadır. Peki doğa yasaları tam olarak ne içerirler?

Belirtmek gerekir ki Locke, Hobbes'un aksine doğa yasalarının sıralı bir listesini ortaya koymaz. Ancak temel bir doğa yasasının varlığından bahseder. Bu temel doğa yasası Locke'a göre "insanoğlunun mümkün olduğunca korunmasıdır". Bu temel doğa

¹⁵⁸ John Locke, **Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler**, çev. İsmail Çetin, Paradigma Yayınları, İstanbul, (Denemeler), 1999, s.78.

¹⁵⁹ Dunn, s.87.

¹⁶⁰ Copleston, s.135.

¹⁶¹ Hampsher-Monk, s.114.

yasasından hareketle birçok önemli doğa yasasına ve onlarla uyumlu olan doğal haklara ulaşmak mümkündür.¹⁶² Doğal haklar ise temel doğa yasası yerine daha çok temel doğa yasasının türevleri tarafından verilir. Çünkü temel doğa yasası yalnızca doğa yasalarının bütünü tarafından ulaşılabilecek bir amacı belirtir. Hangi ilkeleri takip etmemiz gerektiğini doğrudan belirtmez.¹⁶³ Kısacası, temel doğa yasası biricik olup diğer bütün doğa yasaları bu temel yasadandır ve doğal haklar da temel doğa yasasından türeyen doğa yasalarından bildirilir. Locke şöyle der:

*Doğa durumunun, bu durumu yöneten, herkesi bağlayıcı bir Doğa Yasası vardır: Bu yasanın ta Kendisi olan Akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm İnsanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin Yaşamına, Sağlığına, Özgürlüğüne ya da Sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini öğretir.*¹⁶⁴

Görüldüğü üzere doğal haklar ve ödevler doğa durumunda yürürlükte olan doğa yasasında bir arada bulunur. Bu bağlamda insanın kendini koruması hem bir ödev hem de doğal bir haktır. Bu ödevi yerine getirmek insanın Tanrı'ya karşıya sorumluluğu olduğundan bu haktan rızayla dahi feragat edilemez. Bununla birlikte, insan kendi haklarını korumakla yükümlü olduğu gibi aynı zamanda başkalarının doğal haklarına zarar vermemekle de yükümlüdür. Ayrıca doğa durumundaki insanlar hem doğa yasasını yürütme hem de bu yasayı ihlal edenleri suçuyla orantılı bir şekilde cezalandırma yetkisine ya da hakkına da sahiptir. Locke doğa yasasının bildirdiği devredilemez doğal haklar olan yaşam, özgürlük ve mülk haklarını genel anlamda mülkiyet diye adlandırır ve bu doğal hakların korunmasını politik toplumun varoluş nedeni olarak ortaya koyar.¹⁶⁵

Locke'a göre toplum öncesi durumda yani doğa durumunda yürürlükte olan doğa yasası, toplumun pozitif yasalarından daha açıktır ve tüm ülkelerin yerel yasaları ona dayandığı ölçüde doğrudur.¹⁶⁶ Ancak Locke burada, tüm sivil yasaların bağlayıcı gücünün kendisine dayandığı doğa yasasının varlığının sivil yasalardan daha açık olmasını, aklın anlaşılmasının gayet kolay olduğunu söylemek dışında temellendirme

¹⁶² David, Lloyd Thomas, **Locke On Government**, Routledge Philosophy Guide Books, London, 1995, s.96.

¹⁶³ Lloyd Thomas, s.18.

¹⁶⁴ Locke, İkinci İnceleme, s.15.

¹⁶⁵ Locke, İkinci İnceleme, ss.131-132.

¹⁶⁶ Locke, İkinci İnceleme, s.21.

gereği duymaz. Öyle görünmektedir ki, Locke *İki İnceleme*’de doğa yasasının varlığını tartışma konusu yapmamakta ve bu yasanın sistemli bir şekilde açıklamasını sunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, doğa yasası söz konusunda olduğunda onun varlığı, bilinme yolu ve özellikleri gibi meseleler *İki İnceleme*’nin konusunu oluşturmamaktadır. Locke, *İkinci İnceleme*’de doğa yasasının bilgisine ancak akıl çağına erişmiş insanın sahip olduğu akli kullanarak ulaşabileceğini belirtmekle yetinir: “...yasa sadece akıl yoluyla ilan edilebildiğinden ya da bilinir kılınabildiğinden, henüz Akli Kullanmaya başlamamış birinin *bu Yasanın hükmü altında* olduğu söylenemez.”¹⁶⁷ Ancak Locke, doğa yasasının bilinme sürecinin tam olarak nasıl gerçekleşeceğinin bilgisini ortaya koymaz. Dolayısıyla burada doğa yasasına ulaşmada sanki duyu deneyiminden bağımsız salt akıl yeterliymiş gibi gözükür. O halde akıl çağına erişmiş insanın akli aracılığıyla doğa yasasının bilgisine ulaşabilir olması doğa yasasının bilgisinin insanın zihninde doğuştan olduğu ve insanın ancak sahip olduğu akli kullanarak kendisinde hali hazırda verili bulunan bu yasanın bilgisine erişebileceği anlamına mı gelmektedir? Locke’a göre yanıt olumsuzdur. Ona göre insanların akli kullanmaya başladıklarında birtakım doğruları öğrenmeleri ve kabul etmeleri kesinlikle bu bilgilerin akılda hazır bir şekilde bulunduğu ve onların doğuştan olduğu anlamına gelmemektedir.¹⁶⁸ Çünkü Locke’un, *Deneme*’nin ilk kitabında da göstermeye çalıştığı üzere insan zihninde doğuştan hiçbir spekülâtif (özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri gibi aklın ilkeleri) ve pratik ilke yer almamaktadır. Dahası, bu ilkelerden önce, bu ilkelerin parçalarını oluşturan hiçbir ide insan zihninde doğuştan bulunmamakta ve dolayısıyla ideler doğuştan gelmediği müddetçe ilkelerin de doğuştan gelebiliyor olması mümkün olmamaktadır. Locke ortaya koyduğu bilgi kuramında ideyi, kendi ifadeleriyle “Bir insanın düşünme sırasında anlığın nesnesi olarak ortaya çıkan her şeyin yerini tutacak en iyi terim”¹⁶⁹ olarak ele alır. Locke’a göre insan zihni doğuştan hiçbir idesi olmayan beyaz bir sayfa gibidir ve bilginin tamamının temelinde deney vardır. Bütün ideler biri duyum öteki düşünüm olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir.¹⁷⁰ İnsanların ideler edinmeye başladığı zaman ise ilk

¹⁶⁷ Locke, *İkinci İnceleme*, s.66.

¹⁶⁸ Locke, *Deneme*, s.77.

¹⁶⁹ Locke, *Deneme*, s.71.

¹⁷⁰ Locke, *Deneme*, s.97.

duyumu edindikleri zamandır.¹⁷¹ O halde insan, bilgisinin tümünün temelinde deney olduğu ve herhangi bir ilkeyi veya ideyi doğuştan kendinde bulundurmadığı için doğa yasasının bilgisine veya ahlak idelerine de doğuştan sahip değildir. Bu yüzden de doğa yasasının bilgisinin diğer tüm bilgimizin temelinde olduğu gibi deneyden türetilmesi gerekmektedir.

Öyleyse tutarlılık bakımından Locke'un *İncelemesi*, yine kendisinin insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmak amacıyla yöneldiği ve empirizmini formüle ettiği *Deneme* ile birlikte ele alınmaya çalışıldığında, doğa yasasının bilgisinin diğer tüm bilgi türleri gibi insan zihninde doğuştan bulunmadığının ve duyu deneyimi olmadan salt aklın ona ulaşmada yeterli olmadığının anlaşılması gerekir. Ancak *Deneme* de tıpkı *İki İnceleme* gibi doğa yasasının sistemli olarak incelendiği bir eser değildir. Nitekim bu durum Locke'un bu iki büyük eseri arasında paralellik kurulması hususunda farklı yaklaşımlara yol açmıştır. Bu yaklaşımların ortak noktası Locke'un doğa yasasının kendisinin aksini göstermeye çalışmasına rağmen doğuştan geldiği iddiasıdır. Biz burada bu yaklaşımlar üzerinde durmadan Locke'u yine kendisinin niyetleri doğrultusunda ele almaya çalışacağız. Çünkü her ne kadar iki eser arasında paralellik kurmak ilk bakışta zormuş gibi gözükse de Locke'un, doğa yasası öğretisini, ortaya koyduğu bilgi kuramıyla ilişkilendirilmek için özel bir çaba sarf ettiği yer vardır. Locke'un, doğa yasasının varlığı, bilinme yolu ve özellikleri gibi konuları ele aldığı yer, iki büyük eserinin yayımlanmasından çok daha önce, henüz gençken 1663/64 yıllarında tamamladığı ancak ilk defa Wolfgang von Leyden tarafından 1954 yılında yayınlanan, Türkçeye *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* olarak çevrilen doğrudan doğa yasasına ilişkin sekiz denemeden oluşan elyazmalarıdır.

Locke, doğa yasasını başlı başına bir inceleme konusu olarak ortaya koyduğu *Denemeler*'de akıl-doğa yasası ilişkisi söz konusu olduğunda akli yasa koyucu olarak değil yasanın kâşifi olarak ele alır. Locke'a göre her yasasının zorunlu olarak bir yapıcısı vardır. Doğa yasası söz konusu olduğunda ise burada yasa yapıcı akıl değil Tanrıdır. Dolayısıyla doğa yasası aynı zamanda Tanrı'nın yasasıdır. Ancak Tanrısal bir yasa olarak doğa yasası ilahi vahiy ile karıştırılmamalıdır. Zira birazdan göreceğimiz üzere doğa yasasının öğrenilme yolu iman ile kavranılan pozitif ilahi

¹⁷¹ Locke, *Deneme*, s.107.

yasaninkinden tamamen farklıdır. Locke doğa yasasını, kendisinden önce gelen filozofların araştırma konusu haline getirdiği ahlaki iyi, erdem ve tek iyi ile özdeşleştirerek bunların doğa yasasına verilen farklı isimler olduğunu belirtir.¹⁷² Locke, doğa yasasının geçmişteki filozoflar tarafından farklı isimlendirmelerle de araştırıldığını belirttikten sonra onlardan farklı olarak, yasa ile hak arasında, Hobbes'ta gördüğümüz şekilde bir ayrıma gider: “hak, bir şeyin özgürce kullanımına sahip olmamız gerçeği üzerine tesis edilebilir, hâlbuki kanun bir şeyin yapılmasını emreden ya da yasaklayan şeydir.”¹⁷³ Locke’a göre bir yasanın gerçek fonksiyonu “neyin yapılması neyin yapılmaması gerektiğini ortaya koymak” tır ve bu doğa yasası söz konusu olduğunda da geçerlidir. Locke bir yasa için gerekli olan her şeyi kendinde barındıran doğa yasasını şöyle tanımlar: “...tabiat kanunu, tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı olan İlâhî irâdenin bir buyruğu olarak tanımlanabilir.”¹⁷⁴

Öte yandan akıl ise Locke’un düşüncesinde insanları diğer yaratılmış varlıklardan ayıran, Tanrı tarafından insana bahşedilmiş bir yetidir. İnsan sahip olduğu bu yeti sayesinde diğer canlılardan farklı olarak doğa yasasına yani Tanrı’nın vahyolunmamış yasasına ulaşabilir. Dolayısıyla Locke burada akıl-yasa ilişkisini incelerken akli yasa koyucu olarak değil, yasa koyucu olarak Tanrı’nın iradesini keşfedebilmemizi sağlayan bir yeti olarak ele almaktadır. Bilindiği üzere Locke *İkinci İnceleme*’de akıl sahibi her insanın sahip olduğu akli aracılığıyla doğa yasasına ulaşabileceğini belirtmişti. Ancak bu yeti az önce de ifade ettiğimiz üzere tek başına doğa yasasına ulaşmak için yeterli değildir. Nitekim Locke, doğa yasasının bilinme yolu olarak pasajda da görüldüğü üzere “doğanın ışığı” kavramına başvurmaktadır. Yani insan doğa yasasının bilgisine ancak doğanın ışığıyla ulaşabilmektedir. Locke doğanın ışığı kavramı ile anlaşılması gerekenin ne olduğunu şöyle ifade eder:

*...tabiatın ışığı ile bir şeyin bilinebileceğini söylemekle, insanın, kendisine doğuştan verilmiş olan yetileri uygun bir şekilde kullanırsa, kendi kendine ve başka birinin yardımı olmaksızın bilgisine erişebileceği bir gerçekliğin bulunduğunu kastediyoruz yalnızca .*¹⁷⁵

¹⁷² Locke, Denemeler, s.18.

¹⁷³ Locke, Denemeler, s.19.

¹⁷⁴ Locke, Denemeler, s.20.

¹⁷⁵ Locke, Denemeler, s.26.

O halde insan, doğa yasasının bilgisine doğuştan sahip olduğu yetilerin doğru kullanımıyla ulaşabilmektedir. Bu yetilerin tam olarak neler olduğunun ve doğru bir şekilde nasıl kullanılıp doğa yasasına ulaşmanın mümkün olduğunun anlaşılabilmesi için öncelikli olarak Locke'un doğa yasasına ilişkin bilginin gerçek kaynağını araştırmak için bilgi türleri üzerinde yaptığı ayrıma bakmak gerekir. Locke'un buna ilişkin olarak yaptığı ayrıma göre doğuştan bilgi (inscription), gelenek (tradition) ve duyu deneyimi (sense-experience) şeklinde üç bilgi türü bulunmaktadır. Locke bunlara dördüncü bir bilgi türü olarak ilahi vahyin de eklenebileceğini ancak ilahi vahyin insanın kendi başına doğuştan sahip olduğu yetileriyle yani kendi zihni, akli ve duyu deneyimiyle bilinebilecek bir şey olmamasından dolayı onu tartışmanın dışında bırakır: "... burada, İlâhî olarak kendisine ilham verilen bir insanın neyi tecrübe edebileceğini veya gökten gelen bir ışıkla aydınlatılan bir kimsenin neyi görebileceğini değil,bir insanın tabiatın ve kendi kabiliyetinin yardımıyla neyi araştırıp inceleyebileceğini öğrenmeye çalışmaktayız."¹⁷⁶Dolayısıyla Locke'a göre doğa yasasını bilme konusunda izlenecek üç muhtemel yol bulunmaktadır. Ancak bu yollardan sadece bir tanesi doğa yasasının bilgisinin ya da genel anlamda bilginin gerçek kaynağı olmak durumundadır.

Locke, bu yollardan ilkinin yani doğa yasasının doğuştan ruhlarımıza yazılmış olduğu düşüncesinin olanaksızlığını göstermek için beş kanıt öne sürer. İlk kanıt olarak Locke, insan ruhunun boş bir levhadan fazlası olduğunu öne sürenlerin hiçbir zaman bu iddialarını kanıtlamayı başaramadıklarına işaret eder. İkinci kanıt olarak Locke doğa yasası konusunda insanların tamamının mutabakat içinde olmadıklarını ve her toplumun farklı bir doğa yasası nosyonuna sahip olduğunu belirtir. Üçüncü olarak Locke çocukların ve cahil insanların yasadan bihaber olmalarının yanı sıra eğitimsiz ve ilkel kabilelerin doğa yasasından uzak bir şekilde son derece ahlaksızca davranışlar sergilediklerini ifade eder. Locke dördüncü kanıt olarak akılsız ve saf insanların bu yasanın bilgisine sahip olmadıklarını belirtirken son olarak pratik ilkeler kadar spekülâtif ilkelerin de ruhlarımıza doğuştan kazanmış olması gerektiğini ancak spekülâtif ilkelerin doğuştan gelmediğini dolayısıyla doğuştan hiçbir ilkenin insan ruhuna kazanmadığını ifade eder.¹⁷⁷ Zira Locke'un *Deneme*'de de ifade ettiği üzere:

¹⁷⁶ Locke, Denemeler, s.26.

¹⁷⁷ Locke, Denemeler, ss.36-40.

“Zihnin hiçbir zaman bilmediği ve hiçbir zaman bilincine varmadığı hiçbir önermenin zihinde bulunduğu söylenemez.”¹⁷⁸ O halde Locke’a göre tüm bu kanıtlar göstermektedir ki doğa yasasının insan zihnine doğuştan kazanmış olduğu iddiası son derece geçersiz bir iddia olmak durumundadır.

Locke, kazanma yolu gibi geleneği de doğa yasasının bilinme yolu olarak görmez. Zira Locke’a göre gelenekler arasında büyük farklılıklar olduğu için hangi geleneğin ahlaki ödevlerimiz konusunda yol gösterici olduğunu ayırt etmek imkansızdır. Dahası Locke’a göre, doğa yasası gelenek aracılığıyla bilinebilir olsaydı bile bu durumda o bilginin değil inancın konusu olurdu. Çünkü:

Geleneği duyu bilgisinden ayırmamızın sebebi, geleneğe ait bilginin akla duyularla ulaşmıyor olması değil (geleneği aktaran kişi konuşurken biz işitmekteyiz), bu aktarma anında kulaklarımız aracılığıyla bize ulaşan şeyin bir sestten ibaret oluşudur; biz bir gerçeği düşünce şeklinde hazır olarak elde edersek, bu, yalnızca inancın konusu olabilir (bilginin değil). Söz gelişi, Sezar'dan bahsetmekte olan Çiçero- 'ya güveniyorsak, Çiçero Sezar'm yaşadığını "bilirken", biz buna "inanırız." ¹⁷⁹

O halde, doğa yasası doğuştan ruhlarımıza kazanmadıysa ve gelenekten öğrenilenler de bilginin değil inancın konusunu oluşturuyorlarsa bu durumda doğa yasasının bilgisinin kaynağı olarak geriye sadece duyu deneyimi kalmaktadır. İşte Locke’a göre doğa yasasına ilişkin bilginin tümünün temelinde duyu deneyimi vardır. Ancak her ne kadar duyu deneyimi yasanın bilgisinin malzemesini temin etse de ona ulaşmada tek başına yeterli değildir. Zira insanın doğa yasasına ulaşırken duyu deneyimine ihtiyacı olduğu kadar kendisini diğer canlıların üzerine çıkaran akıl yetisine de ihtiyacı vardır. Locke doğa yasasına ulaşmada bu iki yetinin gerekliliğini şöyle ifade etmektedir:

...eğer bu yetilerden birini kaldırırsanız diğeri kesinlikle faydasız kalacaktır; akıl olmadığı takdirde biz, duyularımızla harekete geçirilsek bile, hayvanların bulunduğu seviyeye güçlüklerle ulaşabiliriz, zira domuz, maymun ve birçok dört ayaklı duyularının keskinliği bakımından insanlardan çok daha üstün bir durumdadır. öte yandan, duyuların yardımı ve hizmeti olmadığı takdirde akıl, panjurları kapatılmış bir pencerenin arkasında, karanlıkta çalışmakta olan bir işçinin gerçekleştirebileceğinden daha fazla bir başarı elde edemeyecektir .¹⁸⁰

¹⁷⁸ Locke, Deneme, ss.73-74.

¹⁷⁹ Locke, Denemeler, s.28.

¹⁸⁰ Locke, Denemeler, s.42.

Görüldüğü üzere, Locke'un doğa yasasının bilinme yolu olarak gördüğü "doğanın ışığı" kavramından anlaşılması gerekenin "insanın doğuştan sahip olduğu duyu algısı ve akıl yetilerinin birbirleriyle uyumlu bir şekilde kullanılması" olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece insan, hiç kimseye ihtiyaç duymadan, yalnızca doğuştan sahip olduğu bu yetilerini doğru bir şekilde kullanarak doğa yasasına ulaşabilmektedir. Doğa yasasının bilinme yolu olarak doğanın ışığı kavramının neye işaret ettiğini ele aldıktan sonra geriye bu yasanın bilinme sürecinin nasıl gerçekleşeceğini ortaya koymak kalmaktadır.

Bilindiği üzere Locke'un kavrayışında akıl, duyu deneyimi olmadan bilgi üreten bir yeti değildir. Çünkü bilgiye ilişkin tüm malzeme duyu deneyiminden sağlanmaktadır. Duyuların yardımı ile insanı doğa yasasına ulaştıracak olan akıl, Locke'un *Denemeler*'de belirttiği şekliyle "ruhun, bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere doğru ilerleyen ve önermelerin belli ve düzenli bir dizilişi içinde bir şeyden başka bir şeye delil getiren düşünme yetisi"¹⁸¹dir. O halde bu yeti duyu deneyimi tarafından temin edilen malzemeye doğa yasasının bilgisine nasıl ulaşacaktır?

Locke'a göre herhangi bir yasanın bilinebilmesi için ilk olarak, bir yasa yapıcı üstün gücün varlığının ikinci olaraksa, bu üstün gücün insanlar tarafından neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğine ilişkin bir iradeye sahip olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Doğa yasası söz konusu olduğunda burada yasa yapıcı daha önce de belirttiğimiz üzere Tanrı'dır. Bu demektir ki doğa yasasına ulaşabilmek için öncelikle bir Tanrı idesine sahip olmamız gerekmektedir. Zira şimdi göreceğimiz üzere Locke'un kavrayışında eğer bir Tanrı varsa doğa yasası da zorunlu olarak var olmak durumundadır. Ancak Locke'un ortaya koyduğu bilgi kuramında insan zihni doğuştan hiçbir ideyi kendinde bulundurmeyen boş bir levha olduğu için Tanrı idesi ancak sonradan kazanılmış bir ide olarak insan zihninde bulunabilir. Locke'un kavrayışına göre insanı doğa yasasının bilgisine ulaştırma konusunda "bir şeyden başka bir şeye delil getiren düşünme yetisi" olan akıl, duyu deneyimi aracılığıyla ilk olarak, doğa yasasının zorunlu koşulu olan Tanrı kavramına şu şekilde ulaşır:

...bu duyulur dünyanın harikulâde bir sanat ve düzenlilikle kurulduğu ve biz insanlık ailesinin de bu dünyanın bir parçası olduğu duyu-tecrübesiyle açıkça

¹⁸¹ Locke, *Denemeler*, s.43.

görülmektedir. Biz, kesintisiz ve değişmeyen bir akış içinde dönüp durmakta olan yıldızları, denizlere akmakta olan nehirleri, yılları ve belli bir düzen içinde birbirini izlemekte olan mevsimlerin değişimlerini kesin bir şekilde görmekteyiz. Bütün bunları ve neredeyse sonsuz olan daha birçok şeyi, biz duyularımızdan öğrenmekteyiz... akıl, duyularla algılanan bu dünyanın kendi iç örgüsünü daha dikkatli bir şekilde düşündükten ve görülen varlıklardaki güzellik, düzen, tertip ve hareketi müşahade ettikten sonra, böyle mükemmel bir eserin nedeninin ve yapıcısının ne olduğunu öğrenmek için varlıkların kaynağını araştırmaya başlar. Zira, bu eserin, tesadüfen ve sebepsiz olarak böylesine düzenli, her bakımdan mükemmel ve ustaca hazırlanmış bir yapı hâline gelemeyeceği tartışma götürmez bir gerçektir. İşte, aklın varlıkların kaynağı hakkındaki bu araştırmasından, bütün varlıkların güçlü ve hâkim bir yaratıcısının (bütün evreni ve biz ölümlüleri meydana getirip kuran O'dur) var olması gerektiği sonucu tereddütsüz olarak çıkarılabilir .¹⁸²

Görüldüğü üzere Locke burada, popüler Tanrı kanıtlamalarından biri olan teleolojik argüman ile Tanrı'nın varlığını ispatlamaktadır. Locke doğa yasasının bilinmesi için gerekli olan yasa yapıcının yani Tanrı'nın varlığını bu şekilde ispatladıktan sonra, yine bu ispattan hareketle Tanrısal iradenin bir ürünü olan doğa yasasının varlığına şu şekilde ulaşmaktadır:

Mademki duyuların sağladığı açıklığa dayanılarak, var olan her şeyi meydana getiren ve yalnızca güçlü değil aynı zamanda hikmet sahibi de olduğu zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir Varlığın bulunduğu sonucunun çıkarılması icap etmektedir, o hâlde bu Varlık, evreni hiç uğruna ve gâyesiz bir şekilde yaratmış olamaz. Zira, belli bir gâye olmaksızın faaliyette bulunmak, böyle yüce bir hikmete ters düşer. İnsan, kendisinin akıl ve bilgiyle donatılmış kıvrak, güçlü ve her şeye yatkın bir ruha ve ruhun idaresiyle oraya buraya çabuk ve kolayca hareket eden bir bedene sahip olduğunu bildiğine göre, en hikmetli bir varlık olan Yaratıcının ona bu davranış vasıtalarını herhangi bir şey yapmaması için bağışladığını ve bu yetilerin kendisine aylak ve tembel bir varlık olması için verildiğini düşünemez .¹⁸³

Böylece Locke, her insanın duyu deneyiminin sağladığı verilerden hareketle aklını kullanarak önce Tanrı'nın varlığına sonrasında ise Tanrı'nın hikmet sahibi sıfatından hareketle doğa yasasının varlığına ulaşabileceğini göstermektedir. Ancak bu durum Tanrıya inanmayan birinin doğa yasasına ulaşamayacağı anlamına gelmektedir. Nitekim Locke *Mektup* 'ta bu düşüncesini daha da ileri götürerek, Tanrı'yı düşüncede bile ortadan kaldırmanın kötü sonuçlar doğuracağını ve bu yüzden de ateistlerin ağır bir şekilde cezalandırmaları gerektiğini belirterek onları hoşgörünün kapsamı dışında

¹⁸² Locke, Denemeler, ss.44-45.

¹⁸³ Locke, Denemeler, ss.47-48.

bırakır.¹⁸⁴ Bunun en önemli nedeni, daha önce de belirttiğimiz üzere doğa yasasının insanların karşılıklı güvenlikleri için Tanrı tarafından konulmuş, insanı şiddet ve zarardan koruyan ortak bir bağ olmasıdır. Bu bağın ortadan kalkması gerek doğa durumunda gerekse sivil durumda savaş durumuna yol açmaktadır. Tanrı'ya olan inancı ahlaklılığın temeline yerleştiren Locke bunu *Denemeler*'de de şöyle ifade eder: "Eğer insanların arasında tabiat kanununun varlığını ortadan kaldıracak olursanız, aynı zamanda, insanlığı birbirine bağlayan bütün ihtiyatı, her türlü otoriteyi, düzeni ve dostluğu da yok etmiş olursunuz."¹⁸⁵ Dolayısıyla Locke'un ateistlere yönelik sert tutumu kendisinin doğa yasası kavrayışıyla son derece tutarlı gözükmektedir.

Sonuç olarak Locke, kendi deneyimi ve aklı dışında hiçbir otoriteye ihtiyaç duymadan ahlaki ilkeyi keşfedebilen ve o ilkeye göre davranışlarını düzenleyebilen bir insan tasavvuru ortaya koymaktadır. Burada karşımıza çıkan doğa yasası anlayışı her ne kadar Hobbes ve Grotius'un doğa yasası anlayışlarından farklı olarak teolojik bir temele sahipse de insanın kendi deneyimi ve aklı dışında başka hiçbir rehber ihtiyacı duymadan davranışlarına yön vermesi fikri, kendisinin neden aydınlanma çağı filozoflarının başında geldiğini anlamamıza olanak sağlar.

2.1.2. Locke'un Kuramında İnsanın Doğal Özgürlüğü ve Eşitliği

Locke *İkinci İnceleme*'de doğa yasasının yürürlükte olduğu doğa durumunu her şeyden önce tam bir özgürlük durumu olarak ortaya koyar. Locke'un kavrayışında insanın politik toplum öncesi özgürlüğü ya da doğal özgürlüğü gerek Hobbes'un doğa durumundaki özgürlük anlayışından gerekse Filmer'in karşı çıktığı özgürlük anlayışından epeyce farklıdır. Bilindiği üzere Hobbes'un düşüncesinde doğa durumundaki özgürlük, her insanın kendi varlığını koruma doğrultusunda her şey ve herkes üzerinde sahip olduğu doğal hakla eşdeğerdedir. Savaşın Hobbes'un doğa durumu kavrayışındaki başlıca nedeni doğa durumunda yürürlükte olan bu sınırsız doğal hakla ilişkilidir. Dolayısıyla Hobbes'un doğal insanının sahip olduğu özgürlük yani her şeyi yapma özgürlüğü aslında diğerlerini tahakküm altına alma ve öldürme özgürlüğünden başka bir şey değildir. Oysa Locke açısından göre özgürlük hiçbir

¹⁸⁴ Locke, Mektup, s.71.

¹⁸⁵ Locke, Denemeler, s.70.

şekilde insanın sınırsız bir şekilde dilediğini yapabilmesi anlamında tam serbestlik içeren bir anlayışa tekabül etmemektedir. Ona göre insanın hiçbir sınırlamaya tabi olmadan her şeyi yapma serbestliğine sahip olduğu bir durum özgürlüğün kendisiyle çelişik olduğu bir durumdur: “diğer her bir insanın gönlünün istediğinin baskısı altında olduğu sürece kim özgür olabilirdi ki?”¹⁸⁶. O halde Locke’un düşüncesinde başıbozukluk ya da yasasızlık anlamına gelmeyen bir özgürlüğe sahip olan insanın eylemlerinde birtakım sınırlamalara tabi olduğunu düşünebiliriz. Başka bir deyişle özgürlük, başıbozukluk ya da yasasızlık olarak anlaşılamayacağı için, insanlara eylemlerinde nelere ilişkin hakkı olduğunu bildiren bir yasayla ilişkili olmak durumundadır. Gösterdiğimiz gibi doğa ya da akıl yasası olan bu yasa insanlara haklarını ve görevlerini bildirerek insanın eylemlerine ilişkin sınırları çizer. İnsan, doğa yasasının çizdiği sınırlara tabi olmak kaydıyla dilediğini yapma özgürlüğüne sahiptir. Diğer bir ifadeyle Locke’a göre doğal özgürlük “doğa yasasından başka sınırlamalara tabi olmamaktır”¹⁸⁷. Dolayısıyla insanın kendine zarar vermesi ve diğerlerine “haksız bir şekilde” zarar vermesi doğa yasasına karşı gelmek olacağından insanın doğal özgürlüğünün kapsamı dışında bırakılır. Locke açısından, doğa durumunda birinin diğerine meşru bir şekilde zarar verebilmesi ancak insanın doğa yasasının yürütücüsü ve yargıcı olmak bakımından sahip olduğu cezalandırma hakkını doğa yasasını çiğneyen faile karşı suçuyla orantılı bir şekilde kullanmasıyla mümkündür. O halde Locke’un kavrayışında doğal özgürlük ya da doğa durumundaki özgürlük insanlara doğal haklarını ve yükümlülüklerini bildiren “doğa yasasının sınırları dahilinde her şeyi yapmasını” içeren bir özgürlük anlayışına tekabül eder. Locke buna ilişkin olarak şöyle der: “*Yasanın amacı, Özgürlüğü kaldırmak ya da sınırlamak değil tam tersine korumak ve genişletmektir. Çünkü Yasalara sahip olabilme yeteneğine sahip yaratılmış varlıkların söz konusu olduğu bütün durumlarda, Yasa olmayan yerde Özgürlük de yoktur.*”¹⁸⁸

Locke’un yasa ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiyi gösteren bu pasajından da anlaşılacağı üzere insan söz konusu yasayı bilmeye uygun yetilerle donatılmıştır. O halde doğa durumunda bu yetilerini doğru bir şekilde kullanarak doğa yasasının hükmü altına giren insan özgür bir insandır. Ancak bu, Locke’un kavrayışında bütün

¹⁸⁶ Locke, İkinci İnceleme, s.67.

¹⁸⁷ Locke, İkinci İnceleme, s.40.

¹⁸⁸ Locke, İkinci İnceleme, ss.66-67.

insanların bilfiil özgür olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü özgürlük her ne kadar yasayla ilişkili bir kavramsa bir o kadar da akılla ilişkili bir kavramdır. Öyle ki bu yasa aynı zamanda akıl yasası olduğu için insanlar sahip oldukları akıl sayesinde bu yasaya ulaşabilirler. Locke'un doğa yasası kavrayışını ayrıntılı bir şekilde incelerken de gördüğümüz üzere insan her ne kadar yasayı bilmeye uygun yetilerle dünyaya gelse de bu yasanın bilgisiyle dünyaya gelmemektedir. Bununla birlikte, doğa yasasının bilinebilmesi için öncelikli olarak bu yetilerin insanda gelişmesi gerekmektedir. Locke'a göre yalnızca doğa yasasının bilgisine ilişkin yetileri gelişmiş ya da eş deyişle akli olgunluğa erişmiş insanlar, yasanın bilgisine erişme imkanına sahip olduklarından doğa durumunda özgürdürler. Dolayısıyla akli olgunluğa henüz erişememiş olan çocuklar doğa yasasının bilgisine ulaşabilmek için gerekli olan akli olgunluğa erişinceye kadar özgür değildirler. Bununla birlikte "deliler ve geri zekâlılar" da doğa yasasına ulaşmak için gerekli yetinin kullanımından muaf oldukları için özgür değildirler.

Locke, herkesin doğa yasasının sınırları dahilinde tam bir özgürlüğe sahip olduğu doğa durumunu, aynı zamanda kimsenin kimseden üstün olmadığı bir eşitlik durumu olarak ortaya koyar. Locke'un kavrayışında insanlar Tanrı aksi yönde irade belirtmediği sürece kendi içlerinde doğal bir hiyerarşiye sahip değildirler. Diğer bir ifadeyle eşitsizliği yalnızca Tanrı buyurabilme gücüne sahiptir ancak o bütün insanları eşit yaratmıştır. Dolayısıyla Locke insanın türdeşleri arasında sahip olduğu bu eşitliği doğrudan teolojik bir zemine oturtarak temellendirmektedir. Ancak hemen belirtelim ki Locke insanların insan olmak bakımından doğa durumunda sahip olduğu eşitlik ile onların her bakımdan eşit olduklarını kastetmez. Nitekim Locke'a göre yaş, erdem, yetenek ve liyakat gibi unsurlar bakımından insan bir diğerinden üstün olabilir. Locke doğa durumundaki insanların sahip olduğu eşitlik ile tam olarak neyi kastettiğini şöyle açıklar: "Her İnsanın başka bir İnsanın iradesine ya da Otoritesine bağımlı olmaksızın Doğal Özgürlüğüne eşit Hakla sahip olması anlamına gelen eşitliktir."¹⁸⁹

O halde görüldüğü üzere doğal özgürlük insanın insan olmak bakımından sahip olduğu doğal hakları doğa yasasının sınırları dahilinde dilediği gibi düzenlemesi anlamına geliyorsa doğal eşitlik de bütün insanların doğal haklara sahip olmak bakımından eşit olması anlamına gelmektedir. Öte yandan doğa durumundaki insanlar

¹⁸⁹ Locke, İkinci İnceleme, s.65.

akla sahip bir varlık olarak, akıl tarafından bilinebilen doğa yasasının bilgisine ulaşma bakımından da eşit pozisyonadadırlar. Bu bakımdan doğa yasasının bilgisine ulaşması mümkün olmayanlar (çocuklar, deliler ve geri zekâlılar) dışında doğa yasasına tabi olan bütün insanlar aynı doğal haklara eşit derecede sahiptir. Oysa doğa durumunun aksine meşru siyasal otorite beraberinde eşitsizliği getirir. Çünkü birinin diğerinin üzerinde politik bir otoriteye sahip olduğu durumda, bu otoriteye sahip olanın, diğerlerinden kendisine itaat edilmesini istemeye hakkı vardır.¹⁹⁰ Ancak doğa durumunda meşru siyasal otorite olmadığı için kimsenin böyle bir hak talep etmeye hakkı yoktur ve bu nedenle doğa yasasına tabi olan bütün insanlar aynı haklara sahiptir. Locke doğa durumunda bulunan insanların kendi türü içinde bir diğerinden daha fazla otoriteye sahip olamadığını ve tüm otoritenin karşılıklı olduğunu belirtir.¹⁹¹ Bununla birlikte Locke doğa yasasının hükmü altında olmayan çocuklar, deliler ve geri zekâlıları kimsenin bir başkasından daha fazla otoriteye sahip olmadığı bu doğal eşitlik durumunun içine dahil etmez. Çünkü Locke’a göre onlar doğa ya da akıl yasasına ulaşmak için gerekli olan akıldan yoksun oldukları için ebeveynlerinin otoritesi altındadırlar. Şu farkla ki, çocuklar akli olgunluğa eriştiğinde yani akıl ya da doğa yasasını anlayacak düzeye geldiklerinde ebeveynlerinin üzerlerindeki otoriteleri kalkarken deliler ve geri zekâlılar bu yasaya ulaşmak için gerekli yetiden yoksun kaldığı sürece yaş fark etmeksizin ebeveynlerinin otoritelerine tabi kalmaya devam ederler.¹⁹² Böylece Locke ebeveyn otoritesinin (hem annenin hem de babanın) sınırlı ve de süreli (doğa yasasını bilecek yaşa kadar) bir otorite olduğunu ortaya koyarak Filmer’in babanın ailesi üzerinde sınırsız bir otoriteye sahip olduğunu ileri sürdüğü tezine karşılık verir.

Locke ortaya koyduğu doğal eşitlik anlayışıyla Hobbes’ta da gördüğümüz gibi doğal kölelik fikrini de olumsuzlar. Locke’a göre hiçbir insan köle olarak doğmaz aksine her insan sadece insan olmak bakımından aynı haklarla doğar. O şöyle der:

İnsan, ispatlanmış olduğu gibi, Dünyadaki başka bir İnsanla ya da diğer tüm İnsanlarla eşit biçimde tam bir Özgürlük hakkıyla ve Doğa Yasasının sağladığı bütün Hakların ve Ayrıcalıkların baskısız bir kullanımıyla doğduğundan Doğa tarafından, sadece Mülkiyetini; yani Yaşamı, Hürriyeti ve Servetini başkalarının vereceği Zararlara ve Saldırılarına karşı koruma iktidarına sahip kılınmamıştır, ama aynı zamanda Suçlarda Olgunun vahametinin, kendi Görüşüne göre

¹⁹⁰ Llyoyd Thomas, s.20.

¹⁹¹ Locke, İkinci İnceleme, s.13.

¹⁹² Locke, İkinci İnceleme, s.69.

*gerektirmesi halinde Ölüm Cezası bile olsa bu Yasanın başkaları tarafından ihlali yargılama ve Saldırının bunu hak ettiğine inandığı ölçüde cezalandırma İktidarına da sahip kılınmıştır.*¹⁹³

Locke'un kavrayışına göre hiçbir insan, Tanrı tarafından eşit yaratılması nedeniyle dünyaya köle olarak gelmediği gibi sonradan da ölümü hak edecek bir şekilde diğerlerinin doğal haklarına saldırıp kendi yaşama doğal hakkını kaybetmediği müddetçe kendi rızasıyla dahi köle haline getirilemez. Dolayısıyla ileride de göreceğimiz üzere sivil/politik toplumun kuruluşunda merkezi öneme sahip olan rıza kavramını Locke, kölelik söz konusu olduğunda işin içine dahil etmez. Çünkü insanın sahip olduğu yaşam ve özgürlüğe ilişkin hakları insanın ne kendi rızasına ne de başka herhangi bir insanın iradesine dayalı olarak oluşturulmamış ve bu sebeple de kişinin kendi rızasıyla dahi vazgeçilmesi mümkün olmayan, insana Tanrı tarafından bahşedilmiş olan haklardır. Bu bağlamda, köle olarak doğması mümkün olmayan insan ancak ölümü hak edecek kadar büyük bir suç işlediğinde yaşama hakkını kaybederek meşru bir şekilde köle haline getirilebilir.¹⁹⁴ Bununla birlikte köle, özgür ve eşit insanın tersine doğal hakkını yitirdiğinden dolayı ölümü mevcut durumuna tercih etme imkanına da her zaman sahiptir.¹⁹⁵ Kısacası doğa durumunun barış durumu olmasını sağlayan doğa yasası, akli olgunluğa erişmiş ve ölümü hak edecek bir suça karışmamış her insana, doğal özgürlüğünü, eşitliğini, haklarını ve yükümlülüklerini bildirerek hem köle olmayı hem de ölüm cezası olmayan herhangi bir insanı köle haline getirmeyi kesin olarak yasaklar.

2.1.3. Locke'un Kuramında Doğal Mülkiyet Hakkı

Locke'un doğal haklar içerisinde açıklamaya en çok çaba sarf ettiği ve kendisinden sonra en çok tartışmalara yol açan hak mülkiyet hakkıdır. Maddi anlamdaki mülkiyet hakkının doğal bir hak olması Hobbes ve Filmer'in savunduklarının aksine onun politik toplum tarafından yaratılan bir unsur olmadığı

¹⁹³ Locke, İkinci İnceleme, ss.93-94.

¹⁹⁴ *İki İnceleme* boyunca köleliği mahkûm etmesine rağmen Locke aynı zamanda köle ticareti yapan Royal Africa Company'nin ortaklarından biridir. Locke'un köleliğin ancak ölüm cezası gerektiren suçlar neticesinde olabilirliğini açıkça belirterek doğal köleliği reddetmesine rağmen kalıtsal ilkeye dayalı olarak köle ticaret yapan bir şirketin ortağı olması köleliğe ilişkin söyledikleriyle yaşamı arasında bir çelişki olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

¹⁹⁵ Locke, İkinci İnceleme, s.36.

anlamına gelmektedir. Locke'un kuramında doğal mülkiyet hakkının kaynağı politik toplum ya da monark değil, diğer doğal haklarda da olduğu gibi Tanrı'dır. Bu hak, diğer doğal haklarda olduğu gibi akıl sahibi her insana doğa yasası tarafından bildirilmektedir. Politik toplumun kuruluş amacı ise ileride de göreceğimiz üzere mülkiyeti güvence altına almaktır. Diğer bir ifadeyle, mülkiyet hakkı politik toplum tarafından değil aksine politik toplum mülkiyetin korunması için yaratılır ve bununla sınırlıdır. Ancak Locke mülkiyet sözcüğünü hem geniş hem de dar anlamıyla kullanmaktadır. Mülkiyet geniş anlamıyla insana Tanrı tarafından bahşedilmiş olan doğal hakları yani yaşam, özgürlük ve maddi mülkü içerecek şekilde kullanılırken, dar anlamıyla mülkiyet ise yalnızca maddi mülkü kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bizim bu bölümde incelememize konu olan mülkiyet kavramı daha çok onun dar anlamına yöneliktir. O halde insan, Hobbes'un öne sürdüğünün aksine, nasıl oluyor da toplum durumunda olduğu gibi doğa durumunda da mülkiyet sahibi olabiliyor?

Hatırlanacağı üzere Hobbes'un öğretisinde doğa durumu kesintisiz bir savaş durumuydu ve insanın yaşama ilişkin olan doğal hakkı son derece tehlikede idi. İnsanın elinde bulundurduğu mülkü ise geçiciydi. Çünkü, herkesin herkes ve her şey üzerinde hakkı olduğu için insanın sahip olduğu her şey zorla el değiştirebilirdi. Bu ise gerçekte politik toplum olmadan hiç kimsenin mülkiyete ilişkin gerçek bir hakka sahip olmadığı anlamına geliyordu. Dolayısıyla mülkiyet hakkı ancak yasa demek olan egemenin sözüyle yaratılıp, düzenlenebilirdi. Locke'a tekrar geldiğimizde ise doğa durumunda böylesine bir hak ve güç özdeşliğinin aşıldığını görüyoruz. Politik toplumlarda mülkiyet haklarının pozitif hukuk tarafından düzenlendiğini Locke da kabul etmektedir ancak onun amacı bakımından bu türden düzenlemelerin keyfiliğe dayanmaması gerekir.¹⁹⁶ Locke'un kavrayışında mülkiyet hakkı insanın yaşama doğal hakkının ya da kendini koruma yükümlülüğünün zorunlu bir uzantısıdır. Çünkü, insanlar yaşama doğal hakkına sahipse zorunlu olarak bu hakka hizmet edecek nesneler üzerinde de hakka sahip olmalıdır. Ancak birazdan göreceğimiz üzere insanların mülkiyet edimi insanların barışını ön gören doğa yasası tarafından düzenlenmektedir. Nitekim doğa durumunda yürürlükte olan hakların ve yükümlülüklerin iç içe geçtiği doğa yasasına göre insan, kendisini korumakla yükümlü olmakla birlikte mümkün olduğu kadar diğerlerini de korumakla

¹⁹⁶ Dunn, s.87.

yükümlüdür. Hiç kimsenin, bir diğerrinin yaşamına veya özgürlüğüne kastetmeye hakkı olmadığı gibi aynı şekilde, bir diğerrinin mülkiyetini de gasp etmeye ya da doğa yasasına aykırı bir şekilde mülk edinmeye hakkı yoktur. Aksi halde cezalandırmaya tabi tutulur. Locke'un düşüncesinde mülkiyet hakkının doğal bir hak olduğunu vurguladıktan sonra şimdi onun mülkiyetin kökeni üzerine yaptığı incelemeye geçebiliriz.

Locke'un mülkiyet üzerine yaptığı ilk saptama, bütün insanların Tanrı tarafından eşit yaratıldıkları düşüncesine de paralel olarak, dünyanın Tanrı tarafından tüm insanlığa ortaklaşa verildiğidir. Locke'a göre bu ortaklaşalığın akılda yeri olmasının yanı sıra vahiyde de bir karşılığı vardır.¹⁹⁷ Bu saptama, öncelikle, Locke'un hedef aldığı Filmer'in ilahi hak doktrinin mülkiyet bağlamındaki reddiyesini oluşturmaktadır. Çünkü daha önce de gösterdiğimiz gibi Locke'a göreÂ dem'e Tanrı tarafından egemenlik hakkı bahşedilmediği gibi diğerlerini dışlayıcı bir şekilde dünya üzerinde mülkiyet hakkı da bahşedilmemiştir. Tanrı, herhangi bir kişi üzerinde ayırım yapmaksızın bu dünyayı tüm insanlığa ortaklaşa vermiştir. Ancak, bu ortaklaşalık insanın Tanrı tarafından dünya üzerinde başıboş bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Nitekim doğa yasasının bağlayıcılığı insan ırkıyla zamandıştır. Locke'un ifadeleriyle:

*Dünyayı İnsanlara ortaklaşa veren Tanrı, onlara aynı zamanda Dünyayı, Yaşamdan en üst yararı ve rahatlığı sağlayacak biçimde kullanmaya yarayacak akı da vermiştir. Yeryüzü ve yeryüzündeki her şey İnsanlara varlıklarının Desteklenmesi ve Rahata kavuşturulması için verilmiştir.*¹⁹⁸

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Tanrı dünyayı insanlara amaçsız bir şekilde vermemiştir. Bu amaç görüldüğü üzere akı ya da doğa yasasını takip ederek ondan en iyi şekilde yararlanmaktır. Ancak belirtmek gerekir ki, Locke faydalılığı doğa yasasının temeline yerleştiren bir yaklaşımı kesin olarak reddeder. Yani Locke'a göre herhangi bir davranışın doğa yasasına uygun olup olmadığının ölçütü asla kişisel fayda olamaz. Zira Locke'a göre, doğa yasasının insana yüklediği yükümlülüklerin temeli kişisel çıkarlar olsaydı bu durumda cezadan bahsetmek mümkün olmazdı. Bu

¹⁹⁷ Locke, İkinci İnceleme, s.39.

¹⁹⁸ Locke, İkinci İnceleme, s.40.

bakımdan davranışların fayda sağlıyor olması yükümlülüklerin temeli değil ancak yükümlülüklerin yerine getirilmesinin bir sonucu olabilir.¹⁹⁹

Öte yandan burada “ortak mülkiyet” kavramından anlaşılması gereken, insan dışında Tanrı tarafından yaratılan her şeyin doğada verili olduğu haliyle bulunması yani henüz hiçbir insanın kullanımına tâbi olmamasıdır. Öyleyse herhangi bir doğal nesne üzerindeki ortak hak hiçbir insana fiilen yarar sağlamamaktadır. İnsanın varlığını sürdürmesi ve yaşamdan en üst rahatlığı sağlaması için ortaklaşa olan üzerinde özel hakka sahip olması yani ortaklaşa olanı kendinin kılması gerekmektedir. Ancak doğada verili halde bulunan hiçbir nesne kendi başına, hiç kimse için mülkiyet hakkı yaratmamaktadır. O halde ortak mülkiyet nasıl meşru bir şekilde özel mülkiyete dönüşmektedir? Ya da diğer bir ifadeyle soracak olursak, ortaklaşa olan üzerinde özel hakka sahip olmak nasıl mümkündür? Locke tam bu noktada “emek” kavramını devreye sokar ve temellendirmesini şöyle yapar:

*Yeryüzü ve diğer bütün ast Yaratıklar İnsanların tümüne ortaklaşa ait olmasına rağmen her insan yine de kendi Kişisi üzerinde bir Mülkiyete sahiptir. Bunda kişinin kendisinden başka hiç Kimsenin Hakkı yoktur. Kişinin Bedeninin Emegi ve Ellerinin İşi diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindir. İnsan, Emegini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu Durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi Mülkiyeti haline getirir.*²⁰⁰

O halde, ortak olanı insan kendi emeğiyle özel mülkü haline getirebilmektedir. Görüldüğü üzere Locke özel mülkiyetin kökenine emek kavramını yerleştirmekte ve bunu her insanın kendi kişisi üzerinde mülkiyet sahibi olması olgusundan türetmektedir. Bu durumda eğer emek emekçinin mülkiyetiye o halde emeğin nesnesi de emekçinin özel mülkiyeti haline gelmelidir. Diğer bir deyişle, insan kendi kişiliğinde mülkiyete sahipse o halde kişiliğinin bir ifadesi olan emeğinde de mülkiyeti vardır ve bu bireysel emek, yöneldiği nesneler üzerinde ona mülkiyet hakkı yaratır. Locke buna ilişkin olarak avcı toplayıcı hayat tarzından bazı örnekler verir: “Bir Meşe Ağacının altından topladığı Meşe Palamutlarıyla ya da Ormandaki Ağaçlardan kopardığı Elmalarla beslenen kişi, Meşe Palamutlarını ya da Elmaları kesin olarak kendisine edinmiştir...akıl Yasası, geyiği, onu öldüren Kızılderili’nin yapar”²⁰¹.

¹⁹⁹ Locke, Denemeler, s.90.

²⁰⁰ Locke, İkinci İnceleme, ss.40-41.

²⁰¹ Locke, İkinci İnceleme, ss.41-42.

Ancak tam bu noktada, Locke'un da dikkate aldığı üzere, birilerinin emeğini katarak da olsa dilediği kadar erzak stoku yapıp yapamayacağı sorusu gündeme gelir. Locke'un buna yanıtı olumsuzdur. Zira yürürlükte olan doğa yasası mülk edinebilmenin yöntemini ortaya koymakla birlikte mülk edinme miktarını insanın çürümeden önce kullanabileceği kadarıyla sınırlar. Locke'a göre hiçbir şey Tanrı tarafından çürütülmesi için yapılmamıştır. Bu yüzden insanın çürüme potansiyeli olan ürünler üzerinde yalnızca kullanabileceği kadarını kendi mülkiyetine geçirmesiyle israfın önüne geçilebilmektedir. Doğa yasasının israfa ve açgözlülüğe ilişkin bu sınırlamasını ihlal eden kişi Tanrı'ya karşı gelmekle birlikte aynı zamanda diğerlerinin hakkına girmiş olur. Bununla birlikte Locke doğa durumunun daha doğrusu doğa durumunun ilk zamanlarının doğal erzak ve toprak bakımından bir bolluk durumu olduğunu söyler ve bu yüzden de öyle görünmektedir ki -kendisinin de belirttiği üzere- bu dönemlerde mülkiyet henüz bir sorun teşkil etmemektedir. Diğer bir deyişle söylersek, bu dönemlerde yaşayan insanlar mülkiyet hakları konusunda çatışmak için hiçbir nedene sahip değildir. Zira Locke'a göre doğa durumunun henüz paranın icat edilmediği zamanlarında insanın kullanabileceğinden daha fazla mülke sahip olması ahlaki olmadığı gibi aynı zamanda yararsızdır.²⁰³

Locke'un mülkiyetin kökenine emeği yerleştiren teorisi, her ne kadar Locke adından bahsetmese de Puffendor'un mülkiyet haklarının kökeni teorisine yönelik bir yorum olarak da görülebilir. Çünkü Pufferdorf'un mülkiyet haklarının kökenine ilişkin teorisinin en temel varsayımı mülkiyetin açık veya örtük bir anlaşmayı gerektirdiğidir.²⁰⁴ Locke tam bu noktada "bu tür bir onay zorunlu olsaydı, Tanrı'nın ona verdiği Bolluğa rağmen İnsan açlıktan ölürdü"²⁰⁵ diyerek doğa durumunda rızaya ya da anlaşmaya dayalı mülkiyet görüşünü kesin bir şekilde reddeder. Mülkiyetin doğa durumunda rızaya dayanmaması onun aynı zamanda doğal olduğunu da gösterir. Zira James Tully'nin de belirttiği üzere "doğal" ve "doğa durumunda var olmak"

²⁰² Locke, İkinci İnceleme, s.43.

²⁰³ Locke, İkinci İnceleme, ss.57,60.

²⁰⁴ Nicolaus Tideman, "Pufendorf's Theory of the Origin of Property Rights and Its Relationship to Locke's Ideas", **Samuel Pufendorf and the Emergence of Economics as a Social Science**. (Ed.), J.G. Backhaus, G. Chaloupek ve H.A. Frambach, The European Heritage in Economics and the Social Sciences, Cilt: 23. Springer, 2021, s.135.

²⁰⁵ Locke, İkinci İnceleme, ss.41-42.

birbirleriyle eşdeğer değildir. Eğer biri bir şeye rıza olmadan sahip olabiliyor ya da bir şeyi rızasız gerçekleştirebiliyorsa o şey insan için doğaldır. Ancak rızaya dayanıyorsa gelenekseldir ve insan, doğa durumunda evlilik gibi çeşitli (geleneksel) uygulamalara rıza gösterebilir.²⁰⁶ O halde mülkiyet hem doğa durumunda vardır hem de doğa durumunda rıza temelli olmadığı için doğaldır.

Locke, özel mülkiyetin temeline yerleştirdiği emeğin aynı zamanda yöneldiği nesneler üzerinde değer yaratan bir etkinlik olduğunu belirtir. Locke'a göre ekonomik değerler mütevazi bir oran düşünüldüğünde onda dokuz, gerçekte ise yüzde doksan dokuz oranında emekten kaynaklanmaktadır.²⁰⁷ Locke, değere ilişkin olarak biçtiği bu oranlarla, doğanın kendi başına neredeyse değersiz olmasına karşılık emeğin neredeyse tüm değeri yaratan bir etkinlik olduğunu göstermeye çalışır. Böylece, emek özel mülkün kaynağı olduğu gibi aynı zamanda özel mülke ilişkin değer de kaynağını oluşturmaktadır. Klasik burjuva ekonomisinin de temelini oluşturan emek-değer kuramı, Locke'tan sonraki pek çok düşünür tarafından özellikle burjuva ekonomi- politisinin büyük kuramcısı Adam Smith ve burjuva ekonomi-politiğinin maskesini düşürdüğü iddiasında olan Karl Marx tarafından dikkatle ele alınmıştır.²⁰⁸ Ancak Locke'un emek-değer kuramı, klasik iktisat ve Marksist iktisattan iki hususta ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, klasik kuram ile Marksist kuram değişim değeri üzerine varsayım geliştirirken, Locke'un emek-değer kuramının kullanım değeri üzerine kurulu olmasıdır. Locke'un buradaki odak noktası piyasada malların hangi oranlar üzerinden birbirleriyle mübadele edileceği değil, değer nereden kaynaklandığıdır. İkinci husus ise, Locke'un malların doğal kullanım değerleri ile yapay kullanım değerleri arasında ayrım yapması ancak malların birbirlerine göre değerleri ile ilgili bir şey söylememesidir. Örneğin, bir masa ve bir sandalyeyi ele alırsak, her birinin değerinin onda dokuzu emek tarafından yaratılırken, masanın ev karşısındaki değerini söylemek mümkün olmamaktadır.²⁰⁹

Emeği özel mülkün ve değer kaynağına yerleştiren Locke, mülkiyet üzerine incelemede bulunurken dikkatini daha çok toprak mülkiyetine yöneltmektedir.

²⁰⁶ James Tully, **A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries**, Cambridge University Press, 2006, (Property) s.137

²⁰⁷ Locke, İkinci İnceleme, s.52.

²⁰⁸ Hampsher-Monk, s.128.

²⁰⁹ Fahri Bakırcı, **John Locke'ta Özel Mülkiyet Anlayışı**, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s.187.

Locke’a göre doğa yasasının mülk edinmeye ilişkin yöntem ve sınırlamaları toprak mülkiyeti söz konusunda olduğunda da aynen geçerlidir. O şöyle der:

Tanrı Dünyayı insanoğlunun tümüne ortaklaşa verdiğinde, İnsana çalışmasını emretti ve İnsanın aşırı yoksul Durumu bunu zorunlu kıldı. Tanrı ve İnsan aklı, insana Yeryüzüne boyun eğdirmesini, yani yaşamın yararı için toprağı islah etmesini ve toprak üzerinde kendisine ait bir şeyleri, emeğini harcamasını emretti...Toprağın belirli bir parselinin islah edilerek edinilmesi başka bir İnsanın aleyhine değildi; çünkü halen yeterli miktar ve nitelikte toprak kalmıştı...hiçbir zaman kişinin kendisi için toprak kuşatmasından dolayı başkasına yetersiz toprak kalmamıştı.²¹⁰

Demek ki eksik bir şekilde yaratılan bir varlık olan insan bu eksikliğini giderebilmek için çalışmak zorundadır. Dahası Locke “Tanrı Dünyayı, Kavgacı ve Münakaşacı olanın Hayalciliğı ve Açgözlülüğüne değil, Çalışkan ve Akıllı olanın kullanımına verdi”²¹¹der. Böylece Locke doğa yasasına ya da akla tam olarak riayet eden insanı aynı zamanda çalışkan insan olarak tanımlamakta, israfçıları ve emek hırsızlarını ise doğa yasasına hedef göstermektedir. Bununla birlikte, Locke açısından toprak mülkiyetinin diğer insanların mülk edimine de imkân tanınması için herkese yetecek miktarda toprak bulunması gerekmektedir. Bu sınırlama, bir tarım ülkesi olan XVII. yüzyıl İngiltere’si bağlamında ele alındığında, temelde kralların ilahi hakkını savunan argümanlara karşı ileri sürülmüş bir bildiri niteliğı taşımaktadır. Bu, hiçbir insanın tüm topraklar üzerinde, doğrudan kendisine Tanrı tarafından verilmiş diye, hak iddiasında bulunamayacağı anlamına gelmektedir.²¹²Ancak az önceki pasajdan da anlaşılacağı gibi, Locke, doğa yasasına uygun bir şekilde mülk edinen kimsenin edindiğı mülk miktarının diğerlerinin aleyhine olmayacağı kanaatindedir. Zira az önce de belirttiğimiz üzere doğa durumunun ilk zamanları hem doğal erzak hem de toprak bakımından bir bolluk durumudur.

Peki doğa yasasının mülk edimine ilişkin sınırlaması ihlal edildiğinde ne olur? Ya da şu şekilde soracak olursak: Doğa yasasının yürürlükte olduğu doğa durumunda bulunan herkesin, bu yasanın yürütücüsü olduğu ve dolayısıyla bu yasayı ihlal edenlere karşı cezalandırma hakkını elinde bulundurduğu da hatırlanacak olursa, doğa yasasının mülk edimine ilişkin sınırlamasını ihlal eden kişiye karşı nasıl bir ceza uygulanır?

²¹⁰ Locke, İkinci İnceleme, s.45.

²¹¹ Locke, İkinci İnceleme, s.46.

²¹² Tannenbaum, s.227.

Locke buna cevap olarak doğa yasasının çürüme sınırını ihlal eden israfçının ihlal ettiği yerdeki mülkiyet hakkının sona erdiğini belirtir.²¹³ Bu durumda özel mülkiyet yeniden ortak mülkiyete dönüşür ve böylece herhangi bir insan, yeniden meşru mülk edinme yöntemine uygun bir şekilde, üzerinde yasayı ihlal edenin özel hakkı düşürülmüş yeri özel mülkiyeti haline getirebilir. Peki bir insan öldüğünde yaşarken sahip olduğu mülkiyetine ne olur? Locke'un buna cevabı ölen insanın mülkiyetinin çocuklarına aktarıldığıdır. Ancak burada yeni bir soru ortaya çıkar: Ölen kişinin yaşarken sahip olduğu mülkiyeti öldüğünde neden insanoğlunun ortak stokuna dönüşmemektedir? Locke tam bu noktada mülkiyetin kökenine emeği yerleştirdiği halde ebeveynlerin çocuklarının emek sahibi olmadan ölen ebeveynlerinin mülkiyeti üzerinde neye dayanarak hakka sahip olduklarını açıklama zorunluluğu hisseder. Locke miras hakkının da doğal bir hak olduğunu belirtir ve bu hakkın temellendirilmesini şu şekilde yapar:

Tanrının insana ektiği ve insanların doğalarına ilişkin temel ilkelere işlediği en güçlü istek kendini koruma isteğidir; bu istek, her bireyin kendi kişinin özel yararı ve savunusu için yaratıklar üzerinde sahip olduğu bir hakkın temelidir. Ancak Tanrı bu isteğin ardından insanlara kendi türlerini çoğaltma ve kendi soylarını sürdürme konusunda güçlü bir istek ekti. Bu istek çocuklara ebeveynlerinin mülkiyetlerinde paya sahip olmaya ilişkin bir yetki ve ebeveynlerinin servetlerini miras edinmeye ilişkin bir hak verdi. İnsanlar ellerinde tuttıkları şeylerin, sadece kendileri için sahibi değildiler; çocukları bunun bir bölümü üzerinde bir yetkiye sahiptirler. Çocuklar bu servette ebeveynleriyle müşterek olarak kendilerine ait hakka sahiptirler. Ölüm, ebeveynlerinin bu serveti kullanmalarına bir son verdiği, ebeveynleri servetlerinden alıkoyduğu zaman, bu servet tümüyle çocukların olur ve biz bunu miras olarak adlandırırız. İnsanlar doğurtmuş olduklarının varlığını korumaya ilişkin olarak kendilerini korumaya benzer bir yükümlülük altında olduklarından, ebeveynlerden doğanlar, ebeveynlerinin sahip oldukları üzerinde bir hak sahibi haline gelirler... Çocuklar doğanın akışı nedeniyle zayıf doğduklarından ve kendi geçimlerini sağlayamadıklarından, doğanın akışının böyle olmasını emretmiş olan Tanrının kendi görevlendirmesiyle, ebeveynleri tarafından beslenme ve korunmaya ilişkin bir hakka sahip kılınmışlardır.²¹⁴

Locke doğa yasasının mülkiyete ilişkin düzenlemelerinin (emek yoluyla çürümeden önce kullanabileceği kadarına sahip olma) kendi yaşadığı dönemde de paranın henüz keşfedilmediği bazı yerler için hala geçerli olduğunu öne sürer.²¹⁵

²¹³ Locke, İkinci İnceleme, s.50.

²¹⁴ Locke, Birinci İnceleme, s.92.

²¹⁵ Locke, İkinci İnceleme, s.48.

Nitekim buna ilişkin en uygun örnek olarak doğa durumunda olduklarını öne sürdüğü Amerikan yerlilerin durumunu paylaşır. Locke’a göre, Amerikan yerlilerin içinde bulunduğu doğa durumu insanlık tarihinin ilk zamanlarında olduğu gibi en ilkel dönemlere denk düşmektedir. Bu yüzden paranın icadı bir yana toprağın emek yoluyla ıslah edilmesi bakımından bile geride olan Amerikan yerlileri geçimlerini avcı toplayıcı hayat tarzının olanaklarıyla sağlamaktadırlar. Yeryüzünün insanlara Tanrı tarafından “kendi varlıklarını korumak” ve “yaşamdan en üst rahatlığı sağlamak” için verildiği hatırlanacak olursa Amerikan yerlilerinin içinde bulunduğu durumun yalnızca onların kendi varlıklarını korumaya yönelik olduğunu ancak yaşamdan en üst rahatlığa sahip olma çabası içinde olmadıklarını göstermektedir. Yine aynı şekilde akıl, insanlara ikinci seçeneği elde etmek için verildiyse Amerikan yerlilerinin yaşamsal rahatlık bakımından -Locke’un kendi tabiriyle- “sefil” durumu onların akıllı, Tanrı’nın bizden elde etmemizi istediği bu amaç doğrultusunda kullanmadıkları anlamına gelmektedir. O halde Amerikan yerlileri Locke’un akıllı ve çalışkan insan kategorisine uymamaktadır. Locke daha da ileri giderek toprağın emek yoluyla ıslah edilmesinin bilinmediğini öne sürdüğü Amerika’yı kastederek “oradaki geniş ve verimli topraklara sahip bir Ülkenin kralı, İngiltere’deki bir gündelik işçiden daha kötü beslenir, barınır ve giyinir”²¹⁶ der. Öyle görünmektedir ki Locke’un kanaati doğada veriliği halde bulunan nesnelerden usulüne göre en yüksek düzeyde faydalanmanın tüm insanlığa refah getireceği yönündedir. Bu açıdan yaklaşıldığında toprağın ıslah edilmesi avcılık ve toplayıcılığa kıyasla üretkenlik açısından daha ileridedir. O şöyle der:

*Kendisine emeğiyle toprak edinen kişi, insanoğlunun ortak stokunu azaltmamış, arttırmıştı. Çünkü insan yaşamını desteklemek amacıyla hizmet için bir dönüm kuşatılmış ve işlenmiş Toprakla üretilmiş erzak, (oldukça sınırlanarak söylenecek olursa) eşit zenginlikteki bir dönüm ortaklaşa Toprakla üretilen erzaktan on kat daha fazladır. Bu nedenle de Toprağı kuşatan ve Doğaya bırakılmış yüz dönümlük Toprakta sağlanabilecek yaşamsal rahatlıktan daha fazlasını on dönümden elde eden kişinin, gerçekten de İnsanoğluna doksan dönüm verdiği söylenebilir.*²¹⁷

²¹⁶ Locke, İkinci İnceleme, s.53.

²¹⁷ Locke, İkinci İnceleme, s.49

Ancak ilk bakışta son derece barışçıl ve eşitlikçi gözükken bu kuram Amerikan yerlilerinin durumu düşünüldüğünde, onlar açısından bazı olumsuz sonuçlar doğurabilmekteydi. Zira doğa yasasına uygun bir şekilde toprağa sahip olabilmenin avcılık ve toplayıcılık yapılan topraklarda her zaman için meşru olması Avrupalıların Amerika’ya göç ederek oradaki yerlilerin topraklarının ellerinden almasına ahlaki bir zemin sunmaktaydı. Locke her ne kadar doğrudan sömürüyü meşru temeller üzerine oturtma çabasındaymış gibi gözükme de ortaya koyduğu kuram, üzerinde Amerikan yerlilerinin yaşadığı ancak ortaklaşa yani “sahipsiz” olan toprakların Avrupalılar tarafından ele geçirilmesine olanak tanımaktaydı. Çünkü tüm insanoğlunun ortak mülkiyeti olarak görüldüğü bu topraklar Amerika’ya karşı doğa durumunda olan Avrupalılar tarafından doğa yasasına uygun olarak yani emek yoluyla ıslah edilip, orada yaşayanların rızasına başvurulmaksızın kendilerinin kılınabilirdi. Buna tezat bir şekilde Locke, İngiltere gibi politik toplum durumunda olan yerlerde toprağın pozitif yasayla ortaklaşa kabul edildiğini ancak toprak üzerindeki bu ortak hakkın doğa durumunda olduğu gibi evrensel bir hak yaratmadığını, yalnızca üzerinde bulunduğu politik toplum üyeleri için geçerli olduğunu ve o toplumun ortak rızası olmadan ortaklaşa olan toprağı kimsenin kendisine mal edemeyeceğini belirtir.²¹⁸ Locke’tan bir asır sonra diğer bir Aydınlanma Filozofu olan Immanuel Kant emperyalist saldırılara direnme gücü olmayan Avrupa dışındaki halkların istimlak edilmesiyle ilgili üstünkörü gizlenmiş formülü fark edip Locke’un “sahipsiz mülk” tezini kesin bir şekilde reddedecektir.²¹⁹

Tully, ıslah yoluyla ve rıza olmadan sahiplenmenin, Amerikan yerlilerinin geleneksel avcılık ve toplayıcılık yaptığı topraklardan çıkarılmalarını meşrulaştırma girişimini başlattığını öne sürer. Tully tam bu noktada Amerikan yerlilerinin topraklarının elinden alınmasına yönelik olarak Restorasyon Dönemi İngiltere’indeki bazı önemli yazarların kullandığı argüman ve terimlerin, Locke’un mülkiyet

²¹⁸ Locke, İkinci İnceleme, s.46

²¹⁹ Seyla Benhabib, **Ötekilerin Hakları-Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, çev. Berna Akkıyal, İletişim, İstanbul, 2006, s.41. Kant şöyle der: “dünyamızın medeni, özellikle ticaretle ilgilenen ülkelerinin misafirlige aykırı tutumları ile kıyaslamak gerekir. Çünkü onlar bu adaletsizliklerini, ziyaret ettikleri (Onların için bu fethetmekle aynı anlamdadır.) ülke ve toplumlarda dehşet verici bir biçimde ispatlamaktadırlar. Onlar, keşiflerinde Amerika, Siyahilerin Ülkeleri, Baharat Adaları, Kap vb. ülkelerin yerlilerini yok sayarak, sahipsiz ülkeler olarak görmektedir”. Bkz. Immanuel Kant, **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı**, çev. Celal Yeşil Çayır, Ayrıntı Basımevi, Ankara, 2020, s.52.

bölümündeki yazdıklarıyla çarpıcı bir benzerliğe sahip olduğuna dikkat çeker. Tully hiçbir yazarın teorik olarak Locke'un ki kadar sofistike bir açıklama ortaya koymadığını ancak böyle bir teori için temel terminolojinin, öncüllerin ve sonuçların hali hazırda mevcut olduğunu belirtir. Tully'e göre Locke, mülkiyet bölümündeki güçlü teoriyi yaratmak için Restorasyon'un ticari yazarlarının para, emek ve üretkenliğe ilişkin sofistike analizlerine ve sömürgecilik ilişkilerine dair kendi bilgisini eklemiştir.²²⁰

Locke'un Amerikan yerlilerine ilişkin gözlemlerini ve ortaya koyduğu kuramın yerlilerin mülksüzleştirilme girişimini ne ölçüde meşrulaştırdığını bir kenara bırakırsak Locke'un, mülkiyet kuramına ilişkin olarak buraya kadar serimlediğimiz düşünceleri eşitlik ve özgürlük durumu olan doğa durumunun para öncesi evresine aittir. Bu evreye kadar insanlar bireysel emekleri yoluyla kullanabileceği kadar mülke sahip olabilmektedirler. Para öncesi evrede bu yolla elde edilen mülkiyet bir sorun teşkil etmemektedir. Zira bir bolluk durumu olan doğa durumunda herkes ihtiyacı kadarına sahip olabildiği için hala herkese yetecek miktarda toprak kalmaktadır. Ancak doğa durumunda paranın icadı büyük bir değişime yol açmakta ve mülkiyet edimine ilişkin olanakları devrimsel nitelikte değiştirmektedir. Para, en başta, insana doğa yasasının israfına ilişkin sınırlamasını ihlal etmeden mülkünü arttırabilme olanağı sunar. Bunun nedeni paranın hem çürümemesi hem de çürüme potansiyeli olan mallara ilişkin en uygun mübadele aracı olmasıdır. İnsan, para karşılığında başkalarına vermek suretiyle kullanabileceğinden daha fazla malı kendinin kılabilir. Dolayısıyla, insan para ekonomisiyle birlikte hem kullanabileceğinden daha fazla çürüme potansiyeli olan malı hem de çürüme potansiyeli olmayan parayı, biriktirebilme olanağına sahip olabilmektedir. Bu nedenle, para öncesi evrede insanın ihtiyacından daha fazlasına sahip olması, ihtiyaç fazlası olan malların çürümesi nedeniyle faydasız bir edimken paranın icadıyla birlikte bu durum tersine dönmektedir. Yani, insanın meşru servet birikimini arttırması artık faydasız bir edim olmaktan çıkmıştır. Ancak, paranın devreye girmesi buna paralel olarak doğada verili halde bulunan (ortaklaşa) toprakların kitleleşmesine yani "herkese yetecek miktarda toprağın kalmamasına" yol açmaktadır. Bu durum da mülkiyet eşitsizliğini ve toprak sahibi olmayan emekçilerin

²²⁰ James Tully, **An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts**, Cambridge University Press, 1993, ss.149-150.

ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir. Ancak Locke’a göre doğa durumundaki insanlar, meşru bir şekilde daha fazlasına sahip olmak için para kullanıma rıza göstererek onun beraberinde getireceği maddi eşitsizliklere de rıza göstermiş oldular.²²¹ Öyle görünmektedir ki Locke parasal ekonominin beraberinde eşitsizliği getirdiğini kabul etmekte ancak, öte yandan da onun insanın refah seviyesini arttırmaya hizmet edecek bir değişime yol açtığına işaret etmektedir. İnsanın kullanabileceği kadarına sahip olma kuralı yerini parayla birlikte “kullanabileceğinden daha fazlasına sahip olma arzusu”na teslim etmiştir. Ancak Locke bunun neden böyle olduğuna dair açık bir şey söylemez. Locke kendisinin oldukça çeşitli yorumlanmasına yol açan tartışmalı pasajında şöyle demektedir: “...başkalarıyla birlikte üzerlerinde ortaklaşa hakka sahip olduğum Atımın ısırdığı Otlar, Hizmetlimin kestiği çimenler, herhangi bir yerde kazdığım maden cevheri hiç kimsenin onayı ya da dağıtımı olmaksızın benim *Mülkiyetim* haline gelir.”²²²

Locke’un bu muğlak pasajından anlaşıldığı üzere paranın kullanımıyla birlikte, meşru mülk edinmenin yöntemi olarak bireysel emeğin yanına bir başkasının emeği de eklenmiş olur. Artık insan, belirli bir ücret karşılığında bir başkasının emeğinin sonuçlarını tıpkı ortaklaşa olan bir nesneye kattığı bireysel emeğinin sonuçlarında olduğu gibi kendisine mal edebilmektedir. Zira para öncesi doğa durumunun bir bolluk durumu olduğu ve bu nedenle de herkesin kendi bireysel emeği sayesinde kolayca mülk edinebildiği hatırlanacak olursa kimsenin kendini bir başkasının hizmetlisi haline getirmeyeceği aşıkardır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken öncelikli husus pasajdaki “hizmetli” sözcüğüyle kölenin anlaşılması gerektiğidir. Bundan önceki bölümlerde, Locke’un kuramında, köleliğin doğal olmadığını ve insanın ancak ölümü hak eden bir edimde bulunduktan sonra ölüm cezasına karşılık olarak köle haline getirilebileceğini belirtmiştik. Dolayısıyla kölelerin hizmetiyle hizmetlinin hizmeti birbiriyle karıştırılmamalıdır. Locke açısından hizmetlinin efendisiyle olan ilişkisi rızaya dayanan ve doğal hak kaybına uğramamış bir ilişkidir: “Özgür bir insan alacağı Ücretler karşılığında, belirli bir zaman için, yükümlendiği Hizmeti satarak kendisini bir başkasını Hizmetlisi haline getirir...”.²²³ O halde Locke’un, mülkiyet kuramıyla

²²¹ Locke, İkinci İnceleme, s.59.

²²² Locke, İkinci İnceleme, s.42.

²²³ Locke, İkinci İnceleme, s.92.

gelişmekte olan burjuva sınıfının sınırsız sermaye birikimini meşrulaştırdığı ya da başka bir deyişle, kapitalizmi ahlaki açıdan temellendirdiği öne sürülebilir mi?

Bu soruya olumlu yanıt vererek Locke'un mülkiyet kuramına özgün bir yorum getiren Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*²²⁴ (Sahiplenici Bireyciliğin Politik Teorisi: Hobbes'tan Locke'a) adlı eserinde, Locke'un, emekçi çoğunluğun burjuva azınlık tarafından sömürüldüğü kapitalist bir toplumun savunuculuğunu yaptığını ileri sürer. Macpherson'un yorumuna göre Locke'un bazı soruları sorulmadan bıraktığı gerçeği kendini açığa vurmaktadır. Locke'un sormayı es geçtiği "insan yaşamın korunması ve rahatlığı için kullanabileceğinden neden daha fazlasını kendine mal etmek ister?" sorusu bunlardan biriydi.²²⁵ Çünkü Locke, paranın devreye girmesinden önce kimsenin daha fazlasını istemeyeceğini söylemesine rağmen paranın devreye girmesiyle birlikte insanın ihtiyaç duyduğundan daha fazlasına sahip olma arzusundan bahsetmiş ancak buna ilişkin bir açıklama ortaya koymamıştır. Macpherson'a göre ise burada insanın ihtiyaç duyduğundan daha fazlasına sahip olma arzusu ne cimrice istifleme ne de yalnızca daha çeşitli ve iyi malları tüketme arzusu olmayıp aynı zamanda toprak ve parayı sermaye olarak biriktirme arzusudur.²²⁶ Macpherson açısından Locke'un "emeğin emekçinin tartışılmaz mülkiyeti olduğu"na yönelik vurgusu ise emeğin bir ücret karşılığında devredilmesine yönelik doğal bir hakkın bulunduğu varsayımıyla hiç de tutarsız değildir. Tam tersine, emeğin bir mülkiyet olduğu ne kadar vurgulu olarak ileri sürülürse, o kadar çok devredilebilir olduğu anlaşılmaktadır. Burjuva anlamda mülkiyet, yalnızca bir yararlanma ya da kullanma hakkı değil, aynı zamanda elden çıkarma, mübadele etme ve devretme hakkıdır. Macpherson'un yorumunda Locke açısından, bir insanın emeği kendisinin o kadar tartışılmaz mülkiyetidir ki, onu ücret karşılığında özgürce satabilmektedir. Macpherson'a göre Locke, bu ücret ilişkisini, mülkiyeti emek ile meşrulaştırmaya başlamasından itibaren kabul etmektedir. Macpherson, Locke'un gelişmiş bir ticari ekonomiyi doğa durumuna atfederek ücretli emeğin doğa durumundaki varlığını ima ettiğini belirtir. Macpherson'a göre Locke'un kafası ne kadar karışık olursa olsun, dönemin

²²⁴ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1990.

²²⁵ Macpherson, s.204.

²²⁶ Macpherson, ss.207-208

İngiltere'sinin sınıf yapısı konusunda kafası karışık değildir. Macpherson açısından, emek pazarındaki olağanlık ve adalet, meta ve sermaye pazarlarının olağanlığı ve adaleti kadar on yedinci yüzyıl düşüncesinde yaygın bir şeydi ve kapitalist üretim için tüm bunlar eşit bir şekilde gerekli görülmüşlerdi. Macpherson'a göre Locke'un da aralarında bulunduğu kapitalist üretimin destekçileri, emeğin bir meta haline getirilmesinin insanlıktan çıkarıcı etkileri konusunda vicdanlarını rahatsız etmediler; bu tür ahlaki kaygıların yokluğunda, ücret ilişkisini doğal olarak düşünmemeleri için hiçbir neden yoktu. Locke, kendi yaşamını başkasına devretme doğal hakkını reddetmekte ancak emeğin devredilmesini doğal bir hak olarak görmektedir. Yani, hiç kimsenin Tanrı'nın malı olan kendi yaşamını devretme veya keyfi olarak bir başkasının canını veya malını alma hakkı olmadığı halde, kendi malını (dolayısıyla emeğini de) devretme konusunda doğal bir hakka sahiptir. Kişinin emeğindeki mülkiyet de dahil olmak üzere mülkiyetin alım satım yoluyla serbestçe devredilmesi ise kapitalist üretimin temel bir unsurudur.²²⁷ Ancak Macpherson'a göre Locke burjuva değerlerinin kabulü konusunda Hobbes'un gerisinde kalmaktadır. Zira Hobbes'a göre yalnızca emek değil, yaşamın kendisi de aslında bir metaya indirgenmişti. Oysa Locke'a göre yaşam hala kutsal ve devredilemezdir. Macpherson'a göre Locke'un mülkiyetin tanımına ilişkin kimi zaman yaşam ve özgürlüğü içeren kimi zaman da içermeyen kafa karışıklığının, zihnindeki geleneksel değerlerin kalıntısı ile yeni burjuva değerleri arasındaki kafa karışıklığına atfedilmesi mümkündür. Macpherson buradan hareketle şu sonuca varır:

*Locke, ücretli emekçilerin yaşamları boyunca gerekli koşulu olduğunu öne sürdüğü bir geçimlik ücret karşılığında emeğin sürekli olarak yabancılaştırılmasının, aslında yaşamın ve özgürlüğün bir yabancılaşması olduğunu kabul etmek konusunda sessizdi...Locke'un, doğal mülkiyet hakkını gerekçelendirmesi boyunca, emeğin doğal olarak bir meta olduğunu ve bana başkasının emeğinin ürününü kendime mal etme hakkı veren ücret ilişkisinin doğal düzenin bir parçası olduğunu kabul ettiği sonucuna varıyorum.*²²⁸

Macpherson'un vardığı bu sonucu Locke'un doğal kendine mal etme hakkı üzerindeki sınırlamanın (kişinin kendi doğal emeğiyle çalışabileceği kadar) aslında hiçbir zaman kendisi tarafından düşünülmemiş olması takip eder. Buna göre Locke'un

²²⁷ Macpherson, s.219.

²²⁸ Macpherson, s.220.

bu sınırlamayı kaldırması mümkün değildir zira Locke'un aklında böyle bir şey mevcut değildir. Ancak Locke'un kuramı modern hümanist liberalizm geleneğinde ona başvuranlar tarafından böyle okunmaktadır.

Kısacası Macpherson açısından Locke, yeryüzünün ve yemişlerinin aslen insanlığa ortaklaşa verildiği şeklindeki geleneksel varsayımdan hareket ederek, kapitalistçe mülk edinmeyi kısıtlayan kuramları bu varsayımdan türetenler üzerindeki durumunu tersine çevirmiştir. Yani, sınırsızca kapitalist mülk edinmenin şimdiye kadar engellendiği ahlaki yetersizliği ortadan kaldırmıştır. Dahası Locke bununla da kalmamış, haklar ve rasyonalite bakımından sınıf farklılığını da doğal bir şekilde meşrulaştırarak kapitalist toplum için pozitif bir ahlaki temel sağlamıştır.²²⁹

Macpherson'un yorumuna katılmayan Tully, Macpherson'un efendi-hizmetli ilişkisini, yanlış bir çıkarım temelinde bir kapitalist-işçi ilişkisi olarak yeniden tanımladığını öne sürer. Tully'e göre kapitalistin ortaya çıkmasının önkoşulu, bir emekçinin bir başkası için çalışmaya zorlanacağı şekilde tüm toprağın temellük edilmesidir. Buna göre Macpherson, Locke'a Locke'un kınadığı ve kuramından çıkarttığı güce dayalı bir ekonomik ilişki atfetmektedir. Oysa efendi-hizmetli ilişkisi zorunluluk esaslı bir ilişki değil, gönüllülük esaslı bir sözleşmeye dayalı ilişkidir. Bununla birlikte, bir kişinin emeği, o kişinin iradesi tarafından belirlenen eylemler olarak tanımlandığından, bir failin emeğini devretmesi mantıksal olarak imkansızdır. Bu nedenle, özgür biri tarafından satılan ve bir başkası tarafından satın alınan şey, onun emeği değil, Locke'un dikkatle yazdığı gibi, yapmayı üstlendiği "hizmet"tir. Yani, burada söz konusu olan şey, bir adamın emeğini değil kendisinin yaptığı hizmeti satmasıdır. Kişi, hizmeti kendisi yaptığı için emek etkinliğini satamaz. Efendi, hizmetliye ne yapacağını söyler, ama nasıl yapacağını söyleyemez, hizmetliyi de yaparken yönlendirmez. Kısacası, emek, etkinlik olarak hizmetli olan kişinin emeği olarak kalır. Bu yüzden Tully'e göre Locke'un "çim" pasajında varsaydığı tek şey efendi-hizmetli ilişkisidir. Bu ilişki, kapitalizmin ücret ilişkisi olmadığı gibi aynı zamanda on sekizinci yüzyıla kadar yerini alamayan kapitalizmin gelişiminin önündeki bir engeldir. Tully'e göre kapitalist, bir failin emek gücünü satın alırken ve onu yönlendirirken, kişinin özerkliğini yok etmektedir. Locke için bu, onun insanlığını yok etmek anlamına gelir. Locke'un hizmetkarının kendi emek faaliyeti üzerinde

²²⁹ Macpherson, s.221.

tuttuğu egemenlik ise, kapitalist örgütlenmenin ve emek sürecinin denetiminin önündeki en büyük engellerden biri haline gelmiştir. Bu nedenle Tully, Locke'un efendi-hizmetçi ilişkisi kavramı ışığında ve döneme ilişkin tarihsel bilgiler açısından yaklaşıldığında, “kapitalist ücretli emek” varsayımını Locke'a yüklemenin yanlış ve anakronik olduğu sonucuna varır.²³⁰

Dunn da Macpherson'un Locke'un ortaya koyduğu kuramla “kapitalist üretimin ahlaki meşruluğunun bir açıklaması” olmasını hedeflediği şeklindeki yorumuna katılmaz. Dunn'a göre Locke'un inancında adil fiyat pazar fiyatı olsa da ölümcül düzeyde ihtiyacı olan birine yalnızca pazar fiyatında ısrar etmek ve böylece onu ölüme terk etmek cinayetten suçlu olmak demektir. Dunn, Locke'un hizmetlinin efendi tarafından ödemesi yapılmış emeğinin efendiye ait olduğunu kabul ettiğine katılır ve bu unsurun Locke'un yaşadığı dönemin İngiltere'sindeki ekonomik ilişkilerin temel niteliği olduğunu ifade eder. Ancak Dunn'a göre Locke'un bunu bir şekilde kabul etmesi kendisinin kapitalist üretimdeki ücretli emeğin merkezi rolüne ilişkin bir hevese sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Dunn, Locke'un kuramındaki emeğin üretkenliğinin, Tanrı'nın da bizim tarafımızda yapılmasını amaçladığı gibi, dünyayı insanların tadını çıkarabileceği şekilde dönüştürdüğünü ve parasal mücadelenin bu dönüşüme pek çok açıdan yardım ettiğini belirtmekle birlikte, bunun aynı zamanda mülkiyetin ahlaki berraklığını geri döndürülemez bir şekilde gölgelemiş olduğunu da belirtir. Dunn, doğrudan emekten gelen hak edinimlerinin parasal mübadelelerden gelen hak edinimleriyle çakıştığı durumda Locke'un ikinci seçeneğe destek vereceğini söylemenin yanlış olduğunu ileri sürer. Dunn'a göre Locke'un kuramındaki belirsizlikler, kapitalist üretimin meşrulaştırılması ve reddedilmesi açısından, emek değer kuramının o zamandan bu yana gelişmekte olan karmaşık tarihini zaten önceden haber vermekteydi.²³¹

Locke'un mülkiyete ilişkin olarak belirsiz bıraktığı noktalardan hareketle farklı açılardan okuma yapmak mümkünse de bize göre, o, mülkiyet kuramıyla ne herhangi bir ekonomik sınıfın savunucusu olmayı amaçlamış, ne de herhangi bir ekonomik sınıfa karşı cephe almıştır. Tully'nin yorumunda da gördüğümüz üzere günümüz ücret-emek ilişkisini ona yüklemek ise yanlış ve anakronik bir tutum olmak durumundadır.

²³⁰ Tully, Property, ss.136-142

²³¹ Dunn, ss.82-85.

Zira Locke *İkinci İnceleme*’nin hiçbir yerinde bugün anladığımız anlamda bir ücretli emek ilişkisine dair herhangi bir şey söylememiştir. O bu noktada da yani mülkiyet kuramını oluştururken de esasen mutlak monarşiyi ve onun ideologluğunu layıkıyla yerine getirmiş olan Filmer’in ortaya koyduğu tezleri hedef tahtasına oturtmuştur. Onun bu noktadaki asıl amacının kralın sınırsız hak iddialarına karşı özel mülkiyeti savunmak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Gösterdiğimiz üzere Locke, doğa durumundaki eşitlikçi mülkiyet haklarından ekonomik eşitsizliğe kadar olan sürecin meşru yani doğa yasasına uygun olarak gerçekleşen gelişimini ortaya koymuştur. Bu eşitsizlik ise insanın paranın değerine rıza göstermesinden kaynaklanmıştır. Yani, maddi eşitsizliğin kaynağı doğa yasası ya da Tanrı değil, para ve onun değerine rıza gösteren insandır. Bu, doğa durumunda ortaya çıkan ekonomik eşitsizliğin doğal değil yapay olduğunu gösterir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi doğa durumu haklar ve yükümlükler bakımından herkesin eşit olduğu bir durumdur ve dolayısıyla doğa durumunda haklar karşısında meydana gelebilecek her türden eşitsizlik doğal bir niteliğe sahip olmamaktadır. Ancak, doğa durumunda ortaya çıkan ekonomik eşitsizlik de doğal haklar gibi rızaya dayalı sözleşmeyle tesis edilecek olan topluma taşınmak durumundadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LOCKE'TA SİYASAL OTORİTENİN MEŞRUIYETİ VE SINIRLARI

3.1. DOĞA DURUMUNUN DEZAVANTAJLARI YA DA MEŞRU BİR SİYASAL OTORİTENİN GEREKLİLİĞİ

Locke, ortaya koyduğu doğa durumu kuramıyla insanların siyasal otoriteye ihtiyaç duymaksızın yalnızca doğanın ışığıyla yani insanların kendi deneyimleri ve akıllarıyla herkes için geçerli olan ahlaki yasayı keşfedebileceklerini ve ona tümüyle bağlı kalabildikleri taktirde eşitlik, özgürlük ve barış içerisinde yaşayabileceklerini göstermektedir. Ancak öte yandan Locke, doğa durumu kuramıyla siyasal otoriteye ihtiyacımızın olmadığını gösterme çabası içerisinde değildir. Bilakis Locke daha önce de belirttiğimiz üzere doğa durumu kuramını siyasal otoritenin kökeninin anlaşılması için ortaya atmaktadır. Ortaya attığı doğa durumu kuramıyla Locke insanların doğa durumunda temel ya da doğal haklara sahip olduklarını ve bu haklar için kesinlikle topluma ya da monarka hiçbir şey borçlu olmadıklarını göstermektedir. Peki o halde barışı, eşitliği ve özgürlüğü mümkün kılan doğa yasasının hüküm sürdüğü doğa durumundan politik topluma neden geçilmektedir? Ya da kısaca soracak olursak, Locke açısından siyasal otorite neden gereklidir? Locke şöyle demektedir: “Soysuzlaşmış insanların yolsuzluğu ve kötülüğü yüzünden olmasaydı, başka bir Topluma gerek duyulmaz, İnsanların bu büyük ve doğal Topluluktan ayrılmaları ve pozitif anlaşmalarla daha küçük ve bölünmüş birliklerde birleşmeleri zorunluluğu olmazdı.”²³²

Bu bağlamda, Locke açısından insan her ne kadar doğa durumunda yaşam, özgürlük ve mülkiyet olmak üzere doğal ya da temel haklara sahipse de bu hakların doğa durumunda güvende olduğu söylenemez. Bu yüzden diyor Locke: “İnsanların Devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini Yönetim altına koymalarının asıl ve *ana amacı, Mülkiyetlerinin korunmasıdır*. Doğa durumunda ise bu konuda pek çok şey eksiktir.”²³³

²³² Locke, İkinci İnceleme, s.134.

²³³ Locke, İkinci İnceleme, s.132.

Görüldüğü üzere, Locke açısından doğa durumu her ne kadar mutlak monarşiye kıyasla birçok avantajı içinde barındırsa ve kesinlikle ona tercih edilebilir bir durum olsa da doğal hakların korunması bakımından yine de bazı eksikliklere sahiptir. Locke'a göre bu eksiklerin başında, insanların birbirleriyle olan ilişkilerindeki bütün uzlaşmazlıkların çözüme ulaşmasını ve doğru ile yanlışın birbirinden ayrıt edilmesini sağlayacak ortak bir ölçüt olarak kabul edilmiş bir yasanın eksikliği gelir. İkinci olarak, anlaşmazlıkları karara bağlayacak bilinen ve tarafı olmayan bir yargıç eksiktir. Zira doğa durumu göz önüne alındığında, doğa yasası karşısında hem yargıç hem de yürütücü konumunda olan insanlar kendi davaları söz konusunda olduğunda bencilce ve intikam duygusuyla hareket edebilecekleri gibi başkalarının davalarında da ihmalkarca ve ilgisizce davranabilmektedirler. Son olarak ise verilmiş olan hükmü yürütme gücünün eksik olması söz konusudur.²³⁴

Tüm bu eksikliklerden anlaşılabileceği üzere doğa yasası her ne kadar tüm rasyonel varlıklar açısından bilinebilir olsa da insanın irrasyonel ve bencil tarafı bu yasanın doğa durumunda doğru bir şekilde yürütülmesine engel oluşturmaktadır. Bunun sonucunda da insanların kendilerini yasanın üzerinde görme, kendi davalarında olan yargılamalarda aşırıya kaçma ve diğer insanların yasayı ihlal etmesi söz konusu olduğunda da katıldıkları davaların ağır seyretmesi gibi durumlar ortaya çıkabilmektedir. Dahası Locke, doğa durumunda adaletin peşinde koşmayacak olan insanların çoğunlukta olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Locke'un doğal haklar öğretisinde insan her ne kadar yaşam, özgürlük ve mülkiyet olmak üzere doğal ya da temel haklara sahipse de bu haklar doğa durumunda kaldığı müddetçe güvende olmayacaktır.²³⁵ Yani, insanların devredilemez nitelikteki doğal haklara sahip olması o hakların güvende olduğu anlamına gelmemektedir. İnsanlar, doğal haklarını ve doğa durumunda sahip oldukları mülkiyetlerini garanti altına alabilmek için doğa durumundaki eksikliklerin giderildiği bir yapıyı yani politik toplumu oluştururlar. Peki bu eksikliklerin giderilmiş olduğu toplum durumuna geçmek nasıl mümkündür? Bu eksikliklerin giderildiği topluma geçmek Locke'a göre insanların doğa durumunda sahip oldukları ve aynı zamanda uygulamada sorun teşkil edebilen bazı doğal güçlerinden vazgeçmeleriyle mümkündür. Daha açık bir şekilde ifade edersek, Locke

²³⁴ Locke, İkinci İnceleme, ss.132-133.

²³⁵ Locke, İkinci İnceleme, s.131.

açısından insanların, doğal haklarını garanti altına alabilmek için doğa durumundaki dezavantajların kaynağı olarak uygulamada sorunlar yaratan, yorumcusu oldukları doğa yasasının sınırları dahilinde her şeyi yapma gücünden ve diğerlerini cezalandırma gücünden vazgeçmeleri gerekmektedir.²³⁶ Ancak bu vazgeçme insanların doğal güçlerini bir kenara bırakarak değil onları topluma devrederek gerçekleşmektedir. Locke tam bu noktada toplumun başlangıcını açıklamak Hobbes'tan devraldığı rıza ve sözleşme kavramlarına başvurur. Locke'a göre de toplum tıpkı Hobbes'ta gördüğümüz gibi rızaya dayalı sözleşme ile kurulur. Bu yüzden Locke da Hobbes'un hemen ardından toplum sözleşmesi geleneğindeki yerini alır. Öyleyse Locke'un rıza anlayışı Hobbes'ta gördüğümüz gibi doğal hakkın rızaya dayanarak tamamen egemene devredildiği bir yaklaşımı mı ifade eder? Bunun yanıtı olumsuzdur, zira Locke her ne kadar Hobbes gibi politik toplumun başlangıcını rıza ve sözleşme kavramlarına başvurarak anlatsa da tıpkı Hobbes'la ortaklaşa başvurduğu diğer kavramlarda olduğu gibi, bu noktada da ondan epeyce farklılaşmaktadır.

3.2. MEŞRU YÖNETİMLERİN TEMELİ OLARAK RIZA

Locke açısından devlet ile yurttaşlar arasında yapılan sözleşmenin temelini doğal haklar oluşturur ve bu yüzden yurttaşların politik yükümlülükleri, devlet tarafından bu hakların tanınmasını ve de korunmasını gerekli kılar.²³⁷ Bununla birlikte, her ne kadar Locke tarafından açıkça ifade edilmese de kendisinin güçlü imalarda bulunduğu şekliyle toplum sözleşmesi iki aşamadan meydana gelir ve bu, onun rıza kuramının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için önemlidir. Locke'a göre ilk aşamada, doğa durumundaki insanlar doğa durumunu terk etmek üzere bir araya gelerek bir toplum oluştururlar. Buradan da anlaşıldığı üzere insanların bir araya gelmelerinin sebebi Hobbes'ta olduğu gibi güvenliğin sağlanması için sözleşmeye taraf olmayan bir egemende birleşme arzusu değildir. Toplum oluşturmak için bir araya gelen insanların bu ilk sözleşmeye gösterdiği rıza oy birliği niteliğindedir. Bu nedenle, Locke açısından hiçbir insan kendi rızası olmadan topluma üye olamaz. Yine burada Locke'un

²³⁶ Locke, İkinci İnceleme, s.134.

²³⁷ Erol Kuyurtar, "John Locke", **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platondan Zizek'e**, (Ed.) Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, s.249.

Hobbes'tan ayrıldığı bir diğer noktayı görmekteyiz. Zira Hobbes için toplumu tesis etmek için oyçokluğu yeterlidir. Sözleşmenin ikinci aşamasına gelindiğinde ise toplumu oluşturan üyeler yönetim biçimini belirlerler. Ancak ilk aşamanın aksine burada çoğunluğun rızası yönetimin belirlenmesi için yeterlidir. O şöyle der:

*...herhangi bir Topluluğun eylemi sadece onu oluşturan bireylerin onayı olduğundan ve tek vücut olan bu Topluluğu tek yönde hareket ettirmek için bu onay gerekli olduğundan, bu Vücutun, çoğunluğun onayından oluşan daha büyük gücün onu taşıdığı yöne doğru hareket etmesi zorunludur: ya da aksi taktirde içinde, tek Vücut olarak eylemde bulunması ve sürmesi gerektiği konusunda anlaşılan her bir bireyin onayının birleştiği ve dolayısıyla her bir kişi adına çoğunluk tarafından karar verilmesi konusundaki onayla bağlı olduğu bu Topluluğun tek Vücut, tek Topluluk olarak eylemde bulunması ya da sürmesi olanaksızdır.*²³⁸

Locke'un iki aşamalı sözleşmesinden çıkan sonuç ise şudur: Hobbes'un öğretisinde egemenin devrilmesi mantıksal olarak politik toplumun çözülmesine işaret ederken, Locke'un kuramında politik toplum iki ayrı sözleşmeyle kurulduğu için, politik toplumun çözülmesi ancak üyelerinin anlaşmaları sayesinde mümkündür.²³⁹ Diğer bir ifadeyle, Locke'un toplum sözleşmesi sivil toplum ve yönetim olmak üzere iki aşamadan meydana geldiği için sivil toplumun çözülmesi ile yönetimin çözülmesi Hobbes'un aksine birbirinden ayrıdır.²⁴⁰

Yönetimin çözülmesi meselesine gelmeden önce belirtilmesi gereken bir diğer husus Locke'un rızaya ilişkin yaklaşımının, Filmer'ın yanı sıra Hobbes'un da reddettiği, meşru olan ve meşru olmayan politik toplumlar arasında neden temel bir ayrım olması gerektiğini açıklamayı amaçladığıdır. Locke açısından yalnızca meşru politik toplumlar itaat edilme hakkını taşıyan toplumlardır. Locke'un rıza kuramı yurttaşların politik yükümlülükleri konusunda ya da yurttaşların politik görevlere nasıl sahip olabilecekleri hakkında geliştirilmiş bir kuram değildir. Öte yandan bu kuram yine Hobbes'ta gördüğümüz gibi toplumsal açıdan huzursuz hissedenler için toplumsal düzeni koruduklarında sahip olacakları avantajları kanıtlamaya yönelik bir çaba da değildir. Bunların yerine, Locke'un rıza kuramı sivil toplum yöneticilerinin siyasal otorite haklarını nasıl elde edebileceklerini açıklama çabasıdır.²⁴¹ Öyleyse meşru

²³⁸ Locke, İkinci İnceleme, s.106.

²³⁹ Copleston, s.142.

²⁴⁰ Tannenbaum, s.230.

²⁴¹ Dunn, ss.93-94.

yönetimlerin temelinde ne olduğu sorusu kısmen rıza kavramıyla yanıtlanmış olmaktadır. Locke'un kendi ifadeleriyle:

*...herhangi bir Siyasal Toplumu başlatan ve fiilen kuran şey bir çoğunluk oluşturmaya muktedir belli bir sayıdaki Özgür insanın bu tür bir Toplumda birleşme ve bütünleşmeyi onaylamalarından başka bir şey değildir. Bu nedenle Dünyada herhangi bir meşru Yönetimin başlangıcına olanak veren/verebilen şey sadece ve sadece budur.*²⁴²

Bununla birlikte o, rıza kavramını devreye sokarak bu kavramı Filmer'in politik toplumdaki uyrukluğun doğuştan geldiği tezini çürütmede kullanır. Filmer'in tezi ise iki kabulü içinde barındırmaktadır. Bunlardan ilki politik uyrukluğumuzun doğuştan belirlendiği için mutlak ve değiştirilemez olması diğeri ise uyrukluğun ait olduğu yerin doğuştan belirlenmesidir. Oysa Locke açısından insan, ilk kabule karşıt olarak, uyrukluğunun ahlaki sorumluluğunu da taşıdığından bu uyrukluğun sınırlı ve uzlaşmaya dayanmakta ve dolayısıyla bu sınırlar ihlal edildiğinde de insan rıza göstermeme hakkını elinde bulundurmaktadır. Böylesi bir durumda ise yalnızca bağlılık ilişkisinden çıkıldığından, gösterilen rızanın açık olmasına gerek yoktur. Ancak Filmer'in ikinci varsayımının karşıt olarak, Locke'un öne sürdüğü rıza açık olmalıdır. Yani, politik bağlılığın belirlenmesinde açık rıza gereklidir.²⁴³ Öyleyse Locke'un kuramında iki türlü rıza karşımıza çıkmaktadır: açık rıza ve örtük rıza.

Açık rıza, az önce de ifade ettiğimiz üzere insanı politik toplumun tam üyesi yani yurttaş yapar. Diğer bir ifadeyle, açık rıza insanın herhangi bir politik toplumun yurttaşı olmasını ve dolayısıyla yurttaş olmanın getirdiği tüm hakların ve yükümlülüklerin elde edilmesini sağlar. Açık rızanın aksine örtük rıza ise insanı içinde bulunduğu politik toplumdaki yasalara boyun eğmekle yükümlü kılmasına rağmen o toplumun yurttaşı haline getirmez. Yurttaş olmadığı halde yurttaş olmanın avantajlarından, özel olarak da özel mülkiyet olanaklarından faydalanan insan yönetime örtük de olsa rıza göstermiş olmakta ve dolayısıyla yasalara tıpkı bir yurttaş gibi boyun eğme yükümlülüğünü taşımaktadır. Bununla birlikte, yurttaş olmadığı halde politik toplumda özel mülkiyet sahibi olarak yönetime örtük olarak rıza gösteren bir insan, sahip olduğu mülkiyetinden vazgeçtiği takdirde bu toplumu terk ederek başka

²⁴² Locke, İkinci İnceleme, s.108.

²⁴³ Hampsher-Monk, s.136

bir topluma girme ya da toplumun henüz kurulmadığı herhangi bir yerde meşru bir şekilde toplumu başlatma özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla örtük rıza politik bir toplumda süreklilik taşıyan bir yükümlülük meydana getirmez. Bu bakımdan topluma örtük rıza gösteren birinin konumu tıpkı ülkedeki bir yabancının konumu gibidir.²⁴⁴Oysa açık rıza, örtük rızanın aksine süreklilik taşıyan bir yükümlülük meydana getirir. Locke açık rızaya ilişkin olarak şöyle söyler:

*Pozitif Taahhüt, açık Söz ve Anlaşmayla Devlete gerçekten girmesinden başka hiçbir şey bir İnsanın o Devletin Üyesi ya da Uyuşuğ olmasını sağlayamaz. Bu Pozitif Taahhüt, açık Söz ve Anlaşma benim Siyasal Toplumların başlangıcına ilişkin olduğunu düşündüğüm şey ve herhangi birini herhangi bir Devletin bir Üyesi yapan türdeki Onaydır.*²⁴⁵

Görüldüğü üzere, politik toplumun kurulabilmesi ya da bir toplumun yurttaş olabilmek için gösterilen rızanın açık olması gerekmektedir. Filmer'in uyrukluğun doğumla geldiği tezine karşılık Locke, çocukların reşit hale gelinceye kadar herhangi bir yönetimin uyruğu olmadıklarını öne süre sürer. Locke'a göre çocuklar akli olgunluğa erişinceye kadar doğa durumunda olduğu gibi toplum durumunda da politik toplumun değil ebeveynlerinin otoritesi altındadır. Çocuklar büyüyüp reşit hale geldiklerinde ise açık rıza göstererek dilediği toplumun otoritesi altına girebilme özgürlüğüne sahip olurlar. Bu ise ebeveynlerin ya da başka herhangi bir kimsenin, topluma girmek için rıza gösterdikleri sözleşmelerinin çocuklarını ya da kendileri hariç başka hiçbir insanı bağlamadığı anlamına gelmektedir. Bu bakımdan reşit bireyler, rızalarını açıkça beyan etmedikleri sürece hiçbir toplumun uyruğu haline getirilmeye zorlanamazlar.²⁴⁶

Yalnızca günümüz koşullarıyla değerlendirildiğinde hatalı olacağını düşündüğümüz Locke'un rızaya ilişkin yaklaşımı elbette göç yasaları, pasaport işlemleri ve genel askerlik görevi gibi koşulların henüz olmadığı ve doğa durumunda olduğu ileri sürülen Amerika'ya istenildiğinde serbestçe gidebilmenin olanaklı olduğu Locke'un kendi dönemi ışığında değerlendirildiğinde doğru bir şekilde anlaşılabilmesi mümkün olmaktadır.²⁴⁷ Peki hem geçmiş hem de günümüz ışığında düşünüldüğünde,

²⁴⁴ Locke, İkinci İnceleme, ss.125-127.

²⁴⁵ Locke, İkinci İnceleme, s.128.

²⁴⁶ Locke, İkinci İnceleme, s.124.

²⁴⁷ Copleston, s.141.

Locke açısından, rıza gösterildiği takdirde her türden yönetim biçimi meşru olabilir mi? Ya da diğer bir ifadeyle, doğal hakların güvende olmadığı bir yönetime rıza gösterilebilir mi? Locke'un buna yanıtı rasyonel hiçbir insanın mevcut konumunu daha kötü bir durumla değiştirmeyi istemeyeceği şeklindedir.²⁴⁸ O tam bu noktada isim vermeden Hobbes'un rızaya dayalı toplum sözleşmesini hedef alarak şöyle söyler:

*Sanki Doğa Durumunu terk eden İnsanlar Topluma girdiklerinde, tek bir kişi dışında tümünün Yasaların sınırlamaları altında olmaları konusunda anlaşmışlardı, ama sadece bu tek kişi, Doğa Durumundaki Hürriyetinin tümünü, İktidarla büyütülmüş ve Dokunulmazlık sayesinde ahlaksızlaştırılmış biçimiyle hala elinde tutuyordu. Bu da İnsanların kendilerine Kokarcalar ya da Tilkiler tarafından yapılabilecek Kötülüklerden kaçınmaya özen gösterdikleri, ama Aslanlar tarafından parçalanıp yutulmaktan hoşnut oldukları, hatta bunun Güvenlik anlamına geldiğini düşünecek kadar aptal olduklarını düşünmek anlamına gelir.*²⁴⁹

Görüldüğü üzere Locke, Hobbes'un doğa durumundaki güçlerin sözleşmeye taraf olmayan üçüncü bir kişiye tümüyle devredilmesine gösterilen rıza anlayışını rasyonel bir edim olarak görmemektedir. Bu bakımdan, Locke'a göre mutlak monarşi Hobbes'un iddiasının aksine toplum sözleşmesine aykırıdır. Dahası, Locke doğa durumunun her yönden tercih edilebilir olduğu mutlak monarşinin sivil toplumla uyuşmadığını ve bir yönetim biçimi bile olmadığını düşünür. Çünkü mutlak monarşi yasama, yürütme ve doğa durumunda tarafsız bir yargıcın olmasını arzulanabilir kılan kişisel yargı gücünün tek bir kişinin elinde bulunduğu bir durumdur. Oysa doğa durumundaki doğal hak sahibi insanlar zaten bu güçlerin hepsine birden bireysel olarak sahip olduklarından dolayı birtakım sorunlar ortaya çıkmakta ve bu sorunların üstesinden gelebilmek için kendi rızalarıyla doğa durumunu terk ederek toplumu oluşturmaktadırlar. Mutlak monarşilerde monarkın uyruğuyla olan ilişkisinin doğa durumundaki tüm sorunları içermesinin yanı sıra bu ilişki aynı zamanda doğa yasasının yürürlükte olduğu doğa durumunun aksine monarkın uyrukların doğal haklarına istediğinde tecavüz edebildiği ve buna karşılık uyrukların kendilerini korumaya ilişkin güçlerinin olmadığı bir kölelik ilişkisidir.²⁵⁰ Oysa insan doğa yasası gereği sahip doğal haklarını kendi rızasıyla dahi bir başkasına devredemez ve kendini

²⁴⁸ Locke, İkinci İnceleme, s.134.

²⁴⁹ Locke, İkinci İnceleme, s.100.

²⁵⁰ Locke, İkinci İnceleme, ss.96-98.

köle haline getiremez. Sivil ya da politik toplum dışında yaşayan insan orada sahip olduğu doğal haklarını korumak için kendisini toplum durumuna koyduğundan toplumun amacı yasaların üzerinde olan bir kişinin istediğinde uyruğu olarak gördüğü insanların doğal haklarını hiçe saymasına müsaade etmek değil doğa yasalarını pozitif yasalara dönüştürerek doğal hakları korumaktır. Dolayısıyla Locke açısından doğal hakların güvende olmadığı mutlak monarşiler toplumun kuruluş amacı göz önüne alındığında bir toplum biçimini ifade etmezler.

Öte yandan bilindiği üzere doğa durumunda insanlara ahlaki açıdan gerçekleştireceği eylemlerine rehberlik edecek bir doğa yasası olmasına rağmen insanın irrasyonel ve tarafsız kısmı bu yasanın sağlıklı bir şekilde yürütülmesine engel olabilmekte ve dolayısıyla doğal hakların güvenliğine zarar verebilmekteydi. Dahası Locke doğa yasasının akıl sahibi her varlık açısından anlaşılabilir olduğunu sürekli vurgulamasına rağmen çoğunluğun yasaya tam olarak sadık kalamayacağını belirtmişti. Çoğunluğun doğa durumunda doğa yasasına tam olarak riayet edemediği dikkate alındığında ise çoğunluğun rızasının tek başına yönetimi ve alınacak kararları meşru kıldığı sonucuna varmak mümkün görünmemektedir. Monk'un da ifade ettiği gibi:

Bir yönetimi meşru kılan yalnızca onay verilmesi değildir; bir yönetim ancak meşru ise ya da meşru olduğunda ona onay verilir; meşruiyetin kendisiyse yönetimin doğa yasasına uygun olup olmamasına bağlıdır. Bununla birlikte meşru olmayan yönetimleri tanıma zorunluluğu bulunmaması, meşru yönetimlere onay verilmesinden gelir...Locke'un yönetimlerin onay temelinde yükseldiği savının odak noktasını, gerektiğinde bu onayın geri çekilebileceği ya da en baştan verilemeyeceği vurgusu oluşturur...Bir siyaset doğa yasasına karşıysa, çoğunluğun açık onayı dahil o siyaseti meşru kılamazdı.²⁵¹

Öyleyse Locke mutlak monarşinin yanı sıra çoğunluğun azınlığa tiranlık ettiği bir yönetim biçimini de savunmamaktadır. Zira Locke'a göre tiranlaşma tehlikesi yalnızca monarşilere özgü olmayıp Atina'nın Otuz Tiran ve Roma'nın On Adam yönetimlerinin de gösterdiği gibi yönetimin birden fazla kişinin elinde olduğu yönetim biçimlerinde de görülebilir.²⁵² Bu bağlamda Locke açısından, haksız güç ister tek bir kişinin isterse çoğunluğun elinde olsun hiçbir şekilde meşru olarak görülemez. Locke'un, yönetim biçiminin ve alınacak kararların belirlenmesinde başvurduğu

²⁵¹ Hampsher-Monk, ss.137-138.

²⁵² Locke, İkinci İnceleme, s.213.

çoğunluk ilkesi ancak ve ancak doğa yasasının ölçüt alınması dolayısıyla meşruluk kazanmaktadır. Bu nedenle Locke doğal hakların korunması amacıyla oluşturulan politik toplumun ilk ve de en temel pozitif yasasının yasama gücünün oluşturulması olduğunu ve bu yasama gücünün kendisini yönetecek olan şeyin de doğa yasası olduğunu ileri sürer.²⁵³ Böylece gerek tek bir kişinin gerekse daha fazla sayıda insanın diğerleri üzerindeki tahakkümünün önüne geçilmesinin yasal zemini politik toplumun hemen başlangıcında oluşturulmuş olur.

3.3. YÖNETİMİN SINIRLANDIRILMASI: YASAMANIN ÜSTÜNLÜĞÜ VE GÜÇLER AYRILIĞI

Locke açısından, doğa yasasına ve rızaya dayandığı sürece çoğunluğun belirleyeceği yönetim biçiminin (mutlak monarşi dışında) ne olduğunun pek önemi yoktur. Ona göre çoğunluğun belirleyeceği yönetim biçimi demokrasi ve oligarşinin yanı sıra monarşi da olabilir.²⁵⁴ Burada önemli olan nokta, bu üç yönetimin de mutlak bir gücü içermemesi yani sınırlandırılmış olmasıdır. Çünkü Locke’a göre hiçbir insan sahip olduğu güçten daha fazla bir gücü bir başkasına devredemez. Doğa durumu hatırlandığında insanların doğal güçleri doğa yasasının sınırlarına tâbiydi ve kimse doğa yasasının bildirdiğinden daha fazla hakka sahip olamazdı. Daha net bir ifadeyle, doğa durumunda hiçbir insanın diğerleri üzerinde mutlak ve keyfi bir güce ilişkin bir hakkı bulunmamaktaydı. Öyleyse insanların doğa durumundan çıkarken devrettikleri güç de sınırlı olmak durumundadır. Oysa Hobbes’un doğal insanları toplum sözleşmesinde sahip oldukları tüm gücü egemene devretmişler ve böylece mutlak yönetimi oluşturmuşlardı. Dahası, Hobbes egemenin sahip olduğu gücün bölünmesinin doğal savaş durumuna dönme tehlikesi yaratacağını düşünerek mutlak gücün bölünmezliğine vurgu yapmıştı. Locke ise doğal hakların güvende olacağı politik gücün mutlak olamayacağını ve dolayısıyla politik gücün insanların korunmasını bildiren temel doğa yasası ile sınırlı olacağını ileri sürer. O tam bu noktada yine Hobbes’a karşıt olarak, politik toplumun hemen başlangıcında oluşturulan yasama gücünü, yürütme gücünün üzerinde konumlandırarak yasamayı en

²⁵³ Locke, İkinci İnceleme, s.141.

²⁵⁴ Locke, İkinci İnceleme, s.137.

üstün güç olarak takdim eder. Ancak yasama gücünün en üstün güç olması elbette onun mutlak ya da keyfi bir güç olduğu anlamına gelmemektedir. Doğa durumunda insanlar birbirlerinin doğal hakları üzerinde keyfi bir güce sahip olmadığından dolayı oluşturulan yasama gücünün de son sınırı toplumun kamusal yararıyla sınırlıdır.²⁵⁵ Sözleşmeyle en üstün ama sınırlı bir güç olarak oluşturulan yasama kurumunun amacı doğal hukuku pozitif hukuka dönüştürmektir.²⁵⁶ Dolayısıyla politik toplumdaki yasalar keyfiyeti değil doğa yasasını ölçüt olarak oluşturulacak ve doğa durumunu terk eden tüm insanlar bu yasalara eşit bir şekilde tâbi olacaklardır. Locke şöyle der: “Yasamacılar özel Durumlarda değişmeyen yayınlanmış kurumsallaşmış Yasalarla yönetmek; Zengin ile Yoksul için, Mahkemedeki Hatırı Sayılır Kişi ile Pulluğundaki Köylü için sadece tek Kurala sahip olmak zorundadırlar.”²⁵⁷

Görüldüğü üzere yasama organının yaptığı yasalara tâbi olmak bakımından toplumdaki her kesimden insan birbiriyle eşittir. Bununla birlikte Locke, yasama gücünü elinde bulunduranların yürütme gücünü ele geçirerek kendilerini yaptıkları yasalardan muaf tutmalarının önüne geçmek için yasama organının sürekli aktif olmamasının gerekliliğine işaret eder. Locke açısından yasama organının doğa yasasına ve dolayısıyla kamu yararına uygun olarak kalıcı ve sürekli geçerliliğe sahip olan nitelikteki yasaları yapmaları kısa bir zaman alacağı için sürekli aktif olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Dahası yasama organının sürekli aktif olması insan doğasının irrasyonel tarafı gereği yasama gücünü elinde bulunduranların yürütme gücünü ele geçirerek toplumun kuruluş amacına aykırı davranmalarına neden olabilir. Bu nedenle kamu yararı için yasamacılar yasaları yaptıktan sonra bu yasaların yürütülmesini başka ellere vererek dağılmalıdırlar. Buna karşılık, yasamadan ayrı ellerde toplanan yürütme gücünün yasamanın aksine süreklilik göstermesi zaruridir. Zira yasaların yapılmasına her zaman ihtiyaç duyulmazken yasaların yürütülmesine her zaman ihtiyaç vardır.²⁵⁸

Görüldüğü üzere Locke’un kuramında günümüz modern liberal demokrasilerinde can alıcı bir öneme sahip olan güçler ayrılığı ilkesinin modern dönemdeki ilk örneğiyle karşılaşmaktayız. Locke bu ilkeyi elbette doğal hakları

²⁵⁵ Locke, İkinci İnceleme, s.143.

²⁵⁶ Tannenbaum, s.235.

²⁵⁷ Locke, İkinci İnceleme, s.151.

²⁵⁸ Locke, İkinci İnceleme, s.154.

güvence altına alabilmek için ileri sürmektedir. Ancak Locke'un kuramındaki güçler ayrılığı ilkesi bizim bugün anladığımız anlamda ve Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu Üzerine*²⁵⁹ adlı kitabında öne sürdüğü şekliyle yasama, yürütme ve yargı organlarının birbirinden ayrı olmalarına işaret etmez. Çünkü Locke en başta yargı gücünü yürütmenin bir parçası olarak görerek yasama ve yürütmenin yanında ayrı bir güç olarak konumlandırmaz. Onun yerine federatif güç adını verdiği bir güçten bahseder. Bu güç Locke'a göre savaş ya da barış yapmayı, ittifaklar kurmayı ve toplumun dışındaki kişilerle ilgili her türden işlemleri kapsar. Bir diğer ifadeyle, federatif güç, toplum üyeleriyle toplum dışındaki insanlar arasında cereyan eden anlaşmazlıklarla ilgilidir. Bu bakımdan, federatif güç, dış ilişkilerden sorumlu olan bir güçtür.²⁶⁰ Ancak Locke bu gücü, her ne kadar diğer güçlerden ayrı bir güç olarak görse de yine de yürütmeden ayrı bir elde toplanması gereken bir güç olarak ele almaz. Çünkü ona göre:

*...her iki iktidar da yürütülmeleri için Toplumun gücüne gereksinim duyduklarından, Devlet Gücünü ayrı ve birbirine tabi olmayan ellere yerleştirmek tümüyle elverişsizdir ya da aksi durumda Yürütme ve Federatif iktidarların birbirinden ayrı hareket edebilecek Kişilere verilmesinin gerekmesi halinde Kamu Gücü farklı Komutanlar altında olacağından bu durum er geç yıkıma ya da düzensizliğe yol açma eğiliminde olacaktır.*²⁶¹

Öyleyse yasama ve yürütmenin ayrı ellerde olmasının aksine yürütme ve federatif güç kamu yararı için aynı ellerde toplanmalıdır. Federatif gücü de içeren yürütmenin asli görevi ise yasama organının yaptığı yasaları tarafsız ve adil bir biçimde uygulamaktır. Bununla birlikte, sürekli toplantı halinde olmayan yasamayı toplantıya çağırma görevi süreklilik gösteren yürütme gücüne aittir. Ancak yürütme, federatif güçle beraber yasamaya bağlı ve ona karşı her zaman sorumludur. Yani, yürütme yasamaya her zaman hesap verebilir durumda olmalıdır. Yürütme gücünü elinde bulunduranlar yasamaya uygun hareket etmediklerinde ise yasamacılar tarafından yürütme yetkileri geri alınır ve cezalandırılırlar.²⁶²

²⁵⁹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.

²⁶⁰ Locke, İkinci İnceleme, s.155.

²⁶¹ Locke, İkinci İnceleme, s.156.

²⁶² Locke, İkinci İnceleme, ss.162-163.

Öte yandan Locke yürütme gücüne, yasama gücüne “tümüyle” bağlı olmadığını ifade eden ayrıcalık yetkisi tanımaktadır. Locke yürütme gücünün sahip olduğu bu ayrıcalığı şöyle tanımlar: “İnsanların, Yasanın sessiz kaldığı yerde ve yine bazen Yasanın açık sözüne aykırı olarak, kamu iyiliği için Yöneticilerine kendi özgür seçimleri olan bazı şeyleri yapma izni vermelerinden ve böyle yapıldığında da bunu sorgusuz şekilde kabul etmelerinden başka bir şey değildir.”²⁶³ Peki Locke yasamayı erkler arasında en üstün güç olarak konumlandığı halde neden yürütme gücüne ayrıcalık yetkisinin verilmesi gerektiğini savunmaktadır? Diğer bir ifadeyle soracak olursak doğal hakların güvenliği ya da kamu iyiliği için, yürütmenin, kendisinden ayrı ve daha üst bir güç olan yasamaya bağlı kalması her zaman zorunlu değil midir?

Locke’a göre yürütmenin ayrıcalık yetkisine sahip olması zorunludur zira yasama organı bazı özelliklerinden dolayı halkın iyiliği için tek başına yetersiz kalabilmektedir. Yasamanın en üstün güç olmasına rağmen yetersizlikleri ya da eksikleri yasama organının sürekli toplantı halinde olmamasından, yasaların her türlü durumu öngörecektir şekilde yapılmamasından ve yasaların doğası gereği esnek olmayan katı yapısından kaynaklanır. Ortaya bir sorun çıktığında yürütme organı, yasama bu soruna çözüm bulmak için toplanıncaya kadar, ayrıcalık yetkisini kullanabilir. Ancak yasamacılar toplansa bile kalabalık üye sayısı ve müzakerelerin yavaş seyretmesi gibi etkenler kararların hızlı alınmasına engel olabilmekte ve bu yüzden de yürütmenin aciliyetlerinin yerine getirilmesini yavaşlatabilmektedir. Dolayısıyla yürütme bu gibi durumlarda da ayrıcalık hakkına sahiptir. Öte yandan yasaların doğaları gereği katı olmaları beklenmedik ve sürekli değişen koşullara uygulanabilmelerini güçleştirmektedir. Locke yasaların sert bir şekilde gözetilmesinin zarar verici olabildiği duruma “yanmakta olan bir evin yangınının durdurulması gerektiği halde yanan evin hemen yanındaki masum bir adama ait olan evin yıkılmamasını” örnek verir. Ayrıca Locke masumların aleyhine olmadığı ispatlandığı takdirde suçluların bile bağışlanabileceğini ileri sürer.²⁶⁴

Öyleyse yürütmenin ayrıcalığı yasanın sabitliğinin aksine, işleyen dünyanın akışına yönelik politik bir tepkidir. İnsanlar oluşturdukları politik topluluk yoluyla dünyadaki karmaşayı düzene sokabilmekte ve böylece de insanların korunması ve

²⁶³ Locke, İkinci İnceleme, s.175.

²⁶⁴ Locke, İkinci İnceleme, s.172.

rahatlığı için gerekli olan güvenlik ve istikrar sağlanmış olmaktadır. Ancak yine de evrenin hâkim olunamaz güçleri bu yapıyı çökertir. Yasalar, aşınma ya da ani baskınlar şeklinde ilerleyen doğal güçler tarafından sürekli altı oyulan bu yapının duvarlarını meydana getirirler. Yürütmenin ayrıcalığı ise işte bu doğal güçlere karşı insan gücünün kullanılmasıdır.²⁶⁵

Bununla birlikte, yürütme organının sahip olduğu ayrıcalık yetkisi keyfi ve mutlak bir yetki değildir. Bu yetki her ne kadar gerekli durumlarda pozitif yasalara aykırı davranmayı bile içeriyor olsa da insanların korunmasını öngören temel doğa yasası ile sınırlıdır ve dolayısıyla halkın iyiliği için kullanıldığında meşrudur. Locke'un buraya kadar serimlediğimiz meşru devlet anlayışı liberal devlet anlayışını çağrıştırmaktadır. Grant'ın sözleriyle:

*Locke'a göre liberal yönetim meşru yönetimi tanımlama sorununun çözümüdür, çünkü yalnızca liberal devlet doğal hukuk tarafından konulan standartları karşılayabilir; sadece liberal devlet liberal öncül ile uyumludur. Locke bize, liberal teoriye yöneltilebilecek eleştirilerin tam olarak farkında olan tutarlı bir liberal devlet savunması sağlamaktadır.*²⁶⁶

Gösterdiğimiz üzere Locke'un kuramında doğal hakların güvende olduğu bir yönetim yasamanın, yargı ve federatif gücü de elinde bulunduran yürütme gücünden üstün ancak halkın korunmasının mevcut yasaların üzerine çıkılmasını gerektirdiği durumlarda yürütmenin ayrıcalık yetkisine sahip olduğu ama yine de bu tarz ayrıcalık gerektiren durumlar dışında yasamadan ayrı ellerde toplanan yürütme gücünün yasamaya her zaman bağlı olduğu sınırlı bir yönetimdir.

3.4. HALKIN DEVRİM HAKKI

Buraya kadar ele aldığımız kısımlardan da anlaşılacağı üzere Locke, doğal hakların korunması söz konusu olduğunda doğa durumunu her ne kadar mutlak yönetimlere tercih etse de doğa yasasına uygun olarak sınırlandırılmış bir yönetimin kesinlikle eksikliklerle dolu doğa durumundan çok daha üstün olduğunu düşünmektedir. Belirttiğimiz gibi Locke'un doğal hakların korunması adına öne

²⁶⁵ Arnhart, ss.292-293.

²⁶⁶ Ruth Grant, **John Locke's Liberalism**, University of Chicago Press, Chicago, 1991, s.6.

sürdüğü yönetim, yönetilenlerin rızasını alan ve anayasalar sınırlamalara tâbi olan ancak yürütme organının, yasaların öngöremediği kriz durumlarında halkın iyiliği adına ayrıcalık hakkına sahip olduğu sınırlı bir yönetimdir. Ancak insanın, doğa durumunda kötü doğasından kaynaklı olarak adaleti gözetemeyebileceklerini bir kez daha hatırlayacak olursak aynı ihtimalin meşru bir yolla oluşturulmuş yönetimlerde de cereyan edebileceğinden bahsedebilir miyiz? Eğer meşru yönetimlerin de yurttaşların doğal haklarını hiçe sayabileceklerinden bahsedecek olursak böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi durumunda tıpkı eksikliklerle dolu doğa durumunun doğru çaresinin toplum durumu olması gibi bir doğru çare var mıdır? Locke açısından yanıt olumludur ve bu doğru çare halkın devrim hakkıdır.

Locke, kamunun iyiliğine hizmet etme olasılığı en yüksek olan yönetim biçimini oluşturmak için, halkın otoritesinden kaynaklanan meşru bir devrim tasavvuru yapmayı amaçlar. Ancak Locke'un yaşadığı dönemdeki devrim düşüncesi çok tartışmalı bir düşünceydi. Öyle ki 1688 Devrimi'ne öncülük eden Whiglerin bile çoğu bu düşünceyi reddetmişti. Zira bu döneme damgasını vuran hâkim korku halkın yönetim biçimlerini yıkmasına ya da değiştirmesine göz yumulmasının kargaşa ve düzensizlik meydana getireceğiydi.²⁶⁷ Locke ise ortaya koyduğu devrim düşüncesiyle bu hâkim korkuyu bertaraf etmeye çalışmıştır.

Öte yandan, devrim sözcüğü, her ne kadar 1789 Fransız Devrimi'nden sonra herhangi bir toplumun politik ve toplumsal yapısındaki ilerici bir dönüşümü anlatmak için kullanılsa da bu sözcüğün XVII. yy.'daki karşılığı farklıydı. Devrim, o dönemde, tarihsel süreç içerisinde bir geriye dönüşü ifade etmekteydi. Zira Platon ve Machiavelli'nin görüşleri çerçevesinde tarih bir döngü olarak görülmekteydi. Bu bakımdan devrim, bozulmanın gerçekleştiği temel ilkeye ya da yasaya geri dönüşü ifade etmekteydi. Dolayısıyla Locke'un kuramında da devrim, modern devrimlerin birçoğunda görüldüğü gibi yenilikçi bir toplumsal düzeninin oluşturulmasını değil bozulmuş bir politik düzenin yeniden kurulmasını ifade eder. Ancak Locke *İnceleme* boyunca yalnızca iki kere kullandığı devrim sözcüğüne “kabahatli yöneticilerin gerçek isyancılar olduğu” vurgusuyla yeni anlamlar da yüklemektedir.²⁶⁸ Locke şöyle

²⁶⁷ Arnhart, s.298.

²⁶⁸ Hampsher-Monk, s.152.

demektedir: “Yasama değiştiğinde de ya da Yasamacılar kuruluş amaçlarına aykırı davrandıklarında da, suçlu olanların suçu Ayaklanma suçudur.”²⁶⁹

Locke her ne kadar “devrim hakkı” ifadesini doğrudan kullanmasa da halkların, kuruluş amacına ihanet etmiş yönetimlerini değiştirebileceklerini öne sürerek onlara güvene ihanet eden yönetimler karşısında böyle bir hak tanır. Locke halklara tanıdığı devrim hakkını *Yönetimin Çözülmesi Üzerine* adını verdiği *İki İnceleme*’nin son bölümünde ele alır. Bu bölümün hemen başında ise o şöyle bir önemli ayrıma gider:

*Yönetimin Çözülmesi üzerine herhangi bir düzeydeki açıklıkla konuşacak birinin, ilk olarak, Toplumun Çözülmesi ile Yönetimin Çözülmesi arasında ayırım yapması gerekir. Topluluğu oluşturan ve İnsanları gevşek Doğa Durumunun dışına çıkararak tek Siyasal Topluma sokan şey, bütünleşmek ve tek vücut olarak hareket etmek ve böylece ayrı bir Devlet olmak üzere her bir kişinin, geriye kalanlarla yaptığı Anlaşmadır. Bu Birliğin çözülmesinin olağan ve neredeyse tek yolu onlara karşı bir Fetihte bulunan Yabancı Gücün Akımdır. Çünkü bu durumda (İnsanlar kendilerini tek bütün ve Bağımsız Kişilik olarak sürdürme ve koruma yeteneğine sahip olmadıklarından) burada oluşan bu Bütüne ait Birlik zorunlu olarak sona ermek durumundadır ve dolayısıyla her biri başka bir Toplumda uygun olduğuunu düşündüğu biçimde kendi güvenliğini sağlama ve başının çaresine bakma hürriyeti ile birlikte daha önce içinde bulunduğu duruma geri döner. Toplum çözüldüğünde o Toplumun Yönetiminin de baki kalamayacağı kesindir.*²⁷⁰

Görüldüğu üzere Locke yönetimin çözülmesi ile toplumun çözülmesini birbirinden ayırmaktadır. Toplum çözüldüğünde yönetim de kendiliğinden çözülmüş olur ve insanlar kendilerini doğa durumunda bulurlar. Locke açısından bunun tek yolu yönetime hiçbir şekilde meşru temel sunmayan fetihle mümkündür. Locke fethi yabancı bir gasp olarak adlandırır ve bu yolla elde edilmiş politik gücü hiçbir şekilde meşru görmez. Fethedilenler fethedene kendi rızalarıyla itaat etiklerini söyleseler dahi bu sözler geçersizdir ve dolayısıyla fethedenlerin fethettikleri üzerindeki yönetimini meşru hale getirmez. Çünkü diyor Locke:

*Doğa Yasası bana sadece kendisinin öngördüğu kurallarla bir Yükümlülük getirdiğinden beni onun kurallarının ihlali yoluyla zorlayamaz: Bu tür bir şey benden bir şeylerin güçle alınmasıdır. Söz Verdiğimi söylemek de hiçbir şekilde durumu, Elimi Cebime koyduğumda ve Göğsüme bir tabanca dayayarak Cüzdanımı isteyen bir Hırsıza Cüzdanımı kendim teslim ettiğimde, bunun gücü mazur gösterdiğinden ve Hakkı geçirmesinden daha fazla değiştirmez .*²⁷¹

²⁶⁹ Locke, İkinci İnceleme, s.235.

²⁷⁰ Locke, İkinci İnceleme, s.223.

²⁷¹ Locke, İkinci İnceleme, s.198.

Öyleyse fethedilmiş bir ülkede ne yönetim ne de toplum ayakta kalmamaktadır. Locke *İnceleme*'nin son bölümünde fethin, meşru bir şekilde oluşturulmuş toplum ile birlikte yönetiminin de sonunu getirmesini apaçık bir olgu olarak gördüğü için üzerinde çok durmaz. Onun son bölümdeki asıl ilgisi toplumun değil yönetimin çözülmesine yöneliktir.

Locke'a göre yönetimler fetih dışında içeriden de çözülebilirler ve bu iki türlü gerçekleşir. İlkın yasama değıştiğinde, ikinci olarak ise yasama gücünü elinde bulunduranlar ya da yürütme gücünü elinde bulunduranlardan herhangi birinin halkın kendisine duyduğu güvene aykırı bir şekilde hareket ettiğinde.²⁷² Bilindiğı üzere yasama, Locke'un sınırlı yönetiminde en üstün güçtür. Ancak bu güç, yönetim ayakta durduğu sürece geçerlidir. Yönetimlerin meşruiyetlerini yitirdikleri noktada ise en üstün gücün halkın elinde toplanacağını Locke şöyle vurgular:

*Burada muhtemelen Prens ya da Yasama Halkın Güvenine aykırı hareket ettiğinde Kim Yargıç olabilir? genel sorusu sorulacaktır. Ancak Prens sadece hakkı olan ayrıcalıkları kullandığında da Halk arasında muhtemelen bazı fitneci ve kötüye eğilimli İnsanlar türeyebilir. Buna ilişkin olarak şu cevabı veriyorum: Halk Yargıç olabilir; çünkü birinin Temsilci ya da Vekil olarak atadığı kişinin, yerinde ve kendisine verilen güvene uygun davranıp davranmadığıyla ilgili olarak, onu atayan ve bu kişiyi vekil tayin etmekle kendisine verilen Güvene aykırı davrandığında onu azletme İktidarını da hala elinde tutması gereken kişiden başka kim Yargıç olabilir ki?*²⁷³

Doğa durumunda doğa yasasının yorumlayıcısı, yürütücüsü ve bu yasanın ihlallerine yönelik olarak yargıç konumunda olan insanlar rıza göstererek bulundukları konumlarını doğal hakların garanti altına alınması yani doğa yasasına uygun yasalar yapılması ve bu yasaların işlerliğı adına yönetime devretmektedirler. Yönetime olan güven kaybedildiğinde ise halk yönetime devrettiğı gücü geri alma ve bozulan yönetimi yeniden tesis etme hakkını elinde bulundurur. Öyleyse Locke'a göre her ne kadar toplumun çözülmesi yönetimin de çözülmesi anlamına gelse de yönetimlerin halkları tarafından devrilmeleri toplumların da beraberinde devrileceğı anlamına gelmemektedir. Çünkü halk meşru devrim hakkıyla yönetimi devirdiğinde yönetimin

²⁷² Locke, İkinci İnceleme, s.230.

²⁷³ Locke, İkinci İnceleme, s.247.

sahip olduğu güç yeniden kendisine yani topluma döner. Dolayısıyla yönetim halk tarafından devrildiğinde doğa durumuna dönülmez. Bu ayrım daha önce de ifade ettiğimiz gibi Locke'un iki aşamalı sözleşmesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa hatırlanacağı üzere Hobbes'ta yönetimlerin çözülmesi toplumların da çözülmesi anlamına geldiğinden yönetimlerin hangi nedenle olursa olsun devrilmesi o yönetim altında yaşamış tüm insanları doğal savaş durumu içine sokmaktadır. Bu ise Hobbes'un kuramında yönetim ile toplumun tek bir sözleşmeyle kurulmasının bir sonucudur. Locke ise burada yaptığı ayrımla Hobbes'un kesin olarak karşı çıktığı şekilde, toplumu dağıtmadan yani doğa durumuna dönülmeden halklara zorbalanmış yönetimler karşısında devrim hakkı tanımaktadır. Böylelikle Locke devrim hakkının düzensizliğe, kargaşaya ve hatta toplumun ortadan kalkmasına yol açacağı yönünde yapılan popüler itiraza da cevap vermiş olur. Locke'un doğal hakların korunmasına yönelik vurgusu ve buna ilişkin olarak doğal hakları hiçe sayan yönetimlere karşı öne sürdüğü devrim düşüncesi yalnızca 1688 Muhteşem İngiliz Devrimi'nin meşrulaştırılmasında rol oynamamış aynı zamanda Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin şu satırlarında da doğrudan yerini almıştır:

*Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır; Yaradan'ları tarafından bağışlanmış, belli bazı vazgeçilemez haklara sahiptirler; yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişme hakları da bunların arasındadır. Bu hakları güvence altına almak amacıyla, insanlar kendi aralarında yönetimler kurarlar; bu yönetimler gerçek güçlerini, yönetilenlerin onamasından alırlar; herhangi bir yönetim biçimi, bu hedeflere ulaşmada köstekleyici olmaya başladığında, bu yönetimi değiştirmek ya da düşünmek, yeni bir yönetim kurmak ve bu yeni yönetimin yetkilerini ve dayandığı temelleri, güvenlik ve mutluluklarını sağlayacağına en çok inandıkları bir biçimde düzenlemek ve kurmak, halkın hakkıdır...*²⁷⁴

Halkların zorba yönetimlere karşı meşru devrim hakkına sahip olmalarının halklar açısından daha kötü sonuçlar doğurmayacağını savunan Locke bu noktada beliren bir diğer itirazı ele alır. Bu itiraza göre halk cehaletinden ve her zaman hoşnutsuz olmasından ötürü yönetime her kızdığında yeni bir yasama oluşturacak ve dolayısıyla da hiçbir yönetimin varlığı uzun sürmeyecektir. Locke bu şekilde yükselen itiraza şöyle cevap verir:

²⁷⁴ Janko Musulin, **Hürriyet Bildirgeleri – Magna Charta'dan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne**, çev. Necmi Zeka, Belge Yayınları, İstanbul, 1983, ss.79-80.

*Tam tersi doğrudur. İnsanlar, bazılarının inanmaya eğilimli oldukları gibi eski Yönetim biçimlerinden o kadar kolay ayrılamazlar. Alışkın oldukları bünyenin ortaya çıkmış Kusurlarını düzeltmeye çok zor ikna edilirler. Kuruluştan gelen bir kusur ya da zamanla veya yozlaşmayla oluşan arızı bir kusur varsa, bütün Dünya bu kusurun düzeltilmesini için bir fırsat olduğunu görse bile, onlara bu değişikliği yaptırmak kolay bir şekilde değildir.*²⁷⁵

Locke gerek XVII. Yüzyıl'da gerekse daha öncesinde İngiltere'de gerçekleşmiş olan devrimlerde eski yasamaya bağlı kalınmasının ya da sonuçsuz girişimlerden sonra yeniden eski yasamaya dönülmesini halkın eski anayasadan vazgeçme konusunda yavaş ve isteksiz oluşuna kanıt olarak sunar.²⁷⁶ Bu bakımdan Locke açısından yönetimin temelini halka bırakmak yasamaya ya da meşru yönetime herhangi bir tehdit oluşturmamaktadır. Ayrıca Locke'un düşüncesinde halkın büyük çoğunluğu üzerindeki baskıyı hissetmeden tek tek bireyler üzerinde kurulan baskı devrime neden olmaz. Locke'un "halkın isyan ve devrim konusunda yavaş ve isteksiz olduğu"na dair ihtiyatlı düşüncesi daha sonraları Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin şu ifadesinde de yerini almıştır: "şerler tahammül edilebilir olduğunda, insanoğlu alıştığı biçimleri değiştirmektense ızdırap çekmeye daha heveslidir".²⁷⁷

Öte yandan, halkın direnişi sadece yönetimin halkın yapmasını hoşuna gitmeyecek bir şeyi yapmasıyla ya da yönetimin tek tek yasadışı eylemlere kalkışmasıyla haklılaştırılmaz. Dahası eğer yönetim kanadında yapılan haksızlıklara karşı başvurabilecek bir mevki varsa bu durumda da insanların güce başvurması her zaman yanlıştır. Ancak yönetimin keyfi olduğuna dair süregiden bir yasadışı eylemler dizisi mevzu bahis olduğunda, halk direnişe sürüklenir ve devrim hem olanaklı hem de meşru hale gelir. Dolayısıyla yönetimin eylemleri yasalara uygun olmadığında başvuruda bulunabilecek bir yasal güç bulunmuyorsa, yönetimin eylemleri kamu iyiliğiyle uyuşmuyorsa ve halk artık yönetime rıza göstermiyorsa yönetim meşruiyet ölçülerini çiğnemiş olur ve devrim meşru hale gelir.²⁷⁸ Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne tekrar göz attığımızda ise, yönetim tarafından gelen tahammül edilebilir kötülükler söz konusu olduğunda insanların yönetime çok ciddi bir tehlike oluşturmayacağını bildiren ifadeden sonra aynı bildirgenin şu ifadeyle devam ettiğini

²⁷⁵ Locke, İkinci İnceleme, s.232.

²⁷⁶ Locke, İkinci İnceleme, s.233.

²⁷⁷ Arnhart, s.298

²⁷⁸ Hampsher-Monk, s.150.

görürüz: “ancak sürekli aynı amaca yönelik, uzun bir yolsuzluklar ve zorbalıklar silsilesi, ulusu, mutlak bir despotizme sürüklemek niyetini açığa vurursa, o zaman böyle bir yönetimi yıkmak ve gelecekteki güvenlikleri için yeni koruyucular seçmek, o ulusun hakkı ve görevidir.”²⁷⁹

Öyleyse diyebiliriz ki Locke’un ileri sürdüğü şekliyle direnme ya da devrim hakkı insanlara kafaları her estiğinde isyan etme ya da yönetimi değiştirme yetkisi vermemektedir. Dahası Locke insanların eski alışkanlıklarından kolayca kopmak istemediklerini belirterek onların yasamalarına ve yönetimlerine olabildiğince bağlı olduklarını ileri sürmektedir. Ancak koşullar artık halkın büyük çoğunluğu tarafından tahammül edilemeyecek radde ulaştığında devrim şartları oluşmuş olur ve halk kendisini dağıtmadan bir zamanlar rıza gösterdiği yönetimden rızasını çekerek ona emaneten devrettiği gücü geri alır ve sonrasında ise bozulmuş yönetimi doğal hakların korunmasına hizmet edecek şekilde yeniden tesis eder.

²⁷⁹ Musulin, s.80.

SONUÇ

Bu çalışmada, Locke'un doğal haklar ve doğa yasası kavramlarını nasıl ele aldığını ve bu kavramların, onun siyasal yönetimin amacı ve rolüne ilişkin anlayışını nasıl şekillendirdiğini inceledik. Ayrıca Locke'un öğretisinde, yapısı, yetkileri ve sınırları dahil olmak üzere sınırlı bir yönetimin özelliklerini ve bunların doğal hakların korunmasıyla nasıl bir ilişki içerisinde olduklarını inceledik. Tezimizin ilk bölümüne Locke'un, siyasal otoriteye bakışını önemli ölçüde şekillendirmesine sebep olan politik deneyimlerini de içeren biyografisiyle başladık. Devamında ise tezimizin ana kaynağı olan *İki İnceleme*'nin, ilk kitabında doğrudan hedef alınan Robert Filmer'in tezlerini ve Locke'un Filmer'in tezlerine yönelttiği eleştirileri ele aldık. Burada Filmer'in düşüncelerinin otoriter rejimleri haklı çıkarmak ve bireysel hak ve özgürlükleri bastırmak için oldukça kullanışlı olabildiğini gördük. Öte yandan, Filmer'in patriyarkal monarşi savunusun Kutsal Kitabın kusurlu bir yorumuna dayandığını da gördük. Filmer ilgili eserinde babanın aile üzerindeki sınırsız bir doğal otoriteye sahip olduğunu ileri sürmüş ve bu sınırsız otoriteyi siyasal otoriteye eş değer görmüştür. Kutsal Kitap'ta ilk insan ve herkesin babası olduğu ileri sürülen Âdem, Filmer'a göre, Tanrı'nın emriyle ailesini ve dünyayı mutlak bir yönetme yetkisine sahipti. Âdem'in monarşisini ilk siyasal yönetim olarak takdim eden Filmer'a göre mutlak monarşi tek geçerli yönetim biçimidir. Filmer, insanoğlunun ebeveynlerine bağımlı olarak dünyaya gelmelerinden hareketle insanoğlunun doğal bir özgürlüğe sahip olmadığını ileri sürmüş ve mutlak monarşiyi bu temelin üzerine oturtmuştur. Ancak Âdem öldükten sonra monarşi sona ermemiş babalık otoritesi yoluyla varislerine geçerek Filmer'in dönemindeki krallara kadar intikal etmiştir. Locke ise Filmer'in Kutsal Kitabı çarpıttığını ve kendisiyle çeliştiğini öne sürerek Filmer'in yaklaşımının kesinlikle Kutsal Kitap'ta olmadığını göstermeye çalışmıştır. Filmer'in mutlakiyetçi düşünceleri, büyük ölçüde itibarını yitirmiş olsa da otoriteryanizm karşısında bireysel hak ve özgürlükleri korunması adına süregelen mücadelenin önemini hatırlatmaya devam etmektedir. Siyasal otoriteye ilişkin daha incelikli ve kapsamlı bir anlayış geliştirmek için bu tür düşünceleri Locke'ta gördüğümüz gibi eleştirel bir yaklaşımla incelemek ve onlara meydan okumaya devam etmek önemlidir.

Filmer'dan sonra bir diğerk mutlakiyetçi filozof olan ve Locke'un ihtiyatlı olarak *İnceleme*'de adını anmadığı ama kendisine kavramsal çerçevede borçlu olduğu Hobbes'un kuramını ele aldık. Hobbes, Aristoteles ve takipçileri tarafından benimsenen "zoon politikon" tezine karşı çıkmış ve asosyal bir doğal insan tasavvuru ortaya koymuştur. Teolojinin tamamıyla dışlandığı yeni bilimin yöntemini kuramına uygulayan Hobbes, insanı, kendisini oluşturan en temel unsurlarına kadar ayrıştırmış ve buradan hareketle doğal hakkı türetmiştir. Hobbes her şeyi yapma hakkını (insanın kendini korumasına en iyi hizmet edeceğini düşündüğü şekilde) doğal hak olarak takdim etmiş ve siyasal otoritenin yokluğunda yani doğa durumunda herkesin bu hakka sahip olduğunu ileri sürmüştür. Hobbes bu sınırsız doğal hakkın neticesi olarak da doğa durumunu kesintisiz bir savaş durumu olarak tarif etmiş ve doğa durumunda yürürlükte olmayan doğa yasalarını da doğa ya da savaş durumundan çıkmanın anahtarı olarak ortaya koymuştur. Ancak Hobbes doğa yasalarını kelimenin tam anlamıyla bir yasa olarak görmemiştir. Doğa yasaları ancak toplum kurulduktan sonra gerçek anlamda yasa hükmü kazanmaktadır. Bu bakımdan, alışık olunandan farklı bir şekilde, Hobbes'un kuramındaki doğa yasaları yalnızca teşvik edici bir niteliğe sahip olarak karşımıza çıkmıştır. Hobbes'un doğa yasalarına öncelediği doğal hak anlayışı nihayetinde mutlak bir siyasal otoritenin tesisiyle sonuçlanmıştır. Bu bakımdan Hobbes'un politika öğretilerinde verdiği mesaj bireysel özgürlüğün korunması için siyasal otoritenin mutlak bir güce sahip olması gerektiğidir. Ancak Hobbes'un politik toplumdaki bireysel özgürlük anlayışı güvenlik ve istikrarın sağlanması adına bireyin doğal hakkın büyük bir kısmından vazgeçmesi gerektiğine inandığı için oldukça sınırlıdır. Hobbes'un düşünceleri tıpkı Filmer'in düşünceleri gibi otoriter yönetimlerin savunulmasına katkıda bulunmuş olsa da Hobbes'un, Filmer'in şiddetle karşı çıktığı bireysel rızanın ve toplum sözleşmesinin önemine yapmış olduğu vurgu politik düşünceyi etkilemeye devam etmektedir.

Tezimizde Locke ortaya koyduğu doğa durumu kuramıyla devredilemez ve vazgeçilemez nitelikte olan doğal hakları politik kaygısının merkezine yerleştirmiş bir filozof olarak karşımıza çıkmıştır. Locke, tüm insanların siyasal otoriteden bağımsız bir şekilde yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahip olduklarını vurgulamış ve siyasal otoritenin bu hakların korunmasıyla sınırlı olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan Locke, bu haklara vurguyu kuvvetlendirmek için doğa durumunda herkesi

bağlayan bir doğa yasasının var olduğunu ileri sürerek doğa durumuna ahlaki bir statü kazandırmış ve bu sayede doğa durumunu Hobbesçu anlamda bir savaş durumundan kesin olarak ayırmıştır. Locke'un kuramında Grotius'un ve Hobbes'un öne sürdüğü şekliyle sekülerize edilmiş bir doğa yasası anlayışıyla karşılaşılmamıştır. Locke, doğru ve yanlışın ölçütü olan doğa yasasını, Tanrısal iradenin bir ürünü olarak ortaya koymuş ve onu aklın buyruğu olarak tanımlamanın da doğru olmadığını ileri sürmüştür. Doğa yasası söz konusu olduğunda Locke, yasa koyucunun Tanrı olmasından dolayı bu yasayı Tanrı'nın buyruğu olarak öne sürmüş ve aklı da bu Tanrısal buyruğun yalnızca kâşifi olarak ele almıştır. Yani Locke hiçbir içeriğe sahip olmayan aklı doğa yasasını üreten bir yeti olarak değil Tanrısal iradenin ürünü olan bu yasanın bilinmesini sağlayan bir yeti olarak konumlandırmıştır. Ancak her ne kadar o, Grotius ve Hobbes gibi kendisinden önceki kuramcılardan farklı olarak doğa yasasını teolojik bir zeminden hareketle ortaya koymuş olsa da bu kavram aracılığıyla gerek doğa durumunda gerekse sivil/politik toplum durumunda devredilemez doğal haklara ve bireysel özgürlüklere daha önce hiç yapılmadığı kadar vurgu yapmıştır.

Öte yandan Locke doğa yasasını, empirist epistemolojisine uygun olarak, doğuştan ideler kategorisine sokmamış ve aklı dogmatikleştirmemiştir. Doğa yasasının bilinme yolu olarak başvurduğu "doğanın ışığı" kavramıyla doğuştan hiçbir içeriğe sahip olmayan aklı tek başına yasasının bilinme yolu olarak konumlandırmamış ve empirist epistemolojisine uygun olarak, doğa yasasının bilgi malzemesinin, tıpkı diğer tüm ilkelerde ve onları oluşturan idelerde olduğu gibi deneyden geldiğini ileri sürmüştür. Doğa yasasının bilinme yolu olarak başvurduğu doğanın ışığı kavramıyla doğuştan sahip olunan duyu algısı ve aklın birbirleriyle uyumlu olarak kullanılmasını ifade etmiştir. Doğanın ışığıyla doğa yasasının bilinme sürecinde erişkin akıl (çocuklar akli olgunluğa erişene kadar, akıl noksanlığı bulunanlar da hiçbir zaman doğa yasasını bilemezler) deneyim verilerinden hareketle önce hikmet sahibi bir Tanrı'nın varlığına daha sonra Tanrı'nın aynı zamanda hikmet sahibi olmasından hareket ederek doğa yasasına ulaşmaktadır. Böylece Locke, kendi deneyimi ve aklı dışında hiçbir otoriteye ihtiyaç duymadan ahlaki ilkeyi keşfedebilen ve o ilkeye göre davranışlarını düzenleyebilen bir insan tasavvuru ortaya koymuştur.

Locke, mülkiyet hakkına ilişkin incelememize konu olan kısımda doğa durumuna ekonomik açıdan üç evre atfetmiş gibi gözükür. İlk evre, Amerikan

yerlilerinde olduğu gibi avcı ve toplayıcılıkla geçimin sağlandığı evredir. İkinci evre toprağın emek yoluyla ıslah edildiğı ancak paranın henüz keşfedilmediğı evredir. Sonuncu evre ise paranın devreye girmesiyle başlayan evredir. Son evreyle birlikte doğa durumunda daha önceki evrelerde görülmeyen bir maddi eşitsizlik ortaya çıkmıştır. Ancak Locke’un maddi eşitsizliği sivil toplum öncesi duruma atfetmiş olması bu eşitsizliğin doğal olduğu anlamına gelmemektir. Para her ne kadar doğa durumunda kullanılmaya başlanmış olsa da bu onun doğal olduğu göstermez. Çünkü insanlar paranın kullanım değerine örtük ve gönüllü olarak rıza göstermişler ve dolayısıyla maddi eşitsizliği de kendi rızalarıyla yaratmışlardır. Bu açıdan, doğal bir fenomen olmayan paranın beraberinde getirdiğı eşitsizlik de doğal değil yapaydır.

Öte yandan Locke burjuva sınıfının sınırsız sermaye birikiminin ya da vahşi kapitalizmin savunuculuğunu da yapmamıştır. Böyle bir iddia en başta Locke’un “insanın olabildiğince korunması”nı buyuran temel doğa yasasının ve bu yasa aracılığıyla vurgu yaptığı devredilemez nitelikte olan doğal hakların hiçe sayılması olurdu. Locke sivil toplumda mülkiyetin pozitif yasalarla düzenlendiğini belirtmiş ancak sivil toplumla birlikte insanın korunmasını buyuran temel doğa yasasının bir kenara bırakılacağını değil aksine bu yasanın sivil toplumdaki yasalara ölçüt olarak yurttaşların korunmasına hizmet edeceğini öne sürmüştür. Ortaya koyduğu kuramla Locke mülkiyet haklarını monarkların ya da tek adamların sınırsız hak iddialarına karşı savunmuş ve genel olarak devredilemez doğal hakların mutlakiyetçi yönetimlerde asla güvende olmadığını ve asla da olamayacağını ortaya koymuştur.

Locke ortaya koyduğu doğa durumu kuramıyla da insanların topluma ya da devlete ihtiyaç duymadan kendi deneyimleri ve akıllarıyla herkes için geçerli olan ahlaki yasayı keşfedebileceklerini ve ona tümüyle bağlı kalabildikleri taktirde eşitlik, özgürlük ve barış içerisinde yaşayabileceklerini göstermiştir. Bununla birlikte Locke her ne kadar Hobbes’un pesimist doğal insan tasavvurunu reddetmiş olsa da insan doğasının tamamıyla rasyonel olduğunu söyleyecek kadar optimist bir tutum içerisinde olmamıştır. Doğa yasası Locke’un öğretisinde kurucu unsur olarak karşımıza çıksa da insan doğasının bencil ve kötü yanı bu yasanın doğa durumunda adaletli bir şekilde yürütülmesine engel olabilmektedir. Bu bağlamda doğa durumunda herkes doğa yasasının yorumlayıcısı (yasama), yürütücüsü ve yargıcı olduğu için ahlaki edimlere nesnel ölçüt sağlayan doğa yasasının işlerliği öznellik tehlikesiyle karşı karşıya

kalmaktadır. Dolayısıyla doğa durumunda hem herkes tarafından kabul görmüş nesnel yasalara hem de bu yasaların tarafsız ve istikrarlı bir şekilde yürütülmesine ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanlar bu eksiklerden dolayı rızaya dayalı sözleşmeyle doğal haklarını ve mülklerini güvenceye almak adına toplumu kurar ya da kurulu olan bir topluma dahil olur.

Locke'un rıza kuramı Hobbes'ta olduğu gibi toplumsal açıdan huzursuz hissedenler için toplumsal düzeni koruduklarında sahip olacakları avantajları kanıtlamaya yönelik bir çabadan doğmamıştır. Locke'un kuramına göre insanlar, devredilemez doğal haklarını güvence altına almak adına doğa durumunda sahip olduğu doğa yasasını yürütme ve cezalandırma güçlerinden açıkça gösterdikleri rızalarıyla feragat ederek toplumu oluştururlar. İnsanlar doğa durumunda keyfi ya da mutlak bir güce sahip olmadıkları için oluşturdukları politik toplumun da böyle bir gücü olmamaktadır. Dolayısıyla Locke, Filmer'in tek geçerli yönetim şekli olarak ileri sürdüğü ve Hobbes'un mutlak güce sahip bir meclisin yönetiminden daha avantajlı olduğunu düşündüğü mutlak monarşiyi bir yönetim biçimi olarak bile görmemiştir.

Öte yandan Locke'ta çoğunluğun rızasının tek başına yönetimi ve alınacak kararları meşru kıldığı sonucuna varmak mümkün görünmemektedir. Locke'un, yönetim biçiminin ve alınacak kararların belirlenmesinde başvurduğu çoğunluk ilkesi ancak ve ancak doğa yasasının ölçüt alınması dolayısıyla meşruluk kazanmaktadır. Locke, doğal hakların korunması amacıyla oluşturulan politik toplumun ilk ve en temel pozitif yasasının yasama gücünün oluşturulması olduğunu ve bu yasama gücünün kendisini yönetecek olan şeyin de doğa yasası olduğunu ileri sürmüştür. Bu bakımdan bir yönetimi meşru kılan yalnızca rıza gösterilmesi değildir, bir yönetim ancak meşru ise ya da meşru olduğunda ona rıza gösterilebilir. Meşruiyetin ölçütüyse doğa yasası ya da diğer bir ifadeyle doğal hakların korunmasıdır. Dolayısıyla meşru yönetimler rızaya dayalı yönetimlerdir demek rıza her türlü yönetimi meşru kılar demek değildir. Locke açısından haksız güç ister tek bir kişinin isterse çoğunluğun elinde olsun hiçbir şekilde meşru olarak görülemez ve meşru olmayan bir güce de rıza gösterilemez.

Locke'un devredilemez doğal hakların korunması adına ortaya koyduğu siyasal yönetim anlayışı sınırlandırılmış bir gücü içerir. O bu noktada yaşamayı en üstün güç olarak konumlandırmış ve yürütme erkini yasamadan ayrı ellere vererek modern dönemde ilk kez güçler ayrılığının önemine vurgu yapan filozof olmuştur.

Dolayısıyla Locke'un doğal hakların korunması adına öne sürdüğü yönetim ya da eş deyişle meşru siyasal yönetim, yönetilenlerin rızasını alan ve yasamanın üstünlüğü ve güçler ayrılığı ilkelerinin geçerli olduğu sınırlı bir yönetimdir. Bununla birlikte Locke, sivil toplumu ve yönetimi tesis eden iki aşamalı sözleşmeyle sivil toplumun (halkın) çözülmesi ile siyasal yönetimin çözülmesi arasında bir ayrıma gitmiştir. Bu bağlamda zorbalanmış yönetimlerin halkları tarafından devrilmeleri halinde doğa durumunun yaşanmayacağını ileri sürmüş ve halkın zorbalanmış yönetimlere karşı devrim hakkına sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Locke'un devredilemez doğal haklara ve sınırlı yönetime ilişkin vurgusu, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ni imzalayanlar dahil olmak üzere birçok politik düşünür üzerinde güçlü bir etki yaratmış ve Locke'u bugün liberal demokrasi olarak bilinen politik ideolojinin merkezine taşımıştır.

KAYNAKÇA

Aristoteles. **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017.

Arnhart, Larry. **Platon'dan Pinker'a Siyasî Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram ve Muhammet Erdal Okutan, Adres Yayınları, Ankara, 2018.

Arslan, Ahmet. **Felsefeye Giriş**, BB101 Yayınları, Ankara, 2017.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Aquinas, Thomas. **Summa Theologica**, çev. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, 1947.

Bakırcı, Fahri. **John Locke'da Mülkiyet Anlayışı**, Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2004.

Benhabib, Seyla. **Ötekilerin Hakları-Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, çev. Berna Akkıyal, İletişim, İstanbul, 2006.

Cevizci, Ahmet. **Büyük Felsefe Sözlüğü**, Say Yayınları, 2017.

Copleston, Frederick. **Hobbes.Locke**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1998.

d'Entrèves, Alessandro. P. **Natural Law**, Hutchinson, London, 1961.

Dunn, John. **Locke**, çev. Hakan Gür, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2011.

Filmer, Robert. **Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer**, Ed. Peter Laslett, Basil Blackwell, Oxford, 1949.

Grant, Ruth. **John Locke's Liberalism**, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Grotius, Hugo. **Savaş ve Barış Hukuku**, çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Yayınları, Ankara, 1967.

Hampsher-Monk, Iain. **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Hobbes, Thomas “Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body”, **The Collected Works of Thomas Hobbes**, Ed. Sir William Molesworth, Routledge /Thoemmes Press, Cilt: 1, London, 1992, ss.1-532.

Hobbes, Thomas. **Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.

Hobbes, Thomas. **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

Kant, Immanuel. **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı**, çev. Celal Yeşil Çayır, Ayrıntı Basımevi, Ankara, 2020.

Kitabı Mukaddes Şirketi. **Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma** (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Yaşam Yayınları, 2008.

Kuyurtar, Erol. “John Locke”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platondan Zizek’e**, Ed. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, ss.239-252.

Laslett, Peter. “Introduction”, **Two Treatise of Government**, Ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, ss.3-133.

Laslett, Peter. “Introduction”, **Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer**, Ed. Peter Laslett, Basil Blackwell, Oxford, 1949.ss.1-48.

Leyden, W. Von. “John Locke and Natural Law”, **Philosophy**, Cilt: 31, Sayı: 116, 1956, ss.23-35.

Locke, John. **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, İmaj Yayınevi, Ankara 2016.

Locke, John. **Hoşgörü Üzerine Bir Mektup**, çev. Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 2012.

Locke, John. **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Locke, John. **Eğitim Üzerine**, çev. Aylin Uğur, Yeryüzü Yayınları, Ankara, 2004.

Locke, John. **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Eksi Kitaplar, Ankara, 2016.

Locke, John. **Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler**, çev. İsmail Çetin, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.78.

Lloyd Thomas, David. **Locke On Government**, Routledge Philosophy Guide Books, London, 1995, s.96.

Macpherson, C. B. **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**, Oxford University Press, New York, 1990.

Montesquieu. **Kanunların Ruhu Üzerine**, çev. Berna Günen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.

Musulini, Janko. **Hürriyet Bildirgeleri – Magna Charta’dan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ne**, çev. Necmi Zeka, Belge Yayınları, İstanbul, 1983.

Strauss, Leo. **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen ve Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Simmons, A. John, **The Lockean Theory of Rights**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

Russel, Bertrand. **Batı Felsefesinin Tarihi 3**, çev. Ahmet Fehmi, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

Tannenbaum, Donald G. **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Özgür Orhan, BB101 Yayınları, Ankara, 2019.

Tideman, Nicolaus. “Pufendorf’s Theory of the Origin of Property Rights and Its Relationship to Locke’s Ideas”, **Samuel Pufendorf and the Emergence of Economics as a Social Science**. Ed., J.G. Backhaus, G. Chaloupek ve H.A Frambach, The European Heritage in Economics and the Social Sciences, Cilt: 23. Springer, 2021, ss.135-142.

Tully, James. **A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries**, Cambridge University Press, 2006.

Tully, James. **An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts**, Cambridge University Press, 1993.

Tuck, Richard. “Giriş”, **Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, ss. IX- XLI.

Tuck, Richard. **Hobbes**, çev. Nursu Örgü, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.

Uslu, Cennet. “Objektif ve Subjektif Doğal Hak Arasında Meta-Normatif İlkeler”, **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, Cilt:12, Sayı 1, 2011, ss.87-105.

Yılmaz, Zafer. “Roma Siyasal Düşüncesi”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss.164-195.

Zabcı, Filiz. “John Locke: Siyasal Liberalizmin İlk Adımları”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss.476-506.

Zabcı, Filiz. “Thomas Hobbes: Devlet ya da “Ölümlü Tanrı”ya Övgü”, **Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss.427-455.